

DAS MITTELALTER

Perspektiven mediävistischer Forschung
Zeitschrift des Mediävistenverbandes

2021 · 26/2

Kinderlosigkeit im Mittelalter

Herausgegeben von
Regina Toepfer
Bettina Wahrig



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

DAS MITTELALTER

Perspektiven mediävistischer Forschung
Zeitschrift des Mediävistenverbandes

2021 · 26/2

Kinderlosigkeit im Mittelalter

Regina Toepfer, Bettina Wahrig (Hrsg.)

Regina Toepfer  <https://orcid.org/0000-0002-6097-8006>

Bettina Wahrig  <https://orcid.org/0000-0003-3745-4594>

Herausgeberin

Prof. Dr. Isabelle Mandrella

Katholisch-Theologische Fakultät, Philosophie und philosophische
Grundfragen der Theologie, LMU München, Geschwister-Scholl-Platz 1,
80539 München, isabelle.mandrella@lmu.de

Redaktion

Brigitte Endres-Ludwig, M. A., Anna-Sophie Lange, M. A.
redaktion-das-mittelalter@posteo.de

Logo des Mediävistenverbands von Walter Wolf, Riedstadt, nach Hs Florenz,
Biblioteca Medicea Laurenziana, Conv. sopp. 319, f. 90v

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im
Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-SA 4.0 veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung
unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.

Publiziert bei Heidelberg University Publishing (heiUP)
Heidelberg 2021.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf den Verlagswebseiten von
Heidelberg University Publishing <https://heiup.uni-heidelberg.de> dauerhaft
frei verfügbar (Open Access).

doi: <https://doi.org/10.17885/heiup.mial.2021.2>

Text © 2021. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 0949-0345
eISSN 2196-6869

ISBN 978-3-96822-125-0 (Softcover)
ISBN 978-3-96822-124-3 (PDF)

Die Zeitschrift ‚Das Mittelalter‘ ist ein Forum für die interdisziplinäre Mediävistik. Die einzelnen Hefte behandeln jeweils ein aktuelles Thema der Mittelalter-Forschung unter fächerübergreifender Perspektive. Daneben werden in einem berichtenden Teil die wesentlichen Ergebnisse, Diskussionen und Neuerscheinungen der verschiedenen Disziplinen in ihrer Bedeutung für die gesamte Mediävistik vorgestellt.

Peer reviewed

Der Mediävistenverband e. V.

Präsidium

Prof. Dr. Wolfram Drews (Präsident), Münster
Prof. Dr. Matthias Müller (Vizepräsident), Mainz
Prof. Dr. Albrecht Fuess (Schatzmeister), Marburg
Prof. Dr. Isabelle Mandrella (Schriftführerin), München
Prof. Dr. Brigitte Burrichter (Vertreterin des Tagungsortes), Würzburg

Beirat

Funktionsstellen

Prof. Dr. Andrea Sieber (Mediävistik und Schule), Passau
Prof. Dr. Stephan Conermann (Beihefte), Bonn
PD Dr. Carla Meyer-Schlenkrich (Öffentlichkeitsarbeit), Köln
Dr. Jonathan Reinert (Nachwuchsarbeit), Tübingen

Fachvertretung

Prof. Dr. Ingrid Baumgärtner (Geschichte), Kassel
Prof. Dr. Brigitte Burrichter (Romanistik), Würzburg
Jun.-Prof. Dr. Eva von Contzen (Anglistik), Freiburg
Prof. Dr. Philippe Depreux (Geschichte), Hamburg
Prof. Dr. Stephan Dusil (Rechtsgeschichte), Tübingen
Prof. Dr. Juliane von Fircks (Kunstgeschichte), Jena
Prof. Dr. Michael Grünbart (Byzantinistik), Münster
Prof. Dr. Irene Holzer (Musikwissenschaft), München
Prof. Dr. Manfred Kern (Germanistik), Salzburg
Prof. Dr. Katrin Kogman-Appel (Jüdische Studien), Münster
Prof. Dr. Karl-Heinz Leven (Medizingeschichte), Erlangen
Dr. Christine Magin (Grundwissenschaften), Greifswald
Prof. Dr. Isabelle Mandrella (Philosophie), München
Prof. Dr. Natascha Mehler (Mittelalterarchäologie), Tübingen
Prof. Dr. Bernd Røling (Mittellatein), Berlin
Prof. Dr. Roland Scheel (Skandinavistik), Göttingen
Prof. Dr. Regina Toepfer (Germanistik), Würzburg
Prof. Dr. Gabriel Viehhauser (Digital Humanities), Stuttgart

Anfragen und Mitteilungen bezüglich der Mitgliedschaft (Beitritts-
erklärungen, Änderungen von Adresse und Bankverbindung) richten
Sie bitte an den Schatzmeister des Mediävistenverbandes:
Prof. Dr. Albrecht Fuess, Fachgebiet Islamwissenschaft, Deutschhausstraße 12,
35032 Marburg; albrecht.fuess@uni-marburg.de.

Inhaltsverzeichnis

- Regina Toepfer und Bettina Wahrig
291 **Einleitung**
Die Komplexität und Diversität von Kinderlosigkeit im Mittelalter
- Isabelle Jasch-Boley, Madita-Sophie Kairies,
Joachim Wahl und Lukas Werther
311 **Archäologisch-anthropologische Zugänge zu kinderlosen Frauen im (frühen) Mittelalter**
- Abdoulaye Samaké
347 **Erfolgreiche und verhängnisvolle Strategien zum Wunschkind**
Kinderlose Herrscher in der mittelhochdeutschen und altfranzösischen Epik
- Katja Triplett
367 **Steinfrauen, defekte Männer und Asketen**
Gewollte und ungewollte Kinderlosigkeit in buddhistischen Quellen des japanischen Mittelalters
- Anne Foerster
393 **Die Witwenschaft kinderloser Königinnen im Hochmittelalter**
- Cristina Andenna
412 **Kinderlosigkeit als Ausgangspunkt neuer Konzepte von ‚Mutterschaft‘ am Beispiel des Hofes von Neapel in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts**
- Volker Sliepen
439 **Erzählen vom Un-Gefügten**
Überlegungen zum Nutzen und Schaden von Un*fruchtbarkeit im ‚Passional‘
- Tina Terrahe
461 **Von Penisraub und Fehlgeburt**
Unfruchtbarkeit und Impotenz-Zauber im ‚Malleus maleficarum‘ des Heinrich Kramer (Institoris) und in Johannes Hartliebs ‚Secreta mulierum‘
- Gabriela Signori
482 **Erblosigkeit**

FORUM MITTELALTER

505 Rezensionen

Abdelkader Al Ghouz (Hg.): *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (Heidrun Eichner) – Bernd Bastert u. Ute von Bloh (Hgg.): *Königin Sibille*. Hüge Scheppel (Susanne Knaeble) – Andreas Bihrer, Miriam Czock u. Uta Kleine (Hgg.): *Der Wert des Heiligen* (Benjamin Müsegades) – Sarah Bowden, Nine Miedema u. Stephen Mossman (Hgg.): *Verletzungen und Unversehrtheit in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Mareike von Müller) – Elena Brandenburg: *Karl der Große im Norden* (Bernd Bastert) – Benno Bruggisser: *Geplante Unregelmässigkeit* (Wolfgang Baumgartner) – Madeline H. Caviness u. Charles G. Nelson: *Women and Jews in the Sachsenspiegel Picture-Books* (Katrin Kogman-Appel) – Peter Glasner, Sebastian Winkelsträter u. Birgit Zacke (Hgg.): *Abecedarium* (Florian Nieser) – Felix Grollmann: *Vom bayerischen Stammesrecht zur karolingischen Rechtsreform* (Hans-Werner Goetz) – Nora Hagemann: *Vater-Tochter-Inzest in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Annalen Kasten) – Susanne Köbele, Eva Locher, Andrea Möckli u. Lena Oetjens (Hgg.): *Lyrische Kohärenz im Mittelalter* (Doreen Brandt) – Ludger Lieb: *Hartmann von Aue* (Tina Terrahe) – Verena Linseis: *Heilige als Vermittler der Passion* (Margreth Egidi) – Hans Eberhard Mayer: *Die Kreuzfahrerherrschaften von Maraclea und Nephin* (Timo Bollen) – Christina Ostermann: *Bruder Philipps ‚Marienleben‘ im Norden* (Anabel Recker) – Oliver Overwien: *Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria* (Nadine Metzger) – Steffen Patzold: *Presbyter* (Timo Bollen) – Mihailo St. Popović, Veronika Polloczek, Bernhard Koschicek u. Stefan Eichert (Hgg.): *Power in Landscape* (Pierre Fütterer) – Thijs Porck: *Old Age in Early Medieval England* (Sonja Kerth) – Ulrich Rehm u. Linda Simonis (Hgg.): *Poetik der Inschrift* (Astrid Lembke) – Hans-Joachim Schmidt: *Herrschaft durch Schrecken und Liebe* (Christina Bies) – Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz u. Bernd Schneidmüller (Hgg.): *Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht* (Wolfram Drews) – Johanna Thali: *Schauliteratur* (Franziska Wenzel) – Christiane M. Thomsen: *Burchards Bericht über den Orient* (Ingrid Baumgärtner) – Jo Van Steenberghe (Hg.): *Trajectories of State Formation Across Fifteenth-Century Islamic West-Asia* (Stephan Conermann) – Rafael Wagner: *Schwertträger und Gotteskrieger* (Alheydis Plassmann).

Einleitung

Die Komplexität und Diversität von Kinderlosigkeit im Mittelalter

Kontakt

Prof. Dr. Regina Toepfer,
Julius-Maximilians-Universität
Würzburg, Lehrstuhl für deutsche
Philologie, Am Hubland,
D-97074 Würzburg,
regina.toepfer@uni-wuerzburg.de
 <https://orcid.org/0000-0002-6097-8006>

Prof.'in Dr. Bettina Wahrig,
TU Braunschweig, Abteilung für
Geschichte der Naturwissenschaften
mit Schwerpunkt Pharmaziegeschichte,
Beethovenstr. 55,
D-38106 Braunschweig,
b.wahrig@tu-braunschweig.de

Abstract Childlessness is an anthropological phenomenon. Since antiquity, it seems to have left traces in history in written and material sources throughout the most diverse cultures, religions and social groups. In the medieval tradition, childlessness and parenthood are addressed in very different contexts, literary forms and text genres. Evidence can be found in biblical, legendary and historiographical writings, in theological, legal, demonological texts, in treatises on natural history and gynecology, in courtly novels and epics. Apart from illustrating male cultural dominance through attempts at controlling procreation and birth, the earlier history of infertility itself has only recently become a widely researched topic in both cultural and Gender Studies. This special issue proposes to view childlessness in the perspective of in/fertility; if we see cultural and symbolical practices of bearing and rearing children in a common context with social constellations that provide alternatives to being 'biological' parents and 'biological' children, if we see voluntary and involuntary childlessness as interlinked, an amazing number of views on parenthood and childrearing, on familial and personal continuity in the present and the afterlife come to the fore. Even if, or maybe because, procreation was such an important element of determining one's own position in society, women and men were not always disadvantaged by childlessness. On the contrary, the authors of this issue provide evidence of a large spectrum of possible, and performed, agency of all sexes, ages and social groups.

Keywords Gender Studies; Infertility; Voluntary and Involuntary Childlessness; Parenthood

Kinderlosigkeit ist ein historisch-anthropologisches Phänomen, das sich von der Antike bis in die Gegenwart in allen Schichten, Religionen und Kulturen beobachten lässt. Im Mittelalter konnten die gesellschaftlichen Folgen fehlender Reproduktion – insbesondere für Frauen – gravierend sein und zu Trennung, Abwertung und Ausgrenzung führen. Kinderlosigkeit bescherte nicht nur individuelles Leid, sondern galt als soziales Stigma. Unfruchtbaren Adligen wurde vorgeworfen, ihre wichtigste Herrschaftspflicht nicht zu erfüllen und die Thronfolge nicht zu sichern. Kinderlosen Bürgersleuten wurde unterstellt, an ihrer Unfruchtbarkeit selbst schuld zu sein und kein Grab in geweihter Erde zu verdienen.¹ In einem buddhistischen Bildwerk des japanischen Mittelalters bekommen kinderlose Frauen sogar eine eigene Höllenwelt zugewiesen, in der sie Qualen leiden.²

Obwohl im Mittelalter ungefähr doppelt so viele Paare wie heute kinderlos blieben,³ wurde dies in der Mediävistik lange nur thematisiert, wenn Angehörige des Hochadels betroffen waren. Zu den bekannten historiographischen Fällen gehören etwa das Kaiserpaar Heinrich II. und Kunigunde von Luxemburg, der englische König Eduard der Bekenner und seine Gemahlin Edith von Wessex, König Rudolf III. von Burgund, der Kalif von Córdoba Hischam II. und der byzantinische Kaiser Basileios II.⁴ Nach ersten Erhebungen waren etwa 16 Prozent der verheirateten Männer und 17 Prozent der Frauen in englischen Herzogsfamilien kinderlos, im Florenz des 15. Jahrhunderts blieb rund ein Viertel der Haushalte ohne Nachwuchs, und im spätmittelalterlichen Basel waren zeitweise sogar mehr als die Hälfte der in den Steuerlisten eingetragenen Vertreter bestimmter Berufszweige ohne leiblichen Erben.⁵ Generell scheint der Anteil an Paaren ohne Nachwuchs in der Stadt höher als auf dem Land gewesen zu sein.⁶ Als Ursache für die vergleichsweise hohe Zahl an Kinderlosen im Mittelalter kommen verschiedene Gründe in Betracht: Unzureichende Ernährung, Vitaminmangel, fehlende medizinische Versorgung, die hohe Säuglings- und Kindersterblichkeit, schwere körperliche Arbeit, beruflicher Umgang mit gesundheitsschädlichen Substanzen wie etwa mit Säure bei Gerbern oder ein hohes Heiratsalter von mindestens einem der beiden Partner wirkten sich nachteilig auf die Fertilität aus.⁷

1 Vgl. Toepfer 2020, S. 7.

2 Vgl. Triplett in diesem Heft.

3 Vgl. Goody 1989, S. 57.

4 Vgl. Ubl 2011. Vgl. auch van Eickels 2009.

5 Vgl. Kruse 1996, S. 155 f.; Signori 2001, S. 361.

6 Dies legt eine Studie zur nordwestschweizerischen Herrschaft Farnsburg nahe, gemäß der 34 Prozent der Paare in der Stadt und 19 Prozent auf dem Land kinderlos blieben. Vgl. Othenin-Girard 1994, S. 69 f.

7 Vgl. Signori 2001, S. 361; Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. a. in diesem Heft.

In der mittelalterlichen Überlieferung werden Kinderlosigkeit und Elternschaft in ganz unterschiedlichen Kontexten, Literaturformen und Textgattungen thematisiert. Belege finden sich in biblischen, legendarischen und historiographischen Schriften, in theologischen, juristischen, dämonologischen, naturkundlichen und gynäkologischen Traktaten, Offenbarungsberichten, Briefen, Predigten und Ehedidaxen, in Brautwerbungsepen, höfischen Romanen, Mären, Schwänken und Novellen.⁸ Psalmen und Kirchenlieder preisen den Kinderreichtum der Gerechten und beklagen das Leid der Kinderlosen. In verschiedenen Volkssprachen werden Geschichten von Eheleuten erzählt, die Jahre vergeblich auf Nachwuchs warten, bis sie von Gott erlöst werden oder gar teuflische Hilfe in Anspruch nehmen. Auf Altarbildern, Votivtafeln und Miniaturen wird das Flehen von Paaren um einen Erben dargestellt. Historische Quellen berichten von unfruchtbaren Adligen, die religiöse Gelübde ablegen, auf Wallfahrten gehen oder Pilgerreisen ins Heilige Land unternehmen. In medizinischen Abhandlungen werden Ursachen für Sterilität und Impotenz diagnostiziert und Therapiemaßnahmen empfohlen. Aufwendige Rezepturen für Bäder, Räucherungen und Heiltränke sind in pharmazeutischen Rezeptsammlungen überliefert. Rechtsbücher, Bittschriften und Prozessakten bieten Einblicke in Scheidungsverfahren, die wegen Impotenz und unerfüllten Kinderwünschen geführt werden. Testamente und Stiftungen zeugen davon, wie Kinderlose ihr Erbe verteilen und welche Verwandten oder Institutionen davon profitieren. Das Thema bietet somit für alle mediävistischen Disziplinen lohnende Anknüpfungspunkte und überraschende Erkenntnisse, wie die acht Beiträge in diesem Heft belegen. Die Bewertungen von Kinderlosigkeit sind im Mittelalter jedoch viel komplexer und diverser, als es die Meistererzählung vom Leiden kinderloser Menschen erwarten lässt.

1 Vom blinden Fleck zur historischen Un*fruchtbarkeitsforschung

Die eklatante historische Bedeutung von Kinderlosigkeit steht in einem deutlichen Kontrast zu ihrer Erforschung. Vor über dreißig Jahren stellte Claudia OPITZ in dem Buch ‚Evatöchter und Bräute Christi‘ (1990) fest, dass „Not und Elend, Hoffnung und Ringen vermeintlich oder tatsächlich steriler Frauen des Mittelalters noch weitgehend im Dunkeln“ lägen.⁹ Selbst Historiker:innen, die sich mit Fruchtbarkeit beschäftigten, hätten sich kaum je bemüht herauszufinden, mit welchen Mitteln unfruchtbare Frauen schwanger zu werden suchten. Dass Empfängnisverhütung und Abtreibung weit mehr Aufmerksamkeit als Kinderlosigkeit gefunden haben,

⁸ Vgl. Toepfer 2020, S. 9.

⁹ Opitz 1990, S. 61.

erklärt OPITZ mit der irrigen Annahme, allein die Unterdrückung von Fruchtbarkeit sei kulturgeschichtlich bemerkenswert, Gebären hingegen der biologische Normalfall.¹⁰ Auch die Verfasserin der ersten mediävistischen Monographie mit einem Fokus auf kinderlosen Menschen kritisierte diese Einseitigkeit. In ihrer Studie ‚Vorsorgen – Vererben – Erinnern‘ (2001) untersuchte Gabriela SIGNORI Vermächtnisse kinder- und familienloser Erblasser im spätmittelalterlichen Basel. Angesichts der Vielzahl an Menschen ohne leiblichen Erben gelangt sie zu dem Schluss, dass Kinderlosigkeit keinesfalls ein Randphänomen gewesen sei. Daher forderte SIGNORI, die bürgerlichen Ideale des 19. Jahrhunderts nicht länger auf die Vergangenheit zu projizieren und sich von den anachronistischen Vorstellungen der biologisch ‚intakten‘ Familie zu lösen.¹¹

Kinderlosigkeit blieb in der Mediävistik aber weiterhin ein blinder Fleck, wie die Herausgeberinnen des Themenhefts ‚Infertility in Medieval and Early Modern Medicine‘, Daphna OREN-MAGIDOR und Catherine RIDER, noch 2016 konstatieren. Der Schwerpunkt der kulturwissenschaftlichen Forschung über Unfruchtbarkeit liege fast vollständig auf der Gegenwart, historische Untersuchungen gebe es dagegen kaum. Nur partiell gingen mediävistische Studien zur Sexualitätsgeschichte – im Unterschied zu Verhütung und Abtreibung – auf Unfruchtbarkeit ein, und medizinische Ratgeber der Vormoderne würden zwar ediert, aber kaum interpretiert. OREN-MAGIDOR und RIDER stellen dagegen das große kulturwissenschaftliche Potential des Themas heraus. Eine Geschichte der Unfruchtbarkeit (‚history of infertility‘) sei wichtig sowohl in Bezug auf das Geschlechterverhältnis und die Konstruktion von Geschlechtsidentitäten als auch für Fragen der Reproduktionsmedizin, der Geburtshilfe und der Geschichte der Familie.¹² In jüngster Zeit zeichnet sich nun ein erfreulicher Wandel ab; Kinderlosigkeit wird im angloamerikanischen Sprachraum zunehmend als kulturhistorisches Forschungsfeld erschlossen, wozu das genannte medizinhistorische Themenheft ebenso beigetragen hat wie die Monographien von Jennifer EVANS und Daphne OREN-MAGIDOR über Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit im frühneuzeitlichen England.¹³ Der deutlichste Beleg des neuen Forschungsinteresses ist das von Gayle DAVIS und Tracey LOUGHRAN herausgegebene ‚Palgrave Handbook of Infertility in History‘ (2017), das den Bogen von der Antike bis in die Gegenwart spannt. Unfruchtbarkeit sollte, so fordern die Autorinnen, nicht nur im Umfeld von Reproduktion, Mutterschaft und Familie diskutiert, sondern als Thema eigenen Rechts behandelt werden. Unfruchtbarkeitsgeschichten existierten, man müsse

10 Vgl. ebd., S. 203, Anm. 17.

11 Vgl. Signori 2001, S. 362f.

12 Vgl. Oren-Magidor u. Rider 2016, S. 211–213.

13 Vgl. Evans 2014; Oren-Magidor 2017.

nur nach ihnen suchen und Texte ggf. gegen den Strich lesen, um marginalisierte Gruppen sichtbar zu machen.¹⁴

Im deutschen Sprachraum ist Kinderlosigkeit ebenfalls in den Fokus mediävistischer Forschung gerückt. Findet man im ‚Lexikon des Mittelalters‘ nur einen kurzen medizinhistorischen Artikel zu ‚Unfruchtbarkeit‘ (1997), widmen sich im Handbuch ‚Dis/ability History der Vormoderne‘ (2017) gleich drei Kapitel den sozialen Implikationen von Unfruchtbarkeit und den unterschiedlichen diskursiven Prägungen im Bereich der Historiographie, der Erzählliteratur und des Kirchenrechts.¹⁵ Cordula NOLTE und Alexander GRIMM heben in ihrem Beitrag hervor, dass Unfruchtbarkeit im Mittelalter nicht pauschal negativ bewertet wurde und keineswegs immer mit sozialer Ausgrenzung verbunden war. Daher halten sie es für zentral, den sozialen Kontext, die konkrete Lebenssituation und die Interaktion zwischen Individuen und Gruppen genau zu untersuchen. Von der hohen Wertschätzung der Fruchtbarkeit auf eine generelle Abwertung Kinderloser zu schließen, sei eine unzulässige Verkürzung, die weder der Komplexität der historischen Überlieferung noch dem Selbstverständnis der Menschen gerecht würde. Paare konnten das Fehlen leiblicher Nachkommen durch Kompensationsstrategien ausgleichen, etwa indem sie Kinder annahmen; zudem hielten Religion, Theologie und Kirche konträre Deutungsangebote spiritueller Fruchtbarkeit bereit.¹⁶

Wie kontrovers in den unterschiedlichen historischen Diskursen über Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit gesprochen wurde, arbeitet Regina TOEPFER in ihrem jüngst erschienenen Buch ‚Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter‘ (2020) heraus. Mit Theologie, Medizin, Recht, Dämonologie und Ethik werden fünf Wissensbereiche unterschieden, die die mittelalterliche Wertung von Kinderlosigkeit entscheidend bestimmten und die in der Frühen Neuzeit teils auffällige Veränderungen erfuhren. Die Autorin fragt nach den Begründungsmechanismen für die Ungleichbehandlung von Menschen mit Kind und ohne Kind; mit einem ‚Fertilitätssternchen‘ macht sie sowohl auf die wechselseitige Abhängigkeit von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit als auch auf den kulturellen Konstruktionscharakter von Kinderlosigkeit aufmerksam.¹⁷ Statt eine Diskriminierungsgeschichte zu schreiben, berücksichtigt TOEPFER die Vielfalt und Heterogenität der Erzählungen über Un*fruchtbarkeit. Das Spektrum der

¹⁴ Vgl. Loughran u. Davis 2017, S. 5, 10.

¹⁵ Vgl. Schäfer 1997, Sp. 1221 f.; Nolte u. Grimm 2017, S. 448–454; Toepfer 2017, S. 228 f.; Schmutge 2017, S. 301 f.

¹⁶ Vgl. Nolte u. Grimm 2017, S. 448, 453. – Auch Toepfer (2017, S. 229) betont in ihrem Handbuchkapitel zur Kinderlosigkeit in der höfischen Gesellschaft, dass die mittelalterliche Literatur gegenläufige Interpretationen biete. Ob Kinderlosigkeit als Defizit gewertet werde, hänge vom übergeordneten Bezugssystem ab.

¹⁷ Vgl. Toepfer 2020, S. 12–15.

analysierten Narrative reicht vom spät erfüllten Kinderwunsch dank göttlicher oder dämonischer Hilfe über soziale und religiöse Alternativen bis hin zur bewussten Entscheidung gegen Elternschaft und dem wunschlosen Glück innig Liebender. Mit Hilfe einer ‚historisierenden Komparatistik‘,¹⁸ die aktuelle Diskussionen über Samenspende, Adoption und bereute Mutterschaft mit historischen Quellen verknüpft, werden sieben Erzählmuster offengelegt, die einerseits spezifisch mittelalterlich sind, andererseits oft in säkularisierter Form in der Gegenwart weiterwirken.

Das vorliegende Themenheft knüpft an die aktuellen Studien an und setzt die historische Un*fruchtbarkeitsforschung fort.¹⁹ Die Begriffe ‚Unfruchtbarkeit‘ und ‚Kinderlosigkeit‘ werden dabei nicht systematisch differenziert, da biologische und kulturelle Aspekte bei körperbezogenen Konzepten untrennbar verbunden sind.²⁰ Diese Überlagerung zeigt exemplarisch der archäologische Beitrag von Isabelle JASCH-BOLEY, Madita-Sophie KAIRIES, Joachim WAHL und Lukas WERTHER, die menschliche Überreste aus Südwestdeutschland als Quellenmaterial auswerten. Aus Gräberfunden des frühen Mittelalters auf Kinderlosigkeit zu schließen, ist nur eingeschränkt möglich, selbst wenn verschiedene körperliche Merkmale (Ernährungszustand, genetische Veränderungen und Morphologie) kombiniert werden. Manche Ursachen für Unfruchtbarkeit sind ‚knochenstumm‘ und lassen sich nicht nachweisen, andere augenscheinliche Fertilitätszeichen können bei manchen Gebärenden fehlen und kommen zudem auch bei Frauen vor, die nie geboren haben. Hormonelle Befunde erlauben wiederum keine Aussage darüber, ob eine Geburt erfolgreich abgeschlossen wurde. Daher sprechen JASCH-BOLEY, KAIRIES, WAHL und WERTHER bei weiblichen Skeletten, für die keine morphologischen Hinweise auf vorangegangene Geburten oder das Stillen und Aufziehen von Kleinkindern vorliegen, davon, dass diese „potentiell kinderlos“ waren.²¹

2 Kinderlose Herrschende und erblose Personen

Die Kinderlosigkeit von Herrschenden ist durch die schriftliche Überlieferung gut bezeugt. Vielfach benennen und beklagen Chronisten die Lebenssituation von Hochadligen, deren Ehen ohne (männlichen) Nachkommen blieben, so dass die Herrschaftsfolge nicht leiblich gesichert werden konnte.²² Diese Problematik

¹⁸ Ebd., S. 3.

¹⁹ Vgl. dazu besonders den Beitrag von Volker Sliepen in diesem Heft.

²⁰ Zur Kinderlosigkeit als politischem Dispositiv im Sinne Michel Foucaults vgl. Toepfer 2020, S. 12.

²¹ Vgl. Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. a. in diesem Heft.

²² Zur Bedeutung des Geschlechts bei der Bewertung von Fruchtbarkeit vgl. Toepfer 2020, S. 98.

arbeitet Karl UBL in dem Aufsatz ‚Der kinderlose König‘ (2011) an mehreren Beispielen des 11. Jahrhunderts heraus, wobei er Kinderlosigkeit als „Testfall für die Ausdifferenzierung des Politischen“ versteht.²³ Ein König ohne Kind musste fürchten, dass sein staatsmännisches Ethos, das auf das künftige Gemeinwohl ausgerichtet war, nicht anerkannt wurde. Das Geflecht von personalen Bindungen wurde brüchig, wenn es nicht auf Dauerhaftigkeit angelegt war, so dass Kinderlosigkeit die politische Ordnung in doppelter Weise bedrohte. Die untersuchten Fälle belegen, dass sich die weltlichen Fürsten einem König ohne dynastische Perspektiven nicht ohne Weiteres unterordneten. Vielmehr stellten sie seine Autorität in Frage und konkurrierten um die beste Ausgangslage nach seinem Tod. Daher seien die zahlreichen politischen Konflikte während der Regierungszeit Heinrichs II. viel stärker vor dem Hintergrund seiner Kinderlosigkeit zu verstehen als von der älteren Forschung wahrgenommen, argumentiert UBL. Doch zeigt sein Vergleich mehrerer kinderloser Herrscher des 11. Jahrhunderts auch, dass sich die fehlende Reproduktion nicht immer nachteilig auswirkte: Während Rudolf III. von Burgund ein schwacher König war, musste Eduard der Bekenner nie ernsthaft um seine Macht fürchten. Ihm gelang es sogar, seine Kinderlosigkeit als Machtinstrument einzusetzen, um die einflussreichen Earls gegeneinander auszuspielen.

Die Stellung kinderloser Königinnen konnte sich ebenfalls stark unterscheiden, wie die geschichtswissenschaftlichen Beiträge von Cristina ANDENNA und Anne FOERSTER in diesem Heft zeigen. Während es im französischen und englischen Königshaus regelmäßig vorkam, dass kinderlose oder politisch unnötig gewordene Verbindungen gelöst und Ehefrauen verstoßen wurden, schien dies im römisch-deutschen Reich lange unvorstellbar.²⁴ Dass das Phänomen der Kinderlosigkeit am Königshof deutlich komplexer war als vielfach angenommen, und die Reaktionen sowohl vom historischen Kontext als auch der Existenz weiterer potentieller Nachfolger abhingen, stellt ANDENNA am Beispiel des Hofes von Neapel im 14. Jahrhundert heraus. König Ladislao von Durazzo ließ die Ehe mit seiner ersten Ehefrau Constanza von Chiaromone annullieren, wohingegen die Königin Sancia eine soziale und eine spirituelle Mutterrolle übernehmen durfte, ohne dass ihre gesellschaftliche Position aufgrund fehlender Reproduktionsleistung in Frage gestellt wurde.²⁵ Nach dem Tod des Gatten konnte sich das Nichtvorhandensein von Kindern bzw. Söhnen für eine Königin sogar vorteilhaft auswirken, wie

23 Ubl 2011, S. 323 u. ö.

24 Vgl. Foerster in diesem Heft. Als Beispiel führt sie Robert den Frommen von Frankreich an, der gleich zwei Frauen verstieß, weil diese ihm nicht den ersehnten Erben geboren hatten. Ebenso trennten sich Heinrich I. von England und Johann Ohneland von ihren kinderlosen Gemahlinnen, um eine jüngere Frau zu ehelichen.

25 Vgl. Andenna in diesem Heft.

FOERSTER darlegt.²⁶ Zwar mussten kinderlose Witwen den Hof verlassen, womit ihnen ein größerer Umbruch als den Königinnen mit Kind bevorstand, doch verfügten sie über mehr Handlungsoptionen. Sie konnten ihr weiteres Leben sowohl auf ihren Witwengütern oder in einem Kloster verbringen als auch ein weiteres Mal heiraten, ohne in familiäre Loyalitätskonflikte zu geraten. Die mittelalterlichen Quellen widerlegen also jene, die Kinderlosigkeit generell als einen marginalisierenden Faktor im Leben von Menschen betrachten.

Wie in der Chronistik und Historiographie wird auch in der mittelalterlichen Erzählliteratur die Kinderlosigkeit von Menschen vornehmlich dann berücksichtigt, wenn diese dem Adel angehören. Zahlreiche höfische Romane und Legenden-erzählungen beginnen damit, dass ein hochgestelltes Paar eine vorbildliche Ehe führt, zu deren Vollkommenheit einzig ein Kind fehlt.²⁷ Welche unterschiedlichen Maßnahmen Herrschende in der mittelhochdeutschen und altfranzösischen Epik ergreifen, um ihren Kinderwunsch zu realisieren, analysiert Abdoulaye SAMAKÉ am Beispiel von Herzog Leopold von Österreich und Agrant von Zizia in Johanns von Würzburg Minne- und Aventiureroman ‚Wilhelm von Österreich‘, an Reinfried von Braunschweig und seiner Gemahlin, der dänischen Prinzessin Yrkane, im anonym verfassten und nach dem männlichen Protagonisten benannten Roman sowie an dem indischen König, einem wohlhabenden römischen Ehepaar und dem Herzog Vaspiour im altfranzösischen ‚Roman de Cassiodorus‘.²⁸

Andere Bevölkerungsschichten geraten dagegen in juristischen Zeugnissen wie Eheprozessakten, Bittschriften oder Vermächtnissen in den Blick.²⁹ Im Unterschied zum weltlichen Eherecht wurde Unfruchtbarkeit im kirchlichen Bereich aufgrund der Sakramentalität der Ehe nicht als Trennungsgrund anerkannt. Anders urteilten Kanonisten und Eherichter hingegen, wenn der Geschlechtsakt nicht vollzogen worden war und dauerhaft keine Aussicht auf eine sexuelle Vereinigung der Eheleute bestand. Impotenz war eine der wenigen Möglichkeiten, eine kinderlose Ehe offiziell für ungültig erklären zu lassen. Dass die Entscheidungen des kirchlichen Ehegerichts keineswegs einheitlich ausfielen, belegt eine Vergleichsstudie Rüdiger WEIGANDS. Während das Gericht in Augsburg 1350 in der Mehrzahl der Fälle zugunsten der klagenden Frauen entschied und acht Ehen aufgrund von Impotenz auflöste, wurden allen trennungswünschenden Frauen in Regensburg 1490 drei weitere Ehejahre als Probezeit auferlegt.³⁰

26 Vgl. Foerster in diesem Heft.

27 Vgl. Toepfer 2020, S. 189–191.

28 Vgl. Samaké in diesem Heft.

29 Vgl. Schmutge 2017, S. 301f.; Toepfer 2020, S. 88–97. Vgl. auch Schmutge 2008.

30 Vgl. Weigand 1993, S. 248*f., 255*.

Aktenkundig wurde Kinderlosigkeit im Mittelalter auch, wenn die Hinterlassenschaften von Menschen erfasst und nach ihrem Ableben verteilt werden sollten. Beschäftigt man sich mit der letztwilligen Verfügung, erweist sich Kinderlosigkeit erneut keineswegs nur als Defizit, wie Gabriela SIGNORI in ihrer Studie zu Erblässern im spätmittelalterlichen Basel betont. Menschen ohne Nachwuchs beteiligten sich ihrer Beobachtung nach stärker an der Ausgestaltung des kulturellen, geistlichen und religiösen Lebens ihrer Zeit. Ein größeres gesellschaftliches Engagement bescheinigt sie nicht nur den wenigen herausragenden, namhaften Stiftern, sondern auch den vielen Namenlosen, die ihren ersparten Besitz für soziale oder religiöse Zwecke bestimmten.³¹ Im vorliegenden Themenheft entwickelt SIGNORI diese Beobachtungen weiter, indem sie das Problem der Erblosigkeit untersucht. Die Lage derjenigen, die keine erbberechtigten Verwandten (mehr) haben oder die überhaupt kein vererbbares Eigentum besitzen, ist prekärer und problematischer als die von Kinderlosen. In den Basler Gerichtsbüchern findet sich eine überraschend hohe Anzahl betroffener Menschen, die am mobilen Rand der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft zu verorten sind: Bettler, Schüler, Studenten, aber auch Knechte, Mägde und Untermietende.

3 Fruchtbarkeitssegens und Keuschheitsideal

Die Religion bildete im Mittelalter das Leitparadigma, nach dem Unfruchtbarkeit bewertet wurde. Fruchtbarkeit wurde nicht – oder zumindest nicht überwiegend – mit körperlicher Gesundheit, sondern mit religiösem Heil in eins gesetzt. Gott galt wie schon in den Anfängen der jüdisch-christlichen Überlieferung als derjenige, der einen Mutterschoß verschließen und allein öffnen kann. Gegen seinen Willen war es nach religiöser Auffassung unmöglich, ein Kind zu zeugen oder zu gebären. Deshalb wurde Elternschaft als Zeichen göttlichen Segens, Kinderlosigkeit dagegen als Zeichen göttlichen Zorns und menschlicher Sündhaftigkeit betrachtet. Wiederholt wird im Alten Testament davon erzählt, wie sehr Frauen diese Schande zu schaffen macht und wie sie ihre Unfruchtbarkeit zu überwinden suchen; Sara entscheidet sich für eine Ersatzmutterschaft, Rahel fordert von ihrem Mann Söhne und lässt ihre Magd auf ihren Knien gebären, Hanna sucht Zuflucht im Tempel und legt in ihrer Verzweiflung ein Gelübde ab. Auffälligerweise enden alle biblischen Unfruchtbarkeitsgeschichten mit dem Eingreifen Gottes und einer späten Schwangerschaft, was die Wertehierarchie zwischen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit verstärkt.³²

³¹ Vgl. Signori 2001, S. 364.

³² Vgl. Gen 16, 1–16; 21, 1–8; 30, 1–24; 1 Sam 1, 1–20. Vgl. auch Toepfer 2020, S. 26–29, 219f.

Die Geburtswundererzählungen aus dem Alten und Neuen Testament waren normbildend, so dass Reproduktionstheologie jahrtausendlang die wichtigste Strategie war, um zum ersehnten Kind zu gelangen. Ungewollt Kinderlose beteten darum, Eltern werden zu dürfen. Auch in der legendarischen und höfischen Literatur des Mittelalters wird davon erzählt, wie Paare nach einer langen Phase des Wartens, Bangens und Betens dank göttlicher Gnade doch noch Nachwuchs bekommen. Diese Überwindung von vorgeburtlichen Widerständen dient einerseits der Auszeichnung der Protagonisten, die so früh als Helden oder Heilige gekennzeichnet werden, andererseits der Bestätigung des Reproduktionsideals. Die Erzählliteratur trägt dazu bei, die Vorstellung von Gott als dem Urheber des Lebens zu verbreiten und die religiöse Reproduktionsstrategie als die einzig richtige darzustellen.³³ Abdoulaye SAMAKÉ weist in seinem Beitrag darauf hin, dass kinderlose Herrscher in den mittelhochdeutschen und altfranzösischen Romanen nur dann zum gewünschten Erben gelangen, wenn sie sich an christlichen Werten orientieren, fromm leben und sich hilfesuchend an Gott wenden. Kinderwünschende, die zwielichtige oder illegitime Strategien anwenden, seien es eine verdeckte Adoption, Polygamie, Ehebruch oder Inzest, scheinen zwar kurzzeitig erfolgreich zu sein, doch scheitern sie zuletzt und ihr Ansinnen mündet teils in eine Katastrophe.³⁴ Implizit wird die Kategorie der Fertilität dazu genutzt, die Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen zu demonstrieren.

Das Christentum kennt freilich nicht nur den alttestamentlichen Schöpfungsauftrag „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1, 28), sondern ebenso das neutestamentliche Keuschheitsideal des Paulus (1 Kor 7, 25–38). Auch Jesus gründet in den Evangelien keine leibliche Familie, vielmehr distanziert er sich von seiner Mutter und seinen Brüdern und bevorzugt ein Leben in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten.³⁵ Wie Christus seine Nachfolgerinnen und Nachfolger als seine Wahlfamilie betrachtete und die Mitglieder der frühchristlichen Gemeinschaft sich als Brüder apostrophierten (Apg 1, 16), wurden familiale Modelle im Mittelalter auf religiöse und klösterliche Gemeinschaften übertragen. Franziskus von Assisi nahm die Mutterliebe zum Maßstab für ein vorbildliches Verhalten der Ordensbrüder untereinander, wie Cristina ANDENNA in ihrem Beitrag erläutert. Franziskus präsentierte sich selbst als Vater und Mutter gegenüber seinen Anhängern und führte auf semantischer Ebene ein neues spirituelles Verwandtschaftsverhältnis ein, an dem sich die Angehörigen des Franziskanerordens vielfach orientierten.³⁶

33 Zur Reproduktionstheologie vgl. Toepfer 2020, S. 207–212. Vgl. auch Oren-Magidor 2015; Toepfer 2019.

34 Vgl. Samaké in diesem Heft.

35 Vgl. Mk 3, 31–35; Mt 12, 46–50; Lk 8, 19–21. – Zu den familienkritischen Aspekten der Lehre Jesu vgl. auch Kiening 2009, S. 19; Koschorke 2000, S. 25–29; Toepfer 2020, S. 31–36.

36 Vgl. Andenna in diesem Heft. Zur mönchischen Mutterliebe vgl. auch Opitz 1990, S. 70–72.

Doch auch außerhalb der Klostergemeinschaften wurden die geistlichen Modelle adaptiert und Elternschaft nicht nur mit leiblicher Reproduktion in eins gesetzt. Nach ANDENNAS Ansicht halfen diese Vorstellungen der kinderlosen Sancia von Neapel wie weiteren Königinnen und hochadligen Damen, ihr biologisches Manko in andere Konzepte von Mutterschaft umzuwandeln.

Alternative soziale Modelle werden auch in der religiösen Erzählliteratur des Mittelalters greifbar. In seiner Analyse des ältesten und einflussreichsten mittelhochdeutschen Legendars zeigt Volker SLIEPEN, wie ein geistig-ideelles Verständnis von Fruchtbarkeit an die Stelle des biologischen Fortpflanzungswunsches tritt; die leibliche Familie wird zurückgewiesen bzw. in das Ideal einer neuen monastischen Gemeinschaft überführt. Am Beispiel der Viten der ‚Unheiligen‘ Judas und Pilatus arbeitet SLIEPEN das komplexe Beziehungsgefüge von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit heraus. Die biologische Fortpflanzung ziehe beim Erzählen von Heiligkeit soziale Unfruchtbarkeit nach sich, so dass herkömmliche Familiengefüge als defizitär gekennzeichnet seien. Der Verzicht auf leibliche Reproduktion gehe hingegen mit spirituellen Formen des Zusammenlebens einher, so dass die Fortpflanzungsfamilie durch religiöse Ideale ersetzt werde.³⁷

Im geistlichen Kontext konnten Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit daher im Mittelalter völlig anders als im feudalpholitischen Bereich bewertet werden. Statt als soziales Stigma galt Kinderlosigkeit sogar als ein Ausweis von Heiligkeit, sofern sich Paare am paulinischen Enthaltensamkeitsideal orientierten und in gegenseitigem Einverständnis auf Sexualität und Reproduktion verzichteten. Die kinderlose Ehe des Kaiserpaares Heinrich II. und Kunigunde erfuhr bei der Kanonisation durch Legendenbildung eine solche Umwertung. Während Heinrich bei der Stiftung des Bistums Bamberg urkundlich erklärte, dass er Christus als Erben einsetze, da ihm keine Hoffnung auf einen leiblichen Erben bleibe, wurde in der später verfassten Heiligenvita von einer willentlichen Entscheidung und einem heimlichen Keuschheitsversprechen des Kaiserpaares erzählt. Die Kinderlosigkeit, die zu Lebzeiten des Herrschers diverse Konflikte hervorgerufen hatte, wurde nachträglich als besondere religiöse Leistung gerühmt.³⁸

Die ambivalente Wertschätzung von Elternschaft und Enthaltensamkeit prägt nicht nur die christliche, sondern auch die buddhistische Religion, wie Katja TRIPLETT in diesem Heft zeigt.³⁹ Einerseits wurde kinderlosen Frauen und Männern in den Quellentexten der frühen und mittelalterlichen buddhistischen Mission in Japan empfohlen, sich an buddhistische Gottheiten zu wenden. Paare, denen ein Kinderwunsch versagt geblieben ist, pilgern in religiösen Exempelerzählungen zu

37 Vgl. Sliepen in diesem Heft.

38 Vgl. Foerster in diesem Heft; Toepfer 2020, S. 333–356; Ubl 2011.

39 Vgl. Triplett in diesem Heft; dies. 2014. Zu den unterschiedlichen Bewertungen von Kinderlosigkeit in der Bibel vgl. auch die vorbildliche Studie von Moss u. Baden 2015.

buddhistischen Tempeln und werden anschließend Eltern. Andererseits bekamen Mönche und Nonnen in buddhistischen Ordensregeln vorgeschrieben, dass sie auf Sexualität und Reproduktion verzichten sollten. Trotz der konkurrierenden Option, durch sexuelle Handlungen den Weg zur Erleuchtung einzuschlagen, begegnet also auch im buddhistischen Japan die Unterscheidung von gewollter und ungewollter Kinderlosigkeit, die mit einer ähnlichen Wertschätzung wie im christlichen Europa einhergeht. Weibliche Laien, die kein Kind zur Welt brachten, wurden als ‚Steinfrauen‘ diffamiert und sollten sogar im Jenseits Höllenqualen leiden.

4 Frauenheilkunde und Impotenzauber

Die Dominanz des theologischen Diskurses dokumentiert sich auch darin, dass er im Mittelalter selbst in den Wissensbereich der Medizin hineinwirkt, der in der Moderne die Wahrnehmung von Kinderlosigkeit maßgeblich bestimmt. In medizinischen Handschriften finden sich nicht nur Überlegungen über die körperlichen Ursachen von Unfruchtbarkeit und Rezepte für diätetische, pharmazeutische oder hormonelle Therapien, sondern auch Hinweise auf einflussreiche religiöse Fürsprechende, Gebete und Beschwörungsformeln.⁴⁰ In der höfischen Erzählliteratur des Mittelalters wenden sich kinderwünschende Paare bemerkenswerterweise weder an Ärzte noch an heilkundige Frauen, sondern setzen ganz auf religiöse Maßnahmen. Dass diese literarische Darstellung nur bedingt der historischen Praxis entsprach, belegt der interessante Quellenfund, den Kristin L. GEAMAN in dem Journal ‚Social History of Medicine‘ (2016) vorstellt: Die sechsblättrige Sammlung mit Apothekenrechnungen für Anna von Böhmen legt nahe, dass die erste Frau des englischen Königs Richard II. ihre Kinderlosigkeit nicht als gottgegebenes Schicksal akzeptierte, sondern mehrfach und über einen längeren Zeitraum medizinische Hilfe in Anspruch nahm. Vor allem der hohe Verbrauch des Arzneimittels ‚trifera magna‘, das in der gynäkologischen Fachliteratur der Zeit als fertilitätssteigernd empfohlen wird, zeugt nach GEAMANS Ansicht von Annas ‚Struggle to Conceive‘.⁴¹

Die wachsende Anzahl gynäkologischer Schriften vom 11. bis zum 15. Jahrhundert mitsamt ihren volkssprachigen Übersetzungen lässt auf den steigenden Bedarf an medizinischem Wissen über Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit schließen.⁴² In ihrer Geschichte der Gynäkologie des deutschen Spätmittelalters wertet Britta-Juliane KRUSE (1996) volkssprachige Rezeptsammlungen und

⁴⁰ Vgl. Toepfer 2021a.

⁴¹ Geaman 2016.

⁴² Vgl. Rider 2020.

Traktate in Bezug auf die zeitgenössischen Vorstellungen von Körper, Krankheit und Geschlecht aus. Sie geht neben weiblicher Sexualität, Empfängnisverhütung, Schwangerschaft und Geburt auch auf das Thema der Unfruchtbarkeit ein und stellt mögliche Behandlungsmethoden, Inhaltsstoffe der Medikamente und die Akteurinnen und Akteure weiblicher Gesundheitsversorgung vor.⁴³ Als Mittel gegen Unfruchtbarkeit werden eine moderate Lebensweise, aber auch Bäder, Räucherungen, Salben, Pflaster und Kräutertränke empfohlen. Den medizinisch-pharmazeutischen Maßnahmen liegen im Mittelalter zwei zentrale Prinzipien zugrunde, wie Catherine RIDER (2017) erläutert. Die Rezepte basieren zum einen auf den Lehren der antiken Humoralthherapie und sollen die Körpersäfte ins Gleichgewicht bringen bzw. den inneren Wärmehaushalt regulieren, zum anderen sollen die weibliche Fertilität und die männliche Potenz durch die Einnahme tierischer Sexualorgane stimuliert werden.⁴⁴ Beispielsweise soll eine unfruchtbare Frau schwanger werden können, indem sie erst in heißen Zapfen und Rinden badet, dann einen gekochten Hasenbauch zu sich nimmt und anschließend Geschlechtsverkehr hat. Empfohlen wird auch, Eberhoden zu dörren, zu Pulver zu stoßen und dieses einer kinderwünschenden Frau drei Tage lang zu trinken zu geben.⁴⁵

Diese medizinischen Leitlinien liegen auch Johannes Hartliebs deutschsprachiger Übersetzung der ‚Secreta mulierum‘ (zwischen 1460 und 1465) zugrunde, mit der sich Tina TERRAHE in ihrem Beitrag auseinandersetzt.⁴⁶ Der Leibarzt des herzoglichen Hauses München führt Unfruchtbarkeit auf innere Hitze oder eine ungeeignete Beschaffenheit der Gebärmutter bzw. die Kälte der Hoden und eine mangelnde Qualität des Spermias zurück, bezieht aber auch psychische Faktoren in seine Überlegungen ein. Einen völlig anderen Zugang wählt Heinrich Kramer (Institoris) in seinem unheilvollen ‚Malleus Maleficarum‘, weil er sich ausschließlich für übernatürliche, nicht für natürliche Hindernisse von Fruchtbarkeit interessiert. Die Vorstellung, dass Menschen durch Schadenszauber impotent werden können, lässt sich zwar bis in die Antike zurückverfolgen;⁴⁷ sie ist im arabischen, patristischen und scholastischen Schrifttum nachweisbar und zeugt von der engen Verwobenheit der verschiedenen historischen Diskurse. Doch erreicht die Angst vor Impotenzauber in den dämonologischen Traktaten der Frühen Neuzeit einen

43 Vgl. Kruse 1996. Auch in der islamischen Welt war die Trennung zwischen den Geschlechtern im Bereich der Medizin weniger strikt als in der Forschung oft angenommen wurde, wie Verskin (2020, S. 291–314) darlegt. Trotz der strengen Moralanforderungen erhielten muslimische Frauen gynäkologische Hilfe von gelehrten männlichen Ärzten, die ihnen ggf. über weibliche Zwischeninstanzen vermittelt wurde.

44 Vgl. Rider 2017, S. 277.

45 Vgl. Kruse 1996, S. 336, 383.

46 Vgl. Terrahe in diesem Heft.

47 Vgl. Rider 2006; Toepfer 2020, S. 118–127.

gefährlichen Höhepunkt. Kramer nimmt in seinem ‚Hexenhammer‘ eine einseitige Genderzuordnung vor, er bezichtigt Frauen, Fruchtbarkeitsverbrechen zu begehen, und betrachtet Männer als Betroffene magischer Impotenz oder gar Opfer eines Penisraubs; Unfruchtbarkeit will er daher mit exorzistischen, nicht mit medizinischen Mitteln kurieren. Dagegen grenze sich Hartlieb von religiösen wie magischen Ansätzen ab, erläutert TERRAHE bei ihrem Vergleich beider Werke, und konzentrierte sich auf biologische Aspekte.

5 Fokussierte Frauen, marginalisierte Männer

Fertilität gilt traditionell als ein Thema, das primär Frauen betrifft. Die Ursachen dafür liegen in der Engführung von Weiblichkeit und Mutterschaft, die sich schon in den naturphilosophischen und theologischen Schriften der Antike beobachten lässt. Symptomatisch dafür ist die Aussage des Augustinus, dass Gott den zweiten Menschen nur deshalb als Frau erschaffen habe, um das Gebären von Kindern zu ermöglichen.⁴⁸ Solche Überzeugungen erklären, weshalb Unfruchtbarkeit in der erzählenden und pragmatischen Literatur des Mittelalters wie im realen Leben vorrangig Frauen angelastet wurde. Von der Abwertung, die kinderlose Frauen erfahren konnten, wird in historischen Texten vielfach berichtet. Beispielsweise ist in den Kanonisationsakten der Dorothea von Montau zu lesen, dass ein Johannes Liebenwalt aus Danzig seine Gemahlin aufgrund ihrer Unfruchtbarkeit heftig geschmäht habe.⁴⁹

Die naturkundlichen und medizinischen Lehren trugen ebenfalls dazu bei, dass Frauen fast ausschließlich über ihre Reproduktionsfunktion wahrgenommen und Unfruchtbarkeit am weiblichen Körper festgemacht wurde. Doch wird in den historischen Gender Studies zunehmend auch auf die prekäre Position unfruchtbarer Männer hingewiesen. Die gestiegene Gendersensibilität der Medizingeschichte dokumentiert sich etwa in dem jüngst erschienenen Band ‚Gender, Health, and Healing‘ (2020), dessen Beiträge zur Unfruchtbarkeit gezielt die Rolle von Männern ausleuchten.⁵⁰ Schon in ihren früheren Studien hat Catherine RIDER gemahnt, dass nicht unterschätzt werden dürfe, wie stark Männer als Gelehrte wie als Betroffene in Fertilitätstherapien eingebunden waren.⁵¹ Das gemeinsame Handeln der Eheleute sollte die Erfolgsquote von Kinderwunschbehandlungen erhöhen. Eine große Anzahl an medizinischen Rezepten setzte voraus, dass Männer eine aktive

48 Vgl. Augustinus: De Genesi ad litteram II 9.5. Vgl. auch Toepfer 2020, S. 38.

49 Vgl. Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau, S. 329f. Vgl. auch Signori 1996, S. 121.

50 Vgl. Ritchey u. Strocchia 2020, darin: Rider 2020 und Verskin 2020.

51 Vgl. Rider 2017, S. 279f. Vgl. auch Rider 2006; dies. 2016; Green 2008.

Rolle spielten, ihre Partnerin unterstützten und zu einem vorgegebenen Zeitpunkt den sexuellen Akt vollzogen. Dass die körperlichen Ursachen der Unfruchtbarkeit bei beiden Eheleuten liegen können, war in der mittelalterlichen Heilkunde längst bekannt. Daher finden sich in gynäkologischen Abhandlungen und medizinischen Sammelhandschriften auch Rezepte, die die männliche Potenz stärken oder die Samenqualität verbessern sollten.⁵²

Andere Quellen sprechen ebenfalls dafür, dass die Annahme zu revidieren ist, Frauen hätten die Bürde ungewollter Kinderlosigkeit im Mittelalter alleine tragen müssen. In einem Beitrag zu den spätmittelalterlichen Geburtswundern hob Gabriela SIGNORI schon im allerersten Themenheft der Zeitschrift ‚Das Mittelalter‘ (1996) hervor, dass in Wunderbüchern weit häufiger von männlichen Potenzstörungen als von weiblicher Unfruchtbarkeit die Rede sei.⁵³ Daher vermutet sie, dass der gesellschaftliche Druck auf beiden Ehepartnern stark gelastet habe. Ihre Beobachtung, dass die Initiative oft von den Ehemännern ausging, sich bei Fruchtbarkeitsproblemen an eine religiöse Instanz zu wenden, stimmt mit literarisch-ästhetischen Inszenierungen überein. Wie Abdoulaye SAMAKÉ beobachtet, sind männliche Protagonisten in der höfischen Erzählliteratur mindestens ebenso betroffen und leiden teils sogar mehr an ihrer Kinderlosigkeit als weibliche Figuren. Während im ‚Wilhelm von Österreich‘ an keiner Stelle thematisiert werde, dass die Herzogin diskriminiert oder ausgegrenzt werde, stehe ihr Mann unter starkem politischen Druck und gehe ohne seine Frau auf eine Wallfahrt, um Vater zu werden. Im ‚Reinfried von Braunschweig‘ beten zwar beide Partner um ein Kind, doch gibt sich auch hier der Mann allein auf eine reproduktive Reise.⁵⁴

Wie massiv Männer ohne Nachwuchs abgewertet und stigmatisiert werden konnten, belegen spätmittelalterliche Prozessakten. Vor dem Kirchengericht hatten auch Frauen die Möglichkeit, eine kinderlose Ehe aufgrund von Impotenz annullieren zu lassen. Eine solche Klage konnte in der Rechtspraxis demütigende Prüfungen nach sich ziehen, die beklagte Männer zu bestehen hatten. In einem Yorker Gerichtsverfahren aus dem Jahr 1433 ist eine solche beschämende Prozedur eindrücklich dokumentiert.⁵⁵ Ein gewisser Johannes, der seine Potenz nicht vor den Augen sogenannter ‚weiser‘ Frauen beweisen konnte, wurde öffentlich bloßgestellt und für impotent erklärt. Indem ihm seine Männlichkeit durch ein Gericht abgesprochen wurde, verlor er zugleich seine geschlechtsspezifische Ehre und seine gesellschaftliche Position. Die sozialen Folgen eines solchen Verfahrens

52 Vgl. Kruse 1996, S. 162.

53 Vgl. Signori 1996, S. 121.

54 Vgl. Samaké in diesem Heft. – Zum reproduktiven Reisen im Mittelalter vgl. Toepfer 2020, S. 199–201.

55 Vgl. Helmholz 1974, S. 89. Vgl. auch u. a. Murray 1990; Toepfer 2020, S. 93 f.

waren gravierend, denn eine Wiederheirat war dem als ‚schuldig‘ geltenden Partner in der Regel nicht gestattet.⁵⁶

Doch selbst in Bezug auf die Marginalisierung zeugungsunfähiger Männer und die Kinderwünsche, die trennungswillige Ehefrauen vor Gericht gerne vorbrachten,⁵⁷ zeichnet sich in den mittelalterlichen Quellen ein komplexes und kontroverses Bild ab. Nicht jede Frau wollte Mutter werden, selbst wenn sie eine Ehe einging. Dass ein impotenter Mann sogar eine bessere Wahl als ein zeugungsfähiger Partner sein konnte, legt ein vor dem bischöflichen Gericht im spanischen Logroño verhandelter Fall nahe.⁵⁸ Juan de Aleson und Mará Lagaria waren bereits zwanzig Jahre verheiratet, als Familienangehörige 1685 eine Annullierung der Ehe erreichen wollten und argumentierten, dass Juan schließlich ein Kastrat sei. Laut einer Zeugenaussage soll sich Maria jedoch wissentlich auf diese Ehe eingelassen haben, weil sie auf diese Weise kinderfrei bleibe und nicht den Tod im Wochenbett fürchten müsse.⁵⁹

6 Fazit

Mediävistische Forschungsperspektiven können sich entscheidend verändern, wenn Kinderlosigkeit nicht mehr als Randthema behandelt wird. Politische Konflikte erscheinen in einem anderen Licht und die Herrschafts- und Reichsgeschichte lässt sich mittels der Kategorie der Fertilität neu erzählen.⁶⁰ Auch zahllose fromme Stiftungen, wertvolle Schenkungen und literarisches Mäzenatentum sind dadurch motiviert, dass Menschen keine Erben haben oder noch auf Nachwuchs hoffen.⁶¹ Die Einführung von Weiblichkeit und Reproduktion wird in Frage gestellt, wenn die Situation kinderloser Männer berücksichtigt und andere Identitätskategorien in die Überlegungen einbezogen werden. So spielt der Faktor Alter nach Ansicht

56 Vgl. Nolte u. Grimm 2017, S. 449; Schmutge 2008, S. 165. Vgl. auch Brundage 1982; McLaren 2007. – Zur Zeugungsfähigkeit als wesentliches Merkmal von Männlichkeit und konstitutiv für die geschlechtsspezifische Ehre des spätmittelalterlichen Adels vgl. van Eickels 2009, S. 75.

57 Vgl. Toepfer 2020, S. 90–92.

58 Vgl. Behrend-Martinez 2005, S. 1080. Vgl. auch ders. 2007.

59 Der Wortlaut des Gerichtsprotokolls, *que asi estubiera libre de morir de parto* (zitiert nach Behrend-Martinez 2005, Anm. 52, S. 1092) weist gewisse Parallelen zur heutigen Childfree-Bewegung auf. Vgl. dazu Brunschweiler 2019; dies. 2020. – In einem aktuellen Blogbeitrag plädiert die promovierte Mediävistin Brunschweiler (2021) für eine Ehrenrettung kinderloser Frauen im Mittelalter und setzt sich ‚radikalfeministisch‘ mit dem Tösser Schwesternbuch und Positionen der älteren Mystik-Forschung auseinander.

60 Vgl. Toepfer 2021b; Ubl 2011, S. 339 f.

61 Vgl. Jasperse 2018.

islamischer wie europäischer Gelehrter bei der medizinischen Erklärung von Unfruchtbarkeit eine wichtigere Rolle als das Geschlecht.⁶² Religionswissenschaftlich und transkulturell lassen sich interessante Parallelen und Differenzen im Umgang mit Kinderlosigkeit im mittelalterlichen Judentum, Christentum und Islam, aber auch im Buddhismus beobachten.⁶³

Ziele des vorliegenden Themenhefts sind, die Bewertung von Unfruchtbarkeit zu historisieren, die Etablierung der Reproduktionsnorm zu rekonstruieren und die Komplexität und Diversität von Kinderlosigkeit im Mittelalter offenzulegen. Klärungsbedürftig ist dabei auch das Verhältnis zu konkurrierenden zeitgenössischen Lebensidealen und Instrumenten künstlicher Verwandtschaft, wie sie vor allem im religiösen Bereich entwickelt werden. Manche Menschen entscheiden sich bewusst für ein Leben ohne Kind, so dass über gewollte und ungewollte Kinderlosigkeit, körperliche und spirituelle Fruchtbarkeit, biologische und soziale Elternschaft zu diskutieren ist. In acht Detailstudien, die aus den Literatur- und Geschichtswissenschaften wie aus der Archäologie stammen, werden in diesem Heft die historische Variabilität und Pluralität von Gender-, Körper- und Familienkonzepten sichtbar gemacht. Kinderlosigkeit erweist sich somit als ein anthropologisches Phänomen, das entscheidend durch soziale Normen, kulturelle Kontexte und zeitspezifische Werte geprägt ist.

62 Vgl. Rider 2020.

63 Vgl. Verskin 2020, S. 291–314; Triplett in diesem Heft und Triplett 2014. – Mit den Lebensumständen einer anglojüdischen Frau aus Oxford, deren Ehe um 1240 wegen ihrer Unfruchtbarkeit aufgelöst wurde, beschäftigt sich Newman Goldy 2008, S. 130–145; dies. 2012, S. 227–245.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Augustinus:** De Genesi ad litteram. Übers. v. Carl Johann Perl. Paderborn 1964.
Die Akten des Kanonisationsprozesses Dorotheas von Montau von 1394 bis 1521. Hrsg. v. Richard Stachnik (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 15). Köln, Wien 1978.

Forschungsliteratur

- Behrend-Martinez, Edward J.:** Manhood and the Neutered Body in Early Modern Spain. In: *Journal of Social History* 38 (2005), S. 1073–1093.
- Behrend-Martinez, Edward J.:** Unfit for Marriage. Impotent Spouses on Trial in the Basque Region of Spain, 1650–1750. Reno NV 2007.
- Brundage, James A.:** The Problem of Impotence. In: Ders. u. Vern L. Bullough (Hgg.): *Sexual Practices & the Medieval Church*. Buffalo NY 1982, S. 135–140.
- Brunschweiger, Verena:** Kinderfrei statt kinderlos. Ein Manifest. Marburg 2019.
- Brunschweiger, Verena:** Die Childfree-Rebellion. Warum ‚zu radikal‘ gerade radikal genug ist. Marburg 2020.
- Brunschweiger, Verena:** Kinderlos oder kinderfrei? Eine radikalfeministische Lektüre des Tösser Schwesternbuchs. 9. März 2021. <https://verenabrunschweiger.net/radikalfeminismus/kinderlos-oder-kinderfrei-eine-radikalfeministische-lektuere-des-toesser-schwesternbuchs/> (Zugriff: 03.05.2021).
- Davis, Gayle u. Tracey Loughran (Hgg.):** The Palgrave Handbook of Infertility in History. Approaches, Contexts and Perspectives. London 2017.
- Eickels, Klaus van:** Männliche Zeugungsunfähigkeit im spätmittelalterlichen Adel. In: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 28 (2009), S. 73–95.
- Evans, Jennifer:** Aphrodisiacs, Fertility and Medicine in Early Modern England (Studies in History). Woodbridge 2014.
- Geaman, Kristen L.:** Anna of Bohemia and Her Struggle to Conceive. In: *Social History of Medicine* 29 (2016), S. 224–244.
- Goody, Jack:** Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Übers. v. Eva Horn. Frankfurt a. M. 1989 (engl. Originalausg. Cambridge 1983).
- Green, Monica H.:** Making Women’s Medicine Masculine. The Rise of Male Authority in Pre-Modern Gynaecology. Oxford 2008.
- Helmholz, Richard H.:** Marriage Litigation in Medieval England (Cambridge Studies in English Legal History). Cambridge u. a. 1974.
- Jasperse, Jitske:** Visualizing Dynastic Desire. The Twelfth-Century Gospel Book of Henry and Mathilda. In: *Studies in Iconography* 39 (2018), S. 135–166.
- Kiening, Christian:** *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens* (Philologie der Kultur 1). Würzburg 2009.
- Koschorke, Albrecht:** Die Heilige Familie und ihre Folgen. Ein Versuch. Frankfurt a. M. 2000.

- Kruse, Britta-Juliane:** Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte N. F. 5). Berlin, New York 1996.
- Loughran, Tracey u. Gayle Davis:** Introduction: Infertility in History. Approaches, Contexts and Perspectives. In: Dies. (Hgg.): *The Palgrave Handbook of Infertility. Approaches, Contexts and Perspectives*. London 2017, S. 1–25.
- McLaren, Angus:** *Impotence. A Cultural History*. Chicago, London 2007.
- Moss, Candida R. u. Joel S. Baden:** *Reconceiving Infertility. Biblical Perspectives on Procreation and Childlessness*. Princeton, Oxford 2015.
- Murray, Jacqueline:** On the Origins and Role of ‘Wise Women’ in Causes for Annulment on the Grounds of Male Impotence. In: *Journal of Medieval History* 16 (1990), S. 235–249.
- Newman Goldy, Charlotte:** A Thirteenth-Century Anglo-Jewish Woman Crossing Boundaries: Visible and Invisible. In: *Journal of Medieval History* 34 (2008), S. 130–145.
- Newman Goldy, Charlotte:** Muriel, a Jew of Oxford. Using the Dramatic to Understand the Mundane in Anglo-Norman Towns. In: Dies. u. Amy Livingstone (Hgg.): *Writing Medieval Women’s Lives*. New York 2012, S. 227–245.
- Nolte, Cordula u. Alexander Grimm:** Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne, Uta Halle u. a. (Hgg.): *Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch*. Affalterbach 2017, S. 448–454.
- Opitz, Claudia:** *Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter*. Weinheim 1990.
- Oren-Magidor, Daphna:** From Anne to Hannah. Religious Views of Infertility in Post-Reformation England. In: *Journal of Women’s History* 27 (2015), S. 86–108.
- Oren-Magidor, Daphna u. Catherine Rider:** Introduction: Infertility in Medieval and Early Modern Medicine. In: *Social History of Medicine* 29 (2016), S. 211–223.
- Oren-Magidor, Daphna:** *Infertility in Early Modern England*. London 2017.
- Othenin-Girard, Mireille:** *Ländliche Lebensweise und Lebensformen im Spätmittelalter. Eine wirtschafts- und sozialgeschichtliche Untersuchung der nordwestschweizerischen Herrschaft Farnsburg*. Liestal 1994.
- Rider, Catherine:** *Magic and Impotence in the Middle Ages*. Oxford 2006.
- Rider, Catherine:** ‘They are Called Imperfect Men’. Male Infertility and Sexual Health in Early Modern England. In: *Social History of Medicine* 29 (2016), S. 311–332. <https://doi.org/10.1093/shm/hku073> (Zugriff: 20.10.2021).
- Rider, Catherine:** Men’s Responses to Infertility in Late Medieval England. In: Gayle Davis u. Tracey Loughran (Hgg.): *The Palgrave Handbook of Infertility in History. Approaches, Contexts and Perspectives*. London 2017, S. 273–290.
- Rider, Catherine:** Gender, Old Age, and the Infertile Body in Medieval Medicine. In: Sara Ritchey u. Sharon Strocchia (Hgg.): *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*. Amsterdam 2020, S. 267–290. <https://doi.org/10.1515/9789048544462-014> (Zugriff: 24.08.2021).
- Ritchey, Sara u. Sharon Strocchia (Hgg.):** *Gender, Health, and Healing, 1250–1550*. Amsterdam 2020. <https://doi.org/10.1515/9789048544462> (Zugriff: 24.08.2021).
- Schäfer, Daniel:** Unfruchtbarkeit. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1997), Sp. 1221 f.

- Schmugge, Ludwig:** Ehen vor Gericht. Paare der Renaissance vor dem Papst. Berlin 2008.
- Schmugge, Ludwig:** Impotenz *ex defectu* – Impotenz *ex maleficio*? Kirchenrechtliche Urteile bei Klagen auf Ehescheidung im späten Mittelalter. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne, Uta Halle u. a. (Hgg.): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch. Affalterbach 2017, S. 301 f.
- Signori, Gabriela:** Defensivgemeinschaften. Kreißende, Hebammen und ‚Mitweiber‘ im Spiegel spätmittelalterlicher Geburtswunder. In: Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 1 (1996), S. 113–134.
- Signori, Gabriela:** Vorsorgen – Vererben – Erinnern. Kinder- und familienlose Erblasser in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 160). Göttingen 2001.
- Toepfer, Regina:** Unfruchtbarkeit / Kinderlosigkeit in der höfischen Gesellschaft. Deutungen und Wertungen der mittelalterlichen Literatur. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne, Uta Halle u. a. (Hgg.): Dis/ability History der Vormoderne. Ein Handbuch. Affalterbach 2017, S. 228 f.
- Toepfer, Regina:** Kinderlos werden. Annas und Joachims Diskriminierung im Protevangelium des Jakobus und in den Marienleben des Priesters Wernher und Wernhers des Schweizers. In: Ingrid Bennewitz, Jutta Eming u. Johannes Traulsen (Hgg.): Gender Studies – Queer Studies – Intersektionalität. Eine Zwischenbilanz aus mediävistischer Perspektive (Berliner Mittelalter- und Frühneuzeitforschung 25). Göttingen 2019, S. 245–268.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Stuttgart 2020.
- Toepfer, Regina:** Kinderwunschrezepte. Mittelalterliche und moderne Reproduktionsmedizin im Vergleich. In: Jahrbuch 2020 der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, S. 327–336 (2021a).
- Toepfer, Regina:** Fertilität und Macht. Die Reproduktionspflicht mittelalterlicher Herrscherinnen und Herrscher. In: Andrea Stieldorf, Linda Dohmen, Irina Dumitrescu u. a. (Hgg.): Geschlecht macht Herrschaft – Interdisziplinäre Studien zu vormoderner Macht und Herrschaft. Gender Power Sovereignty – Interdisciplinary Studies on Premodern Power (Macht und Herrschaft 15). Göttingen 2021b (im Druck).
- Triplett, Katja:** For Mothers and Sisters. Care of the Reproductive Female Body in the Medico-Ritual World of Early and Medieval Japan. In: Dynamis. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam 34 (2014), S. 337–356.
- Ubl, Karl:** Der kinderlose König. Ein Testfall für die Ausdifferenzierung des Politischen im 11. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 292 (2011), S. 323–363.
- Verskin, Sara:** Gender Segregation and the Possibility of Arabo-Galenic Gynecological Practice in the Medieval Islamic World. In: Sara Ritchey u. Sharon Strocchia (Hgg.): Gender, Health, and Healing, 1250–1550. Amsterdam 2020, S. 291–314. <https://doi.org/10.1515/9789048544462015> (Zugriff: 24.08.2021).
- Weigand, Rudolf:** Die Rechtsprechung des Regensburger Gerichts in Ehesachen unter besonderer Berücksichtigung der bedingten Eheschließung nach Gerichtsbüchern aus dem Ende des 15. Jahrhunderts (1968). In: Ders.: Liebe und Ehe im Mittelalter (Bibliotheca eruditorum 7). Goldbach 1993, S. 245*–S. 305*.

Isabelle Jasch-Boley, Madita-Sophie Kairies,
Joachim Wahl und Lukas Werther

Archäologisch-anthropologische Zugänge zu kinderlosen Frauen im (frühen) Mittelalter

Kontakt

Isabelle Jasch-Boley,

Eberhard Karls Universität Tübingen,
Institut für Naturwissenschaftliche
Archäologie, Abteilung für Paläo-
anthropologie, Rümelinstraße 23,
D-72070 Tübingen,
isabelle.jasch@gmx.de

Madita-Sophie Kairies,

Eberhard Karls Universität Tübingen,
Institut für Naturwissenschaftliche
Archäologie, Abteilung für Paläo-
anthropologie, Rümelinstraße 23,
D-72070 Tübingen,
madita-sophie.kairies@uni-tuebingen.de

Prof. Dr. Joachim Wahl,

Eberhard Karls Universität Tübingen,
Institut für Naturwissenschaftliche
Archäologie, Abteilung für Paläo-
anthropologie, Rümelinstraße 23,
D-72070 Tübingen,
joachim.wahl@uni-tuebingen.de

PD Dr. Lukas Werther,

Eberhard Karls Universität Tübingen,
Institut für Ur- und Frühgeschichte
und Archäologie des Mittelalters,
Abteilung für Archäologie des
Mittelalters, Schloss Hohentübingen,
D-72070 Tübingen,
lukas.werther@uni-tuebingen.de

Abstract A great variety of written sources broach the issue of childlessness and infertility in medieval Europe. Nevertheless, the material legacy of infertility has rarely been the topic of research. Therefore, we will discuss the potential of archaeological and anthropological sources to shed light on the topic of childlessness. Our contribution is based on case studies from southwest Germany, mainly from the early medieval period. As infertility is one of the main reasons for childlessness, we put special emphasis on archaeological and anthropological approaches to this topic. Our study is based on recovered human remains from archaeological excavations. We discuss medical and pathological reasons for infertility (e. g. vitamin deficiencies, osteoporosis or genetic factors) and examine how the Body Mass Index could influence the fertility of women. Furthermore, we would like to draw light upon archaeological finds and features connected to pregnancies both successful and unsuccessful, birth and baby care. Our synopsis provides a material perspective on childlessness in medieval Europe, which may complement other sources.

Keywords Childlessness; Anthropology; Archaeology; Skeletons; Pregnancy

1 Einleitung

Die Analyse historischer Texte widmet sich dem Themenkomplex Kinderlosigkeit in vielfältiger Art und Weise.¹ Von archäologisch-anthropologischer Seite wurden mögliche Zugänge dagegen bislang kaum diskutiert. Ziel unseres Beitrages ist es, die Aussagemöglichkeiten archäologisch-anthropologischer Quellen zum Thema Kinderlosigkeit zu evaluieren und anhand von Fallbeispielen aus Südwestdeutschland zu diskutieren. Unfruchtbarkeit – Sterilität bei Männern und Infertilität bei Frauen – ist einer der angenommenen Hauptgründe für Kinderlosigkeit im Mittelalter. Sie soll daher in diesem Beitrag besonders beleuchtet werden, wobei der Fokus aufgrund der anthropologischen Nachweisbarkeit auf weiblichen Individuen liegt. In der Humanmedizin werden Paare, die trotz regelmäßigen ungeschützten Geschlechtsverkehrs nach einem Jahr keine Empfängnis hatten, als steril beschrieben. Dabei sollen die mannigfachen Gründe einer Infertilität des Mannes hier nicht aufgeführt werden.² Generell erfolgten bereits früh medizinische Auseinandersetzungen mit den (meist) pathologischen Ursachen der Unfruchtbarkeit von Frauen, wie u. a. Hermann BEIGEL in seinem Vorwort des 1878 erschienenen Werkes ‚Pathologische Anatomie der weiblichen Unfruchtbarkeit (Sterilität): deren Mechanik und Behandlung‘ exemplarisch zeigt:

Die Unfruchtbarkeit des Weibes (Sterilität) hat nicht nur darum von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart die Aufmerksamkeit der Aerzte sowohl, als die des Publikums auf sich gezogen, weil sie an und für sich tief einschneidet in das Leben der Familie und des Staates, sondern weil überdies ihr Vorkommen ein weit häufigeres ist, als in der Regel angenommen wird, und weil die Aerzte ihr, bis in die neuste Zeit hinein, ziemlich machtlos gegenüber gestanden haben, die öffentliche Meinung aber in der Sterilität der Frau geradezu eine Schande, ja eine Strafe des Himmels, erblicken zu müssen glaubte.³

2 Quellen und Methoden

Die vielfältigen pathologischen Ursachen für Infertilität ermöglichen bei weiblichen Individuen vielfältige archäologisch-anthropologische Zugänge. Das Quellenmaterial dazu bilden die bei archäologischen Ausgrabungen geborgenen menschlichen Überreste, d. h. die menschlichen Skelettreste.

1 Dazu jüngst und umfassend Toepfer 2020.

2 Vgl. Bandhauer u. Frick 1982; Manski 2021.

3 Aus dem Vorwort von Beigel 1878, S. 1.

Aus dem Mittelalter, insbesondere dem frühen Mittelalter, liegen aus Südwestdeutschland zahlreiche archäologisch und anthropologisch untersuchte Gräberfelder vor.⁴ Diese liefern eine breite archäologisch-anthropologische Quellenbasis für die hier vorgestellten Überlegungen. Insgesamt wurden für den vorliegenden Beitrag anthropologische Daten von 407 weiblichen Individuen aus 18 Gräberfeldern erhoben und ausgewertet. Sie datieren überwiegend in die Merowinger- und Karolingerzeit (Tab. 1). Einige Bestattungsplätze wurden allerdings über einen längeren Zeitraum belegt, so dass hier auch hoch- und spätmittelalterliche sowie vereinzelt neuzeitliche Individuen in die Analysen eingeflossen sind.

Tabelle 1 | Überblick über die Bestattungsplätze, deren Rohdaten weiblicher Individuen in die vorliegende Studie eingeflossen sind.

Gräberfeld	Datierung (AD)	N ♀	Bearbeiter	Quelle
Horb-Altheim	um 450-530	6	Obertová	Obertová 2008
Bärenthal	7.-9. Jh.	18	Düring	Düring 2014
Eichstetten	um 500-8. Jh.	30	Hollack, Kunter	Hollack u. Kunter 2001
Hemmingen	um 450-510	11	Obertová	Obertová 2008
Laiber / Horb-Altheim	7. Jh.	1	Obertová	Obertová 2008
Pleidelsheim	5.-7. Jh.	16	Hahn, Kunter	Obertová 2008; Koch 2001
Stetten / Donau	7.-8. Jh.	18	Konieczka, Kunter	Konieczka u. Kunter 1999
Wyhl	4.-5. Jh.	1	Obertová	Obertová 2008
Lauchheim-Mittelhofen	7.-8. Jh.	18	Jasch-Boley	Jasch-Boley 2020
Ulm-Böfingen	um 530 - um 650	4	Riesenberg	Riesenberg 2015
Munzingen	7.-8. Jh.	4	Burger-Heinrich	Burger-Heinrich 2001
Mannheim-Vogelstang	6.-7. Jh.	89	Rösing	Rösing 1975
Grevenmacher	8.- frühes 15. Jh. Die meisten Gräber datieren ins 13.-14. Jh.	65	Trautmann	Trautmann 2014
Donzdorf	7. Jh.	5	Neuffer	Neuffer 1972
Sonthem an der Brenz	6.-7. Jh.	11	Creel	Creel 1966
Sülchenkirche St. Martin bei Rottenburg	frühes Mittelalter bis Barockzeit	43	Boschert, Fellgiebel, Jasch-Boley, Palmowski	Boschert, Fellgiebel, Jasch-Boley u. a. 2018; Wahl, Palmowski, Boschert u. a. 2018; Jasch-Boley, Boschert, Fellgiebel u. a. 2020
Ellwangen an der Jagst	8.-18. Jh.	64	Kairies	Kairies u. Wahl 2016; Kairies u. Wahl 2019
Martinskirche Pfullingen	Terminus post quem 7. Jahrhundert	3	Jasch	Jasch 2012; Scholkmann u. Tuchen 1999

4 Jasch, Langer, Boley u. a. 2018, S. 434.

Berücksichtigt wurden insbesondere Individuen, deren größte Länge des Oberschenkelknochens (Maß Fe 1 nach MARTIN 1928) und transversale oder sagittale Durchmesser des Oberschenkelkopfes (Maße Fe 18 und Fe 19, ebd.) vorlagen, die für eine Rekonstruktion des Body Mass Index (BMI) Verwendung finden.⁵ Der Durchmesser des Oberschenkelkopfes (*Caput femoris*) nimmt hierbei eine entscheidende Rolle ein, da auf ihm ein Großteil des Körpergewichts lastet. Der BMI ergibt sich aus dem Körpergewicht dividiert durch das Quadrat der Körpergröße ($\text{BMI} = \text{kg}/\text{m}^2$). Aufgrund dessen, dass sowohl das Körpergewicht als auch die Körperhöhe in der Paläoanthropologie rekonstruiert werden müssen, fällt die Fehlerspanne bei der BMI-Berechnung anhand prähistorischer Skelettreste womöglich höher aus.

Generell ist ein indirekter archäologisch-anthropologischer Nachweis von Kinderlosigkeit bei weiblichen Individuen auf mindestens drei verschiedenen Wegen möglich: Erstens über eine Analyse der Gebärfähigkeit anhand des Ernährungszustandes, insbesondere über den BMI. Zweitens über eine Analyse genetischer Veränderungen und möglicherweise damit einhergehendem Verlust der Gebärfähigkeit, und drittens über eine Analyse der Morphologie bzw. vorhandener oder nicht vorhandener, spezifischer Veränderungen am Skelett. Morphologische Hinweise auf eine stattgefundene Geburt können am Becken ein *Sulcus praeauricularis*, *postauricularis* und / oder ein *Sulcus praesymphysialis* sowie sog. Schwangerschaftsosteophyten auf der Innenseite des Stirnbeins sein. Unter Berücksichtigung der verschiedenen Nachweismöglichkeiten kann schließlich der prozentuale Anteil aller Frauen innerhalb einer Population ohne Schwangerschafts- /Geburtsmerkmale abgeleitet werden.

Prinzipiell wäre zudem auf verschiedenen analytischen Wegen in menschlichen Überresten (insbesondere in Knochen, Zähnen und Haaren) der Nachweis charakteristischer chemischer Stoffe denkbar, die als Bestandteil fertilitätsfördernder Mittel eingesetzt wurden.⁶ Gleiches gilt für die Bestandteile von Substanzen, die unfruchtbar machen bzw. eine Empfängnis verhindern sollten.⁷

Bereits in der römischen Antike wurden u. a. Arsenik und Bleiverbindungen zur Empfängnisverhütung angewandt.⁸ Im Einzelfall ist aber kaum eine sichere Aussage möglich, ob die toxischen Stoffe intentionell eingenommen wurden. So konnten beispielsweise chronische Bleivergiftungen ebenso durch die Verwendung bleiglasierter Tongefäße, den gewerblichen Umgang mit bleihaltigen Inhaltsstoffen

5 Martin 1928, S. 1037–1041; zum BMI vgl. Jasch, Langer, Boley u. a. 2018; Jasch-Boley, Boschert, Fellgiebel u. a. 2020.

6 Vgl. Toepfer 2020, S. 69–73.

7 Vgl. Gilchrist 2013, S. 135.

8 Berg, Rolle u. Seemann 1981, S. 63.

oder die Nutzung von Bleirohren bei der Wasserversorgung auftreten und eine dauerhafte, zumeist ungewollte Unfruchtbarkeit bewirken.⁹

3 Medizinische und psychische Unfruchtbarkeit

Die Gründe für eine Unfruchtbarkeit weiblicher Individuen sind divers und reichen heutzutage von einem zu geringen oder zu hohen Körperfettanteil, Tabak-, Alkohol- und Drogenkonsum, über gynäkologische und hormonelle Ursachen bis hin zum Fehlen oder Fehlbildungen von Gebärmutter, Eierstöcken oder Eizellen.¹⁰ Medizinisch werden eine primäre und sekundäre Sterilität differenziert, letztere ist bisweilen reversibel. Unter die anatomischen Gründe einer Unfruchtbarkeit fallen Erbkrankheiten, angeborene Fehlbildungen, Verletzungen oder vorangegangene Operationen. Risikofaktoren sind das Alter (über 30 Jahre), Umwelteinflüsse wie Schadstoffe, Umweltgifte und Medikamente, aber auch psychische oder übermäßige physische Belastungen wie beispielsweise Leistungssport. Zu den Hauptursachen ungewollter Kinderlosigkeit zählen heute eine fortgeschrittene Endometriose wie auch eine sexuell übertragbare bakterielle Chlamydien-Infektion.¹¹ Einige der genannten Ursachen für Unfruchtbarkeit lassen sich am menschlichen Skelett direkt oder indirekt nachweisen, die meisten sind allerdings ‚knochenstumm‘ und somit archäologisch-anthropologisch nicht greifbar. Die Ätiologie der Fruchtbarkeitsstörungen bei Männern ist ebenfalls vielfältig – steht allerdings nicht im Fokus dieses Beitrages.¹²

4 Anatomie

Grundsätzlich besteht die Möglichkeit, eine stattgefundene bzw. eine vermutlich nicht erfolgte Geburt über die Analyse spezieller Merkmale am Knochen nachzuweisen. Der *Sulcus praeauricularis* (Erstbeschreibung durch ZAAIJER 1866), *Sulcus postauricularis* am Darmbein sowie der *Sulcus praesymphysialis* am Schambein des weiblichen Beckens (*Pelvis*) vermögen Hinweise auf vorangegangene Geburten zu liefern und werden häufig als Fertilitätszeichen interpretiert.¹³

⁹ Ebd., S. 64.

¹⁰ Vgl. Ludwig, Diedrich u. Nawroth 2019; Stubert, Reister u. Hartmann 2018; vgl. auch Frauenärzte online 2020; Wendler 2016.

¹¹ Vgl. Synlab 2017; Ludwig, Diedrich u. Nawroth 2019, S. 2.

¹² Bandhauer u. Frick 1982.

¹³ Vgl. Zaaier 1866, S. 139; Breitingner 1990, S. 64–69; Wescott 2015, S. 682.



Abb. 1 | Zu sehen ist die linke und rechte Beckenschaufel einer Frau aus Grab 161 aus dem Gräberfeld Kirchheim an der Teck, Flur „Rauner“, mit einem sehr tief ausgeprägten, relativ symmetrischen *Sulcus praeauricularis*, mit roten Pfeilen markiert. Photo: Isabelle Jasch-Boley.

Der *Sulcus praeauricularis* liegt an der nierenförmigen Gelenkfläche (*Facies auricularis*) im Bereich des Kreuz-Darmbeingelenks (Abb. 1).¹⁴ Abbildung 1 zeigt die linke und rechte Beckenschaufel der Frau aus Grab 161 aus dem Gräberfeld Kirchheim an der Teck, Flur „Rauner“, mit einem sehr tief ausgeprägten, relativ symmetrischen *Sulcus praeauricularis*, markiert mit roten Pfeilen. Der *Sulcus praesympphysialis* sitzt an den Innenseiten der Schambeinfuge (ventraler Symphysenrand) auf beiden Seiten der *Facies symphysialis*. Der *Sulcus postauricularis* befindet sich zwischen dem dorsalen Teil der Aurikularfläche und der *Tuberositas iliaca* (Abb. 2 und 3). Ist die Struktur vorhanden, verläuft sie horizontal am vertikalen Ast der Aurikularfläche entlang.¹⁵ Mehmet IŞCAN und Karen DERRICK sind der Ansicht, dass diese Rinne bzw. Vertiefung mit dem Geburtsvorgang zusammenhängt und dadurch entsteht, dass aufgrund der hormonellen Veränderung in der Schwangerschaft die Bänder am Becken gedehnt werden.¹⁶

Fehlende *Sulci* sind allerdings nicht als Negativbeweis im Sinne von Kinderlosigkeit interpretierbar, da manche Becken ausreichend weite Eingänge aufweisen, so dass beim Passieren des Fötus nur geringe Dehnungsprozesse stattfinden. Bei der morphologischen Geschlechtsbestimmung dient der *Sulcus praeauricularis* als Hinweis auf ein weibliches Individuum. Eine Hypothese der Autoren zum *Sulcus praesympphysialis* ist, dass es nur bei Geburten von sogenannten ‚Sternlesguckern‘ (d.h. das Kind schaut bei Durchtritt des Kopfes durch das Becken mit dem Gesicht nach oben) vorkommt. Nach der Geburt eines ‚Sternlesguckers‘ haben Frauen

¹⁴ Must 2010, S. 6.

¹⁵ Rau 2017, S. 682.

¹⁶ Işcan u. Derrick 1984.



Abb. 2 | Der *Sulcus postauricularis* befindet sich zwischen dem dorsalen Teil der Aurikularfläche und der *Tuberositas iliaca*. Zu sehen ist ein schwach vorhandener *Sulcus postauricularis* an einem männlichen *Os ilium* aus dem Gräberfeld Grevenmacher (Luxemburg), ID 71. Photo: Lucas Rau.



Abb. 3 | Deutlich zu sehen ist ein ausgeprägter *Sulcus postauricularis* (der Bereich ist mit einem roten Pfeil markiert) an einem weiblichen linken *Os ilium* aus dem Gräberfeld Grevenmacher (Luxemburg), ID 124. Photo: Lucas Rau.

teilweise noch wochen- bis monatelang (teils extreme) Schmerzen im Symphysebereich.¹⁷ Die Geburt eines ‚Sternlesguckers‘ ist demnach üblicherweise viel schmerzhafter als eine Geburt, bei der das Kind beim Durchtreten mit dem Gesicht nach unten schaut.

Verschiedene Autoren waren und sind außerdem der Ansicht, aus der Grübchenanzahl auf der dorsalen Fläche des Schambeines oder der Tiefe und Struktur des *Sulcus praeauricularis* sogar die Anzahl der stattgefundenen Geburten ableiten zu können.¹⁸ Dieser Deutungsansatz wird/wurde jedoch verschiedentlich kritisiert.¹⁹ Die Erklärung des Grübchen-Phänomens war, dass es durch eine Schwangerschaft zur Belastung von Muskel- und Sehnenansätzen der zentralen Bauchwand kommt (*Rectus abdominalis* und sowohl Tuberkel- als auch Pektinealansätzen des Leistenbandes und der Sehne des *Obliquus externus abdominis*). Während des Geburtsvorgangs werden die bogenförmigen und interpubischen Bänder gedehnt und können reißen. Es kommt dabei zu Zysten- und Knotenbildung (sog. Fibroknorpel), Rissen und kleinen Blutungen (Blutergüssen). An der vorderen Oberfläche der Schambeinfuge entwickeln sich daher Exostosen, welche

¹⁷ Mündlicher Hinweis an die Autoren durch die Hebamme Simone Boley, basierend auf langjährigen Erfahrungswerten.

¹⁸ Vgl. Acsádi u. Nemeskéri 1970, S. 98; Ullrich 1987, S. 122.

¹⁹ Vgl. Ubelaker u. De La Paz 2012.

arthrotischen Veränderungen ähneln, und an der Innenseite eine Furche/Rinne.²⁰ Die genannten Phänomene wurden jüngst neu beschrieben und unter den Namen ‚sacral preauricular extension‘ (SPE) und ‚sacral preauricular notch‘ (SPN) in die Literatur eingeführt.²¹

Der *Sulcus praeauricularis* kam in einer 1981 erstellten Studie bei einer rezenten Bevölkerung von 100 Männern und 200 Frauen zu 25 Prozent bei Frauen und 6 Prozent bei Männern vor.²² Männer können beispielsweise im Zuge schwerer körperlicher Belastung, die die Leistengegend oder den Beckenboden beeinflussen, ebenfalls einen leichten *Sulcus praeauricularis* ausbilden. In den frühmittelalterlichen Bestattungen aus Lauchheim „Mittelhofen“ lässt sich erkennen, dass dieser Wert im archäologischen Kontext stark variieren kann. 17 von 26 als weiblich bestimmte Individuen und damit 60 Prozent weisen dort einen *Sulcus praeauricularis* auf. Fünf von 43 Männern ebenfalls, jedoch allesamt in (sehr) schwacher Ausprägung (Tab. 2 und 6).

Ein *Sulcus praesymphysialis* kommt dagegen bei den Bestattungen aus der Sülchenkirche St. Martin bei Rottenburg bei 94 als weiblich bestimmten Bestattungen nur zweimal vor (Grab 94, weiblich, Sterbealter 30–[40] Jahre sowie bei Grab 92.3, einer als senil bestimmten Frau).²³ In Lauchheim zeigen vier von 26 als weiblich bestimmten Individuen dieses Merkmal, teils nur in schwacher Ausprägung (Tab. 2 und 6). Damit kommt ein *Sulcus praesymphysialis* (Abb. 4) in den untersuchten Skelettpopulationen deutlich seltener vor als ein *Sulcus praeauricularis* (Abb. 5). Abbildung 4 zeigt ein Beispiel eines Beckens eines weiblichen Individuums aus der Sülchenkirche St. Martin bei Rottenburg. An der Symphyse sind beidseitig deutliche Furchen erkennbar, ein sogenannter *Sulcus praesymphysialis*. In Abbildung 5 ist das weibliche Becken aus Grab 75 aus der merowingerzeitlichen Siedlung Lauchheim „Mittelhofen“ mit einer beidseitig tief ausgebildeten Furche zwischen der *Incisura ischiadica major* und dem Rand der Aurikularfläche zu sehen, der sogenannte *Sulcus praeauricularis*.

Das Merkmal des *Sulcus praeauricularis* ist jedoch als problematisch anzusehen. Von HERRMANN und BERGFELDER wurde aufgezeigt, dass er einerseits selbst bei einer Mehrgebärenden fehlen kann und andererseits auch bei Frauen vorkommt, die noch nie ein Kind geboren haben.²⁴ Demnach kann dieses Merkmal nicht verwendet werden, um eine Schwangerschaft bei (prä)historischen Individuen mit Sicherheit nachzuweisen.

20 Gejvall 1970, S. 287 f.

21 Pany-Kucera, Spannagl-Steiner, Maurer-Gesek u. a. 2019, S. 1013.

22 Dee 1981.

23 Boschert, Fellgiebel, Jasch-Boley u. a. 2018.

24 Herrmann u. Bergfelder 1978, S. 73.



Abb. 4 | Abgebildet ist ein *Sulcus praesymphysialis* (mit roten Pfeilen markiert) aus der Rottenburger Sülchenkirche St. Martin aus Grab 92.3. Photo: Isabelle Jasch-Boley.

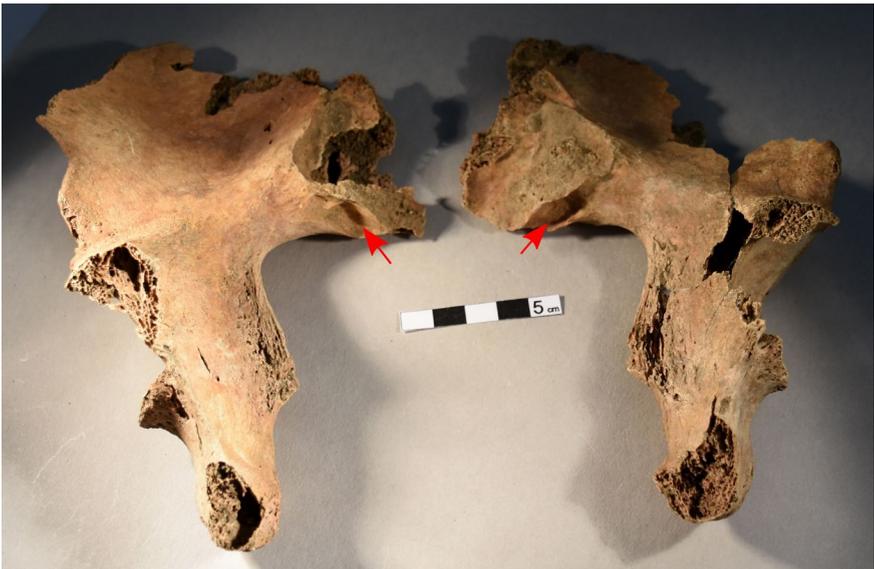


Abb. 5 | Abgebildet ist ein *Sulcus praeauricularis* bilateral mit tiefer Furche aus der spätmerowingerzeitlichen Siedlung Lauchheim „Mittelhofen“, Grab 75. Photo: Isabelle Jasch-Boley.

Tab. 2 | *Sulcus praeauricularis* und *praesymphysialis* in Lauchheim „Mittelhofen“ im Vergleich zwischen den Geschlechtern.

				<i>Sulcus praesymphysialis</i>		
				Vorhanden	Nicht Vorhanden	Nicht beurteilbar
				Anzahl	Anzahl	Anzahl
Geschlecht	Männlich	<i>Sulcus praeauricularis</i>	Vorhanden	0	2	3
			Nicht Vorhanden	0	6	18
			Nicht beurteilbar	0	0	14
	Weiblich	<i>Sulcus praeauricularis</i>	Vorhanden	3	2	12
			Nicht Vorhanden	0	1	1
			Nicht beurteilbar	1	0	6
	Indifferent	<i>Sulcus praeauricularis</i>	Vorhanden	0	0	1
			Nicht Vorhanden	0	0	1
			Nicht beurteilbar	0	0	21

Im untersuchten Skelettmaterial aus Südwestdeutschland ist der *Sulcus praeauricularis* ein häufig vorkommendes Merkmal, das in den Abstufungen von sehr schwach bis sehr deutlich ausgeprägt mit z. T. (selten) tiefer Riefenbildung vorkommen kann. Er wird u. a. auch als Merkmal zur morphologischen Geschlechtsbestimmung herangezogen und kann daher zu Zirkelschlüssen führen, da – wie bereits erwähnt – auch als männlich determinierte Individuen u. U. einen leichten *Sulcus praeauricularis* aufweisen können.

5 Pelvimetrie: Beckenbreite, Form des Beckens und Schädelmaße eines Neonaten

Auch die Beckenanatomie kann Hinweise darauf liefern, ob eine Frau zu Lebzeiten in der Lage gewesen wäre, ein Kind zu gebären oder nicht.²⁵ Beckenmerkmale am Skelettmaterial sind allerdings generell nicht einfach in ihrer Beurteilung, da neben Schwangerschaft und Geburt auch diverse biomechanische Einflüsse wie Beckendimensionen, Körperhöhe und -masse das Becken verändern.²⁶

MARTIN stellte 1928 diverse Beckenindices auf, um aus den *Pelvis*-Maßen Ableitungen zu ermöglichen (Tab. 3).²⁷

²⁵ Vgl. von Bismarck 2019, S. 8.

²⁶ Rebay-Salisbury.

²⁷ Martin 1928, S. 1035 f.

Tab. 3 | Überblick über die Indices der Pelvimetrie nach Martin 1928, um Hinweise auf die weibliche Beckenanatomie zu erhalten.

Name des Index	Berechnung
Beckeneingangs-Index	sagittaler Durchmesser Beckeneingang (Maß 23) \times 100, dividiert durch den Querdurchmesser des Beckeneinganges (Maß Pe 24)
Beckenausgangs-Index	sagittaler Durchmesser des Beckenausganges (Maß 26) \times 100, dividiert durch den Querdurchmesser des Beckenausganges (Maß Pe 27)
Index für die Beckenenge	sagittaler Durchmesser des Beckenausganges (Maß 26) \times 100, dividiert durch die Breite zwischen den Spinae ischiadicae (Maß Pe 8)
Breiten-Index des Beckens; Index ileo-pelviens	Querdurchmesser Beckeneingang (Maß 24) \times 100, dividiert durch die Größte Beckenbreite (Maß Pe 2)

Diese Indices wurden als Pilotprojekt für die Totenpopulation von Lauchheim „Mittelhofen“ erhoben und ausgewertet. Hierfür müssen die Skeletterhaltung, insbesondere des *Pelvis*, jedoch sehr gut sein und das Becken inklusive Kreuzbein (*Sacrum*) für die Messdatenerhebung kurzzeitig zusammengefügt und fixiert werden (Abb. 6). Eine derart gute Knochenerhaltung ist bei archäologischen Befunden eher selten gegeben. Daher konnten beispielsweise bei 57 erwachsenen Individuen in Lauchheim „Mittelhofen“ (Frauen $n = 22$; Männer $n = 35$) nur fünf weibliche und vier männliche annähernd vollständige Becken vermessen werden. Die Werte der erhobenen Maße (Pe 2, 8, 23, 24, 26 und 27) sowie der Indices streuten außerdem weit und ergaben somit kein signifikantes Gesamtbild (Tab. 4). Demnach kommt es grundsätzlich auf den Erhaltungszustand bzw. Überlieferungsgrad einer Skelettserie an, ob zu enge Beckendurchmesser erfasst werden bzw. sich daraus Aussagen zu möglichen Geburten oder kinderlosen Frauen ableiten lassen können.

Eine weitere Theorie stützt sich auf die sogenannte ‚Pelvic size‘-Hypothese. Sie kann in der Anthropologie herangezogen werden, um auf Populations- und Individualebene eine Vorhersage der sexuellen Reifung vorzunehmen. Dafür muss das Becken einen Schwellenwert von 24–25 cm ‚biliakale Breite‘ (‚Cristalbreite‘ Maß Pe 2 nach Martin 1928) erreicht haben. Erst ab diesem Wert setzt erfahrungsgemäß die Fruchtbarkeit ein. Wird der Schwellenwert überschritten, kommt es innerhalb eines Jahres zur Menarche, da diese an den puberalen Wachstumsschub gekoppelt ist, an dessen Ende das Breitenwachstum des Beckens steht. Bei erwachsenen weiblichen Becken beträgt der Durchschnittswert der biliakalen Breite des *Pelvis* ca. 27 cm. Da ein geburtsreifer Fötus den Geburtskanal passieren muss, ist eine bestimmte Mindestbreite des Beckendurchgangs erforderlich.²⁸ Heutzutage wird in der Pelvimetrie die Hilfe von ‚MR pelvimetry‘ in Anspruch genommen, um zu klären, ob das Becken einer werdenden Mutter in seiner Form und Größe für eine natürliche Geburt geschaffen ist oder eine fetopelvine Disproportion oder

²⁸ Vgl. El Housseiny 2013, S. 62; Ellison 2001, S. 157 f.; Bealek 2016, S. 27.

Tab. 4 | Die gemessenen Rohdaten und errechneten Indices nach MARTIN 1928 beispielhaft an der Skelettserie Lauchheim „Mittelhofen“.

Grabnummer	Geschlecht 1 = m; 2 = f	Sterbe- alter	Pe 2	Pe 8	Pe 23	Pe 24	Pe 26	Pe 27	Beckenein- gangs-index	Beckenaus- gangs-index	Index Beckenenge	Breitenindex
29	2	20-25	252	91	108	127,5	108	105	84,7	102,8	118,6	50,6
31	2	um 30	235	81	90	126	94	92	71,4	102,2	116,0	53,6
32/34	1	30-40	238	72	97	122	99	85	79,5	116,5	137,5	51,2
79	2	13-14	216	63	96	110	88	89	87,3	98,8	139,6	50,9
2	1	um 50	246	60	106	104	85	68,5	101,9	124,1	141,6	42,2
7	1	um 25	250	82	117	129	88	98	90,7	89,7	107,3	51,6
8	2	um 50	241	70	108	117	101	62	92,3	162,9	144,3	48,5
11	1	um 50	276	83	97	124	107	92	78,2	116,3	128,9	44,9
46	2	12-14	211	61	84,5	94	75	95	89,8	78,9	122,9	44,5
\bar{X} beider Geschlechter									86,2	110,2	122,9	48,7
\bar{X} (Frauen)									88,3	118,1	133,2	48,3
\bar{X} (Männer)									86,2	110,3	128,6	48,7



Abb. 6 | Ein Beispiel zweier sehr gut erhaltener Beckenhälften, welche mit UHU Patafix für eine Vermessung kurzzeitig mit dem Kreuzbein fixiert wurden (aus Lauchheim „Mittelhofen“). Photo: Isabelle Jasch-Boley.

Steißlage des Fötus vorliegt und eventuell ein Kaiserschnitt in Betracht gezogen werden muss. Hierzu werden im MRT (Magnetresonanztomograph) verschiedene Beckenmaße erhoben, um die sogenannte ‚passageway‘ abzuklären.²⁹

6 Schädelmaße von Föten und Neonaten

Per Ultraschall werden heute – üblicherweise in der 40. Schwangerschaftswoche – standardisierte Maße am ungeborenen Kind abgenommen. Zu diesen zählt der biparietale Durchmesser (BPD). Er erfasst den transversalen Kopfdurchmesser des Fötus zwischen den *Ossa parietalia*, also quasi zwischen den beiden Ohren. Nach Josef KURMANAVICIUS beläuft sich der BPD in der 40. Woche auf 91,2 mm (5. P) – 105,2 mm (95. Perzentile). Zudem kann der Frontooccipitaldurchmesser (FRO) (auch Occipito-frontal Durchmesser [OFD] genannt) erhoben werden. Dies ist der Kopfdurchmesser von der Stirn bis zum Hinterkopf. Die gemittelten Maße betragen 104,7 mm – 124,9 mm.³⁰ An anderer Stelle wird der FRO mit 12 cm angegeben.³¹ Die Wachstumskurven des Robert-Koch-Instituts besagen, dass der durchschnittliche Kopfumfang eines neugeborenen Jungen bei 35,4 und derjenige eines Mädchens bei 34,7 cm liegt.³² Laut WHO beträgt der durchschnittliche Wert

²⁹ Franz, von Bismarck, Delius u. a. 2017, S. 351.

³⁰ Kurmanavicius u. a. 1997, S. 1.

³¹ Flügel, Greil u. Sommer 1986, S. 29.

³² Neuhauser, Schienkiewitz, Schaffrath Rosario u. a. 2013. Perzentilkurven für Kopfumfang (in cm) bei Jungen und Mädchen im Alter von 0 bis 24 Monaten (KiGGS 2003–2006, Perinataldaten 1995–2000).

bei Jungen 34,5 und bei Mädchen 33,9 cm. 95 Prozent der Neugeborenen weisen demnach bei der Geburt einen Kopfumfang zwischen 32,5 und 36,5 cm auf.³³

Des Weiteren wird die größte Kopfbreite zwischen den *Eurya* (Messpunkte zur Erfassung der größten Schädelbreite) gemessen.³⁴ Diese beträgt fünf Tage nach der Geburt bei Jungen im Durchschnitt 96 mm und bei Mädchen im Durchschnitt 93 mm.³⁵ Die größte Kopflänge, die Glabella-Occipital-Länge, wird von der *Glabella* zum *Opisthokranion* (Messpunkte in der Stirn- und Hinterhauptsregion) abgenommen. Diese beträgt fünf Tage nach der Geburt bei Jungen im Durchschnitt 121 mm und bei Mädchen 118 mm.³⁶ Liegt eine Pathologie des Fötus, wie ein sogenannter angeborener Hydrozephalus vor, so kann der Kopf zu groß für eine normale Geburt sein und für Mutter und Ungeborenes tödlich ausgehen.

CASELITZ stellte 1980 bei zwölf gesammelten anthropologischen Fällen, bei denen in situ Fötenreste in der Unterleibsregion weiblicher Individuen gefunden wurden, fest, dass mitunter keine Geburt stattfinden konnte, da es ein Missverhältnis zwischen dem (relativ geringen) Beckendurchmesser der Schwangeren und dem (relativ großen) Kopf des Kindes gab. Demnach waren BPD, und/oder FRO/OFD bei diesen Neonaten zu groß bzw. der Beckendurchgang zu eng.³⁷ Die Rekonstruktion von Fötenschädeln im archäologischen Material ist jedoch zumeist nicht möglich, da deren Schädelwand noch sehr dünn ist und an den Rändern der Schädelknochen noch keine Nahtzacken ausgebildet sind, was eine Rekonstruktion der fast immer auch stark fragmentierten Schädelreste verhindert.

7 Physiologie

Auch die im Knochen eingelagerte Menge der Stillhormone Oxytocin, Prolaktin oder deren Derivate erlauben Aussagen zu Schwangerschaft, erfolgten Geburten bzw. zu Kinderlosigkeit. Ein Indiz für eine Schwangerschaft ist der Nachweis des Hormones Estradiol (E2, auch Östradiol – abgeleitet von Östrogen – genannt) und dessen Gehalts in der Knochenmatrix. Allerdings erlaubt dies keine Aussage darüber, ob es sich um ein relativ frühes Stadium handelt, in dem von dem im Mutterleib heranwachsenden Kind noch keine knöchernen Überreste zu erwarten sind oder diese mit einer erfolgreichen Geburt abgeschlossen wurde.³⁸

³³ World Health Organization 2007.

³⁴ Maß aus Flügel, Greil u. Sommer 1986, S. 210.

³⁵ Ebd.

³⁶ Ebd., S. 212.

³⁷ Caselitz 1980, S. 21–24.

³⁸ Maus, Held, Alt u. a. 2009.

In der modernen Klinik kann in einigen Entwicklungsländern zwischen Menarche- und Konzeptionsalter eine Art Subfertilität festgestellt werden, obwohl ungeschützter Geschlechtsverkehr stattgefunden hat.³⁹ Dies kann für ein höheres Alter der Mutter bei der ersten Geburt sprechen. Hierbei sind verschiedene biologische Ursachen wie ein erhöhter Testosteronspiegel im Verhältnis zum Östrogen für eine verminderte Fertilität im Jugendalter verantwortlich.⁴⁰ Ein niedriger Östrogenspiegel kann zu einem Nichteintreten der Regelblutung eines jungen Mädchens führen, aber auch zum Ausbleiben der Pubertät (*Pubertas tarda*).⁴¹ Als Beleg einer Frühschwangerschaft lässt sich der Östradiolspiegel im Labor nachweisen, was einen besonderen Aussagewert hat, denn frühestens ab dem dritten bzw. vierten Schwangerschaftsmonat werden beim Fötus knorpelig vorgebildete Strukturen in Knochen umgewandelt, die dann im Beckenbereich weiblicher Skelette angetroffen werden können.⁴²

Während der Stillzeit ist aufgrund des Spiegels bestimmter Hormone wie Prolaktin nur selten eine Schwangerschaft möglich, sofern durchgestillt wird. Die aus dem Stillvorgang resultierenden endokrinen und sensorischen Stimuli führen zu einer temporären Hormonverringerung (Follikel-stimulierendes Hormon und Luteinisierendes Hormon) der Hypophyse und damit einhergehend zu einer ovariellen Funktionsruhe.⁴³ Stirbt eine Mutter, kann selbst eine ältere Frau durch Relaktation ein Baby stillen, auch gibt es mannigfache Beispiele zum Thema Adoptivstillen.⁴⁴

Zudem können bei Entzündungen im Körper sämtliche wichtigen Fortpflanzungshormone längerfristig blockiert sein. Bei Patientinnen mit chronischen Entzündungen, die eine anti-entzündliche Therapie durchlaufen, sind trotzdem zeitgleich Störungen in der Fortpflanzungsfunktion feststellbar. Bei gesunden männlichen Probanden, denen geringe Mengen eines Entzündungshormons (Interleukin 6) gespritzt wurden, stürzte der Testosteronspiegel im Blut dramatisch ab: Im Serumspiegel sank das Hormon um die Hälfte und der Körper benötigte eine Woche zur Erholung. Dieselbe Auswirkung zeigt sich bei akuten Infektionen oder Entzündungen.⁴⁵ Finden sich demnach Hinweise auf Entzündungen im archäologisch überlieferten Skelettapparat, wie beispielsweise eine *Periostitis* oder *Stomatitis* (Knochen- bzw. Mundschleimhautentzündung), kann dies als ein Hinweis auf eine zumindest vorübergehende Unfruchtbarkeit des betroffenen Individuums gedeutet werden. Bei

39 Vgl. Gilchrist 2013, S. 42.

40 Bealek 2016, S. 8.

41 Nitsche 2016, S. 119.

42 Held, Maus, Löw u. a. 2010.

43 Wildt u. Grubinger 2012, S. 159.

44 Herrmann 2012.

45 Straub 2018, S. 162.

beiden Geschlechtern gleichermaßen beobachtbar sind die weiblichen Geschlechtshormone (Östrogene) weniger durch entzündungsbedingte Abstürze betroffen als die Androgene, die männlichen Hormone. Androgene wandeln sich – ebenfalls bei beiden Geschlechtern – im Entzündungsgebiet in Östrogen um. Demnach handelt es sich bei den männlichen Geschlechtshormonen um die Vorstufen der weiblichen und Entzündungen bei Männern verlaufen infolgedessen häufig schwerwiegender.⁴⁶

8 Ernährung

8.1 Vitaminmangel

In seltenen Fällen lassen sich Geburtskomplikationen anhand bestimmter Merkmale am knöchernen Becken, die durch Vitaminmangel entstehen, vermuten. Ein Beispiel dafür ist ein rachitisch verengtes Becken und eine dadurch für Mutter und Kind potentiell tödlich verlaufende Geburt.⁴⁷ Eine Rachitis, zumeist verursacht durch Vitamin-D-Mangel, stellt für die Reproduktivität offensichtlich ein erhebliches Problem dar. Beim Vorliegen eines starken Mangels kann es zu Komplikationen beim Knochenaufbau wie auch zu Fertilitätsproblemen kommen, da extremer Mangel eine Verschiebung der Menarche und Ausbleiben der Regelblutung (*Amenorrhoe*) zur Folge hat.⁴⁸ Zudem verdoppelt sich bei einer Stillzeit von unter sechs Monaten das Frakturrisiko der Mutter.⁴⁹ Anthropologisch können Knochenbrüche im Kontext mit anderen Hinweisen bei einem weiblichen Individuum ein Indiz für eine vorangegangene Schwangerschaft sein. Auch verformte (gebogene) Langknochen oder abnormal geformte Beckenhälften aufgrund von Rachitis (im Kindesalter) oder Osteomalazie (im Erwachsenenalter) inklusive Verengung des Geburtskanals können bei weiblichen Skeletten Hinweise darauf liefern, ob eine Geburt überhaupt möglich gewesen wäre oder nicht.

Des Weiteren kann ein Mangel an Eisen, Vitamin B, Folsäure und Vitamin C in der Schwangerschaft Spätschäden und Fehlanlagen beim Fötus verursachen.⁵⁰ Eine Eisenmangelanämie gilt bis heute durch die Begünstigung von Komplikationen und schweren Geburtsverläufen vor allem bei jugendlichen Schwangeren als häufigste indirekte Todesursache.⁵¹ Zudem führt, sofern sich die Mutter selbst

⁴⁶ Ebd., S. 164.

⁴⁷ Flohr u. von Zieten 2013.

⁴⁸ Bealek 2016, S. 18.

⁴⁹ Kasperk 2015.

⁵⁰ Bealek 2016, S. 18.

⁵¹ Ebd., S. 7.

noch im Wachstum befindet, eine gehemmte Transmission von Folsäure zum Fötus zu signifikant kleineren Neonaten sowie einem doppelt so hohen Anämierisiko bei 15–19-jährigen Schwangeren.⁵² Erhöhte Bleimobilität im Körper von Stillenden im Vergleich zu Schwangeren kann generell allein anhand des Skelettmaterials nicht nachgewiesen werden.⁵³

8.2 Auswirkungen der Ernährung auf Menarche und Menopause

Die zeitliche Spanne der Menarche – und damit das Einsetzen der Gebärfähigkeit – reicht in modernen Populationen von 10 bis 16 Jahren.⁵⁴ Einer der wichtigsten Faktoren für den Zeitpunkt des Einsetzens der Menarche ist der Körperfettanteil. Heute ist der Körperfettanteil bei Mädchen oft höher als in (prä)historischen Populationen, weswegen die Menarche bereits viel früher auftritt. Der Körperfettanteil sollte als Voraussetzung für das Einsetzen der Periode bei über 17 Prozent liegen. Leistungssportlerinnen bekommen ihre Periode daher später als übergewichtige Mädchen. Bleibt die Periode völlig aus, so spricht man von einer sogenannten Amenorrhoe.⁵⁵ Neben der Ernährung beeinflussen aber auch zahlreiche weitere Faktoren den Ablauf von Menarche und Menopause, insbesondere durch den sogenannten ‚Community effect‘, der die Formen des Zusammenlebens beschreibt.⁵⁶ Auch die Höhenlage des Wohnorts, die Ernährung und der Hormonspiegel sind relevante Faktoren, die den Beginn der Menarche beschleunigen oder verzögern. Im Gegensatz dazu setzte auch die Menopause vor dem 20. Jahrhundert – anders als die Menarche – früher ein als heute, das heißt die Gebärfähigkeit endete früher. Heute ist diese zuweilen stark nach hinten verschoben.⁵⁷

9 Body Mass Index (BMI)

Ein zu geringer Körperfettanteil (BMI unter 20) aufgrund länger anhaltender Mangelsituationen oder anderer Stressoren kann nicht nur Auswirkungen auf die Menarche haben, sondern ebenso zu einem Aussetzen der Menstruation bzw. des Eisprungs führen und damit, auch nach einer Erholungsphase, zu einer

⁵² Ebd., S. 14; Scholl u. Hediger 1994.

⁵³ Vgl. Gulson, Mahaffey, Vimpani u. a. 1997, S. 51; Gulson, Mahaffey, Jameson u. a. 1998.

⁵⁴ Flügel, Greil u. Sommer 1986, S. 49.

⁵⁵ Klentrou 2006, S. 87.

⁵⁶ Hermanussen 2013.

⁵⁷ Vgl. Mumm, Scheffler u. Hermanussen 2014; Mumm 2013.

mehrfährigen Unfruchtbarkeit führen. Eine derartige *Anovulation* ist eine Reaktion des weiblichen Körpers im Sinne einer Reduktion auf überlebenswichtige Funktionen.⁵⁸ Zudem muss eine gute Nährstoffversorgung gewährleistet sein und ein Körperfettanteil von mindestens 17 Prozent, besser zwischen 25 und 29 Prozent, bestehen, damit ein Eisprung erfolgen kann.⁵⁹

Die aus archäologischem Skelettmaterial berechneten BMI-Werte sind Kalkulationen anhand bestimmter Maße der Langknochen und demnach aufgrund der linearen Regressionsformeln nur Schätzwerte. Deshalb und infolge der Tatsache, dass der BMI nicht zwischen Fett und Muskelmasse differenziert, sollten sogenannte Enthesien (Muskelansatzstellen am Knochen) möglichst in jede Skelettuntersuchung mit einbezogen werden. Auf diese Weise lassen sich individuelle BMI-Werte realistischer einschätzen und Vergleiche mittelalterlicher mit rezenten Werten durchführen.

Da zu vermuten ist, dass sich viele Menschen aus (prä)historischen Populationen körperlich stärker betätigt haben als moderne Individuen, wird davon ausgegangen, dass erstere mehr Muskelmasse und einen höheren BMI aufweisen. Demnach steht zu diskutieren, ob BMI-Werte von 20 bis 21 noch zum Untergewicht gezählt werden müssten, da damalige Körperproportionen, Muskelmassen und Robustizität nicht bekannt sind. Eine Annäherung an die Robustizität kann allerdings über den ‚Osseous Frame Index‘ (OFI) zur Berechnung der Robustizität anhand eines Index und der Muskelmasse über die morphologisch unterschiedlichen fibrösen und fibrocartilaginären enthesialen Ansatzstellen erfolgen.⁶⁰ Zwei der Individuen aus dem untersuchten Skelettmaterial, die einen BMI unter 20 aufweisen, stammen aus Pfullingen. Aufgrund der direkten Nähe der Gräber zueinander können auch eine mögliche Verwandtschaft und / oder pathologische Ursachen nicht ausgeschlossen werden.

Am anthropologischen Skelettmaterial lassen sich der Körperfettanteil und BMI der gebärfähigen Frauen zu Lebzeiten einschätzen, um mögliche Auswirkungen hinsichtlich deren Fruchtbarkeit abzuwägen. Die Kombination von metrisch erhobenen Daten der großen Langknochen mit dem ‚Osseous Frame Index‘ erlaubt es hierbei, den körperlichen Zustand eines Individuums zu rekonstruieren.⁶¹

Unsere Bestandsaufnahme ergab, dass sich 407 anthropologisch als weiblich bestimmte Individuen aus 18 Gräberserien (Tab. 1) für eine Erhebung der Fe-1- sowie Fe-18-/19-Maße nach MARTIN 1928 eignen. Die erhobenen Messstrecken wurden in lineare Regressionsformeln zur Bestimmung der Körperhöhe nach PEARSON (vor dem Peak der säkularen Akzeleration) sowie in Körpergewichtsformeln

58 Baus u. Stute 2017, S. 42.

59 Panagiota 2006; Nitsche 2016.

60 Vgl. Jasch, Langer, Boley u. a. 2018.

61 Ebd.

aus dem arithmetischen Mittel der Formeln nach RUFF, McHENRY und GRINE u. a. eingesetzt.⁶² Als problematisch stellte sich dabei heraus, dass die nach PEARSON oft leicht unterschätzten Körperhöhen einen etwas zu hohen BMI-Wert generieren. Dementsprechend wurden alle BMI-Werte ab 20 und darunter in die Analyse einbezogen. Auch adipöse BMI-Werte (heutiger Grenzwert BMI \geq 25) müssen Beachtung finden, denn Adipositas kann dazu führen, dass eine Schwangerschaft nicht möglich ist oder nicht bis zum Ende gebracht werden kann.

Unter den untersuchten 407 Individuen fanden sich 25 Frauen mit einem rekonstruierten BMI um bzw. unter 20 (3,15 Prozent). Diese waren zu Lebzeiten aufgrund ihres Untergewichts möglicherweise nicht im Stande, Kinder zu gebären. 253 Individuen wiesen einen BMI über 25 auf (31,86 Prozent). Diese Frauen waren hingegen einem erhöhten Risiko ausgesetzt, eine Schwangerschaft nicht erfolgreich bis zum Ende bringen zu können – oder konnten aufgrund einer Präadipositas womöglich überhaupt nicht schwanger werden.

10 Genetik

Einen potentiellen direkten Nachweis einer Schwangerschaft oder von Schwangerschaftskomplikationen, die mit einem Verlust der Gebärfähigkeit einhergehen können, ermöglicht die Analyse genetischer Veränderungen (aDNA). Zu berücksichtigen sind außerdem die mögliche Mutter-Kind-Inkompatibilität aufgrund des Rhesus-Faktors und eine damit einhergehende Unverträglichkeit während der Schwangerschaft.⁶³ Bei archäologisch-anthropologischen Fällen lässt sich dies jedoch – zumindest bislang – noch nicht nachweisen.

11 Pathologie

11.1 Osteoporose

Auch die Knochendichte erlaubt Rückschlüsse auf das Thema Kinderlosigkeit, denn sie unterscheidet sich zwischen Schwangeren und Stillenden einerseits sowie Frauen ohne Kinder oder jenen, die bereits abgestillt haben, andererseits. Eine auf Kalziummangel beruhende Osteoporose wie auch ein veränderter Kalziumspiegel und Knochenmetabolismus können daher Hinweise auf vorangegangene

⁶² Vgl. Pearson 1899, S. 186 f.; Ruff 1991; McHenry 1992, S. 413, Tab. 2; Grine, Jungers, Tobias u. a. 1995, S. 178.

⁶³ Kagan, Schauf, Meyberg-Solomayer u. a. 2007.

Schwangerschaften bzw. ihr Fehlen sein.⁶⁴ Ohne Röntgen, Computertomographie oder andere bildgebende Verfahren geben sich osteoporotische Veränderungen in Form von aufgelockerten (grobporigen) Trabekelstrukturen allerdings nur bei postmortal fragmentiertem Knochenmaterial zu erkennen. Einen entsprechenden Befund osteoporotischen Abbaus zeigt das weibliche Individuum aus Grab 73 aus Lauchheim „Mittelhofen“ (Abb. 7).

11.2 Zähne und Kauapparat

Im Volksmund heißt es – wie neue Forschungen zeigen nicht unbegründet – „Jedes Kind kostet die Mutter einen Zahn“.⁶⁵ Zahnverlust als solcher kann daher Hinweise auf vorangegangene Schwangerschaften oder auch Kinderlosigkeit liefern. Bei Frauen ist der intravitale Zahnverlust häufig höher als bei Männern und außerdem eng mit dem Alter verknüpft; dies gilt für (prä)historische wie auch moderne Populationen. Als Hauptgründe sind genetische Faktoren und hormonelle Effekte sowie eine andere Speichelzusammensetzung und ein anderer pH-Wert insbesondere während der Schwangerschaft zu nennen, jedoch spielen hierbei auch kulturelle und möglicherweise geschlechtsspezifische Ernährungsgewohnheiten eine Rolle.⁶⁶

Des Weiteren können die vorhandenen Zähne Hinweise auf eine durchlebte Schwangerschaft beisteuern. Ein charakteristisches Indiz ist dabei eine schwangerschaftsbedingte Hypomineralisation, die sich als ‚broad and translucent Annulation‘ (BTA) unter dem Mikroskop zu erkennen gibt.⁶⁷ Da jedoch aus denkmalpflegerischen Gründen des Substanzerhalts und wegen des hohen Kosten- und Zeitaufwands nicht von jedem Skelettindividuum für die dafür notwendige Untersuchung ein Zahn geopfert werden kann, wurde die Methode bislang noch nicht bei größeren Serien angewandt.

11.3 *Hyperostosis frontalis interna* (HFI) und Menopause

Die Menopause leitet das Ende der reproduktiven Phase einer Frau ein und markiert damit einen entscheidenden Schlusspunkt in Bezug auf eine dauerhafte Kinderlosigkeit, sofern zuvor keine Geburt stattfand. In der Anthropologie wird

⁶⁴ Kovacs 2005, S. 105; Drinkwater u. Chesnut 1991, S. 153.

⁶⁵ Vgl. Gabel, Jürgens, Kruk u. a. 2018; Ketterl 2002.

⁶⁶ Vgl. Lukacs 2006, S. 540; Lukacs 2011; vgl. außerdem Trautmann 2014, S. 179.

⁶⁷ Blondiaux, Alduc-Le Bagousse, Niel u. a. 2006, S. 6.



Abb. 7 | Osteoporose im Wirbelcorpus eines Brustwirbels aus dem Grab 73 aus Lauchheim „Mittelhofen“. Deutlich erkennbar sind die Auflösungserscheinungen der Trabekelstruktur. Photo: Isabelle Jasch-Boley.



Abb. 8 | Zu sehen ist exemplarisch ein weibliches Individuum (Grab 73) mit einem Sterbealter von mindestens 60/70 Jahren aus der Siedlung Lauchheim „Mittelhofen“, das wulstige Knochenneubildungen in der Stirnregion (eine sogenannte HFI) zeigt. Photo: Isabelle Jasch-Boley.

vor allem die *Hyperostosis frontalis interna* (HFI) als Zeichen einer eingetretenen Menopause angesehen, da eine HFI insbesondere bei älteren weiblichen Individuen zu beobachten ist. Die damit einhergehenden knöchernen Veränderungen liegen endocranial im Bereich des Stirnbeins (*Os frontale*) und manifestieren sich in Form unregelmäßiger, zuckergussartiger Knochenneubildungen (Abb. 8), die auf eine Änderung des Hormonspiegels im Zuge der Menopause zurückzuführen zu sein scheinen.⁶⁸ In Abbildung 8 ist exemplarisch ein weibliches Individuum (Grab 73) mit einem Sterbealter von mindestens 60–70 Jahren aus der Siedlung Lauchheim „Mittelhofen“ zu sehen, das derartige wulstige Knochenneubildungen in der Stirnregion zeigt. Liegen Befunde wie eine HFI oder Schwangerschaftsosteophyten in verschiedener Ausprägungsform vor, sollten allerdings stets auch eine Meningitis (Hirnhautentzündung) oder tumoröse Veränderungen am *Os frontale* als Differenzialdiagnosen in Betracht gezogen werden.

In der Rottenburger Sülchenkirche St. Martin fanden sich unter 94 (eher) weiblichen Bestatteten zwei deutliche (Grab 220: spät matur sowie Grab 92,3: senil) und ein unsicherer HFI-Befund (Grab 94: spätd adult). In Lauchheim konnten bei einer adulten, drei maturen und einer senilen Frau Anzeichen von HFI festgestellt werden (Tab. 5). Demnach waren diese Individuen über das Alter der Reproduktion hinaus und konnten keine eigenen Nachkommen mehr zeugen. Sie können folglich aus dem Kreis der möglichen reproduktionsfähigen Frauen ausgeschlossen werden.

⁶⁸ Hershkovitz, Greenwald, Rothschild u. a. 1999, S. 303.

Tab. 5 | *Hyperostosis frontalis interna (HFI)* in der Totenpopulation von Lauchheim „Mittelhofen“, differenziert nach Geschlecht und Sterbealter.

			<i>Hyperostosis frontalis interna (HFI)</i>			
			Vorhanden	Nicht vorhanden	Nicht beurteilbar	
			Anzahl			
Geschlecht	Männlich	Alter	Nicht beurteilbar	0	0	0
			Subadult	0	3	0
			Adult	0	15	8
			Matur	0	14	2
			Senil	0	1	0
	Weiblich		Nicht beurteilbar	0	0	0
			Subadult	0	3	2
			Adult	1	10	3
			Matur	3	2	0
			Senil	1	1	0
	Indifferent		Nicht beurteilbar	0	0	1
			Subadult	0	1	16
			Adult	0	2	3
			Matur	0	0	0
			Senil	0	0	0

11.4 Schwangerschaftsosteophyten

Die sogenannten Schwangerschaftsosteophyten, die bei Frauen endocranial im Stirnbein anzutreffen sind, wurden von dem Tübinger Anthropologen Alfred CZARNETZKI benannt und eingeführt, sind allerdings bis heute nur unzureichend erforscht.⁶⁹ Ein seltenes publiziertes archäologisches Beispiel stammt aus dem Gräberfeld Horb-Altheim, wo der Schädel einer 25- bis 35-jährigen Frau besagte Strukturen erkennen lässt.⁷⁰ In Lauchheim „Mittelhofen“ fanden sich unter 22 als weiblich bestimmten Individuen nur eines mit möglichen Schwangerschaftsosteophyten (Grab 14) sowie ein weiteres tendenziell eher weibliches Individuum (Grab 37) mit diesem Merkmal (Tab. 6).

⁶⁹ Das Wissen um die möglichen Schwangerschaftsosteophyten wurde von Czarnetzki u. a. in Tübingen mündlich in der Lehre weitergegeben, jedoch nie publiziert. Auch fehlen bislang verifizierende Belege für die These dieser speziellen Osteophyten. Außerhalb der Anthropologie Tübingen scheint diese Theorie bislang kaum rezipiert worden zu sein.

⁷⁰ Obertová 2008, S. 87, Abb. 58: „Pregnancy osteophytes on the surface of the frontal bones were found in 25–35 year old female“.

Tab. 6 | Lauchheim „Mittelhofen“. *Sulcus praesymphysialis*, *Sulcus praeauricularis* und Schwangerschaftsosteophyten im Vergleich zueinander.

		<i>Sulcus praesymphysialis</i>			<i>Sulcus praeauricularis</i>			Schwangerschaftsosteophyten		
		Vorh.	Nicht vorh.	Nicht beur.	Vorh.	Nicht vorh.	Nicht beur.	Vorh.	Nicht vorh.	Nicht beur.
		Anzahl			Anzahl			Anzahl		
Geschlecht	Männlich	0	8	35	5	24	14	0	33	10
	Weiblich	4	3	19	17	2	7	1	20	5
	Indifferent	0	0	23	1	1	21	1	2	20

vorh. = vorhanden, nicht vorh. = nicht vorhanden, beur. = beurteilbar

Tabelle 6 zeigt deutlich, dass nicht jedes Individuum alle drei möglichen Schwangerschaftsmerkmale (*Sulcus praesymphysialis*, *Sulcus praeauricularis* und Schwangerschaftsosteophyten) aufweist. Um Aussagen für eine gesamte Skelettpopulation treffen und das Vorhandensein oder Fehlen einzelner Merkmale beurteilen zu können, sind daher die Überlieferung und Erhaltung der Skelettelemente, insbesondere des Beckens und Schädels, von entscheidender Bedeutung.

12 Säuglingssterblichkeit

Im Kontext des Themas Kinderlosigkeit gilt es zudem, eine hohe Säuglingssterblichkeit zu berücksichtigen, die – auch wenn Geburten erfolgreich stattgefunden haben – langfristig zu einer Kinderlosigkeit geführt haben könnte. Generell wird im Mittelalter eine hohe Säuglingssterblichkeit angenommen, die vor allem auf Wochenbettinfektionen (wie Puerperalsepsis) aufgrund schlechter Hygiene zurückzuführen sind.⁷¹ Hinzu kommt ein hohes Sterberisiko der Frauen vor und nach der Geburt, das auf zahlreiche direkte und indirekte Ursachen zurückgeführt werden kann.⁷² Zu diskutieren wären in diesem Zusammenhang perspektivisch auch Spuren von Gewalteinwirkung an (früh)kindlichen Skeletten, die Hinweise auf Kindstötung, Abtreibungen oder häusliche Gewalt geben können.

⁷¹ Vgl. Cueni 1992; Gilchrist 2013, S. 51–53; Jasch-Boley, Langer, Reininghaus u. a. 2019.

⁷² Augenti u. Gilchrist 2011; Gilchrist 2013, S. 59–60; Kemkes-Grottenthaler 1999.

13 Archäologische (Be-)Funde zu Geburt, Schwangerschaft und Versorgung von Neonaten

Ergänzend zu den anthropologischen Hinweisen auf eine erfolgte Geburt können archäologische Funde zusätzliche, zumeist indirekte Anhaltspunkte liefern – insbesondere dann, wenn sie mit weiblichen Individuen oder Neugeborenen im Grabkontext aufgefunden werden.⁷³ Dazu zählen beispielsweise tönernerne Pessare, Trinkgefäße mit Schnäbeln zur Versorgung von Neonaten mit tierischer Milch sowie andere Hilfsmittel zur Versorgung von Gebärenden und Neugeborenen. Auch Funde, die im Zusammenhang mit Empfängnisverhütung stehen könnten, die die Intention einer zumindest temporären Kinderlosigkeit beleuchten, sind hierbei anzuführen, liegen bislang allerdings erst aus der Frühen Neuzeit vor.⁷⁴ Roberta GILCHRIST diskutiert darüber hinaus für das Mittelalter verschiedene materielle Dimensionen und archäologische Nachweismöglichkeiten von religiösen Handlungen, insbesondere Pilgerreisen, durch unfruchtbare Paare und Schwangere.⁷⁵

Pessare wurden und werden u. a. eingesetzt, um eine zu frühe Geburt zu unterbinden. Sie liefern damit einen indirekten Hinweis auf eine zuvor erfolgte Geburt als Folge einer anhaltenden Scheidenabsenkung und/oder eines Gebärmuttervorfalls. Archäologische Funde, insbesondere des Mittelalters, sind jedoch rar.⁷⁶ Gleiches gilt für Trinkgefäße zur Versorgung von Neonaten und Kleinkindern, die gelegentlich in archäologischen Fundensembles nachgewiesen werden können.⁷⁷ Mit derartigen Gefäßen war das Zufüttern von tierischer Milch möglich, vermutlich vor allem als Notfallmaßnahme, wenn eine Mutter nicht stillen konnte oder keine Amme verfügbar war. Die Verfügbarkeit oder Nichtverfügbarkeit derartiger Gefäße konnte mitentscheidend für das Überleben eines Kindes und damit auch eine mögliche Kinderlosigkeit sein, denn einzelne Frauen (weltweit 3 bis 5 Prozent) können durch einen Mangel an Milchdrüsen (Hypogalaktie bzw. Agalaktie) generell nicht stillen. Des Weiteren kann durch Mangelsituation oder Stress sowie inadäquates Stillen die Muttermilch frühzeitig versiegen und in der Folge die Säuglingsmorbidity ansteigen.⁷⁸ Hinzu kommen angeborene Besonderheiten beim Säugling, wie ein zu kurzes Zungenband, oder bei der Mutter

73 Vgl. Ose 2012, S. 399.

74 Vgl. Gilchrist 2013, S. 135; van Vilsteren u. Weiß 2004, S. 64–95.

75 Gilchrist 2013, S. 134f.

76 Noltsch, Ebert u. David 2015; Scherzler 1998.

77 Zur Entwicklung dieser Gefäße vgl. Dunne, Rebay-Salisbury, Salisbury u. a. 2019. Allgemein dazu vgl. Gilchrist 2013, S. 49–50; Blakemore u. Jennett 2002, S. 397; Stuart-Macadam 1995; Hooper 1996.

78 Neifert 2001, S. 273.



Abb. 9 | Abgebildet ist eine Wöchnerin mit Schere (Ellwangen an der Jagst, Marktplatz, Grab 2270). Photo: © Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart/Rainer Weiß 2014.

in Form von Hohl- oder Schlupfwarzen, die dazu führen können, dass Stillen an der Brust nicht möglich ist. Eindeutig ansprechbare mittelalterliche Funde von Sauggefäßen aus Keramik, Metall und Holz zur Fütterung von Kleinkindern stammen vor allem aus dem städtischen Milieu des fortgeschrittenen Hoch- und Spätmittelalters (z. B. Lund und Lübeck), während frühere Belege oft nicht sicher als solche angesprochen werden können.⁷⁹ Aus einzelnen frühmittelalterlichen Kindergräbern liegen außerdem Gefäße vor, in denen nach Ansicht der Bearbeiter vermutlich Brei gekocht wurde.⁸⁰

Als indirekte archäologische Indizien für ein Versterben im Wochenbett werden bisweilen Scheren in hoch- und spätmittelalterlichen Frauengräbern angesehen.⁸¹ Ein entsprechendes Beispiel stammt aus Ellwangen an der Jagst, wo in Grab 2270 ein erwachsenes weibliches Individuum aufgefunden wurde, über dessen linkem Oberarm eine Metallschere in situ lag (Abb. 9).⁸²

⁷⁹ Vgl. Staaf 2012, S. 448; Mührenberg u. Falk 2001, S. 100.

⁸⁰ So etwa Mannheim-Sandhofen, Grab 15. Vgl. Koch 2018, S. 35. Unser Dank gilt der Verfasserin für den entsprechenden Hinweis.

⁸¹ Vgl. Fehring 1999, S. 87.

⁸² In Ellwangen an der Jagst finden sich bei 130 weiblichen Bestattungen drei Individuen mit Scheren im Grab (Arbeitsstand Oktober 2020).

Aus der Martinskirche „Im Alten Brühl“ in Völklingen liegen mehrere Frauenbestattungen von sogenannten Wöchnerinnen vor. In vier Gräbern fanden sich Beigaben in Form von Bügelscheren, Tassen, Stülpflaschen und Beuteln, bei zwei weiteren Gräbern außerdem Hinweise auf Fötenknochen. In derartigen Fällen sind Analysen von Bodenproben und Referenzindividuen relevant, um die bei den weiblichen Individuen schwangerschaftsanzeigenden Hormone nachweisen zu können und dadurch die Theorie, dass es sich um verstorbene Wöchnerinnen handelt, womöglich zu untermauern. In den vorliegenden Fällen wurden erhöhte Estradiol-Werte im Knochenmaterial nachgewiesen.⁸³

Generell gibt es darüber hinaus im archäologischen Befund verschiedene Anhaltspunkte im Hinblick auf nicht erfolgreich abgeschlossene Schwangerschaften. Dazu zählen Fötenknochen im Unterleibsbereich (Lage der Gebärmutter) oder zwischen den Beinen der Frau, wohin sie durch Fäulnis- oder Verwesungsgase (sog. postmortale fötale Extrusion, Stichwort: Sarggeburt) verlagert worden sein können. Nicht selten wurden außerdem Neugeborene und Kleinkinder mit der potenziell zugehörigen Mutter ins Grab gelegt, die in vielen Fällen bei oder bald nach der Geburt verstorben sein dürfte. Aus Ellwangen an der Jagst liegt aus dem Friedhof am Marktplatz mit Befund 2315 ein eindrückliches Beispiel dafür vor: Einer 20–30 Jahre alten Frau war ihr vermutlich gerade verstorbene Neugeborene auf die Brust gelegt worden (Abb. 10 und 11). Der Tod trat dem Befund zufolge vermutlich *sub partu* (d. h. während der Geburt) ein. Die Mutter hatte noch eine Rinderrippe im Mund. Das könnte implizieren, dass Mutter und Kind direkt während oder unmittelbar nach der Geburt verstarben. Die Todesursache kann bei Mutter und Säugling unterschiedlich sein und bleibt spekulativ. Ebenfalls aus Ellwangen an der Jagst stammt ein weibliches Individuum, das mit einem geburtsreifen Fötus im Beckenbereich verstorben ist (Abb. 12). Es ist deutlich zu erkennen, dass der postcraniale Anteil des fötalen Skeletts sehr gut erhalten ist, während der wenig widerstandsfähige Schädel im Boden nahezu vollständig vergangen ist.

In seltenen Fällen sind konkrete Ursachen für eine erfolglose Schwangerschaft rekonstruierbar. So stammt beispielsweise aus der Kirche St. Jakob in Hettstedt (Sachsen-Anhalt) das Grab eines weiblichen Individuums mit geburtsreifem Fötus (Befund HK3). Die Frau zeigt Hinweise auf eine Syphilis im tertiären Stadium. Die Schwangere gab diese Krankheit in Form einer kongenitalen Syphilis an das noch ungeborene Kind weiter, das infolgedessen an sämtlichen Knochenoberflächen entzündliche periostale Veränderungen aufweist. Ein weiterer, besonders seltener Befund aus Hettstedt ist die Bestattung HK74 einer muren Frau. Im Bereich ihres Beckens fanden sich die Knochen eines Fötus, die einem Reifegrad der 32. bis 34. Schwangerschaftswoche entsprachen. Er war gesamtheitlich von

83 Vgl. Löw 2010.



Abb. 10 | Eine Frau mit einem Beißartefakt im Mund, die vermutlich unter der Geburt verstorben ist (Ellwangen an der Jagst, Befund 2315). Photo: © Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart/Rainer Weiß 2014.



Abb. 11 | Nahaufnahme der Rinderrippe, die nach dem Eintreten des Todes wieder in den Mund gelegt wurde. Photo: © Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart/Rainer Weiß 2014.



Abb. 12 | Das weibliche Individuum, unbekannte Pathophysiologie, verstarb mit einem geburtsreifen Fötus im Beckenbereich (Ellwangen an der Jagst, Befund 1319). Photo: © Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart/Rainer Weiß 2014.

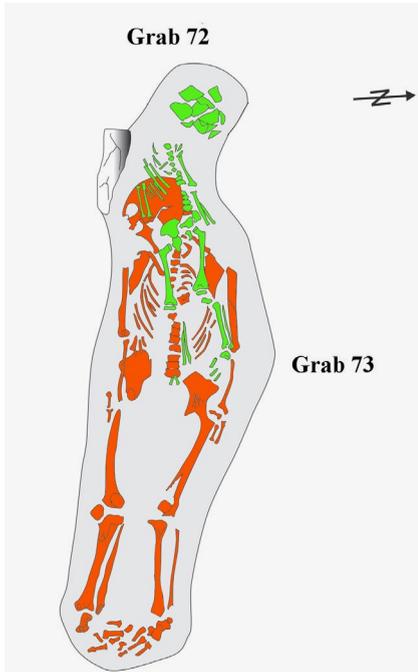


Abb. 13 | Ältere Frau mit einem Kleinkind bestattet, aus Lauchheim „Mittelhofen“ (Grab 72 und 73). Digitale Umzeichnung: Landesamt für Denkmalpflege im Regierungspräsidium Stuttgart 2016.

einer kalzifizierten Schicht umgeben. Dabei handelt es sich um ein *Lithopädion*, ein sogenanntes Steinkind, welches durch eine Bauchhöhlenschwangerschaft entsteht und abstirbt (ektople / extrauterine Schwangerschaft). Zumeist erfolgt jedoch kein Abort und ein *Lithopädion* kann so über Jahrzehnte im Bauchraum verbleiben.⁸⁴

Nicht in jedem Fall muss es sich allerdings um Mutter und Kind handeln, wenn ein Fötus oder Kleinkind bei einem weiblichen erwachsenen Individuum mit ins Grab gelegt wurde, denn neben der genetischen Verwandtschaft sind auch andere Möglichkeiten für soziale Bindungen denkbar. Ein Beispiel dafür wäre Lauchheim „Mittelhofen“, Grab 72 und 73. In Grab 73 wurde eine ältere Frau mit einem Sterbealter von um 60 Jahren (oder älter) beigesetzt. Stratigraphisch betrachtet etwas später wurde ein kleines Kind (Grab 72) – wohl in einem Tuch eingewickelt – über der Kopfregion der Frau deponiert (Abb. 13). Von archäologischer Seite wird davon ausgegangen, dass die Niederlegung des Kindes in einem sehr kurzen zeitlichen Abstand zur Bestattung der Frau erfolgte.⁸⁵ Die Seniorin weist ein Greisengebiss mit zu Lebzeiten fast vollständigem Zahnverlust in Ober- und Unterkiefer auf. Das

⁸⁴ Roßbach 2015, S. 94–98; Wahl 2018, S. 237–242.

⁸⁵ Jasch-Boley, Stork u. Wahl 2020.

vierjährige Kind mit vollentwickeltem Milchgebiss war der Frau direkt auf das Gesicht gelegt worden, die Wirbelsäule drapierte sich im Verwesungsprozess seitlich am Kopf der Frau entlang. Eine biologische Mutter-Kind-Beziehung der beiden ist angesichts des Alters der Frau mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit auszuschließen. Es müssen demzufolge andere soziale (oder verwandtschaftliche) Bindungen zwischen den beiden angenommen werden.

Die diskutierten Funde und Befunde können, je nach Überlieferungskontext, auf eine Schwangerschaft hindeuten und sogar weiterführende Aussagen zu ihrem erfolgreichen oder nicht erfolgreichen Abschluss erlauben. Liegt ein enger räumlich-funktionaler Zusammenhang von Objekten mit einem weiblichen Individuum, beispielsweise in einem Grab, vor, können entsprechende Realien im Idealfall als indirekter Beleg gewertet werden, dass dieses Individuum nicht kinderlos war. Entsprechende weibliche Skelette können daher bei einer Gräberfeldanalyse im Hinblick auf eine mögliche Kinderlosigkeit der Individuen zu Lebzeiten entsprechend einbezogen bzw. ausgeschlossen werden. Damit lässt sich durch eine Zusammenschau aller anthropologischen Indikatoren und speziellen archäologischen Fundgruppen eine Eingrenzung jener weiblichen Skelette vornehmen, für die keinerlei morphologische Hinweise auf vorangegangene Geburten oder das Stillen und Aufziehen von Kleinkindern vorliegen. Diese Individuen können als potentiell kinderlos angesprochen werden, ohne dass allerdings ein Negativbeweis möglich wäre.

14 Fazit

Die Zusammenschau der verschiedenen anthropologischen und archäologischen Funde und Befunde erlaubt eine differenzierte Perspektive auf das Phänomen Kinderlosigkeit im Mittelalter und seinen vielfältigen materiellen Niederschlag. Unser Beitrag zeigt anhand ausgewählter Fallbeispiele, dass durch archäologisch-anthropologische Methoden die Frage nach Kinderlosigkeit unabhängig, kontrastierend und ergänzend zu anderen Quellengruppen beleuchtet werden kann. Den großen Vorteil sehen wir darin, dass vergleichende Aussagen zu Zeiten, Räumen und Bevölkerungsgruppen möglich werden, aus denen aussagekräftige Schriftquellen fehlen oder nur spärlich vorhanden sind. Außerdem bilden die Hinterlassenschaften realer Individuen die Grundlage der Analyse, die im Sinne individueller Biographien verstanden und innerhalb einer Population verglichen werden können.

Literaturverzeichnis

- Acsádi, György u. Janos Nemeskéri:** History of Human Life Span and Mortality. Budapest 1970.
- Augenti, Andrea u. Roberta Gilchrist:** Life, Death and Memory. In: Martin Carver u. Jan Klápště (Hgg.): The Archaeology of Medieval Europe. Bd. 2: Twelfth to Sixteenth Century. Aarhus 2011, S. 494–511.
- Bandhauer, Klaus u. Frick, Julian (Hgg):** Disturbance in Male Fertility. New York 1982.
- Baus, Inka u. Petra Stute:** Perspektive Fertilität. Anorexia nervosa. Heidelberg 2017. <https://www.ferring.at/media/1180/anorexia-nervosa.pdf> (Zugriff: 24.08.2021).
- Bealek, Stefanie:** Teenagerschwangerschaften – ein modernes Phänomen? (unpubl. Masterarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2016.
- Beigel, Hermann (Hg.):** Pathologische Anatomie der weiblichen Unfruchtbarkeit (Sterilität): deren Mechanik und Behandlung. Braunschweig 1878.
- Berg, Steffen, Renate Rolle u. Henning Seemann:** Der Archäologe und der Tod. Archäologie und Gerichtsmedizin. Luzern 1981.
- Bismarck, Amanda von:** MR Pelvimetry in Prognosis for Successful Vaginal Delivery (Dissertation Univ. München). München 2019. <https://edoc.ub.uni-muenchen.de/24627/> (Zugriff: 24.08.2021).
- Blakemore, Colin u. Sheila Jennett (Hgg.):** The Oxford Companion to the Body. Oxford 2002.
- Blondiaux, Joël, Armelle Alduc-Le Bagousse, Cécile Niel u. a.:** Relevance of Cement Annulations to Paleopathology. In: Paleopathology Newsletter 135 (2006), S. 4–13.
- Boschert, Sonja, Katarina Fellgiebel, Isabelle Jasch-Boley u. a.:** Anthropologische Datenaufnahme Sülchenkirche. Unpubl. Manuskript. Tübingen 2018.
- Breitinger, Emil:** Sulcus praeauricularis und Sulcus praesymphysialis als Fertilitätszeichen. In: Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien. Serie A für Mineralogie und Petrographie, Geologie und Paläontologie, Anthropologie und Prähistorie 91A (1990), S. 63–78.
- Burger-Heinrich, Eva:** Die menschlichen Skelettreste aus dem Gräberfeld von Munzingen. In: Annette M. Groove (Hg.): Das alemannische Gräberfeld von Munzingen, Stadt Freiburg (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 54). Stuttgart 2001, S. 347–424.
- Caselitz, Peter:** Schwangerschaft im Archäologischen Befund. In: The Archaeological Advertiser, Spring (1980), S. 20–26.
- Creel, Norman:** Die Skelettreste aus dem Reihengräberfriedhof Sontheim an der Brenz. In: Christiane Neuffer-Müller (Hg.): Ein Reihengräberfriedhof in Sontheim an der Brenz (Veröffentlichungen des Staatlichen Amtes für Denkmalpflege Stuttgart A 11). Stuttgart 1966, S. 73–103.
- Cueni, Andreas:** Zur Bevölkerungsstruktur einer mittelalterlichen Stadt. In: Marianne Flüeler u. Niklaus Flüeler (Hgg.): Stadtluft, Hirsebrei und Bettelmönch. Die Stadt um 1300. Ausstellungskatalog. Stuttgart 1992, S. 485 f.
- Dee, Paul M.:** The Preauricular Sulcus. In: Radiology 140, 2 (1981), S. 354.
- Drinkwater, Barbara L. u. Christina Chesnut:** Bone Density Changes during Pregnancy and Lactation in Active Women.

- A Longitudinal Study. In: *Bone and Mineral* 14 (1991), S. 153–160.
- Dunne, Julie, Katharina Rebay-Salisbury, Roderick B. Salisbury u. a.:** Milk of Ruminants in Ceramic Baby Bottles from Prehistoric Child Graves. In: *Nature* 574 (2019), S. 246–248.
- Düring, Andreas:** Der Friedhof von Bärenthal auf der Scherra. Lebensverhältnisse und Bestattungsbrauch einer Dorfbewölkerung des 7. bis 10. Jahrhunderts. In: *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 34 (2014), S. 391–490.
- El Housseiny, Mona:** Menarcheal Age. In: Michael Hermanussen (Hg.): *Auxology. Studying Human Growth and Development*. Stuttgart 2013, S. 62–63.
- Ellison, Peter T.:** *On Fertile Ground. A Natural History of Human Reproduction*. Cambridge MA 2001.
- Fehring, Günter P. (Hg.):** *Stadtarchäologie in Deutschland (Archäologie Sonderheft 3)*. Stuttgart 1999.
- Flohr, Stefan u. Reiner P. von Zieten:** Paläopathologischer Fallbericht. Tödlich verlaufene Geburt bei rachitisch verengtem Becken? In: *Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie* 4 (2013), S. 186–191.
- Flügel, Bernd, Holle Greil u. Karl Sommer (Hgg.):** *Anthropologischer Atlas. Grundlagen und Daten*. Frankfurt a.M. 1986.
- Franz, Marie, Amanda von Bismarck, Maria Delius u. a.:** MR Pelvimetry. Prognosis for Successful Vaginal Delivery in Patients with Suspected Fetopelvic Disproportion or Breech Presentation at Term. In: *Archives of Gynecology and Obstetrics* 295 (2017), S. 351–359.
- Frauenärzte online:** Unfruchtbarkeit. Ursachen. www.frauenaeerzte-im-netz.de/erkrankungen/unfruchtbarkeit/ursachen/ (Zugriff: 10.08.2020).
- Gabel, Frank, Hendrik Jürgens, Kai E. Kruk u. a.:** Gain a Child, Lose a Tooth? Using Natural Experiments to Distinguish between Fact and Fiction. In: *Journal of Epidemiology and Community Health* 72, 6 (2018), S. 552–556.
- Gejvall, Nils-Gustaf:** The Fisherman from Barum – Mother of Several Children. Palaeo-Anatomic Finds in the Skeleton from Bäckaskog. In: *Fornvännen. Journal of Swedish Antiquarian Research* (1970), S. 281–289.
- Gilchrist, Roberta:** *Medieval Life. Archaeology and the Life Course*. Suffolk 2013.
- Grine, Frederick E., William L. Jungers, Phillip V. Tobias u. a.:** Fossil Homo femur from Berg Aukas, Northern Namibia. In: *American Journal of Physical Anthropology* 97 (1995), S. 151–185.
- Gulson, Brian L., Kenneth R. Mahaffey, Graham Vimpani u. a.:** Pregnancy Increases Mobilization of Lead from Maternal Skeleton. In: *The Journal of Laboratory and Clinical Medicine* 130, 1 (1997), S. 51–62.
- Gulson, Brian L., Kenneth R. Mahaffey, William Jameson u. a.:** Mobilization of Lead from the Skeleton during the Postnatal Period Is Larger Than during Pregnancy. In: *The Journal of Laboratory and Clinical Medicine* 131, 4 (1998), S. 324–329.
- Held, Petra, Stephan Maus, Carmen Löw u. a.:** Schwangerschaft im archäologischen Befund. Zur Bestimmung von Östrogen in der Knochenmatrix. In: Matthias Knaut u. Roland Schwab (Hgg.): *Archäologie im 21. Jahrhundert. Innovative Methoden – bahnbrechende Ergebnisse*. Stuttgart 2010, S. 30–37.
- Hermanussen, Michael (Hg.):** *Auxology. Studying Human Growth and Development*. Stuttgart 2013.

- Herrmann, Bernd u. Tim Bergfelder:** Über den diagnostischen Wert des sogenannten Geburtstrauma am Schambein bei der Identifikation. In: *Zeitschrift für Rechtsmedizin* 81, 1 (1978), S. 73–78.
- Herrmann, Daniela:** Adoptivstillen. In: *Kinderkrankenschwester* 31, 3 (2012), S. 99–102.
- Herskovitz, Israel, Charles Greenwald, Bruce M. Rothschild u. a.:** Hyperostosis frontalis interna. An Anthropological Perspective. In: *American Journal of Physical Anthropology* 109, 3 (1999), S. 303–325.
- Hollack, Barbara u. Manfred Kunter:** Die menschlichen Skelettreste aus dem frühmittelalterlichen Gräberfeld von Eichstetten am Kaiserstuhl. In: Barbara Sasse (Hg.): *Ein frühmittelalterliches Reihengräberfeld bei Eichstetten am Kaiserstuhl (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 75)*. Stuttgart 2001, S. 441–474.
- Hooper, Bari:** A Medieval Depiction of Infant-Feeding in Winchester Cathedral. In: *Medieval Archaeology* 40 (1996), S. 230–233.
- Işcan, Mehmet Y. u. Karen Derrick:** Determination of Sex from the Sacroiliac Joint. A Visual Assessment Technique. In: *Florida Scientist* 47 (1984), S. 94–98.
- Jasch, Isabelle:** BMI-Berechnungen verschiedener mittelalterlicher Gräberfelder im Vergleich. Grabbeigaben und/oder die Nähe zur Kirche als Indiz für einen höheren BMI? (unpubl. Bachelorarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2012.
- Jasch, Isabelle, Antje Langer, Moritz Boley u. a.:** Osseous Frame Index Calculations of the Early Medieval South-West Germany. In: *Anthropologischer Anzeiger* 74, 5 (2018), S. 431–443.
- Jasch-Boley, Isabelle, Antje Langer, Sandra Reininghaus u. a.:** Bandscheibenschäden, Zahnausfall und Knochenbrüche. Lebensbedingungen und medizinische Versorgung im Mittelalter anhand anthropologischer Indikatoren. In: *Karolingische Klosterstadt Meßkirch. Chronik* 7 (2019), S. 40–57.
- Jasch-Boley, Isabelle:** Lepra, Krebs und Mangelerscheinungen. Die Leiden der frühmittelalterlichen Bevölkerung von Lauchheim „Mittelhofen“ (unpubl. Masterarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2020.
- Jasch-Boley, Isabelle, Sonja Boschert, Katarina Fellgiebel u. a.:** In Situ Measurements Versus Linear Regression Formulas for Body Height Estimation. A Case Study Using Burials from the St. Martin's Church in Rottenburg-Sülchen. In: *Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie* 12 (2020), S. 253–265.
- Jasch-Boley, Isabelle, Ingo Stork u. Joachim Wahl:** Die Siedlungsbestattungen aus Lauchheim „Mittelhofen“. Erste Ergebnisse der anthropologischen Untersuchung. In: *Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie* 12 (2020), S. 93–103.
- Kagan, Karl O., Burkhard Schauf, Gabriele Meyberg-Solomayer u. a.:** Aktuelle Therapiekonzepte. Management in der Rhesusunverträglichkeit. In: *Geburts-hilfe Frauenheilkunde* 67, 12 (2007), S. 1368–1370.
- Kairies, Madita-Sophie P. u. Joachim Wahl:** Drei frühneuzeitliche Massengräber aus Ellwangen (Jagst) – was Skelette über die Lebensbedingungen im 15.–17. Jahrhundert aussagen können. In: *Ellwanger Jahrbuch* 45, 2014/2015 (2016), S. 183–224.

- Kairies, Madita-Sophie P. u. Joachim Wahl:** Hunderte Tote unter dem Marktplatz. In: Denkmalpflege in Baden-Württemberg. Nachrichtenblatt der Landesdenkmalpflege 48, 2 (2019), S. 121–126.
- Kasperk, Christian:** Schwangerschaft und Stillen. Einflüsse auf den Knochenstoffwechsel. In: Gynäkologische Endokrinologie 13 (2015), S. 7–10.
- Kemkes-Grottenhaler, Ariane:** Die Wiege des Todes? Das Aussagepotential anthropologischer und historisch-demographischer Quellen zur Frauensterblichkeit. In: Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie 2 (1999) S. 179–185.
- Ketterl, Werner:** Jedes Kind kostet die Mutter einen Zahn. In: Quintessenz Team Journal 32, 7/8 (2002), S. 381–384.
- Klentrou, Panagiota N.:** Pubertät und Leistungssport bei jugendlichen Mädchen. In: Annales Nestlé. Deutsche Ausgabe 64 (2006), S. 87–96.
- Koch, Ursula:** Das alamannisch-frankische Gräberfeld bei Pleidelsheim (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 60). Stuttgart 2001.
- Koch, Ursula:** Mannheim-Sandhofen. Das frühmittelalterliche Gräberfeld von Geroldisheim (Mannheimer Geschichtsblätter Sonderveröffentlichung 12). Ubstadt-Weiher 2018.
- Konieczka, Petra u. Manfred Kunter:** Die menschlichen Skelettreste aus dem alamannischen Gräberfeld von Stetten an der Donau (Kreis Tuttlingen). In: Matthias Weis (Hg.): Ein Gräberfeld der späten Merowingerzeit bei Stetten an der Donau (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 40). Stuttgart 1999, S. 238–327.
- Kovacs, Christopher S.:** Calcium and Bone Metabolism during Pregnancy and Lactation. In: Journal of Mammary Gland Biology and Neoplasia 10, 2 (2005), S. 105–118.
- Kurmanavicius, Josef u. a. (Hg.):** Standard-Tabellen und Kurven für Ultraschall-/Dopplersonografie. Universitätsspital Zürich, Dept. Frauenheilkunde, Klinik für Geburtshilfe. Zürich 1997. <https://www.yumpu.com/de/document/read/24233887/pdf-download-geburtshilfe/13> (Zugriff: 01.09.2021).
- Löw, Carmen:** Als die Kunst der weisen Frauen versagte. Zu den „Wöchnerinnen“-Bestattungen im Alten Brühl. In: Joachim Konrad (Hg.): Wiege einer Stadt. Forschungen zur Martinskirche im Alten Brühl von Völklingen. Saarbrücken 2010, S. 21–32.
- Ludwig, Michael, Klaus Diedrich u. Frank Nawroth:** Was ist „Sterilität“ – eine Begriffsbestimmung. In: Klaus Diedrich, Michael Ludwig u. Georg Griesinger (Hgg.): Reproduktionsmedizin (Springer Reference Medizin). Berlin, Heidelberg 2019, S. 1–7. https://doi.org/10.1007/978-3-662-55601-6_1-2 (Zugriff: 24.08.2021).
- Lukacs, John R.:** Explaining Sex Differences in Dental Caries Prevalence. Saliva, Hormones and ‘Life History’ Etiologies. In: American Journal of Human Biology 18 (2006), S. 450–555.
- Lukacs, John R.:** Sex Differences in Dental Caries Experience. Clinical Evidence, Complex Etiology. In: Clinical Oral Investigations 15 (2011), S. 649–656.
- Manski, Dirk:** Infertilität des Mannes (1/3). Ursachen der Unfruchtbarkeit. In: Ders.: Urologielehrbuch online. <https://www.urologielehrbuch.de/infertilitaet.html> (Zugriff: 24.08.2021).
- Martin, Rudolf (Hg.):** Lehrbuch der Anthropologie. In systematischer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung der anthropologischen Methoden; für

- Studierende, Ärzte und Forschungsreisende. 2. Kraniologie, Osteologie. Heidelberg 1928.
- Maus, Stephan, Petra H. Held, Kurt W. Alt u. a.:** Schwangerschaft im archäologischen Befund. Radioimmunologischer Estradiol (E2)-Nachweis in Knochenmaterial. In: 47. Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Nuklearmedizin e. V. Abstracts (2009). http://www.nuklearmedizin.de/jahrestagungen/abstr_online2009/abstract_detail.php?navId=83&aId=370 (Zugriff: 08.10.2020).
- McHenry, Henry M.:** Body Size and Proportions in Early Hominids. In: *American Journal of Physical Anthropology* 87 (1992), S. 407–431.
- Mührenberg, Doris u. Alfred Falk:** Mit Gugel, Pritschholz und Trippe. Alltag im mittelalterlichen Lübeck (Archäologische Gesellschaft der Hansestadt Lübeck Jahresschrift 2/3). Lübeck 2001.
- Mumm, Rebekka:** Average BMI, Weight and Height in German Girls with and without Menarche. In: Michael Hermanussen (Hg.): *Auxology. Studying Human Growth and Development*. Stuttgart 2013, S. 260.
- Mumm, Rebekka, Christiane Scheffler u. Michael Hermanussen:** Developing Differential Height, Weight and Body Mass Index References for Girls That Reflect the Impact of the Menarche. In: *Acta Paediatrica* 103, 7 (2014), S. 312–316.
- Must, Caroline:** Der Sulcus praeauricularis. Geschlechtsdiagnose im Kontext archäologischer Funde (unpubl. Bachelorarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2010.
- Neifert, Marianne R.:** Prevention of Breastfeeding Tragedies. In: *Pediatric Clinics of North America* 48 (2001), S. 273–297.
- Neuffer, Eduard M.:** Der Reihengräberfriedhof von Donzdorf (Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg 2). Stuttgart 1972.
- Nitsche, Esther M.:** Pubertas tarda. In: *Frauenheilkunde up2date* 10, 2 (2016), S. 119–133.
- Noltsch, Alina R., Andreas D. Ebert u. Matthias David:** Historische Entwicklung. Beeinflussung der Frühgeburtlichkeit durch Pessare – zur Entstehungsgeschichte eines wiederentdeckten geburtshilflichen Behandlungskonzepts. In: *Geburtshilfe und Frauenheilkunde* 75, 6 (2015), S. 553–555.
- Obertová, Zuzana:** The Early Medieval Alamannic Population at Horb-Altheim (450–510 A. D.) (*BioArchaeologica* 4). Rahden, Westf. 2008.
- Ose, Ieva:** Zeugnisse vom Leben der Kinder und Jugendlichen in Riga im 13.–17. Jahrhundert. In: Manfred Gläser (Hg.): *Kindheit und Jugend, Ausbildung und Freizeit (Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum 8)*. Lübeck 2012, S. 397–409.
- Pany-Kucera, Doris, Michaela Spannagl-Steiner, Barbara Maurer-Gesek u. a.:** Sacral Preauricular Extensions, Notches, and Corresponding Iliac Changes. New Terms and the Proposal of a Recording System. In: *International Journal of Osteoarchaeology* 29, 6 (2019), S. 1013–1021.
- Pearson, Karl:** IV. Mathematical Contributions to the Theory of Evolution. V. On the Reconstruction of the Stature of Prehistoric Races. In: *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A* 192 (1899), S. 169–244.
- Rau, Lucas:** Die Überprüfung der Korrelation zwischen Sulcus prae- und postauricularis (unpubl. Bachelorarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2017.
- Rebay-Salisbury, Katharina:** Geburten hinterlassen Spuren. <http://>

- www.vaginamuseum.at/LEIBund
LEBEN/geburt-artikel-rebaysalisbury-at
(Zugriff: 24.08.2021).
- Riesenberg, Martin:** Das merowingerzeitliche Gräberfeld von Ulm-Böfingen „Hafenberg“. Versuch einer Synthese der archäologischen und osteoanthropologischen Quellen (unpubl. Masterarbeit Univ. Tübingen). Tübingen 2015.
- Neuhauser, Hannelore, Anja Schienkiewitz, Angelika Schaffrath Rosario u. a.:** Referenzperzentile für anthropometrische Maßzahlen und Blutdruck aus der Studie zur Gesundheit von Kindern und Jugendlichen in Deutschland (KiGGS). Hrsg. v. Robert-Koch-Institut (Beiträge zur Gesundheitsberichterstattung des Bundes). 2., erw. Aufl. Berlin 2013.
- Rösing, Friedrich W.:** Die fränkische Bevölkerung von Mannheim-Vogelstang (6.–7. Jh.) und die merowingerzeitlichen Germanengruppen Europas (unpubl. Dissertation Univ. Hamburg). Hamburg 1975.
- Roßbach, Anna E. S.:** Leben und Sterben im Mittelalter und der Frühen Neuzeit im Vergleich von Bevölkerungen aus Hettstedt (Sachsen-Anhalt) und Völklingen (Saarland) (Dissertation Univ. Mainz). Mainz 2015. <http://doi.org/10.25358/openscience-1967> (Zugriff: 24.08.2021).
- Ruff, Christopher B.:** Articular and Diaphyseal Remodelling of the Proximal femur with Changes in Body Mass in Adults. In: *American Journal of Physical Anthropology* 86 (1991), S. 397–413.
- Scherzler, Diane:** Der tönerner Ring vom Viesenhäuser Hof – Ein Hinweis auf medizinische Versorgung in der Vorrömischen Eisenzeit? In: *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 22 (1998), S. 237–294.
- Scholkmann, Barbara u. Birgit Tuchen (Hgg.):** Die Martinskirche in Pfullingen. Archäologie und Baugeschichte (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 53). Stuttgart 1999.
- Scholl, Theresa O. u. Mary L. Hediger:** Prenatal Care and Maternal Health during Adolescent Pregnancy. A Review and Meta-Analysis. In *Journal of Adolescent Health* 15 (1994), S. 444–456.
- Staaf, Björn Magnusson:** Playing and Learning in Medieval Lund. In: Manfred Gläser (Hg.): *Kindheit und Jugend, Ausbildung und Freizeit* (Lübecker Kolloquium zur Stadtarchäologie im Hanseraum 8). Lübeck 2012, S. 447–456.
- Straub, Rainer H.:** Altern, Müdigkeit und Entzündungen verstehen. Wenn Immunsystem und Gehirn um die Energie im Körper ringen. Regensburg 2018.
- Stuart-Macadam, Patricia:** Breastfeeding in Prehistory. In: Dies. (Hg.): *Breastfeeding. Biocultural Perspectives*. New York 1995, S. 75–100.
- Stubert, Johannes, Frank Reister u. Siegbert Hartmann:** Risiken bei Adipositas in der Schwangerschaft. In: *Deutsches Ärzteblatt* 115, 16 (2018), S. 276–283.
- Synlab GmbH (Hg.):** Schwangerschaftsvorsorge plus. Ihr persönlicher Begleiter. Kluge Diagnostik, Richtige Entscheidung. Augsburg 2017. www.synlab.de/fileadmin/pdf/patienten/schwangerenvorsorge-plus.pdf (Zugriff: 24.08.2021).
- Toepfer, Regina (Hg.):** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereite Elternschaft im Mittelalter. Stuttgart 2020.
- Trautmann, Bernd:** Luxemburg in the Middle Ages. An Anthropological Study of the Living Conditions of the Rural Society of Grevenmacher (unpubl. Dissertation Univ. Tübingen). Tübingen 2014.
- Ubelaker, Douglas H. u. Jade S. De La Paz:** Skeletal Indicators of Pregnancy and

- Parturition. A Historical Review.
In: *Journal of Forensic Science* 57, 4 (2012), S. 866–872.
- Ullrich, Herbert:** Fertilitätsschätzungen anhand geburtstraumatischer Veränderungen. Möglichkeiten und Grenzen.
In: *Anthropologie* 25, 2 (1987), S. 117–124.
- Van Vilsteren, Vincent T. u. Rainer-Maria Weiß (Hgg.):** 100.000 Jahre Sex. Über Liebe, Fruchtbarkeit und Wollust. Zwolle 2004.
- Wahl, Joachim:** Knochenarbeit. Anthropologen auf Tätersuche. Darmstadt 2018.
- Wahl, Joachim, Valerie Palmowski, Sonja Boschert u. a.:** Anthropologische Auswertung der menschlichen Skelettreste aus der Sülchenkirche. In: Hans Aderbauer u. Harald Kiebler (Hgg.): Die Sülchenkirche bei Rottenburg. Frühmittelalterliche Kirche – alte Pfarrkirche – Friedhofskirche – bischöfliche Grablege. Lindenberg i. Allgäu 2018, S. 96–132.
- Wendler, Nicole:** Unfruchtbarkeit (2016). www.netdoktor.de/kinderwunsch/unfruchtbarkeit/ (Zugriff: 10.08.2021).
- Wescott, Daniel J.:** Sexual Dimorphism in Auricular Surface Projection and Postauricular Sulcus Morphology. In: *Journal of Forensic Sciences* 60, 3 (2015), S. 679–685.
- Wildt, Ludwig u. E. Grubinger:** Endokrinologie der Schwangerschaft, Geburt und Stillzeit. In: *Gynäkologische Endokrinologie* 10 (2012), S. 155–160.
- World Health Organization:** Child Growth Standards. Head Circumference for Age: Birth to 13 Weeks (Percentiles Girls/Boys). 2007. https://www.who.int/childgrowth/standards/hc_for_age/en/ (Zugriff: 24.08.2021).
- Zaaijer, Teunis:** Untersuchungen über die Form des Beckens javanischer Frauen (Naturkundige Verhandlungen 24). Haarlem 1866.

Abdoulaye Samaké

Erfolgreiche und verhängnisvolle Strategien zum Wunschkind

Kinderlose Herrscher
in der mittelhochdeutschen
und altfranzösischen Epik

Kontakt

Dr. Abdoulaye Samaké,
Maître-Assistant, Université
des Lettres et des Sciences Humaines
de Bamako – ULSHB (Mali),
Faculté des Lettres, des Langues et
des Sciences du Langage (FLSL),
Département d'Études Germaniques,
BP: E 3637 Bamako – Mali,
asam.223@mail.de

Abstract European medieval literary texts commonly deal with the topic of voluntary and/or involuntary childlessness. There are stories about ruling couples without children, which still continue to hope for conceiving heirs in order to protect or expand their territory. On the one hand, some (Christian) heirless rulers pray to God for the birth of an heir until their prayers are heard. On the other hand, the other infertile (Pagan) rulers commit a breach of ethical standards by taking dubious measures or strategies – from polygamy through adoption and adultery up to incest – so that their desire to have children can be fulfilled.

This article aims to investigate the topic of involuntary childlessness that affects both male and female characters in the Middle High German and Old French epic. The analysis will thereby focus on the following texts in which the destiny of heirless (Christian and Pagan) rulers is represented, namely Johann von Würzburg's 'Wilhelm von Österreich', the anonymous 'Reinfried von Braunschweig', and 'Le Roman de Cassidorus'.

Keywords Infertility; Rulers; Prayer; Dream; Heir

1 Einleitung

Die Ehe galt in der feudalen Gesellschaft, um mit Joachim BUMKE zu sprechen, als „eine politische Institution, ein Instrument der dynastischen Politik“.¹ Demnach diente die Ehe beispielsweise der Zeugung legitimer Erben bzw. der Absicherung und Erweiterung des Herrschaftsbereichs vor allem adliger Familien. Solche feudalen Ehediskurse spiegeln sich auch in der europäischen Literatur des Mittelalters wider.² In manchen Texten werden Geschichten kinderloser Herrscherpaare erzählt, die sehr lange auf Nachwuchs warten, um ihren Herrschaftsbereich abzusichern bzw. zu erweitern. Wenn aber die Herrscher ohne Erben bleiben, beten die einen zu Gott und bitten um die Geburt eines Erben, bis ihre Gebete erhört werden. Die anderen verzweifelten Herrscherpaare setzen sich aber über die etablierten Normen hinweg und ergreifen zum Teil dubiose Ersatzmaßnahmen bzw. -strategien³ – von der Polygamie über die Adoption, den Ehebruch bis hin zum Inzest –, damit der Kinderwunsch erfüllt und die Nachkommenschaft gesichert werden kann. Gott sagt doch im Alten Testament: „Seid fruchtbar und mehrt euch, füllt die Erde [...]“⁴

In meinem Beitrag möchte ich auf das Phänomen der Kinderlosigkeit in der mittelhochdeutschen und altfranzösischen Epik näher eingehen. Dabei wird meine Aufmerksamkeit drei Texten gelten, in denen über das Schicksal (verzweifelnder christlicher und heidnischer) kinderloser Herrscher erzählt wird: *Johanns von Würzburg*, *Wilhelm von Österreich*, *Reinfried von Braunschweig* und *Le Roman de Cassidorus*. Mit Blick auf die drei Texte sollen in meinem Beitrag unter anderem folgende Fragen erörtert werden: Welche Bedeutung kommt dem Gebet um Nachwuchs zu? Wie gehen christliche und heidnische kinderlose Herrscher mit ihrem Schicksal um? Welche Rolle übernehmen betroffene männliche und weibliche Figuren bei der Darstellung von bzw. beim Umgang mit ihrer Unfruchtbarkeit? In welchem Verhältnis stehen die zu analysierenden Texte zueinander?

1 Bumke 2008, S. 534.

2 Mehr zu eherechtlichen Diskursen aus (rechts-)geschichtlicher und literaturwissenschaftlicher Perspektive siehe Kellermann-Haaf 1986, S. 287–306; Schnell 2002, speziell S. 97–105; D’Avray 2005, insbesondere S. 20–37; Classen 2005, besonders S. 327–340; Weber 2008, vor allem Teil A, S. 27–248.

3 Vgl. etwa Goody 1983, S. 44.

4 Gen 1, 28. <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/gen1.html> (Zugriff: 30.10.2020).

2 Johann von Würzburg ‚Wilhelm von Österreich‘

Der Minne- und Aventiureroman ‚Wilhelm von Österreich‘, in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts (1314) entstanden und in zahlreichen Handschriften und Fragmenten überliefert,⁵ gehört wohl zu den meist rezipierten Texten des deutschsprachigen Mittelalters.⁶ Bevor ich in die Analyse einsteige, gebe ich einen kurzen Überblick über die Handlung.

Der Text beginnt mit der Elterngeschichte von Wilhelm, dem Helden der Geschichte. Der österreichische Herzog Leopold bekommt nach langjähriger Ehe kein Kind. Er betet zu Gott, bittet um die Geburt eines Erben und unternimmt mit einem kleinen Gefolge eine Wallfahrt nach Ephesus. Als Leopold zufälligerweise im heidnischen Land Zizia ankommt, schließt sich Agrant, der Herrscher über Zizia, der Wallfahrt von Leopold an, weil er auch einen Kinderwunsch hat (vgl. V. 420–437). Kurze Zeit nach der Wallfahrt werden die Gebete erhört: Während Leopold einen Sohn (Wilhelm) bekommt, wird dem Heidenkönig eine wunderschöne Tochter (Aglie) geschenkt. Beide Kinder werden am selben Tag zur selben Zeit unter dem Stern Venus geboren. Im weiteren Handlungsverlauf werden Wilhelm und Aglie zum idealen Liebespaar und bekommen einen Sohn (Friedrich), der nach dem Tod seiner Eltern und Großeltern die Herrschaft in Österreich übernimmt.

Das kurze Inhaltsreferat zeigt, dass der ‚Wilhelm von Österreich‘ die Kinderlosigkeit in der Vorgeschichte zum Gegenstand hat. Wilhelms Vater Leopold wird als ein angesehener und mächtiger Herzog dargestellt (vgl. V. 178 f.). Trotz dieser großen Ehre wird Leopolds Herrschaft auf die Probe gestellt: *er vorhte ser daz erben bloz | wurde daz lant Osterrich* (V. 180 f.).⁷ Leopold stellt sich in einem Gebet (vgl. V. 202–217) als demütiger Diener Gottes dar, bittet den Evangelisten Johannes um Fürsprache bei Gott und nimmt seine Kinderlosigkeit als eine Art Bewährungsprobe wahr. Wie wichtig die Fürsprache des Evangelisten dem Herzog ist, zeigt sich durch seine Bereitschaft, die Stadt zu besuchen, in der das Grab des heiligen Johannes liegt. Demnach verlässt sich Leopold nicht nur auf sein Gebet, er ist auch bereit, entsprechend zu handeln.

Ob sich Leopold einen männlichen oder weiblichen Erben wünscht, darüber schweigt der Text. Durch sein Gebet und die anschließende Wallfahrt nach Ephesus hebt der Text den Kinderwunsch Leopolds besonders hervor. Die Herzogin

5 Für eine allgemeine Übersicht über die verschiedenen Handschriften und Fragmente siehe Handschriftencensus unter <https://handschriftencensus.de/werke/584> (Zugriff: 31.10.2020). Ausführliche Informationen über die einzelnen Handschriften und Fragmente liefern Ernst Regel in Johann von Würzburg Wilhelm von Österreich. Aus der Gothaer Handschrift. Hrsg. v. Ernst Regel (Deutsche Texte des Mittelalters 3). Berlin 1906, S. VIII–XXII; Dietl 1999, S. 13–33; Schneider 2004, S. 21; Hirt 2012, S. 109–111.

6 Vgl. Straub 1974, S. 31; Schulz 2000, S. 121.

7 Zitiert nach der Ausgabe von Ernst Regel.

dagegen scheint von der Kinderlosigkeit nicht so betroffen zu sein wie der Herzog. Dies zeigt sich dadurch, dass sie an keiner Stelle explizit zu Gott betet oder irgendeinen Heiligen um Fürsprache bei Gott für Nachwuchs bittet. Somit rückt der Kinderwunsch der Herzogin in den Hintergrund der Erzählung.

Als Leopold seiner Ehefrau die Absicht mitteilt, sich auf eine Wallfahrt nach Ephesus zu begeben, wird vom Erzähler die Tatsache nicht problematisiert, dass die Herzogin ihren Ehemann nicht begleitet, um ihn somit zu unterstützen und das gemeinsame Leid zu teilen. Wenn die Herzogin es aber könnte, würde sie die Wallfahrt verhindern (vgl. V. 239–241). Diese zurückhaltende Reaktion der Herzogin gegenüber der Wallfahrt lässt sich durch den weiteren Handlungsverlauf erklären, weil Leopold auf seiner Wallfahrt nur knapp einen Schiffbruch überlebt. Zwar ist Kinderlosigkeit ein Eheproblem, welches beide Eheleute betrifft. Indem die Herzogin aber nicht an der Wallfahrt teilnimmt und den Herzog allein ins fremde Land ziehen lässt, ist von vornherein nur die männliche Figur den Gefahren der Aventure ausgesetzt. Vor diesem Hintergrund ist die zurückhaltende Haltung der Herzogin gegenüber der anvisierten Wallfahrt durch die Angst um den Verlust des Ehemannes und um ihre eigene Sicherheit motiviert.

Die Vermutung liegt nahe, dass die Herzogin nicht so sehr unter Druck gesetzt wird, weil sie weder von ihrem Ehemann noch von der Gesellschaft durch die ungewollte Kinderlosigkeit stigmatisiert wird. Es geht aus keiner Textstelle hervor, dass die Herzogin diskriminiert, verstoßen oder ausgegrenzt wird. Im Gegensatz zu seiner Ehefrau ist der machtpolitische Druck auf Leopold enorm: [...] *min lant | hat ez mit erbe braht an mich!* (V. 288 f.). Eine der wichtigsten Herrschaftspflichten Leopolds besteht darin, die Thronfolge durch einen rechtmäßigen (männlichen) Erben zu sichern. Solange er aber kinderlos bleibt, kann der Herzog dieser Pflicht nicht nachkommen. Aus diesem Grund verabschiedet er sich voller Zuversicht von seiner Frau, die er beim Aufbruch beruhigt (vgl. V. 245). Die Unfruchtbarkeit hat an dieser Textstelle die (vorläufige) Trennung des Herzogspaares zur Folge. Mit Blick auf die Handlung ist der Herzog an der Problemlösung aktiver beteiligt als die Herzogin, weil Leopold der festen Überzeugung ist, dass Gott ihm durch den heiligen Johannes einen Erben schenken wird (vgl. V. 415).

Wenn Unfruchtbarkeit in der Regel zu Ausgrenzung und Diskriminierung führt und individuelles Leid beschert, so trägt sie an dieser Stelle dazu bei, dass sich beide kinderlose Herrscher, Leopold und Agrant, über die religiösen und kulturellen Differenzen hinwegsetzen. Sie tun sich zusammen, solidarisieren sich und teilen ihr Leid, bis sie das übergeordnete Ziel erreichen. „Das gemeinsame Handeln der Eltern der Protagonisten zielt auf die Sicherung der Dynastie und hebt zunächst alle religiösen und kulturellen Gegensätze auf“.⁸ Dadurch entschärft

⁸ Ridder 1998, S. 102.

die Erzählerinstanz in der Vorgeschichte das „Konfliktpotential ‚Christen-Heiden‘ und legt den Akzent auf die Kinderlosigkeit der Eltern von Held und Heldin“.⁹ Im späteren Handlungsverlauf wird die Glaubenthematik wieder aufgegriffen.

Leopold kommt nach Österreich zu seinem Volk und zu seiner Frau zurück, die ihn mit großer Freude empfängt (vgl. V. 506–509). Nach einiger Zeit werden die Gebete der beiden Herrscher erhört, als ihre Frauen zur selben Zeit schwanger werden und zum gleichen Termin ihre Kinder gebären (vgl. V. 534–539). Durch das unterschiedliche Geschlecht der Kinder wird die „Überlegenheit des christlichen Gottes“¹⁰ inszeniert.

Die männlichen Figuren, die im Zuge der Wallfahrt unter der Kinderlosigkeit viel mehr gelitten haben, sind an der Namensgebung aktiver beteiligt als die weiblichen Figuren. Abgesehen von dem mit der Schwangerschaft und der Geburt verbundenen Leid, welches gar nicht thematisiert wird, geraten beide Herrscherinnen in den Hintergrund der Darstellung. Beim heidnischen Herrscherpaar sticht dies nicht so stark hervor. Die gemeinsame Tochter wird in das heidnische Gebetshaus (Apollonius) gebracht, in dem das Ehepaar den Namen „Aglie“ für die neugeborene Tochter geschrieben vorfindet (vgl. V. 608–611). Apollo übernimmt bei der Namensgebung eine wichtige Rolle, obwohl Agrant nicht zum Heidengott, sondern zum Christengott um die Geburt eines Erben gebetet hatte.

Beim österreichischen Herrscherpaar hingegen wird die Namensgebung in einem Dialog problematisiert, welcher einen Überzeugungs- und Durchsetzungscharakter aufweist.¹¹ Als die Herzogin den langersehnten Nachwuchs zur Welt bringt, wird ihr die folgende Rede in den Mund gelegt: *nu tauffen wir den holden | nach dem vater sin Liupolden!* (V. 553f.). Dieser Satz steht im Hortativ und drückt den ausdrücklichen Wunsch der Mutter aus, das Kind nach seinem Vater zu nennen. Mit der Verwendung des Personalpronomens *wir* lädt die Herzogin ihren Ehemann indirekt dazu ein, sich ihrer Entscheidung anzuschließen. Daraufhin erwidert Leopold:

⁹ Ebd.

¹⁰ Toepfer 2020, S. 201. Mit dieser umfangreichen Monographie hat Toepfer den Grundstein für weitere mediävistische Untersuchungen zur Thematik der Kinderlosigkeit gelegt, und zwar sowohl in einer theologischen, medizinischen und rechtsgeschichtlichen als auch in einer literaturwissenschaftlichen Perspektive. Allerdings werden in ihrer Arbeit die Kategorien „Geschlecht, Stand und Herkunft nicht gesondert behandelt“ (ebd., S. 16). Anders als Toepfer lege ich den Schwerpunkt meiner Untersuchung auf die Geschlechterverhältnisse, den Adelsstand sowie die Rolle des Gebets bei der Erfüllung eines Kinderwunsches. Darüber hinaus ist meine Untersuchung komparatistisch ausgerichtet, weil ich neben ‚Wilhelm von Österreich‘ und ‚Reinfried von Braunschweig‘ (beide Texte gehören zum Untersuchungsgegenstand von Toepfer) noch einen altfranzösischen Text heranziehe, welcher eine mannigfaltige, genderorientierte Darstellung von kinderlosen Adligen bietet.

¹¹ Weigand 2003, S. 167f.

*Er sprach: ,der wol gestalt
 Ist von hohen gnaden komen,
 auch han ich durch in vil genomen
 vil wilder vert vest,
 da von mich dunket daz beste
 daz man in haizze Wildhalm:
 [...]*

In seiner Rede weist Leopold den Vorschlag der Herzogin mit der Begründung zurück, das Kind sei doch durch die Gnade Gottes gezeugt worden. Deshalb hält der Herzog es für das Beste, den Sohn nicht nach ihm zu nennen, sondern ihn in Erinnerung an die gefährliche Reise *Wildhalm* zu taufen (V. 568 f.). An dieser Stelle werden die mit der Schwangerschaft und Geburt verbundenen Schmerzen nicht thematisiert, so dass sich die männliche Figur bei der Namensgebung durchsetzen kann.¹² In der Argumentationskette Leopolds wird bei den Rezipierenden der Eindruck erweckt, dass der Herzog besser dafür geeignet sei, dem Kind einen Namen zu geben, weil er viel mehr gelitten habe als die Herzogin. Dies gibt Monika SCHAUSTEN Anlass zu folgender Aussage:

Dieser übermäßige Anteil des Vaters Liutpolt an der Erschaffung des Erben wird parallel dazu auf der Ebene des erzählten Geschehens sehr sorgfältig entwickelt [...]. Nicht allein die geschilderte ängstliche ablehnende Reaktion der Herzogin [...] gegenüber der geplanten Wallfahrt ihres Mannes, sondern vor allem auch ihr an die Debatte um die Namensgebung Johannes' des Täufers erinnernder Widerstand gegen die von Liutpold vorgeschlagene Benennung des Erben nach der Geburt, etablieren Wilhelm einmal mehr als väterliches Geschöpf [...]. Die väterliche Erzählung fixiert so bereits das Leben des Sohnes in seinem Anfang, indem sie diesen nicht allein auf seine Position als zukünftiger Erbe österreichischer Landesherrschaft festlegt, sondern darüber hinaus auf den göttlichen Anteil seiner Identität.¹³

Wenn durch die Geburt seines Sohnes die Gebete Leopolds erhört worden sind und er damit nun endlich seine Herrschaftspflicht (die Sicherung der Thronfolge) erfüllt zu haben scheint, so wird seine Freude nicht von Dauer sein.

12 Manfred Günter Scholz weist jedoch darauf hin, dass in der Stuttgarter Handschrift (S) und vermutlich auch in der Heidelberger Handschrift (H) die Herzogin den vom Herzog gegebenen Namen nicht angenommen, das Kind *leupolt* getauft und es dem Vater gegenüber geheim gehalten habe; vgl. Scholz 1987, S. 13, 27 f.

13 Schausten 2004, S. 166.

Wilhelm genießt die höfische *zuht*; er wird auf sein künftiges Leben als Thronfolger vorbereitet (vgl. V. 624–649). In einem Doppeltraum,¹⁴ von Venus hervorgerufen bzw. provoziert, verlieben sich Wilhelm und Aglie ineinander, obwohl sie sich in ihrer fiktionalen Wachwelt nie zuvor gesehen hatten (vgl. V. 675–692). Wilhelm fasst den Entschluss, heimlich auf die Suche nach der unbekanntem Traumfigur aufzubrechen, ohne sich der Konsequenzen für seinen Vater bewusst zu sein, wenn er in einer Gedankenrede meint: *mir ist reht als ein wicke | baidiu erbe und aigen* (V. 798 f.). Mit seinem Entschluss gefährdet der Protagonist die Sicherung der Thronfolge und verfolgt seinen eigenen durch Minne beeinflussten Lebensweg.

Diesem Lebensweg und seinem Herzen folgend bricht der Protagonist von Österreich mit einem kleinen Gefolge heimlich auf, um die unbekanntem Traumfigur zu finden. Nach stürmischem Wetter auf dem Meer wird Wilhelm von einem Wal bis zur Küste des heidnischen Königreichs Zizia geführt, in dem die Traumfigur Aglie lebt. Wilhelm gibt sich als Ryal aus und wird aufgrund seiner Schönheit (vgl. V. 1279) von Agrant als Adoptivsohn in die königliche Familie aufgenommen (vgl. V. 1334–1337). Darüber hinaus ernennt der Heidenkönig den Adoptivsohn zu seinem rechtmäßigen Erben: (vgl. V. 1338 f.). Diese Entscheidung ist bemerkenswert: Agrant bestimmt Wilhelm zum Thronfolger von Zizia (vgl. V. 1354–1258), obwohl er eine leibliche Tochter hat. Zudem dürfte Wilhelm aufgrund seiner „Zugehörigkeit zur falschen (der christlichen) Religion“¹⁵ bei Agrants Vasallen als Erbe unerwünscht sein und ein großer Teil der *haidenschaft* (V. 18985) ihm feindselig gegenüberstehen, wie Hauptmann Graeveas, der Wilhelm später ermordet (vgl. V. 18982–19031). Der König rechtfertigt im Gespräch mit dem jungen Wilhelm/Ryal seine Entscheidung jedoch als ein Gebot des Gottes Apollo (vgl. V. 1340 f.).

Durch den frühen Tod Wilhelms sind Leopold und die Herzogin am Ende der Geschichte wieder kinderlos, obwohl sie ein Kind gezeugt und geboren haben. Sie sterben wegen ihrer Kinderlosigkeit vor Kummer, von dem sie durch die Geburt Wilhelms erlöst worden waren. In dieser Schlusszene sticht besonders hervor, wie sehr das Leben von Leopold und der Herzogin von dem Leben ihres einzigen Erben abhängt, der durch Gebete und die Wallfahrt nach Ephesus geboren wurde. Mit dem Tod von Wilhelm und seinen Eltern scheint die dynastische Herrschaft unterzugehen. Aber um dem entgegenzuwirken und die Thronfolge wieder zu sichern, entführen einige treue Vasallen Leopolds Enkelsohn Friedrich aus dem Land der Heiden und ernennen ihn zum neuen österreichischen Herrscher.

14 Zu diesem Doppeltraum vgl. Samaké 2021, S. 41–54.

15 Geisthardt 2019, S. 207.

3 Reinfried von Braunschweig

Auch im zweiten deutschsprachigen, anonym überlieferten Minne- und Aventiureroman ‚Reinfried von Braunschweig‘ (zwischen der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts entstanden, in der Gothaer Bibliothek in einer einzigen Handschrift unter der Signatur Cod. Memb. II 42 erhalten¹⁶) steht die Kinderlosigkeit im Mittelpunkt. Der eponyme Protagonist, der als sächsischer Fürst dargestellt wird, verliebt sich in die dänische Prinzessin Yrkane, die er im späteren Handlungsverlauf heiratet. Beide führen zehn Jahre lang zusammen ein glückliches Eheleben, jedoch ohne Erben.

Anders als im ‚Wilhelm von Österreich‘ geht die Fürstin Yrkane aktiver mit ihrer Kinderlosigkeit um. Wenn die namenlose Herzogin bei Johann von Würzburg an keiner Textstelle zu Gott um Nachwuchs betet, so wendet sich die sächsische Fürstin in einem ausführlichen Gebet – etwa 200 Verse – an Gott und beklagt ihr Schicksal (vgl. V. 12974–13172). Die Kinderlosigkeit wird wie bei Johann als eine Bewährungsprobe durch Gott betrachtet. Daher kommt bei der Problemlösung dem Gebet eine Sonderstellung zu. Gotte möge ihr seine *hōhe gnāde* gewähren (V. 13162) und ihr durch ein Wunder einen Erben schenken: [...] *helfest mir daz ich geber* (V. 13172). Dieses Gebet ist, wie Regina TOEPFER zu Recht anmerkt, „Erinnerung und Vergewärtigung der biblischen Heilgeschichte“.¹⁷ Indem Yrkane Gott um Gnade und einen Erben bittet, nimmt sie (im Gegensatz zu der namenlosen Herzogin im ‚Wilhelm von Österreich‘) aktiver an der Problemlösung teil und wird damit als besorgte Ehefrau in den Mittelpunkt der Erzählung gerückt (vgl. V. 13173–13179). Nicht nur die Fürstin beklagt ihre Kinderlosigkeit und betet zu Gott um Nachwuchs, sondern auch Reinfried, dessen Pflicht in der Sicherung der Dynastie besteht (vgl. V. 13180–13195).

In sehr langen Gebeten fleht das Herrscherpaar Gott und Maria um die Geburt eines Kindes an. Die Aufmerksamkeit der Erzählerinstanz scheint an dieser Stelle der weiblichen Figur zu gelten. Eine überraschende Wende tritt jedoch in der Erzählung ein, als Reinfried eines Nachts neben seiner Frau im Bett zwei Visionen und ein *oraculum* erlebt. In der ersten Vision erscheint dem sächsischen Fürsten eine schöne, *minneclīche frouwe* (V. 13248) mit einem Kind auf dem Arm und verweist auf die Gebete des Herrscherpaares (vgl. V. 13271–13276). Bei der Dame und dem Kind in Reinfrieds Vision handelt es sich offenbar um die Heilige Maria und

¹⁶ Bibliographische Hinweise über die Überlieferungsgeschichte des Textes finden sich in der neueren Edition: ‚Reinfried von Braunschweig‘. Mittelhochdeutscher Text nach Karl Bartsch. Übers. und mit einem Stellenkommentar versehen v. Elisabeth Martschini. Bd. 1 (Verse 1–6.834). Kiel 2017, S. 12.

¹⁷ Toepfer 2020, S. 196.

Jesus.¹⁸ In dieser Passage wird die Fürstin in die Nähe ihres Ehemannes gerückt, indem Bezug auf die Gebete beider Eheleute genommen wird. Weil das fürstliche Ehepaar um Nachwuchs gebetet hat, zeigt sich jetzt Maria mit ihrem Kind dem Ehemann, um dem kinderlosen Ehepaar Trost zu spenden: Reinfried und Yrkane werden einen Erben bekommen; sie müssen sich aber noch gedulden, weil die Zeit der Fruchtbarkeit noch nicht gekommen sei. Ohne Maria und ihr Kind mit Flehen und Gebet bestürmen zu müssen, werde der Kinderwunsch des Ehepaares zur rechten Zeit erfüllt werden. Es genügt jedoch nicht, einfach Gott (um die Geburt eines Erben) anzuflehen. Es sollte auch entsprechendes Handeln folgen, wodurch das Gebet Erhörung finden könne. Wenn die kinderlosen Protagonisten glauben, wie von MIEDEMA treffend formuliert, „gottgefällig zu handeln“,¹⁹ so weist Maria Reinfried darauf hin, dass dies noch nicht ganz der Fall sei.

Im ersten Teil der Erzählung hat sich Reinfried in zahlreichen ritterlichen Turnieren, in einem Gerichtskampf und im Kampf gegen die Dänen als der beste Ritter erwiesen. Bis zum Zeitpunkt der Visionen hat der sächsische Fürst sein ganzes ritterliches Leben dem Dienst der Minne gewidmet. Nun soll er auch seine Tapferkeit in den Dienst Gottes stellen, indem er *sunder tôtes bande* (V. 13307) sein Leben für Gott aufs Spiel setzt und als *miles christianus* in den Kampf gegen die Heiden zieht. Mit diesem Gebot, mit dem Reinfried von Maria beauftragt wird, schlägt der Erzähler einen Bogen zwischen dem Minnedienst und dem Dienst Gottes. Das *froelich ende*, welches Maria dem Protagonisten am Ende der Vision im Vers 13315 verheißt, könnte als eine Anspielung auf die Geburt eines Erben und zugleich auf den Martertod Reinfrieds wahrgenommen werden. Die Erscheinung von Maria ist für Reinfried und Yrkane von großer Bedeutung, weil dadurch die Unsicherheit gewissermaßen beseitigt wird, die vorher beim kinderlosen Ehepaar herrschte (vgl. V. 13216–13219). Dies wird besonders nach der wiederholten Vision im Schlafraum durch die Traumfigur Maria hervorgehoben (vgl. V. 13405–13411).

Unfruchtbarkeit führt (genauso wie beim Herzogspaar im ‚Wilhelm von Österreich‘) auch im ‚Reinfried von Braunschweig‘ zur vorübergehenden Trennung des fürstlichen Ehepaares. Diese Trennung ist notwendig für die Erfüllung des Kinderwunsches. Der Autor des ‚Reinfried von Braunschweig‘ ist in der Darstellung der Trennungsszene der Eheleute ausführlicher als Johann in seinem Text. Beide Texte legen zwar den Rezipierenden nahe, dass die weiblichen Figuren mehr unter der Trennung leiden als die männlichen Protagonisten. Die Texte weisen jedoch neben Gemeinsamkeiten auch einen besonderen Unterschied auf: Die Entscheidung für die Wallfahrt ist anders motiviert – durch die Eigeninitiative der Figur

18 Vgl. ebd.

19 Miedema 2019, S. 36.

Leopold im ‚Wilhelm von Österreich‘ auf der einen Seite und das Gottesgebot im ‚Reinfried von Braunschweig‘ auf der anderen.

Genauso wie bei der namenlosen Herzogin im ‚Wilhelm von Österreich‘ weist auch die Reaktion der Yrkane einen ablehnenden Charakter auf. Die kritische Haltung der Protagonistin gegenüber der Kreuzfahrt ihres Ehemannes lässt sich im Kontext der textinternen Deutung des Falkentraums²⁰ besser verstehen, welcher ihr den Verlust Reinfrieds ankündigt hat. Sie kann den Ehemann nicht ziehen lassen, wenn sie ihn nicht verlieren will.

Genau an dieser Stelle bedient sich Reinfried strategisch des Traummotivs. Durch seine Traumerzählung hat die Protagonistin die Gewissheit bzw. die Garantie, dass sie fruchtbar wird, wenn sie den Ehemann den göttlichen Auftrag ausführen lässt. Es ist darauf zu verweisen, dass sich die Träume beider Figuren textintern widersprechen: Während die Visionen und das *oraculum* Reinfrieds die Geburt des Erben verkünden, deutet Yrkane Falkentraum auf den Tod des Ehemannes hin.²¹ Dementsprechend wird die Protagonistin, nachdem sie die Träume Reinfrieds zur Kenntnis genommen hat, vor die Wahl gestellt, sich zwischen der Erfüllung ihres Kinderwunsches und dem Verlust des Ehemannes zu entscheiden. Yrkane trifft schließlich die Entscheidung, dem göttlichen Gebot nicht zu widersprechen, denn *ez mac niht anders sîn* (V. 13726). Der Trost, den der Ehemann ihr liebevoll spendet, reicht ihr aber nicht (vgl. V. 13924–13933).

Anders als die Herzogin im ‚Wilhelm von Österreich‘ vertraut Yrkane auf den göttlichen Trost und bittet um die zügige Heimkehr ihres Ehemannes. Dass die Trennung der Herzogin sehr schwerfällt, spiegelt sich in dem Löwentraum wider, den Yrkane vor dem Aufbruch von Reinfried empfängt und der von einem alten und einem jungen Löwen handelt. Der Traum steht an einer entscheidenden Stelle in der Erzählung und findet in der letzten Nacht vor der Kreuzfahrt statt, wird aber erst am nächsten Morgen erzählt. In der mittelalterlichen Literatur und besonders in der Heraldik erscheint der Löwe als Herrschaftssymbol.²² Der alte Löwe im Traum versinnbildlicht Reinfried, der junge Löwe steht offenkundig für Nachwuchs. Die Ereignisse im Traum entsprechen in der fiktionalen Wachwelt der Gegenwart der Protagonistin: Sie nehmen den unmittelbaren Aufbruch des Ehemannes und die Zeugung bzw. Geburt des *werde[n] fürste[n] suoze[n]*, nämlich des Sohnes, vorweg. In einem inneren Monolog fragt sich Yrkane nach der letzten Liebesnacht mit dem Ehemann (vgl. V. 14832–14845), ob sie schwanger wurde (vgl. V. 14915–14925), was die Rezipierenden in einer epischen Vorausdeutung durch den Erzähler bereits in den Versen 14842 und 14845 erfahren haben.

20 Vgl. ebd., S. 43.

21 Ebd.

22 Eine ausführliche Analyse zur Figur des Löwen als Traumelement findet sich bei Samaké 2020, speziell S. 188.

Yrkane bedient sich der Traumerzählung, um ihren Ehemann über die Zeugung des Erben zu informieren. Sie verfolgt damit zugleich ein besonderes Ziel: die Rechtmäßigkeit des Erben hervorzuheben, damit diese nach Reinfrieds Aufbruch nicht in Zweifel gezogen werden kann, weder von dem Ehemann noch von dessen Vasallen (vgl. V. 14922–14925). In einem Gespräch mit dem Ehemann trägt sie ihr Anliegen vor: *sît du niht wilt beliben, | sô solt du heizen schriben | die naht, den tac und diese stunt [...]* (V. 14995–14997).²³ Kurze Zeit später besteht die Fürstin in ihrer Rede noch einmal auf die Rechtmäßigkeit des ungeborenen Erben (vgl. V. 1508–15012).

Die Protagonistin ist im ersten Teil der Erzählung von einem namenlosen Ritter zu Unrecht der Unzucht bezichtigt worden (vgl. V. 5166–5203). Nur durch einen Gerichtskampf, aus dem Reinfried als Yrkanes Ritter siegreich hervorging, konnte die Ehre der dänischen Prinzessin wiederhergestellt werden (vgl. V. 8862–9191). Figurenpsychologisch betrachtet, könnte Yrkane gefürchtet haben, zum zweiten Mal zu Unrecht der Unzucht bzw. des Ehebruchs beschuldigt zu werden. Die Vaterschaft könnte leicht angezweifelt werden, wenn der Erbe während der Abwesenheit des Fürsten geboren wird.

Festzuhalten bleibt, dass im Hinblick auf die Genderrollenverteilung (was den Umgang mit Unfruchtbarkeit anbelangt) der Autor des ‚Reinfried von Braunschweig‘ den männlichen Protagonisten zwei Visionen und ein *oraculum* (welches in der Traumklassifikation von Macrobius den höchsten Wert innehat) erleben lässt. Im Vergleich zu ihrem Ehemann erhält die Protagonistin keine Visionen, sondern lediglich zwei Träume bzw. *somniae*, welche gemäß der Macrobianischen Traumklassifikation zwar bedeutungsvoll sind, aber in ihrer Wertung unter dem *oraculum* stehen.²⁴

Die Wertung und die Traumdeutung sind im Rahmen der epischen Vorausdeutung Indikatoren dafür, dass die männliche Figur im Prozess der Geburt des langersehnten Erben die aktivere Rolle spielt. Diese aktivere Rolle, die der männlichen Figur zugeschrieben wird, hängt wiederum mit den fiktionsinternen vorgegebenen Geschlechterrollen zusammen, auf die TOEPFER aufmerksam macht: Die Klage sei (unabhängig von der Standeszugehörigkeit) der narrative Modus kinderloser weiblicher Figuren; dagegen eröffnen sich unfruchtbaren Männern mehrere Handlungsoptionen. Dazu gehöre zum Beispiel der Wechsel des Aufenthaltsortes, um sich „den gesellschaftlichen Anforderungen durch Flucht [zu] entziehen oder [zu] versuchen, Gott durch Gelübde, Gaben und Wallfahrten gnädig zu stimmen“.²⁵

23 Ich zitiere nach der Ausgabe von Elisabeth Martschini; *Reinfried von Braunschweig* 2017.

24 Vgl. Macrobius, *Ambrosii Theodosii: Commentarii in Somnium Scipionis*. Hrsg v. Jacob Willis (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1970 (I, 3, 11).

25 Toepfer 2020, S. 198.

Der Fürst steht im Mittelpunkt der Handlung und hat den größeren Anteil an der Zeugung des Erben, mit der seine eigene Dynastie gesichert werden kann. Genauso wie Leopold im ‚Wilhelm von Österreich‘ hat auch der sächsische Fürst mehr körperliches Leid zu ertragen als seine Ehefrau. Beide Texte schweigen jedoch über das mit der Schwangerschaft und Geburt verbundene Leid, welches die weiblichen Figuren aufgrund ihres Geschlechts zu ertragen haben.

4 Le Roman de Cassidorus

Im Vergleich zu den beiden deutschsprachigen Texten gehen die drei Binnenerzählungen im altfranzösischen ‚Roman de Cassidorus‘ mit dem Motiv der ungewollten Kinderlosigkeit völlig anders um. Dieser Text wurde sowohl in der romanischen als auch in der germanistischen mediävistischen Forschung bislang kaum eingehend untersucht. Der ‚Roman de Cassidorus‘ ist der dritte Romanzyklus in der Fortsetzung des im europäischen Sprachraum viel rezipierten Stoffes des ‚Roman des Sept Sages de Rome‘. Der ‚Roman de Cassidorus‘ wird auf den Zeitraum zwischen 1263 und 1297 datiert und ist in sechs Handschriften überliefert.²⁶

Die erste Geschichte handelt von einem verzweifelten kinderlosen König von Indien, der in der Hoffnung, dass sein Kinderwunsch erfüllt wird, insgesamt 20 Frauen (zeitgleich) heiratet. Trotzdem geht sein Traum vom Nachwuchs nicht in Erfüllung. In einer rhetorischen Frage verweisen die Barone auf die Folgen der Kinderlosigkeit des Königs: *Comment demourra la terre sans hoir?* (I, 133,7). Vor diesem Hintergrund setzen sich die Barone dafür ein, dass der König erneut eine Frau ehelicht. Unzufrieden mit der Brautwerbung seiner Barone sucht sich der König eigenmächtig die 21. Ehefrau. Auf seiner Suche nach einer Frau, die ihm endlich einen Erben gebären würde, begegnet der König Polia, die dem Bauernstand angehört. Entgegen dem Einwand seiner Barone, dass Polia ihm nicht standeswürdig sei, heiratet er sie.

Das Handeln des indischen Königs ist vor dem Hintergrund des strikten monogamen Prinzips²⁷ der mittelalterlichen lateinischen Kirche fragwürdig. Keiner der kinderlosen Herrscher in den bisher untersuchten deutschsprachigen Minne- und Aventiureromanen greift auf die Polygamie als Ersatzstrategie²⁸

²⁶ Zur Datierung und Überlieferung vgl. *Le Roman de Cassidorus*. Hrsg. v. Joseph Palermo (Société des Anciens Textes Français). Bd. 1. Paris 1963, S. XXXIV–XLII.

²⁷ Vgl. Bumke 2008, S. 544. Eine ausführliche Erörterung des mittelalterlichen kirchlichen Ehrechts unter besonderer Berücksichtigung der Unfruchtbarkeitsthematik findet sich neuerdings bei Toepfer 2020, S. 88–116.

²⁸ Vgl. Goody 1983, S. 44.

zurück, damit die Thronfolge gesichert werden kann. Noch weniger ehelichen Leopold und Reinfried eine nicht standeswürdige Frau um des Nachwuchses willen.²⁹

Die Ausgangssituation im ‚Roman de Cassidorus‘ ist aber anders. Es geht hier um einen indischen König, der aller Wahrscheinlichkeit nach kein Christ ist, auch wenn der Roman ein vielschichtiges Orientbild darstellt und nicht explizit auf die Glaubenszugehörigkeit des indischen Königs verweist.³⁰ Polygamie und die Lokalisierung der Handlung in Indien sind jedoch deutliche Indizien dafür, dass es sich um nicht-christliche Bräuche handelt. Die Sicherung der Thronfolge ist das Hauptanliegen des indischen Königs; dazu sind ihm alle Mittel recht. Der Text schweigt jedoch über die eheliche Beziehung mit den anderen 20 kinderlosen Frauen.

Auch nach jahrelanger Ehe mit Polia bleibt der indische König ohne Erben. In dieser Kinderlosigkeit sieht Polia ihre Existenz bedroht, wie der Erzähler kommentiert: *Elle se pensa que, se li roys mouroit, elle n'avoit riens en la terre, et li couvendroit raler dont elle estoit venue. Elle se pensa que ainssi n'iroit il pas, ainçois feroit [...] que elle avroit hoir, qui la terre tendroit avec son seigneur, et pour ce l'avoit ses sires prise* (I, 135, 2–7). Wenn die Protagonistin der Herausforderung, dem König einen Erben zu gebären, nicht gewachsen ist, wird sie nach dessen Tod enterbt. Dadurch würde sie ihren durch die Heirat erworbenen Status der Königin verlieren. Polia ist aber nicht bereit, den Herrschaftsstatus nach dem Tod des Königs wegen ihrer vermeintlichen Unfruchtbarkeit aufzugeben: *Elle se pensa que de son seigneur n'en avroit nul, quant les autres n'en avoient nul eü* (I, 135, 7–9). Damit wird indirekt auf die Zeugungsunfähigkeit des Königs hingewiesen, weil die Wahrscheinlichkeit, dass alle 21 Ehefrauen steril sein können, sehr niedrig ist. Die Darstellung im Text legt den Rezipierenden nahe, dass sich der König durch die einundzwanzigmalige Verheiratung seiner Zeugungsunfähigkeit nicht bewusst zu sein scheint. In einem Gespräch mit ihrem Ehemann wird Polia in den Mund gelegt, dass der König an *Impotentia generandi* leidet: *Voirs est que je nul enfant ne puis avoir de vous, si en sui moult yrie* (I, 136, 13f.).

In ihrer Verzweiflung schmiedet die Protagonistin einen Plan: Wenn ihr Ehemann zeugungsunfähig ist, wird sie den vom König lange erwarteten Erben von einem Liebhaber bekommen und dem König dieses außereheliche Kind als

²⁹ Während Johann im ‚Wilhelm von Österreich‘ über die Herkunft und vor allem den Namen der österreichischen Herzogin schweigt, so nimmt der sächsische Fürst im ‚Reinfried von Braunschweig‘ die dänische Königstochter, welche einem höheren Stand angehört, zur Frau.

³⁰ In der Rahmenerzählung fungiert zum Beispiel Edipus (der Vater der Heldin der Geschichte) als polygamer Herrscher, der seine Lieblingsfrau Erga und die gemeinsame Tochter in einem Turm festhält (vgl. I, 15, 1–10). Im weiteren Handlungsverlauf betet er zusammen mit Cassidorus im Tempel, ohne dass seine Konversion zum Christentum thematisiert wird (vgl. II, 513, 17–20). Auch der griechische Kaiser Cassidorus führt eine polygame Beziehung mit Helcana und Fastige, seiner Cousine (vgl. II, 509–520). Die Polygamie gilt daher nicht als einziges Kriterium, an dem die Glaubenszugehörigkeit in diesem altfranzösischen Roman gemessen werden darf.

den rechtmäßigen Thronerben präsentieren. In diesem Zusammenhang verführt sie einen (und später weitere) Ritter am Königshof, mit dem/ denen sie eine Liebesaffäre beginnt. Es gelingt der Königin jedoch nicht, ihre ehebrecherischen Liebesbeziehungen vor dem gesamten Hof geheim zu halten. Sie wird mit einem ihrer Liebhaber von einem mächtigen Vasallen des Königs entdeckt. Zu ihrem Glück denunziert der Vasall die Königin nicht. Damit unterschreibt der Vasall sein eigenes Todesurteil, weil er später von der Königin überlistet, der versuchten Vergewaltigung bezichtigt und vom König zum Tode verurteilt wird (vgl. I, 138, 13–16). Durch List und ihren manipulativen Charakter gelingt es der Königin, alle Feinde ihrer ehebrecherischen Liebesaffären zu vernichten.³¹ Polia vermag zwar ihre Ehe mit den weiteren Affären in Einklang zu bringen, es gelingt ihr jedoch nicht, ein Kind zu empfangen, weder von ihrem Ehemann noch von ihren Liebhabern. Diese ungewollte Kinderlosigkeit der Königin gibt Anlass zu vermuten, dass auch sie unfruchtbar ist, wie sie später feststellt. Polia geht einen entscheidenden Schritt weiter: *Et quant ele vit que elle ne pooit avoir hoir de son seigneur ni d'autre, elle a si son seigneur amonté de richesce que bien li sambloit* (I, 138, 26–29).

Die Geburt eines Erben hätte der Königin die Türen zur Macht und Herrschaft geöffnet. Weil sie unfruchtbar bleibt, richtet die Protagonistin ihre Aufmerksamkeit auf das Vermögen des Königs. Anstatt nach einer Lösung für ihre Unfruchtbarkeit zu suchen, ist Polia darauf bedacht, ihre eigene Zukunft nach dem Tod des Königs zu sichern, indem sie sich und ihre Familie bereichert. Durch diese finanzielle Macht könnte sie die politische Macht erwerben, auch wenn sie kinderlos bleibt. Dieses Ziel erreicht die Protagonistin, als es ihr gelingt, ihren Ehemann zu vergiften, nachdem dieser ihre Affären entdeckt und sie anschließend in einem Turm eingesperrt hatte: *Quant li roys fu mors, si revint dont elle estoit issue [...]. Elle et touz ses lignagnes en fu riches sanz raison et li paÿs en fu asservis* (I, 139, 4–14). Es geht aber aus dem Text nicht hervor, wem das Königsreich nach dem Tod des kinderlosen Königs untertan wird.

Durch die überwiegend negative Darstellung von Polia als Ehebrecherin und Mörderin entwirft diese Binnenerzählung ein frauenfeindliches Bild, welches sich im Kontext der Auseinandersetzung zwischen der Traumgestalt Helcana und den zwölf griechischen Fürsten in der Rahmenerzählung im ersten Teil des Romans besser verstehen lässt (vgl. I, 89–249).³²

In einer weiteren Binnenerzählung wendet sich der Roman der Thematik der Kinderlosigkeit eines wohlhabenden römischen Ehepaars zu. Trotz jahrelanger Ehe bleibt das Paar unfruchtbar (vgl. I, 311, 6–8). Das römische Gesetz dieser Zeit schreibt vor, dass nach dem Tod eines reichen kinderlosen adligen Mannes seine

31 Damit wird sie in die Nähe der Königin Iseut in der altfranzösischen Version von Béroul gerückt. Vgl. dazu Samaké 2020, S. 190–196.

32 Vgl. dazu Samaké 2020, S. 87–103.

Ländereien in den Besitz des Kaisers gelangen und das hinterlassene Vermögen unter armen Witwen der Stadt verteilt werden soll (vgl. I, 311, 9–14). Um das herrschende Gesetz zu umgehen, überredet der Ehemann seine Frau, eine Schwangerschaft vorzutäuschen. Zum Geburtstermin greift das Ehepaar auf die „soziale Alternative“³³ zurück und nimmt im Geheimen einen neugeborenen Jungen bei sich auf. Damit scheint das Problem gelöst zu sein. Als der Junge das 18. Lebensjahr erreicht, wird er von seinem Adoptivvater in das Familiengeheimnis eingeweiht. Während einer langen Geschäftsreise des adligen Mannes verliebt sich der Junge in seine Adoptivmutter und verführt sie, bis sie schwanger wird (vgl. I, 314). Die Fruchtbarkeit der Ehefrau weist darauf hin, dass die Kinderlosigkeit der Zeugungsunfähigkeit des Ehemannes geschuldet war. Der Junge, der nicht abwarten kann, sein Erbe anzutreten, bezichtigt seine Adoptivmutter des Ehebruchs und lässt sie samt dem ungeborenen Kind töten (vgl. I, 316, 1–4). Nach der Rückkehr des Ehemannes kommen die Intrige des Adoptivsohns und das Familiengeheimnis zutage: Der Vater wird zum Scheiterhaufen verurteilt, während der Sohn öffentlich gedemütigt und (zu Tode?) gepeitscht wird (vgl. I, 316, 23–26).

Die dritte Geschichte im ‚Roman de Cassidorus‘, die das Motiv der Kinderlosigkeit wieder aufgreift, handelt von einem Herzog namens Vaspour (vgl. II, 627–640). Im Gegensatz zu den Herrschern im ‚Wilhelm von Österreich‘ und im ‚Reinfried von Braunschweig‘ ist Vaspour nicht kinderlos. Er hat bereits eine Tochter, mit der er sich wahrscheinlich zufrieden gegeben hätte, wenn nicht das herrschende Landesgesetz das weibliche Geschlecht in erbrechtlichen Belangen benachteiligen würde:³⁴ Wenn ein Grundherr keinen männlichen Erben hinterlässt, gelangen seine Länder nach seinem Tod rechtlich in den Besitz seines Lehnsherrn. *Cilz Vaspour estoit tiex que fruit ne pot avoir de sa femme qui sa terre peüst tenir* (II, 627, 9–11).

In seiner Verzweiflung, unbedingt einen männlichen Erben vor seinem Tod zu zeugen, betrügt der Herzog die Herzogin mit der gemeinsamen Tochter. Als Rechtfertigung für den Inzest erklärt der Herzog seiner Tochter, dass er sich um sie Sorgen mache, weil sie nach seinem Tod nichts von seinen Ländern erben würde (vgl. II, 627, 16f.). Beide pflegen das inzestuöse Verhältnis, bis die Tochter schwanger wird.³⁵ Als der Herzog von der Schwangerschaft erfährt, freut er sich sehr darüber (vgl. II, 628, 4). Sein Wunsch nach einem männlichen Erben erfüllt sich, als die Tochter einen Sohn gebärt (vgl. II, 628, 26). Die Herzogin, die in dem Glauben gelassen wurde, das Kind sei von einem fremden Ritter, behandelt den Knaben wie einen eigenen Sohn. Durch die übertriebene Liebe entsteht ein Konflikt

³³ Toepfer 2020, S. 19.

³⁴ Vgl. ebd., S. 99.

³⁵ Eine ausführliche Untersuchung zum Inzestmotiv in der französischen Literatur des Mittelalters bietet neuerdings Rouillard 2020, S. 77–105. Interessant ist auch die Studie zum Inzestmotiv in der deutschen mittelalterlichen Literatur von Hagemann 2019, S. 315–324.

um die Mutterschaft. Weil Mutter und Tochter keinen Kompromiss finden, gehen sie beide vor Gericht, damit die leibliche Mutterschaft festgestellt werden kann.

Vor Gericht wird das Familiengeheimnis von der Tochter verraten (vgl. II, 631, 9). Der Richter, der Nachforschungen über das richtige Alter der Herzogin angestellt hatte und sich von Weisen beraten ließ, stellt fest, dass die Herzogin bereits das empfängnisfähige Alter überschritten habe. Auf dieser Basis wird der Tochter die Mutterschaft zugesprochen. Infolge der verhängten Strafe verliert die Herzogin ein Auge. Enttäuscht über diesen Verlust, den Inzest des Ehemannes und der Tochter, schwört die Herzogin Rache, die zum Untergang ihrer Familie führt: Sie bezichtigt die Tochter des Diebstahls und bringt sie damit ins Gefängnis; der Sohn, an den die Länder des Herzogs eigentlich vererbt werden sollten, verlässt aus Scham später das Land; die Herzogin wird vor Gericht zum Scheiterhaufen verurteilt; nach dem Tod seiner Frau geht Vaspour enttäuscht und gedemütigt ins Exil. Das Herzogspaar hatte zwar ein Mädchen, aber die Herzogin konnte im empfängnisfähigen Alter keinen Jungen gebären. Diese Unfähigkeit, einen männlichen Erben zu zeugen, hat am Ende in einer patrilinear ausgerichteten Gesellschaft den Untergang der Herzogsfamilie zur Folge.

Im Gegensatz zur ersten untersuchten Binnenerzählung über den indischen König herrscht in dieser dritten ein absolutes Mehreheverbot. Einerseits ist zwar der Inzest zwischen dem Herzog und seiner Tochter moralisch und ethisch nicht vertretbar, andererseits aber kann er als Kritik an den patrilinearen Normen verstanden werden, die Frauen im Erbrecht benachteiligen und sich zugunsten des Lehnsherrn auswirken. Mit diesen Normen wird jeder Grundherr persönlich verantwortlich gemacht für die Sicherung seiner eigenen Herrschaft durch die Geburt eines männlichen Erben. Wenn das Schicksal einen Herrscher trifft, sodass er seiner Reproduktionspflicht nicht nachkommen kann, so sollte er auch sein Schicksal akzeptieren. Vaspour, der mit seinem Schicksal unzufrieden ist, ergreift eine dubiose Ersatzmaßnahme bzw. -strategie, um die Normen zu umgehen.

5 Fazit

Meine Untersuchung ist den Fragen nachgegangen, wie christliche und heidnische kinderlose Herrscher mit ihrem Schicksal umgehen, welche Rolle dabei männliche und weibliche Figuren übernehmen und in welchem Verhältnis die analysierten Texte zueinander stehen.

Aus den Analysen ging hervor, dass das Gebet um die Geburt eines Erben in den behandelten mittelhochdeutschen Texten einen besonderen Platz einnimmt.³⁶

³⁶ Generell spielt das Gebet vor allem das Dichtergebet in beiden Texten eine große Rolle. So weist zum Beispiel ‚Wilhelm von Österreich‘ „etwa vierzig Gebete“ (Thelen 1989, S. 673) auf.

Die beiden christlichen kinderlosen Herrscher Leopold und Reinfried bitten jeweils den heiligen Johannes und Maria um Fürsprache bei Gott für die Geburt eines Erben. Um fruchtbar zu werden, verlassen sich beide Protagonisten nicht nur auf ihre Gebete, sie handeln auch dementsprechend und leiden seelisch und körperlich. Während Leopold von sich aus eine Wallfahrt nach Ephesus zum Grab des Evangelisten unternimmt, wird Reinfried in zwei Visionen und einem *oraculum* aufgefordert, sich am Kreuzzug zu beteiligen. Die Erfüllung des jeweiligen Kinderwunsches setzt die vorübergehende Trennung der Herrscherpaare voraus. Danach werden die Gebete erhört und beide Herrscher bekommen einen männlichen Erben.

Kinderlosigkeit wird in den beiden mittelhochdeutschen Texten nicht stigmatisiert. Unfruchtbarkeit fungiert als eine Art Bewährungsprobe durch Gott. Dadurch wird in beiden Texten ein positiver Umgang der betroffenen christlichen Herrscherpaare mit ihrer Kinderlosigkeit vor Augen geführt. Vor dem Hintergrund, dass die Sicherung der Thronfolge zu den Herrschaftspflichten gehört, scheinen die männlichen Protagonisten mehr von ihrer Kinderlosigkeit belastet zu sein als die weiblichen Figuren. Dementsprechend werden die männlichen Figuren in der Erzählung aktiver dargestellt (etwa durch Gebete, Opfergaben, Wallfahrt und Teilnahme am Kreuzzug) als ihre Ehefrauen. Dieses Motiv des Leids wird im ‚Wilhelm von Österreich‘ durch die Rede von Leopold im Gespräch mit der namenlosen Herzogin um die Namensgebung besonders herausgestrichen (vgl. V. 556–561). Aber im ‚Reinfried von Braunschweig‘ wird das psychische Leiden an Kinderlosigkeit durch das Klagegebet von Yrkane viel mehr thematisiert.

Der Heidenkönig Agrant, der im ‚Wilhelm von Österreich‘ einen weiblichen Erben bekommt, scheint nicht damit zufrieden zu sein. Der Heide sieht in der Adoption des jungen Wilhelm/Ryal und dessen Ernennung zum rechtmäßigen männlichen Erben die einzige Chance, seine Thronfolge zu sichern. Dieser politisch durchdachte Plan des heidnischen Königs scheint nach der Vermählung von Aglie und Wilhelm zu funktionieren. Mit der Ermordung Wilhelms scheitert aber der Plan.

Im Gegensatz zu den beiden mittelhochdeutschen Texten erscheint Unfruchtbarkeit im altfranzösischen ‚Roman de Cassidorus‘ als gesellschaftliches Stigma und wird in der dritten Binnenerzählung sogar durch Ge- und Verbote mit aller Härte bestraft. Während der Heidenkönig Agrant in der Adoption eines Jungen eine Möglichkeit zur Sicherung seiner Thronfolge sieht, so greift der indische kinderlose König in der ersten Binnenerzählung im ‚Roman de Cassidorus‘ als Ersatzstrategie für die leibliche Vaterschaft auf die Polygamie zurück. Der kinderlose (wahrscheinlich heidnische) Herrscher stellt seine Zeugungsfähigkeit an keiner Textstelle in Frage. Er reflektiert nicht, dass er unfruchtbar sein könnte; außerdem praktiziert er die Vielehe, die ihm schließlich zum Verhängnis wird.

Die 21. Ehefrau des indischen Königs ist durch ihre Unfruchtbarkeit mehr belastet als die anderen betroffenen weiblichen Figuren sowohl im ‚Roman de Cassidorus‘ als auch im ‚Wilhelm von Österreich‘ und ‚Reinfried von Braunschweig‘. Polia soll dem Anspruch einer gebärfähigen Ehefrau gerecht werden und dadurch die Lebenssituation ihrer bäuerlichen Herkunftsfamilie verbessern. Es wundert nicht, dass die (nicht-christliche) Protagonistin Ehebruch begeht, als sie die Unfruchtbarkeit des Königs feststellt, um dem König einen (außerehelichen) Erben zu schenken. Zu ihrem Bedauern geht ihr Kinderwunsch auch außerhalb der Ehe nicht in Erfüllung. Dies veranlasst sie zur Ermordung des Königs. Dadurch steht die Handlung der Protagonistin am Ende der Geschichte im Kontrast zu ihrem Einsatz für einen Erben. In der dritten Binnenerzählung geht Vaspour im Vergleich zu Agrant im ‚Wilhelm von Österreich‘ und zum indischen König und dessen 21. Ehefrau in der ersten Binnenerzählung im ‚Roman de Cassidorus‘ einen entscheidenden Schritt weiter, indem er Inzest begeht.

Festzuhalten bleibt, dass in den untersuchten mittelhochdeutschen und altfranzösischen Texten nur kinderlose Herrscher das Kinderglück erfahren, wenn sie positiv mit ihrer Unfruchtbarkeit umgehen und durch Gebete und frommes Verhalten reagieren. Figuren, die aber zwielichtige Ersatzmaßnahmen bzw. -strategien ergreifen – von der Polygamie, über die Adoption, den Ehebruch bis hin zum Inzest –, können zwar ihren Zielen näherkommen, erreichen werden sie diese aber nie. Ihr Versuch, etwas gegen ihr Schicksal zu unternehmen, ist zum Scheitern bestimmt und wird ihnen zum Verhängnis.³⁷ Es lässt sich feststellen, dass Ersatzkonstruktionen allesamt von Figuren aus der nicht-christlichen Welt (Orient) angewandt werden. Die analysierten Binnenerzählungen im ‚Roman de Cassidorus‘ zeigen: Wer kein Kind bekommen kann und dies eigenmächtig dennoch versucht, wird schwer bestraft. Auf diese Weise werden implizit nicht-christliche Figuren aus dem Orient und ihre Normen abgewertet. Hingegen werden christliche Figuren durch ihre Handlungen aufgewertet und christliche Normen als ideal inszeniert.

³⁷ Im Gegensatz zu diesen Texten verhält sich der altfranzösische ‚Roman de Rou‘ völlig anders. Rollo, der als Gründervater der Normandie gilt, vermählt sich nach seiner Konversion zum Christentum mit der französischen Königstochter Gille (Gisela); das Ehepaar bleibt aber kinderlos. Rollo greift auf die Polygamie als Ersatzstrategie zurück und heiratet Poppa von Bayeux, die einst seine Geliebte war (vgl. V. 1341–1347). Interessant an dieser Stelle ist, dass die zweite Ehe von Rollo gar nicht problematisiert wird (weder von der Erzählerinstanz noch von den Figuren). Zudem erweist sich diese Ehe mit Poppa als eine erfolgreiche Ersatzstrategie zum Wunschkind, weil das Paar Nachwuchs (Guillaume Longue Epée) bekommt, der nach dem Tod von Rollo die Herrschaft in der Normandie übernimmt (vgl. V. 2035–2049).

Literaturverzeichnis

Quellen

Johann von Würzburg: Wilhelm von Österreich. Aus der Gothaer Handschrift. Hrsg. v. Ernst Regel (Deutsche Texte des Mittelalters 3). Berlin 1906.

Johann von Würzburg: ‚Wilhelm von Österreich‘. In: Handschriftencensus. Eine Bestandsaufnahme der handschriftlichen Überlieferung deutschsprachiger Texte des Mittelalters. <https://handschriftencensus.de/werke/584> (Zugriff: 31.10.2020).

Le Roman de Cassidorus. Hrsg. v. Joseph Palermo (Société des Anciens Textes Français). Bd. 1. Paris 1963.

Macrobius, Ambrosii Theodosii: Commentarii in Somnium Scipionis. Hrsg. v. Jacob Willis (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Bd. 2. 2. Aufl. Leipzig 1970.

Reinfried von Braunschweig. Mittelhochdeutscher Text nach Karl Bartsch. Übers. und mit einem Stellenkommentar versehen v. Elisabeth Martschini. Bd. 1: Verse 1–6.834. Kiel 2017.

Wace, Robert: Le Roman de Rou et des ducs de Normandie. Hrsg. v. Frédéric Pluquet. Bd. 1. Rouen 1827.

Forschungsliteratur

Bumke, Joachim: Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter. 12. Aufl. München 2008.

Classen, Albrecht: Der Liebes- und Ehediskurs vom hohen Mittelalter bis zum frühen 17. Jahrhundert (Volkliedstudien 5). Münster 2005.

D’Avray, David L.: Medieval Marriage. Symbolism and Society. New York 2005.

Dietl, Cora: Minnerede, Roman und *historia*. Der *Wilhelm von Österreich* Johanns von Würzburg (Hermaea. NF 87). Tübingen 1999.

Geisthardt, Constanze: Monster als Medien literarischer Selbstreflexion (Trends in Medieval Philology 38). Berlin, Boston 2019.

Goody, Jack: The Development of the Family and Marriage in Europe. Cambridge 1983.

Hagemann, Nora: Vater-Tochter-Inzest in der Literatur des Mittelalters und der

Frühen Neuzeit (Trends in Medieval Philology 36). Berlin, Boston 2019.

Hirt, Jens: Literarisch-politische Funktionalisierungen. Eine Untersuchung mittelhochdeutscher Kreuzzugsdarstellungen. *Wilhelm von Wenden, Die Kreuzfahrt des Landgrafen Ludwigs des Frommen von Thüringen, Wilhelm von Österreich und Das Buch von Akkon* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 766). Göppingen 2012.

Kellermann-Haaf, Petra: Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 456). Göppingen 1986.

Miedema, Nine: Träume über Geburt (und Tod) in mittelhochdeutschen Erzähltexten. In: Mauro Fosco Bertola u. Christiane Solte-Gresser (Hgg.): An den Rändern des Lebens. Träume vom Sterben und Geborenwerden in den

- Künsten (Traum – Wissen – Erzählen 5). Paderborn 2019, S. 19–51.
- Ridder, Klaus:** Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: *Reinfried von Braunschweig, Wilhelm von Österreich, Friedrich von Schwaben* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 12 [246]). Berlin 1998.
- Rouillard, Linda Maria:** Medieval Considerations of Incest, Marriage, and Penance (The New Middle Ages). Cham, Kanton Zug 2020.
- Samaké, Abdoulaye:** Liebesträume in der deutsch-, französisch- und italienischsprachigen Erzählliteratur des 12. bis 15. Jahrhunderts (Traum – Wissen – Erzählen 6). Paderborn 2020.
- Samaké, Abdoulaye:** Le songe amoureux dans le *Wilhelm von Österreich* de Johann von Würzburg. In: *Akofena 3/3* (2021), S. 41–54.
- Schausten, Monika:** „Herrschaft braucht Herkunft“. Biografie, Ätiologie und Allegorie in Johans von Würzburg *Wilhelm von Österreich*. In: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Trends in Medieval Philology 2). Berlin 2004, S. 155–176.
- Schneider, Almut:** Chiffren des Selbst. Narrative Spiegelungen der Identitätsproblematik in Johans von Würzburg *Wilhelm von Österreich* und in Heinrichs von Neustadt *Apollonius von Tyrland* (Palaestra 321). Göttingen 2004.
- Schnell, Rüdiger:** Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe. Köln 2002.
- Scholz, Manfred Günter:** Zum Verhältnis von Mäzen, Autor und Publikum im 14. und 15. Jahrhundert. *Wilhelm von Österreich – Rappoltsteiner Parzifal* – Michel Beheim. Darmstadt 1987.
- Schulz, Armin:** Poetik des Hybriden. Schema, Variationen und intertextuelle Kombinatorik in der Minne- und Aventiureepik (Philologische Studien und Quellen 161). Berlin 2000.
- Straub, Veronika:** Entstehung und Entwicklung des frühneuhochdeutschen Prosaromans. Studien zur Prosaauflösung *Wilhelm von Österreich* (Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 16). Amsterdam 1974.
- Thelen, Christian:** Das Dichtergebet in der deutschen Literatur des Mittelalters (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 18). Berlin, New York 1989.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Stuttgart 2020.
- Weber, Ines:** Ein Gesetz für Männer und Frauen. Die frühmittelalterliche Ehe zwischen Religion, Gesellschaft und Kultur (Mittelalter-Forschungen 24). Ostfildern 2008.
- Weigand, Edda:** Sprache als Dialog. Sprechakttaxonomie und kommunikative Grammatik (Linguistische Arbeiten 204). 2., neu bearb. Aufl. Tübingen 2003.

Katja Triplett

Steinfrauen, defekte Männer und Asketen

Gewollte und ungewollte Kinderlosigkeit in buddhistischen Quellen des japanischen Mittelalters

Kontakt

PD Dr. Katja Triplett,
Universität Leipzig, Kolleg-Forschungs-
gruppe „Multiple Secularities – Be-
yond the West, Beyond Modernities“,
Nikolaistraße 8–10,
D–04109 Leipzig,
katja.triplett@uni-leipzig.de

Abstract What was being ‘childless’ supposed to mean and what did it actually mean to those living in medieval Japan? Buddhist texts from the Japanese medieval and early modern periods describe childlessness as a desirable state for ordained people. Buddhist ordination rules prescribed the renunciation of sexual acts, sexual reproduction, and thus children. At the same time, normative texts of the period describe childlessness as a source of grief for Buddhist laypeople. In Japan, having one’s own offspring was primarily important for ensuring the ritual care of deceased ancestors: living family members had to ensure that the deceased obtained enlightenment in the beyond. This contrast between the ordained who abstained from sexually reproductive acts and the sexually reproductive families who supported the monastics’ livelihood reflected a societal model that did not correspond wholly to social reality from the early Japanese medieval period onward. Nevertheless, an analysis of the interpretations and intra-religious debates about aspects of childlessness found in the normative sources of that period is worthwhile because the sources provide valuable information about the worries and needs of women and men of a specific region at a specific time. For this reason, they also provide a window on the local reality of life in medieval Japan that might be of interest for comparative studies on the topic of ‘childlessness’ in other religions such as Catholicism, and in other parts of the medieval world.

Keywords Japan; Buddhism; Childlessness; Japanese Christianity; Infertility

1 Einführung

In seinem Jahresbrief für das Jahr 1596 berichtet der Jesuit Luís Fróis von einer Frau in Japan, die nach zehn oder zwölf Jahren Ehe immer noch kinderlos war. Sie habe deswegen viele Probleme gehabt, vor allem mit der Schwiegermutter. Die Schwiegerfamilie hätte die Frau, wären sie nicht Christen gewesen, verstoßen und in das Haus ihrer Eltern zurückgeschickt. Die Frau habe so stark in der Kirche gebetet – gleich Hanna, der Mutter des Samuel –, dass sie von diesem Mangel befreit wurde und schließlich doch ein Kind empfangen habe, einen Sohn. Dieser Sohn habe dann später die ganze Familie im Glauben bestärkt.¹ Luís Fróis (1532–1597), der eine wichtige Rolle für die etwa 100 Jahre andauernde katholische Mission in Japan spielte, spricht vom Stigma der kinderlosen Ehefrau, der in Japan gesellschaftliche Ächtung zuteil geworden sei. Kinderlosigkeit habe normalerweise eine Auflösung der Ehe zur Folge, die christliche Familie des Ehemanns der ‚japanischen Hanna‘ jedoch konnte diesem Brauch wegen des Sakraments der Ehe nicht folgen – so stellt es der Jesuit dar. Man kann sich vorstellen, dass das Wunder der späten Geburt des Sohnes, der der katholischen Kirche später in Japan eine Stütze wurde, als ein Erfolg für die Mission in dem fernen Land Ostasiens galt.

Dass Kinder nach einer göttlichen Intervention geboren wurden, war jedoch keine neue Botschaft für die Menschen in Japan. Denn Quellentexte der frühen und mittelalterlichen buddhistischen Mission in Japan priesen ihre Gottheiten bereits als wirkmächtig auch für Frauen (und Männer), denen ein Kinderwunsch versagt geblieben war. Dieser Umstand war den Jesuiten vermutlich nicht verborgen geblieben, ebenso wenig wie die Tatsache, dass die Leitreligion Buddhismus in Japan eine gewollte Kinderlosigkeit der buddhistischen Mönche und Nonnen vorsah. So ist leicht nachzuvollziehen, dass der römische Katholizismus in Japan zunächst als eine Form des Buddhismus mit seinen vielfältigen Ausrichtungen angesehen wurde. Die Jesuiten hatten in den religiösen Disputationen mit Vertretern verschiedener buddhistischer Schulen alle Mühe, nicht als Gleiche unter Gleichen zu erscheinen, gerade auch weil die Debattenkultur innerhalb des japanischen Buddhismus über Jahrhunderte gepflegt wurde und die buddhistischen gelehrten Mönche und Nonnen in der Argumentation entsprechend geschult waren.² Die Jesuiten hatten aber zunächst recht große Erfolge zu verzeichnen. Vielleicht war

1 Froes [Fróis] 1599, S. 51 f.; Hay 1605, S. 429f. Ich danke Pia Jolliffe für den wertvollen Hinweis auf diese Passage im Jahresbrief des Jesuiten und dessen Übersetzungen. Mein Dank gilt auch der Deutschen Forschungsgemeinschaft für die Förderung meines Forschungsprojekts ‚Christentum, Transkulturalität und Übersetzungskulturen im 16./17. Jahrhundert‘ im Schwerpunktprogramm 2130 ‚Übersetzungskulturen der Frühen Neuzeit‘.

2 Zu diesem Thema siehe z. B. Repp 2019, S. 241–261. Speziell zu einer Disputation über kinderlos gebliebene Paare und die Ansicht, dass die Kinderlosigkeit „ein Instrument des Numinosen sei“, siehe Winnerling 2014, S. 309.

auch gerade ein Grund des Erfolgs die Ähnlichkeit der gesellschaftlichen Aufteilung – im Sinne einer Klassenäquivalenz – sowohl im katholischen Europa als auch im buddhistischen Japan in diejenigen, die *gewollt* kinderlos sein sollten und diejenigen, die Kinder auf die Welt bringen sollten und bei denen Kinderlosigkeit daher als *ungewollt* angesehen wurde.

Eine Analyse schriftlicher und bildlicher Quellen, die im Rahmen einer buddhistischen Institution oder sonst mit Bezug auf die buddhistische Religion entstanden sind, vermittelt Einsichten darüber, was es im mittelalterlichen Japan heißen sollte und hieß, ‚kinderlos‘ zu sein. Im Folgenden charakterisiere ich zunächst normierte Vorstellungen von freiwilliger und unfreiwilliger Kinderlosigkeit und frage danach, inwiefern normierte Konzepte – in Form von Geboten und Verboten in Bezug auf geschlechtliche Reproduktion und sexuelle Handlungen – mit der lokalen Lebenswirklichkeit im japanischen Mittelalter gekoppelt waren.³ Als Quellen dienen die traditionellen buddhistischen Ordensregeln, die im alten Indien entstanden waren und im Verlauf der Geschichte an die innerbuddhistischen Entwicklungen in Ostasien durch Kommentarwerke angepasst wurden. Daneben beleuchte ich Auslegungen des Lotos-Sutra, einer der wichtigsten buddhistischen Lehrreden (Sanskrit: *sūtra*, hernach Sutra) in Japan, sowie dessen Verarbeitung in der spätmittelalterlichen japanisch-buddhistischen Erzählliteratur. Das Lotos-Sutra trägt in Japan den Titel *Myōhō renga-kyō* 妙法華經, wörtlich ‚Das Sutra des Lotos des wunderbaren Gesetzes‘.⁴ Das im Titel angesprochene ‚Gesetz‘ ist die Übersetzung von Sanskrit *dharmā*, die Lehre des Buddha, des ‚Erwachten‘. Der *dharmā* ist die ordnungsgemäße Lebensführung, die zur Erleuchtung bzw. zum ‚Erwachen‘ (Sanskrit: *bodhi*) führen soll. Auch der im Titel erwähnte Lotos deutet auf die Lehre des Buddha hin und symbolisiert deren Reinheit. Das Lotos-Sutra wurde bereits im 6. Jahrhundert n. Chr. in Japan eingeführt und wirkte dort kulturprägend wie kein anderes Sutra. Es zeichnet sich durch seine eindrucksvollen Parabeln und seine Sprachgewalt aus. Wichtig ist noch einleitend zu erwähnen, dass nicht nur das Rezitieren und Zuhören des Lotos-Sutra, sondern auch das Abschreiben eine zentrale buddhistische Praxis war. In der japanisch-buddhistischen Erzählliteratur finden sich, wie unten weiter erläutert wird, häufig Zitate aus dem Lotos-Sutra sowie Bezüge zu dieser allseits bekannten Lehrrede.

Anschließend wende ich mich spätmittelalterlichen bzw. frühneuzeitlichen (also der europäischen Zeitrechnung folgend aus dem 16./17. Jahrhundert stammenden) Bildwerken zu, anhand derer buddhistische Nonnen für die Durchführung

3 Zur Frage der Beziehung zwischen sozialen Normen, sozialer Stigmatisierung und Selbstbild siehe die Beiträge in Sappleton 2018; ausführlich zum Thema in Bezug auf das europäische Mittelalter siehe Toepfer 2020.

4 Von den zahlreichen Übersetzungen ins Chinesische ist die Version des Übersetzers Kumārajīva in Japan beliebt (T [= Taishō shinshū daizōkyō], Nr. 262).

verschiedener buddhistischer Rituale warben. Diese Verarbeitungen ‚klassischer‘ buddhistischer Schriften geben Auskunft über die Sorgen und Nöte der Frauen, aber auch der Männer, einer bestimmten Region und Zeit und erlauben daher auch Aussagen über ihre Lebenswirklichkeit. Die Bildwerke kamen aus dem fernen und ‚fremden‘ Indien bzw. China nach Japan und wurden dort indigenisiert.

Der Verzicht auf sexuelle Handlungen, geschlechtliche Reproduktion und damit auf Kinder, also kinderlos zu bleiben, ist in den buddhistischen Ordensregeln vorgeschrieben, aber – wie unten ausgeführt werden wird – oft eine Sache der Form und nicht der tatsächlichen Praxis gewesen. Die Ordensregeln (Sanskrit: *vinaya*) bilden den ältesten Teil des Schrifttums des Buddhismus, der gemäß der Tradition im 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist,⁵ und galten nominell auch in Japan. Es gibt aus historischen Gründen unterschiedliche *vinayas*, wobei für Ostasien, d. h. China, Korea, Japan und auch Vietnam, der *Dharmaguptaka-vinaya*⁶ gültig war – und bis heute ist. Alle *vinayas* untersagen jegliche, auch nicht-reproduktive sexuelle Aktivitäten. Die in den *vinaya*-Ordensregeln angeführte Begründung ist, dass das Entsagen die angestrebte Befreiung vom Leiden möglich macht, nicht aber durch körperfeindliche Askese. Denn nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung halte die menschliche Tat (*karma*) einen verhängnisvollen Kreislauf von Abhängigkeiten in Gang, der besonders wirkungsvoll an der Stelle unterbrochen werden könne, an der im menschlichen Geist das Verlangen, der ‚Durst‘ auftaucht. Die chinesischen buddhistischen Texte, die zumeist aus dem altindischen Sanskrit übersetzt sind, übersetzen *trṣṇā* (‚Durst‘) mit einem chinesischen Schriftzeichen, das ‚Lust, Liebe‘ bedeutet. Hier ist also auch gerade das sexuelle Verlangen gemeint.

Im Verlauf des ersten nachchristlichen Jahrhunderts bis zum 6. Jahrhundert bildete sich der Mahāyāna-Buddhismus aus, der sich durch die Betonung der Einsicht auszeichnete, dass letztlich die Daseinsbestandteile, und damit auch der ‚Durst‘, substanzlos und leer seien. Das geht soweit, dass auch der Kreislauf der bedingten Abhängigkeiten, ja die gesamte Lehre des Buddha im Grunde leer seien, man also auch ‚Durst‘ gegenüber den Regeln empfinden könne, die eigentlich den Weg zur Befreiung vom ‚Durst‘ und dem Leiden aufzeigen. Charakteristisch für den Mahāyāna-Buddhismus ist sein Anspruch, universell zu sein – daher die Eigenbezeichnung ‚Großes Fahrzeug‘ (Sanskrit: *mahāyāna*) – und die Idee einer zweifachen Wahrheit: einer ‚relativen‘ Wahrheit, in der die Menschen noch in der Welt der Illusionen gefangen sind und dadurch Leid erfahren, und einer

5 Die heutige Forschung geht von einem Sterbedatum des Buddha zwischen 420 und 386 v. Chr. aus.

6 Der *Dharmaguptaka-vinaya* ist in Japan als der ‚Vierteilige vinaya‘ bekannt (jap. *Shibun-ritsu* 四分律), T 1428.

‚absoluten‘ Wahrheit, in der die Menschen die Substanzlosigkeit und Leerheit aller Daseinselemente (Sanskrit: *dharmas*) erkannt haben.

Zahlreiche Lehrschriften und Kommentarwerke beschäftigen sich mit dem Verhältnis dieser beiden Wahrheiten, und mit der Frage, ob der Weg zur ‚absoluten‘ Wahrheit spontan oder graduell sei. Vor diesem Hintergrund ist das Entstehen von Lehrrichtungen in Asien zu verstehen, deren Mitglieder antinomische, vermeintlich ‚irrationale‘, gar ‚verrückte‘, Verhaltensweisen und Tabubrüche befürworteten, die die Erkenntnis der wirklichen, leeren Natur der Dinge spontan hervorbringen sollten. Diese Verhaltensweisen sollten – durch den Bruch mit den Konventionen – auf die ‚absolute‘ Wahrheit hinweisen, bei der es keine Dualität zwischen Subjekt und Objekt gebe. Da sexuelle Handlungen ebenso zur Befreiung führen konnten wie sexuelle Enthaltensamkeit, so der Ansatz,⁷ könne man ebenso – oder sogar besser – zu der wahren Natur der Dinge durchdringen, indem man sexuelle Handlungen vollführt, Kinder zeugt usw., nur eben im Geiste der Leerheit und des Mitgeföhls und nicht aus einer egoistischen Haltung heraus. Auch in Japan war dieser Ansatz bekannt, aber im Gegensatz etwa zu Tibet wenig prägend.⁸ Dennoch erkennen wir die Idee der spontanen Erleuchtung durch ‚irrationale‘ Handlungen oder Sprachspiele durchaus im japanischen Zen-Buddhismus, wie unten weiter ausgeführt werden wird. Andere buddhistische Strömungen innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus orientieren sich eher an der Lehre von einem graduellen, stufenweisen Weg zur Erleuchtung. Insgesamt ist der japanische Buddhismus aufgrund dieser unterschiedlichen Auslegungen des Wegs zur Erleuchtung von einer großen Diversität und Pluralität gekennzeichnet.

Die Kinderlosigkeit galt in Japan entgegen der erwähnten antinomischen Strömungen weiterhin als ein erstrebenswerter Zustand für Ordinierte (jap. *shukke* 出家, wörtlich ‚die Hauslosen‘) in den meisten monastischen Traditionen der Leitreligion Buddhismus. Für die männlichen und weiblichen Laien (jap. *zaiki* 在家, wörtlich ‚Haushaltsvorstand‘) hingegen war die eigene Kinderlosigkeit eine Quelle des Unglücks. Denn im konfuzianisch-buddhistisch geprägten Japan war (und ist bis heute) der eigene Nachwuchs vor allem auch wichtig für die Sicherstellung der rituellen Versorgung der verstorbenen Ahnen: Die lebenden Familienmitglieder müssen dafür sorgen, dass es den Verstorbenen im Jenseits gut geht und sie dort – nach buddhistischer Vorstellung – die Erlösung erlangen. Der Gegensatz zwischen den sexuell und reproduktiv enthaltsamen Ordinierten und den sie versorgenden sexuell reproduktiven Familien ist jedoch ein Gesellschaftsentwurf mit Vorbildcharakter, der schon im frühen Mittelalter in Japan – etwa seit dem späten 10. Jahrhundert – nicht der gesellschaftlichen Realität entsprach. So war

7 Zu sexuellen Praktiken als Methoden zur Befreiung von schädlicher Leidenschaft siehe Samuel 2008, S. 271, 275. Siehe auch Young 2004.

8 Faure 1998, S. 49.

es nicht unüblich, dass Mönche Kinder zeugten. Weder die Mütter dieser Kinder noch die Kinder selbst hatten jedoch Erbrechte. Die Heirat des buddhistischen Mönchs Shinran (1173–1262), der sich als ‚weder Mönch, noch Laie‘ bezeichnete, war einschneidend; sie markiert die Entwicklung von Shinrans Lehren zu einer eigenständigen Schulrichtung innerhalb des japanischen Buddhismus. In dieser Schulrichtung sollen idealerweise Ehepaare die Übungsorte leiten, an denen die Mitglieder der Gemeinschaft die Lehren hören und besprechen.

Begünstigt wurde diese Entwicklung durch das im 8. Jahrhundert erfolgte Ersetzen der bis dahin gültigen Ordinationsregeln durch ein Verfahren, das auf Vorschriften für Laien-Buddhisten und -Buddhistinnen beruhte. Das neue Verfahren sollte Prinzipien des universal gedachten Mahāyāna-Buddhismus, nach denen alle Lebewesen schon die Erkenntnis (Erleuchtung) in sich tragen, angemessener widerspiegeln. Diese Reform der Ordination hatte weitreichende Auswirkungen auf das buddhistische Japan, nicht zuletzt, weil sie die Grenzen zwischen Laien- und Ordensgemeinschaften im Grunde verwischte. Verheiratete Mönche erscheinen wie ein Oxymoron. Vor dem Hintergrund der besonderen Geschichte und des Status der Ordinierten in Japan ist es jedoch plausibel, dass zumindest in manchen buddhistischen Lehrrichtungen bei einem Familienvater der Status der Ordination bestehen blieb. Dennoch empfanden im Mittelalter Einzelne den Zustand als unhaltbar und versuchten die Gemeinschaft der Ordensleute zu ‚reinigen‘, indem sie neue Regeln einführten. Die Nonnen scheinen das Ideal des Zölibats eher eingehalten zu haben. Quellen über das Leben in einem Konvent sind jedoch nur spärlich vorhanden. Die Erforschung der Nonnenorden ist bislang noch in den Anfängen,⁹ so dass an dieser Stelle nicht näher bestimmt werden kann, ob ordinierte Frauen in der Regel tatsächlich enthaltsamer gelebt haben als ordinierte Männer.

Im Folgenden soll zunächst die unfreiwillige Kinderlosigkeit bei den japanischen Laien thematisiert werden. Unfreiwillige Kinderlosigkeit von Frauen erfuhr nicht nur gesellschaftlich, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch eine Stigmatisierung. Frauen, die keine Kinder gebären konnten, wurden als ‚Steinfrauen‘ bezeichnet – eine Bezeichnung, die den ‚Stein‘ als Inbegriff von Sterilität verwendet. Solche Frauen sollten sogar im Jenseits Höllenqualen wegen ihrer Unfruchtbarkeit erleiden. Ich wende mich nach kurzen Einblicken in die Welt der buddhistischen Laien der Welt der Ordinierten und Gedanken zweier buddhistischer Mönche des japanischen Mittelalters zu. Letztere thematisierten den

9 Zur Erforschung monastischer Frauen in der Vormoderne und Frauen in japanisch-buddhistischen Traditionen siehe u. a. die bahnbrechenden Arbeiten von Nishiguchi Junko (z. B. Nishiguchi 1987) und den Sammelband von Ruch 2002. Siehe auch Heidegger 1995 und Faure 1998, S. 189–197. Anmerkung: Bei japanisch-sprachigen Veröffentlichungen folge ich der japanischen Namensreihenfolge mit dem Familiennamen vor dem Vornamen.

Wortgebrauch der ‚gebärenden Steinfrau‘ als Metapher für etwas absolut Unmögliches, was eine Illustration der tief verankerten Stigmatisierung der Bezeichnung ‚Steinfrau‘ im Mittelalter belegt. Schließlich stelle ich zentrale buddhistische Ideen zum reproduktiven Körper des Mannes vor, die aus Indien über China und Korea nach Japan kamen und dort rezipiert wurden und, wenn auch eher als Randerscheinung, handlungsanleitend wirkten. In einem abschließenden Fazit führe ich die Ergebnisse meiner Analysen zusammen.

2 Kinderlosigkeit und das Motiv des ‚Wunschkindes‘ in der japanisch-buddhistischen Erzählliteratur

Seit der offiziellen Einführung des in China geprägten Buddhismus aus Korea nach Japan im 6. Jahrhundert n. Chr. bildeten sich bis zum späten Mittelalter im 16. Jahrhundert unterschiedliche Typen von Tempeln bzw. Klöstern heraus, deren Gründungen häufig an Orten lokaler, vor-buddhistischer Kulte erfolgte. Dabei wurde, ähnlich wie in anderen Teilen Asiens, der Kult für die lokalen Gottheiten selten komplett ersetzt, sondern vielmehr mit buddhistischen Frömmigkeitsformen kombiniert. Auf diese Weise entstanden buddhisierte Pilgerorte, die zunächst von Asketinnen und Asketen genutzt, später Teil großer Pilgerrundwege auch für Laien wurden, die auf Heilung und zum Beispiel auch auf die Erfüllung eines Kinderwunschs hofften. Dabei standen als besonders wirkmächtig geltende buddhistische Gottheiten im Zentrum des Pilgergeschehens, die fortan als ursprüngliche Gestalten hinter der vordergründigen Manifestation der indigenen Gottheiten angesehen wurden oder werden sollten.

Den Menschen Japans die Wesensgleichheit der ‚eigenen‘ Göttinnen und Götter mit den buddhistischen aus Korea, China und dem fernen Indien, dem Ursprungsland des Buddhismus, nahezubringen, war dann auch ein wesentliches Anliegen früher buddhistischer, noch stark missionarisch ausgerichteter Erzählliteratur Japans. Auch fanden als kompliziert angesehene Passagen aus den autoritativen Schriften, bei denen es sich durchweg um Übersetzungen aus dem Sanskrit ins Chinesische handelte, Aufnahme sowohl in die Erzähl- und Predigtliteratur als auch in die religiöse Bilderwelt und Architektur Japans. Gerade die mittelalterliche Predigtliteratur verbreitete Stoffe aus den buddhistischen Lehrreden des Mahāyāna und kombinierte sie mit den mitreißenden Erzählungen der Leidenswege der Protagonistinnen und Protagonisten, die sich durch ihre Entbehrungen für die am Schluss vollzogene Apotheose als buddhistische Gottheit in Japan qualifizierten. Dabei betonen die meist anonymen Erzählungen die Segenskraft der buddhistischen Gottheiten, die die Menschen von allen Leiden und Krankheiten zu befreien vermögen. Am Beginn der frühen Neuzeit, die in Japan ab dem 17. Jahrhundert angesetzt wird, sind diese Erzählungen als Manuskripte in Form von Querrollen

oder gebundenen Büchern, später auch als Drucke, weiterhin populär. Sie sind noch ganz der religiösen Tradition des Spätmittelalters verhaftet. Im Verlauf des späten 17. und dann 18. Jahrhunderts jedoch stehen dann andere Themen im Vordergrund. Statt der Leidensgeschichten der Gottheiten in ihrem menschlichen Leben liegt nun die Betonung auf Themen der zunehmend neo-konfuzianisch geprägten Gesellschaft, in der die Familie (jap. *ie* 家, wörtlich ‚Haus‘) und das Alltagsleben noch mehr im Mittelpunkt des Geschehens stehen sollten.

Aus der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, also aus der Zeit unmittelbar nach gesellschaftlichen wie auch politischen und religiösen Umbrüchen, sind eine Vielzahl von Büchern erhalten, die ein noch reges Interesse an den spätmittelalterlichen Erzählstoffen bezeugen. Darunter ist ein reich illustriertes Manuskript aus dem 17. Jahrhundert, das in Buchform in drei kleinen Bänden vorliegt und vermutlich einst zu einer Brautgabe gehörte.¹⁰ Es erzählt die abenteuerliche Geschichte einer frommen und sich später als die buddhistische Göttin Chikubushima-Benzaiten manifestierenden Tochter. Am Anfang der Erzählung heißt es über ihren Vater:

Aber weil er bei solch einem blühenden Glück kein einziges Kind hatte, weder einen Sohn, noch eine Tochter, rief er seine Frau Gemahlin herbei und hatte folgende traurige Unterredung: „So höre mir bitte zu. Man redet überall darüber, dass wir beide keine Kinder haben, obwohl wir schon so viele Frühlinge und Herbstes miteinander verbracht haben. Das ist gewiss beschämend.¹¹ Also lasst uns beide zu Kanzeon von Hase pilgern, recht viele Schätze darbringen und unsere Sorge vortragen“, sprach er. Als seine Frau Gemahlin das hörte, freute sie sich über alle Maßen. „Ja, das ist auch mein Wunsch!“, sagte sie, und bald hörte man, dass das Ehepaar, begleitet vom gesamten Hausgesinde und dem ganzen Gefolge, auf Wallfahrt in den Bergen zu Hase sei. Als sie bald Hase [selbst] erreicht hatten, traten sie vor die Gottheit, schlugen den Gong bis er laut erklang und vollführten die dreiunddreißigfache Verehrung. „Ehre sei dir, Kanzeon des Großen Mitgeföhls! Sei deinem Gelübde treu, [auch] einem verdorrten Baume Blüten zu bescheiden, und verhilf uns zu einem Kind, ganz gleich, was es sei, ein Sohn oder eine Tochter.“¹²

10 Frankfurt am Main, Sammlung Voretzsch des Museums für Angewandte Kunst, Inv.-Nr. 12 784 (a–c). Vollständige Bearbeitung, Übersetzung ins Deutsche und Edition in Triplett 2004; siehe auch Triplett 2017.

11 Zu einer kurzen Darstellung der Stigmatisierung der kinderlosen Frau in Japan seit dem 17. Jh. siehe Tanaka u. Lowry 2018.

12 Übersetzung nach Triplett 2004, S. 66.

Dem Ehepaar erscheint während des Tempelschlafs im Hase-Tempel in Nara, einem der einflussreichsten frühen buddhistischen Tempel Japans, die zentrale Gottheit, Kanzeon, auch Kannon genannt.¹³ Kanzeon kündigt dem Ehepaar in einer Traumbotschaft den Nachwuchs an. Schließlich wird das Ehepaar mit der Geburt einer Tochter gesegnet, die sich später für das Seelenheil ihres Vaters aufopfert. Diese Erzählung, die nach dem Namen der Tochter mit ‚Sayohime‘ betitelt ist, beginnt mit dem beliebten literarischen ‚Motiv des Wunschkind‘ (*mōshigo-dan*): Das ‚Wunschkind‘ wird kinderlosen Paaren nach einer Pilgerfahrt zu einem buddhistischen Tempel geboren und vollbringt im Verlauf des Lebens Heldentaten, wobei es sich zum Schluss stets als Gottheit offenbart. Am Ende erlöst das Wunschkind, Sayohime, durch die Kraft des Lotos-Sutra ein Ungeheuer von seiner leidvollen Existenz. Sayohime manifestiert sich als Göttin Benzaiten des Heiligtums auf der Insel Chikubushima und das erlöste Ungeheuer als die Gottheit Kannon des Tempels Tsubosakadera. Beide Orte sind, neben dem im Zitat oben erwähnten Hase, reale buddhistische Pilgerorte in Japan.

An allen drei Pilgerorten – Hase, Chikubushima und Tsubosakadera – wirkt Kanzeon/Kannon (Sanskrit: *Avalokiteśvara*). Die außergewöhnliche Beliebtheit dieser buddhistischen Heilsgestalt (*bodhisattva*, wörtlich ‚Erleuchtungswesen‘, hernach Bodhisattva) hängt mit deren Hilfe bei der Überwindung von Kinderlosigkeit zusammen. Zurückzuführen ist dies nicht zuletzt auf ein Kapitel des Lotos-Sutra, das ganz dem Bodhisattva Kanzeon gewidmet ist. Das Kapitel wurde (und wird) auch als gesondertes Sutra tradiert. In diesem Kapitel, das den Titel ‚Das universelle Tor des Bodhisattva Kanzeon‘¹⁴ trägt, erläutert der Buddha den Grund für den Namen Kanzeon, „Der die Rufe der Welt beachtet“: Wenn die unermesslich vielen Wesen verschiedene Leiden und Schmerzen ertragen, und wenn diese von dem Bodhisattva hören und mit ganzem Herzen dessen Namen rufen, so achtet er sofort auf ihre Hilferufe und erscheint, in welcher Gestalt auch immer – als Mensch oder Nicht-Mensch, in männlicher oder weiblicher Gestalt. Er bzw. sie bewirkt, dass die Leidenden alle aus Situationen wie den folgenden gerettet werden:

Wenn jemand, der sich auf diesen Namen des Bodhisattva Avalokiteśvara verlässt, in ein großes Feuer hineingehen würde, dann könnte ihn das Feuer nicht verbrennen. Dies ist so wegen der übernatürlichen Kraft dieses Bodhisattva. Wenn einer in einer großen Wasserflut davongetrieben würde und er würde dessen Namen ausrufen, so erlangte er

13 Diese buddhistische Heilsfigur trägt, je nach Übersetzung des Namens *Avalokiteśvara* aus den unterschiedlichen, auf Sanskrit verfassten Lehrschriften, unterschiedliche Namen, darunter *Kanjizai*, *Kanzeon* und *Kannon* (chin. *Guanyin*) als Kurzform von *Kanzeon*.

14 ‚Fumon Kannon-gyō‘.

sogleich eine seichte Stelle. [...] Oder wenn da ein Mensch, der von einem Angriff bedroht wäre, den Namen des Bodhisattva Avalokiteśvara ausrufen würde, so würden die Schwerter und Stöcke seiner Angreifer sofort in einzelne Stücke zerbrechen, und er würde davon erlöst werden. [...] Wenn da eine Frau wäre, die sich einen Sohn wünschte und den Bodhisattva Avalokiteśvara verehrt und ihm Spenden darbringt, dann würde sie einen tugendhaften und weisen Sohn gebären. Wenn sie sich eine Tochter wünschte, dann würde sie eine Tochter gebären, die mit allen Merkmalen der Anmut ausgestattet wäre, einst die Wurzel des Heils gepflanzt hat und von den Menschen liebend verehrt wird.¹⁵

Diejenigen, die die Erzählung ‚Sayohime‘ kannten, verknüpften die Erzählung vom heldenhaften Wunschkind namens Sayohime mit dieser berühmten Passage aus dem Lotos-Sutra über die Erfüllung des Kinderwunsches. Damit erhielt die Erzählung einen missionarischen, handlungsanleitenden Charakter. Die Verwendung des Motivs des Wunschkindes propagiert nicht zuletzt den Besuch des Pilgerorts in Hase, an dem das ‚Wunder‘ des Kindersegens stattgefunden hat. Ein literarisches Motiv ist natürlich noch lange kein Beleg für eine historische gesellschaftliche Praxis. Frühneuzeitliche Quellentexte wie Pilgerführer, die massenhaft gedruckt wurden, bezeugen jedoch, dass einzelne Wallfahrtsorte und Stationen auf den Pilgerrundgängen für bestimmte, ‚diesseitige Vorteile‘ (*genze riyaku*) angesteuert wurden.¹⁶ So ist der Kinderwunsch ebenso auf der Liste von erhofften Wunscherfüllungen wie etwa Heilung von Krankheit, eine sichere Geburt und Schutz vor Katastrophen und Gefahren.

Der Bodhisattva Kanzeon/Kannon (Avalokiteśvara) entfaltet seine Erlösungskraft auch für die Rettung von Frauen, die nach ihrem Tod im Jenseits wegen Unfruchtbarkeit oder ihres ‚unreinen‘ Körpers (Menstruation, Blutfluss beim oder nach dem Gebären) Höllenqualen erleiden. Im Folgenden soll diese Vorstellung anhand eines Bildwerks erläutert werden, das neben der Welt, in der die Menschen geboren werden, noch weitere neun nachtodliche Welten mit ihren verschiedenen Unterbereichen, einschließlich frauenspezifischer Höllen, zeigt.

¹⁵ Das Lotos-Sūtra. Deeg [Übers.] 2007, S. 306 f.

¹⁶ Triplett 2018.

3 Kinderlosigkeit als Höllenqual

Neben Erzählungen wie ‚Sayohime‘, die zum Genre der ‚Geselligkeitsgeschichten‘ (*otogizōshi*) gehören, sind auch großformatige narrative Bildwerke, anhand derer insbesondere Spenden sammelnde Nonnen Pilgerreisen zu bestimmten Tempeln und Schreinen anpriesen, Ausdruck der religiösen Alltagskultur für die buddhistischen Laien. Dieses Bildgenre gibt ebenso wie die und in Ergänzung zu den oben genannten Quellen Auskunft über die Sorgen und Nöte der Menschen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Neben den narrativen Karten für bestimmte Pilgerorte verwendeten umherwandernde Nonnen im späten Mittelalter und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts auch Bildwerke für ihre Vorträge an Wegkreuzungen und anderen öffentlichen Orten, die eher generelle Aspekte der buddhistischen Kosmologie und der Heilswege illustrieren sollten.¹⁷

Diese umherwandernden Nonnen sammelten Spenden speziell für das Pilgerheiligtum in Kumano. Heute sind etwa dreißig ehemals von den Nonnen als Hängerollen gebrauchte Bildwerke über die ‚Kumano Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ erhalten.¹⁸ Das Bildwerk ‚Kumano Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ zeigt Heilswege auf, um sich selbst oder, noch wichtiger, die Verstorbenen der eigenen Familie aus schrecklichen Höllen und anderen leidvollen Jenseitsbereichen zu retten. Häufig werden solche Bilder auch als ‚Höllen- und Paradiesbilder zur Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘ bezeichnet. Das Bildwerk zeigt ‚Zehn Welten‘ (*jikkai*), d. h. Bereiche im buddhistischen Kosmos, in die die Lebewesen geboren werden können, von denen sechs Welten von Verlangen und Ignoranz und damit von großem Leid gekennzeichnet und vier Welten von Erkenntnis geprägt sind:

Die sechs von Leid gekennzeichneten Welten sind: Menschen, Tiere, Hungergeister (*gaki*), Höllen, Gottheiten (*ten*, Sanskrit: *deva*) und eifersüchtige Krieger (*ashura*). Die Geburt in die Welt der Menschen wird als glückliches Ereignis angesehen, denn nur die Menschen können die Lehre des Buddha verstehen, fördern und damit aus dem leidvollen Geburtenkreislauf entkommen. Auch eine Geburt als Gottheit (*deva*) wird traditionell als günstig angesehen. Allerdings können die Gottheiten dem leidvollen Geburtenkreislauf nicht entfliehen.

Die vier von Erkenntnis geprägten Welten sind: Hörer/Hörerinnen der buddhistischen Lehre, Bodhisattvas, für sich bleibende Buddhas (*pratyeka-buddhas*) und sich für andere einsetzende, die Lehre verbreitende Buddhas (siehe Abb. 1 und 2).

Die in den sechs leidvollen Welten erlittenen Qualen sind laut verbreiteter buddhistischer Lehren Ausdruck eines psychischen Zustands, der durch die

¹⁷ Zu der Praxis des öffentlichen Vortrags anhand von Bildern (*etoki*) siehe Hayashi 2016.

¹⁸ ‚Kumano kanshin jikkai mandara‘. Siehe die Abhandlungen zum Bildwerk von Kuroda 2005, S. 222f.; Moerman 2005, S. 222f.

Kontemplation des eigenen Geistes (*kanshin*) erforscht werden kann. Für die Interpretation des Bildwerks ist daher der zentrale Gedanke wichtig, dass der Trichiliokosmos – das gesamte Universum – in einem einzigen Gedanken erfasst werden kann. Dieser Gedanke wird abgekürzt als ‚Dreitausend Bereiche in einem Einzigem Lebensmoment‘ (*ichinen sanzen*) bezeichnet. Davon abgeleitet wird auch die Lehre, dass kein einzelner Gedanke, der von einem Lebewesen in seiner derzeitigen Welt – ob nun in einer der Höllen oder in einem der paradiesischen reinen Buddha-Länder – gedacht wird, nicht auch alle anderen Erfahrungen in den übrigen neun der Zehn Welten einschließt. Diese Lehre der universalen Verknüpfung ist im Bild mit roten Linien dargestellt, die das Schriftzeichen für ‚Geist‘ (oder ‚Herz‘) im Zentrum mit den Darstellungen der Zehn Welten verbinden (Abb. 1). In der oberen Bildhälfte sehen wir Verbindungslinien zu den beiden Welten einer eher günstigen Geburt als Mensch oder Gottheit sowie den vier von Erkenntnis geprägten Welten, in denen man als Bodhisattva und Hörer/Hörerin der Buddhalehre, *pratyeka-buddha* und als lehrender Buddha geboren wird. In der unteren Bildhälfte sind die vier übrigen von Leid gekennzeichneten Welten einer klar als ungünstig definierten Geburt als Tier, Hungergeist, eifersüchtiger Krieger und Höllenwesen dargestellt.

Besonders die Qualen von Frauen sind den Betrachtenden in eingängiger Weise vor Augen geführt: Während das Bild herkömmliche Darstellungen der Welten der guten und schlechten Geburten zeigt, kommen in der unteren Bildhälfte, die den zahlreichen ‚Höllen‘ (*jigoku*) der älteren Tradition gewidmet ist, zwei neue Höllendarstellungen dazu. In diesen beiden Höllen erleiden nur Frauen Qualen. Zwischen dem Höllenrichter und dem Eingangstor zur Welt der Hungergeister sehen wir zwei jämmerlich weinende, weiß gekleidete Frauen mit offenen Haaren auf einem blutroten Flecken sitzen (Abb. 2, A). In der einen Hand halten sie Lampendochte, mit denen sie Bambusschösslinge (*takenoko*, ‚Bambus-Kinder‘) ausgraben müssen – ein unmögliches Unterfangen. Dies ist die Qual der *umazume*, derjenigen Frauen, die gestorben sind, ohne ein Kind geboren zu haben.¹⁹ Das Wort *umazume* ist durchaus pejorativ, gerade, wenn es mit den Schriftzeichen für ‚Stein‘ und ‚Frau‘ geschrieben wird.²⁰ Die unfruchtbaren bzw. nicht gebärfähigen ‚Steinflauen‘ leiden, weil sie in ihrem Menschenleben ihre von der konfuzianischen Gesellschaftsordnung auferlegte Rolle als Mutter nicht erfüllt haben.

Den Frauen, die Mütter sind, ergeht es jedoch nicht viel besser als den kinderlosen Frauen, wie die Abbildung der Blutteich-Hölle (*chi no ike jigoku*, *ketsubonchi jigoku*) im Bildwerk (Abb. 2, B) zeigt. Für Hideo KURODA ist die Vorstellung einer

¹⁹ Saitō 2003.

²⁰ Es existieren weitere Lesungen des Schriftzeichenkompositums. Schreibweisen von *umazume* mit anderen Schriftzeichen deuten objektiver darauf hin, dass die so bezeichnete Frau nicht gebärfähig ist. Eine weitere abwertende Bezeichnung ist ‚leere Frau‘ (*kyonyo*).



Abb. 1 | ‚Höllen- und Paradiesbilder zur Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘, Hängerolle, Farbe auf Papier [ohne Maßangabe], Rokudōchinnōji-Tempel, Kyoto. Aus: Ōsaka shiritsu hakubutsukan 1987, vor S. 1.

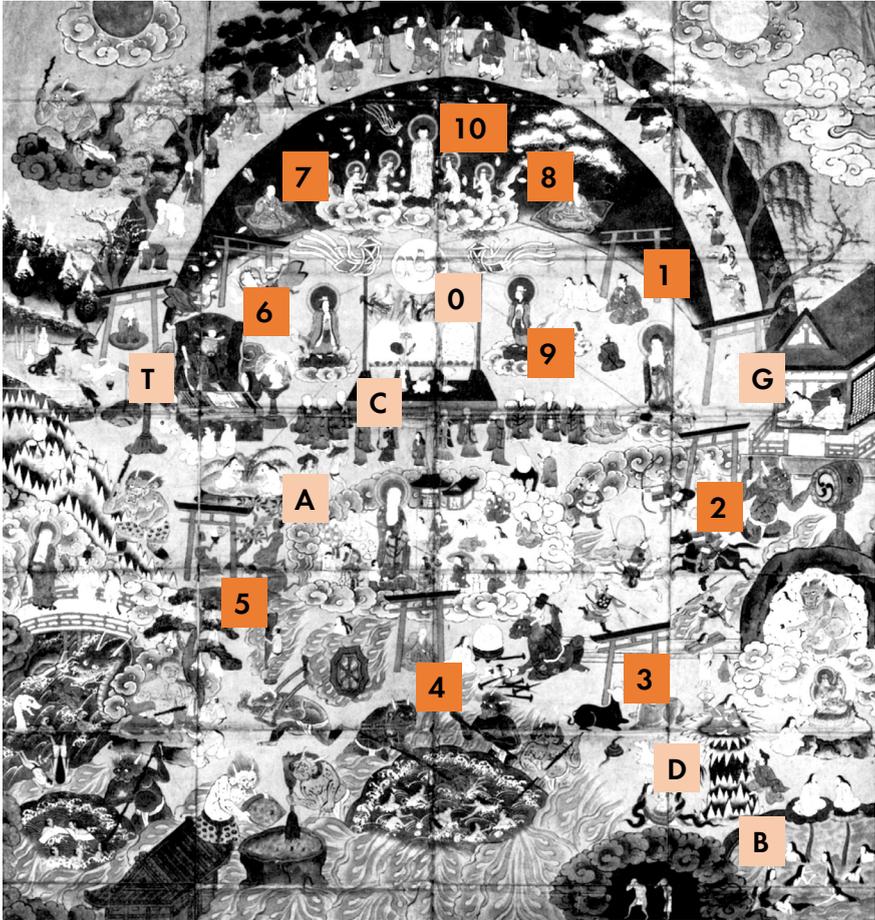


Abb. 2 | ‚Kontemplation des Geistes und der Zehn Welten‘, Falttafel, Farbe auf Papier, 138,5 × 128 cm [ohne Ortsangabe].
Aus: Ōsaka shiritsu hakubutsukan 1987, S. 23.

- (G) Geburt eines Menschen: der Lebensweg von Frau und Mann beginnt
 (T) Tod eines Menschen: der Lebensweg endet und die (Wieder-) Geburt in den Zehn Welten beginnt
- (1) Kokoro 心 (Schriftzeichen für Herz/Geist)
 (2) Menschen
 (3) Eifersüchtige Krieger
 (4) Tiere

- (5) Höllen
 (6) Hungergeister
 (7) Gottheiten
 (8) Hörer/Hörerinnen der buddhistischen Lehre
 (9) *Pratyeka-buddhas*
 (10) Bodhisattvas
 (11) Buddhas
- (A) ‚Hölle der Unfruchtbaren Frauen‘ (*umazume jigoku*)
 (B) Blutteich-Hölle
 (C) Hölle ‚Wald der Schwertklingenbäume‘
 (D) Altar für die Verehrung der verstorbenen Ahnen

Blutteich-Hölle nichts anderes als ein diskriminierender Ausdruck des Leidens der Frauen in einer Zeit der Hinwendung zum neo-konfuzianischen Familiensystem der frühen Neuzeit.²¹ In der Blutteich-Hölle werden alle Frauen geboren, die ein Kind zur Welt gebracht oder die Blut in ihrem Menstruationszyklus verloren haben. Im Grunde müssen also alle Menstruierenden nach ihrem Tod in einem Teich aus Blut Qualen erleiden. Die Botschaft der Nonnen des Heiligtums zu Kumano, die diese Abbildungen in ihren öffentlichen Vorträgen erläuterten, war jedoch, dass Frauen schon zu Lebzeiten durch rituelle Handlungen und Frömmigkeit diesem schrecklichen Schicksal entrinnen können. So tauchen im Bild an den schlimmsten Höllenorten mitfühlende künftige Buddhas, die Bodhisattvas, auf, die die leidenden Wesen erretten.

Alle Zehn Welten, in die ein Lebewesen geboren werden kann, sind nach dieser Lehre verbunden, d. h. man kann grundsätzlich das Gefühl des Versagens, das den Wesen in der ‚Hölle der Unfruchtbaren Frauen‘ (*umazume jigoku*) zugeschrieben wird, fühlen und so der Verstorbenen durch Sutra-Lesungen und andere rituelle Handlungen ihre Befreiung vom Leiden im ‚Jenseits‘ ermöglichen. Dieser Weg zur Befreiung vom Leiden soll allen Menschen offenstehen, so die Botschaft der Kumano-Nonnen.

4 Die ‚unfruchtbare Frau‘ als Metapher in japanisch-buddhistischen Texten

Während das Bildwerk der missionierenden Kumano-Nonnen und andere Quellen Auskunft darüber geben, wie die schmerzvolle Erfahrung der ungewollten Kinderlosigkeit verheirateter Frauen rituell gelindert werden kann (und soll), begegnet uns die unfruchtbare ‚Steinflau‘ in buddhistischen Abhandlungen japanischer Mönche als Metapher für unterschiedliche Sachverhalte. Als Beispiele sollen hier Ausschnitte aus Apologien dienen, die zwei bekannte japanische buddhistische Mönche verfasst haben. Die beiden vertraten sehr unterschiedliche buddhistische Lehrmeinungen in einer politisch turbulenten Zeit. Über die Jahrhunderte bildeten sich nämlich mitunter konkurrierende Lehrsysteme innerhalb des Mahāyāna-Buddhismus heraus. Wenngleich schon in China einzelne buddhistische Denker Systematisierungen der zahlreichen Lehren vornahmen, schlugen einige mitunter den Weg des Exklusivismus ein: Von allen Lehren wird eine einzige in den Mittelpunkt gestellt und eine Alleingültigkeit der ausgewählten Lehre beansprucht. Nichiren (1222–1282) etwa propagierte die Tradition des Lotos-Sutras, das eines der wichtigsten Sutras im buddhistischen Japan war. Er betrachtete sich selbst als

21 Kuroda 2004, S. 117f. Siehe auch Kōdate 2004.

Heilsbringer, der den Menschen in der ‚Zeit des Verfalls des Buddhismus‘ (*mappō*) eine einfache Botschaft vermittelte. Nicht zuletzt wegen seiner scharfen Kritik an anderen Praktiken und Lehren, die er als falsch und schädlich entlarven wollte, wurde er als Aufrührer immer wieder verfolgt und ins Exil verbannt. Wiederholt legte Nichiren in zahlreichen Briefen und Abhandlungen seine Lehre dar, darunter auch in seinem einflussreichen Aufsatz ‚Das Öffnen der Augen‘ (*Kaimoku-shō*), den er 1272 während seiner Verbannung vollendete. In seiner Darlegung der Überlegenheit des Lotos-Sutras kontrastiert Nichiren die Unterlegenheit und Wertlosigkeit der anderen Sutras, indem er mehrere Bilder benutzt:

Dennoch enthält von allen Sutras, die der Buddha in seiner Lebenszeit darlegte, allein das *Lotos-Sutra* dieses Juwel der Lehre von den Dreitausend Bereichen in einem Einzigem Lebensmoment. Die Lehren der anderen Sutras sind bloß gelbe Steine, die uns als Juwelen erscheinen. Sie sind wie Sand, aus dem man kein Öl gewinnt, wie fest man ihn auch pressen mag, oder eine unfruchtbare Frau, die niemals ein Kind erwarten wird.²²

Das Bild der unfruchtbaren Frau, die niemals ein Kind erwartet, steht auf derselben Ebene wie falsche Edelsteine und Wüstensand; diese Metaphern weisen auf eine grundlegende und vollkommene Wertlosigkeit hin.

Auch der etwa zur selben Zeit lebende buddhistische Mönch Dōgen (1200–1253) kontrastiert seine Auslegung mit der von anderen Männern, die sich seiner Ansicht nach nur wie Mönche geben, aber nichts verstehen. In ‚Das Sutra von Bergen und Wassern‘ (*Sansui-gyō*)²³ legt Dōgen dar, dass die Natur und das ganze Universum die Lehren und der Körper des Buddha sind. Berge und Wasser (*sansui*) sind eine Metapher für die natürliche Umwelt. Für Dōgen sind Berge und Wasser ein Sutra, in dem die Wahrheit, also der Dharma, in die Praxis umgesetzt wird, und in dem die Berge und Wasser selbst zu Heiligen und Weisen werden. Der Text geht auf eine Belehrung einer Versammlung von Schülerinnen und Schülern im Jahr 1240 zurück. Dōgen, der sich als Erneuerer des Buddhismus sah, kommentiert darin die Interpretation eines Lehrsatzes des chinesischen Meisters Kai (1043–1118). Dieser Meister gehört zu der von Dōgen nach Japan eingeführten Tradition des Zen-Buddhismus. Der Lehrsatz des Meisters, den Dōgen auf

22 此の一念三千も我等一分の慧解もなし、而ども一代経経の中には此の経計り一念三千の玉をいだけり、余経の理は玉に・にたる黄石なり沙をしばるに油なし石女に子のなきがごとし。Nichiren: *Kaimoku-shō* 開目抄. In: Tabata 1964. Jäger et al. [Übers.] 2014, S. 357.

23 Der Aufsatz ist Teil der Sammlung Dōgens ‚Die Schatzkammer des wahren Dharma-Auges‘ (*Shōbōgenzō*). Das Werk liegt in verschiedenen Ausgaben und Editionen vor. Zu einer aktuellen Abhandlung über das Werk, siehe Heine 2020, S. 123–124, 153–154.

Chinesisch zitiert, lautet übersetzt: „Meister Kai vom Dayangshan belehrte die Versammlung indem er sagte: ‚Die grünen²⁴ Berge laufen alle Tage. Die Stein-Frau gebiert ihr Kind des Nachts‘“.²⁵ Dass Berge – ein Inbegriff der Unbeweglichkeit – stets zu Fuß laufen, scheint ebenso absurd bis unmöglich wie eine unfruchtbare Frau, die ein Kind zur Welt bringt.

Eine unfruchtbare Frau, die ein Kind bekommt, ist in der buddhistischen Hermeneutik ein Bild für die Natur der Lebewesen als zwar lebendig, zugleich aber substanzlos und leer. Dōgen möchte in seinem Kommentar vor allem das Festhalten an der vermeintlichen ‚Unverständlichkeit‘ überwinden, die ‚törichte‘ Mönche den Lehrsätzen des chinesischen Meisters anhängen: Nicht ohne Wortwitz gerät die ‚Steinfrau‘, die unfruchtbare Frau, bei Dōgen zur Stein-Frau, zum weiblichen Stein, der neben anderen Arten von Steinen in der Natur zu finden ist und erforscht werden kann. Dōgen führt sein Publikum zu einer ‚tieferen Wahrheit‘ nach Art eines Eulenspiegels. Die Passage lautet übersetzt:

Es gibt männliche Steine, weibliche Steine, und Steine, die weder männlich noch weiblich sind. Sie erwählen den Himmel und sie erwählen die Erde. Es gibt Himmelssteine und Erdsteine. Obwohl dies in der säkularen Welt gesagt wird, wird es selten verstanden.²⁶

Sodann kommentiert er den letzten Teil des Satzes:

Wir sollten den Grund dafür verstehen, „ein Kind zur Welt zu bringen“. Werden Eltern und Kind zum Zeitpunkt der Geburt gemeinsam verwandelt? Wir sollten nicht nur untersuchen, dass die Geburt dadurch verwirklicht wird, dass das Kind Eltern wird. Wir sollten auch untersuchen und vollständig verstehen, dass die Praxis und Überprüfung der Kindsgeburt verwirklicht wird, wenn der Elternteil das Kind wird.²⁷

24 Das Schriftzeichen kann auch ‚blau‘ bedeuten. Die englischen Übersetzungen nennen daher stets ‚blue mountains‘. ‚Laufende‘ Berge, die ‚blau‘ sind, lassen im Deutschen das Bild von Trunkenheit entstehen, das so im chinesischen Text nicht angesprochen ist, daher meine Übersetzung als ‚grün‘. Die ‚blauen/ grünen Berge‘ deuten auf den Rückzugsort der Einsiedler in China hin.

25 大陽山楷和尚示衆云、青山常運歩、石女夜生兒。Dōgen 1965, S. 301. Soweit nicht anders angegeben, sind die Übersetzungen von mir.

26 おほよそ男石女石あり、非男女石あり。これよく天を補し、地を補す。天石あり、地石あり。俗のいふところなりといへども、人のしるところまれなるなり。Dōgen 1965, S. 302.

27 生兒の道理しるべし。生兒のときは親子並化するか。兒の親となるを生兒現成と參學するのみならんや、親の兒となるときを生兒現成の修證なりと參學すべし、究徹すべし。Dōgen 1965, S. 304. Ich habe mich an der Übersetzung von Bielefeldt orientiert: Bielefeldt 2001, S. 10–17.

Die konventionelle Auffassung von einem Unterschied zwischen männlich und weiblich, zwischen Kind und Eltern, ist aufgehoben. Was bedeutet die Aufhebung der Unterschiede zwischen Kind und Eltern für die Bewertung von Kinderlosigkeit? Zunächst einmal geht es Dōgen um die Aufhebung der Dualität Kind–Eltern. Dualitäten wie Eltern–Kind, Mann–Frau, gut–böse, Tag–Nacht usw. erscheinen im täglichen Leben als absolut gültig, aber nach der Mahāyāna-Philosophie der ‚zwei Wahrheiten‘, der auch Dōgens Denken folgt, sind sie nur vorläufig wahr. Denn auf der Ebene der ‚absoluten Wahrheit‘ gibt es keine Dualität, da alle Phänomene und alle Wesen letztlich keinen Bestand haben und damit leer und eigentlich eins sind. Es geht Dōgen darum, durch Sprachbilder und Sprachspiele die konventionellen Denkweisen aufzulösen und so seine Schülerinnen und Schüler an die Einsicht der ‚absoluten Wahrheit‘ heranzuführen. Auf der Ebene der vorläufigen ‚relativen Wahrheit‘ bleiben das Leid der ungewollten Kinderlosigkeit und die damit verbundenen Emotionen wie Trauer, Neid auf Kinderreiche, Wut, Schuldgefühle und Scham bedeutend für die Menschen; sie werden also im Mahāyāna-Buddhismus nicht weggedacht. Der Gedanke ist, dass das Leid die Menschen inspiriert, den Weg zur Erkenntnis und damit zur Befreiung vom Leid einzuschlagen. Es wird hier also ein Weg der Erlösung jenseits von Reproduktion aufgezeigt: Die Menschen können sich entweder selbst dem Weg als Mönch oder Nonne widmen oder sich an die von allumfassendem Mitgefühl erfüllten Bodhisattvas wenden und gute Werke tun.

Wie Simone HEIDEGGER feststellt, sind von Dōgen zahlreiche Textstellen überliefert, die „eine Gleichwertigkeit von Mann und Frau voraussetzen und betonen“,²⁸ die sicherlich eine Folgerung aus seinem nicht-dualistischen Verständnis von der grundsätzlichen Erleuchtungsmöglichkeit für alle Lebewesen ist. Dies ist offenbar nicht nur eine abgehobene Lehrmeinung eines privilegierten Mönchs gewesen. Dōgen ist bekannt dafür, dass er die vorherrschende Regelung gegenüber Frauen scharf kritisierte, die es ihnen aufgrund ihrer rituellen sowie vermeintlichen körperlichen ‚Unreinheit‘ verbot, bestimmte Tempel und Bergheiligtümer Japans zu betreten (*nyonin kinzei, nyonin kekkaï*). Dōgen kritisierte damit die Ausgrenzung und Herabwürdigung der Frau aufgrund ihres Geschlechts und ihres ‚blutenden‘ reproduktiven Körpers, wie sie etwa in der Idee der Blutteich-Hölle ihren Ausdruck fand. Frausein an sich war nach dieser Auffassung, die sich auf die ‚relative‘ im Unterschied zur ‚absoluten‘ Wahrheit mit ihrer Aufhebung der Dualität von Mann und Frau bezieht, an sich schon ein Defekt. Dennoch war die Erfüllung der Norm, Nachkommen auf die Welt zu bringen, gerade mit dem weiblichen reproduktiven Körper und seinem problemlosen Funktionieren verbunden.

²⁸ Heidegger 1995, S. 78. Zu ihrer differenzierten Darstellung von Dōgens Äußerungen über Frauen in den überlieferten Quellentexten insgesamt siehe ebd., S. 77–88.

Nach gängiger buddhistischer Vorstellung muss bei einer Empfängnis nicht nur das Blut der Mutter (das ‚Rote‘) und der Samen des Vaters (das ‚Weiße‘) zusammenkommen, sondern sich auch eine Art Zwischenwesen,²⁹ das auf karmische Bewusstseins Spuren zurückgeht, zur Geburt hingezogen fühlen. Man könnte sich fragen, ob nun auch der Mann, der keinen Samen und damit keine Nachkommen produzieren kann, in ähnlicher Weise wie die ‚unfruchtbare Frau‘ mit pejorativen Begriffen bezeichnet oder sein Leiden dem einer Höllequal gleichgesetzt wird.

5 Der ‚defekte Mann‘ in buddhistischen Quellentexten

In den buddhistischen Quellentexten finden sich etliche Hinweise auf einen ‚defekten Mann‘, den *paṇḍaka*. Zwei frühe chinesische Lexika mit Erläuterungen buddhistischer Terminologie, die auch in Japan benutzt wurden, führen auf, dass die aus Indien stammenden buddhistischen Schriften zwischen fünf Klassen von *paṇḍaka* unterscheiden.³⁰ Die Klassen unterscheiden sich aufgrund ihrer unterschiedlichen Grade von Impotenz: (1) *ṣaṇḍha paṇḍaka*, schon von Geburt an impotent, (2) *ruṇḍa paṇḍaka*, verstümmelte, d. h. kastrierte Knaben oder Männer, (3) *īrṣyā paṇḍaka*, bei denen nur Eifersucht zur sexuellen Erregung führt, (4) *paṇḍaka*, die sowohl ein männliches als auch ein weibliches Geschlechtsorgan besitzen (meist mit Hermaphrodit übersetzt) und (5) *paḥṣa paṇḍaka*, die eine Hälfte des Monats impotent sind und in der anderen nicht. Eine gängige Unterscheidung in klassischen Texten ist auch zwischen Männern mit unvollständigen Geschlechtsorganen (1, 2) und denen mit vollständigen (3, 4), wobei im Fall des *paḥṣa paṇḍaka* (5) nur eine Funktion des Gliedes herbeigeführt wird, wenn er badet, uriniert oder Stuhlgang hat, er also sowohl vollständig als auch unvollständig ist.

²⁹ Das ‚Zwischenwesen‘ (*chūu* oder *chūin* als Übersetzung von Sanskrit *antarābhava*) bezeichnet den Status direkt nach dem Tod, bevor man in einem der Geburtsbereiche erneut geboren wird. Dieser Status hält gemäß der Tradition sieben bis 49 Tage an. Japanische Quellen beschäftigen sich jedoch allgemein nicht mit diesem Gedanken eines Zwischenzustands, siehe Dolce 2016, S. 267. Zu den Todes- und Jenseitsvorstellungen im japanischen Buddhismus siehe Stone u. Namba 2008.

³⁰ Das erste Wörterbuch ist das Tang-zeitliche ‚Yiqie jing yinyi‘ 一切經音義, ‚Die Aussprachen und Bedeutungen [von Wörtern] aus allen Sutras‘ (T 2128.54.311a–933b). Es wurde im Jahr 807 vom chinesischen Mönch Huilin 慧琳 stark erweitert und umfasste buddhistische Begriffe aus insgesamt 1220 Texten. Das Werk führt auch die ursprünglichen Sanskritquellen auf. Beim zweiten Wörterbuch handelt es sich um das ‚Fanyi mingyi ji‘ 翻譯名義集, ‚Die Sammlung der Namen und Begriffe der übersetzten Texte [des Buddhismus aus dem Sanskrit ins Chinesische]‘ (T 2131.54.1083a9), herausgegeben von Fayun 法雲, der das Werk im Jahr 1143 fertigstellte.

Diese außerordentlich differenzierte Darstellung in dem Regelwerk für die Ordinierung legt nahe, dass die Klassifizierung auf Beobachtungen nicht zuletzt im medizinischen Bereich gründet. Weshalb war es den indisch-buddhistischen Mönchen und Nonnen wichtig, so präzise Beschreibungen eines *paṇḍaka* vorliegen zu haben? Die Klassifizierungen sollten den Ordensvorstehern und -vorsteherinnen erlauben, genau festzustellen, wer ‚Mensch‘ sei, wer ‚Mann‘, wer ‚Frau‘ und wer *paṇḍaka*. Nur ‚intakte‘ männliche und weibliche Menschen waren zugelassen. Für einen Mönch wäre es theoretisch von Vorteil, aufgrund körperlicher oder psychischer ‚Störungen‘ kein Lustempfinden zu haben und damit ‚rein‘ zu bleiben. Dennoch sind die Ordensregeln eindeutig darin, dass ‚impotente‘ Männer nicht in den Orden aufgenommen werden dürfen. So darf der Knabe oder Mann kein *paṇḍaka* sein, wenn er Aufnahme in den Orden sucht.³¹ Im Fall des *paṇḍaka* könnte der Übende sich nach dem Zustand eines *paṇḍaka* sehnen, der sich hier nicht durch seine Zeugungsunfähigkeit auszeichnet, sondern durch seine Unfähigkeit sexuell erregt zu sein. Damit begegnete der Übende einem Mann, der vom Hindernis der sexuellen Begierde befreit sei und könnte neidisch auf dessen Zustand werden. Meines Erachtens liegt es nahe, dass hier das offenbar nicht seltene Problem angesprochen wird, dass sich Angehörige des Männerordens nach einer Kastration sehnen. Sie wünschen, den im Mönchsargon so bezeichneten *māra* (Penis), angelehnt an das Sanskritwort *māra* für ‚Hindernis‘,³² als vermeintlichen Ursprung der Pein zu entfernen.

In verschiedenen in Japan bekannten buddhistischen Texten werden Praktiken wie Selbstverstümmelung und Suizid von Mönchen kritisiert und verurteilt. Ein Beispiel ist das frühe ‚Sutra in Vierundzwanzig Abschnitten‘ (*Sishierzhang-jing*, jap. *Shijūnishō-kyō* 四十二章經, Jin-Dynastie [265–420]), das ein Gespräch zwischen einem Mönch und dem Buddha aufführt. Dabei soll der Buddha einen Mönch von diesem Eingriff abgehalten haben, indem er den Mönch belehrte, dass die Lösung im Abschneiden der falschen Gedanken, nicht des Körperorgans, bestehe. Der Dialog legt nahe, dass eine körperliche Lösung eines mentalen Problems zumindest debattiert worden ist.³³ Auch das einflussreiche Reisetagebuch ‚Bericht über die buddhistischen Praktiken, von der südlichen See in die Heimat gesendet‘ (*Nanhai jigui neifa zhuan*, jap. *Nankai kiki naihō-den* 南海寄歸內法傳, 691) des

31 Die Übersetzung von *paṇḍaka* ins Chinesische mit den Schriftzeichen in der Bedeutung ‚gelbes Tor‘ ist die in China gängige Bezeichnung für Eunuch. Der Eunuch in China arbeitete in den Frauengemächern des Palasts, die man durch ein ‚gelbes Tor‘ betrat. In Japan gab es die Kastration von Männern für den Dienst in einem Frauen-Harem nicht. Eine andere geläufige Übersetzung von *paṇḍaka* ins Chinesische bedeutet einfach ‚unvollständiger, unmännlicher Mann‘, ‚Un-Mann‘ (*funan*).

32 *Māra* ist auch der Gegenspieler des Buddha, der versuchte ihn vom Erwachen (Erleuchtung) abzuhalten, was ihm natürlich nicht gelang. Häufig wird *Māra* mit ‚Teufel‘ übersetzt.

33 T 784.17.722–724.

chinesischen Pilgermönchs Yijing (635–713) enthält eine scharfe Kritik.³⁴ Dennoch sind einzelne Fälle von extremer Askese in Form von Selbstkastration sowohl in China als auch in Japan belegt.³⁵

Bernard FAURE weist auf eine Ritualpraxis hin, die die Überwindung des Hindernisses der sexuellen Begierde und Umwandlung dieser Emotion in Tatkraft für die Linderung der Leiden aller Lebewesen zum Ziel hat. Im Mittelpunkt steht eines der insgesamt 32 Merkmale des Körpers eines Buddha. Diese Merkmale stehen für die Überwindung der Unwissenheit, dem Ursprung des Leidens. Der perfekte Buddha-Körper hat zum Beispiel ein nach innen gezogenes Glied,³⁶ wie bei einem Elefantenbullen oder einem Hengst. Für das japanische Mittelalter ist eine Ritualpraxis mit Bezug auf den „eingezogenen Pferdepenis [eines Buddha]“ (*meonzō*) für die Auslöschung der sexuellen Begierde durch Umwandlung der sexuellen Begierde in den Wunsch nach Erleuchtung bezeugt.³⁷ Dies war jedoch nicht etwa ein Ritual ausschließlich für Männer, wie man meinen könnte, sondern auch für Frauen. Das Verhältnis zum reproduktiven Körper des Buddha mit seinem besonderen Geschlechtsmerkmal war im monastischen Kontext offenbar nicht mit Tabus belegt und diente als Anhaltspunkt für die religiöse Übung. Damit ist der Körper des Buddha, um mit FAURE zu sprechen, ein ‚semiotischer‘ Körper,³⁸ in den die Bedeutungen der Befreiung vom Verlangen und der Begierde eingeschrieben sind. Das Ritual für die Umwandlung der sexuellen Begierde in der meditativen Versenkung war im Mittelalter jedoch nur einer kleinen Gruppe von Praktizierenden zugänglich, sicher nicht den Laien-Buddhistinnen und -Buddhisten. Ihnen blieben die Gebete, Pilgerfahrten und Spenden, um ihr Los und das ihrer Familie zu verbessern und ‚diesseitige Vorteile‘ zu erlangen, wie oben dargelegt.

34 Yijing beurteilt diese Praktiken negativ und schreibt, dass sie keinerlei Erwähnung in den *vinaya*-Regeln finden. T 2125.54.231b; übersetzt ins Englische von Li, Yijing 2000.

35 Faure 1998, S. 35; Groner 2012, S. 46 f.

36 Diese Auffassung stellt ein Problem für die Annahme der Heilserlangung der Frau in ihrem Frauenkörper dar, denn der Buddha-Körper ist zwar ein transzendierter Körper, aber dennoch der eines geschlechtlich intakten Mannes. Die Lösung wurde in rituellen Praktiken gesucht, die den Frauen- in einen Männerkörper umwandeln sollen. Diese Umwandlung ermöglicht dann die Heilserlangung. Die Literatur zu diesem Thema der Idee der Geschlechtsumwandlung der Frau ist umfangreich; siehe Triplett 2019, S. 114–116.

37 Im Zentrum dieser Praxis des Esoterischen Buddhismus steht die Gottheit „Lusterfüllter Mantra-König“ (*Aizen myōō*); siehe Goepper 1996.

38 Faure 1998, S. 60.

6 Fazit

Auch wenn die buddhistische Ordinierung nicht lange nach der offiziellen Einführung des Buddhismus in Japan dem Laiengelübde angepasst und damit die Grenze zwischen ordiniertem Klerus und den Laien-Buddhistinnen und -Buddhisten undeutlich wurde, funktionierte die mittelalterliche Gesellschaft in Japan nach dem Prinzip einer ‚Ökonomie der religiösen Verdienste‘:³⁹ Die nominell nach dem Gebot der sexuellen Enthaltensamkeit und damit leiblichen Kinderlosigkeit lebenden ordinierten Mönche und Nonnen waren durch ihre ‚Reinheit‘ prädestiniert, für die Laiengemeinschaft die Rituale durchzuführen, Pilgerorte zu gestalten und zu betreuen, die Sutras zu rezitieren und abzuschreiben, und andere verdienstvolle Handlungen zu vollführen, die die leidenden Lebewesen zur Befreiung führen sollten. Die Laiengemeinschaft gab dafür die Rituale zur Begleitung wichtiger und auch gefahrenvoller Ereignisse im Leben in Auftrag, wie etwa die Geburt eines Kindes, spendete für die Tempelgebäude und den Unterhalt des Klerus. Gleichsam sollten sowohl die Hauslosen als auch die Haushaltsvorstände (*shukke, zaike*), aber besonders die Hauslosen, dem Ideal der von Mitgefühl erfüllten Bodhisattvas folgen. Die religiösen Verdienste wurden, dem Bodhisattva-Ideal folgend, nicht für einen selbst, sondern für andere verwendet, um Selbstlosigkeit weiter einzuüben (*ekō*, ‚Verdienstübertragung‘).

Interessant ist dabei, dass gerade bestimmte Stigmatisierungen, die sich aus der konzeptuellen Leitdifferenz ‚rein–unrein‘ ergaben, zu großem Leid führten. Eine ‚gesunde‘ geschlechtsreife Frau musste nach dem Vortrag der Kumano-Nonnen und ihrer Höllenbilder fürchten, aufgrund ihres reproduktiven Körpers furchtbar zu leiden. So konnte der Spendenaufruf für die Rituale und eine Pilgerfahrt nach Kumano vor allem bei Frauen Gehör finden. ‚Funktionierte‘ ein Frauenkörper nicht und gebar eine Frau keine Kinder, so war sie nicht nur ‚unrein‘, sondern wurde sie als ‚unfruchtbare Frau‘ auch mit gesellschaftlicher Ächtung gestraft. Dies fand gemäß der traditionellen Interpretation der buddhistischen Kosmologie und ihrer zahlreichen ‚Welten‘ Ausdruck in der ‚Hölle der unfruchtbaren Frauen‘, aus der die Frauen jedoch von den Bodhisattvas und der rituellen Verehrung durch ihre lebenden Verwandten (Abb. 2, C) gerettet werden konnten. Die traditionelle buddhistische Interpretation sah die multiplen ‚Höllens‘, also die Welt der Höllenwesen, und die anderen fünf von Leid gekennzeichneten Welten vor dem Hintergrund des *ichinen sanzen*-Gedankens als Sinnbild verschiedener leidvoller Geisteszustände und Emotionen an.

Die zweifache Wahrheit des Mahāyāna-Buddhismus bezieht sich auch auf die Körperkonzeption: Der ‚perfekte‘ Körper, in den die Erleuchtung eingeschrieben

³⁹ Dieser Begriff ist entlehnt von Robinson, Johnson u. Ṭhānissaro Bhikkhu 2005, S. 143–146 (*economy of merit*).

ist, ist der Körper des Buddha, der ein Männerkörper mit besonderen Merkmalen ist. Beim Buddha-Körper ist das Glied vorhanden, aber gleichsam in das Körperinnere eingezogen, als Zeichen dafür, dass die Gier, die zum Leiden in der Welt führt, überwunden wurde. Dahingegen sind auf der ‚relativen‘ Ebene der Wirklichkeit ‚defekte Männer‘, die unter Umständen durch Funktionsstörungen nicht in der Lage sind, Kinder zu zeugen, vom Orden ausgeschlossen. Sie lenken laut des Lotos-Sutra und seines wichtigen mittelalterlichen Kommentars die in die religiöse Praxis versunkenen Asketen ab, da die ‚defekten Männer‘ den ‚vollständigen Männern‘ gegenüber den – vermeintlichen – Vorteil hätten, nicht durch sexuelle Erregung und Gedanken von der Praxis abzuschweifen. Ob ‚defekte Männer‘ im japanischen Mittelalter gesellschaftlich geächtet waren, muss noch näher erforscht werden. Den ‚lüsternen‘ Männern ist eine eigene Hölle vorbehalten, die auch auf dem oben vorgestellten Bildwerk zu den Zehn Welten zu sehen ist: Die Männer müssen auf einen Baum aus Schwertklingen klettern, um eine Frau, nach der sie gieren, zu erreichen (Abb. 2, D). Wenn die Männer oben angekommen sind, befindet sich die Frau nicht mehr auf dem Baumwipfel, sondern am Fuße des Baums, und sie müssen wieder hinunterklettern und so fort, bis die Leidenden aus dieser Hölle in eine andere der Zehn Welten geboren werden.

Auf einer intellektuellen Ebene finden wir Diskurse über die grundsätzliche Aufhebung der Unterschiede zwischen ‚männlich–weiblich‘, ‚rein–unrein‘, ‚sündig–tugendhaft‘ usw., wie etwa beim Zen-Mönch Dōgen, der anhand von Sprachspielen über die ‚Steinfrau‘ auf die Nicht-Dualität der Wirklichkeit und damit auf die ‚absolute‘ Wahrheit hinweist.

Die buddhistische Religion des mittelalterlichen Japan hielt also unterschiedliche Lösungen für das Leid bereit, das manche unfreiwillig kinderlosen Menschen empfundenen haben mögen. Besonders die Rituale, die bei religiösen Spezialist*innen in Auftrag gegeben werden konnten, spielten eine herausragende Rolle. Ordinierte, die selbst dem Ideal der Kinderlosigkeit folgen sollten, führten Rituale für die Erfüllung des Kinderwunschs, eine sichere Schwangerschaft und Geburt und den Schutz des Kindes durch.⁴⁰ So wurde das System der ‚Ökonomie der religiösen Verdienste‘ weiter aufrechterhalten.

⁴⁰ Lomi 2017; Andreeva 2018, S. 64; siehe auch Triplett 2019, S. 111–133.

Literaturverzeichnis

Abkürzung

T (= Taishō shinshū daizōkyō).

Takakusu Junjirō 高楠順次郎 (Hg.): Taishō shinshū daizōkyō 大正新脩大藏經. Tokyo 1924–1932. <http://21dzk.l.u-tokyo.ac.jp/SAT> (Zugriff: 21.08.2020).

Quellen

Dōgen 道元: Sansui-gyō 山水經. In: Shōbō genzō. Shōbō genzō zuimonki 正法眼藏; 正法眼藏隨聞記 (Nihon koten bungaku taikei 日本古典文學大系 81). Tokyo 1965, S. 299–314.

Fanyi mingyi ji 翻譯名義集, ‚Die Sammlung der Namen und Begriffe der übersetzten Texte [des Buddhismus aus dem Sanskrit ins Chinesische]‘, T 2131.

Froes, Luigi [Luís Fróis]: Lettera annua del Giappone dell’anno 1596 scritta a Claudio Acquaviva (da porto di Nangasachi a 13. di Dec. 1596.). Übers. ins Italienische v. Francesco Mercati. Padova 1599.

Hay, John: De rebus Iaponicis, Indicis et Peruanis epistolae recentiores / a Ioanne Hayo Dalgattiensi Scoto Societatis Iesu in librum vnum coaceruatae. Antwerpen 1605.

Myōhō renga-kyō 妙法華經, ‚Das Sutra des Lotos des wunderbaren Gesetzes‘, T 262.

Nichiren 日蓮: Kaimoku-shō 開目抄. In: Tabata Ōjun 名畑應順, Taya Raishun 多屋頼俊, Kabutogi Shōkō 兜木正亨 u. Shinma Shin’ichi 新聞進一 (Hgg.):

Shinran-shū, Nichiren-shū 親鸞集 日蓮集 (Nihon koten bungaku taikei 日本古典文学大系 82). Tokyo 1964, S. 327–484.

Sayohime, Frankfurt am Main, Sammlung Voretzsch des Museums für Angewandte Kunst, 17. Jh., Inv.-Nr. 12 784 (a–c).

Shibun-ritsu 四分律, ‚Vierteiliger vinaya‘ (= *Dharmaguptaka-vinaya*), T 1428.

Sishierzhang-jing 四十二章經, ‚Sutra in Vierundzwanzig Abschnitten‘, T 784.

Yijing: *Nanhai jigui neifa zhuan* 南海寄歸內法傳, ‚Bericht über die buddhistischen Praktiken, von der südlichen See in die Heimat gesendet‘, 691, T 2125.

Yijing: Buddhist Monastic Traditions of Southern Asia. A Record of the Inner Law Sent Home From the South Seas (Taishō volume 54, number 2125. BDK English Tripitaka 93–1). Übers. aus dem Chinesischen v. Li Rongxi. Berkeley CA 2000.

Yiqie jing yinyi 一切經音義, ‚Die Aussprachen und Bedeutungen [von Wörtern] aus allen Sutras‘, T 2128.

Forschungsliteratur

- Andreeva, Anna:** Devising the Esoteric Rituals for Women. Fertility and the Demon Mother in the *Gushi nintai sanshō himitsu hōshū*. In: Karen M. Gerhart (Hg.): Women, Rites, and Ritual Objects in Premodern Japan. Leiden u. a. 2018, S. 53–88.
- Bielefeldt, Carl:** Shōbōgenzō sansui kyō 正法眼藏山水經. The Mountains and Waters Sutra. In: Dharma Eye (Hōgen 法眼) 9 (2001), S. 10–17.
Das Lotos-Sūtra. Übers. v. Max Deeg. Darmstadt 2007.
- Dolce, Lucia:** The Embryonic Generation of the Perfect Body. Ritual Embryology from Japanese Tantric Sources. In: Anna Andreeva u. Dominic Steavu (Hgg.): Transforming the Void. Embryological Discourse and Reproductive Imagery in East Asian Religions (Sir Henry Wellcome Asian Series 16). Leiden u. a. 2016, S. 253–310.
- Faure, Bernard:** The Red Thread. Buddhist Approaches to Sexuality. Princeton NJ 1998.
- Goepper, Roger:** Aizen-myōō. The Esoteric King of Lust. An Iconographical Study (Artibus Asiae Supplementum 39). Zürich 1996.
- Groner, Paul:** Extreme Asceticism, Medicine and Pure Land Faith in the Life of Shuichi Munō (1683–1719). In: Japanese Religions 37, 1–2 (2012), S. 39–62.
- Hayashi, Masahiko** 林雅彦: Etoki to denshō soshite bungaku 絵解きと伝承そして文学. Kyoto 2016.
- Heidegger, Simone:** Die Frau im japanischen Buddhismus der Kamakura-Zeit. Copenhagen 1995.
- Heine, Stephen:** Readings of Dōgen's Treasury of the True Dharma Eye. New York 2020.
- Kōdate, Naomi:** Aspects of Ketsubonkyō Belief. In: Susanne Formanek u. William R. LaFleur (Hgg.): Practicing the Afterlife. Perspectives from Japan (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens). Wien 2004, S. 121–143.
- Kuroda, Hideo:** The *Kumano kanshin jikkai mandara* and the Lives of the People in Early Modern Japan. In: Susanne Formanek u. William R. LaFleur (Hgg.): Practicing the Afterlife. Perspectives from Japan (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens). Wien 2004, S. 101–120.
- Lomi, Benedetta:** The Ox-Bezoar Empowerment for Fertility and Safe Childbirth. Selected Readings from the Shingon Ritual Collection. In: C. Pierce Salguero (Hg.): Buddhism and Medicine. An Anthology of Premodern Sources. New York 2017, S. 351–357.
- Moerman, D. Max:** Localizing Paradise. Kumano Pilgrimage and the Religious Landscape of Premodern Japan (Harvard East Asian Monographs). Cambridge MA u. a. 2005.
- Nichiren:** Das Öffnen der Augen – Teil 2. Übers. v. Armin Jäger, Marianne Acker, Katrin Engelmann u. a. In: Helwig Schmidt-Glintzer (Hg.): Die Schriften Nichiren Daishonins, Bd. 1. Freiburg 2014, S. 317–371.
- Nishiguchi, Junko** 西口順子: Onna no chikara. Kodai no jōsei to bukkyō 女の力 古代の女性と仏教. Tokyo 1987.
- Ōsaka shiritsu hakubutsukan (Hg.):** Shaji sankei mandara. E wa sasou, basho no nigiwai 社寺参詣曼荼羅一絵は誘う、場所のにぎわい. Tokyo 1987.
- Repp, Martin:** Die Begegnungen der Jesuiten-Missionare mit Buddhisten und Konfuzianern im 16./17. Jh. in Japan und

- China. Eine Untersuchung zu theoretischen Verhältnisbestimmungen und praktischem Verhalten. In: Max Deeg, Oliver Freiberger u. Christoph Kleine (Hgg.): *Religionsbegegnung in der asiatischen Religionsgeschichte. Kritische Reflexionen über ein etabliertes Konzept*. Göttingen 2019, S. 241–261.
- Robinson, Richard H., Willard L. Johnson u. Thānissaro Bhikkhu:** *The Buddhist Religions. A Historical Introduction (Religious Life in History)*. 5. Aufl. Belmont CA, London 2005.
- Ruch, Barbara (Hg.):** *Engendering Faith. Women and Buddhism in Premodern Japan*. Ann Arbor MI 2002.
- Saitō, Ken'ichi 斉藤研一:** *Kodomo no chūsei-shi 子どもの中世史 (歴史文化セレクション 24)*. Tokyo 2003 [ND Tokyo 2012].
- Samuel, Geoffrey:** *The Origins of Yoga and Tantra. Indic Religions to the Thirteenth Century*. Cambridge u. a. 2008.
- Sapleton, Natalie (Hg.):** *Voluntary and Involuntary Childlessness. The Joys of Otherhood?* Bingley 2018.
- Stone, Jacqueline u. Mariko Namba (Hgg.):** *Death and the Afterlife in Japanese Buddhism*. Honolulu 2008.
- Tanaka, Kimiko u. Deborah Lowry:** *Stigma and Childlessness in Historical and Contemporary Japan*. In: Natalie Sapleton (Hg.): *Voluntary and Involuntary Childlessness. The Joys of Otherhood?* Bingley 2018, S. 337–353.
- Toepfer, Regina:** *Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter*. Berlin 2020.
- Triplett, Katja:** *Menschenopfer und Selbstopfer in den japanischen Legenden. Das Frankfurter Manuskript der Matsura Sayohime-Legende (Studies in Modern Asian Religions. Religiöse Gegenwart Asiens 2)*. Münster 2004.
- Triplett, Katja [トリブレット、カティア]:** *Fōretchi-hon ‚Sayohime‘ kaidai, honko-ku フォーレッチ本「さよひめ」解題・翻刻*. In: *Kōbe joshi daigaku koten geinō kenkyū sentā 神戸女子大学古典芸能研究センター (Hg.): Sekkyō – hito wa shinbutsu ni nani wo takusō to suru nowa 説経 一人は神仏に何を托そうとするのか*. Osaka 2017, S. 275–323.
- Triplett, Katja:** *Approaching Emptiness. Buddhist Pilgrimage in Japan*. In: Ute Luig (Hg.): *Approaching the Sacred. Pilgrimage in Historical and Intercultural Perspective (Berlin Studies of the Ancient World)*. Berlin 2018, S. 59–89.
- Triplett, Katja:** *Buddhism and Medicine in Japan. A Topical Survey (500–1600 CE) of a Complex Relationship (Religion and Society 81)*. Berlin 2019.
- Winnerling, Tobias:** *Vernunft und Imperium. Die Societas Jesu in Indien und Japan, 1542–1574*. Göttingen 2014.
- Young, Serinity:** *Courtesans and Tantric Consorts. Sexualities in Buddhist Narrative, Iconography and Ritual*. New York 2004.

Die Witwenschaft kinderloser Königinnen im Hochmittelalter

Abstract Childlessness greatly affected the scope of possibilities for widowed queens to manage their lives after their husband's death. While mothers of succeeding sons were usually able, and in cases of young kings often even expected, to stay at court, where they continued or increased their political influence, women without sons faced disruptive changes. What did this familial arrangement mean for queens who had not born any children in their marriage with the king? This article addresses this question by focusing on childless dowager queens in high medieval Germany, France, and England. In scrutinizing second marriages of childless women, it argues that childlessness did not necessarily reduce the attractiveness of dowager queens on the marriage-market. Instead, the prospect of forging important alliances and gaining wealth or status sometimes outweighed the fear of infertility. Drawing on the example of the so-called Empress Matilda, this piece first explores the benefits and disadvantages of remarriage. Next, the story of Cunigund of Luxemburg highlights how and why some dowager queens founded a monastery as a residence for widowhood. Finally, the discussion turns to the example of Ingeborg of Denmark to discuss the option of retiring to the dower lands. Other cases from high medieval Germany, England, and France complement the picture. For childless dowager queens, maintaining political impact and the royal status was not guaranteed, but it was not impossible either. Both anticipatory strategies and social networks could help to preserve subsistence, rank, and influence.

Keywords Widowhood; Queenship; Childlessness; Dowager Queens

Kontakt

Dr. Anne Foerster,
Universität Paderborn,
Warburger Str. 100,
D-33098 Paderborn,
anne.foerster@uni-paderborn.de
 <https://orcid.org/0000-0002-3848-3592>

1 Einleitung

Königinnen, so sie nicht aus eigenem Recht regierten, erhielten ihren königlichen Status im Hochmittelalter in der Regel im Rahmen der Ehe mit einem König, weshalb ihr Status eng mit dem des Gatten verknüpft war. Das bedeutete jedoch nicht, dass er mit dem Tod des Königs zwangsläufig verging. Vielen Königinnen gelang es, ihre herausgehobene Stellung und ihren Titel auch in der Witwenschaft zu bewahren. Das hing von der Art und Weise ab, wie sie diese Lebensphase gestalteten.¹ Die Gestaltungsmöglichkeiten wiederum wurden davon beeinflusst, ob die Königin Mutter war, oder nicht.

Als Witwe konnte sie verschiedene Funktionen übernehmen. Ihre erste Pflicht war es, für die Memoria des verstorbenen Gemahls zu sorgen.² Eine verwitwete Königin konnte, sofern sie an der Seite ihres Gemahls Aufgaben in der Regierung des Reichs wahrgenommen hatte, den so erworbenen Erfahrungsschatz nutzen, um dem Nachfolger beratend zur Seite zu stehen. Sie konnte auch interimsmäßig oder stellvertretend, etwa für einen Sohn, selbst regieren.³ Zudem konnte sie dem neuen König Legitimation verschaffen, denn als Witwe des alten schlug sie die Brücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart.⁴

Diese Funktionen waren in der Praxis häufig mit bestimmten Rollen verknüpft. In der Rolle als Witwe hielt die Hinterbliebene die Erinnerung an ihren verstorbenen Gemahl aufrecht und konnte der Herrschaft von dessen Nachfolger Legitimation verleihen. Letzteres konnte in einem einmaligen Akt geschehen, etwa durch eine feierliche Übergabe der Insignien, oder in dauerhafter Form, dann in Kombination mit der Rolle als Mutter, die am Hof des Sohnes blieb, oder in Kombination mit der Rolle als Gattin des neuen Herrschers. In der Rolle als Mutter des nachfolgenden Königs konnte die Hinterbliebene als Beraterin, im Fall eines minderjährigen Sohns als Regentin, agieren.⁵

Kinderlosigkeit und Mutterschaft beeinflussten die möglichen Rollen und damit die Gestaltungsmöglichkeiten in der Witwenschaft auf unterschiedliche Weise. Während Mütter von Söhnen in der Regel darauf bauen konnten, ihr Leben am Hof weiterzuführen und dort regierend oder beratend Einfluss zu nehmen, teilweise aber auch in der Pflicht gesehen wurden, genau dies zu tun, zwang der Tod des Gatten kinder- oder söhnelose Frauen zu einem größeren Umbruch.⁶ Sie

1 Grundlegend: Stafford 1983; Föbel 2000; Foerster 2018, S. 61–70.

2 Jussen 2000, S. 259–275; van Houts 2013, S. 222.

3 Stafford 1983, S. 143–174; Foerster 2018, S. 81, 94–119.

4 Stafford 1981, S. 151.

5 Foerster 2018, S. 80–124.

6 Opitz 1988, S. 130 f.; Goody 1989, S. 30.

konnten sich vom Hof zurückziehen und ihr Leben als Witwe auf den Witwengütern oder in einem Kloster (mit oder ohne Profess) verbringen.⁷ Sie konnten auch ein weiteres Mal heiraten – ein Weg, der für Mütter wiederum weniger gangbar war.⁸

Diese drei Optionen sollen im Folgenden genauer beleuchtet werden, um den Einfluss von Kinderlosigkeit auf die Gestaltungsmöglichkeiten in der Witwenschaft zu ermitteln. Zu fragen ist nach ihrer Planbarkeit, nach ökonomischen Voraussetzungen und nach den Auswirkungen auf den königlichen Status. Dazu muss auch, andersherum, der Einfluss des Witwenstatus auf die Manifestation von Kinderlosigkeit betrachtet werden. Mit Verweis auf Sara, die Abraham im Alter von 90 Jahren den ersten Sohn gebar, erwies sich eine Ehe erst nach dem Tod eines der Partner als unfruchtbar. Daher ist nach der Attraktivität einer kinderlosen Witwe als künftiger Braut zu fragen, denn auch wenn die Kinderlosigkeit den Vorteil mit sich brachte, ohne Rücksicht auf Loyalitätskonflikte zwischen Kindern aus erster Ehe und dem neuen Gatten eine weitere Ehe eingehen zu können, ergab sich aus ihr möglicherweise auch ein Nachteil für die Witwe auf dem Heiratsmarkt, weil ihre Fruchtbarkeit in Zweifel gezogen werden konnte. Anschließend wird die Option Wiederheirat am Beispiel der hinterbliebenen Gemahlin Mathilde von England genauer beleuchtet. Die Planbarkeit und die Vorkehrungen, die kinderlose Königinnen für ihre Witwenschaft treffen konnten, werden schließlich zusammen mit den Optionen ‚Eintritt in ein Kloster‘ und ‚Rückzug vom Hof‘ anhand der Witwenschaft der Kaiserin Kunigunde von Luxemburg respektive der französischen Königin Ingeborg von Dänemark untersucht. Kurze Verweise auf andere Fälle geben Hinweise auf die Exemplarität der Fallbeispiele.

In der Zeit zwischen ca. 1000 und 1250 blieben acht Witwen der römisch-deutschen, englischen und französischen Könige und Kaiser kinderlos⁹ zurück. Im römisch-deutschen Reich waren es Kunigunde von Luxemburg, Mathilde von England, Maria von Brabant und deren Nichte Beatrix von Brabant, in England Edith Godwinson und Berengaria von Navarra. Im französischen Königshaus kam es regelmäßig vor, dass kinderlose oder politisch unnötig gewordene

7 Nonne wurden im Hochmittelalter nur wenige Königinnen, vgl. Foerster 2018, S. 120–125.

8 Nur in einem Fall heiratete eine Herrscherwitwe, die an der Minderjährigkeitsregierung für ihren Sohn beteiligt war, erneut. Sie scheint in der Folge ihren Einfluss auf die Regierungsgeschäfte verloren zu haben. Bautier 1985, S. 552–560 vermutet einen völligen Ausschluss vom Hof; ebenso Bogomoletz 2005, S. 312–320; anders: Ward 2016, S. 435–453. Isabella von Angoulême hatte keinen Anteil an der Regierung für ihren minderjährigen Sohn, wurde aber trotzdem, wie auch Emma von der Normandie, für ihre Wiederheirat kritisiert, vgl. Foerster 2018, S. 111–113, 117f. Bei Adelheid von Maurienne wird vermutet, dass sie die neue Ehe einging, um auch als Witwe näher am Zentrum der Macht bleiben zu können, vgl. Huneycutt 2003, S. 35.

9 Kinderlos ist im Sinne von ‚keine Geburt (sicher) belegt‘ zu verstehen.

Eheverbindungen gelöst wurden.¹⁰ Daher ist Ingeborg von Dänemark, die Philipp II. Augustus unmittelbar nach der Eheschließung verstoßen und zwanzig Jahre später pro forma wieder aufgenommen hatte, die einzige kinderlose Königswitwe aus dem hochmittelalterlichen Frankreich.

2 Die kinderlose Witwe – eine gute Partie?

Von den genannten acht kinderlosen Witwen wurden vier offensichtlich als gute Partie angesehen, denn sie heirateten ein weiteres Mal. Es handelt sich um Mathilde von England und ihre Stiefmutter Adelheid von Löwen sowie um Maria von Brabant und deren Nichte Beatrix von Brabant. In allen vier Fällen handelte es sich bei den zweiten Gatten um Adlige, die im Rang unter den königlichen Bräuten standen. Zwei waren deutlich jünger als die Witwen. Nur einer von ihnen hatte bereits einen Nachfolger.¹¹

Das tendenziell höhere Alter einer Witwe konnte auf dem Heiratsmarkt als Nachteil gewertet werden. Denn auf die Gebärfähigkeit älterer Frauen wollte man sich nicht unbedingt verlassen,¹² wie etwa die Heirats- und Scheidungspraxis im Adel zeigt. So erklärte beispielsweise Richer von Reims, der kinderlose Robert der Fromme von Frankreich habe seine Gattin Rozala wegen ihres hohen Alters verstoßen. Die zweite Gattin verstieß er, 35-jährig und noch immer kinderlos, ebenfalls, um eine vergleichsweise junge Frau zu heiraten.¹³ Auch Heinrich I. von England, der dringend einen Erben erhoffte, und Johann Ohneland, dessen erste Gemahlin ihm zum Zeitpunkt seiner Herrschaftsübernahme nach elf Jahren Ehe noch kein Kind geboren hatte, nahmen eine deutlich Jüngere zur Frau.¹⁴ Die Könige, die deutlich ältere Frauen heirateten,¹⁵ hatten mindestens einen guten

10 D'Avray 2014, S. 44–52, 58–68; Devard 2012, S. 401.

11 Escher u. Hirschmann 2001, S. 174f.; Gastout 1943, S. 40–51; Wertheimer 1997, S. 110; White 2004; Zey 2011, S. 169.

12 Vgl. van Houts 2019, S. 156f.

13 Richer von Saint-Remi, *Historiae*, S. 290f.: *eo quod anus esset, facto divortio repudiavit*. Robert hatte im Alter zwischen 16 und 19 die 27- bis 38-jährige Rozala geheiratet, dann, mit Mitte 20, die etwa 31-jährige Bertha. Seine dritte Gattin, Konstanze von Arles, war höchstens Anfang 20, vgl. Duby 1985, S. 91; Kortüm 1996, S. 83–85; Werner 1980, Sp. 2022f.; Woll 2002, S. 64; Ubl 2008, S. 395–402.

14 Hollister 2004; Turner 1994, S. 42, 117.

15 Im römisch-deutschen Reich, wo die Daten verhältnismäßig gut gesichert sind, liegt das mittlere Heiratsalter der königlichen Bräute bei 18 Jahren. Van Houts 2013, S. 222 vermutet ein ungefähres Ende des heiratsfähigen Alters bei etwa 40 Jahren. Sie stützt sich dabei auf die Auswertung der *Rotuli de dominabus et pueris et puellis de xii comitatibus* durch Johns 2003, S. 72f. Diese listen in den 1180er Jahren die jüngeren Witwen, über deren Vormundschaft

bündnispolitischen Grund dafür,¹⁶ und manche auch mit der Möglichkeit der Trennung und Neuverheiratung einen Ausweg für den Notfall.¹⁷ Während dies in Frankreich gängige Praxis war, war sie im römisch-deutschen Reich zunächst unvorstellbar. Erst Heinrich IV. kam 1069 auf diese unerhörte Idee, konnte aber, anders als Friedrich Barbarossa 1153, sein Begehren nicht durchsetzen.¹⁸ Im englischen Königshaus vollzog nur Johann Ohneland eine Trennung.¹⁹

Die Vorteile, die sowohl das Prestige einer Ehe mit einer Königs- oder Kaiserwitwe als auch die Einbindung in das Netzwerk von deren Herkunftsfamilie brachten, waren teilweise so erstrebenswert, dass das Risiko der Kinderlosigkeit eingegangen wurde, selbst in Fällen, die tatsächlich als sehr riskant eingestuft worden sein dürften. Die vermeintliche Unfruchtbarkeit Adelheids von Löwen, der zweiten Gemahlin Heinrichs I. von England, dürfte in aller Munde gewesen sein, nachdem sie die Hoffnungen auf einen Thronerben, die zeitgenössisch explizit als Grund für Heinrichs zweite Eheschließung genannt worden waren, nicht erfüllt hatte.²⁰ Trotzdem ehelichte sie nach dem Tod Heinrichs, im Alter von etwa 35 Jahren, den sechs Jahre jüngeren Wilhelm d'Aubigny. Wilhelms Vater war durch die Gunst des Königs sozial und wirtschaftlich aufgestiegen. Für den Sohn, der zum Zeitpunkt der Ehe mit Adelheid noch keine Kinder hatte, zahlte sich die Verbindung mit der Witwe des Königs ebenfalls aus: Er wurde Lord von Arundel und schließlich von König Stephan zum Earl von Lincoln und Arundel ernannt. Adelheid gebar ihm zudem sieben Kinder.²¹ Und Guibert von Nogent meinte die Großartigkeit Raouls III. von Valois ausreichend beschrieben mit der Information, dass dieser die Witwe Heinrichs I. von Frankreich und Mutter des aktuellen Königs Philipp geheiratet habe.²²

der englische König verfügen konnte, mit ihrem genauen Alter auf, die älteren, etwa ab 40, eher mit unpräzisen oder vermutlich gerundeten Angaben.

16 Heinrich VI. u. Konstanze: Weller 2011, S. 215–218; Robert der Fromme u. Rozala (Susanna) u. Bertha: Pfister 1974, S. 45–46; Kortüm 1996, S. 84f. Philipp I. u. Bertrada: Duby 1985, S. 23f. Knut der Große u. Emma: Foerster 2018, S. 85f., 242, 255f. Heinrich II. u. Eleonore: Turner 2012, S. 144.

17 Zu den älteren Gattinnen Roberts des Frommen: D'Avray 2014, S. 44; Duby 1985, S. 89–100. Vgl. auch die Ehe Margarethes von Babenberg mit Ottokar II. von Böhmen: Hoensch 1989, S. 43, 124–127. Zur Bedeutung der Krönung vgl. Foerster 2018, S. 198.

18 Ubl 2011, S. 343f. Zu Heinrich: Zey 2004, S. 163f.; zu Friedrich: Klocke 2020, S. 72.

19 Patterson 2004.

20 Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, Bd. 1, S. 760, 762; zur Datierung ebd., Bd. 2, S. XVIIIf. Ein Brief Hildeberts von Lavardin zeigt, dass die Königin selbst die Unfruchtbarkeit der Ehe befürchtete: Migne, PL 171, Sp. 189–191; vgl. von Moos 1965, S. 325.

21 White 2004; Mason 2004; Wertheimer 1997, S. 110.

22 Guibert de Nogent, *Autobiographie*, S. 60.

3 Wieder heiraten: Mathilde von England

Mathilde von England war sogar die Witwe eines Kaisers, aber das war nicht ihr einziger Trumpf auf dem Heiratsmarkt, nachdem sie 1125 nach etwa neunjähriger Ehe mit Heinrich V. kinderlos zurückgeblieben war. Fünf Jahre zuvor war ihr Bruder, der einzige legitime Sohn ihres Vaters, Heinrich I. von England, bei einem Schiffsunglück ums Leben gekommen. Selbst bereits Witwer, hatte der über 50-jährige Heinrich daraufhin rasch erneut geheiratet, aber als er 1127 die Verhandlungen über eine Eheschließung zwischen Mathilde und Graf Gottfried von Anjou aufnahm, war seine Tochter noch immer sein einziges legitimes Kind und damit seine Erbin.

Mathilde scheint den Plänen ihres Vaters ablehnend gegenüberstanden zu haben. Ein Brief Hildeberts von Lavardin, der aus dieser Zeit stammen könnte, deutet auf einen Konflikt zwischen Tochter und Vater hin.²³ Der zeitgenössisch berichtende und gut informierte Chronist Wilhelm von Malmesbury liefert einen Hinweis dafür, dass Mathildes Unwillen sich nicht unbedingt gegen ihren neuen Bräutigam gerichtet haben muss, sondern in einer allgemeinen Ablehnung einer Wiederheirat begründet gewesen sein könnte. Er schreibt, sie habe ihre Wittumsgüter und ihre Besitzungen im Reich ihres verstorbenen Gatten, an die sie sich gewöhnt hatte, nicht zurücklassen wollen.²⁴ Für eine gut dotierte Herrscherwitwe mit umfassendem Zugriff auf ihr Wittum war eine zweite Ehe in finanzieller Hinsicht nicht attraktiv, wenn sie befürchten musste, ihre Rechte damit aufgeben zu müssen. In jedem Fall stellt die Wiederheirat Mathildes zu dieser Zeit eine Ausnahme dar: Im römisch-deutschen Reich war es bis um die Wende zum 13. Jahrhundert nicht üblich, dass die Witwe des Königs nach dessen Tod erneut heiratete.

Der ebenfalls hof- und zeitnah schreibende Robert von Torigny hielt Mathildes Unwillen in seiner Chronik in Bezug auf die konkrete Wahl des Ehemannes fest.²⁵ Möglicherweise war es der Statusverlust, der soziale Abstieg von der Kaisergattin zur Gemahlin eines Grafen, der ihre Haltung beeinflusste. Wilhelm von Malmesbury sah die Notwendigkeit, die edle Abstammung des jungen Grafen in seinen Werken besonders hervorzuheben.²⁶ Gottfried selbst betonte auch den königlichen Status seines Vaters, den dieser durch die Ehe mit Melisende von Jerusalem

²³ Migne, PL 171, Sp. 291 f.; zur Datierung: Chibnall 1991, S. 55, Anm. 47.

²⁴ Wilhelm von Malmesbury, *Historia Novella*, S. 482: *Invita, ut aiunt, imperatrix rediit, quod dotalibus regionibus consueta esset et multas ibidem possessiones haberet.*

²⁵ *The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni*, S. 240: *licet invitam dedit eadem imperatricem in uxorem Gaufrido Martello*; vgl. Chibnall 1991, S. 55–57.

²⁶ Wilhelm von Malmesbury, *Historia Novella*, S. 10: *magnae nobilitatis*; Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, Bd. 1, S. 436, 438.

erhalten hatte.²⁷ Auch im Fall der Maria von Brabant, der kinderlosen Witwe Kaiser Ottos IV., schildert ein Zeitgenosse anlässlich ihrer zweiten Eheschließung mit Graf Wilhelm von Holland, dass die Braut nach dem Tod ihres Gatten, des Kaisers, erniedrigt und somit ihrer Ehre beraubt wurde.²⁸ Während der nicht einmal zwei Jahre andauernden, abermals kinderlosen Ehe bezog Maria sich mit ihrem Titel nicht auf ihren kaiserlichen Status. Erst nach Wilhelms Tod erinnerte sie sich wieder daran, dass sie eine Kaiserwitwe war.²⁹ Für Mathilde aber war der Erhalt ihres aus der Ehe mit Heinrich V. abgeleiteten Status auch während ihrer zweiten Ehe von einiger Bedeutung. Sie führte ihr königliches Siegel im Thronstreit weiter und ihre Urkunden bezeichnen sie, die nicht zur Kaiserin gekrönt worden war und im Reich diesen Titel nicht beansprucht hatte, als *imperatorix*.³⁰

Für Gottfried war es sicherlich nicht nur, und nicht einmal in erster Linie, Mathildes Stellung als Kaiserwitwe, die die elf Jahre ältere, kinderlose Frau zu einer attraktiven Partie machte, sondern die als Erbin ihres Vaters.³¹ Selbst wenn Gottfried sich keine Hoffnung auf den englischen Thron machte, dürfte er eine Beteiligung an der Herrschaft des anglonormannischen Reichs erwartet haben. Zudem war die Allianz mit dem englischen König für den Grafen vorteilhaft.³²

Ein Kinderwunsch, der Wunsch nach dem Erhalt der Dynastie, den die Chronisten etwa beim verwitweten Heinrich I. von England explizit zum Beweggrund für die zweite Eheschließung erklären,³³ wird den wieder heiratenden Herrscherwitwen auch dann nicht explizit zugeschrieben, wenn es um den Fortbestand ihrer Herkunftsfamilie ging. Diese Sorge könnte aber gerade Margarethe von Babenberg, die Witwe des staufischen Mitkönigs Heinrich (VII.), dazu veranlasst haben, ihre finanzielle und soziale Absicherung als Nonne im Kloster aufzugeben und das Erbe ihres Bruders, Herzog Friedrich II. von Österreich, anzutreten. Auffällig ist der Zeitpunkt ihrer zweiten Eheschließung kurz nach dem Tod ihres letzten verbliebenen Sohnes.³⁴ Für sie mag die Hoffnung, die Dynastie durch einen Sohn mit Ottokar II. Přemysl von Böhmen, dem aussichtsreichsten Kandidaten im Kampf

27 Josèphe Chartrou-Charbonnel 1928, Nr. 46, S. 377 f. (Druck nach Livre d'argent de Saint-Florent, Angers, Archives Départementales Maine-et-Loire, H 3714, fol. 48r–49r); Recueil des actes de Henri II, Bd. 1, Nr. 1; vgl. Blincoe 2015, S. 84–87.

28 Reineri Annales, S. 678.

29 Siehe die Quellenbelege bei Foerster 2018, S. 192 f.

30 Ebd., S. 183–185; vgl. auch van Houts 2019, S. 144–146.

31 Beem 2016, S. 85–89; Foerster 2018, S. 113 f.

32 Blincoe 2015, S. 82; vgl. auch Chibnall 1991, S. 56 f.

33 Wilhelm von Malmesbury, *Gesta regum Anglorum*, Bd. 1, S. 760, 762: *Iuvenculi ergo morte cognita res mirum in modum mutatae. Parens enim celibatui renuntiavit, cui post mortem Mathildis studuerat, futuros heredes ex nova coniuge iamiamque operiens.*

34 Penth 2006, S. 97.

um die Herzogswürde, fortzusetzen und so selbst Einfluss auf die Geschicke des Herzogtums nehmen zu können, ausschlaggebend gewesen sein, während der etwa 20-jährige Ottokar die über 40, womöglich bereits 47 Jahre alte Margarethe ehelichte, um seine Ansprüche auf Österreich abzusichern.³⁵

Auch Adelheid von Löwen unterstützte nach dem Tod ihres ersten Gemahls ihre Familie.³⁶ Ob sie mit der zweiten Ehe dieses Ziel verfolgte, muss offenbleiben. Während in diesem Fall ihr königliches Prestige für den zweiten Gatten attraktiv gewesen sein dürfte, war es in den meisten Fällen doch eher die Zugehörigkeit zur Herkunftsfamilie, die eine Witwe trotz Kinderlosigkeit und teilweise schon höheren Alters zu einer guten Partie machte.³⁷ Mit der Chance auf eine Wiederheirat konnten nicht alle kinderlosen Herrscherwitwen rechnen. Manche wollten diese Option möglicherweise auch vermeiden. In Fällen, in denen das Ausbleiben eines Erben absehbar war, konnte sich dem Ehepaar die Gelegenheit eröffnen, die Gemahlin zusätzlich zum Wittum abzusichern.

4 Die Witwenschaft im Kloster vorbereiten: Kunigunde von Luxemburg

Die Frage, wann die königlichen Ehepaare die Hoffnung auf Nachwuchs aufgaben, ist nur selten nachzuvollziehen, denn befürchtete Kinderlosigkeit wird zeitgenössisch von oder gegenüber dem Herrscherpaar nur selten angesprochen. Hagiographie und Geschichtsschreibung thematisieren diesbezügliche Sorgen meist aus der rückblickenden Gewissheit einer wundersamen Geburt oder dem kinderlosen Tod eines der Ehepartner.³⁸ Anders ist es im Fall von Kunigunde von Luxemburg und Heinrich II.: Spätestens 1007, als Heinrich das Bistum Bamberg stiftete, es mit seinem Hausgut und Kunigundes Wittum ausstattete und Christus als seinen Erben einsetzte, tat er kund, dass er diesen Schritt gehe, „da ihm keine Hoffnung

³⁵ Hoensch 1989, S. 38–43.

³⁶ Wertheimer 1997, S. 112.

³⁷ Vgl. auch die zweiten Ehen Marias und Beatrix' von Brabant. Zu Maria vgl. Escher u. Hirschmann 2001, bes. S. 174f. Die Ehe Beatrix' mit Wilhelm von Dampierre 1247 sicherte dessen Bündnis mit ihrem Vater, Heinrich II. von Brabant, gegen die Avesnes im flämischen Erbfolgekrieg: Gastout 1943, S. 41–45.

³⁸ Etwa in Lisiards *Vita Sancti Arnulfi*, die ihren Protagonisten dafür rühmt, erfolgreich für den nach neunjähriger Ehe noch immer söhnelosen Philipp I. von Frankreich und seine Gemahlin Bertha von Holland bei Gott interveniert zu haben: Migne, PL 174, Sp. 1399. Matthäus Parisiensis, *Historia Anglorum*, Bd. 2, S. 387 erläutert, man habe sich nicht getraut, Richard von Cornwall in den Krieg zu schicken, da er der Erbe des Königs war, solange dieser *quamvis uxoratus, liberis caret* (obschon verheiratet, keine Kinder hatte). Man war nämlich noch nicht sicher, ob sich die sehr junge Königin als fruchtbar erweisen würde; ähnlich: Ders., *Chronica majora*, Bd. 3, S. 340. Vgl. Toepfer 2020, S. 396.

auf einen leiblichen Erben bleibe“.³⁹ Kunigunde hatte also die Möglichkeit, sich auf eine Wittenschaft als kinderlose Königin einzustellen.

Nachdem Heinrich 1007 weite Teile ihres Wittums genutzt hatte, um das Bistum Bamberg auszustatten, schenkte er Kunigunde am 24. Mai 1008 das Königsgut um Kassel zu freiem Eigen. Dies wird allgemein als Entschädigung für das Bamberger Wittum angesehen, auch wenn die Urkunde dies nicht explizit erwähnt.⁴⁰ Das mag mit dem geplanten Verwendungszweck der Güter zusammenhängen, denn eine *dos* hätte nicht ohne Weiteres zur Stiftung eines Klosters benutzt werden können.⁴¹ Genau das, eine Klostergründung, dürfte aber schon früh geplant worden sein. Dafür spricht auch die beinahe völlige Inanspruchnahme Bambergs für das Seelenheil Heinrichs und das seiner Seite der Familie.⁴² Für die Kaiserin dürfte ihr eigenes Kloster, das sie im zum Kasseler Königsgut gehörenden Kaufungen gründete und mit den Gütern aus der Schenkung von 1008 ausstattete, zuständig gewesen sein.⁴³

An Heinrichs erstem Todestag, so die Vita von um 1200, trat Kunigunde in das von ihr selbst gestiftete Kloster Kaufungen ein und zog sich damit aus weltlichen Angelegenheiten zurück.⁴⁴ Zuvor regelte die erbenlose Witwe ihren Nachlass. Sie vergab bedeutende Güter in Bayern, die sie wohl ebenfalls als Ausgleich für ihr Bamberger Wittum erhalten hatte.⁴⁵ Hätte Kunigunde die Rechte in Bayern durchsetzen können, hätte sie auch dort, vielleicht als Stütze ihres Bruders, den Heinrich und Kunigunde 1017 als Herzog von Bayern wiederingesetzt hatten,⁴⁶ angemessen residieren und vielleicht sogar politischen Einfluss nehmen können. Doch die Rechte an den Gütern waren nicht unumstritten. Konrad II., der zum Nachfolger Heinrichs auserkorene König und Begründer des salischen Königshauses, verfuhr mit einigen von diesen so, als hätte die Witwe keine (Eigentums-)Rechte daran.⁴⁷

39 Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, S. 310: *quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi*. Brief Arnulfs von Halberstadt an Heinrich von Würzburg, in: *Monumenta Bambergensia*, S. 478: *quia, si se Deus privaret fructu ventris sui et humana prole exhedaret, se Deum, si dignaretur, libenter sibi heredem facturum*.

40 MGH D H II., Nr. 182; Föbel 2000, S. 201 f., 245.

41 LeJan 1993, S. 119 f.; Schütz 2011, S. 91; zu den Klostergründungen Kunigundes und ihrer Vorgängerinnen vgl. auch Föbel 2000, S. 229–249; Göbel 2002, S. 8–15.

42 Schütz 2011, S. 90 f.

43 Ebd.; Baumgärtner 2004, S. 63–65.

44 *Vita Sanctae Cunegundis*, S. 822; zur Datierung vgl. ebd. S. 789 f.

45 MGH DD H II., Kunigunde, Nr. 1–3; MGH D K II., Nr. 191; vgl. Störmer 1997, S. 458–461; Weinfurter 2000, S. 105–108.

46 Thietmar von Merseburg, *Chronicon*, S. 514–516; vgl. Weinfurter 2000; Föbel 2000, S. 166.

47 MGH DD K II., Nrn. 104, 105, 191; MGH D H II., Kunigunde 2 beinhaltet bereits eine Regelung für den Fall, dass die Abmachungen durch das gewaltsame oder widerrechtliche Eingreifen eines Herrschers gestört werden sollten. Vgl. Breßlau 1879, S. 63 f.; Störmer 1997, S. 457 f.

Die sicherere Variante war Kaufungen. Auch wenn das Leben hinter Klostermauern, fern vom Hof und ohne Möglichkeit, in der Öffentlichkeit zu wirken, nicht dazu angetan war, den kaiserlichen Status fortzuführen, hatte Kunigunde mit dem Kloster unter den gegebenen Umständen die bestmögliche Residenz für eine kinderlose Kaiserwitwe geschaffen. Bereits zwischen 24. Mai 1008 und 1011 war der Königshof von Kassel nach Kaufungen verlegt worden.⁴⁸ Diese Aufwertung Kaufungens zum Königshof sieht Daniela GÖBEL als ersten Schritt in Kunigundes langjährigen Planungen zur Gründung ihres Klosters.⁴⁹ Somit blieb die Kaiserwitwe an diesem Ort geographisch und symbolisch mit dem Königtum Heinrichs II. verbunden.⁵⁰

Prestigetragend und öffentlichkeitswirksam war wohl auch die Zeremonie, mit der Kunigunde ihren Klostereintritt markierte. An diesem Tag hatten sich laut der Vita viele Erzbischöfe und Bischöfe zur Weihe der Stiftskirche in Kaufungen eingefunden. Auch wenn die Kaiserin mit dem Ablegen des imperialen Dekors und dem Anlegen des Ordenskleides gleichsam ihren Status abzulegen schien,⁵¹ rief sie ihn dadurch den Anwesenden noch einmal ins Gedächtnis und setzte ihm ein Denkmal. Der imperiale Titel blieb ihr im Kloster erhalten. Das Traditionsbuch von St. Emmeram überliefert den Text einer zwischen 1030 und ihrem Tod 1033 ausgestellten Urkunde von *imperatrix Chunigunt*.⁵²

Wie die Problematik von Kunigundes bayerischen Gütern andeutet und wie auch andere Beispiele zeigen, war es für eine Herrscherwitwe schwer bis unmöglich, über ihre Wittumsgüter zu verfügen, falls der Nachfolger nicht auf ihr Wohlwollen angewiesen war.⁵³ Eine Ausnahme stellt der Fall Edith Godwinsons dar, der häufig mit dem Kunigundes verglichen wird. Die von Edith beauftragte Vita ihres Gemahls beschreibt nach dessen Tod das Verhältnis der Gatten als ähnlich dem einer Tochter zu ihrem Vater.⁵⁴ Edith könnte damit bezweckt haben, sich die Funktion der (Über-)Trägerin von Herrschaft auf den Leib schreiben zu lassen. Als ‚Tochter‘ des kinderlosen Eduards des Bekenner war sie seine Erbin, die zudem am Totenbett seine letzten Wünsche vernommen hatte. Für Wilhelm den Eroberer, der den englischen Thron nach 1066 als Erbe von Eduard dem Bekenner

48 Baumgärtner u. Presche 2011, S. 14–16.

49 Göbel 2002, S. 9.

50 Sippel 2014, S. 15–17; Baumgärtner u. Presche 2011, S. 19f. Ähnlich auch Anne von Kiew, die mit Wittumsgütern ein Kloster in Senlis gründete, wo sich auch eine königliche Residenz befand, Bautier 1985, S. 561.

51 Vita Sanctae Cunegundis, S. 822.

52 MGH D H II., Kunigunde 4.

53 Für weitere Beispiele siehe Foerster 2018, S. 222–224.

54 Vita Ædwardi Regis, S. 24, 64, 90, 118–122; Stafford 2009, S. 119–138, S. 136; Stafford 1997, S. 190f., 272f.

beanspruchte,⁵⁵ war Edith als dessen Witwe für die Legitimation der neuen Herrschaft von weitaus größerer Bedeutung als Kunigunde es für Konrad II. gewesen war.⁵⁶ Edith behielt auf diese Weise wohl den größten Teil ihrer enormen Witumsgüter bis an ihr Lebensende.⁵⁷

5 Rückzug auf das Witwengut: Ingeborg von Dänemark

Auch für Ingeborg von Dänemark, die zweite Gemahlin Philipps II. Augustus von Frankreich, war absehbar, dass sie keine Kinder gebären würde, denn ihr Gatte hatte sie gleich nach der Eheschließung am 14. August 1193 verstoßen und einsperren lassen. Über die Gründe konnten bereits die Zeitgenossen nur spekulieren.⁵⁸ Zwanzig Jahre lang versuchte Philipp, eine Annullierung zu erreichen. Währenddessen war er eine weitere Ehe mit Agnes von Meranien eingegangen, die ihm, der aus seiner ersten Ehe mit Isabella von Hennegau nur einen Sohn hatte, weitere Kinder geschenkt hatte.⁵⁹ Mit Isabellas Sohn Ludwig (dem künftigen König Ludwig VIII.) und Agnes' Sohn Philipp von Boulogne, der kurz nach dem Tod seiner Mutter 1201 vom Papst legitimiert wurde, war für den Erhalt der Dynastie gesorgt.⁶⁰ 1213 nahm Philipp seine verstoßene Gattin wieder auf, allerdings gibt es keine Belege dafür, dass sie Tisch und Bett teilten.⁶¹

Nachrichten über Ingeborg, die vor den Tod Philipps 1223 datieren, fließen spärlich. 1218 verpflichtete sich Philipp, als Ausgleich für ihre Ansprüche auf die Mitgift, nach ihrem Tod 10.000 Pariser Livres für ihr Seelenheil und eine jährliche Rente von 100 Pariser Livres zum Unterhalt von fünf Kaplänen zu stiften.⁶² Ihr Testament bestimmt die Verteilung der Summe hauptsächlich an verschiedene geistliche Einrichtungen, für den Fall, dass sie vor Philipp stürbe.⁶³ Beide Dokumente zeugen somit nicht von einer Vorbereitung auf eine kinderlose Witwenschaft.

⁵⁵ Bates 2016, S. 250; Mortimer 2009, S. 33.

⁵⁶ Foerster 2018, S. 229 f.

⁵⁷ Stafford 1997, S. 14, 274–278. Über (politischen) Einfluss verfügte sie nicht, aber auch sie behielt ihren Status: Als sie 1075 starb, vermerkt die Angelsächsische Chronik den Tod von *Eadgyð seo hlæfdie* (The Anglo-Saxon Chronicle. Bd. 6: MS D; The Anglo-Saxon Chronicle. Bd. 7: MS E a. a. 1075 [1076]). *Hlæfdige* (*lady*) wurde im Angelsächsischen als Anrede für die Königin benutzt, vgl. Foerster 2018, S. 148 f.

⁵⁸ Devard 2012, S. 398 f.; Conklin 1997, S. 40.

⁵⁹ Woll 2002, S. 255 f., 266–268.

⁶⁰ Ebd., S. 267.

⁶¹ Davidsohn 1888, S. 261 f.

⁶² Recueil des actes de Philippe Auguste, Bd. 4, Nr. 1542; vgl. Davidsohn 1888, S. 262 f.

⁶³ Catalogue des actes de Philippe-Auguste, Nr. 1852.

Nach Philipps Tod hatte Ingeborg keine Schwierigkeiten, ihre Güter in Besitz zu nehmen. Während ihre ebenfalls kinderlose Zeitgenossin, Berengaria von Navarra, die Witwe Richard Löwenherz', jahrzehntelang darum kämpfen musste, sich ihre Wittumsansprüche vom neuen König, ihrem Schwager Johann Ohneland, wenigstens teilweise finanziell ausschütten zu lassen und dabei keine nennenswerten Erfolge verzeichnete,⁶⁴ trafen Ingeborg und ihr Stiefsohn Ludwig VIII. bereits kurz nach Philipps Tod eine Vereinbarung über ihr Wittum.⁶⁵ Dass diese trotz finanzieller Einbußen für Ludwig in die Praxis umgesetzt wurde, zeigen zwei Urkunden, mit welchen der neue König die aktuellen Besitzer von Ingeborgs Wittumsgütern – Philipp hatte Teile davon in der Hoffnung auf die Annullierung der Ehe anderweitig vergeben – entschädigte.⁶⁶

Die kinderlose Witwe verbrachte ihren Lebensabend auf ihren Wittumsgütern, die größtenteils um Orléans lagen.⁶⁷ Trotz der Behandlung, die Philipp ihr hatte zuteilwerden lassen, sorgte sie für seine Memoria und pflegte zu den Mitgliedern seiner Familie ein gutes Verhältnis, sogar zu dem Sohn ihrer ehemaligen Konkurrentin Agnes.⁶⁸ Ludwig schenkte auf Ingeborgs Bitten hin 50 Scheffel Getreide jährlich an die Johanniter in Corbeil für das Seelenheil Philipps und Ingeborg erhöhte die Schenkung mit einer eigenen Urkunde.⁶⁹

In den ‚Gesta Ludovici VIII‘ gehört Ingeborg zusammen mit Ludwigs Gemahlin Blanka von Kastilien und deren Nichte, der Königin Berengaria von Jerusalem, zu den *tres reginae*, die in Paris an einer Prozession teilnahmen, um Ludwig im Kampf gegen den englischen König zu unterstützen.⁷⁰ Auch mit Ludwig IX., der 1226 auf seinen früh verstorbenen Vater folgte, wirkte sie im Verbund. Er bestätigte ihre Schenkungen, sie unterstützte die Ausführung seiner Anweisungen.⁷¹ Für eine enge Verbindung zwischen Ingeborg und dem Hof in Paris spricht auch das spätere Auftauchen ihres Dieners Robert in den Diensten der Gattin von Ludwig IX.⁷² Wodurch ihre Beziehungen zu den anderen Mitgliedern der könig-

⁶⁴ Hallam 1991, S. 232–235.

⁶⁵ Davidsohn 1888, S. 269 f., App. V 4 i. V. m. Recueil des historiens des Gaules et de la France 19, S. 324, Nr. 25.

⁶⁶ Davidsohn 1888, S. 271, App. V 6, 7.

⁶⁷ Ebd., S. 274.

⁶⁸ Philipp von Boulogne bezeugte die Übereinkunft zwischen ihr und seinem Halbbruder: Recueil des historiens des Gaules et de la France 19, S. 324, Nr. 25; vgl. Davidsohn 1888, S. 269 f.

⁶⁹ Ludwigs Urkunde: Recueil des historiens des Gaules et de la France 19, S. 324 f., Nr. 26; Ingeborgs Urkunde: Davidsohn 1888, App. V 8.

⁷⁰ Gesta Ludovici VIII. ediert in: Recueil des historiens des Gaules et de la France 17, S. 305 f.; entsprechend auch in den französischsprachigen Chroniken von St. Denis, ebd., S. 419.

⁷¹ Davidsohn 1888, App. V 10, 11, 15, 16, 17; vgl. ebd. S. 278–280.

⁷² Recueil des historiens des Gaules et de la France 22, S. 603 (H).

lichen Familie gestärkt wurden, lässt sich aus Mangel an Quellen zu ihrem Leben zwischen Wiederaufnahme als Gattin Philipps und dessen Tod nicht ermitteln. Dass sie noch während Philipps Lebzeiten Mutterstelle an (dem bereits erwachsenen) Ludwig und den Kindern von Agnes von Meranien vertreten hatte, ist in Anbetracht ihres Verhältnisses zu deren Vater eher unwahrscheinlich. Ihre Zugehörigkeit zur herrschenden Familie geriet durch den sichtbaren Kontakt zu den Familienmitgliedern ihres Gemahls und durch die Sorge für dessen Memoria während ihrer Witwenschaft nicht in Vergessenheit. An den königlichen Status Ingeborgs, die zu Lebzeiten ihres Mannes in einem Brief aus der Gefangenschaft ihren Status als *Franciae, nomine solo, regina* beklagt hatte,⁷³ erinnerten auch ihre Bezeichnungen als *regina Franciae* in Urkunden,⁷⁴ die von der Wahrnehmung einer der wichtigsten Aufgaben einer Königin zeugen: der Großzügigkeit, besonders der Kirche gegenüber. Diese bewahrte ihr Andenken über ihren Tod hinaus. Ihr Testament von 1218 scheint nicht umgesetzt worden zu sein. Sie wurde auch nicht, wie von ihr angeordnet, in der Königsgrablege in St. Denis beigesetzt, doch die Zisterzienser zelebrierten ihr Jahrgedächtnis zusammen mit dem ihres verstorbenen Gatten und die Nekrologe von Notre Dame und St. Viktor in Paris sowie das der Kathedrale von Orléans und der Abtei Cour-Dieu verzeichnen ihren Todestag.⁷⁵

Im Gegensatz zu ihrer Nachfolgerin Blanka von Kastilien, die nach dem Tod ihres Gemahls von 1226 bis 1235 die Regentschaft für ihren minderjährigen Sohn Ludwig IX. übernahm und ihm auch danach beratend zur Seite stand,⁷⁶ hatte sie zwar wenig Einfluss auf die Geschicke des Reichs, dennoch gelang es Ingeborg, trotz ihrer schlechten Ausgangslage, als kinderlose Witwe ein königliches Leben zu führen. Der bereits erwähnten Berengaria von Navarra fehlten dazu sowohl die finanziellen Mittel als auch die Anbindung an die Familie ihres verstorbenen Gemahls. Zwar unterhielt sie Kontakte zum französischen Hof und zur römischen Kurie, jedoch eher als hilfsbedürftige Witwe denn als englische Königin. Sie wurde sodann nicht nur von anderen als *quondam regina* bezeichnet, sondern wertete ihren königlichen Status selbst als der Vergangenheit angehörig.⁷⁷

73 Recueil des historiens des Gaules et de la France 19, S. 428f.

74 Vgl. die Dokumente bei Davidsohn 1888, App. V, ab Nr. 6; Ausnahmen: Honorius III. nennt sie *quondam regina* (Recueil des historiens des Gaules et de la France 19, S. 770f.), ebenso der Großmeister des Johanniterordens (ebd., S. 325). Die Bezeichnung als *regina Aurelianensis* ist wohl nicht als Titel oder Anrede zu verstehen, sondern dürfte zur Unterscheidung zwischen Ingeborg, Ludwigs IX. Mutter, Blanka von Kastilien, und seiner Gemahlin, Margarethe von der Provence, gedient haben, vgl. Davidsohn 1888, S. 274, m. Anm. 1.

75 Davidsohn 1888, S. 268f., 282–286.

76 Grant 2016, S. 78–145; LeGoff 2000, S. 69.

77 Hallam 1991, S. 232–237; Foerster 2018, S. 160–163, 267f., 276, zusammenfassend S. 280.

6 Fazit

Die Option, am Hof des neuen Herrschers das alte Leben weiterzuführen, hatten kinderlose Herrscherwitwen in der Regel nicht. Dafür war der Weg in eine zweite Ehe für eine Kinderlose leichter als für die Mutter eines Thronerben, bei der man Loyalitätskonflikte befürchtete. Eine vorherige kinderlose Ehe machte Frauen nicht zwangsläufig zu einer schlechten Partie, denn ein reicher Kindersegen zum Erhalt der Dynastie war nicht der einzige Grund, eine Heiratsverbindung zu schließen. War eine diplomatische Verbindung mit der Familie der Witwe erwünscht, war sie als Braut auch dann attraktiv, wenn sie das gebärfähige Alter möglicherweise schon überschritten hatte. Junge Witwen und reiche Erbinnen hatten gute Chancen auf dem Heiratsmarkt.

Die Wiederheirat bot eine finanzielle Absicherung und war somit insbesondere für diejenigen Frauen attraktiv, die auf das Wittum, das für ihr Auskommen nach dem Tod des Gemahls sorgen sollte, nicht zugreifen konnten – ein Problem, das eher kinderlose Witwen betraf. Eine weitere Heirat erschwerte zwar den Erhalt des königlichen Status, das galt aber genauso für das Dasein als verarmte Witwe. Für eine kinderlose Herrscherwitwe (und ihre Herkunftsfamilie) mag eine zweite Ehe aber auch dazu gedient haben, neue politische Einflussmöglichkeiten und eine weitere Chance auf Kinder und damit auf den Fortbestand der eigenen Linie zu gewinnen.

Wenn eine weitere Ehe nicht in Frage kam, aber eine kinderlose Witwenschaft zu befürchten stand, waren Vorbereitungen noch zu Lebzeiten des Gatten ratsam. Da die Wittumsgüter in der Regel nur zum Nießbrauch überlassen wurden, also ohne Zustimmung der Erben nicht veräußert werden durften, die kinderlose Witwe ohne Erben diese Zustimmung nicht einholen konnte, war es nicht leicht, sie vor dem Zugriff des neuen Herrschers, der sich für die Witwe des Vorgängers nicht verantwortlich fühlte, zu schützen. War der Wittwensitz gesichert, war sie zwar finanziell versorgt, geriet aber ohne Platz am Hof schnell in Vergessenheit. Während die Erinnerung an die im Kloster lebende Kunigunde verblasst sein dürfte, bis die von Bamberg initiierte Heiligenverehrung sie im 12. Jahrhundert wieder ins Gedächtnis rief, setzte Edith sich selbst ein Denkmal. Mit der von ihr beauftragten ‚*Vita Ædwardi regis*‘ sorgte sie dafür, dass ihr Status als Königin und Witwe Eduards dessen Tod und auch ihren überdauerte.

Größere Vorbereitungen, in Form von Klosterstiftungen, reichen Schenkungen oder Patronage, waren bei einem problematischen Verhältnis zum eigenen Gatten nicht möglich. Gleiches gilt auch, wenn dieser Schwierigkeiten hatte, seine Herrschaft durchzusetzen. In Ingeborgs Fall gibt es keine Belege für eine zu Lebzeiten Philipps einsetzende Planung. Ob ihr gutes Verhältnis zu ihren Stiefsöhnen schon vor dem Tod des Königs bestanden hat, aus deren Dankbarkeit

für Ingeborgs Bemühungen um Philipps Memoria herrührt,⁷⁸ oder aus Respekt vor und Barmherzigkeit gegenüber einer leidgeprüften, gekrönten Königin des eigenen Reichs, muss offenbleiben. Sicher ist, dass sie als kinderlose Witwe ohne diese Anbindung ihren Status nicht hätte halten können.

Literaturverzeichnis

Quellen

- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition. Bd. 6: MS D. Hrsg. v. Geoffrey P. Cubbin. Cambridge 1996.
- The Anglo-Saxon Chronicle. A Collaborative Edition. Bd. 7: MS E. Hrsg. v. Susan Irvine. Cambridge 2004.
- Catalogue des actes de Philippe-Auguste. Hrsg. v. Léopold Delisle. Paris 1856.
- Chartrou-Charbonnel, Josèphe:** L'Anjou de 1109 à 1151. Foulque de Jérusalem et Geoffroi Plantegenêt. Paris 1928.
- The Gesta Normannorum Ducum of William of Jumièges, Orderic Vitalis and Robert of Torigni. Hrsg. v. Elisabeth M. C. van Houts (Oxford Medieval Texts). Oxford 1995.
- Guibert de Nogent:** Autobiographie. Hrsg. v. Edmond-René Labande (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Age 34). Paris 1981.
- Migne, PL 171 = Hildebertus Lavardinensis, Opera omnia. Hrsg. v. Jean-Jacques Bou-rassé u. Jacques-Paul Migne (Patrologiae cursus completus... Series Latina 171). Paris 1893.
- Migne, PL 174 = Lisiardus, Vita Sancti Arnulfi, in: Patrologiae cursus completus ... Series latina 174. Hrsg. v. Jacques-Paul Migne. Paris 1854.
- Matthäus Parisiensis:** Historia Anglorum. Sive, ut vulgo dicitur, Historia minor. Item, ejusdem Abbreviatio chronicorum Angliæ. Bd. 2. Hrsg. v. Frederic Madden (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores). London 1866.
- Matthäus Parisiensis:** Chronica majora. Bd. 3. Hrsg. v. Henry R. Luard (Rerum Britannicarum Medii Ævi Scriptores / Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland during the Middle Ages). London 1876.
- MGH DD H II. = Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Bd. 3: Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins. Hrsg. v. Harry Bresslau u. a. (MGH DD H II), Hannover, Leipzig 1900–1903.
- MGH DD K II. = Die Urkunden der deutschen Könige und Kaiser. Bd. 4: Die Urkunden Konrads II. Hrsg. v. Harry Bresslau u. a. (MGH DD K II.). Hannover, Leipzig 1909.
- Monumenta Bambergensia. Hrsg. v. Philipp Jaffé (Bibliotheca rerum Germanicarum 5). Berlin 1869.
- Recueil des actes de Henri II, roi d'Angleterre et duc de Normandie. Concernant les provinces françaises et les affaires de France. Bd. 1. Hrsg. v. Leopold Delisle u. Elie Berger. Paris 1916.
- Recueil des actes de Philippe Auguste. Bd. 4. Hrsg. v. Michel Nortier. Paris 1979.

⁷⁸ Davidsohn 1888, S. 271.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Bd. 17. Hrsg. v. Michel-Jean-Joseph Brial. Paris 1878.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Bd. 19. Hrsg. v. Michel-Jean-Joseph Brial. Paris 1880.

Recueil des historiens des Gaules et de la France. Bd. 22. Hrsg. v. Léopold Delisle u. Natalis de Wailly. Paris 1860.

Reineri Annales. Hrsg. v. Georg H. Pertz (MGH SS 16). Hannover 1859, S. 651–680.

Richer von Saint-Remi: *Historiae*. Hrsg. v. Hartmut Hoffmann (MGH Scriptores 38). Hannover 2000.

Thietmar von Merseburg: *Chronicon*. Die Chronik des Bischofs Thietmar von

Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung. Hrsg. v. Robert Holtzmann (MGH SS rer. Germ. NS 9). Berlin 1935.

Vita Ædwardi Regis qui apud Westmonasterium requiescit. Hrsg. v. Frank Barlow. London u. a. 1962.

Vita Sanctae Cunegundis. Hrsg. v. Georg Waitz (MGH Scriptores 4). Hannover 1841.

Wilhelm von Malmesbury: *Gesta regum Anglorum*. Hrsg. u. übers. v. Roger A. B. Mynors (Oxford Medieval Texts). 2 Bde. Oxford 1998–1999.

Wilhelm von Malmesbury: *Historia Novella*. Hrsg. v. Edmund King, übers. v. Kenneth R. Potter (Oxford Medieval Texts). Oxford 1999.

Forschungsliteratur

Bates, David: *William the Conqueror*. New Haven, London 2016.

Baumgärtner, Ingrid: Fürsprache, Rat und Tat, Erinnerung. Kunigundes Aufgaben als Herrscherin. In: Stefanie Dick, Jörg Jarnut u. Matthias Wemhoff (Hgg.): *Kunigunde – consors regni*. Vortragsreihe zum tausendjährigen Jubiläum der Krönung Kunigundes in Paderborn (1002–2002). Paderborn 2004, S. 47–69.

Baumgärtner, Ingrid u. Christian Presche: *Kaufungen 1011. Die urkundliche Erst-erwähnung im Kontext*. Kassel 2011.

Bautier, Robert-Henri: *Anne de Kiev, Reine de France et la politique royal au XI^e siècle. Étude critique de la documentation*. In: *Revue des études de slaves* 57 (1985), S. 539–564.

Beem, Charles: „Greatest in her Offspring“. *Motherhood and the Empress Matilda*. In: Carey Fleiner u. Elena Woodacre (Hgg.): *Virtuous or Villainess? The Image of the Royal Mother from the*

Early Medieval to the Early Modern Era. New York 2016, S. 85–100.

Blincoe, Mark E.: *Geoffrey le Bel of Anjou and Political Inheritance in the Anglo-Norman Realm*. In: *The Haskins Society Journal* 27 (2015), S. 79–99.

Bogomoletz, Vladimir V.: *Anna of Kiev. An Enigmatic Capetian Queen of the Eleventh Century. A Reassessment of Biographical Sources*. In: *French History* 19, 3 (2005), S. 299–323.

Breßlau, Harry: *Jahrbücher des deutschen Reichs unter Konrad II*. Bd. 1. Leipzig 1879.

Chibnall, Marjorie: *The Empress Matilda. Queen Consort, Queen Mother and Lady of the English*. Oxford 1991.

Conklin, George: *Ingeborg of Denmark, Queen of France, 1193–1223*. In: Anne Duggan (Hg.): *Queens and Queenship in Medieval Europe*. Woodbridge 1997, S. 39–52.

- Davidsohn, Robert:** Philipp II. August von Frankreich und Ingeborg. Stuttgart 1888.
- D'Avray, David:** *Dissolving Royal Marriages. A Documentary History, 860–1600.* Cambridge 2014.
- Devard, Jérôme:** Des rumeurs au scandale. Étude phénoménologique de la répudiation d'Ingeburge du Danemark. In: *Cahiers de recherches médiévales et humanistes* 23 (2012), S. 397–415.
- Duby, Georges:** Ritter, Frau und Priester. Die Ehe im feudalen Frankreich. Frankfurt a. M. 1985.
- Escher, Monika u. Frank G. Hirschmann:** Maria von Brabant – die vergessene Kaiserin. Reichspolitik, Kulturtransfer und Urbanisierung. In: *Blätter für deutsche Landesgeschichte* 137 (2001), S. 161–197.
- Foerster, Anne:** Die Witwe des Königs. Zu Vorstellung, Anspruch und Performanz im englischen und deutschen Hochmittelalter (*Mittelalter-Forschungen* 57). Ostfildern 2018.
- Föbel, Amalie:** Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume (*Mittelalter-Forschungen* 4). Stuttgart 2000.
- Gastout, Marguerite:** *Beatrix de Brabant, landgravine de Thuringe, reine des Romains, comtesse de Flandre et dame de Courtray (1225?–1288).* Louvain 1943.
- Göbel, Daniela:** Memoria und Seelenheil. Klostergründungen adeliger Frauen im frühen und hohen Mittelalter. In: *Ariadne* 42 (2002), S. 8–15.
- Goody, Jack:** Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa. Frankfurt 1989.
- Grant, Lindy:** *Blanche of Castile, Queen of France.* New Haven CT 2016, S. 78–145.
- Hallam, Elizabeth:** Berengere de Navarre, les Plantagenets et les Capetiens. In: *La province du Maine* 93 (1991), S. 225–237.
- Hoensch, Jörg:** Přemysl Otakar II. von Böhmen. Der goldene König. Graz u. a. 1989.
- Hollister, Charles W.:** Henry I (1068/9–1135). In: *Oxford Dictionary of National Biography.* Onlineausgabe (2004). <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/12948> (Zugriff: 02.09.2021).
- Huneycutt, Lois L.:** The Creation of a Crone. The Historical Reputation of Adelaide of Maurienne. In: Kathleen Nolan (Hg.): *Capetian Women.* New York u. a. 2003, S. 27–43.
- Johns, Susan M.:** *Noblewomen, Aristocracy and Power in the Anglo-Norman Realm.* Manchester 2003.
- Jussen, Bernhard:** Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur (*Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 158). Göttingen 2000.
- Klocke, Lisa:** *Rex ab uxore sua separatus fuerat – Die Scheidungen Lothars II. und Friedrich Barbarossas im Vergleich.* In: Dies. u. Matthias Weber (Hgg.): *Das Hochmittelalter – eine vernachlässigte Epoche? Neue Forschungen zum 11.–13. Jahrhundert (Studien zur Vormoderne* 2). Berlin u. a. 2020, S. 19–103.
- Kortüm, Hans-Henning:** Robert II. 996–1031. In: Joachim Ehlers, Heribert Müller u. Bernd Schneidmüller (Hgg.): *Die französischen Könige des Mittelalters. Von Odo bis Karl VIII. 888–1498.* München 1996, S. 79–89.
- Le Goff, Jacques:** *Ludwig der Heilige.* Stuttgart 2000.
- Le Jan, Régine:** Aux origines du douaire médiéval (VI^e–X^e siècles). In: Michel Parisse (Hg.): *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age.* Paris 1993, S. 107–122.
- Mason, John F. A.:** Aubigny, William d' (d. 1139). In: *Oxford Dictionary of National Biography.* Onlineausgabe (2004).

- <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/47244>
(Zugriff: 02.09.2021).
- Mortimer, Richard:** Edward the Confessor. The Man and the Legend. In: Ders. (Hg.): Edward the Confessor. The Man and the Legend. Woodbridge 2009, 1–40.
- Opitz, Claudia:** Vom Familienzwist zum sozialen Konflikt. Über adlige Eheschließungspraktiken im Hoch- und Spätmittelalter. In: Ursula A. J. Becher u. Jörn Rüsen (Hgg.): Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung. Frankfurt a. M. 1988, S. 116–149.
- Patterson, Robert B.:** Isabella, suo jure countess of Gloucester (c. 1160–1217). In: Oxford Dictionary of National Biography. Onlineausgabe (2004). <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/46705>
(Zugriff: 02.09.2021).
- Penth, Sabine:** Margarethe von Babenberg. Römische Königin – Herzogin von Österreich – Königin von Böhmen. In: Gesellschaft für Staufische Geschichte (Hg.): Frauen der Stauer (Schriften zur staufischen Geschichte und Kunst 25). Göppingen 2006, S. 90–112.
- Pfister, Christian:** Études sur le règne de Robert le Pieux (996–1031). Paris 1885 (ND Genf 1974).
- Schütz, Markus:** Kunigunde. In: Amalie Fössel (Hg.): Die Kaiserinnen des Mittelalters. Regensburg 2011, S. 78–99.
- Sippel, Klaus:** Wallburg und Königspfalz Kaufungen. Beobachtungen zum Stiftsbezirk von Oberkaufungen vor der Klostergründung 1017. In: Denkmalpflege und Kulturgeschichte 3 (2014), S. 14–19.
- Stafford, Pauline:** Charles the Bald, Judith and England. In: Margaret T. Gibson, Janet Nelson u. David Ganz (Hgg.): Charles the Bald. Court and Kingdom. Oxford 1981, S. 137–151.
- Stafford, Pauline:** Queens, Concubines and Dowagers. The King’s Wife in the Early Middle Ages. London 1983.
- Stafford, Pauline:** Queen Emma and Queen Edith. Queenship and Women’s Power in Eleventh-Century England. Oxford, Malden 1997.
- Stafford, Pauline:** Edith, Edwards Wife and Queen. In: Richard Mortimer (Hg.): Edward the Confessor. The Man and the Legend. Woodbridge 2009, S. 119–138.
- Störmer, Wilhelm:** Kaiser Heinrich II., Kaiserin Kunigunde und das Herzogtum Bayern. In: Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte 60 (1997), S. 437–463.
- Toepper, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020.
- Turner, Ralph V.:** King John. 2. Aufl. New York 1994.
- Turner, Ralph V.:** Eleonore von Aquitanien. Königin des Mittelalters. München 2012.
- Ubl, Karl:** Inzestverbot und Gesetzgebung. Die Konstruktion eines Verbrechens (300–1100) (Millenium-Studien 20). Berlin, New York 2008.
- Ubl, Karl:** Der kinderlose König. Ein Testfall für die Ausdifferenzierung des Politischen im 11. Jahrhundert. In: Historische Zeitschrift 292 (2011), S. 323–363.
- van Houts, Elisabeth M. C.:** Changes of Aristocratic Identity. Remarriage and Remembrance in Europe 900–1200. In: Elma Brenner, Meredith Cohen u. Mary Franklin-Brown (Hgg.): Memory and Commemoration in Medieval Culture. Aldershot 2013, S. 221–243.
- van Houts, Elisabeth M. C.:** Married Life in the Middle Ages, 900–1300 (Oxford Studies in Medieval European History). Oxford 2019.

- von Moos, Peter:** Hildebert von Lavardin, 1056–1133. *Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters* (Pariser Historische Studien 3). Stuttgart 1965.
- Ward, Emily J.:** Anne of Kiev (c.1024–c.1075) and a Reassessment of Maternal Power in the Minority Kingship of Philip I of France. In: *Historical Research* 89/245 (2016), S. 435–453.
- Weinfurter, Stefan:** Heinrich II. (1002–1024). Herrscher am Ende der Zeiten. 2. Aufl. Regensburg 2000.
- Weller, Tobias:** Konstanze von Sizilien. In: Amalie Fössel (Hg.): *Die Kaiserinnen des Mittelalters*. Regensburg 2011, S. 213–231.
- Werner, Karl F.:** Bertha von Burgund, Königin von Frankreich (um 965 – nach 1010). In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 1 (1980), Sp. 2022 f.
- Wertheimer, Laura:** Adeliza of Louvain and Anglo-Norman Queenship. In: *The Haskins Society Journal* 7 (1997), S. 101–115.
- White, Graeme:** Aubigny, William d', first earl of Arundel (d. 1176). In: *Oxford Dictionary of National Biography*. Onlineausgabe (2004). <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/282> (Zugriff: 02.09.2021).
- Woll, Carsten:** Die Königinnen des hochmittelalterlichen Frankreich 987–1237/38. Stuttgart 2002.
- Zey, Claudia:** „Scheidung“ zu Recht? Die Trennungsabsicht Heinrichs IV. im Jahr 1069. In: Hubertus Seibert u. Gertrud Thoma (Hgg.): *Von Sachsen bis Jerusalem. Menschen und Institutionen im Wandel der Zeit. Festschrift für Wolfgang Giese zum 65. Geburtstag*. München 2004, S. 163–184.
- Zey, Claudia:** Mathilde von England. In: Amalie Fössel (Hg.): *Die Kaiserinnen des Mittelalters*. Regensburg 2011, S. 161–180.

Kinderlosigkeit als Ausgangspunkt neuer Konzepte von ‚Mutterschaft‘ am Beispiel des Hofes von Neapel in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

Abstract The lack of descendants was a considerable problem for pre-modern rulers: dynastic continuity was not assured and could lead to dramatic consequences, especially for wives. However, the example of Naples shows that the phenomenon of childlessness at court was much more complex and differentiated than assumed and often depended on the specific historical context. Queen Sancia (1285–1345), wife of Robert of Naples, remained childless until the end of her life without suffering any form of exclusion at court. Her biological „shortcoming“ was the starting point for new concepts of motherhood. This was, on the one hand, a social-worldly motherhood, that is, a motherhood without biological-bodily ties. As was the duty of a *consors regni*, she cared like a biological mother for Robert’s son and heir and his granddaughters from his first marriage. On the other hand, her religious turn to the Franciscan spirituals enabled Sancia to develop a second form of religious-spiritual motherhood for which her childlessness was interpreted as the starting point. She presented herself as the mother of the *fratres minores*, pictured her entire dynasty in a genealogical bond to the order and contributed to the development of a ‘feminine Franciscanism’ faithful to its origins. Sancia’s case shows that the existence of children from the first marriage could relieve a queen from the pressure to procreate and allow her to develop alternative fruitful solutions for securing the future of the dynasty.

Keywords Sancia; Anjou Dynasty; Social-Worldly Motherhood; Religious-Spiritual Motherhood; Franciscan Order

Kontakt

Univ.-Prof. Dr. Cristina Andenna,
Karl-Franzens Universität Graz,
Professur für Geschichte des
Mittelalters, Institut für Geschichte,
Heinrichstraße 26/3, A-8010 Graz,
cristina.andenna@uni-graz.at

Wie groß das politische Interesse an einer kinderlosen Königin in der mittelalterlichen Öffentlichkeit war, zeigen die Bemerkungen des berühmten Autors Giovanni Boccaccio am Beispiel des Königreiches Neapel. In einem 1339 verfassten Brief an Francesco Bardi berichtet er mit Stolz von der großen Freude über die Geburt seines Sohnes. Zugleich bedauert er, dass Gott der Königin Sancia von Neapel eine solche Freude über Nachkommen vorenthalte.¹ Seine Worte waren nicht nur Ausdruck eines Mitgefühls mit einer Königin, der er persönlich sehr verbunden war, sondern lassen auch die unerfüllten gesellschaftlichen Erwartungen an ein Herrscherpaar erkennen.

Der Mangel an Nachkommen war auf jeder gesellschaftlichen Ebene mit großen Konsequenzen verbunden, die besonders für Frauen dramatische Folgen haben konnten.² Für vormoderne Herrschergeschlechter blieb Kinderlosigkeit eine drohende Gefahr. Das Gebären von Nachwuchs war für eine Königin nicht nur eine intime und insoweit private Angelegenheit zwischen ihr und ihrem Mann, sondern eine öffentliche Pflicht gegenüber dem gesamten Königreich. Schon im ostfränkischen Krönungsritual, das auch in anderen europäischen Reichen oft als Modell für spätere Krönungsordnungen fungierte, war der Ausdruck des Wunsches nach Mutterschaft mit Verweis auf biblische Vorbilder wie Sara und Rebecca oder Lia und Rachel ein wesentlicher Bestandteil der Zeremonie. Das Ritual verdeutlichte eine der wichtigsten Funktionen und Aufgaben der Königinnen, denn der Segen der Mutterschaft sollte das Wohl und die Ehre der Dynastie und mit dieser des gesamten Königreichs sichern.³ Eine kinderlose Königin hätte indes die dynastische Kontinuität aufs Spiel gesetzt und Anlass zur Trennung des Königspaares geben können. Letzteres war meist mit der Folge sozialer Diskriminierung oder sogar dem Verstoß der vormaligen Gemahlin verbunden.

Auch am Hof von Neapel lassen sich die Implikationen der Kinderlosigkeit von Herrscherfrauen beobachten: Im Falle Constanza Chiaramontes, der Gemahlin des Königs von Neapel, Ladislao von Durazzo, war die Kinderlosigkeit nicht der Auslöser ihrer Verstoßung, da diese letztlich auf einen Politikwechsel ihres Mannes zurückzuführen war. Da sie jedoch nicht die Position einer Mutter potentieller Thronerben innehatte, war es für ihren Mann bedeutend leichter, von Papst

1 Ich danke Matthias Standke, Astrid Schwerhoff, Julia Jochum und Maximilian Bacher für ihre Hilfe bei den sprachlichen Korrekturen des Textes; für kritische Bemerkungen und die sorgfältige redaktionelle Arbeit den beiden Herausgeberinnen, Regina Toepfer und Bettina Wahrig, sowie den beiden anonymen Gutachter:innen. Giovanni Boccaccio: *Opere volgari*, S. 95 f., hier S. 95. Für eine ausführliche Bibliographie über Boccaccios Brief siehe Gaglione 2009a, S. 263.

2 Dazu Toepfer 2020.

3 Die Ordines für die Weihe 1960, Ordo III, S. 6–9, hier S. 6–7: *in reginam eligimus, benedictionum tuarum dona multiplica [...] et una cum Sara atque Rebecca, Lia et Rachel beatis reverendis fructu uteri sui fecundari seu gratulari mereatur ad decorem totius regni statumque sanctae Dei ecclesiae regendum necnon protegendum.*

Bonifaz IX. die förmliche Bestätigung der Annullierung seiner Ehe zu erhalten.⁴ Hätte sie ihm Nachkommen geboren, wäre sie vermutlich vor einer Auflösung der Ehe geschützt gewesen. Die zweite Gemahlin von Ladislao, Maria von Lusignan, starb hingegen im Jahr 1404 frühzeitig unter dem Druck, einen Nachkommen zu gebären. In den ‚Diurnali del Duca di Monteleone‘ ist ihr Tod mit den Folgen eines Fruchtbarkeitsmedikaments verbunden, das sie genommen hatte, um ihrem Mann einen Erben zu schenken und die genealogische Kontinuität zu sichern.⁵

Im Folgenden werde ich zeigen, wie – im Gegensatz zu diesen prekären Ereignissen am Hofe von Ladislao von Durazzo – einige Generationen zuvor die Kinderlosigkeit der eingangs erwähnten Königin Sancia (1285–1345) aus verschiedenen Gründen nicht zu Ausgrenzung und Abwertung führte. Ihr kam die Rolle als *consors regni* zu, die mit Pflichten und politischen Funktionen am Hof verbunden war, darunter auch die Verantwortung für die Zukunft der Dynastie. Zudem ermöglichte ihr ihre religiöse Hinwendung zu den franziskanischen Spiritualen, ihre Kinderlosigkeit als Ausgangspunkt eines neuen metaphorischen Verständnisses von religiös-spiritueller Mutterschaft und Fruchtbarkeit darzustellen. Sie nutzte diese neuen Konzepte religiös-spiritueller Mutterschaft und Fruchtbarkeit, um für sich eine neue Rolle in der Zukunftssicherung der Dynastie und sogar deren Sakralisierung zu etablieren.⁶

1 Der historische Kontext

Robert von Anjou (1276–1343) hatte Sancia, die Tochter des Königs von Mallorca, Jakob II. von Aragón, 1304 in zweiter Ehe geheiratet. Im Jahr 1309, nach dem Tod Karls II. von Anjou, trat Robert die Nachfolge im Königreich Neapel an und wurde nicht nur zusammen mit seiner Gemahlin in Avignon gekrönt und gesalbt, sondern diese nahm im Unterschied zu anderen Königsgemahlinnen gemeinsam mit Robert auch an den Elementen des Rituals teil, mit denen die Krönungszeremonie abgeschlossen wurde, wie dem Empfang der Heiligen Kommunion und dem gemeinsamen Reiterzug.⁷

4 Diurnali, S. 43: *Lo ultimo de Magio si partio Rè Lansalao da Gaeta con quattro galere. el andò ad Roma ad Papa Bonifacio Napolitano adomandando de si partire da sua mogliere Et lo Papa le concesse sua petitione che mandò à Gaeta la episcopo priore de gaeta et fecele levare l'anello da mano delo cardinale de Fiorenza lo quale lo papa Bonifacio lo trattenea à gaeta.* Zu Constanza Chiaramonte siehe Fodale 1984.

5 Diurnali, S. 53: *et l'occasione de sua morte fo per le medicine che piglio che si volea imprenare.* Zu Maria di Lusignan siehe Gaglione 2009b, S. 331–333.

6 Zur Rolle der Gemahlin des Königs im Reich vgl. Fößel 2000. Für das Königreich Neapel siehe Andenna 2020.

7 Über ihre Mitbeteiligung am Krönungsritual siehe Boyer 1995.

Obwohl die Ehe kinderlos blieb, wurde Sancia von einer möglichen Auflösung der ehelichen Bindung oder anderen Diskriminierungen verschont. Wie schon im eingangs zitierten Brief Boccaccios angedeutet, war die Zeugung von Nachwuchs insbesondere für eine Königin nicht nur eine intime Angelegenheit, sondern eine öffentliche Pflicht gegenüber dem gesamten Königreich. An diese wichtige Verpflichtung erinnerte Sancia kein geringerer als Papst Johannes XXII. Er erläuterte ihr zugleich einige wichtige Aspekte der christlichen Ehe, deren primäre Ziele die Zeugung von Kindern und die Sicherung dynastischer Kontinuität seien. In zwei Briefen ermahnte der Papst die Königin, sich den Pflichten zu unterwerfen, die durch das christliche Ehebündnis entstanden wären, und Robert, wie von Gott gewollt, entgegenzukommen.⁸

Die Briefe enthalten keine Hinweise auf die Gründe der päpstlichen Intervention. Historiker:innen, die über Sancia geforscht haben, fanden unterschiedliche Erklärungen dafür. Einige sahen den Grund in den wiederholten Affären Roberts und einem daraus folgenden Wunsch Sancias, sich der ehelichen Bindung zu entziehen und sich in einem Kloster der *vita religiosa* zu verschreiben.⁹ Andere vermuteten eine Unfruchtbarkeit Sancias, während einige Historiker:innen die Hypothese aufstellten, dass die Königin der franziskanischen Lehre entsprechend den inneren Wunsch verspürt habe, eine keusche Ehe zu führen.¹⁰ Eine Vorbildfunktion dafür könnten der ebenfalls am Hof von Neapel lebende Graf von Ariano, Elzeario de Sabran (1285–1323), und seine Ehefrau Dauphine de Puimichel (1282–1306) geboten haben. Die beiden Mitglieder des Hochadels hatten auf Initiative Dauphines, die nur aus politischen Gründen in die Ehe eingewilligt hatte, ein Keuschheitsgelübde abgelegt. Ihre Entscheidung war maßgeblich von den in der Provence und am Hof von Neapel wirkenden Franziskanern beeinflusst und befördert worden.¹¹ Auch wenn das Ehepaar diese Entscheidung nicht öffentlich machte, wie aus den Kanonisationsakten hervorgeht,¹² waren die keusche Ehe und die daraus folgende Kinderlosigkeit Dauphines dem Hof in Neapel und Sancia sehr wahrscheinlich bekannt. Denn Dauphine gehörte zum engsten Kreis der Hofdamen, welche der Königin sehr nahestanden und sich oft um sie versammelten, um „über Gott zu reden“. Ihr Gemahl Elzeario gehörte wiederum zu den Vertrauten Roberts. Er war als Justitiar in den Abruzzen tätig und von Robert mit der Aufgabe betraut worden, seinen Sohn Karl, Herzog von Kalabrien, zu beraten. Diesen

8 Die Transkription des ersten Briefes, datiert auf den 5. September 1316, ist zu finden in Clear 2000, S. 296, doc. 12; dazu auch Caggese 1922–1930, S. 13. Der zweite Brief ist ediert in Spila 1901, S. 52–53. Siehe auch Gaglione 2004, S. 31 f., Anm. 27 f.

9 Gaglione 2004, S. 32; Musto 1985, S. 206.

10 Musto 1997, S. 435; Hoch 2000.

11 Vauchez 1987a und im selben Buch Vauchez 1987b.

12 Siehe dazu auch Toepfer 2020, S. 347–349.

Auftrag erhielt er im Jahr 1317, also im selben Jahr, in dem Papst Johannes XXII. Sancia an ihre Ehepflichten erinnerte.¹³

Aus der Sicht des Papstes waren eine solche Keuschheitsidee und die daraus folgenden Konsequenzen nicht mit der Rolle einer Königin vereinbar. In seinem zweiten Brief, datiert auf April 1317, hielt Johannes XXII. es auch für legitim, dass die Königin den Wunsch hatte, mit ‚dem unbefleckten Lamm‘ in einer spiritualen Ehe vereint zu werden. Er wiederholte aber in seinem Schreiben, dass es ihr trotzdem nicht möglich sei, die Tatsache zu ignorieren, dass sie der ehelichen Autorität Roberts unterworfen sei.¹⁴ Für verheiratete Frauen wäre es unmöglich, eine *vita religiosa* zu führen, ohne das eheliche Band zu brechen. Denn nach kanonischem Recht könne das Sakrament der Ehe nach dem Vollzug des Hochzeitsritus nicht mehr aufgelöst werden und ein Keuschheitsgelübde wäre auch nur mit dem Einverständnis des Ehemannes möglich. Im Falle Sancias ließ der Papst deutlich erkennen, dass Robert kein Interesse an einem solchen Verzicht hatte. Aus diesem Grund war Sancia in den Augen des Papstes dazu verpflichtet, als Gemahlin des Königs ihre Pflicht als Ehefrau und Königin zu erfüllen, die darin bestand, ihrem Mann die erhofften Kinder zu gebären und ihn im ehelichen Leben vor Sünde zu bewahren. Der Papst hoffte und wünschte der Königin, dass Gott ihr die Gnade und den Preis der Ehe, d. h. den ersehnten Nachwuchs, angesichts ihrer Jugend noch schenken möge.¹⁵

Auf Basis einer kunsthistorischen Studie hat Adrian HOCH die Hypothese aufgestellt, dass Königin Sancia doch ein Kind namens Robert zur Welt gebracht habe, welches aber nicht lange gelebt habe.¹⁶ Diese These wird auch durch einen an die französische Königin Johanna von Burgund adressierten Brief Johannes' XXII. erhärtet. In diesem Schreiben berichtet der Papst über Symptome, die auf eine mögliche Schwangerschaft Sancias hindeuteten.¹⁷ Die Kinderlosigkeit Sancias lag also nicht allein im Fokus des neapolitanischen Hofes und der Kurie, sondern wurde in einer weitaus größeren, machtpolitischen Öffentlichkeit wahrgenommen und verfolgt.

Ungeachtet dieser Indizien und Spekulationen blieb die Ehe zwischen Sancia und Robert von Neapel letztlich kinderlos oder zumindest ohne überlebende

13 Über die Beziehungen zwischen Sancia und Dauphine siehe Andenna 2019, S. 29f., 47–51.

14 Die Idee der Verfügung in der Ehe über den Körper des Partners wurde auch von Duns Scotus weiterentwickelt, vgl. Sanabria 1971.

15 Spila 1901, S. 52–53, Anm. 2.

16 Hoch 2014.

17 Siehe Léonard 1932–1936, S. 135, Anm. 2: *Ecce, ad ejus regis devotionis ac consolationis augmentum que Dei misericordia ineffabili potentia circa filiam nostram in Christo carissimam Sanciam, reginam Siciliae illustrem, operari miraculose dignata est hiis diebus cedula interclusa presentibus, tenorem littere per eandem reginam nobis directe noviter continens, seriusius indicabit*; dazu auch Gaglione 2009a, S. 264.

Kinder. Trotz dieser biologischen Kinderlosigkeit lassen sich im Leben der Königin von Neapel zwei Dimensionen von Mutterschaft erkennen: erstens die Übernahme einer sozial-weltlichen (Groß-)Mutterrolle am Hof auch ohne biologisch-leibliche Verbindungen und zweitens die religiös-spirituelle Stilisierung als Mutter im Verhältnis zum Franziskanerorden und zu dessen weiblichen Klöstern.¹⁸

2 Die sozial-weltliche Mutterschaft

Die erste Form von ‚Mutterschaft‘ war, wie in vielen anderen Königreichen wie der Krone von Aragón, mit der Übernahme königlicher Aufgaben und Funktionen als Gemahlin des Königs verbunden.¹⁹ Neben der eher abstrakten Mutterschaft, welche die Königin im Hinblick auf die Untertanen des Königreichs Neapel innehatte und die mit entsprechenden fürsorglichen Aufgaben und Pflichten einherging, befand sich Sancia auch in einer konkreten Mutterrolle, denn sie fungierte als Mutter für Karl von Kalabrien,²⁰ einem Sohn Roberts aus dessen erster Ehe mit Violante von Aragón (1273–1302).²¹ Für diesen Stiefsohn verantwortete Sancia die Erziehung; dabei wurde sie in den ersten Jahren auch von ihrer Schwiegermutter Maria von Ungarn (1257–1323), der Gemahlin Karls II., unterstützt.²² Maria hatte bereits nach dem Tod Violantes das kleine Kind unter ihre Obhut genommen. Als später auch Karl jung verstarb, übernahm Sancia die Mutterrolle für dessen Töchter, Maria und Johanna, die nicht nur den Vater, sondern auch die Mutter, Maria von Valois, in jüngeren Jahren verloren hatten.²³

Sowohl in den Briefen Roberts als auch in den Akten Karls und Johannas wird Sancias mütterliche Rolle thematisiert und mit Worten der Liebe und der Zuneigung beschrieben. In einigen seiner Dokumente bezeichnete Karl von Kalabrien Sancia als *mater nostra*. In einem Schriftstück aus dem Jahr 1316 bezeichnete er sie

18 Benedetto Spila und dann später Mario Gaglione bezeichnen die Ausübung von Sancias Mutterrolle am Hof als ‚maternità affettiva‘, also eine gefühlsmäßige Mutterschaft, im Unterschied zu einer ‚maternità spirituale‘, also einer spirituellen Mutterschaft, in Bezug auf die Franziskaner. Ich übernehme diese Formulierungen nicht, da auch aus der Quelle deutlich zu erkennen ist, dass die spirituelle Mutterschaft ebenso affektiv aufgeladen ist und somit die Übernahme der Mutterrolle in beiden Bereichen als Formen der ‚maternità affettiva‘ bezeichnet werden müsste; siehe Spila 1901, S. 52f.; Gaglione 2004, S. 28, 31f.

19 Zur Rolle und Funktion der Königin auf der iberischen Halbinsel siehe Averkorn 2014; Silleras-Fernández 2015.

20 Karl wurde 1298 geboren; zu Karl von Kalabrien siehe Coniglio 1961.

21 Zu Violante siehe Averkorn 2002, S. 237.

22 Clear 2004.

23 Karl von Kalabrien starb im Jahr 1328 und Maria von Valois, seine Frau, im Jahr 1332; vgl. Coniglio 1961.

in der *Intitulatio* als eine Bezugsperson an Mutterstelle (*loco matris*) und erklärte, dass er ihr dieselbe Reverenz erweise, die einer Mutter zustünde (*in reverentia matronali*). In der Urkunde, welche die finanzielle Situation Sancias für die Zukunft regelte und ihren ersehnten Eintritt ins Kloster nur für den Fall von Roberts vorzeitigem Tod erlaubte, legte Karl nicht nur die benannten Aspekte bezüglich dessen fest, was rechtlich geboten war (*quia ratio iura hoc exigit*), sondern stellte auch weitergehende Interessen Sancias vorsorglich unter Schutz (*cautela circumspectae provisionis*).²⁴ Sancia nannte Karl umgekehrt in den *Ordinationes*, die sie für das Corpus-Christi-Kloster in Neapel verfasst hatte, ehe Papst Johannes XXII. sie im Jahr 1321 bestätigte, ihren Sohn. Selbst in den täglichen Gebeten, welche die Nonnen des Klosters für die königliche Familie sprachen, wurde Karl als ihr Sohn aufgenommen.²⁵

An einer anderen Stelle lobte Sancias Gemahl Robert die mütterliche Liebe, mit der seine Frau sich um seine Kinder und Enkelinnen kümmerte, als seien sie – wie er betonte – von ihr geboren worden (*omnes descendentes a Nobis diligit affectione materna, ac si eos proprie genuisset*).²⁶ Sancias liebevolle mütterliche Rolle gegenüber Johanna I. und ihrem zukünftigen Mann Andreas von Ungarn war weit über den Hof von Neapel hinaus bekannt. In einem Schreiben des Jahres 1343 erinnerte Papst Clemens VI. Königin Johanna I. daran, dass Sancia *dulciter tamquam mater* das junge Ehepaar erzogen hätte.²⁷ Auch Sancia bekannte ihre mütterliche Liebe zu den beiden Enkelinnen Roberts in verschiedenen Kontexten. In einer im November des Jahres 1342 an Papst Johannes XXII. gerichteten Bittschrift etwa spricht Sancia von ihrer Liebe, die sie gegenüber Johanna von Anjou, der designierten Thronfolgerin des Königreichs Neapel, und ihrer Schwester Maria *quasi proprias filias* empfinde; sie erwähnt, beide mit großer Zärtlichkeit erzogen zu haben. Aus einer zweiten Bittschrift geht hervor, dass Sancia eine mütterliche Rolle auch gegenüber dem zukünftigen Ehemann Johannes, Andreas von Ungarn, wahrnahm. Sie bezeichnete diesen als *filio meo carissimo*, vermutlich, weil er schon als Kind an den Hof von Neapel gekommen war und sie auch die Verantwortung für seine Erziehung trug.²⁸

Es ist insofern nicht überraschend, dass auch Johanna I. selbst Sancias soziale Mutterrolle ihr gegenüber anerkannte und sie in einem Dokument vom 31. August

²⁴ Clear 2000, S. 299, doc. 15; siehe auch Spila 1901, S. 54f.

²⁵ Wadding, *Annales minorum*, Bd. 6, S. 631–647, insbesondere S. 641: *Deinde fiat oratio pro Domino Viro nostro illustri Hierusalem, et Siciliae Rege, pro nobis, pro Carolo Calabriae benedicto filio nostro, et subsequenter pro animabus omnium defunctorum.*

²⁶ Camera 1889, S. 39; Riccio 1876, S. 63.

²⁷ Léonard 1932–1936, S. 248–249, Anm. 7.

²⁸ *Le suppliche di Clemente VI.*, Bd. 1, S. 123–124, doc. 306–307. Die Antwort des Papstes ist zu finden in *Bullarium franciscanum*, Bd. 6, S. 165, doc. 165. Dazu auch Gaglione 2008, S. 937f.

1343 als ihre *mater, administratrix et gubernatrix* bezeichnete.²⁹ Die enge Zuneigung zwischen Johanna I. und Sancia und die Dankbarkeit der jungen Königin ihr gegenüber zeigte sich zudem auch in den ersten von der Thronfolgerin erlassenen Urkunden. In diesen offiziellen Schreiben erinnerte Johanna I. an das liebevolle mütterliche Wohlwollen (*affectionem internam [sic], placidamque benevolentiam*) von Königin Sancia, die sich um sie und um ihre Erziehung seit frühester Kindheit sorgfältig gekümmert habe. In diesem Zusammenhang bestätigte die junge Königin *debita gratitudine* Sancia einige Privilegien.³⁰

Wichtig ist, dass es sich hierbei nicht nur um eine Beziehung handelte, die sich im familiären, privaten Rahmen abspielte, sondern um eine Mutterschaft, die Sancia im Einklang mit ihrer Rolle als Gemahlin des Königs übernahm, wodurch ihr eine konkrete politische Verantwortung zukam. Die Begriffe *administratrix et gubernatrix* lassen erkennen, dass Sancia gewissenhaft zusammen mit ihrem Mann für die Verwaltung der Güter und der Finanzen der beiden Prinzessinnen zuständig war.³¹ Dies wird auch aus dem Testament ihres Mannes Robert ersichtlich, der ihr alle finanziellen Entscheidungen über die Güter der beiden Enkelinnen zusprach.³² Außerdem war darin eine führende Position in der Regentschaft für Sancia vorgesehen. Analog zu einer leiblichen königlichen Mutter sollte sie als erste zwischen den übrigen *gubernatores, dispensatores, rectores et administratores* wirken und die junge designierte Thronnachfolgerin begleiten.³³ Diese testamentarisch zugeschriebene Rolle wurde ihr einige Monate später im Oktober 1343 durch Papst Clemens VI. zugunsten des Kardinals Bajulus und des päpstlichen Legaten Aimery de Châtelus entzogen.³⁴

Einige Jahre nach ihrem Tod ließ Johanna I. als letzten Ausdruck ihrer engen Verbindung den Leichnam Sancias in ein eigens dafür errichtetes Grabmal überführen. Aus einem an Papst Clemens VI. gerichteten Brief aus dem Jahr 1352 geht

29 La legislazione angioina, S. 285, doc. 191.

30 Wadding *Annales minorum*, Bd. 7, doc. 57, S. 530–532: *Officium filialis reverentiae admonet, et caritatis affectus signanter inducit, ut inclitae dominae, dominae Sanciae Hierusalem et Siciliae reginae, reverendae dominae matris nostrae potestatis nostrae praesidium commoda studiose promoveat [...] affectionem maternam placidamque benevolentiam quam regina mater nostra erga nos gessit a tempore quo nos in lucem natura produxerat circa educationem nostram curam gerendo sollicitam et plures labores domestice subeundo [...].*

31 Diese Rolle teilte sie wahrscheinlich mit Robert, denn aus der Dokumentation ist auch ersichtlich, dass der König sich am 5. Februar 1335 um eine Rückzahlung der Kommune von Florenz im Namen der Enkelinnen kümmerte; Léonard 1932–1936, S. 143 f., Anm. 4.

32 Gaglione 2004, S. 39.

33 Lünig, *Codex Italiae Diplomaticus*, Bd. 2, Sp. 1102–1110, doc. 82, insbesondere Sp. 1106. Eine Zusammenfassung des Testaments ist auch in Camera 1841–1860, S. 498–501.

34 Gaglione 2008, S. 933 f., insbesondere Anm. 11; Gaglione 2004, S. 39 f.

hervor, dass Königin Johanna I. die Zeremonie *ex filiali debito* für Sancia, die als *carissima tamquam matris* bezeichnet wird, veranlasst hatte.³⁵

Auch in einer zeitgenössischen Darstellung in der sogenannten ‚Genealogia angioina‘ in der Bibel von Malines wird Sancia in einer ganzseitigen Miniatur von Cristoforo Orimina in der Rolle als Königin und (Stief-)Mutter gezeigt (Abb. 1). Die Abbildung 1 zeigt die Geschichte der Anjou-Dynastie und ihre Sukzessionslinie auf drei Ebenen, die jeweils mit den drei ersten Anjou-Königen korrespondieren. Die drei Registerbilder stellen die dynastische Kontinuität dar, weil jeder Souverän seinem Thronfolger im Bild voransteht. Im letzten Registerbild thront Sancia neben Robert, während der frühzeitig verstorbene Karl, Herzog von Kalabrien, der thronenden Sancia seine beiden Töchter Johanna und Maria anvertraut. Sancia ist mit einem Buch in der Hand dargestellt, Symbol ihrer Weisheit, die sie zusammen mit ihren moralischen und religiösen Tugenden in der Erziehung an Johanna weitergibt. Paola VITOLO hat vor kurzem für diese bekannte Darstellung hervorgehoben, dass Johannas Positionierung auf der linken Seite des Bildes nicht nur die junge neue Königin als Nachfahrin von Karl I., Karl II. und Robert darstelle, sondern dass auch ihre legitime Sukzessionsnachfolge in weiblicher Linie betont werde, die im Abbild der über ihr thronenden Sancia verkörpert ist.³⁶

Die bisher skizzierte Form einer sozial-weltlichen Mutterschaft betrifft vor allem die mütterliche Sorge gegenüber den in die Ehe mit eingebrachten Kindern oder gegenüber den elternlos verbliebenen Stiefenkeln. Am Hof Anjou war Sancia nicht die Erste, die diese Funktion übernahm. Auch ihre Schwiegermutter Maria von Ungarn, Frau Karls II., hatte sich nicht nur um ihre zahlreichen eigenen Kinder gekümmert, sondern fungierte auch als Mutter für ihre elternlosen Enkelkinder. Nach dem Tod von Violante hatte sich Maria um Karl von Kalabrien gekümmert, eine Rolle, die sie nach der Hochzeit Roberts mit Sancia teilte. Zudem übernahm Maria die komplette Verantwortung für die Erziehung der drei Kinder ihres Sohnes Karl Martell und dessen Frau, die beide früh verstorben waren. Dabei handelte es sich um die Töchter Clemenza und Beatrix sowie den Sohn Karl Robert. Für letzteren sicherte Maria dank ihres geschickten diplomatischen Engagements erfolgreich die Erbrechte auf die ungarische Krone.³⁷ Die Intimität der Mutter-Tochter-Beziehung zwischen Maria und ihren Enkelinnen bezeugt für Clemenza wiederum ein Brief Johannes' XXII. vom 20. Dezember 1318 an Königin Maria, in dem der Papst erwähnt, dass Clemenza sich nach dem Trost Marias sehne, die wie eine Mutter für sie sei. Denn Clemenza hatte in kurzer Zeit ihren Mann, König Ludwig X. von Frankreich, und ihren Sohn verloren und erwog in dieser Krise,

³⁵ Camera 1889, S. 160.

³⁶ Vitolo 2008, S. 4. Zu der angevinischen Bibel vgl. Bräm 2007.

³⁷ Clear 2004, insbesondere S. 51.



Abb. 1 | Bijbel van Anjou, 1301 - 1400 / um 1340. KU Leuven Libraries, Maurits Sabbe Library, GSM Cod. 1, fol. 4r.

ins Kloster einzutreten. Aus dem Brief wird ersichtlich, welche zentrale Bedeutung Maria im Leben Clemenzas einnahm, weil sie ihre fehlende leibliche Mutter ersetzt hatte und seit der frühen Kindheit zum existenziellen Referenzpunkt für sie geworden war.³⁸

Diese sozial-weltliche Mutterschaft ist aber keine Besonderheit des angevinischen Hofes, sondern ist zeitgleich auch in anderen Herrscherhäusern bezeugt. So widmeten sich etwa im Hause Aragon die Gemahlinnen selbstverständlich derartigen Aufgaben, die zu den Pflichten einer Königin zählten. Am 16. März 1322 schrieb Jakob II. seiner zweiten Gemahlin, Maria von Lusignan, die selbst kinderlos blieb, dass sie seine Tochter aus erster Ehe, Violante, mit *affectione materna, que vos convenit* empfangen möge. Dem Brief sind nicht nur die Pflichten und Funktionen der Königin zu entnehmen; vielmehr bekundet Jakob II., dass seine Gemahlin diese Rolle bereits andere Male *laudabiliter et bene* übernommen hatte.³⁹ Dass es sich bei diesen Pflichten tatsächlich nicht nur um eine reine Aufgabe gehandelt haben kann, beweisen weitere Schriftdokumente. In ihnen berichtet die Infantin Isabella mit durchaus affektiven Worten ihrem Vater Jakob II. über Maria von Lusignan, die eine *amatissima domina et mater nostra* sei.⁴⁰ Andere enge Beziehungen zu weiteren Töchtern und Söhnen des aragonesischen Königs sind sowohl für Maria von Lusignan als auch für die dritte Ehefrau Jakobs II., die ebenfalls kinderlos gebliebene Adlige Elisenda de Montcada, in der Corona de Aragón dokumentiert.⁴¹

38 Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334), Bd. 4, Sp. 681–682, doc. 779 (Reg. Vat. 109, fol. 235, c. 885): *Sicut autem ex ejus ore percepimus, ad consolationem sibi non modicam cederet si tua inibi presentia frui posset; secundum enim multitudinem dolorum in corde suo, tu ejus letifficjares animam, tu a precordiis suis reminiscentiam jacture preterite quasi prorsus avelleres, tu suis lucerna pedibus, tu exultatio, tu solatium sibi esses, nec ambigere possumus quin in conversatione mutua tuus recrearetur animus, refloret affectus, cum eam, erga quam nedum avie peregisti set matris officium, tibi non tam natura conciliet quam conditio nutriture commendet. Sic equidem possetis ambe invicem conciliari, vitam in gaudio unanimi consensu transigere, et ei cui servire regnare est, gratum impendere famulatum. Circa hec, filia, non plus insistimus, set, cum amanti significare sufficiat, ea tibi solummodo nuntiamus, ut inde facias quod expedire videris, tuis viribus et corporis commoditate pensatis.* Siehe auch Huffelmann 1911, S. 59.

39 Martínez Ferrando 1948b, S. 283 f., doc. 388: *igitur rogamus vos quatenus predictam infantjsam cum aliis prescriptis in sua comitiva manentibus benigne et affectione materna, que vos convenit, recipere et tractare velitis ut alias dum vobiscum fuit laudabiliter et bene fecistis.*

40 Martínez Ferrando 1948a, S. 244.

41 Martínez Ferrando 1948a, S. 244 f., 264 f. Zu Elisenda de Montcada vgl. McKiernan Gonzáles 2012, S. 316.

3 Die religiös-spirituelle Mutterschaft

Aus ihrer physischen Kinderlosigkeit ergab sich für Sancia neben der ‚maternità affettiva‘ eine weitere Dimension von Mutterschaft, die religiös-spirituelle Natur war. Diese mütterliche Rolle bestand darin, dass Sancia einerseits den Franziskanerorden unterstützte, der sich in den schwierigsten Zeiten des Armutsstreits befand, und sich andererseits wie „eine fleißige Biene, deren Geist sich keine Pause vergönnte“, um Gott und um die Vermehrung der *fratres minores*, insbesondere der Klarissinnen, kümmerte.⁴² Ihre enge Bindung an den Orden versuchte Sancia in einigen Briefen an die Brüder des Franziskanerordens selbst zu beschreiben. Sie wählte dafür familiäre Semantiken, die die wechselseitige Nähe markierten, die aber auch – anders als etwa Freundschaftssemantiken – eine gewisse Hierarchie innerhalb der Beziehungen kennzeichnen, also die besondere Verantwortung ausdrückten, die Sancia für die Brüder übernommen hatte und übernehmen wollte.⁴³

Insgesamt kennen wir bisher vier Briefe, welche die Königin an die im Generalkapitel versammelten Brüder in den Jahren 1316, 1329, 1331 und 1334 richtete. Insbesondere die letzten drei Briefe entstanden in einer für den Orden schwierigen Zeit, nämlich während der Auseinandersetzungen mit dem Papsttum um die Definition der Armutsfrage. Einige der Briefe sind in unterschiedlichen Überlieferungstraditionen bezeugt.⁴⁴ Die umfanglichste Version dieser Korrespondenz ist in der von Arnaud de Sarrant zwischen 1369 und 1374 verfassten ‚Chronica XXIV Generalium ordinis minorum‘ wiedergegeben, die die Geschichte des Ordens nach den Generalaten ordnet.⁴⁵ Für das Generalat von Geraldus Odonis kommt Arnaud in Zusammenhang mit der Erwähnung verschiedener hagiographischer Exkurse (Heiligenviten und *Passiones*) auch zur Rolle Sancias, die er als Beschützerin der

42 Wadding, *Annales minorum*, Bd. 7, S. 448f., doc. 59: *quod spiritualibus operibus ejus, per quae studes Altissimo velut apis argumentosa servire, non capiunt somnum oculi mentis tuae.*

43 Die Verwendung familialer Semantiken um Laien zu bezeichnen, scheint eine Besonderheit der franziskanischen Welt zu sein. Bei den Zisterziensern wurden hingegen Gründer und Stifter als *amicus* und *amicas* des Ordens bezeichnet. Zu Freundschaftssemantiken vgl. Münkler u. Standke 2015. Daneben auch Standke 2017, bes. S. 102–129.

44 Eine der ältesten Überlieferungen von Sancias Briefen der Jahre 1329 und 1331 ist in der ‚Chronica‘ von *frater* Elemosina zu finden, welcher 1335 und 1336 sein Werk verfasste. Eine Erwähnung von Sancias Korrespondenz ist auch in der universellen Chronik Johannes’ von Winterthur, welcher zwischen 1340 und 1348 sein Werk niederschrieb, und die Briefe der Königin in den wichtigsten Teilen zusammenfasste; siehe dazu Heullant-Donat 2005. Zu Sancias Briefen vgl. auch Musto 1985; Gaglione 2004, S. 953–970, Appendice S. 980–984; sowie Würth 2007.

45 *Chronica XXIV Generalium*, S. 508–514. Zu der ‚Chronica XXIV Generalium‘ und ihrem Autor siehe Dolso 2003, S. 221–233.

fratres minores und als *mater* der franziskanischen *religio* präsentiert.⁴⁶ Um seine Argumentation überzeugend zu führen, gliedert der Autor die Briefstätigkeit der Königin so in seine Chronik ein, dass ihre *affectio* gegenüber dem Orden und ihre Standfestigkeit für die Franziskusregel in besonderer Weise hervortritt.⁴⁷ Der Brief, den Sancia an die zum Generalkapitel in der Portiuncula versammelten Brüder im Jahr 1334 von ihrem Sommersitz bei Castellammare di Stabia gesendet hatte, fungierte für den Chronisten als Rahmen. Die anderen drei Briefe fügte der Verfasser so ein, dass einerseits Sancias mütterliche Beschützerrolle für den Orden vorbildhaft zur Wirkung kam und andererseits ihre herausragende Stellung im Orden begründet wurde. Arnould de Serrant war einer derjenigen, der die Heiligsprechung Sancias nach ihrem Tod fördern wollte.⁴⁸

Die von Arnould de Serrant wiedergegebenen Briefe präsentieren Sancia in besonderem Maße als *mater*, während Robert nur einmal *pater ac filius specialis* des Ordens genannt wird.⁴⁹ In ihren Briefen griff Sancia bereits selbst auf Semantiken zurück, die sie und ihre Dynastie in eine direkte verwandtschaftliche Beziehung mit den *fratres minores* stellte. Schon in der *Intitulatio* des Briefes aus dem Jahr 1334 werden die adressierten Franziskaner von Sancia als *fratres* und *filii* angesprochen. Wie wichtig der Königin diese familiale Anbindung auf semantischer Ebene war, zeigt im Vergleich damit auch die Nennung des Franziskus als

46 Auch der Theologe Wilhelm von Ockham hatte in seinem zwischen 1332 und 1334 verfassten ‚Dialogus‘ den Laien und insbesondere auch *aliquas mulieres sapientia, sanctitate, potentia et virtutibus praecellentes, petentes ex zelo fidei* eine Kompetenz und gleichzeitig eine Verantwortung in Glaubensangelegenheiten zugetraut (*expedit recursum habere pro questione fidei laudabiliter terminanda*), wenn die Geistlichen eine solche Gewissenhaftigkeit verfehlten (Dialogus, I, liber 6, c. 94, f. 617). Die Disputation betraf Papst Johannes XXII. und das Problem des Armutsstreits. Es ist daher anzunehmen, dass er unter diesen Frauen auch Sancia im Blick hatte; dazu vgl. Speck 2009, S. 76–85.

47 Chronica XXIV Generalium, S. 508: *circa illud tempus domina Sancia, Siciliae et Ierusalem regina, misit quasdam litteras benevolentiae dulcedine ad Ordinem nostrum confertas fratribus apud Portiunculam tempore sacrae indulgentiae congregates, in quibus probat, se esse veram matrem istius Religionis, ex diversis litteris per eam ante missis. Quas, ut eius affectio ad Ordinem melius ostendatur, hic, prout ipsamet dictavit, huic compilatio non indigno inserere iudicavi. Ubi videat diligens lector, quantae stabilitatis erat ipsa domina pro regula, quando fratres pusillaminesimore fluctuabant.*

48 Der wichtigste Moment dieser Unternehmungen war die öffentliche und feierliche Überführung des Leichnams im Jahr 1352. Bei dieser Gelegenheit wurde Sancias Körper unversehrt gefunden, ein Beweis ihrer Auserwählung. Dieses Zeichen der Heiligkeit unterstrich Sancias *charitatis precepta* und *pietatis opera*, so formulierte es auch Johanna I. in einem Brief an Papst Clemens VI., in dem sie über das Geschehen berichtet; siehe Camera 1889, S. 160.

49 Der väterliche Rolle gegenüber der *fraternitas*, den Minderbrüdern, wird auch im ‚Tractatus de adventus fratres in Anglia‘ von Thomas von Eccleston dem Laien Richard Gubiun zugeschrieben, nachdem er sich dem Eintritt seines Sohnes in den Orden zunächst widersetzt und dann seine Haltung bereut hatte, um von da an den Orden zu beschützen und zu fördern; Thomas von Eccleston, Tractatus de adventus, S. 23–24. Dazu auch Andenna 2018a, S. 337.

Vater und Gründer des Ordens. Sancia konstruierte also bewusst ein komplexes genealogisches Familiengebilde, in dem auch sie selbst als kleines Pflänzchen wie viele ihrer Verwandten und gleichfalls auch die Familienmitglieder Roberts eine besondere filiale Beziehung zu Franziskus hatten. Dabei konnte Sancia auch ein weiteres personales Bindeglied zum Orden anführen. Zwischen den Verwandten Sancias und Roberts gab es eine gemeinsame Vorfahrin, die Heilige Elisabeth, welche schon früh als *vera devota filia beati Francisci*, aber auch *mater ordinis sui* galt.⁵⁰ Diese Bezeichnung, die gewissermaßen eine Mutterschaft gegenüber dem Orden propagierte, war für die thüringische Landgräfin nicht neu. Bereits in ihrer ältesten, im franziskanischen Umfeld verfassten Vita wurde Elisabeth als *fratrum minorum mater* bezeichnet.⁵¹ Sancias Verwendung der familialen Semantik kann insofern als programmatisch verstanden werden und stützt auch die weitere Argumentation der Königin.⁵²

Erstens sei eine Mutter ein einziges Fleisch mit dem Sohn. Auf die gleiche Weise fühle sich Sancia *una anima* mit jedem Bruder des Ordens. Diese besondere spirituelle Bindung mit den Brüdern fand Ausdruck in dem Brief, welchen Sancia im Jahr 1316 an den Generalminister Michele da Cesena adressierte. Der Brief enthielt die Bitte, jenes Privileg zu bestätigen, welches der im Generalkapitel versammelte Orden Sancia und ihrem Gatten in Anerkennung ihrer *affectum sincerissimum* zugestanden hatte. In allen Konventen des gesamten Ordens wurde täglich ein Gottesdienst für das Königspaar gefeiert, und zwar solange das Paar lebte; ebenso sollte nach dem Tod von König und Königin auf ewig eine Messe für die Verstorbenen gehalten werden.⁵³

50 Chronica XXIV Generalium, S. 508 f.

51 Die Textpassage befindet sich in einer der ältesten franziskanischen Versionen der Vita, dazu Werner 2007, S. 339–341, N. 225 und Werner 1994, S. 476. Der sogenannte ‚Libellus de dictis quatuor ancillarum‘, S. XXVI–XXVII, zitiert die Textpassage aus dem MS Valenciennes, Bibliotheque Municipale Ms. 508, fol. 72r: *Ille (sc. Franziskus): custodiebat eos, ut pater, ista nutriebat eos, ut mater. Lugeat ergo fratrum minorum unitas super matre sua et diversis lamentationibus quasi diversa modulis amissionem eius deploret, quia patre sublato (!) de medio non est amplius, qui consoletur eos et foveat, sicut mater.*

52 Chronica XXIV Generalium, S. 509: *Si consider exemplum de illis qui praecesserunt me de genere meo et de genere domini mei, et possum accipere illud verbum in Iohanne, quando Dominus noster Iesus Christus dixit discipulis suis: ‘Tam non dicam vos servos, sed filios’. Et illud verbum possum in persona mea dicere vobis et toti Ordini sicut mater et vera mater propter tria: primum quia mater est una cum caro cum filio, et ego sum una anima cum quolibet fratre Minore [...] Secundo mater diligit filios, et sic ego diligo filios meos fratres Minores [...] Tertio mater dat consilium filiis et iuvat eos; sic ego dedi consilium et adiutorium filiis meis fratribus Minoribus [...].*

53 Ebd., S. 509 f.

Zweitens führte Sancia die Liebe an, die eine Mutter für ihre eigenen Kinder empfindet. Auf die gleiche Weise liebe sie die *fratres minores*.⁵⁴ Als Beweis dieser mütterlichen Liebe fügte Arnaud de Serrant den Text eines zweiten an die Brüder adressierten Briefs ein, den Sancia anlässlich des Pariser Generalkapitels im Jahr 1329 nach der Absetzung des Generalministers Michele von Cesena geschrieben hatte. In einem der schwierigsten Momente des Ordens hatte sich die Königin bereit erklärt, alle ihre Güter und sogar ihr eigenes Leben für die Verteidigung der Franziskusregel zu opfern; sie bestärkte die Brüder ausdrücklich, an der gelebten Armut festzuhalten, die sie beim Eintritt in den Orden versprochen hatten.⁵⁵

Drittens sei eine *mater* diejenige, die ihren Kindern mit Rat und Hilfe zur Seite stehe. Auf die gleiche Weise habe Sancia ihre Söhne, die Franziskaner, in den verworrenen Zeiten beraten und ihnen auch beigestanden.⁵⁶ An dieser Stelle nannte Arnaud de Serrant einen dritten Brief, welchen Sancia an den Generalminister Geraldus Odonis und die im Generalkapitel von 1331 in Perpignan versammelten Brüder adressiert hatte. Wie Isabelle HEULLANT-DONAT und Ingrid WÜRTH überzeugend dargelegt haben, bezog Sancia darin Stellung gegenüber dem komplexen Armutsverständnis und der sehr angespannten Situation im Orden.⁵⁷ Ohne den abgesetzten Generalminister Michele von Cesena zu erwähnen und ohne auf die Armutsfrage zu verweisen, forderte die Königin die absolute Treue zur Franziskusregel, die, wie sie gehört hatte, von einigen Brüdern für unbefolgbar gehalten wurde. Sie stellte klar, dass solche Brüder nur nominell Franziskaner seien, aber in Wahrheit nicht zu den Kindern des Franziskus zu zählen seien (*non sunt filii Patris nisi solo nomine*). Sie ermahnte die Brüder, die Regel in Gehorsam zu befolgen, weil diese das Evangelium darstelle. Weiterhin enthielt der Brief einen Appell an den Generalminister, sich nicht von den Worten und dem Beispiel des Franziskus zu entfernen und ihm treu zu bleiben. Gott und die Heilige Maria würden die Franziskaner geleiten und schützen, wenn sie wahrhaft Kinder des Franziskus sein wollten (*veri filii Patris*). Um dieses Anliegen zu unterstützen, erklärte sich Sancia nochmals bereit, bis zum Martyrium und Tod die strenge Regeltreue zu verteidigen.⁵⁸

⁵⁴ Ebd., S. 509.

⁵⁵ Ebd., S. 511f.

⁵⁶ Ebd., S. 509.

⁵⁷ Heullant-Donat 2005, S. 84–92; Würth 2007, S. 530f.

⁵⁸ *Chronica XXIV Generalium*, S. 512f. Man kann in Sancias Argumentation an dieser Stelle deutliche Anklänge an die Werke Ubertinos von Casale und Angelos Clareno erkennen, die ebenfalls den Gegensatz zwischen *filiis carnis* und *filiis spiritus* thematisierten, um eben jenen *filiis spiritus* den Vorrang in der geistlichen Franziskanerfamilie zu geben; dazu siehe Accrocca 2007, S. 49–90 und Lodone 2012, S. 1–23.

Am Ende der chronikalisch überlieferten Briefkommunikation zitierte Arnaud von Serrant erneut einige Zeilen des Briefes aus dem Jahr 1334, so dass Sancia in der abgebildeten Kommunikation abschließend ihre spirituelle Mutterschaft gegenüber dem Orden beteuerte und mit deutlichen Worten bekräftigte. Dank der Hilfe Gottes sei sie, Sancia, eine *vera mater Ordinis beati Francisci*, und dies nicht nur wegen ihrer Worte und Schriften, sondern vielmehr wegen ihrer schon vollbrachten wie auch zukünftigen Werke.⁵⁹ Die Brüder definierte sie als *filiu intimi*, die quasi aus ihrem Körper geboren seien; sie betonte, dass die spirituelle Bindung (*amor spiritualis*) zu ihnen tiefer sei als eine leibliche Liebe (*amor carnalis*).⁶⁰ Somit stellt Sancia ihre leibliche Kinderlosigkeit in einen direkten Vergleich mit ihrer spirituellen Mutterschaft und bewertet sie: Spirituelle Mutterschaft habe den Vorrang vor leiblicher Mutterschaft.

Für ihre im Brief ausgeführte Argumentation hatte Sancia sich vom neuen franziskanischen Familienmodell inspirieren lassen, in dem jede reziproke personale und affektive Nahbeziehung mit traditionellen familialen Semantiken umschrieben wurde. Franziskus hatte sich für seine Brüder sowohl als Vater als auch als Mutter benannt. In die ‚Regula non bullata‘ fügte er ein neues spirituelles Verwandtschaftsnetz auf semantischer Ebene ein,⁶¹ das er seiner Gemeinschaft zugrunde legte. Er hielt die Brüder dazu an, sich gegenseitig zu lieben und zu unterstützen „wie eine Mutter ihren Sohn liebt und nährt“.⁶² Die Parallelität und sogar Überlegenheit der spirituellen Mutterschaft zu den Brüdern gegenüber einer leiblichen Mutterschaft wird noch deutlicher in der entsprechenden Textpassage der ‚Regula bullata‘:

Und zuversichtlich soll einer dem anderen seine Not offenbaren; denn wenn schon eine Mutter ihren leiblichen Sohn nährt und liebt, um wie viel sorgfältiger muss einer seinen geistlichen Bruder lieben und nähren?⁶³

59 Chronica XXIV Generalium, S. 514: *Licet ego non sim digna ex me, tamen per gratiam Dei ego multipliciter possum dici vera mater Ordinis beati Francisci, non solum verbo sed scripto, sed operibus, quae fecit continue et intendo facere cum auditorio suo toto tempore vitae meae.*

60 Ebd.: *Et ego sicut mater possum dicere vobis et toti Ordini: Non dico vos servos, sed filios intimos, quasi essetis geniti ex proprio corpore, et tanto magis, quanto est maior amor spiritualis quam amor carnalis.*

61 Franziskus hatte hier eine Gemeinnsinnstiftung auf semantischer bzw. narrativer Ebene unternommen, dazu siehe Andenna 2018a. Zu expliziten „textuelle(n) Diskurspraktiken der Gemeinnsinnstiftung“ bei den Dominikanern vgl. Standke 2016, hier bes. S. 73–78.

62 Regula non bullata. In: Fontes francescani 1995, S. 183–212, hier cap. IX, 11, S. 194: *Et quilibet diligat et nutriat fratrem suum, sicut mater diligit et nutrit filium suum.* Für die Übersetzung siehe Nicht-bullierte Regel. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 69–93, hier cap. 9f., S. 78; dazu auch Dalarun 2006, S. 54–93, insbes. 56–58.

63 Regula bullata. In: Fontes francescani 1995, S. 169–181, cap. VI, 9, S. 177: *Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam, quia, si mater nutrit et diligit filium suum carnalem, quanto*

Die tiefe und intime Bindung zwischen Mutter und Sohn steht hier Modell und wird in noch gesteigerter Form auf die Liebe zwischen den Brüdern übertragen. Diese Idee findet sich auch in einer Passage der ‚Legenda trium sociorum‘, in der die reziproke Liebe zwischen den Brüdern sogar bis zur Aufopferung führen kann:

Mit inniger Liebe liebten sie einander, und der eine umhegte den anderen und pflegte ihn wie eine Mutter ihren einzigen und geliebten Sohn. Eine so starke Liebe brannte in ihnen, dass es ihnen leicht schien, ihren Leib dem Tod preiszugeben, nicht nur aus Liebe zu Christus, sondern auch für das Heil der Seele oder des Leibes ihrer Mitbrüder.⁶⁴

Diesem Beispiel der ‚Legenda trium sociorum‘ folgend wollte auch Sancia als spirituelle Mutter ihr Leben für die Treue zu Franziskus und seiner Regel bis zum Martyrium opfern. Das Familienmodell war also nicht nur auf die *fraternitas* der Brüder beschränkt, sondern ermöglichte jedem, der eine tiefgründige spirituelle Bindung zu den Brüdern aufgebaut hatte, eine Teilhabe am semantischen Netz der Familie. Sancia war diese Bindung aufgrund dreier Punkte möglich: Erstens weil sie, wie in ihren Briefen dargelegt, bereits dank Elisabeth von Thüringen und allen anderen Verwandten in einer genealogisch verbürgten Verwandtschaft zum Orden stand. Zweitens war durch ihre Aufnahme in die Gebetsgemeinschaft auch ihre Seele in die Gemeinschaft der Franziskaner überführt worden. Drittens sorgten, wie sie selbst am Schluss ihres Briefes des Jahres 1334 sehr deutlich betont, ihre Schriften, Worte und vielen Werke für eine enge Bindung an den Orden (*non solum verbo sed scripto, sed operibus, quae fecit continue et intendo facere cum auditorio suo toto tempore vitae meae*).⁶⁵

Neben dem spirituellen Bekenntnis zur Reinheit des franziskanischen Konzepts und zum Regelideal, das zu Spannungen mit Papst Johannes XXII. führte,⁶⁶ zählte Sancia zu ihren Werken auch die Gründung von Frauenklöstern, die den Franziskanern sehr nahe standen. In einigen ihrer Stiftungen wirkte Sancia über ihre Funktion als Gründerin weit hinaus, indem sie sich um die klösterlichen

diligentius debet quis diligere et nutrire fratrem, suum spiritualem? Für die Übersetzung siehe Bullierte Regel. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 94–102, hier cap. VI, 8, S. 98. Siehe auch Dalarun 2006, S. 56–58.

⁶⁴ *Legenda trium sociorum*. In: Fontes francescani 1995, S. 1353–1445, hier cap. XI, 41, S. 1415: *Amore intimo se invicem diligebant et serviebat unus alteri ac nutrieat eum sicut mater filium unicum et dilectum. Tantum caritas ardebat in eis quod facile ipsis videbatur tradere corpora sua morti, non solum pro Christi amore, sed etiam pro salute animae vel corporis suorum confratrum*. Für die Übersetzung siehe Dreigefährtenlegende. In: Franziskus-Quellen 2009, S. 602–653, hier cap. 11, 41, S. 635; dazu auch Andenna 2018a, S. 334–338.

⁶⁵ *Chronica XXIV Generalium*, S. 514.

⁶⁶ Über die Rolle Sancias im Armutstreit vgl. Musto 1985; Heullant-Donat 2005.

Gemeinschaften und deren normative Regelungen sorgfältig, quasi wie eine Mutter, kümmerte.⁶⁷ Unterstützt von ihren franziskanischen Beratern nahm sie aktiv Einfluss auf die Regeln des Klarissenkonvents und trug damit zur Ausgestaltung und Verbreitung eines spezifisch ‚weiblich-franziskanischen‘ Lebens sowohl in Neapel als auch im restlichen Königreich bei.⁶⁸ Dieser normative Beitrag stellt eine Besonderheit dar, die nicht alle Stifterinnen auszeichnete.

Das wohl wichtigste ihrer Werke ist das monumentale Corpus-Christi-Kloster in Neapel, dessen Bau Sancia und ihr Gatte Robert 1312 mit Erlaubnis von Papst Clemens V. begonnen hatten, sowie die weiteren Klosterstiftungen für die Klarissen in Aix-en-Provence, Avignon, Marseille, Manosque, Arles und Sisteron, aber auch Perpignan und die letzte Gründung, das Kloster Santa Croce in Neapel, wohin sie sich 1343 nach dem Tod Roberts mit Erlaubnis von Papst Clemens VI. zurückziehen durfte. Dort nahm sie den Namen *soror Clara* an und wirkte bis an ihr Lebensende als Mutter ihrer Stiftungen, wie es schon Klara von Assisi in San Damiano getan hatte.⁶⁹ Sancia bemühte sich, für all diese Stiftungen besondere Regelungen durchzusetzen, wenn auch mit unterschiedlicher Vehemenz. Diese Regeln ähnelten den ursprünglichen normativen Regeln, die die Leben Klaras und der ersten *sorores* in San Damiano bestimmt hatten.⁷⁰

Die zentrale Rolle der religiös-spirituellen Mutterschaft Sancias zeigte sich auch explizit im Bildprogramm ihres heute nicht mehr erhaltenen Grabmonuments in Santa Croce. Die nur aus einer Zeichnung des 19. Jahrhunderts überlieferten Darstellungen zeigen nicht nur die zwei Dimensionen des Lebens der Herrscherin

67 Ähnliche mütterliche Bezeichnung seitens einer Frauengemeinschaft findet man einige Jahrzehnte zuvor für Isabelle von Lonchamp, Schwester des Königs von Frankreich Ludwig IX. Dem Beispiel von Klara folgend verfasste sie mit der Hilfe einer vom Papst einberufenen Kommission eine ‚Regula‘ für die *sorores minores* in Longchamp; siehe The Writing, bes. S. 66–67, Zeile 250–255; *passim*. Zu Isabella siehe Field 2006, S. 61–120; Andenna [im Druck].

68 Andenna 2019, S. 37–47; Andenna 2015; siehe dazu aber auch Gaglione 2014.

69 Andenna 2015, S. 171–175. Klara definierte sich selbst als *mater* ihrer Gemeinschaft in der ‚Benedictio‘ vgl. Benedictio, in: Fontes franciscani 1995, S. 2321–2324, hier S. 2323: *Ego Clara, ancilla Christi, plantula beatissimi patris nostri sancti Francisci, soror et mater vestra et aliarum sororum pauperum indigna [...]*. Gleichzeitig wurde sie mehrfach als *mater* von den *sorores* ihrer Gemeinschaft bezeichnet, siehe beispielweise Legenda Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. VIII, 3, S. 2420; Processo canonizzazione di Santa Chiara d’Assisi Fontes franciscani 1995, *passim*. Auch in Klaras Regel war die Äbtissin als *mater* benannt; Regula Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. IV, 8, S. 2296. Wie bei den Franziskanern wird auch in der Regel von Klara die Semantik der Mutterschaft für die gegenseitige Liebe der *sorores* angewendet. Jede *soror* war gleichzeitig auch *mater*, die sich um die anderen *sorores* mit mütterlicher Liebe und Sorge kümmerte; Regula Sanctae Clarae. In: Fontes franciscani 1995, cap. VIII, 16, S. 2302: *Et si mater diligit et nutrit filiam suam carnalem, quanto diligentius debet soror diligere et nutrire sororem suam spirituaalem.*

70 Über einen möglichen Kreis von Klöstern mit einem besonderen normativen Konzept siehe Andenna 2015, S. 139–141; Andenna 2018b, hier insbes. S. 167–174.

als Königin und Nonne, sondern auch ihre Rollen als Ordensschützerin, Patronin und Mutter. Auf einer der Öffentlichkeit zugänglichen Seite war Sancia als Königin, auf einem Thron sitzend und flankiert von einer Gruppe kniender Franziskaner und kniender Klarissen zu sehen. Auf der anderen Seite, die nur für die Nonnen im Kloster sichtbar war, sah man die Königin im Ordensgewand der Klarissen dargestellt. Sancias Krone lag zu ihren Füßen, was ihre Entscheidung symbolisierte, die Welt zu verlassen und sich der freiwilligen Armut in der Nachfolge Christi zuzuwenden. Ihre Darstellung als zentrale Figur in einer Abendmahlsszene im Kreise ihrer geistlichen Schwestern, die unmittelbar an das letzte Abendmahl Christi erinnert, eröffnet eine Vielzahl an Interpretationen; eine verweist klar auf eine Identifikation Sancias mit Klara von Assisi, die als Äbtissin und als solche als Mutter für ihre *sorores* fungierte.⁷¹

Ähnlich wie Sancia wurde auch die bereits weiter oben erwähnte Hofdame Dauphine de Puimichel, die in keuscher Ehe lebte, mit Semantiken der Mutterschaft gegenüber den Franziskanern bezeichnet. Angelo Clarenò, ein Vertreter der Franziskaner-Spiritualen, benannte sie etwa in einem an Philipp von Majorca adressierten Brief als *domina et mater*.⁷² Die Verwendung dieser mütterlichen Semantik steht in Verbindung mit der Unterstützung, welche die junge Hofdame den Spiritualen am Hof von Neapel geleistet hatte, und mit der Verteidigung des radikalen Armutsideals, das Dauphine ebenso auf ihren eigenen Lebensstil übertrug. Auch sie hatte sich nach dem Tod ihres Mannes gegen die Konventionen des Hofes durchgesetzt und die königliche Erlaubnis erhalten, sich von ihren Besitzungen und weltlichen Pflichten zu befreien. Zwischen 1329 und 1332 legte sie ein Armutsgelübde ab. Anders als Sancia durfte sie ab diesem Zeitpunkt ein von den radikalen Idealen der Spiritualen inspiriertes Bußleben in Armut, Gebet und Demut führen, welches auch durch ein bettelndes Umherziehen durch die Straßen Neapels gekennzeichnet war.⁷³ Nach dem Tod Angelo Clarenos und Philipps von Majorca kehrte Dauphine 1345 in die Provence zurück und übernahm in Apt bei Marseille die Rolle als Mutter und Beschützerin der Spiritualen, indem sie nun *mater* einer neuen *familia* von Büßern, keuschen Jungfrauen und Witwen wurde, die in extremer Armut mit ihr zusammenlebten und bettelten.⁷⁴

Auch diese Aspekte einer religiös-spirituellen Mutterschaft sind modellhaft für das Spätmittelalter und lassen sich nicht allein an Sancia und in Neapel vorführen. Am Hof Aragón übernahm die ebenfalls kinderlos gebliebene Königin Elisenda de Montcada nicht nur eine sozial-weltliche mütterliche Rolle gegenüber

71 Michalsky 2000, S. 324–344; dazu auch Haughey Loconte 2011; Gaglione 2004, S. 42f.; Andenna 2015, S. 176–180.

72 Auw 1979, S. 330.

73 Vauchez 1987a, S. 86–92; Andenna 2019, S. 47–50.

74 Amargier 1985; Andenna 2019, S. 50f.

den Kindern ihres Ehemannes, Jakobs II., sondern gründete 1326 mit der Zustimmung ihres Mannes das Klarissenkloster Santa Maria de Pedralbes. Nach seinem Tod hatte Elisenda, anders als Sancia, keine Profess abgelegt, aber ihr restliches Leben als Laienschwester in einem für sie errichteten Bau innerhalb der Klausur des Klosters verbracht. Für ihr Kloster verfasste auch Elisenda einige ‚Ordinationes‘, in denen die aragonensische Königin im Unterschied zu Sancia zwar keine normativen Maßgaben erließ, aber klar die finanziellen und wirtschaftlichen Dispositionen der weiblichen Gemeinschaft festlegte.⁷⁵ Der Modellcharakter von Sancias Substitution einer biologischen Kinderlosigkeit durch eine religiös-spirituelle Mutterschaft zeigte sich bei Elisenda zwar nicht wie bei Sancia in der Verwendung bestimmter familiärer Semantiken gegenüber dem Franziskanerorden. Indes belegen die folgenden Aspekte, wie stark sich die aragonensische Königin dennoch an ihrer neapolitanischen Vorgängerin orientierte: Elisenda versuchte nicht nur das Leben im Klarissenkloster Santa Maria de Pedralbes an das des Corpus-Christi-Klosters in Neapel anzupassen, sondern das Kloster nahm auch für die Aragonesen eine wichtige Rolle bei der Sakralisierung und Legitimierung der Dynastie ein. Vor allem das Grabprogramm Elisendas zeigt diese doppelte Dimension: Der Prunksarkophag war wie der Sancias im Chor der Klausur errichtet worden, so dass er sowohl für die Schwestern als auch für die Gläubigen im Kirchenraum sichtbar war. Für die öffentliche Gemeinde wird darauf Elisenda liegend als Königin präsentiert. Auf dem Teil des Sarkophags, der der Klausur zugewandt ist, wird die Königin mit dem Habit der Klarissinnen abgebildet.⁷⁶

4 Abschließende Beobachtungen

Die zu Beginn zitierten Beispiele Constanza Chiaramontes und Marias von Lusignan zeigen verglichen mit Sancia einen deutlich anderen Umgang mit der Kinderlosigkeit einer spätmittelalterlichen Königin. Das Ausbleiben von Nachwuchs war sehr gravierend für ein Herrscherpaar, weil die Kinderlosigkeit eine Gefährdung der dynastischen Kontinuität bedeutete, was bei Ladislao auch tatsächlich eintrat. Nach seinem frühzeitigen Tod ging die Krone auf seine Schwester Johanna II. über, die selbst auch kinderlos blieb, mit der Folge, dass das Königreich Neapel nach ihrem Ableben an eine andere Dynastie weitergegeben wurde. In einer solch prekären Situation, in der die Existenz einer Dynastie von Nachkommen abhing, war der Druck auf Frauen hinsichtlich ihrer Fertilität sehr hoch und konnte bis zur Verstoßung kinderloser Frauen reichen.

⁷⁵ Dazu siehe Castellano i Tresera 1996.

⁷⁶ Dazu McKiernan Gonzáles 2012.

Das Beispiel Sancias zeigt aber auch, dass die Reaktionsmöglichkeiten auf die Kinderlosigkeit einer Königin am Hof von Neapel durchaus komplexer waren. Die Tatsache, dass ihr Mann zum Zeitpunkt der Eheschließung schon ein Kind (Karl von Kalabrien) aus erster Ehe hatte, d. h. ein offiziell anerkannter Nachfolger vorhanden war, der sogar noch vor Roberts Tod bereits selbst Nachkommen gezeugt hatte, entspannte die Situation erheblich. Sancia stand somit nicht unter jenem extremen Druck, Kinder zu zeugen. Die Kinderlosigkeit Sancias und ihre insoweit fehlende biologische Mutterschaft wurden in sehr fruchtbare Formen sozialer und religiöser Mutterschaft umgewandelt, die ineinandergriffen und auf verschiedenen Ebenen eine familiäre Zukunftsvorsorge für eine Dynastie garantierten.

In Bezug auf die Herrschaft übernahm Sancia die mütterliche Sorge und die Erziehung gegenüber den in die Ehe eingebrachten Kindern sowie den elternlosen Enkelinnen. Die Übernahme einer solchen Rolle war unabhängig von der leiblichen Elternschaft und Teil der Aufgabenbereiche bzw. der Pflichten einer Gemahlin des Königs. In diesem Sinne orientierte sich diese sozial-weltliche Mutterschaft noch an genealogischen Konzepten der Elternschaft, weil Sancia dadurch die Verantwortung für die Zukunft der Dynastie und die bereits gezeugte königliche Nachkommenschaft übernahm.

Am Beispiel Sancias ist aber auch eine weitere Dimension der Mutterschaft deutlich geworden, die religiös-spirituellen Charakter hatte. Durch den Rekurs auf familiäre Semantiken lässt sich in der argumentativen Konstruktion Arnaud de Serrants die Zuschreibung einer mütterlichen Rolle für Sancia gegenüber den Franziskanern erkennen. Diese Funktion geht im Schutz und in der Bewahrung des wahren Franziskanertums sowie der Treue zur ursprünglichen Franziskusregel auf. Neben der besonderen spirituellen Fürsorge für den Orden zeigte sich eine weitere Dimension ihrer religiös-spirituellen mütterlichen Funktion: Sie trat wiederholt als großzügige Gründerin von mehreren Klarissenklöstern auf. Auch für diese Gründungen agierte sie als Mutter, welche die Schwestern in der ursprünglichen, von Klara von Assisi gewollten Lebensform versammelt wissen wollte. Die Unterstützung der Franziskaner und Klarissinnen diente aber nicht nur ihrem eigenen Seelenheil, wie es im Falle der kinderlosen Dauphine de Puimichel der Fall war. Alle von Sancia gestifteten Frauenklöster waren darüber hinaus Räume der dynastischen Sakralisierung. Die Klarissengemeinschaften sollten für das Königspaar und ihre jeweiligen Familien täglich beten. Die Kirchen galten als Ort der Grablegen und den Mitgliedern der königlichen Familien wurden spezielle Privilegien erteilt, die Zugang in die Klausur der Nonnen erlaubten. Die Klöster übten daher eine nachhaltige Wirkung zur Legitimation der Königsfamilie Anjou und zur Sicherung des von ihnen verwalteten Königreiches aus.⁷⁷ Die biologische

⁷⁷ Andenna (im Druck).

Unfruchtbarkeit der Königin hatte sich also auch für die gesamte Dynastie in eine andere Form von Fruchtbarkeit gewandelt, die einer spirituellen Zukunftssicherung der Anjou und ihrer Herrschaft diente.

Das Phänomen der Kinderlosigkeit am Hof scheint also deutlich komplexer gewesen zu sein als zuerst angenommen. Die Reaktionen sind deutlich differenzierter als vermutet und vom historischen Kontext wie der Existenz noch lebender Nachfolger abhängig. Die Nähe zu den Franziskanern half sowohl Sancia als auch anderen Königinnen und hochadligen Damen, dieses biologische ‚Manko‘ in unterschiedliche Konzepte von Mutterschaft umzuwandeln, die als eine ‚fruchtbare‘ Lösung zur Zukunftssicherung erschienen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Boccaccio, Giovanni:** Opere volgari corrette sui testi a penna. Hrsg. v. Ignazio Moutier (Epistola VI. Bd. 17). Firenze 1834.
- Bullarium franciscanum romanorum pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata continentibus Ordinibus minorum, Clarissarum et Poenitentium a seraphico patriarcha sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora. Hrsg. v. Konrad Eubel. Rom 1904–1923.
- Chronica XXIV Generalium ordinis fratrum minorum (Analecta franciscana 3). Quaracchi 1907.
- Die Ordines für die Weihe und Krönung des Kaisers und der Kaiserin. Ordines coronationis imperialis. Hrsg. v. Reinhard Elze (Monumenta Germaniae Historica, Fontes iuris in usum scholarum 9). Hannover 1960.
- Diurnali detti del Duca di Monteleone. Hrsg. v. Nunzio Federico Faraglia. Napoli 1895.
- Fontes francescani. Hrsg. v. Enrico Menestò und Stefano Brufani (Testi 2). Assisi 1995.
- Franziskus-Quellen. Die Schriften des Heiligen Franziskus, Lebensbeschreibungen, Chroniken und Zeugnisse über ihn und seinen Orden. Hrsg. v. Dieter Berg u. Leonhard Lehmann (Zeugnisse des 13. und 14. Jahrhunderts zur Franziskanischen Bewegung 1). Kevelaer 2009.
- La legislazione angioina. Edizione critica. Hrsg. v. Romualdo Trifone. Napoli 1921.
- Le suppliche di Clemente VI. Hrsg. v. Tullia Gasparrini Leporace (Regesta Chartarum Italiae 32). 2 Bde. Rom 1948.
- Lettres secrètes et curiales du pape Jean XXII (1316–1334) relatives à la France. Hrsg. v. Auguste Coulon u. Suzanne Clémentet. Paris 1900–1972.
- Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus. Hrsg. v. Albert Huyskens. Kempten 1911.
- Lünig, Johann C.:** Codex Italiae Diplomaticus. Frankfurt. 2 Bde. Leipzig 1726.
- The Writings of Agnes of Harcourt. The Life of Isabelle of France and the Letter on Louis IX and Longchamp. Hrsg. v. Sean L. Field (Notre Dame Texts in Medieval Culture). Notre Dame Indiana 2003.
- Thomas von Eccleston:** Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam. Hrsg. v. Andrew Georg Little. Manchester 1951.

Wadding, Lucas: *Annales minorum seu trium Ordinum a S. Francisco institutorum*. 8 Bde. Lyon 1625–1654.

Forschungsliteratur

Accrocca, Felice: *Filiis carnis-fillis spiritus. Il Liber chronicarum sive tribolationum Ordinis Minorum*. In: Angelo Clareno Francescano (Hg.): *Atti del XXXIV convegno internazionale (Assisi, 5–7 ottobre 2006) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani e del Centro interuniversitario di studi francescani. NS 17)*. Spoleto 2007, S. 49–90.

Amargier, Paul: *Dauphine de Puimichel et son entourage au temps de sa vie aptésienne (1345–1360). Le peuple des saints. Croyances et dévotions en Provence et Comtat Venaissin des origines à la fin du Moyen Âge*. In: *Mémoires de l'Académie de Vaucluse 7/6* (1985), S. 111–123.

Andenna, Cristina: „Francescanesimo di corte“ e santità francescana a corte. L'esempio angioino nel secolo XIV. In: Giancarlo Andenna, Laura Gaffuri u. Elisabetta Filippini (Hgg.): *„Monasticum regnum“*. Religione e politica nelle pratiche di legittimazione e di governo tra Medioevo ed Età moderna (*Vita regularis. Abhandlungen 58*). Münster 2015, S. 139–180.

Andenna, Cristina: *Familiäre Nähe und Distanz in der franziskanischen Welt des 13. Jahrhunderts*. In: *Saeculum 68, 2* (2018a), S. 321–342.

Andenna, Cristina: *Il monastero femminile di Santa Chiara di Barletta. Spazio di interazione fra vita politica e religiosa in un contesto urbano dell'Italia meridionale del secolo XIV*. In: Elisa Derosa, Francesco Panarelli u. Victor Rivera-Magos (Hgg.): *Tra Oriente e Occidente.*

Istituzioni religiose a Barletta nel medioevo (secoli XI–XV). Convegno internazionale, Barletta, 25–26 novembre 2016 (*Aufidus 3*). Bari 2018b, S. 153–174.

Andenna, Cristina: *Women at the Angevin Court between Naples and Provence. Sancia of Majorca, Delphine of Puimichel, and the ‚Struggle‘ for a Female Franciscan Life*. In: Nikolas Jaspert u. Imke Just (Hgg.): *Queens, Princesses and Mendicants. Close Relations in a European Perspective (Vita regularis. Abhandlungen 75)*. Wien 2019, S. 29–52.

Andenna, Cristina: *Consorti, collaboratrici e vicarie. Il ruolo delle regine nelle questioni amministrative e politiche del Regno*. In: Thierry Pécout (Hg.): *Les officiers et la chose publique dans les territoires angevins (XIII^e–XV^e siècle). Vers une culture politique? / Gli ufficiali e la cosa pubblica nei territori angioini (XIII–XV secolo). Verso una cultura politica?* (*Collection de l'École française de Rome 518, 4*). Rom 2020. <https://books.openedition.org/efr/7508?lang=de> (Zugriff: 26.09.2021).

Andenna, Cristina: *„Franziskanische“ Frauenklöster als Orte dynastischer Selbstrepräsentation und „reginaler“ Handlungsspielräume. Eine Fallstudie am Beispiel der Kapetinger in Frankreich und der Anjou in Süditalien (ca. 1250–ca. 1350)*. In: Sigrid Hirbodian u. Eva Schlottheuber (Hgg.): *Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften* (Reichenau, 10.–13.10.2017) [im Druck].

- Auw, Lydia von:** Angelo Clareno et les spiri-
tuels italiens. Rom 1979.
- Averkorn, Raphaela:** Adlige Frauen und
Mendikanten im Spannungsverhältnis
zwischen Macht und Religion. Studien
zur Iberischen Halbinsel im Spätmittel-
alter. In: Carles A. Rabassa i Vaquer u.
Ruth Stepper (Hgg.): Imperios sacros
monarquías divinas. Heilige Herrscher,
göttliche Monarchien. Primer Coloquio
Internacioanal del Grupo Europeo de
Investigación Histórica „Religión, Poder
y Monarquía“ (Castello de la Plana – Vi-
naròs (España) 19, 20 y 21 de noviembre
de 2001). Castelló de la Plana 2002,
S. 219–268.
- Averkorn Rafaela:** Das Arbeitspaar als
Regelfall. Hochadlige Frauen in den
Außenbeziehungen iberischer ‚Frontier‘-
Gesellschaften des Spätmittelalters.
In: Corina Bastian u. a. (Hgg.): Das
Geschlecht der Diplomatie. Geschlech-
terrollen in den Außenbeziehungen vom
Spätmittelalter bis zum 20. Jahrhundert
(Externa, Geschichte der Außenbezie-
hungen in neuen Perspektiven 5). Köln
2014, S. 15–32.
- Boyer, Jean-Paul:** Sacre et théocratie. Le cas
des rois de Sicile Charles II (1289) et
Robert (1309). In: Revue des sciences
philosophiques et théologiques 79, 2
(1995), S. 193–248.
- Bräm, Andreas:** Neapolitanische Bilderbibeln
des Trecento. Anjou-Buchmalerei von
Robert dem Weisen bis zu Johanna I.
2 Bde. Wiesbaden 2007.
- Caggese, Romolo:** Roberto d’Angiò e i suoi
tempi. 2 Bde. Bd. 2. Firenze 1922–1930.
- Camera, Matteo:** Annali delle due Sicilie.
2 Bde. Bd. 2. Napoli 1841–1860.
- Camera, Matteo:** Elucubrazioni
storico-diplomatiche su Giovanna I
regina di Napoli e Carlo III di Durazzo.
Salerno 1889.
- Castellano i Tresera, Anna:** Origen i formació
d’un monestir femení. Pedralbes al segle
XIV (1327–1411). Barcelona 1996.
- Clear, Matthew John:** Piety and Patronage
in the Mediterranean. Sancia of Majorca
(1286–1345), Queen of Sicily, Provence
and Jerusalem (PhD Dissertation Uni-
versity of Sussex). Sussex 2000.
- Clear, Matthew John:** Maria of Hungary as
a Queen, Patron and Exemplar. In: Janis
Elliott u. Cordelia Warr (Hgg.): The
Church of Santa Maria Donna Regina.
Art, Iconography, and Patronage in
Fourteenth-Century Naples. London
2004, S. 45–60.
- Coniglio, Giuseppe:** Angiò, Carlo d’, detto
l’Illustre. In: Dizionario biografico degli
italiani 3 (1961), S. 263–265.
- Dalarun, Jacques:** Francis of Assisi and the
Feminine. Saint Bonaventure NY 2006.
- Dolso, Teresa:** La Chronica XXIV Generali-
um. Il difficile percorso dell’unità nella
storia francescana. Padova 2003.
- Field, Sean:** Isabelle of France. Capetian
Sanctity and Franciscan Identity in the
Thirteenth Century. Notre Dame Indiana
2006.
- Fodale, Salvatore:** Costanza Chiaramon-
te, regina di Napoli. In: Dizionario
biografico degli italiani, Bd. 30 (1984).
[https://www.treccani.it/enciclopedia/
costanza-chiaramonte-regina-di-
napoli_%28Dizionario-Biografico%29/
\(Zugriff: 01.05.2021\).](https://www.treccani.it/enciclopedia/costanza-chiaramonte-regina-di-napoli_%28Dizionario-Biografico%29/)
- Föbel, Amalie:** Die Königin im mittelalter-
lichen Reich. Herrschaftsausübung,
Herrschaftsrechte, Handlungsspielräu-
me. Stuttgart 2000.
- Gaglione, Mario:** Sancia d’Aragona-Majorca.
Da regina di Sicilia e Gerusalemme a
monaca di Santa Croce. In: Archivio per
la storia delle donne 1 (2004), S. 27–54.
- Gaglione, Mario:** Sancia d’Aragona-Maiorca
tra impegno di governo e „attivismo“

- francescano. In: *Studi storici* 49 (2008), S. 931–984.
- Gaglione, Mario:** *Converrà ti que aptengas la flor. Profili di sovrani angioini, da Carlo I a Renato (1266–1442)*. Milano 2009a.
- Gaglione, Mario:** *Donne e potere a Napoli*. Soveria Mannelli 2009b.
- Gaglione, Mario:** *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli. Dagli statuti per il monastero di Santa Chiara (1321) all'adozione della prima regola per Santa Croce di Palazzo*. In: *Frate Francesco* 79 (2013). S. 29–95.
- Gaglione, Mario:** *Dai primordi del francescanesimo femminile a Napoli fino agli Statuti per il monastero di S. Chiara*. In: Francesco Aceto, Stefano D'Ovidio u. Scirocco Elisabetta (Hgg.): *La Chiesa e il Convento di Santa Chiara*. *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca (Quaderni 6)*. Battipaglia 2014, S. 27–128.
- Haughey Loconte, Aislinn:** *Constructing Female Sanctity in Late Medieval Naples. The Funerary Monument of Queen Sancia of Majorca*. In: Elizabeth L'Estrange u. Alison More (Hgg.): *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe. Construction, Transformation, and Subversion. 600–1530*. Farnham 2011, S. 107–126.
- Heullant-Donat, Isabelle:** *En amont de l'observance. Les lettres de Sanci, reine de Naples aux chapitres généraux et leur transmission dans l'historiographie du XIV^e siècles*. In: Frédéric Meyer u. Ludovic Viallet (Hgg.): *Identités franciscaines à l'âge des réformes*. Clermont-Ferrand 2005, S. 73–99.
- Hoch, Adrian S.:** *A Medieval Franciscan Image of a 'White Marriage' Reconsidered*. In: *Arte cristiana* 88 (2000), S. 429–438.
- Hoch, Adrian S.:** *Beyond Spiritual Maternity. An Addendum to the Iconography of Sancia of Maiorca*. In: Francesco Aceto, Stefano D'Ovidio u. Scirocco Elisabetta (Hgg.): *La Chiesa e il Convento di Santa Chiara*. *Committenza artistica, vita religiosa e progettualità politica nella Napoli di Roberto d'Angiò e Sancia di Maiorca (Quaderni 6)*. Battipaglia 2014, S. 165–194.
- Huffelmann, Annie M.:** *Clemenza von Ungarn, Königin von Frankreich*. Berlin, Leipzig 1911.
- Léonard, Émile G.:** *Histoire de Jeanne I^{ère}. Reine de Naples, comtesse de Provence (1343–1382)*. Monaco, Paris 1932–1936.
- Lodone, Michele:** *L'eredità dei frati spirituali tra Quattrocento e Cinquecento. Una ricerca in corso su Gabriele Biondo*. *Oliviana* 4 (2012), S. 1–23. <https://journals.openedition.org/oliviana/487?lang=en> (Zugriff: 01.05.2021).
- Martínez Ferrando, Jesús Ernesto:** *James II. de Aragón, su vida familiar*. 2 Bde. Bd. 1. Barcelona 1948a.
- Martínez Ferrando, Jesús Ernesto:** *James II. de Aragón, su vida familiar*. 2 Bde. Bd. 2. Barcelona 1948b.
- McKiernan Gonzáles, Eileen:** *Reception, Gender, and Memory. Elisenda De Montcada and Her Dual Effigy Tomb at Santa Maria De Pedralbes*. In: Theresa Martin (Hg.): *Reassessing the Roles of Women as Makers of Medieval Art and Architecture (Visualising the Middle Ages 7)*. Bd. 1. Leiden 2012, S. 309–352.
- Michalsky, Tanja:** *Memoria und Repräsentation. Die Grabmäler des Königshauses Anjou in Italien (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 157)*. Göttingen 2000.
- Münkler, Marina u. Matthias Standke:** *Freundschaftszeichen. Einige systematische Überlegungen zu Gesten, Gaben*

- und Symbolen von Freundschaft.
In: Marina Münkler, Antje Sablotny u. Matthias Standke (Hgg.): *Freundschaftszeichen. Gesten, Gaben und Symbole von Freundschaft im Mittelalter* (Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte. Beihefte 86). Heidelberg 2015, S. 9–32.
- Musto, Ronald G.:** *Queen Sancia of Naples (1286–1345) and the Spiritual Franciscans*. In: Julius Kirshner u. Suzanne Fonay Wemple (Hgg.): *Women of the Medieval World. Essays in Honour of John H. Mundy*. Oxford 1985, S. 179–214.
- Musto, Ronald G.:** *Franciscan Joachimism at the Court of Naples, 1309–1345. A New Appraisal*. In: *Archivum franciscanum historicum* 90 (1997), S. 419–486.
- Riccio, Camillo Minieri:** *Studi fatti sopra 84 Registri Angioini dell’Archivio di stato di Napoli*. Napoli 1876.
- Sanabria MJ, José Rubén:** *San José en Duns Scoto y sus discípulos*. In: *Estudios Josepinos* 25 (1971), S. 318–335.
- Silleras-Fernández, Nuria:** *Creada a su imagen y semejanza. La coronación de la Reina de Aragón según las Ordenaciones de Pedro el Ceremonioso*. In: *Lusitania sacra* 31 (2015), S. 107–128.
- Speck, Tobias:** *Quod omnes tangit. Rezeption als ekklesiologisches Phänomen bei Mathäus Romanus und Wilhelm von Ockham* (Freiburger Dissertationsreihe 20). Freiburg i. Br. 2009.
- Spila, Benedetto (Hg.):** *Un monumento di Sancia in Napoli*. Napoli 1901.
- Standke, Matthias:** *Vom Stiften des Gemeinsinns und Gründen der Gemeinschaft. Textuelle Diskurspraktiken in den Ordensgründerlegenden des Dominikus*. In: Sabine von Heusinger, Elias Füllenbach, Klaus-Bernward Springer u. a. (Hgg.): *Die deutschen Dominikaner und Dominikanerinnen 1221–1515*. Berlin, Boston 2016, S. 71–95.
- Standke, Matthias:** *Freundschaft in Ordensgründerlegenden. Funktionen legendarischen Erzählens in lateinischen und volkssprachlichen Texten des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 91). Berlin, Boston 2017.
- Toepfer, Regina:** *Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter*. Stuttgart 2020.
- Vauchez, André:** *Deux laïcs en quête de perfection. Elzéar de Sabran († 1323) et Delphine de Puimichel († 1360)*. In: André Vauchez (Hg.): *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris 1987a, S. 83–92.
- Vauchez, André:** *Elzéar et Dauphine ou le mariage virginal*. In: André Vauchez (Hg.): *Les laïcs au Moyen Âge. Pratiques et expériences religieuses*. Paris 1987b, S. 211–224.
- Vitolo, Paola:** *Imprese artistiche e modelli di regalità al femminile nella Napoli della prima età angioina*. In: *Archivio storico per le province napoletane* 126 (2008), S. 1–55.
- Werner, Matthias:** *Mater Hassiae – Flos Ungariae – Gloria Teutoniae. Politik und Heiligenverehrung im Nachleben der hl. Elisabeth von Thüringen*. In: Jürgen Petersohn (Hg.): *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Vorträge und Forschungen 42). Sigmaringen 1994, S. 450–540.
- Werner, Matthias:** *Die älteste franziskanische Vita der heiligen Elisabeth*. In: Dietrich Blume u. Matthias Werner (Hgg.): *Elisabeth von Thüringen. Eine europäische Heilige*. Katalog. Petersberg 2007, S. 339–341.

Würth, Ingrid: Altera Elisabeth. Königin Sancia von Neapel (1286–1345) und die Franziskaner. In: Enno Bünz, Stefan Tebruck u. Helmut G. Walther (Hgg.): Religiöse Bewegungen im Mittelalter.

Festschrift für Matthias Werner zum 65. Geburtstag (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen, Kleine Reihe 24). Köln 2007, S. 517–542.

Erzählen vom Un-Gefügten

Überlegungen zum Nutzen und Schaden von Un*fruchtbarkeit im ‚Passional‘

Kontakt

Dr. des. Volker Sliepen,
Universität Osnabrück,
Institut für Germanistik,
Neuer Graben 40,
D-49069 Osnabrück,
volker.sliepen@uni-osnabrueck.de
 <https://orcid.org/0000-0001-6944-1777>

Abstract The article examines the vitae of the extraordinary figures Judas and Pilate of the medieval ‘Passional’ and focuses on the topic of fertility / infertility. This pair of terms relates both to the biological ability to father children and to the aspect of social coexistence. According to Regina Toepfer, fertility and infertility are therefore not regarded as opposites, but as a reciprocal structure. Against this background, this essay first examines the phenomenon of ‘in*fertility’ in the context of significant historical turning points, gaps and from the perspective of the salvation process. The essay then focuses on the vitae: in these, in*fertility represents an ambiguous concept according to which benefit and harm, salvation and mischief, good and bad, life and death depend on the perspective and remain cyclically related to one another. The transformation of infertile death into a fertile profit – the connection between biological and social in*fertility – is of particular importance. In the final section, the term ‘Antilegende’ is examined critically. It is shown that the vitae consist of composed, seemingly contradicting narrative elements and can be characterized by the phrase ‘Erzählen vom Un-Gefügten’.

Keywords Medieval ‚Passional‘; Anti-Legends; In*fertility; Ambiguity; Narrative Elements

1 Einleitung

Die Fruchtbarkeit der göttlichen Natur und die Fruchtbarkeit des Menschen sind im christlichen Denken eng miteinander verwoben. Der biblische Schöpfungsbericht überführt das einleitende „Es werde“ (Gen 1, 3) in den Appell „Seid fruchtbar und mehret euch“ (Gen 1, 28) und legt auf diese Weise den Grundstein für eine Sakralisierung der Reproduktion.¹ Zugleich handelt es sich hier um die Entstehung eines Machtdispositivs: „Seid fruchtbar und mehret euch“ entfaltet erst vor dem Hintergrund des unmittelbar folgenden Herrschaftsauftrages – „und füllet die Erde und machet sie euch untertan und herrschet über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht“ – seine volle Bedeutung. Der Herrschaft Gottes über den Menschen soll die Herrschaft des Menschen über die Welt nachfolgen. Dies ist die radikale, „diskursiv geformt[e]“² Botschaft der Schöpfungsgeschichte. Sie ist von Beginn an „kultureller Auftrag, kein instinktiver Drang“,³ und dient der christlichen Kirche als Legitimation, um das Volk Gottes zu führen und ihrerseits einen Herrschaftsanspruch zu formulieren.

Aus dem alttestamentarischen Diktum erwächst so mit der Zeit ein wirkmächtiges Narrativ: Fruchtbarkeit, Fortpflanzung und der Wunsch nach Kindern (in der Ehe) sind im menschlichen Bewusstsein als Normalfall codiert. Wie sehr dieses normative Denken auch heute noch gültig ist, zeigt der Umstand, dass die antonyme Bezugsgröße Unfruchtbarkeit sprachlich nur als Mangel, als Absenz von Fruchtbarkeit und damit als misslungene oder gestörte Fortpflanzung gedacht werden kann. Auch der fehlende Kinderwunsch wird häufig als unnatürlicher Ausnahmefall angesehen und sozial geächtet. Das Narrativ der schuldbehafteten Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit wird durch Politik, Wirtschaft und Gesellschaft weitertradiert.⁴

Während sich die Wertungsdichotomie von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit einerseits fortgeschrieben hat, ist der historische Un-Fruchtbarkeits-Diskurs andererseits überaus heterogen. Gerade im religiösen Denken haben sich Unfruchtbarkeit und Kinderlosigkeit seit jeher einer Vereinheitlichung und Vereinfachung entzogen. So ist der willentliche Verzicht auf Kinder in der Askese und dem Virginitas-Ideal ein wesentlicher Bestandteil des Heilsweges. Ungewollte Kinderlosigkeit kann sowohl eine göttliche Strafe als auch eine Auszeichnung markieren. In beiden Fällen kann Unfruchtbarkeit in Fruchtbarkeit gewandelt

1 Die Bibel wird zitiert nach der Übersetzung Martin Luthers, revidierte Fassung, Stuttgart 2017.

2 Toepfer 2020, S. 25.

3 Ebd.

4 Vgl. ebd., S. 8–10.

werden und die unnatürlich späte Geburt den besonderen Makel oder Adel des Menschen ankündigen. In ihrem Handbucharartikel ‚Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit‘ warnen Cordula NOLTE und Alexander GRIMM mit Blick auf die Vormoderne vor der Annahme,

dass Unfruchtbarkeit pauschal negativ bewertet, als Versagen beurteilt und mit sozialer Ausgrenzung verknüpft wurde. Dies wäre eine unzulässige Verkürzung, die weder der Komplexität der historischen Befunde noch der Befähigung des Menschen zur Auseinandersetzung mit sich selbst gerecht wird.⁵

Damit rücken im Forschungsfeld der ‚Dis/ability History‘ kulturelle Faktoren und die „historische[] Gewordenheit“⁶ von Strukturen in den Fokus. Regina TOEFFER geht in ihrer Kulturgeschichte der ‚Kinderlosigkeit‘ noch einen Schritt weiter (zurück) und stellt die grundlegende Frage, wie „die Binarität von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit zustande [kommt]“.⁷ So wie TOEFFER „Unfruchtbarkeit nicht als Abweichung von einem naturgegebenen Normalzustand, sondern als eine durch Diskriminierung geprägte soziale Bezugskategorie“⁸ auffasst, so ist Kinderlosigkeit „kein biologisches Schicksal und kein naturbedingter Defekt, sondern ein kulturelles Konstrukt“.⁹ Dies ermöglicht es, die Dichotomie aufzugeben und die Reziprozität in den Blick zu nehmen. Die Schreibweise ‚Un*fruchtbarkeit‘ macht anschaulich, dass „Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit zwei Seiten einer Medaille sind“.¹⁰

Auf Grundlage dieses methodischen Ansatzes möchte ich im Folgenden den religiösen Un*fruchtbarkeits-Diskurs noch einmal genauer in den Blick nehmen. Im ersten Teil wird das Phänomen Un*fruchtbarkeit an markanten historischen Brüchen und Leerstellen verdeutlicht und auf das Heilsgeschehen hin perspektiviert. Es wird gezeigt, dass bei Modellen von Heiligkeit an die Stelle des biologischen Fortpflanzungswunsches ein geistig-ideelles Verständnis von Fruchtbarkeit tritt und dadurch die Vorstellung von Familie und Gemeinschaft transformiert wird.

5 Nolte u. Grimm 2017, S. 448.

6 Nolte, Frohne, Halle u. a. 2017, S. 15.

7 Toepfer 2020, S. 13.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 14.

10 Ebd.

Im zweiten Teil werden die Viten, also die Lebensgeschichten der Unheiligen Judas und Pilatus im mittelalterlichen ‚Passional‘¹¹ untersucht. Das ‚Passional‘ ist das älteste und vermutlich einflussreichste deutsche Verslegendar. Es wurde Ende des 13. Jahrhunderts von einem unbekanntem Autor gedichtet, umfasst 110.000 Verse, ist in drei Bücher eingeteilt und nutzt als wichtigste Quelle die lateinische ‚Legenda aurea‘ des Jacobus. Das Werk erzählt in Buch I die Passion, die Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi sowie das Leben von Maria, in Buch II die Geschichten der Apostel, und in Buch III die Heiligenlegenden.¹² Mit den Viten von Judas und Pilatus rücken zwei verhältnismäßig kurze Textabschnitte aus Buch I (Pilatus) und Buch II (Judas) in den Fokus, die in der Forschung gemeinhin als ‚Antilegenden‘ bezeichnet werden. Dieser Terminus geht auf André Jolles’ Untersuchung der einfachen Formen zurück: Jolles stellt der Legende die Antilegende, dem Heiligen den Unheiligen gegenüber. So wie der Heilige durch seine exorbitante Verkörperung der Tugendhaftigkeit zur *Imitatio*, also Nachahmung aufrufe, so zeichne sich der Unheilige als Verkörperung der Untugendhaftigkeit durch eine abschreckende Wirkung aus.¹³ Diese schematische Grundannahme und der Begriff Antilegende haben nie vollends überzeugen können.¹⁴ Es ist zwar einerseits gut vorstellbar, dass die Viten als eigenständige Erzählungen aus dem Textgefüge genommen und zur Abschreckung, die ja immer auch ein Faszinosum darstellt, vorgelesen worden sind. Andererseits umfasst der Begriff Antilegende eben nur diese Erzählabschnitte und nicht die Schnittstellen innerhalb des Erzählgefüges, nicht die Übergänge zu den Geschehnissen am Grab Christi (bei Pilatus), nicht die Erwählung und das Martyrium des Apostels Matthias (dem Nachfolger von Judas).

Ich möchte die begriffliche Dichotomie von Antilegende und Legende kritisch hinterfragen. Dazu werden besonders die narrativen Übergänge und Schnittstellen und die wechselseitige Beziehung von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in den Blick genommen. Die Untersuchung hat das Ziel, am Beispiel der Viten das komplexe Gefüge von Un*fruchtbarkeit innerhalb des Heilsgeschehens herauszuarbeiten. Un*fruchtbarkeit wird in diesem Sinne – so meine These – zu einer ambigen Denkfigur, in der Ordnung und Unordnung changieren und sich Heil und Unheil, Nutzen und Schaden, Gut und Böse, Leben und Tod wechselseitig beeinflussen.

11 *Passional* 2013. Im Folgenden werden Buch und Versangaben im Fließtext wiedergegeben.

12 Vgl. Feistner u. Williams-Krapp 2010, S. 86f.; Ehrismann 2011, S. 104f.

13 Vgl. Jolles 1974, S. 51–55; Hammer 2015, S. 333.

14 Vgl. dazu ausführlich: Hammer 2015, S. 333.

2 Eine kulturwissenschaftliche Annäherung an Phänomene der Un*fruchtbarkeit

Im mythischen und religiösen Denken des Menschen kommt Fruchtbarkeit seit jeher eine zentrale Rolle zu. Der wohl bekannteste antike Fruchtbarkeitsmythos basiert auf dem im 7. Jahrhundert vor Christus niedergeschriebenen ‚Demeterhymnus‘. Dieser erzählt mit der Geschichte der Göttinnen Demeter und Persephone zugleich eine Geschichte von Un*fruchtbarkeit und initiiert darüber hinaus mit den eleusinschen Mysterien einen wichtigen religiösen Kult. Der religiöse Kern dieses Kultes beschwört „die weibliche Kraft, die das Getreide zum Wachsen bringt“,¹⁵ und erzählt von der weiblichen Macht, die sich sowohl auf die Welt als auch auf die Unterwelt erstreckt. Dagegen entzieht sich der Mythos einer radikal vereinfachenden Lesart. Selbst das in der Antike vorherrschende Verständnis als landwirtschaftliche Allegorie erscheint fraglich – nach dieser steht Hades für die Erde und Persephone für das Saatkorn –, da Persephone im Frühjahr aus der Unterwelt zurückkehrt, das Getreide in Griechenland aber im Herbst ausgesät wird, im Winter heranreift und im Lenz, kurz vor der unfruchtbaren Sommerperiode, geerntet wird.¹⁶ Der Mythos verdeutlicht vielmehr, dass es Fruchtbarkeit und Leben nicht ohne Unfruchtbarkeit und Tod geben kann. Barry B. POWELL formuliert:

Der Demetermythos [...] enthält auch eine mythische Erklärung, oder Aitiologie, für die Existenz des Todes in der Welt und begründet, warum die Fruchtbarkeit der Erde untrennbar mit der Existenz des Todes verbunden ist. Es kann nie (außer in der Fantasie der Dichter) eine Welt geben, in der es nur das Leben und keinen Tod gibt. Das Leben entsteht aus dem Tod, und beide nähren sich voneinander.¹⁷

Sinnbild dieser Verschränkung von Leben und Tod ist Persephone, die als ewiges Mädchen (Kore) zwischen den Welten wandelt. Der Verzehr der Granatapfelkerne lässt sich in diesem Kontext als „sexuelle Vereinigung mit dem König des Todes“¹⁸ deuten. Für Persephone bringt diese Vereinigung keine leibliche Frucht mit sich, für die Natur aber bedeutet sie den Zyklus von Entstehen und Vergehen.

Auch für das christlich-abendländische Denken ist das Zusammenspiel von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit, Leben und Tod essenziell. Wie Demeter ihre verlorene Tochter beweint, betrauert die in der Kunst als ‚Mater dolorosa‘ dargestellte

¹⁵ Powell 2009, S. 100.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 98 f.

¹⁷ Ebd., S. 100.

¹⁸ Ebd.

Jungfrau Maria ihren am Kreuz gestorbenen Sohn. Und wie der mütterliche Kult um die Tochter die jährliche Rückkehr der göttlichen Kore und die damit verbundene Hoffnung auf ein angenehmes Dasein nach dem Tod feiert,¹⁹ so initiiert auch der christliche Kult um den gestorbenen und wiedergekehrten Sohn die Hoffnung auf dessen zweite Rückkehr und ein unsterbliches Dasein nach dem Tod.

Der stellvertretende Tod des Gottessohnes am Kreuz hat im christlichen Denken jedoch einen Erlösungsgedanken in Gang gesetzt, der unmittelbar greifbar ist und einen fruchtbaren Neubeginn markiert. Der Glaube setzt an die Stelle einer kreatürlichen Schwangerschaft das Dogma einer jungfräulichen Empfängnis. Die Vorstellung dieser „geistgewirkte[n] Empfängnis“,²⁰ nach der „der Messias durch Gottes Schöpfungsakt gleichsam *ex nihilo* in die Welt kommt“,²¹ nahm im späten Mittelalter ganz plastische Züge an. So zeigt das auf 1420 datierte Tympanonrelief am Nordportal der Würzburger Marienkapelle Verkündigung und Empfängnis der frohen Botschaft. Die kniende Maria empfängt das aus dem göttlichen Mund gehauchte Christuskind als ausfließende Gnade („Emanation“) über ihr Ohr. Es ist zentral, dass die Leibwerdung Christi durch den göttlichen *logos* einen radikalen Bruch mit dem Prinzip der genealogischen Ordnung markiert. Dies wird bereits in den Evangelien deutlich, die von einer sehr distanzierten, mitunter feindlichen Haltung des Heilands gegenüber seiner Mutter berichten. Vor allem das Markusevangelium lässt hier einen Hiatus zwischen der alten und neuen Familie aufklaffen:

In Mk 3, 31–35 werden Jesu Mutter und Brüder von ihm mit der Frage „Wer sind meine Mutter und meine Brüder?“ abgewiesen. Seine wahren Verwandten sind diejenigen, die mit ihm sind und den Willen Gottes tun. Wer Jesus folgt, muß bereit sein, alte Familienbände zu brechen, wobei man wie er eine neue Familie finden wird (10, 29f.). Markus steigert die Spannung zwischen der leiblichen und der eschatologischen Familie, indem er eine neue Einheit (3, 20–35) schafft.²²

Jesus wendet sich jedoch nicht nur von seiner alten Familie ab und einer neuen zu. Die Tragweite des Vorgangs besteht für Regina TOEPFER denn auch in einer Nivellierung der genealogischen Bindung: „Der Frau, die ihn geboren hat, erkennt Jesus also die Mutterrolle nachträglich ab.“²³

19 Vgl. ebd., S. 102.

20 Räisänen, Grote, Frieling u. a. 1992, S. 144.

21 Ebd., S. 118.

22 Ebd., S. 116.

23 Toepfer 2020, S. 33f.

Auch Matthäus übernimmt das Primat der Jüngergemeinde. In Mt 10, 37 heißt es: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert; und wer Sohn oder Tochter mehr liebt als mich, der ist meiner nicht wert.“ Christian KIENING hat auf die Paradoxie hingewiesen, dass die Abwendung von der im spirituellen Sinne als unzureichend empfundenen Familie und die Hinwendung zur Christusbefolgung mit einer Gegenbewegung einhergehen, nämlich mit

de[m] Versuch, ungeachtet der Jungfrauengeburt Jesus eine Genealogie zu geben, ihn mit dem Geschlecht Davids zu verbinden und auf diese Weise auch eine Kontinuität zwischen dem Alten und dem Neuen Bund zu stiften. In den mittelalterlichen Marienleben ist dies gang und gäbe. Die Verknüpfung läuft hier aber oft über die Eltern Marias, Joachim und Anna, die beide ebenfalls dem Davidsgeschlecht zugeordnet werden.²⁴

In diesem Zusammenhang ist auch das Konstrukt des Trinubiums wichtig: Aus der dreifachen Vermählung der heiligen Anna gehen drei Töchter mit Namen Maria hervor. Damit ist Jesus über seine mütterliche Seite mit einem beachtlichen Teil der Apostel verwandt. Diese spannungsreiche, keineswegs bruchlose Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund lässt sich auch auf den biblischen Schöpfungsappell (Gen 1, 28) übertragen: Neben das biologische Verständnis einer auf Reproduktion gerichteten Fruchtbarkeit tritt nun verstärkt eine soziale Bezugsgröße: die Fruchtbarkeit der Gemeinschaft und die transformierte christliche Familie.

Jacob und Wilhelm Grimm listen unter dem Lemma ‚fruchtbar‘ vier Bedeutungen. Neben „1) durch Entwicklung aus der blüte frucht hervorbringend, fructifer“, „2) durch beförderung des wachstums frucht hervorbringend oder überhaupt fruchtbringend“ sind im Kontext von Gen 1, 28 vor allem „3) kinder, junge zeugend oder gebärend“ und „4) nutzbringend, erfolg habend“ bedeutsam.²⁵ Weiter heißt es: „In allen diesen bedeutungen aber tritt meist der nebenbegriff des reichlichen, der vielheit hervor, weshalb auch bei Henisch 1266 ‚fruchtbar, reichlich, überflüssig‘ und ‚fruchtbar, trüchtig, das vil frucht hat‘ zusammengestellt sind.“²⁶ Etymologisch geht das Adjektiv fruchtbar auf ahd. *fruht* zurück und beruht damit auf „einer frühen Entlehnung von gleichbed. lat. *fructus*, abgeleitet vom Verb lat. *frui* (*fructus sum*) ‚genießen, Nutzen ziehen‘.“²⁷ Dem Wortfeld wohnt also bereits früh eine übertragene und bildliche Bedeutung inne. In diesem Sinne ist den frühchristlichen Jüngern im allgemeinsten Sinne fruchtbar, was einen reichen

²⁴ Kiening 2009, S. 20.

²⁵ Grimm u. Grimm 1984, Bd. 4, Sp. 265–267, hier Sp. 265.

²⁶ Ebd.

²⁷ Vgl. die Etymologie des Wortes ‚Frucht‘ im DWDS: Pfeiler (Zugriff: 16.01.2021).

Ertrag bringt und sich als nützlich erweist, die Gemeinschaft der Jünger zu mehren und den Gedanken des heilsamen christlichen Glaubens in die Welt zu tragen.

Man kann diesen Prozess als identitäts- und sinnstiftende Transformation biblischer Ordnungsmuster auffassen: der Übergang von der Tradition des Erkennens zu der des Bekennens. Während Fortgang und Geschichte des Alten Testaments über die patriarchalische genealogische Ordnung der sexuellen Vereinigung erzählt werden – „Und Adam erkannte seine Frau Eva, und sie ward schwanger und gebar den Kain [...]“ (1. Mose 4, 1)²⁸ –, wird die Zugehörigkeit zur Familie der Christen durch das Bekenntnis zu Christus und die geistige *Imitatio* manifest.

Bekennen statt erzeugen, erzeugen durch bezeugen: Der bekennende Christ ist willens, für den gestorbenen Heiland Zeugnis (gr. *martyrion*) abzulegen und notfalls sein eigenes Blut, d. h. Leben in der radikalen Christus-Nachfolge hinzugeben. Mit den von frühester Zeit an kultisch verbreiteten Geschichten über die christlichen Märtyrer wird das Christ-Sein an die ekstatische Ausnahmesituation, an Wendepunkte, Momente der Ein- und Umkehr, des Vergehens und Werdens, an Übergänge und Transformationen gebunden. Der Modus Operandi dieses emotionalen Ausnahmezustandes ist agonal: Es ist der Kampf des Menschen gegen innere Dämonen und äußere Feinde, gegen die Versuchung und Sündhaftigkeit der Welt. Auch wenn das heilsgeschichtliche Denken auf das Telos einer zeitlosen Gottesherrschaft nach dem Jüngsten Gericht ausgerichtet ist, bleibt der Weg zu diesem Fixpunkt durch ein Oszillieren zwischen den Polen Gut und Böse, durch den Kreislauf von Heil und Unheil, durch Un*fruchtbarkeit geprägt.

Auf realhistorischer Ebene hat der christliche Sendungsgedanke in der Spätantike hybride Daseins- und Erscheinungsformen entwickelt. Er nimmt seinen Anfang im Anachoreten- und Zönobitentum der ägyptischen Wüstenväter und gelangt im 4. Jahrhundert nach Westeuropa, wo er auf fruchtbaren Boden trifft und die Erfolgsgeschichte des Mönchtums mit der Missionierung der Germanen und dem Aufstieg der Klöster und Orden verbunden ist.²⁹ Die stete Ausdifferenzierung des christlichen Lebens führt zu konkurrierenden Modellen von Heiligkeit und einem vielgestaltigen legendarischen Erzählen. An dieser Stelle möchte ich auf drei Beiträge aus dem 2019 erschienenen Band ‚Legendarisches Erzählen‘³⁰ verweisen: Maximilian BENZ zeigt mit Blick auf die Viten des Antonius, Paulus und Martin eine Arbeit am eremitischen Heiligkeitsideal auf, die der Institutionalisierung des Christentums Rechnung

28 Vgl. zur sexuellen Konnotation des Verbs ‚erkennen‘: Bartelmus 2008.

29 Die Trennlinie zwischen Anachoreten- und Zönobitentum verläuft nicht zwischen Vereinzelung versus Gemeinschaft: „Sie unterschieden sich zwar voneinander darin, dass die Gemeinschaft eine unterschiedliche Funktion in der religiösen Praxis hatte, doch können sich beide in einem gemeinschaftsförmigen Leben realisieren.“ Traulsen 2017, S. 17.

30 Weitbrecht, Benz, Hammer u. a. 2019.

trägt.³¹ Johannes TRAULSEN stellt heraus, dass das Modell weiblicher Virginität in den Apostelakten zwischen einer Zurückweisung der Familie (Thekla-Legende) und einer Transformation der Familie in eine neue monastische Gemeinschaft changiert (Legende von Paula und Eustochium).³² Während Keuschheit hier gegen die Ehe gerichtet ist, zeigt Julia WEITBRECHT am Beispiel der Agnes- und Oswald-Legende narrative Modelle einer spirituellen Brautschaft auf:

Diese Modellierungen beruhen bei großer Variabilität auf einem paradoxen Verhältnis von Entsagung und Erfüllung, von Produktivität im Verzicht, das Paulinus von Nola auf die Formel einer *fructuosa castitas*, einer fruchtbaren Keuschheit, gebracht hat.³³

Sexuelle Entsagung wird so zu einer Unfruchtbarkeit im Fleische, die jedoch positiv gewendet wird und eine spirituelle, ertragreiche wie Nutzen bringende Fruchtbarkeit darstellt.³⁴ Während die Figur des Ausnahmemenschen die ideale Gemeinschaft mit Gott anstrebt und nach dem Tod Teil der Heiligen Familie wird, bleiben Familienstrukturen und genealogisches Denken im Mittelalter natürlich zentrale Bezugspunkte.

So wichtig diese Ideale für den monastischen oder asketischen Diskurs der Zeit sind, kann doch kein Zweifel bestehen, dass spätestens seit dem 13. Jahrhundert auch die Kirche „die Ehe an sich als von Gott gestiftete Institution und jede einzelne Ehe als unauflösliche Lebensgemeinschaft“ verstand – was sie nicht daran hinderte, beständig die Mängel dieser Institution herauszustellen und damit das ehe-, familien- und verwandtschaftsfeindliche Feuer immer wieder zu schüren.³⁵

3 Un*fruchtbarkeit in der Judas- und Pilatusvita des ‚Passional‘

Die Judasvita des ‚Passional‘ ist Teil des zweiten Buches. Sie ist wie in der ‚Legenda aurea‘ in die Matthiaslegende integriert. Es ist die Geschichte zweier aufeinanderbezogener Apostel, die Geschichte von Vorgänger und Nachfolger, gefallenem

31 Vgl. Benz 2019, S. 115–136.

32 Vgl. Traulsen 2019, S. 137–158.

33 Weitbrecht 2019, S. 159.

34 *Virginibus secundum carnem sterilitas infecunda, secundum spiritum fructuosa castitas adest.* (Jungfrauen sind unfruchtbar im Fleisch, aber im Geist ist die Keuschheit fruchtbar.) Paulinus 1998, S. 928.

35 Kiening 2009, S. 24.

Jünger und gefeiertem Märtyrer. Bereits nach wenigen Versen – *wir lazen hi Mathiam | eine wile verswigen* (II, 34480 f.) – fokussiert der Erzähler auf den *ungetruwe[n] Judas* (II, 34484) und die fatalen Folgen seines künftigen Daseins. Judas, so die unmissverständliche Botschaft eines prophetischen Traumes, wird das jüdische Geschlecht vernichten. Seine Mutter Cyborea träumt,

| *wi mir geborn wurde ein sun,
der warb so unrechte,
daz alle unse geslechte
solde von im undergan.* (II, 34510–34513)

Damit wird der Ungeborene a priori zum Endpunkt eines männlichen Stammbaums erkoren, der von seinem Vater Ruben bis zu den Erzvätern, dem Geschlecht *Isachar* (II, 34493), zurückreicht.

Die folgende Schwangerschaft Cyboreas steht unter pervertierten Vorzeichen. Statt Mutter- und Eltern Glück zu verspüren, herrschen Angst und Furcht vor dem Ungeborenen vor.³⁶ Dass die Mutter angesichts dieser Prophezeiung nichts anderes als die Geburt eines Monsters erwartet, macht ihr Entsetzen über die unerwartete Schönheit des Knaben deutlich:

| *alsus quam ez zu den tagen,
daz di vrouwe gelac
und vil grobelich erschrac,
wand ez ein schone knecht was,
des si muterlich genas.* (II, 34542–34546)

Schönheit ist hier weniger Ausdruck einer ambivalenten Figurenzeichnung (innere Hässlichkeit – äußere Schönheit).³⁷ Sie legt vielmehr offen, dass Un*fruchtbarkeit „nicht direkt am Körper ablesbar ist“³⁸ und sich „erst in der anhaltenden Interaktion mit der Gruppe [offenbaren wird]“.³⁹ Da biologische Fruchtbarkeit durch den Schreckenstraum eindeutig als soziale Unfruchtbarkeit markiert ist, hat die Schönheit des Judas keinen Nutzen, sie wird sich sogar als schädlich erweisen.

Die Eltern beschließen, den Säugling auszusetzen. Die Aussetzung wird mit derjenigen des Mose in Bezug gesetzt und spiegelt damit die Hoffnung der Eltern auf eine Wendung zum Guten wider. Judas ist jedoch (zunächst) kein Heils-, sondern

³⁶ Vgl. auch Toepfer 2020, S. 248 f.

³⁷ Vgl. Hammer 2015, S. 349.

³⁸ Nolte u. Grimm 2017, S. 448.

³⁹ Ebd.

ein Unheilbringer. Andreas HAMMER hat in seiner Studie zu den unheiligen Gegentypen „die finale Handlungsmotivation“⁴⁰ der Vita herausgestellt. So Sorge „die Implementierung der dem Ödipus-Mythos nachgestalteten Erzählstruktur für eine unaufhaltsame, ja fatalistische Handlungssteuerung direkt in den Untergang“.⁴¹ Ich möchte den Blick zunächst weniger auf den Aspekt der Providenz richten und stattdessen die soziale Interaktion und den Weg des Judas untersuchen.

Das Fass wird zu der Insel Scariot gespült. Die Herrscherin des Landes entdeckt das schöne Kind und wird durch den Anblick sowohl an ihre (bisherige) Unfruchtbarkeit als auch an einen konkreten Ausweg, sprich einen Frucht bringenden Nutzen, erinnert:

*secht, do began si schouwen
ein schone kint darinne.
,o‘, sprach di kuniginne,
,were ich so selic an heile,
daz mir ie zu teile
worden were ein sulch kint!
da mite were ouch an mir blint
manige sorge, di ich han,
wen ich sule dem riche lan
nach mir zu rechte erben,
der ez muge bederben.’ (II, 34604–34614)*

Der Anblick löst den verbalisierten Kinderwunsch aus. Das Begehren eines respektive des Kindes ist so stark, dass die Königin das Findelkind durch eine vorge-täuschte Schwangerschaft als ihr eigenes Kind ausgibt. Regina TOEPFER hat das Phänomen der sozialen Elternschaft im Mittelalter als ambivalent charakterisiert:

Für das Narrativ der sozialen Alternative ist es charakteristisch, dass die Fremdheit des Kindes herausgestellt wird. Die annehmenden Eltern wünschen sich zwar, ihr Kind vollständig zu integrieren. Doch machen sie die schmerzhaft Erfahrung, dass die genealogisch bedingten Unterschiede nicht vollständig zu nivellieren sind.⁴²

Für die Adoptivmutter in der Judasvita gilt dies in besonderem Maße. Die große Freude über das Kind, das seine Herkunft aus dem Land der Juden im Namen

⁴⁰ Hammer 2015, S. 345.

⁴¹ Ebd., S. 346.

⁴² Toepfer 2020, S. 262.

trägt, verkehrt sich alsbald in Trauer, Schmerz und Wut. Ein unheilvoller Vorbote ist die unerwartete ‚zweite‘ Schwangerschaft der Königin, die nach der Adoption auf natürlichem Wege einen Sohn und Thronfolger auf die Welt bringt. Auch hier zieht biologische Fruchtbarkeit soziale Unfruchtbarkeit nach sich. Diese entzündet sich an den Unterschieden zwischen der vornehmen königlichen *art* des leiblichen Sohnes und der *nacheit* (II, 34664) des Adoptivkindes. Judas schlägt seinen Bruder, die Ziehmutter schlägt Judas und die Gewaltspirale nimmt ihren Lauf: Nachdem Judas’ wahre Identität ans Licht kommt – „[d]ie Aufdeckung der nicht-biologischen Familienverhältnisse ist fester Bestandteil des Narrativs“⁴³ –, erschlägt er seinen Bruder heimlich und flieht nach Jerusalem.

Das Konzept der sozialen Elternschaft erweist sich damit in der Vita als gescheitert. Auf der inhaltlichen Ebene liegen die Gründe hierfür in der boshaften Natur des Kindes. Auf struktureller Ebene fungiert die soziale Elternschaft als Situation des Übergangs, in der „eine ebenso verheißungsvolle wie problembeladene Dimension in das genealogisch-familiale Gefüge [eingeführt wird]“.⁴⁴ Während die Adoption des Kindes das Familienglück der Königin zerstört und Unordnung hervorruft, ist die Aufnahme des bösen Judas zugleich Grundbedingung für die Zeugung des finalen Heiles durch Christus. Sie ist somit in einem schrecklichen Sinne nützlich. Andreas HAMMER sieht in den Viten von Judas und Pilatus eine Reaktion „auf die verstörende Erkenntnis, dass ohne diese beiden Gestalten die Heilsgeschichte nicht möglich gewesen wäre“.⁴⁵ Die Heilsnotwendigkeit des Bösen entfaltet ihre verstörende wie faszinierende Wirkung jedoch erst durch die Reziprozität von Frucht- und Unfruchtbarkeit.

Durch die Rivalität der beiden Söhne wird die genealogische Ordnung der Königsfamilie mit einer anti-genealogischen Unordnung kontrastiert, werden das Nützliche und Schädliche miteinander verbunden:

*dirre kune und starc,
jener ungetruwe und arc;
dirre was je wol bewart
an maniger tugentlicher art
und jener an maniger bosheit
mit willen und mit lebene breit.
Diz mere sich nicht lange enthielt:
ir bruderschaft entzwei spielt [...]. (II, 34699–34706)*

⁴³ Ebd., S. 264.

⁴⁴ Kiening 2009, S. 30.

⁴⁵ Hammer 2015, S. 358.

Das durch die Geburt und Adoption des Judas initiierte Neben- und Miteinander von Un-Ordnung ist ein charakteristisches Element der Vita. Hier werden auf vielen Ebenen disparate Elemente zusammengefügt. In der Judasfigur wird dies auch sprachlich sichtbar. Er ist im übertragenen Sinne ein Rabenvogel im Gefieder eines Falken, ein Esel im Fell eines Löwen (vgl. II, 34684–34695) und wird sich niemals „die Fähigkeiten seines Bruders aneignen [können]“.⁴⁶

Judas begibt sich nach dem unanständigen wie unnatürlichen Brudermord in die Hände des ebenfalls boshaften Pilatus. Er erschlägt gleich Ödipus unwissentlich seinen Vater und ‚erkennt‘ unwissentlich seine Mutter. Die Baumgartenepisode und das Motiv des gewaltsamen Apfelraubes aktualisieren die Ursünde und rufen gleichzeitig als Kontrapunkt den Paradieszustand hervor; die sexuelle Vereinigung von Mutter und Sohn ist monströs und konterkariert die familiäre Ordnung. Dass wir es hier nicht einfach mit einem Antagonismus von Heil–Unheil, Gut–Böse zu tun haben, zeigt der Umstand, dass die Aufdeckung des Inzests einen Moment der Umkehr nach sich zieht und in einen Zustand des Bekennens übergeht. Jutta EMING hat die Reue des Judas (auch mit Blick auf den späteren Verkauf der Salbe) zurecht als Emotionalisierung der Figur aufgefasst und damit narrative Strategien untersucht, „die das Oszillieren zwischen Gut und Böse aufgreifen, variieren und weiter entwickeln“.⁴⁷ In diesem Zusammenhang kommt auch dem Changieren zwischen Unordnung und Ordnung eine strukturelle Bedeutung für das narrative Gefüge zu.⁴⁸ Judas bereut *siner sunden unvuc* (II, 34926) und damit seinen schicksalhaft-ödipalen Weg. Er schließt sich aus freiem Willen dem Prediger Jesus Christus an und erweist sich in der Familie der Jünger als nützlich und gewinnbringend: *des maniger bezzerte sich*. (II, 34959)

Der Jünger trägt aktiv dazu bei, die Botschaft Christi zu verbreiten und die Menschen zu bessern. Seine Besserung aber kann nur temporär sein: ‚Wie man Kohlen auch wäscht, sie bleiben schwarz!‘ (*swaz man ot wischet den koln | so wil er immer swartz wesen!* II, 34968–34970) resümiert der Erzähler lapidar und fügt noch ein ‚Gelegenheit macht Diebe‘ an (*state machet biwilen dieb*. II, 34974). Judas ist von Natur aus schlecht, doch seine *art* kommt erst in der gemeinschaftlichen Interaktion zum Ausdruck. Sie wird interessanterweise dadurch hervorgebracht, dass er als engster Vertrauter Jesu (ausgerechnet) mit den finanziellen Geschäften beauftragt wird: *er wart Cristo so heimlich | daz er der gescheffede pflac* (II, 34960f.). Der Verrat wird im ‚Passional‘ also als voraussehbarer, vermutlich auch vorausgesehener und damit zwangsläufiger Bruch mit dem ihm entgegengebrachten Vertrauen erzählt. Der Text verhehlt folglich nicht, dass der Verrat

⁴⁶ Toepfer 2020, S. 269.

⁴⁷ Eming 2001, S. 403.

⁴⁸ Vgl. die Bedeutungen von *vuoge*, *unvuoge* in: Lexer 1992, S. 302, 258.

aus heilsgeschichtlicher Perspektive notwendig ist. Er muss zugleich aber den Eindruck vermeiden, „dass das Böse [...] Bestandteil des göttlichen Heilsplanes [ist]“⁴⁹ und Judas schlicht ein „Erfüllungsgehilfe Gottes“.⁵⁰ Christian KIENING hat dieses Paradoxon wie folgt formuliert:

Er [Judas] ist deshalb böse und doch nicht ganz böse. Er agiert prototypisch und wird doch mit individuellen Zügen versehen. Er behält handlungslogisch und theologisch eine Freiheit, die erzähllogisch und heilsgeschichtlich eine scheinbare ist, als scheinbare im Text aber nur durch Einspielung einer antiken Schicksalsmacht und durch die Anverwandlung des mythischen Musters (Determination zum Unheil) markiert werden kann.⁵¹

Nicht der Verrat ist die eigentliche Sünde des Judas, sondern der aus unbändigem Zweifel und *boser ruwe* (II, 34993) erfolgende Selbstmord. Das fehlende Vertrauen in die Gnade Gottes bringt für Judas denn auch ein zeitloses Verderben mit sich: Er muss *die ungevuge leide* (II, 35002), das unordentliche, unanständige Leiden eines auseinandergebrochenen Körpers mitsamt im Halse stecken bleibender Seele erdulden, er muss auf ewig zwischen Himmel und Erde in der Luft hängen und die Marter böser Kreaturen ertragen (vgl. II, 34998–35028). So wie die Geburt im Zeichen der Un*fruchtbarkeit steht, ist auch das endlose Ende unfruchtbar und fruchtbar zugleich. Es ist unfruchtbar, weil sein qualvolles Dasein keinen vorwärts gerichteten Nutzen hat und weder in das ewige Leben noch in die Hölle führen wird. Unfruchtbar und unnütz, weil Judas das jüdische Geschlecht nicht fortführen wird. Es ist aus christlicher Perspektive im Umkehrschluss fruchtbar, weil der jüdische Stammbaum mit Judas untergehen wird und nur die anti-judaistische Vorstellung des ‚ewigen Juden‘ bleibt. Fruchtbar, weil an die Stelle des gefallen Apostels ein neuer Jünger tritt und *daz ungetruwe vaz* (II, 34998) durch ein *genaden vaz* (II, 35154) ersetzt wird.

An dieser Schnittstelle ist das je nach Sichtweise „als tragisch (Mythos), schändlich (Ethos) oder notwendig (Heilsplan)“⁵² zu bewertende Judasleben mit demjenigen des Gottessohnes verknüpft. Judas und Christus werden hier zu Stellvertretern des Alten und des Neuen Bundes, zu Prototypen eines unfruchtbaren und fruchtbaren Seins.

⁴⁹ Hammer 2015, S. 358.

⁵⁰ Kiening 2004, S. 50.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

Sosehr, aufs Ganze der Heilsgeschichte gesehen, der Alte Bund als Vorstufe und Grundlage des Neuen galt, sosehr galt, historisch-zeitgeschichtlich gesehen, die gegenwärtige Judenheit als verblindet und vom Heil abgeschnitten. Das Judasleben liefert für diese Trennung eine Ätiologie, bezogen nicht auf das Verhältnis zwischen Jesus und der jüdischen Gemeinde, sondern auf den einzelnen, der im Mittelalter schon namentlich als Paradigma der Judenheit interpretiert wurde. Er nun, dieser einzelne, repräsentiert im Sinne Girards den impliziten Sündenbock, dessen Geschichte mit jener des expliziten Sündenbocks Jesus so verknüpft wird, dass der Mythos des Opfers des Gottessohns ein Pendant im Gründungsmythos der christlich-jüdischen Differenz erhält.⁵³

Während die alte genealogische Linie des Judentums mit dem Inzest und dem unordentlichen Tod des Judas endet, wird der Apostel Matthias durch göttliche Wahl zum Nachfolger auserkoren. Seine Qualifikation ist ethische Gesinnung:

*Mathias der vil gute
an rechter demute
zallen ziten was bewart.
nach unsers herren himelvar
und nach des heiligen geistes kumft
was er mit wiser vernumft
ein prediger in Judea. (II, 35091–35097)*

Matthias wird zusammen mit Joseph von den übrigen elf Aposteln ausgewählt und mit dem Los von Gott/Christus berufen. Dieser Vorgang kann nur zeichenhaft vonstattengehen: Die Apostel sehen und der Meister *Dyonisius* berichtet *uns* (II, 35080), wie ein göttliches Licht auf Matthias fällt und ihn vor allen anderen auszeichnet. Der Zeugungsakt – Gott zeugt und die Anwesenden bekennen das Wunder – erweist sich in der Folge als ein ideeller Gewinn für die christliche Gemeinschaft.⁵⁴ Der *zwelfbote* geht nach Mazedonien, wo er Teufel bekämpft, Ungläubige bekehrt und bis zu seiner gewaltsamen Hinrichtung standhaft bleibt: ein Blutzeuge im Auftrag des Herrn.

Wie viele legendarische Erzählungen bedient sich auch die Matthiaslegende antijüdischer und antisemitischer Stereotype. So sind nicht Heiden, sondern die als

⁵³ Ebd., S. 51.

⁵⁴ Interessanterweise sind über die Lehre des Trinitarismus fast die Hälfte der Apostel und Joseph, der ‚Konkurrent‘ des Matthias, mit Jesus bzw. Maria verwandt. Auf diese Weise spielt der Aspekt der Genealogie innerhalb der Heiligen Familie zumindest indirekt eine entscheidende Rolle.

unbelehrbar und unbekehrbar charakterisierten Juden für den Tod des Märtyrers verantwortlich. Matthias' *stetikeit* bedingt *ir tobeseucht, ir valscheit* (II, 35257 f.). Sie steinigen den Jünger und malträtieren ihn mit einer Axt. Sie entscheiden sich damit in Analogie zu Judas für ihre boshafte ‚Natur‘ und bestätigen durch ihr determiniertes, scheinbar selbstbestimmtes Handeln lediglich ihren Ausschluss vom Heilsgeschehen.

Das unordentliche Element bleibt auf diese Weise in der Welt. Das Böse kann im Diesseits nicht vollends unschädlich gemacht und exterritorialisert werden, es wird aber auch nicht den Sieg davontragen. Um dies zu verdeutlichen, erzählen Legenden am Ende vom endzeitlichen wie gegenwärtigen Lohn und Nutzen des jeweiligen Martyriums. Matthias wird *an dem sunes tage* (II, 35285) – gemeint ist die zweite Wiederkehr des Messias (Parusie) – mit Christus urteilen: *uber unser aller leben, | ez ge zu schaden oder zu vrumen* (II, 35288–35290). Er kann darüber hinaus als Mittlerfigur angerufen werden und (als Interzessor) in Notlagen dazwischen treten:

[...] *er mac an uns meren
genade vil mit sime gebete.
des bite wir in, daz er trete
vor uns swa des not si.
sul wir vor angest werden vri,
daz muz uns ie von gote kumen.
dar zu mugen uns wol vrumen
die zwelfboten, von den ich
geschriben habe alordenlich
swaz ich irre tugende vant.
ist ir helfe an uns gewant,
sie sint so nutze uns bi gote
daz uns dikein sunden knote
gewerfen mac in iren haft.* (II, 35306–35319)

Der Tod des Apostels soll sich für die Ungläubigen als unfruchtbar und schädlich erweisen. Für die christliche Gemeinschaft ist er dagegen ein fruchtbarer Stimulus, der die soziale Familie auf die Essenz des Glaubens einchwört: den vorwärts gerichteten, stets aufs Neue zu kämpfenden Kampf gegen die Fesseln der Sündhaftigkeit.

Auch in der Pilatusvita kommt der Wechselseitigkeit von Un*fruchtbarkeit eine zentrale Rolle zu. Ich möchte im Folgenden skizzieren, wie der Text Un*fruchtbarkeit mit Blick auf die Relation von Ordnung und Unordnung narrativ gestaltet. Dazu möchte ich vor allem die Rahmung des Textes und seine unmittelbare Vor- und Nachgeschichte in die Deutung einbeziehen.

Das Leben und Sterben des Pilatus wird im ersten Buch des ‚Passional‘ an prominenter Stelle zwischen Grablegung und Auferstehung Jesu Christi erzählt.

Mit Erlaubnis des Statthalters Pilatus halten die jüdischen Fürsten am Grab Wache, um einen etwaigen Raub des Leichnams durch die Jünger und eine Erfüllung der Prophezeiung zu verhindern. Das Ansinnen ist als hinterlistig und eigennützig charakterisiert. Es geht nicht um religiöse Wahrheit und Erkenntnis, sondern um Deutungshoheit (vgl. I, 7448–7482). An dieser Stelle blendet der Erzähler zur unordentlichen Zeugung des Pilatus über. Das Kind geht aus dem unehelichen Beischlaf des heidnischen Königs Cyrus mit der Müllerstochter Pyla hervor. Dieser wird durch die Erwähnung des Jagdmotivs und des Begehrens als triebhaft dargestellt und in die Nähe einer Vergewaltigung gerückt. Der Mann nimmt sich, was er will: *der kunic des wirtes tochter sach, | wol gestalt, die er beslied* (I, 7520 f.). Pilatus wird im Haus von Pyla und ihrem Vater Atus gezeugt. Er trägt nicht wie Judas den Namen seines Volkes, sondern den Un-Ort seiner mit einem Makel behafteten Geburt in sich. Pilatus ist wider die sittlich-rechtliche Ordnung gezeugt und legt von Beginn an eine verheerende soziale Unfruchtbarkeit an den Tag.

Nach drei Jahren hat die Mutter ihre Pflicht getan. Das Kind kommt an den Hof seines leiblichen Vaters, wo es gleich Judas dem Königssohn aus Neid und Bosheit *heimlich sin leben stal* (I, 7579). Der Vater sinnt auf Rache, besinnt sich dann aber und gibt den Sohn als Ziehkind nach Rom. Dies ist allerdings nicht Barmherzigkeit, sondern schlichtweg der Profitgier des Königs geschuldet, der aus der Not eine Tugend machen und sich mit der Geisel von seiner Zinspflicht befreien will:

| *nach sines herzen rate*
 | *wolder in dar zu gisel geben*
 | *und vri von dem cinse leben*
 | *und niman im zu herren jehen.* (I, 7628–7631)

Eigennutz und finanzielles Gewinnstreben bestimmen auch in Rom den sozialen Umgang mit dem vater- und mutterlos gewordenen Pilatus. Wie in der Judasvita wiederholt sich auch hier die Geschichte: Pilatus begeht einen zweiten Mord und erschlägt einen ebenfalls als Geisel am Hof gehaltenen Prinzen. Die Römer haben daraufhin vor seiner Boshaftigkeit derart Angst, dass sie sich nicht trauen, ihn zu verurteilen. Stattdessen kommen sie überein, Pilatus auf die Insel Ponthos zu schicken, um auf diese Weise die Unruhe-Provinz unter ihre Kontrolle bringen zu können. Dahinter verbirgt sich die Absicht, die Kraft des Bösen zu instrumentalisieren und Pilatus zur Waffe gegen künftige Feinde zu machen. Da seine Boshaftigkeit aber schlicht nicht zu kontrollieren ist, muss dieser Plan scheitern (vgl. I, 7690–7774). Einerseits ist Pilatus ohne Zweifel von Grund auf böse. Andererseits gibt sich die Vita große Mühe zu zeigen, wie soziale Prägung und kulturelles Zusammenleben einen schlechten Menschen schlechter machen.

Während der erste Teil die Geschichte einer auf Eigennutz bedachten und damit sündhaften Gesellschaft erzählt, entwirft der zweite Teil ein utopisches

Gemeinschaftsideal. Das Bindeglied zwischen den Teilen wird durch das Motiv der Krankheit des Kaisers und die eingeschobene Veronikalegende markiert. Tiberius lässt in seiner Verzweiflung nach dem Wunderheiler Christus schicken – er weiß nicht, dass jener bereits im Auftrag des Pilatus ermordet worden ist. Der Bote Volusianus macht sich auf die Suche nach Jesus. Er erfährt von dessen Weggefährtin Veronika vom Tod des Heilands, von der Schuld des Statthalters und einer unverhofften Möglichkeit, den Kaiser durch die Macht einer Berührungsreliquie doch noch zu heilen.

Die Veronika-Figur agiert hier als Mittlerin des Heils. Sie ist als Jüngerin von Christus eine zur Heiligen Familie gehörende Figur der Nähe. Der Text berichtet in einer Rückblende, wie ihr Wunsch nach einem Gemälde von Christus zur Entstehung des Schweißtuches geführt hat und Jesus sein Antlitz in dieses eingepägt hat (vgl. 7949–8009). Interessanterweise ist der Blick Veronikas auf Christus ein begehrender:

nach mines herzen rate
 – daz mich daruf ie jagete,
 so wol er mir behagete,
 daz ich in immer gerne sach –
 mit stetem vlize ich mich brach,
 daz ich in dicke und dicke
 hete in minem blicke,
 swa ich gar zu mohte kumen. (I, 7962–7969)

Das Begehren Veronikas ist Ausdruck einer entsexualisierten Liebe zu Christus. So wie die Liebe eine geistige und keine körperliche ist, wird die Heilung des Kaisers und damit der Gesellschaft umgekehrt nicht durch die physische Präsenz des Heilers, sondern die Aura des Heils gewirkt, die in den Rock und vom Gesicht des Messias in das Tuch übergegangen ist. Die Überwindung sozialer Unfruchtbarkeit erfolgt also im Namen einer entkörperlichten, Nutzen bringenden und damit fruchtbaren geistigen Gemeinschaft.

Der in Bedrängnis geratene und ob des Mordes an Jesus inzwischen vor Gericht gestellte Pilatus versucht nun in einem Akt der Verzweiflung, die Berührungsreliquie zu instrumentalisieren und sich mit dem Rock Christi vor Strafe zu schützen. Tiberius kann seinem Widersacher im Gewand der göttlichen Aura prompt nicht böse sein, Zorn verkehrt sich sogar in Zuneigung: *der keiser wart im minnesam* (I, 8114). Die groteske Szene wiederholt sich ein zweites Mal, ehe Gott selbst dem Kaiser von der List kündigt und das Ungehörige so in eine neue Ordnung transformiert werden kann.

Für Pilatus ist in dieser Ordnung jedoch kein Platz mehr. Bevor das Todesurteil vollstreckt werden kann, nimmt er sich das Leben und überbietet damit

alle vorherigen Sünden. Ganz aus der Welt ist der Unheilige damit nicht. Sein Leichnam wird im Tiber zum Spielball der Teufel und richtet in der Folge auch im Rhodan Schaden an. Und selbst nach seiner finalen Umbettung in den Sumpf eines Gebirges warnen Geschichten vor dem verfluchten Leichnam. Der Erzähler resümiert: *sus gienc ez an Pylate, | dem bosen, dem unnutzen* (I, 8252 f.). So wie sich Pilatus über seinen Tod hinaus als unfruchtbar, unstet und ortlos erweist, so sind auch die Juden vom Weg zum Heil abgeschnitten. Und so wie Pilatus immer noch Schaden anrichtet, sind nach Ansicht des Erzählers auch die Unbelehrbaren nach wie vor eine Gefahr für die Gemeinschaft. Genau das erzählt die nachfolgende Geschichte ‚Von der urstende unsers herren‘. Obwohl die am Grab wachenden Juden die Engelserscheinung sehen und durch den Anblick des Wunders macht- und kraftlos werden (vgl. 8392–8401), verabreden sie mit den Ältesten den Plan, die römischen Ritter mit einem *grozen schatz* (I, 8410) zu bestechen. Das Schweigegeld ist zugleich an die Erschaffung einer alternativen ‚Wahrheit‘ gebunden:

*der rechten warheit sie geswigen
vor armen und vor richen.
sie sprachen offenlichen,
wi die jungere quemen
und den licham nemen
verstoln, da sie waren entlegen.
diz wart gebreitet aller wegen
in der juden lute.
biz an den tac noch hute
sprachen sie gemein dar abe,
daz man in stele uz dem grabe.* (I, 8430–8440)

Die listig erzwungene Deutungshoheit ist als eine *biz an den tac noch hute* reichende soziale Unfruchtbarkeit markiert. Dennoch scheint dieser Form der zeitlich andauernden Unordnung a priori das Element ihrer Überwindung innezuwohnen. Christian KIENING formuliert dies (mit Blick auf die un/heilsame Familie) wie folgt: „An der Krise zeigt sich das weltkonstituierende Prinzip. In der Unordnung manifestiert sich die Grundlage der Ordnung [...]“⁵⁵

55 Kiening 2009, S. 30.

4 Das Erzählen vom Un-Gefügten

Die Viten von Pilatus und Judas sind in ein heilsgeschichtliches Erzählgefüge eingebettet. Man kann sich dennoch sehr gut vorstellen, dass sie als eigenständige Einheiten (vor-)gelesen worden sind und auf diese Weise eine gemeinschaftlich inszenierte Ablehnung des Bösen zum Ausdruck gebracht worden ist. André JOLLES' Terminus der Antilegende fußt auf dieser Grundannahme. JOLLES stellt der Gattung Legende mit ihrem Aufruf zur *Imitatio* eine Gegenlegende mit abschreckender Wirkung, dem legendarischen Wunder ein Gegenwunder gegenüber.⁵⁶ Die starre Terminologie JOLLES' hat wiederholt Kritik hervorgerufen. So hat Jutta EMING konstatiert, dass in der Judasvita

[m]ittels struktureller Korrespondenzen, Motivspiegelungen und Strategien der Motivierung [...] ein erzählerischer Aufwand getrieben [wird], der das Schema von Beispiel und Gegenbeispiel oder Präfiguration und Erfüllung ebenso überschreitet wie die Gattungsgesetze der ‚Gegenlegende‘.⁵⁷

Andreas HAMMER hat zuletzt dafür plädiert, den Terminus Antilegende „nicht gattungstypologisch [...], sondern als Komplementär zur Erzählform der Legende“⁵⁸ zu verwenden. Wenngleich damit der ergänzende Charakter ausgedrückt wird, bleibt begrifflich doch eine unüberbrückbare Dichotomie bestehen.

Dagegen hat dieser Beitrag die Viten nicht als starre Erzählabschnitte aufgefasst, sondern die Grenzen der Textabschnitte und das Zusammenspiel und Ineinandergreifen der verhandelten Ordnungen stärker fokussiert. Der Terminus Un*fruchtbarkeit hat hierbei das narrative Gefüge der Texte deutlich machen können: Während biologische Fortpflanzung mit Blick auf das Unheilige stets soziale Unfruchtbarkeit nach sich zieht und das herkömmliche Familiengefüge als defizitär gekennzeichnet wird, geht der Verzicht auf biologische Fortpflanzung in Heiligkeits-Modellen mit spirituellen Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens einher. So wird biologische Sexualität in entsexualisierte Fruchtbarkeit transformiert, tritt die Heilige Familie an die Stelle der Fortpflanzungsfamilie.

Diese strukturelle Organisation durch das wechselseitige Zusammenspiel von Frucht- und Unfruchtbarkeit wird durch vielfältige Verbindungslinien zwischen Kreuzigung und Auferstehung, Judas- und Matthiasvita ergänzt. Die Texte erzählen davon, wie das ungefüge, das unordentliche Element in eine neue *vuoge*,

⁵⁶ Vgl. Jolles 1974, S. 51.

⁵⁷ Eming 2001, S. 403.

⁵⁸ Hammer 2015, S. 333.

eine neue Ordnung überführt wird. Sinnbild dieser neuen Ordnung ist hier der heilige Matthias, der durch seinen Märtyrertod dauerhafter Teil der *communio sanctorum* wird. Während *sin heiliger licham* (II, 35302) in Trier zur Ruhe kommt, vermag er als Interzessor vor Gott für die Notleidenden einzutreten. Das Unheilige wiederum kann zwar von der Heilsordnung exkludiert und exterritorialisert werden. Es kann jedoch nicht vollständig überwunden werden und bleibt – wie die Figuren Judas und Pilatus exemplarisch zeigen – in einem entzeitlichten Schwellendasein verhaftet. Während der Heilige am Ende aller Tage an der Seite Christi/Gottes richten wird, werden die leidenden Unheiligen sowie die bösen Kräfte der Welt gerichtet und endgültig bezwungen werden. Bis zu diesem Fixpunkt bleiben Unordnung und Ordnung, Gut und Böse, Heil und Unheil stets aufeinander bezogen. Dem Wechselspiel von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit kommt in der ‚Passional‘-Dichtung der Status eines ordnenden Strukturelements zu. Un*fruchtbarkeit ist in diesem Sinne eine ambige Figur, die für das Erzählen vom Un-Gefügten konstitutiv ist.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Passional:** Buch I: Marienleben. Hrsg. v. Annegret Haase, Martin Schubert u. Jürgen Wolf (Deutsche Texte des Mittelalters 91, 1). Berlin 2013.
- Passional:** Buch II: Apostellegenden. Hrsg. v. Annegret Haase, Martin Schubert u. Jürgen Wolf (Deutsche Texte des Mittelalters 91, 2). Berlin 2013.
- Paulinus, Pontius Meropius:** Epistulae – Briefe. Übers. u. eingeleitet v. Matthias Skeb (Fontes Christiani 25, Bd. III). Freiburg, Basel, Wien 1998.

Forschungsliteratur

- Bartelmus, Rüdiger:** Sexualität (AT). o. O. 2008. www.bibelwissenschaft.de/stichwort/28477 (Zugriff: 02.09.2021).
- Benz, Maximilian:** Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter (Philologische Studien und Quellen 273)*. Berlin 2019, S. 115–136.
- Ehrismann, Otfrid:** Fabeln, Mären, Schwänke und Legenden im Mittelalter. Eine Einführung. Darmstadt 2011.
- Eming, Jutta:** Judas als Held. Formen des Erzählens in der mittelalterlichen Judaslegende. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 120 (2001), S. 394–412.
- Feistner, Edith u. Werner Williams-Krapp:** *Passional*. In: *Killy Literaturlexikon – Autoren und Werke des deutschsprachigen Kulturraumes*, Bd. 9 (2010), S. 86f.

- Grimm, Jakob u. Wilhelm:** Deutsches Wörterbuch. Hrsg. v. der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin. 33. Bde. Leipzig 1854–1960 (ND München 1984).
- Hammer, Andreas:** Erzählen vom Heiligen. Narrative Inszenierungsformen von Heiligkeit im ‚Passional‘ (Literatur | Theorie | Geschichte 10). Berlin, Boston 2015.
- Jolles, André:** Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Studienausgabe der 5., unveränderten Aufl. Tübingen 1974.
- Kiening, Christian:** Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte. In: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.): Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit. Berlin 2004, S. 35–57.
- Kiening, Christian:** *Unheilige Familien*. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens (Philologie der Kultur 1). Würzburg 2009.
- Lexner, Matthias:** Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch. Mit den Nachträgen von Ulrich Pretzel. 38., unveränderte Aufl. Stuttgart 1992.
- Nolte, Cordula u. Alexander Grimm:** Fruchtbarkeit/Unfruchtbarkeit. In: Cordula Nolte, Bianca Frohne, Uta Halle u. a. (Hgg.): *Dis/ability History der Vormoderne*. Ein Handbuch. *Premodern Dis/Ability History. A Companion*. Affalterbach 2017, S. 448–453.
- Nolte, Cordula, Bianca Frohne, Uta Halle u. a.:** Wofür und für wen ist dieses Handbuch? In: Dies. (Hgg.): *Dis/ability History der Vormoderne*. Ein Handbuch. *Premodern Dis/Ability History. A Companion*. Affalterbach 2017, S. 15–17.
- Pfeiler, Wolfgang:** „Frucht“. In: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie für Wissenschaften. <https://www.dwds.de/wb/fruchtbar> (Zugriff: 02.09.2021).
- Powell, Barry B.:** Einführung in die klassische Mythologie. Übers. u. bearb. v. Bettina Reitz unter Mitarbeit v. Anja Behrendt. Weimar 2009.
- Räisänen, Heikki, Heiner Grote, Reinhard Frieling u. a.:** Maria / Marienfrömmigkeit. In: *Theologische Realenzyklopädie* 22 (1992), S. 115–161.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020.
- Traulsen, Johannes:** Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘ (Hermaea. Neue Folge 143). Berlin, Boston 2017.
- Traulsen, Johannes:** Virginität und Lebensform. In: Julia Weitbrecht, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019, S. 137–158.
- Weitbrecht, Julia, Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.):** *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019.
- Weitbrecht, Julia:** Brautschaft und keusche Ehe. In: Dies., Maximilian Benz, Andreas Hammer u. a. (Hgg.): *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (Philologische Studien und Quellen 273). Berlin 2019, S. 159–182.

Von Penisraub und Fehlgeburt Unfruchtbarkeit und Impotenz-Zauber im ‚Malleus maleficarum‘ des Heinrich Kramer (Institoris) und in Johannes Hartliebs ‚Secreta mulierum‘

Abstract When medicine fails, magic or the supernatural suggests itself as an explanatory model, especially when it comes to existential problems, such as complications in human reproduction. Both late medieval authors Heinrich Kramer (Institoris) and Johannes Hartlieb analyze phenomena of male and female sterility. In his ‘Malleus Maleficarum’, Kramer developed an unprecedented program with which he discredited women and accused them of penis robbery, infanticide and cannibalism in addition to the spell of magical impotence (*impotentia ex maleficio*). Johannes Hartlieb’s gynecological specialist literature ‘Secreta mulierum’, on the other hand, is characterized by an enlightened worldview. Even if medically insufficient from today’s perspective, his work is distinguished by a remarkable tolerance.

With their writings, both authors have their fingers on the pulse of the times and receive the knowledge available to them, which they present embedded in contemporary discourses with reference to profound authorities, while focusing on very different aspects. Kramer’s ominous concept of demoniacal magic with its theological and juridical implications, which has produced untold suffering and death, is countered by Hartlieb’s rational appeal with regard to women, which ultimately serves to safeguard unborn life and simultaneously encourages fertility.

Keywords Medicine; Impotence; Magic; Witch Hunt

Kontakt

PD Dr. Tina Terrahe,
Universität Basel, Deutsches Seminar,
Nadelberg 4, CH-4051 Basel,
tina.terrahe@unibas.ch,
 <https://orcid.org/0000-0003-0420-0918>

1 *Impotentia ex maleficio*

Wenn die Medizin versagt, liegt die Magie oder das Übernatürliche als Erklärungsmodell nahe; insbesondere dann, wenn es sich um existentielle Probleme handelt, wie etwa Komplikationen bei der menschlichen Fortpflanzung. Noch heute ist in diesem Problemfeld die Differenz zwischen psychischen und physischen Faktoren nicht sicher zu bestimmen, in der Frühen Neuzeit changieren beide Pole allerdings wesentlich stärker, so dass eine Unterscheidung kaum möglich ist. Und doch wird eine Differenzierung versucht, wie am Beispiel zweier frühneuzeitlicher Autoren gezeigt werden soll, die sich mit verschiedenen Fruchtbarkeitsstörungen auseinandersetzen: der weiblichen Unfähigkeit zu gebären, die entweder schon bei der nicht erfolgten Empfängnis auftritt, oder sich im späteren Verlauf an Fehlgeburten zeigt, und der männlichen Zeugungsunfähigkeit in ihren verschiedensten Varianten.

Johannes Hartlieb (um 1400–1468) fokussiert in seiner Übersetzung der ‚*Secreta mulierum*‘ neben anderen spezifisch weiblichen medizinischen Beschwerden auch die Problematik der Empfängnis und der männlichen Zeugungsunfähigkeit.¹ Das Kompendium wird als gynäkologisch-sexualkundliche Fachliteratur eingestuft und Hartliebs paratextuelle Erläuterungen zum Umgang mit den von ihm bereitgestellten Rezepten und Behandlungsmethoden geben Einblicke in die gesellschaftlichen Rezeptionsbedingungen, die für dieses Werk relativ genau zu bestimmen sind.

Inhaltlich handeln die ‚*Secreta mulierum*‘ im weitesten Sinne von gynäkologischen Themen rund um Schwangerschaft, Geburt, Entwicklung des Kindes im Mutterleib und den Einfluss der Gestirne. Dabei bildet auch die Empfängnis einen breiten Themenschwerpunkt, besonders in problematischen Konstellationen, die letztendlich zur Unfruchtbarkeit führen. Als Leibarzt des herzoglichen Hauses in München fertigte Hartlieb die Übersetzung wohl zwischen 1460 und 1465 für Albrechts III. Sohn Siegmund von Bayern an, den er im Prolog als einen um Vernunft und Weisheit bemühten Fürsten anspricht, der sich auch von seiner Jugend nicht zu Unsitten und fleischlicher Wollust verführen ließe. Den Anwendungsbereich des von ihm erstmals in der Volkssprache dargestellten medizinischen Fachwissens, das Hartlieb übersetzt, kommentiert und erweitert hat, will er explizit auf eheliche Verhältnisse beschränkt wissen und insbesondere einem Missbrauch im Rahmen von *vnczymlicher mynn vnd buelschafft* (Sm 111) entgegenwirken. Mit dem Münchner Hof und dem späteren Kaiser Friedrich III. (1415–1493), dem eine

1 Die ‚*Secreta mulierum*‘ (Sm) werden im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Bosselmann-Cyran 1985. Zu Johannes Hartlieb vgl. Wolf 2019; Grubmüller 2012; Schnell 2007; Fürbeth 1992. Zur Rezeption des Werkes vgl. Fürbeth 1992, S. 16–29; Schleissner 1991. Zu den benutzten Quellen, vor allem das fälschlich Albertus Magnus zugeschriebene lat. ‚*Secreta Mulierum*‘-Traktat, daneben Berufung etwa auf Aristoteles, Avicenna, siehe Keil 1999; Fürbeth 1992, S. 198–201. Zum lateinischen Traktat siehe Bosselmann-Cyran 1997. Den anonymen Gutachter*innen dieses Beitrags danke ich für konstruktive Hinweise.

Abschrift explizit gewidmet ist, gibt der Autor zudem einen streng eingegrenzten Publikumsradius vor, dem er das delikate Kompendium anvertraut. Auch wenn Hartlieb aufgrund der übrigen ihm zugeschriebenen Werke und der Disparatheit seines heterogenen Œuvres immer wieder als Musterbeispiel abergläubischer Praktiken des Spätmittelalters herangezogen wurde, konnte Frank FÜRBEETH anhand der Überlieferung zeigen, dass die ‚*Secreta mulierum*‘ vornehmlich innerhalb dieses intendierten personellen Umfeldes, in Hochadel und städtischem Patriziat, rezipiert wurden, wo man sie als medizinisch-fachwissenschaftlichen Text verstand.²

Die Thematik spielte für den Stadt- und Hochadel schon aus dynastischen und juristischen Gründen eine fundamentale Rolle, nicht nur aufgrund der Bedeutung, die der Fruchtbarkeit im Rahmen der Herrschaftsnachfolge und in Erbschaftsangelegenheiten zukam; zudem war Impotenz über Jahrhunderte hinweg einer der wenigen rechtlich unanfechtbaren Ehescheidungsgründe und vor allem „der einzige [...] in einem Prozeß, der von einer Frau angestrebt werden konnte“.³

Als Ursachen für Unfruchtbarkeit zog man neben medizinischen schon früh auch übernatürliche wie Schadenszauber (*impotentia ex maleficio*) in Betracht:⁴ Das sogenannte Nestelknüpfen, ein bis in die griechische Mythologie zurückreichender weltweit verbreiteter Brauch, bei dem durch das Binden eines Knotens die Zeugungsfähigkeit verhindert werden sollte, wurde schon vor der ‚*Lex Salica*‘ (spätes 6. Jahrhundert) als schweres Verbrechen und später mit Enthauptung geahndet.⁵ Im Rahmen des prominenten Scheidungsprozesses, den der fränkische

-
- 2 Vgl. Fürbeth 1992, S. 16–29, 69, 202–205. Die Rezeptionsbedingungen definiert Hartlieb in seinen Prologen: Seine Widmungsempfänger mögen dafür Sorge tragen, dass das Buch nicht in fremde Hände gerate; vgl. Sm 100–115. Auf Hartliebs Appell zur strikten Geheimhaltung verweist auch Kruse 1996, S. 102, die hervorhebt, dass die anderen ‚*Secreta mulierum*‘-Fassungen nicht wie Hartliebs für ein adeliges, sondern explizit für ein männliches städtisches Bürgertum verfasst worden seien; vgl. ebd., S. 21; so auch Schleissner 1991, S. 116.
 - 3 Kruse 1996, S. 164. Zum kirchlichen Eherecht in Bezug auf männliche Impotenz vgl. Toepfer 2020, S. 88–97; vgl. hierzu auch Brundage 1982; Hersperger 2010, S. 395–397.
 - 4 Zu den medizinischen Implikationen in der Vormoderne vgl. Toepfer 2020, S. 51–82 mit weiterführender Literatur. Erst nachträglich bekannt wurden mir die medizinhistorischen Studien zum Zusammenhang von Impotenz und Hexerei in der Frühen Neuzeit von Ursin, Rubeis u. Steger 2020a; dies. 2020b; dies. 2020c. Den Glauben an Impotenz, die durch magische Handlungen bewirkt wurde, weist Catherine Rider bereits im 7. Jh. v. Chr. in Mesopotamien nach, vgl. Rider 2008, S. 14. Er findet sich auch bei Platon und Ovid, vgl. Seligmann 1988, S. 153; Graf 1996, S. 128, 243 Anm. 82 mit weiterführender Literatur; Ruff 2003, S. 217; Leven 2005; McLaren 2007; Rider 2008, S. 21; Hersperger 2010, S. 394–426; Toepfer 2020, S. 118–127.
 - 5 Vgl. Jerouschek 1988, S. 74: Bereits bei Regino von Prüm (um 840–915) war als „Totschläger zu behandeln [...], wer, damit kein Nachkomme geboren würde, zur Befriedigung der Wollust oder aus Haß Mann oder Frau etwas antat oder zu trinken gab, damit er nicht zeugen oder sie nicht empfangen vermöchte.“ Zum Nestelknüpfen (*Ligatio/Ligatura*) vgl. vor allem Zedler 1740 mit älterer Literatur und dem Verweis auf die Todesstrafe seit dem Konzil von Regensburg. Dieser Artikel erscheint dann reduziert und leicht variiert bei Grimm 1854–1961. Siehe hierzu weiterhin Vordemfelde 1923, S. 124–149; Institut für Sexualforschung in Wien

König Lothar II. im 9. Jahrhundert gegen seine Ehefrau Teutberga führte, um seine Mätresse Waldrada zu heiraten, beschäftigten sich Erzbischof Hinkmar von Reims und Papst Nikolaus I. mit dieser Causa, die zeitgleich bereits im arabischen Schrifttum nachweisbar ist. Auch das ‚Drecretum Gratiani‘ und Thomas von Aquin sowie Constantinus Africanus, Petrus Lombardus und Johannes Nider – um nur wenige zu nennen – bezeugen die weite Verbreitung des Glaubens an die Wirksamkeit der *impotentia ex maleficio*.⁶ Ohne eine ausgeprägte Kastrationsangst dürfte die Expansion dieser Vorstellung nicht möglich gewesen sein, die juristisch einem Morddelikt gleichgestellt, zugleich aber immer auch schon als abergläubisch abgetan wurde.⁷ Insbesondere die Dämonenlehre des Thomas von Aquin prägte die Kanonistik wie die wissenschaftliche Literatur des 15. Jahrhunderts und bot der Etablierung des Hexenwahns eine theoretische Grundlage.⁸ Nicht nur Johannes Hartlieb übernimmt von Thomas sowohl „Begriffsinventar und Methode“,⁹ sondern auch sein Zeitgenosse Heinrich Kramer/Institoris (1430–1505), der im Hinblick auf den Unfruchtbarkeitszauber – eine Vorstellung, der bis heute eine überaus bemerkenswerte Popularität anhaftet – eine buchstäbliche Besessenheit entwickelte.¹⁰

Kramers ‚Hexenhammer‘ (‚Malleus maleficarum‘, 1486)¹¹ erfuhr als Legitimation und forensische Anleitung zur systematischen Hexenverfolgung eine unheilvolle Rezeption; das als scholastische Abhandlung konzipierte Werk spiegelt

1928, S. 639 f.; Aly 1934; Biedermann 1976; Delumeau 1989, S. 81–87; Kruse 1996, S. 162–166; Kruse 2005. Laut Franz 1960, S. 179 f., berichtet Enea Silvio Piccolomini etwa ausführlich über „die umständlichen Vorbereitungen, welche für das Beilager des Kaisers mit seiner jungen Gemahlin Leonore in Neapel (1452) getroffen wurden“, um einen möglichen Schadenszauber an seiner Zeugungsfähigkeit zu verhindern.

6 Vgl. Seligmann 1988, S. 153; Mohammed selbst „war Opfer eines mächtigen magischen Zauberers, des sogenannten Nestelknüpfens“; siehe hierzu weiterhin Ruff 2003, S. 217 f.; Habiger-Tuczay 2003, S. 128, 158; Rider 2008, S. 31–42; Hersperger 2010, S. 179 f., 397–426.

7 Dies bestätigen die ‚Decretales Gregorii‘ sowie Regino von Prüm und das römische Vulgarrecht; vgl. Riezler 1896 (ND 1968), S. 41 f.; Jerouschek 1988, S. 74 f., 62–132; Hersperger 2010, S. 202 f.; Schäfer 1999; Habiger-Tuczay 2003, S. 78 f., 129; Rider 2008, S. 29–67; Toepfer 2020, S. 123. Zur Kastrationsangst siehe Delumeau 1989, S. 523; König 2014.

8 Thomas von Aquin 2013, 16, 2, S. 217–219. Vgl. hierzu auch Habiger-Tuczay 2003, S. 78 f.; Rider 2008, S. 113–134.

9 Fürbeth 1992, S. 94.

10 Zu Kramers Affinität für Sexuelles siehe auch Toepfer 2020, S. 125 f.; Jerouschek 2003; Jerouschek 2000. Jerouschek 2016 weist allerdings auch darauf hin, dass „bestimmte Obsessionen des Hexenhammers – etwa über weibliche und männliche Impotenz oder gestohlene Penisse – in den späteren Hexenprozessen keine große Bedeutung erlangten“. Zum weltweit verbreiteten und noch heute präsenten Phänomen der Angst vor einem magisch motivierten Penisraub siehe etwa Ilchukwu 1992; Bures 2008; McLaren 2007, S. 263.

11 Heinrich Kramers ‚Malleus maleficarum‘ (Mm) wird im Folgenden zitiert nach der Ausgabe Behringer, Jerouschek u. Tschacher 2000. Zu den Entstehungsbedingungen, Datierung, Verfasserproblem und Rezeption vgl. Jerouschek 2000; Brackert 1977.

wie kein anderes die zeitgenössischen Ängste, welche mit Zeugungs- und Gebär-unfähigkeit verbunden waren.¹² Zu den gesellschaftlichen Dimensionen resümiert Patrick HERSPERGER:

Die Idee der *impotentia ex maleficio*, mit welcher sich die Gelehrten verschiedener Disziplinen [...] im 12. und 13. Jahrhundert akademisch auseinandersetzen, wurde so im 13. Jahrhundert via Predigt und Beichtpraxis auch dem Volk zunehmend nahe gebracht. Gleichzeitig ist aber festzuhalten, dass gerade bei diesem Thema die Interaktion zwischen populären Praktiken und Vorstellungen sowie den Werken der Gelehrten bedeutend gewesen ist.¹³

Im Anschluss an diese fragmentarische Skizze der kulturhistorischen Bedingungen der *impotentia ex maleficio* sollen die entsprechenden Passagen von Kramers ‚Hexenhammer‘ unter Berücksichtigung der zeitgenössischen Diskurse gelesen werden. In seiner Zuspitzung auf das Bestreben, „das Hexenwesen als real existierendes Phänomen auszuweisen“¹⁴ und besonders aufgrund seiner agitatorischen Gesamthaltung ist Kramers Werk durchaus einzigartig; so einzigartig wie das Leid, welches aus dem ‚Malleus maleficarum‘ erwachsen ist.¹⁵ Bei der nachfolgenden Gegenüberstellung der dämonologischen Unfruchtbarkeitsparadigmen und der medizinischen Befunde Johannes Hartliebs sollte dennoch stets berücksichtigt werden, dass Kramer die von ihm dargestellten ‚Fakten‘ sämtlich aus der wissenschaftlichen und theologischen Literatur übernommen hat und daher „in seinen Grundaussagen also alles andere als originell“¹⁶ agiert.

Über die gemeinsame Schaffenszeit hinaus lassen sich weitere Verbindungen zwischen beiden Autoren herstellen, da der Hexentheoretiker und Inquisitor Kramer an wenigstens einer Stelle auf Hartliebs ‚Buch aller verbotenen Kunst‘ anspielt.¹⁷ Vor allem aber befassen sich die beiden sehr divergenten Persönlichkeiten aus denkbar unterschiedlicher Perspektive mit dem Problem der

12 Laut Kramer (Mm 261) gilt als Mörder, wer Mann oder Frau unfruchtbar macht. Zur „Metaphysik der Unfruchtbarkeit“ am Beispiel des ‚Hexenhammers‘ und anderer (auch kritischer) Werke der Zeit vgl. Toepfer 2020, S. 117–148 mit weiterführender Literatur. Zu Begriffsentstehung, Lexik und Semantik des Konzepts ‚Hexe‘ siehe Gold 2016, S. 31–41 mit weiterführender Literatur.

13 Hersperger 2010, S. 425 f.

14 Jerouschek 2000, S. 16.

15 Vgl. hierzu Jerouschek 2000; Toepfer 2020, S. 119 mit weiterführender Literatur.

16 Toepfer 2020, S. 119, vgl. dazu auch ebd., S. 122; Brackert 1997, S. 109–111.

17 Mm 387, Anm. 109 verweist auf Hartlieb, bei dem an entsprechender Stelle aber nicht von einem Dämon in Pferdegestalt die Rede ist, wie bei Kramer, sondern vom *recht tewffel*; vgl. Hartlieb 1998, S. 78. Die Ähnlichkeit der Passage ist durchaus gegeben und lässt einen Bezug

Unfruchtbarkeit und berühren dabei oftmals identische Symptome aus diametral entgegengesetzten Blickwinkeln.

2 Weibliche Unfruchtbarkeit

Die weibliche (Un-)Fruchtbarkeit ist – anders als die männliche Impotenz – eine überwiegend unsichtbare Angelegenheit, die vielfach im Verborgenen stattfindet. Der herzogliche Leibarzt Johannes Hartlieb erklärt das Phänomen zeitgemäß auf Basis der Humoralpathologie und unter Berufung auf Hippokrates' Säftelehre: Die Gebärmutter könne entweder zu heiß oder zu groß beziehungsweise dick (*vast vaist*) sein, was zur Folge habe, dass der männliche Samen entweder nicht hineingelangen könne oder sogleich mit dem Urin wieder hinausgespült werde (Sm 237 f.). Kramer erwähnt den Umstand der weiblichen Empfängnis hingegen nur am Rande, indem er auf die Möglichkeit der Empfängnisverhütung anspielt, die durch Kräuter oder andere Mittel angestrebt werden könne (Mm 286). Eine wesentlich größere Rolle spielt bei beiden Autoren die weibliche Unfruchtbarkeit dann, wenn sie sich vom Inneren ins Äußere verlagert und sichtbar wird: Fehl- oder Frühgeburten bringt Hartlieb nahezu ausschließlich mit psychischen Faktoren in Verbindung, weshalb er eingehend dafür plädiert, schwangere Frauen in jeglicher Hinsicht rücksichtsvoll und pfleglich zu behandeln. Innere Unruhe, heftiges Erschrecken oder Zorn könnten für den Fötus fatale Folgen haben: *davon der gantz leyb verwandelt wirt tzw ainer fremden natur. Darvmb so wirt dy frucht jn mueterleyb so ser verkert, das sy offft vnd vil stirbt oder aber vast kranck wirt* (Sm 203 f.). Neben der Rücksichtnahme auf emotionale Befindlichkeiten empfiehlt er, schwangeren Frauen auch diejenigen Wünsche zu erfüllen, die sich auf spezielle Gelüste und ungewöhnliche Speisen (oder auch Nicht-Speisen wie Leim, Kohle und Kreide) beziehen, und berichtet warnend von Früh-, Fehlgeburten und Todesfällen, die erfahrungsgemäß aus der Vernachlässigung entsprechender Bedürfnisse resultierten (Sm 240 f.).

Während Johannes Hartlieb als maßgebliche Autorität die *natur* benennt, deren Spielarten und Neigungen er oft auch als unergründlich akzeptiert, beruhen Kramers Schilderungen auf theologischen Paradigmen: Dem göttlichen Fruchtbarkeitsgebot setzt er das diabolische Postulat der Sterilität entgegen, dem die Hexen insofern entsprechen, als sie Kinder töten.¹⁸ Dies vollbringen sie nicht nur, indem sie sie essen und ihr Blut trinken, sie ins Wasser stoßen und aus ihren Gliedmaßen Salben herstellen, sondern sie hätten auch die Kraft, „eine Frühgeburt zu bewirken, die Kinder im Mutterleib durch bloße äußerliche Berührung zu

von Kramer auf Hartlieb naheliegend erscheinen. Der zweite von Behringer u. Jerouschek hergestellte Zusammenhang (Mm 497, Anm. 368) erscheint mir allerdings vage.

18 Siehe auch Toepfer 2020, S. 119: „Der Teufel will Sterilität“, vgl. auch ebd., S. 136.

töten, bisweilen einzig durch einen [bösen] Blick“ (Mm 372).¹⁹ Ein viel beachtetes Exempel berichtet in diesem Sinne von der schwangeren Gattin eines Richters, der bei der Hexenverfolgung nicht die gewünschte Strenge an den Tag gelegt hatte. Anlässlich eines Besuches berührte eine „berüchtigte Hexe [...] die Herrin wie zur Begrüßung, mit beiden Händen über dem Bauch. Und plötzlich fühlte diese, daß sich das Kind in schmerzhafter Weise bewegte.“ Als sie wenig später in Wehen lag, „gebar sie keine vollständige Frühgeburt, sondern allmählich bald Stücke des Kopfes, bald der Füße und Hände“ (Mm 418 f.).²⁰

Besonders gefährlich sind aus Kramers Sicht hexende Hebammen, die aufgrund der Intimität ihres Tätigkeitsbereiches einem ungeheuerlichen Verdacht ausgesetzt sind: „Wenn sie die Kinder nicht töten, dann tragen sie [...] die Kinder aus der Kammer heraus und opfern sie, sie in die Luft hebend, den Dämonen“ (Mm 288). Kramer erläutert, diese Frauen würden „durch das Drängen böser Geister gezwungen, [...] bisweilen auch gegen ihren Willen“ (Mm 475–477), da Dämonen auch von Magiern jungfräuliche Kinder forderten. Hebammen oder auch die Mütter selbst opferten die Kinder dann „aus einer bestimmten Leidenschaft und Erregung des Geistes heraus“ (Mm 479).²¹

Abgesehen von einigen Rezepten, die Hartlieb Frauen anempfiehlt, um die Chance einer Schwangerschaft zu erhöhen, sind dies im Wesentlichen die Hauptaussagen, die beide Werke zur weiblichen Unfruchtbarkeit treffen. Die konkreten Bedingungen und medizinisch-biologischen Vorgänge der weiblichen Empfängnis sind schwer zu erfassen, da sie im Körperinneren dem Blick entzogen sind und auch die Geburtshilfe im intimen Raum meist der Öffentlichkeit vorenthalten bleibt. Insofern bietet das Feld einen breiten Nährboden für Spekulationen und Unterstellungen, bei denen sowohl psychische als auch physische Auslöser in Betracht gezogen werden.

19 Hexen essen Kinder und trinken deren Blut (Mm 287), sie verschlingen getaufte Kinder (Mm 371) und stoßen am Wasser spielende hinein, so dass diese ertrinken (Mm 372). „Aus den Knochen und Gliedern von Kindern“ verfertigen sie Salben (Mm 473); hexende Hebammen „bereiten sich auf Anraten der Dämonen aus derlei Gliedmaßen [der Kinder] Salben, die sich für ihre Praktiken eignen“ (Mm 475). Zu Kindstötung und Kannibalismus vgl. auch Schnyder 1993, S. 373.

20 Siehe hierzu auch Schnyder 1993, S. 378; König 2014, S. 238; Toepfer 2020, S. 428, Anm. 22.

21 Kramer berichtet weiter von einer Hebamme, die mehr als vierzig Kinder tötete, „dergestalt, daß sie ihnen, sobald sie aus dem Mutterleib hervorkamen, eine Nadel in die Köpfe durch den Scheitel bis ins Gehirn stach“; eine andere Hebamme wird dieses Verbrechens bezichtigt und überführt, weil ihr versehentlich in der Öffentlichkeit ein in ein Leintuch eingewickelter Säuglingsarm herunterfällt (Mm 474). Eine weitere Hexe bewahrt in einem versteckten Topf die Köpfe vieler Kinder auf (Mm 375); vgl. hierzu auch Schnyder 1993, S. 373. Zur besonderen Gefährlichkeit der Hebammen bei Kramer siehe auch Delumeau 1989, S. 79; Toepfer 2020, S. 131.

3 Männliche Unfruchtbarkeit

Bei der männlichen Unfruchtbarkeit liegt allein aufgrund des außenliegenden Geschlechtsteils eine ganz andere Disposition vor: Es bleibt dem Blick nicht a priori verborgen und offeriert daher bessere diagnostische Möglichkeiten. Während Hartlieb diverse gynäkologische Aspekte mittels Urinschau beurteilt, definiert er in den ‚*Secreta mulierum*‘ auch spezielle Spermaqualitäten als Ursache für männliche Unfruchtbarkeit (*vnberlykait*). Wenn die Hoden humoralpathologisch zu kalt seien, urteilt er, dass solche Männer *vnnvtz sein tzw der gebwrt*, denn laut Aristoteles solle *der sam des mans [...] sich gleichen in der natur der frawen fewchtikayt in aller qualitt* (Sm 238).²² Ohne jegliche moralische Wertung identifiziert Hartlieb zudem die ‚Unkeuschheit‘ – also: häufigen Geschlechtsverkehr – als Grund für einen unfruchtbaren Samen, der dann *tzw dwnn vnd nit gedewt* (dünn und unreif) sei und sich daher unkontrolliert ergieße (*nit tzeytig vnd schleyft* [gleitet / glitscht, mhd. *slifen*] *gar bald vnentpfindlich* [unmerklich] *darauf*). Zudem störe eine Kopulationsposition *anderst dann dye natur geordenet hat* die Fruchtbarkeit sowohl bei Männern als auch bei Frauen (Sm 238). Unter der Annahme, der Mann müsste den Samen unmittelbar in den Muttermund oder auch die Gebärmutter (*mueter*) hinein platzieren, beschreibt Hartlieb schließlich eine mangelbehaftete Physiognomie als ursächlich für die Kinderlosigkeit: *Es geschicht off, das ain man hat ain vngeschickt lyd tzw gebern, als gar tze kurtz oder tzw klain, das er dye mueter nit erlangen mag nach dem samem dareingysen: Der macht kain kind* (Sm 219).

Heinrich Kramer hingegen fasst Unfruchtbarkeit nahezu ausschließlich als männliches Problem auf, das Hexen mithilfe von Dämonen im Sinne der *impotentia ex maleficio* verursachten, und zwar auf fünf unterschiedliche Arten: Der Dämon legt sich erstens dazwischen und verhindert so den Beischlaf eines Paares. Er entfesselt zweitens Verlangen oder lässt es erkalten. Drittens stört er das Empfinden oder die Einbildungskraft, indem er eine Frau abstoßend macht. Der Dämon hemmt viertens die Kraft des „befruchtenden Geschlechtsorgans“ und eliminiert fünftens die Zeugungskraft durch „Verhinderung des Absendens der Sinneskräfte zu den Gliedern“, so dass der Weg des Samens zu den „Zeugungsgefäßen“ versperrt ist (Mm 258f.).

Ein wichtiges Thema ist für Kramer in diesem Zusammenhang die lediglich eingeschränkte Impotenz, die sich nur auf spezielle Frauen bezieht und von Hexen durch Zauberei hervorgerufen wird; meist um Rache zu üben oder die Libido des Mannes zu kontrollieren. So kann der Teufel die „Zeugungskraft nicht durch eine innere Hinderung, durch Verletzen des Organs, sondern durch eine äußere, durch Hinderung des Gebrauchs“ hemmen, was einer unnatürlichen und somit

²² In der Fachterminologie bleibt die weibliche Eigenschaft des Gebärens auch in Bezug auf männliche Phänomene der Zeugungsunfähigkeit (*vnberlykait*) und Zeugung (*gebwrt*) lexemisch erhalten; vgl. hierzu auch Bosselmann-Cyran 1997, S. 154.

künstlichen Blockade gleichkommt, „entweder durch Unterbindung der Reizung des Verlangens nach jener, nicht aber nach einer anderen“ (Mm 260).²³

Die in der Dämonenlehre postulierte Tatsache, dass Dämonen in der Lage sind, Menschen zu töten und durch die Luft fortzubewegen, führt in logischer Schlussfolge zu der Erkenntnis, dass „sie auch die Glieder des Mannes wahrhaftig und wirklich entfernen“ können (Mm 266), womit der Kernbereich von Kramers Theorie zum Impotenz-Zauber angesprochen ist, nämlich einerseits das (tatsächlich nur vorgegaukelte) Verschwinden und Wiedererscheinen des männlichen Geschlechtsteils und andererseits der dezidierte Penisraub (Mm 124–126).²⁴ Die Frage nach dem Realitätsgehalt dieses skandalösen Vorgangs erörtert Kramer dabei eingehend und betont, „daß man auf keinen Fall glauben darf, daß solche Glieder aus den Körpern gerissen oder abgetrennt werden, sondern daß sie durch Blendwerk durch den Dämon verborgen werden, so daß sie weder gesehen noch berührt werden können“ (Mm 421).²⁵ Diese Form des Schadenszaubers erläutert Kramer anschließend mit zwei Exempeln, an denen ersichtlich wird, dass das verschwundene Körperteil auch von außenstehenden Personen (etwa von einem konsultierten Beichtvater) weder optisch noch haptisch wahrgenommen werden kann (Mm 420f.).²⁶

Die enorme Popularität der Vorstellung vom Penisraub durch Zauberei wurde oben bereits angesprochen; sie führt konsequenterweise zur Frage nach dem anschließenden Aufenthaltsort der geraubten Körperteile. Auch dieses Rätsel vermag Kramer zu lösen und beruft sich bei seiner Erläuterung aber explizit nicht, wie sonst, auf wissenschaftliche Autoritäten, sondern auf zahlreiche Augenzeugen und mündliche Berichte:

Was endlich von denjenigen Hexen zu halten ist, die solche Glieder in bisweilen beträchtlicher Menge, zwanzig oder dreißig auf einmal, in ein Vogelnest oder in irgendeinen Schrank einschließen, wo sie sich wie Lebewesen bewegen, Hafer oder Futter essend, wie sie von Vielen gesehen worden sind und das allgemeine Gerede erzählt, so ist zu sagen, daß alle diese Dinge durch Teufelswerk und Täuschung ausgeführt werden. (Mm 426)²⁷

²³ Zur Differenz zwischen natürlicher oder künstlicher Behexung siehe auch Toepfer 2020, S. 129 f.

²⁴ Zum Phänomen des durch Zauberei entfernten Penis vgl. Delumeau 1989, S. 381 f., 460; McLaren 2007, S. 44–46; Stephens 1998; Toepfer 2020, S. 126 f. mit weiterführender Literatur.

²⁵ Siehe auch Mm 268: „Daher kann man von einer wahrhaften Wegnahme des Gliedes wenigstens in der Vorstellung des Betroffenen sprechen, wenn auch nicht in der Realität“.

²⁶ Vgl. auch Schnyder 1993, S. 379.

²⁷ Zur Penisnest-Episode siehe u. a. Schnyder 1993, S. 361; Stephens 1998, insb. S. 506; Smith 2002; Birkhan 2010, S. 162; Jerouscheck 2000, S. 1018; Toepfer 2020, S. 125.



Abb. 1 | Fruchtbarkeitsbaum/ L'albero della fecondità, Fonte dell'Abbondanza, Massa Marittima, Fresko (1265). Fotograf: Niccolò Caranti, Wikimedia Commons (CC BY-SA 4.0). [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albero_della_Fecondit%C3%A0_\(Massa_Marittima\)_01.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Albero_della_Fecondit%C3%A0_(Massa_Marittima)_01.jpg) (Zugriff: 27.09.2021).

Um die Penisnest-Episode, die aus dem Zusammenhang gerissen vielfach als Beispiel für die psychopathologische Abstrusität von Kramers Phantasie angeführt wird, im zeitgenössischen Diskurs zu verorten, sei wenigstens auf das autonom existierende Geschlechtsteil als beliebtes Motiv in der spätmittelalterlichen Märendichtung verwiesen, das sich auch in der plastischen Kunst und der Freskomalerei, etwa am Beispiel des Phallusbaums von Massa Marittima (13. Jahrhundert), verfolgen lässt (Abb. 1). Das weit verbreitete Symbol scheint auch in Handschriftenillustrationen eher auf den Topos von der ungezügelter weiblichen Wollust abzuheben (Abb. 2) und wurde bisweilen mit den angeblich von Hexen angelegten Penisnestern in Verbindung gebracht.²⁸ Die hexentheoretische Literatur stellt den Penisraub nur ausnahmsweise – so in Vintlers ‚Buch der Tugend‘

²⁸ Die populärste Illustration stammt aus der Handschrift des Rosenromans; Lorris u. Meun: *Le Roman de la Rose*, fol. 160r. Digitalisat: Paris, Bibliothèque nationale, ms.fr. 25526, fol. 160r, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000369q/f325.item> (Zugriff: 05.09.2021). Zum Phallusbaum vgl. Hoch 2006; Mattelaer 2010; Riemer 2013.

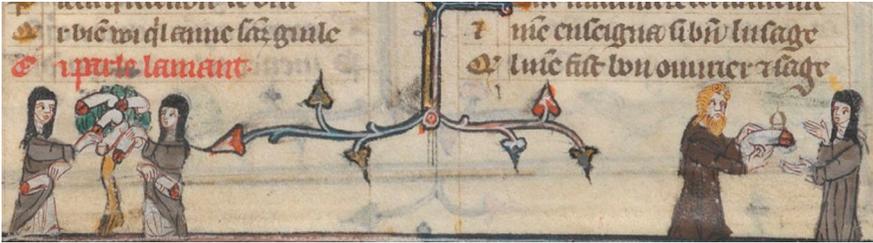


Abb. 2 | Paris, Bibliothèque nationale de France, ms.fr. 25526, fol. 160r. Quelle: gallica.bnf.fr / BnF. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000369q/f325.item> (Zugriff: 25.08.2021).

(Abb. 3)²⁹ – bildlich dar und inszeniert ihn als gefährlichen Straftatbestand, für den sich Kramer vor allem in Bezug auf die Frage nach Realität und Blendwerk interessiert: Hexen können ihm zufolge nur die Illusion des Penisraubs hervorruufen, denn wenn ein Dämon selbst das Glied weggenommen hätte, würde er dies nicht nur als Täuschung, sondern „wahrhaftig und wirklich entfernen. Und er würde es wahrhaftig und wirklich wieder anbringen“ (Mm 427). Als juristische Konsequenz für diese Form des Schadenszaubers, die er dezidiert als „trügerische Illusion“ verurteilt, fordert Kramer die schwerstmögliche Strafe (Mm 261, 426).

Regina TOEPFER weist darauf hin, dass es sich bei der Penisnest-Episode wohl eher um eine von Kramer fälschlicherweise ernstgenommene Witz-Erzählung handelt,³⁰ deren zweiten Teil er in einem Exempel nachliefert:

Es berichtet nämlich einer, daß, als er das Glied verloren hatte und sich zur Wiedererlangung der Gesundheit an eine Hexe gewandt hatte, sie dem Kranken befahl, auf einen Baum zu steigen und ihm erlaubte, sich aus dem Nest, in dem mehrere Glieder waren, sich das, was er wollte, zu nehmen. Als jener versuchte, ein großes zu nehmen, sagte die Hexe: „Du sollst dieses nicht nehmen“, und fügte hinzu, daß er nach dem eines Pfarrers gegriffen hätte. (Mm 426)³¹

²⁹ Hans Vintler: ‚Buch der Tugend‘. Augsburg: Johann Blaubirer, [14]86. GW M50692, Bl. 161v. Digitalisat: München, BSB, Ink V-219. https://daten.digital-sammlungen.de/bsb00032399/image_329 (Zugriff: 05.09.2021). Den Hinweis auf diesen Holzschnitt verdanke ich Julia Gold; vgl. hierzu auch Gold 2016, S. 250.

³⁰ Vgl. Toepfer 2020, S. 428: Kramer wertet „einen humanistischen Witz als Augenzeugenbericht“. So auch Smith 2002; Stephens 1998, S. 506. Toepfer 2020, S. 428 führt weitere Autoren wie Jacob von Lichtenberg (1586) an, die „Penisnester für eine reale Gefahr“ halten.

³¹ Vgl. hierzu auch Schnyder 1993, S. 379.



Abb. 3 | Hans Vintler, ‚Buch der Tugend‘. Augsburg: Johann Blauberer, [14]86. GW M50692, Bl. 161v. Digitalisat des Exemplars München, BSB, Ink V-219. http://daten.digital-sammlungen.de/bsb00032399/image_329 (Zugriff: 05.09.2021).

Im Zusammenhang mit Unfruchtbarkeit berichtet übrigens auch Johannes Hartlieb von verborgenen und wieder zum Vorschein gebrachten Geschlechtsteilen und fasst solche Abnormitäten unter der Kategorie der Wunder, von denen er aber keine weiteren in den ‚*Secreta mulierum*‘ anführen wolle, da sie thematisch nicht dem intendierten Inhalt des Buches entsprächen. Es gebe jedoch Mädchen, bei denen man nach der Geburt die Vagina (*gulden porten*) nicht sehen und untersuchen könne, *wann es ist darvber gewachsen ain dicks fell vnd ain hawt. Das mvß man dann auffschneyden, so vint man was nott ist* (Sm 219f.). Ebenso kann es auch vorkommen, *das ainem man sein geschirr vberwechst, das es auch nit heraußget*. Als man einem Jungen in einem solchen Fall die Haut aufschneidet, *sprang ein schoner zirius vnd grwmell herfwr, das alles nach rechter natur woll geschicht was* (Sm 220). Sowohl Männer als auch Frauen, die eine solche Operation über sich hatten ergehen lassen, konnten anschließend ganz normal Kinder bekommen; innerlich war an den Körpern dieser Menschen demnach kein medizinischer Defekt vorhanden gewesen (ebd.).

4 Physische und psychische Therapeutika

Hartlieb beschränkt sich bei den Mitteln gegen Unfruchtbarkeit auf Rezepte und Verhaltensanweisungen (Sm 239f.) und weicht damit von anderen frühneuzeitlichen medizinischen Texten ab, die die göttliche Hilfe stärker gewichteten.³² Er reflektiert das Risiko, dem er sich selbst mit seiner profanen Weltsicht aussetzt und problematisiert dies am Beispiel der Schöpfungstheorie, der er unter Berufung auf die *alten phylosophen* widerspricht: Auch wenn sein Adressat, der junge Siegmund, nicht an diese Dinge glaube und sich an die Lehren der christlichen Kirche halte, möge er das Buch nicht in fremde Hände geraten lassen, da sonst daraus *vngelawb* und *boß* (Sm 124) entstehen könne.³³

Kramer hingegen stellt für Betroffene ausschließlich theologische und psychische Heilmittel in Aussicht: neben Buße vor allem „Wallfahrten, Beichte und Reue, häufigeres Kreuzschlagen und Beten, Exorzismen mit nüchternen Worten, vorsichtiges Verhalten bezüglich Verhexung“ (Mm 273, 549).³⁴ Der Fromme ist Kramer zufolge gegen Verhexung und besonders auch gegen das Wegzaubern von Gliedern gefeit; Hexen und Teufel könnten ihn zwar an weltlichen Gütern schädigen, seien aber nicht in der Lage, ihn derart zu täuschen, „dass er eigene Körperteile oder die anderer nicht mehr sehen könnte“ (Mm 425).³⁵

Übereinstimmend ignorieren sowohl Arzt als auch Inquisitor sämtliche Heilmittel, die im Geruch des Gegenzaubers stehen.³⁶ Dass Hartlieb Derartiges kannte, zeigt sich im ‚Buch der verbotenen Künste‘, wo er sich an einer einzigen Stelle dem Problem der männlichen Impotenz zuwendet, und eine magische Heilmethode aus dem Bereich der Hydromantie (Zauberei mit Wasser) beschreibt: Manche Zauberinnen nehmen das Wasser, das von einem Mühlrad in die Luft

32 Dies wird etwa am Beispiel von Heinrich Steinhöwels ‚Büchlein der Ordnung der Pestilenz‘ ersichtlich, dessen Auffassung zufolge Gottes Hilfe wirksamer als alle Medizin ist, und der die Krankheit als Strafe Gottes (*ruoten gottes*) auffasst: *Vnd wil diß regimen allein seczen für dise krankheit, so sie kommet von natürlichen sachen, da mit ich hin dan secze die ruoten gottes, wider die nit besser erczny gefunden wirt, dann rechte bycht, ware rüw vnd föllige buoß*. Steinhöwel: Büchlein der Ordnung der Pestilenz, Bl. 1v. Digitalisat: Ulm: Johann Zainer d. Ä., 1.11.1473, GW M43865, Exemplar München, BSB, Rar. 307, Ink S-570. http://daten.digitalensammlungen.de/bsb00031805/image_8 (Zugriff: 05.09.2021). Zu den volksmedizinischen Bräuchen zur Fruchtbarkeitssteigerung siehe Toepfer 2020, S. 417 mit weiterführender Literatur.

33 Gottes Wille spielt bei Hartlieb nur an einer einzigen Stelle eine Rolle, als er andeutet, wie beschwerlich und schmerzhaft sich der weibliche Geburtskanal, namentlich das Schambein, während der Geburt weitert: Dieser Vorgang sei (wie auch der Heide Avicenna geschrieben habe) Gottes Gunst und Hilfe zu verdanken (Sm 209).

34 Schnyder 1993, S. 398.

35 Schnyder 1993, S. 379; vgl. hierzu auch Toepfer 2020, 128f.

36 Siehe hierzu auch Delumeau 1989, S. 82–87; Toepfer 2020, S. 130f.

gewirbelt wird, fangen es auf und zaubern damit allerhand, so auch in Liebes- und Feindschaftsangelegenheiten: *wer nit guot man gesein mag, dem helfen sy damit, das er guot man müg gesein.*³⁷ Auch zum Schutz oder zum Revidieren des Schadenszaubers und des oben erwähnten Nestelknüpfens werden in diversen zeitgenössischen Schriften die skurrilsten magischen Gegenmittel angeführt, etwa das Urinieren durch den eigenen Trauring oder die Selbstberäucherung mit dem Zahn eines Toten.³⁸ Was Hartlieb als Aberglaube verurteilt, ist für Kramer nicht mit der kirchlichen Lehre zu vereinbaren; insofern sind sich beide einig: Sie empfehlen nichts, was den Betroffenen selbst auf irgendeine Weise in die Nähe der Zauberei führen könnte.

5 Risiken und Nebenwirkungen: die Lust

Eine letzte Gemeinsamkeit zwischen Hartlieb und Kramer ist genderspezifisch und betrifft die Frequenz der Sexualität: Aus gänzlich unterschiedlichen Motiven kommen beide zu dem Ergebnis, dass häufiger Sexualverkehr für Frauen medizinisch unrisikant sei, bei Männern aber negative gesundheitliche Konsequenzen nach sich ziehe.³⁹

In diesem Zusammenhang schildert Kramer die Teufelsbuhlschaft in der Absicht, der weiblichen Wollust eine beispiellos diabolische Unersättlichkeit zu diagnostizieren (Mm 372 u. ö.).⁴⁰ Johannes Hartlieb erklärt die geschlechtsspezifisch disparate Verträglichkeit humoralpathologisch: Häufiger Geschlechtsverkehr sei für Frauen durchaus gesund, da sie auf diese Weise ihre überschüssige Feuchtigkeit kompensierten, durch die sie sonst nur unnötig gekühlt würden:

Auch sind vill frawen, den vast wol czimpt dye mynn vnd vnkewsch, wann durch dye mynn vnd vnkewsch werden dye frawen ledig jr vbrigen fewcht, dy dann sy vast kelt. Aber in den mannen ist das gleych widerpart. Darvmb sind auch dye spatzen: Dye mendell sind vill ee sterben dan jre

³⁷ Hartlieb 1998, S. 122.

³⁸ Vgl. Zedler 1740, hier Sp. 1961 f. mit weiterführender Literatur. Auch verwehrt sich Hartlieb in seinem Prolog explizit gegen den Vorwurf der Zauberei: *Vnd in warhayt alles, das darin steet, das ist kain czawbrey vnd geet alles czw mit kreyttern, salben, wurtzen* (Sm 109).

³⁹ Mit einer Ausnahme: Eine frühe Schwangerschaft kann Hartlieb zufolge durch häufigen Geschlechtsverkehr zum vorzeitigen Ende kommen; für die Frau selbst sei dies aber medizinisch unproblematisch (Sm 129).

⁴⁰ Zur Teufelsbuhlschaft siehe zuletzt Toepfer 2020, S. 133–136 mit weiterführender Literatur. Von der umfangreichen Literatur zur Misogynie bei Kramer (bes. Mm 231–239) seien nur exemplarisch angeführt Delumeau 1989, S. 478–480; Jerouschek 2003; Blumenroth 2012; König 2014; Toepfer 2020, S. 126; Brackert 1977, S. 114f. Für eine Relativierung der Geschlechterspezifika auf beiden Seiten plädiert Fürbeth 1997 mit Forschungsbericht.

| *weybel. Dy vrsach ist nicht anders, dann das den weybeln dye mynn vnd
vnkewsch gesunt ist vnd den mendeln schad.* (Sm 249)

Es fehlt bei Hartlieb jegliche Art der Bewertung dieser nüchtern registrierten medizinischen Tatsache: Wie bei den Spatzen reagierten auch bei den Menschen die Frauen gesundheitlich positiv, während die gleiche Aktivität bei Männern für eine verkürzte Lebenserwartung verantwortlich sei. An anderer Stelle wertet der Autor dann allerdings doch deutlich: Die der Säftelehre nach überschüssige Feuchtigkeit führe zu einer ausgeprägten weiblichen Lust, und wer diese Lust einer Frau untersage oder sie sonst an der Ausübung derselben hindere, begehe eine Sünde gegen die Natur: *Darvmb ist es ain sundt in der natur, wann mann in [den Frauen] dy mynn verlengt vnd vertzeucht vnd abbricht. Wie aber dy sundt sey in der kirchen, das gehort nit herr in das bwch* (Sm 236).

Diese eigentlich ungeheuerliche Aussage, in welcher Hartlieb die kirchliche Sündenlehre nicht nur ignoriert, sondern sie den Gesetzen der Natur unterordnet, stellt eine bemerkenswerte Trennung der Diskurse dar und entspricht dem Habitus, den er in vielen seiner Schriften an den Tag legt: Er versteht sich als beauftragter Übersetzer von lateinischem Fachwissen für einen speziell definierten Personenkreis, tritt selbst aber als Autor hinter dem vermittelten Inhalt zurück. Dass er sich und seine Person auf diese Weise einer Gefahr für Leib und Leben aussetzt, ist ihm durchaus bewusst.⁴¹ Nicht nur die von Hartlieb sehr strikt inszenierte Trennung zwischen Natur und Kirche, sondern auch die auf ein Mindestmaß reduzierte Frömmigkeit in den ‚*Secreta mulierum*‘ dürfte eine Besonderheit sein, die bereits auf eine aufgeklärte Weltsicht im Sinne des aufkommenden Humanismus vorausdeutet.⁴²

6 Fazit

Die leüt die sagen mancherlay dar an nichts ist. Lakonisch kommentiert Ulrich Molitor den Vorwurf des Impotenz-Zaubers eines Mannes seiner Gattin gegenüber, die versucht hatte, mit diesem Argument eine Ehescheidung zu bewirken.⁴³ In vielen

41 Zu Hartliebs Geheimhaltungsappell siehe oben Anm. 2.

42 Hartliebs Ausdruck von Frömmigkeit in Bezug auf medizinische Vorgänge beschränkt sich auf die oben angesprochene Passage zur Öffnung des Geburtskanals (Anm. 33) und das letzte Kapitel der ‚*Secreta mulierum*‘, in welchem er als Autor aber vor allem Gott für die Unterstützung beim Verfassen des Werkes dankt (Sm 251 f.).

43 Ulrich Molitor: Von den Unholden und Hexen. [Ulm: Johann Zainer d. Ä., um 1490], Bl. 6v; GW M25195. Zur zeitgenössischen Kritik an Kramers ‚*Malleus maleficarum*‘ und am Hexenwahn siehe u. a. Ziegeler 1983; Lehmann 1992; Toepfer 2020, S. 121–125, 133 mit weiterführender Literatur.

Fällen stellte Unfruchtbarkeit vor allem ein juristisches oder auch dynastisches Problem dar, im Zuge dessen man den Vorwurf der *impotentia ex maleficio* meist als banales Geschwätz abtat, der aber auch gravierende Folgen nach sich ziehen konnte.⁴⁴ Die emotionalen Konsequenzen der Zeugungsunfähigkeit spricht Kramer nicht direkt an; sein Werk drückt aber ganz offensichtlich tief verwurzelte Ängste seiner Zeit aus.⁴⁵ Laut Johannes Hartlieb gehören die seelischen Folgen der Unfruchtbarkeit, von denen *ettlich verczweyffelt vnd verczagt frawben* künden, nicht in den Rahmen seines medizinischen Werkes, weil aus der Behandlung dieses Aspektes unter leichtfertigen Menschen schnell größeres Übel entstehen könne (Sm 239).

Die weibliche Libido, die Hartlieb in den ‚*Secreta mulierum*‘ in seiner Funktion als neutraler Wissensvermittler aus rein medizinischer Perspektive als naturgegeben kommentar- und kritiklos hinnimmt, wendet Kramer im ‚*Malleus maleficarum*‘ ins Dämonologische: Während Hexen und hexende Hebammen ihre Lust im Rahmen der Teufelsbuhlschaft ausleben und Kinder töten, wird die männliche Potenz gleichermaßen als psychopathologischer Unsicherheitsfaktor wahrgenommen, für den es kein weibliches Äquivalent gibt.

Genderspezifisch ist festzuhalten, dass eine dysfunktionale Sexualität, besonders Unfruchtbarkeit oder Impotenz, schon allein aus physiologischen Gründen vor allem beim Mann ‚offensichtlich‘ nachgewiesen werden kann. Diese Tatsache mag in Kombination mit der juristischen Situation (Impotenz als Scheidungsgrund in einem von der Frau initiierten Prozess) eine potentielle Drohkulisse dargestellt haben.⁴⁶

Die männliche Zeugungsfähigkeit ist der mitunter höchstpeinlichen Kontrolle nicht nur aufgrund ihrer signifikanten Physis unterworfen, sondern scheint in der Perspektive von Heinrich Kramer auch aus körperlichen wie seelischen Gründen ‚fehleranfälliger‘ als diejenige der Frau. Berücksichtigt man weiterhin die mit der ‚Unkeuschheit‘ korrelierte vorzeitige Sterblichkeit des Mannes, so wird ersichtlich, weshalb männliche Fruchtbarkeit und Sexualität in seiner Sichtweise einer wesentlich größeren Verletzlichkeit und zahlreicheren Gefahren ausgesetzt sind, als diejenige der Frau. Ob daraus auch Kramers vermehrte Angst vor einer Verzauberung resultiert, kann hier nicht entschieden werden; die reale Existenz dieser Angst schlägt sich jedenfalls in seiner Theorie zur *impotentia ex maleficio* deutlich nieder: Obwohl Frauen abergläubischer als Männer seien, würden diese häufiger als Frauen verzaubert (Mm 259), und Gott lasse das zu „wegen der

⁴⁴ Vgl. hierzu auch Gold 2016, S. 170, 181.

⁴⁵ Siehe hierzu u. a. Jerouschek 2000; Blumenroth 2012, S. 248; König 2014.

⁴⁶ Kruse 1996, S. 164 verweist auf gerichtsärztliche Begutachtungen männlicher Impotenz im 15. Jahrhundert, bei denen Hartmann Schedel während seines Studiums in Padua (1464–1466) mitgewirkt und diesbezügliche Aufzeichnungen hinterlassen hat. Zur entsprechenden Angst siehe auch Delumeau 1989, S. 461 f.

Scheußlichkeit jenes Aktes und weil durch ihn die erste Sünde verbreitet wird, [...] auch zwischen Eheleuten“ (Mm 540).⁴⁷ „Dann [geschieht es] auch, weil jener Liebesakt beim Mann mehr und auf leichtere Art behext werden kann als bei der Frau. Darum!“ (Mm 537). Da die männliche Zeugungsfähigkeit einer größeren Verwundbarkeit ausgesetzt sei, wären drastische Schutzmaßnahmen erforderlich, die sich zielsicher gegen die Frauen richten, weil diese mit dem Schadenszauber den Dämonen und somit dem Teufel selbst zu Willen seien.

Bei der Kontrastierung der Unfruchtbarkeitsparadigmen von Kramers ‚Hexenhammer‘ mit denjenigen in Hartliebs ‚Secreta mulierum‘ werden neben allem Gegensätzlichen aber auch einige Gemeinsamkeiten deutlich, nämlich die Diagnose ähnlich gelagerter Defekte, wie beispielsweise Früh- und Fehlgeburten, Missbildungen und verborgene oder verschwundene Geschlechtsteile. Einig sind sich beide Autoren, dass Frauen über die größere Libido verfügten, wie auch bezüglich der Annahme, dass häufiger Geschlechtsverkehr für Männer ungesund sei. Einhellig lehnen Hartlieb und Kramer alle Formen des Gegenzaubers zur Kompensation von Fruchtbarkeits-Defekten ab, gegen die noch keine medizinischen Therapeutika existieren.

Beide Autoren agieren mit ihren Schriften am Nerv ihrer Zeit und transportieren das ihnen zur Verfügung stehende Wissen, das sie unter Berufung auf profunde Autoritäten in zeitgenössische Diskurse eingebettet präsentieren, wobei sie aber höchst konträre Schwerpunkte setzen. Dem unheilvollen Konzept des Schadenszaubers mit seinen theologischen und juristischen Implikationen, das namenloses Leid und Tod hervorgebracht hat, steht bei Hartlieb die erhöhte Schutzbedürftigkeit der Frau entgegen, die letztendlich der Fruchtbarkeit dient.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Hartlieb, Johann:** „Secreta mulierum“ mit Glosse in der deutschen Bearbeitung von Johann Hartlieb. Text und Untersuchungen. Hrsg. v. Kristian Bosselmann-Cyran (Würzburger medizinhistorische Forschungen 36). Pattensen/Han. 1985.
- Hartlieb, Johann:** Das Buch der verbotenen Künste. Aberglaube und Zauberei des Mittelalters. Hrsg. u. übers. v. Falk Eisermann u. Eckhard Graf (Diederichs gelbe Reihe Europa 149). München 1998.
- Kramer, Heinrich:** Der Hexenhammer. Maleus Maleficarum. Aus dem Lateinischen übers. v. Wolfgang Behringer, Günther Jerouschek u. Werner Tschacher (dtv 30780). München 2000.
- Lorris, Guillaume de u. Jean de Meun:** Le Roman de la Rose. Digitalisat: Paris,

⁴⁷ Siehe hierzu auch König 2014, S. 279; Toepfer 2020, S. 126.

Bibliothèque nationale, ms.fr. 25526.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b6000369q/> (Zugriff: 05.09.2021).

- Steinhöwel, Heinrich:** Büchlein der Ordnung der Pestilenz. Ulm: Johann Zainer d. Ä., 1.11.1473. GW M43865. Digitalisat: München, BSB, Rar. 307, Ink S-570. <http://mdz-nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00031805-2> (Zugriff: 05.09.2021).
- Molitor, Ulrich:** Von den Unholden und Hexen. [Ulm: Johann Zainer d. Ä., um 1490]. GW M25195.

Forschungsliteratur

- Aly, Wolfgang:** Nestelknüpfen. In: Hanns Bächtold-Stäubli, Eduard Hoffmann-Krayer u. Verband Deutscher Vereine für Volkskunde (Hgg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Bd. 6: Mauer–Pflugbrot. Berlin, Boston 1934, S. 1014–1016.
- Biedermann, Hans:** Nestelknüpfen. In: Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert. München, Zürich 1976, S. 235.
- Birkhan, Helmut:** Magie im Mittelalter (Beck'sche Reihe 1901). München 2010.
- Blumenroth, Lars:** Die Frau im Weltbild des Heinrich Kramer. In: Jürgen Rauter u. Jasmin El-Assil (Hgg.): Totgeschrieben. Mythologische Aspekte und interpretatorische Konflikte am Beispiel (ent-)dämonologischer Literatur oder von ideologischen Mustern, die Wissenschaft werden. Rom 2012, S. 195–251.
- Bosselmann-Cyran, Kristian:** Gynäkologische und sexualkundliche Fachterminologie im 15. Jahrhundert. Deutsch als Wissenschaftssprache in einer Tabuzone. In: Peter Segl (Hg.): Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt in Bayreuth 1995 (Kongressakten zum Symposium des Mediävistenverbandes 6). Sigmaringen 1997, S. 149–160.
- Brackert, Helmut:** Der Hexenhammer und seine Bedeutung für die Verfolgung der Hexen in Deutschland. In: Heinz Rupp (Hg.): Philologie und Geschichtswissenschaft. Demonstrationen literarischer Texte des Mittelalters (Medium Literatur 5). Heidelberg 1977, S. 106–116.
- Brundage, James A.:** The Problem of Impotence. In: Vern L. Bullough u. James A. Brundage (Hg.): Sexual Practices and the Medieval Church. Buffalo NY 1982, S. 135–140.
- Bures, Frank:** Letter from Nigeria – a Mind Dismembered – In Search of the Magical Penis Thieves. In: Harper's Magazine 6 (2008), S. 60–65. <https://harpers.org/archive/2008/06/a-mind-dismembered/> (Zugriff: 05.09.2021).
- Delumeau, Jean:** Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste im Europa des 14.–18. Jahrhunderts (Rowohlts Enzyklopädie 503. Kulturen und Ideen). 9. Aufl. Reinbek bei Hamburg 1989.
- Franz, Adolf:** Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde. Graz 1960.

- Fürbeth, Frank:** Johannes Hartlieb. Untersuchungen zu Leben und Werk (Hermaea 64). Tübingen 1992.
- Fürbeth, Frank:** „Weil ihre Bosheit maßlos ist“. Zur Einengung der thomistischen Superstitionenlehre auf das weibliche Geschlecht im *Malleus Maleficarum*. In: Silvia Bovenschen, Winfried Frey, Stephan Fuchs u. a. (Hgg.): *Der fremdgewordene Text. Festschrift für Helmut Brackert zum 65. Geburtstag*. Berlin, New York 1997, S. 218–232.
- Gold, Julia:** „Von den vnholden oder hexen“. Studien zu Text und Kontext eines Traktats des Ulrich Molitoris (*Spolia Berolinensia* 35). Hildesheim 2016.
- Graf, Fritz:** Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike. München 1996.
- Grimm, Jacob und Wilhelm:** Art. Nestel, f) nestel knüpfen. In: Jacob und Wilhelm Grimm (Hgg.): *Deutsches Wörterbuch*. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854–1961. <http://www.woerterbuchnetz.de/DWB?lemma=nestel> (Zugriff: 05.09.2021).
- Grubmüller, Klaus:** Hartlieb, Johannes. In: Verfasser-Datenbank (2012). <https://db.degruyter.com/view/VDBO/vdbo.vlma.1555> (Zugriff: 05.09.2021).
- Habiger-Tuczay, Christa:** Magie und Magier im Mittelalter. München 2003.
- Hersperger, Patrick:** Kirche, Magie und „Aberglaube“. „Superstitio“ in der Kanonistik des 12. und 13. Jahrhunderts (Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 31). Köln, Weimar, Wien 2010.
- Hoch, Adrian S.:** Duecento Fertility Imagery for Females at Massa Marittima. In: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 69 (2006), S. 471–488.
- Ilechukwu, Sunny T. C.:** Magical Penis Loss in Nigeria. Report of a Recent Epidemic of a Koro-Like Syndrome. In: *Transcultural Psychiatric Research Review* 29, 2 (1992), S. 91–108.
- Institut für Sexuallforschung in Wien (Hg.):** Bilder-Lexikon. Bd. 1: Kulturgeschichte. Wien 1928.
- Jerouschek, Günter:** Lebensschutz und Lebensbeginn. Kulturgeschichte des Abtreibungsverbots (Medizin in Recht und Ethik 17). Stuttgart 1988.
- Jerouschek, Günter:** „Das unheilvollste Buch der Weltliteratur“? Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des *Malleus Maleficarum* und zu den Anfängen der Hexenverfolgung. In: Heinrich Kramer: *Der Hexenhammer. Malleus Maleficarum*. Aus dem Lateinischen übers. v. Wolfgang Behringer, Günther Jerouschek u. Werner Tschacher (dtv 30780). München 2000, S. 9–98.
- Jerouschek, Günter:** Heinrich Kramer (Institoris) – Zur Psychologie des Hexenjägers. Überlegungen zur Herkunft des Messers, mit dem der Mord begangen wurde. In: Günther Mensching (Hg.): *Gewalt und ihre Legitimation im Mittelalter. Symposium des Philosophischen Seminars der Universität Hannover vom 26. bis 28. Februar 2002 (Contradictio 1)*. Würzburg 2003, S. 113–137.
- Jerouschek, Günter:** Hexenhammer. In: Albrecht Cordes, Hans-Peter Haferkamp, Heiner Lück u. a. (Hgg.): *Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte (HRG) – gebundene Ausgabe*. Bd. 2. 2. Aufl. Berlin 2016, S. 1017–1019. <https://www.hrgdigital.de/HRG.hexenhammer> (Zugriff: 05.09.2021).
- Keil, Gundolf:** *Secreta mulierum*. In: *Lexikon des Mittelalters*. Bd. 7. Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 1661.
- König, Christina M.:** Die Angst des Inquisitors. Zur Psychopathologie Heinrich Kramers im Spiegel seines

- Hexenhammers. In: *Archiv für Kulturgeschichte* 96, 2 (2014), S. 265–298.
- Kruse, Britta-Juliane:** Verborgene Heilkünste. Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 5 [239]). Berlin 1996.
- Kruse, Britta-Juliane:** Impotenz. In: Werner E. Gerabek (Hg.): *Enzyklopädie Medizingeschichte*. Berlin, New York 2005, S. 664.
- Lehmann, Hartmut (Hg.):** Vom Unfug des Hexen-Processes. Gegner der Hexenverfolgungen von Johann Weyer bis Friedrich Spee (Wolfenbütteler Forschungen 55). Wiesbaden 1992.
- Leven, Karl-Heinz:** Impotenz. In: Karl-Heinz Leven (Hg.): *Antike Medizin. Ein Lexikon*. München 2005, Sp. 454–456.
- Mattelaer, Johan J.:** The Phallus Tree. A Medieval and Renaissance Phenomenon. In: *The Journal of Sexual Medicine* 7, 2 (2010), S. 846–851.
- McLaren, Angus:** Impotence. A Cultural History. Chicago 2007.
- Rider, Catherine:** Magic and Impotence in the Middle Ages. New York 2008.
- Riemer, Gerhild:** Schloss Moos. Der Phallusbaum. In: *Der Schlern Bozen* 87, 7/8 (2013), S. 90–100.
- Riezler, Sigmund von:** Geschichte der Hexenprozesse in Bayern. Im Lichte der allgemeinen Entwicklung dargestellt. Stuttgart 1896 (ND Aalen 1968).
- Ruff, Margarethe:** Zauberpraktiken als Lebenshilfe. Magie im Alltag vom Mittelalter bis heute. Frankfurt a. M. 2003.
- Schäfer, Daniel:** Unfruchtbarkeit. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8 (1999), Sp. 1221 f.
- Schleissner, Margaret:** A Fifteenth-Century Physician's Attitude Toward Sexuality. Dr. Hartlieb's ‚*Secreta mulierum*‘ Translation. In: Joyce E. Salisbury (Hg.): *Sex in the Middle Ages. A Book of Essays*. (Garland Reference Library of the Humanities Garland Medieval Casebooks 3). New York 1991, S. 110–125.
- Schnell, Bernhard:** Neues zur Biographie Johannes Hartliebs. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur* 136 (2007), S. 444–448.
- Schnyder, André (Hg.):** Institoris, Heinrich, Jakob Sprenger. *Malleus maleficarum*. Bd. 2. Kommentar zur Wiedergabe des Erstdrucks von 1487 (Hain 9238). Göttingen 1993.
- Seligmann, Kurt:** Das Weltreich der Magie. 5000 Jahre Geheime Kunst. Eltville am Rhein 1988.
- Smith, Moira:** The Flying Phallus and the Laughing Inquisitor. Penis Theft in the „*Malleus Maleficarum*“. In: *Journal of Folklore Research* 39, 1 (2002), S. 85–117.
- Stephens, Walter:** Witches Who Steal Penises. Impotence and Illusion in *Malleus maleficarum*. In: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 28 (1998), S. 495–529.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit. Ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Stuttgart 2020.
- Ursin, Frank, Giovanni Rubeis u. Florian Steger:** Impotence and the Natural Explanation of Bewitchment. Wolfgang Reichart's Medical Case Report on the Loss of „*potentia coeundi*“. In: *Early Science and Medicine* 25, 3 (2020), S. 273–295.
- Ursin, Frank, Giovanni Rubeis u. Florian Steger:** Impotenz und Hexenglauben. Ein medizinischer Traktat des Ulmer Stadtarztes Wolfgang Reichart (1486–1547). In: *Der Urologe, Ausgabe vom 07.02.2020*. <https://doi.org/10.1007/s00120-020-01136-6> (Zugriff: 05.09.2021).
- Ursin, Frank, Giovanni Rubeis u. Florian Steger:** The Pathophysiology and Therapy of Erectile Dysfunction in a Newly Discovered Treatise by Wolfgang Reichart (1486–circa 1547). In: *Urology* 139 (2020), S. 22–26.

Vordemfelde, Hans: Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten. Erster Halbband. Der Religiöse Glaube (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 18, 1). Berlin, Boston 1923.

Wolf, Klaus: Johannes Hartlieb. In: Waldemar Fromm, Mandred Knedlik u. Marcel Schellong (Hgg.): Literaturgeschichte Münchens. Regensburg 2019, S. 34–39.

Zedler, Johann H.: Art. Nestelknüpfen. In: Johann Heinrich Zedlers großes

vollständiges Universal-Lexikon aller Wissenschaften und Künste, Bd. 23: N–Net (1740), Sp. 1957–1962. <https://www.zedler-lexikon.de> (Zugriff: 05.09.2021).

Ziegeler, Wolfgang: Möglichkeiten der Kritik am Hexen- und Zauberwesen im ausgehenden Mittelalter. Zeitgenössische Stimmen und ihre soziale Zugehörigkeit (Kollektive Einstellungen und sozialer Wandel im Mittelalter 2). 2. Aufl. Köln 1983.

Abstract Being without inheritance and being childless are two different issues: being childless is – casually put – a private ‘problem’, equally affecting all social groups in history and the present time, while not having to be a social problem in all of those groups. Furthermore, then as now, this problem can be corrected with the means of selected legal instruments. The meaning of ‘being without inheritance’ in Middle High German is twofold: without inheritance is someone who does not have anything to bequeath, or who does not have any relatives entitled to inherit. Being without inheritance is a logical consequence of being childless, but goes far beyond that, as not only children, but also any other relatives entitled to inherit are no longer alive. Other than childlessness, being without inheritance is a problem of far-ranging social, legal and political significance. This problem cannot be rectified, because being without inheritance as a legal figure is usually only noticed posthumously. The paper focuses on this juridical figure in an urban context.

Keywords Town Law; Inventories; Forced Sale; Heirless- and Namelessness

Erb- und Kinderlosigkeit sind zweierlei Sachverhalte: Kinderlosigkeit ist – etwas salopp formuliert – ein privates ‚Problem‘, das in Geschichte und Gegenwart alle Gesellschaftsgruppen gleichermaßen tangiert, aber nicht zwingend beziehungsweise in allen Gesellschaftsgruppen ein soziales Problem

Kontakt

Prof. Dr. Gabriela Signori,
Universität Konstanz, Fachbereich
für Geschichte und Soziologie,
D-78457 Konstanz,
gabriela.signori@uni-konstanz.de

sein muss. Überdies handelt es sich um ein Problem, das sich heute wie damals mit Hilfe ausgewählter Rechtsinstrumente (Stiftung, Testament, Erbeinsetzung oder Adoption) korrigieren lässt.¹ Erblosigkeit bedeutet im Mittelhochdeutschen zweierlei: Erblös ist, wer nichts zu vererben oder wer keine erbberechtigten Verwandten (Kinder, Geschwister oder Geschwisterkinder) mehr hat.² Erblosigkeit ist eine logische Folge von Kinderlosigkeit. Sie geht aber weit darüber hinaus, da nicht nur Kinder, sondern generell keine erbberechtigten Verwandten mehr am Leben sind. Anders als Kinderlosigkeit ist Erblosigkeit, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, ein Problem von weitreichender sozialer, rechtlicher und politischer Bedeutung. Korrigieren lässt sich dieses Problem nicht, weil Erblosigkeit als Rechtsfigur gewöhnlich erst posthum festgestellt wird.³

Weder mit den rechtlichen noch mit den sozialen Dimensionen von Erblosigkeit hat sich die Forschung bislang eingehender befasst. Es scheint, als störe die Figur das in der Forschung vorherrschende Bild mittelalterlicher Gesellschaften, die von dichten verwandtschaftlichen und kooperativen Beziehungsnetzen zusammengehalten werden. Eine Störung muss das System als solches aber nicht zwangsläufig in Frage stellen; sie kann es auch stärken.⁴ Der Frage nach der sozialen Bedeutung von Erblosigkeit möchte ich im Folgenden am Beispiel ausgewählter Basler Gerichtsbücher nachgehen, die eine überraschende Vielzahl von ‚Erblassern‘ ohne Erben und/oder Erbschaft dokumentieren. In der Gerichtspraxis werden die beiden Sachverhalte nicht auseinandergelassen.

1 Folgende Abkürzungen stehen für: StABS für Staatsarchiv Basel-Stadt, ÄNA für Ältere Nebenarchive und ÄHA für älteres Hauptarchiv, GA für Gerichtsarchiv als Teil der Älteren Nebenarchive. Gerechnet wurde entweder in Gulden (fl.) oder Pfund. Ein Pfund (als lib. oder lb. abgekürzt) entsprechen 20 Schillingen (ß) oder 240 Denaren (d), ein Schilling wiederum sind 12 Denare. Zuweilen werden Plapparte genannt, aber nicht mit ihnen gerechnet. Zur Kinderlosigkeit vgl. Signori 2001; Signori 2003; Toepfer 2020.

2 Das Deutsche Rechtswörterbuch unterscheidet bei Erblosigkeit zwischen Personen und Sachen, „für die kein Erbe da ist, die der Obrigkeit verfallen, dem Lehnsherrn heimfallen.“ Bei Personen identifiziert das Wörterbuch vier Bedeutungsebenen: 1. ohne erbende Nachkommen sein, 2. enterbt, erbunwürdig sein, 3. ohne Grundbesitz/Besitz sein oder 4. „in hergebrachten Rechten beeinträchtigt.“ Art. ‚(Erblos)/erblös‘. In: Das Deutsche Rechtswörterbuch 1938, Sp. 106 f. <https://drw-www.adw.uni-heidelberg.de/drw-cgi/zeige?index=lemmata&term=erblös> (Zugriff: 24.08.2021). Zum Heimfall als Herrschaftsrecht vgl. Krieger 1989; Demelius 1978.

3 Dilcher 1989.

4 Gansel u. Ächtler 2013.

Schaubild 1 | Übersicht über die Basler Gerichtsbücher (StABS ÄNA GA)

Serie	Name	Inhalt	Bände	Jahre
A	Urteilsbücher	(Urteile)	183	1394-1681
B	Fertigungsbücher	(Verträge)	51	1420-1713
C	Vergichtbücher	(Schuldbekennnisse)	39	1425-1644
D	Kundschaften	(Zeugenverhörprotokolle)	47	1420-1715
E	Frönungen / Verbote	(Arreste)	19	1425-1648
G	Verrechnungen	(Zwangsversteigerungen)	52	1452-1878
K	Beschreibbüchlein	(Inventare)	19	1407-1666

Die im zisalpinen Vergleich in einzigartiger Differenziertheit überlieferten Basler Gerichtsbücher erlauben uns nicht nur, die rechtspraktischen Dimensionen von Erblösigkeit zu umreißen, sondern auch ihren sozialen Dimensionen plastisches Profil zu verleihen (Schaubild 1).⁵ Als besonders aussagekräftig erweisen sich in unserem Zusammenhang die Serien K und G des Basler Gerichtsarchivs, die amtlichen Inventare und städtischen Verrechnungsbücher.⁶ Ziel meiner Ausführungen ist es, Erblösigkeit im städtischen Milieu des ausgehenden Mittelalters als eine ‚soziale Tatsache‘ zu profilieren, die im Wesentlichen als eine Folge hoher Mobilität und regelmäßig wiederkehrender Seuchenzüge zu begreifen ist.⁷ Den Basler Gerichtsbüchern zufolge siedelt sich Erblösigkeit überwiegend, wenngleich nicht ausschließlich, am mobilen Rand der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft an.⁸ Das heißt, in den Blick geraten mehrheitlich fremde Bettler, Schüler und Studenten, aber auch zahlreiche Knechte, Mägde und Hausleute (Untermieter) etc. Die meisten bewegten sich unter dem Radar des Steuerschreibers, der große Mühe hatte, die hohe Fluktuation am Rand der Stadtgesellschaft einzufangen.⁹

Ich gehe in vier Schritten vor: Meine Ausführungen beginnen mit den politischen Dimensionen des Phänomens, die uns zunächst von Basel weg in die Frühzeit des Stadtwerdungsprozesses führen, um auf diesem Umweg auf die herausragende Bedeutung aufmerksam zu machen, die dem städtischen Erbrecht als Freiheitsrecht zukam. Dieses Recht galt es für alle, die in der Stadt lebten (Bürger wie Einwohner) gleichermaßen zu schützen, selbst wenn am Ende eines Lebens kaum etwas übrigblieb, das hätte vererbt werden können. Auf die politischen Dimensionen folgen in einem zweiten Schritt Erläuterungen zu den

⁵ Hagemann 1981, S. 119–126.

⁶ Zur Geschichte und Struktur des Archivs vgl. Staehelin 2003; Staehelin 2007.

⁷ Zum Begriff der ‚sozialen Tatsache‘ vgl. Durkheim 1984, S. 114.

⁸ Schwinges 2002, bes. S. 372.

⁹ Zur hohen Fluktuation vgl. die methodisch vorbildliche Studie von Schoch 1997. Zur Randständigkeit vgl. Graus 1981; Rexroth 1995; Hergemöller 2001; Schubert 2005.

rechtspraktischen Implikationen und den Formularen, mit denen der Gerichtsschreiber arbeitete. Die Formulare wiederum leiten in einem dritten und letzten Schritt über zu den sozialen Dimensionen von Erblosigkeit am mobilen Rand der spätmittelalterlichen Stadtgesellschaft, zum Kernstück meiner Analyse.

1 Erbrecht als Freiheitsrecht

Frei über das Gut zu verfügen, das man ererbt und/oder erwirtschaftet hatte, das hieß, frei über Eigen und Erbe zu verfügen, war eines jener fundamentalen Freiheitsversprechen, die der mittelalterlichen Stadt ihre quasi paradiesischen Qualitäten verliehen.¹⁰ Unfreiheit galt als Makel, als eine Folge des Sündenfalls.¹¹ Sie manifestiert sich unter anderem im Zwang, im Todesfall Abgaben (*mortuarium*) leisten zu müssen. Die herausragende ideologische Bedeutung des Frei-sein-von-Todfallabgaben zeigt sich an den prominenten, für alle sichtbaren Orten, an denen solche Freiheitsversprechen in Mainz, Speyer und Worms öffentlich ausgestellt wurden.¹² Dementsprechend streng waren auch die Maßnahmen, die die Städte für den Schutz dieser Freiheitsrechte entwickelten. Einen Überblick zu gewinnen fällt jedoch schwer, auch weil die Frage in der Forschung bislang wenig Beachtung gefunden hat.¹³

Gesprächiger erweist sich die in den Basler Gerichtsbüchern außerordentlich breit dokumentierte Gerichtspraxis. Waren vor Ort weder Erben noch Testament vorhanden, galt es von Amts wegen proaktiv nach erbberechtigten Verwandten Ausschau zu halten. Die Suche war eine ‚Staatsangelegenheit‘ erster Ordnung, wie das Basler Wappen signalisiert, mit dem im städtischen Urteilsbuch (Serie A) diesbezügliche Ratsurteile gekennzeichnet wurden (Abb. 1).¹⁴ Briefe wurden aufgesetzt, Boten ausgesandt und der Inhalt der Briefe öffentlich verlesen.¹⁵ Keiner dieser Schritte war unentgeltlich, wie die Basler Verrechnungsbücher zeigen: Bei Margreth von Lindau, einer Untermieterin im Haus des Gerbers Hans Blenner,¹⁶ belief sich der Botenlohn

¹⁰ Hagemann 1987, S. 246–259.

¹¹ Köhn 1994.

¹² Müller 1975; Scholz 2011a; Scholz 2011b.

¹³ Die Forschung interessiert sich vor allem für den Bezug zwischen Erbrecht und Verwandtschaftsvorstellung.

¹⁴ StABS ÄNA GA A 32 (1476–1478), fol. 34v.

¹⁵ Rechtsquellen von Basel, Nr. 148, Art. 28, S. 157 f.: *Von der lüte wegen eins erbs in gewere zu setzen*. Vgl. Hagemann 1987, S. 235–245.

¹⁶ Der Gerber Hans Blenner hatte 1470 aus Kirchspiel St. Leonhard 50 Gulden versteuert (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 59). Damals wohnten zwei Untermieter bei ihm, eine Frau aus dem elsässischen Barthenheim (sie versteuerte 10 Pfund) und Konrad, der Holzschuhmacher (er versteuerte 50 Gulden, also genauso viel wie sein Hauswirt Blenner).

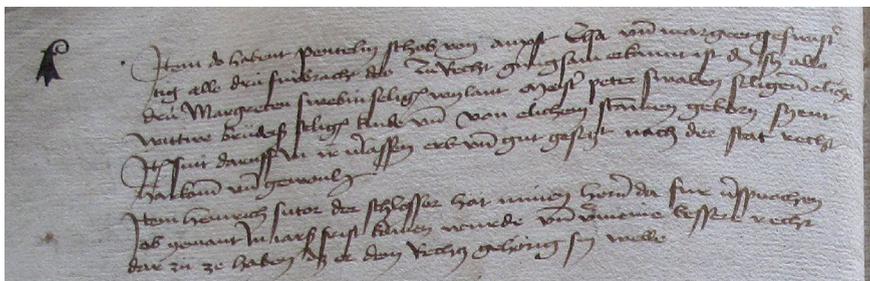


Abb. 1 | StABS ÄNA GA A 32 (1476–1478) fol. 34v (Ausschnitt). Photo: Gabriela Signori.

auf stattliche 1 Pfund 14 Schillinge.¹⁷ Das ist viel Geld gemessen an dem Gesamterlös von 9 Pfund 8 Schillingen und 1 Denar, der aus dem Verkauf ihrer Habseligkeiten resultierte. Die Suche war in ihrem Fall erfolgreich. Fündig wurde das Gericht in Rengerswil im heutigen Kanton Zürich. Bei Margret Haslerin, deren Nachlass auf Begeh der Gläubiger zwangsversteigert worden war, notierte der Gerichtsschreiber: *Item 6ß den fründen zu verkunden gen Rinfelden und Frik zü sagen, ob sy erben welten.*¹⁸

2 Die Verrechnungsbücher

Die Verrechnungsbücher sind die jüngste Serie der Basler Gerichtsbücher (Schaubild 1). Sie wurden 1452 eingeführt, als die Stadt bei Zwangsvollstreckungen dazu überging, die Gläubiger und Gläubigerinnen in den Fällen, in denen das Soll das Haben überschritt, anteilmäßig zu befriedigen.¹⁹ Darauf geht der zwei Jahre jüngere Nachtrag der Gerichtsordnung von 1457 (Gantordnung) ausführlich ein.²⁰ Zuvor hatte lange Zeit die Devise gegolten, wer zuerst kommt, mahlt zuerst (Prioritätsprinzip).²¹ Dementsprechend eng sind die Verrechnungsbücher mit den Verbotsbüchern

¹⁷ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 16r.

¹⁸ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 8r–8v. Margret hatte im Kirchspiel St. Leonhard zusammen mit einer Els Haslerin gewohnt, die auch in der Gläubigerliste auftaucht, und 1470 ein Vermögen von 20 Pfund versteuerte, bei Els waren es 15 Pfund (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 47). Das Haus gehörte ihr; sie hatte es der Schmitterin verpfändet.

¹⁹ Vgl. Staehelin 1976, S. 237–255; Hagemann 1981, S. 50, 59–68.

²⁰ Rechtsquellen von Basel, Nr. 148, Art. 97, S. 180: *Von gebotten aberstorbner, erbloser und flüchtiger lüten wegen*; ebd., Nr. 148, Art. 102, 108f., S. 180–181, 183–184: *Von frönung und beziehung ligender und anderen güteren erbloser und flüchtiger lüten*. Zur Gerichtsordnung von 1457 vgl. Hagemann 1981, S. 46–59, bes. S. 48f., 54.

²¹ In dieser Logik spielte die Platzierung die alles entscheidende Rolle, vgl. Signori 2015, S. 57–70.

(Serie E) verwoben, in denen die Gläubiger ihre Ansprüche eintragen lassen mussten, um später vom Gericht berücksichtigt zu werden.²² Ebenso eng sind die Bezüge zwischen den Verrechnungsbüchern und den amtlichen vom Gerichtsschreiber aufgenommenen Inventaren (Serie K), deren Anlage der Zwangsvollstreckung gewöhnlich vorausging. Dies zeigt das Beispiel einer namenlosen Frau, die im Januar 1476 im Haus des Baders Burkhard Frei an der Spießgasse (heute Streitgasse) im Kirchspiel St. Alban gestorben war.²³

Inventar: 15. Januar 1476

Anno die quibus supra ist ein frow hinder Burkhart Frij abgangen und da funden worden:

ein guter swarczer rok mit swarczen lemberin füter gefüttert | aber 1 schublin | ein grawer rok | funff trubkretter. | Item ½ linlach. | Item 1 underhemd. | ein kristier sak, 1 swert | ein ledlin mit schnetzeltzug | 3 kartenspiel | ettwavil heiligen.²⁴

Verrechnung: 8. Mai 1476

Burkhart Fryen hußfrow

Anno die quibus supra ist Burkhart Fryen hußfrowen güt von bevelch miner herren der reten beschriben, verkofft und daruß erlöst worden 4 lib 4 ß 10 d.

Item davon ußgeben 7 rappen knechtlon.

Item 15 ß volgi den Barfüßen umm fisch.

Item 8 ß 8 d schrib und rechengelt.

Remanet 3 lib.

[Gläubiger]

Item aber davon geben Burkart Fryen 14 ß.

Item Hanns Fullen, dem scherer, 16 ß.

Remanet 30 ß.²⁵

Drei Monate nach Aufnahme des Inventars erfolgte die Zwangsversteigerung und darauf wiederum die Verrechnung von Soll und Haben aus dem Erlös der Zwangsversteigerung. Erben hatten sich in diesen drei Monaten keine gemeldet (auch danach nicht). Aus dem Erlös wurden die Gebühren beglichen: der Lohn für die Knechte, die den Plunder holen mussten, sowie die Schreib- und Rechengebühren

²² Hagemann 1987, S. 117–139.

²³ Ein Jahr zuvor hatte bei Frei noch ein Ulrich Probstoll gewohnt (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 19 [1475–1481], S. 9). Frei muss selbst in prekären Verhältnissen gelebt haben: 1478 nämlich wurde seine Badestube zwangsversteigert; 1479 folgten seine beiden Häuser zum vorderen und hinteren Zelleberg (StABS ÄNA GA B 10 [1475–1480], S. 240, 257).

²⁴ StABS ÄNA GA K 2 (1475–1478), S. 16.

²⁵ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 29r.

für Gerichtsschreiber und Amtmann. Was mit den 30 Schillingen geschah, die am Schluss übrigblieben, wird nicht präzisiert.²⁶ Aber nie ist in den Basler Verrechnungsbüchern davon die Rede, dass das Geld an die Stadt heim- oder zurückfällt. Denn, wie gesagt, Fallabgaben implizieren grundherrschaftliche Abhängigkeit, die dem genossenschaftlichen Grundprinzip der städtischen Verfasstheit widersprechen.²⁷ Meist ging das Restgeld an die Hauswirte oder bei den Gesellen an den Meister. Einzig bei der Roten Bärbel aus der Neuen Vorstadt (St. Johann) notierte der Gerichtsschreiber: *Remanet 2 lib 17 β 3 d, sint umm gotz willen geben.*²⁸

Ein Leben in Untermiete, das lehrt das Beispiel der Untermieterin im Hause Frei, ließ wenig zurück: zwei Röcke, ein schwarzer und ein grauer, ein Mantel, ein Unterhemd, dazu drei Kartenspiele und Heiligenbildchen, eine bemerkenswerte Mischung. Das alles war bescheidene 4 Pfund 4 Schillinge und 10 Denare wert. Offenbar hatte die namenlose Frau noch zu Lebzeiten den Wunsch geäußert, bei den Franziskanern beigesetzt zu werden, an deren Kloster die Spießgasse angrenzte. 15 Schillinge war der in der Zeit übliche Preis für ein Totengeleit (*volgi*).²⁹ Die Kosten für das Totengeleit fehlen kaum einer Nachlassliquidation.

Die Basler Gerichtsbücher sind untereinander zwar verbunden; die Überlieferung weist zum Teil jedoch erhebliche Lücken auf, so dass nicht zu jeder Verrechnung die entsprechende Beschreibung vorliegt. Eine solche Lücke klapft im Pestjahr 1475 auf, in dem die Serie der Inventare plötzlich über mehrere Monate hinweg (von Februar bis September) abbricht.³⁰ Ob ein Inventar erstellt wurde oder nicht, wird gewöhnlich im Einleitungsteil der Verrechnung vermerkt und die entsprechenden Kosten im Gebührenteil aufgeführt.³¹ Trotz lückenhafter Überlieferung lässt sich erkennen, dass die Zahl der Verrechnungen die Zahl der Inventare deutlich übersteigt. War kaum etwas da, das hätte verrechnet werden können, verzichtete das

26 Im ersten Band der Verrechnungsbücher findet sich noch häufig der Hinweis, der Rest sei an die Ladenherren, das heißt in die Stadtkasse gegangen (StABS ÄNA GA G 1 [1452–1471], fol. 125r, 127v, 128r, 139v); im zweiten Band ist dies nur bei Waldburg und einer Frau namens Keiglin der Fall (StABS ÄNA GA G 2 [1471–1494], fol. 12r). Systematisch Buch geführt wurde darüber aber nicht, wie die städtischen Einnahmebücher zeigen, vgl. Harms 1909, S. 223, 249, 264, 284, 287.

27 Herrschaftsrecht gelangte bei ‚Bankarten‘ (Bastarden) und Selbstmördern – aber erstaunlich selten – zur Anwendung (StABS ÄNA GA G 2 [1471–1494], fol. 67r; StABS ÄNA GA K 3 [1478–1481], S. 42f.; Harms 1909, S. 229, 252, 279).

28 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 30v. Die Rote Bärbel hatte 1470 10 Pfund versteuert (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 17). Bei ihr wohnten der Sporer Ulrich Beckelhuber und eine Klara von Speyer. Wie ihre Wirtin versteuerten die beiden 10 bzw. 12 Pfund Vermögen.

29 Vgl. StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 58v (1482). Nach den Spitaltarifen zu urteilen waren das je nach Gewerbe mehrere Tage Arbeitslohn; vgl. Tschärner-Aue 1983, S. 323.

30 Hatje 1992, S. 85–106.

31 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 13r.

Gericht häufig darauf, die Hinterlassenschaft zu beschreiben, so unter anderem bei einem namenlosen Schüler aus Straßburg, der im Haus der Vinstingerin beim Eselstürlin gestorben war.³² Die Vinstingerin vermietete nicht Räume, sondern Betten.³³

Das Basler Stadtrecht kannte drei Gründe, ein Inventar aufzunehmen: 1. Dingflucht (das heißt Flucht vor einer Gerichtsverhandlung), 2. Verdacht auf Erblosigkeit (die im Stadtrecht aber nirgends definiert wird) oder 3. Insolvenz, für die das Mittelhochdeutsche keinen Fachbegriff bereitstellt, sondern umständlich umschreibt als *anderer lüten, der guet mit gericht gefrönt und bezogen worden were*.³⁴ Ausgeführt wurde die Inventarisierung gewöhnlich durch Schultheiß, Amtleute und Gerichtsschreiber. Zur Kontrolle wurden ihnen zwei Ratsmänner beigelegt, die das Verfahren vom Inventar bis zur finalen Gläubigerbefriedigung begleiten und darauf achten mussten, dass die Verfahrenskosten im Interesse der Gläubiger möglichst gering ausfielen.³⁵ Bei Verdacht auf Insolvenz wurden gewöhnlich die Gläubiger aktiv (*von anruffung der schultforderen wegen*), sei es einzeln oder im Kollektiv;³⁶ bei Dingflucht oder Verdacht auf Erblosigkeit intervenierte hingegen der Rat, indem er entweder eine Empfehlung (*empfelniß*) aussprach oder den Befehl erteilte, ein Inventar aufzunehmen (*von befelch miner herren der reten wegen* oder auf deren Geheiß). Erblosigkeit ist eben eine ‚Staatsaffäre‘.

32 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 24v. Es ist nicht klar, ob damit Margret, die Witwe des Schusters Hans Vinstinger, gemeint ist (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 13) oder seine Schwester Katharina (StABS ÄNA GA D 11 [1475–1480], fol. 47v). Im September wurde ein weiterer namenloser Toter in ihrem Haus aufgefunden (StABS ÄNA GA K 2 [1475–1481], S. 5).

33 StABS ÄNA GA G 2 [1471–1494], fol. 10v.

34 Rechtsquellen von Basel, Nr. 148, Art. 27, S. 157: *Item es sollent öch schultheis, vogt, amptlüte und der gerichtschreiber, so sy von des gerichtz wegen aberstorbner, flüchtiger oder anderer lüten, der guet mit gericht gefrönt und bezogen worden were [...]*. Vgl. Simon-Muscheid 2004, S. 27–33, sowie allgemein Baulant 1980; Löwenstein 1991; Mohrmann 2012.

35 Rechtsquellen von Basel, Nr. 148, Art. 27, S. 157: *By sollichem beschriben sollent öch zwen erber man von den reten, die darzue geben werden, sin und der beschribunge in eins rates namen ein glichlutende rôdelin davon nemen, und so das angeschriben guet verkofft wirt, zue der bezalunge der schuldner und rechtinge berüft werden und der ouch einen abscheidt nemen, umb das, ob únzit über die bezalunge der schuldner noch vorhanden belibe, das zue der reten bracht und solich handlung alle mit dem mynsten costen vollbracht werde*.

36 Die überragende Mehrzahl der Inventare wurde auf Begehren von privaten Gläubigern aufgenommen, *von anruffung wegen N.N.*, einzelner namentlich genannter Personen oder durch ein Gläubigerkollektiv, *von anruffung wegen der schuldfordern*.

3 Das Formular

Die Einträge der Basler Verrechnungsbücher sind gewöhnlich in drei Blöcke unterteilt: In der Kopfzeile wird, damit der Gerichtsschreiber die Einträge schneller findet, zumeist der Name der betreffenden Person hervorgehoben; darauf folgen im ersten Block Datum, abermals Name und Ort, wo die betreffende Person lebte beziehungsweise verstorben war. In der Kopfzeile wird auch präzisiert, aus welchem Grund und auf wessen Veranlassung die Zwangsvollstreckung durchgeführt wurde und wie hoch der Erlös aus der Versteigerung war.³⁷ Im zweiten Block, dem Gebührenteil, wird aufgeführt, was aus dem Erlös zuerst und in vollem Umfang zu bezahlen war:

1. zunächst die Verwaltungsgebühren, das Schreib- und Rechengeld, das Botengeld, wenn Erben außerhalb der Stadt Basel kontaktiert werden mussten, der Waschlohn für die Reinigung des hinterlassenen Plunders, den Lohn für den Schlosser, dessen Aufgabe es war, die Häuser der Verstorbenen gegen ungestüme Gläubiger zu verriegeln;
2. die Pflegekosten im Krankheitsfall (*pflüge- und wartlon*), *warten* bedeutet zu jemandem sehen, sich um jemanden sorgen;
3. die Kosten für die Beisetzung (Folge, Totenbaum und Totengräber) und allfällige liturgische und andere Sonderwünsche (ein Dreißigster, Wachs, Totengeläut);
4. sowie ausstehender Hauszins (Miete) und Gesindelohn, beides privilegierte Schulden, die jeweils vor der Gläubigerbefriedigung und in vollem Umfang beglichen werden mussten.³⁸ Das gilt auch für die Steuern, die in diesem Teil verschiedentlich abgezogen werden.

Darauf folgt die erste Zwischenbilanz (*Remanet*).

Die eigentliche Verrechnung ist Gegenstand des dritten Blocks. Hier wurde eingetragen, welchen Betrag den namentlich aufgeführten Kreditoren nach Abzug von Gebühren und privilegierten Schulden vollumfänglich oder anteilmäßig zugeteilt wurde. Es folgt die Endbilanz, die, egal wie hoch der Erlös war, in rund einem Drittel (52) der hier untersuchten 159 Fälle lautet: *Remanet nichil*.

³⁷ Meist so oder ähnlich: „von Anrufung der Schuldfordern wegen“, dazu „als eines erblosen Mannes Gut“, „als er flüchtig war“.

³⁸ Rechtsquellen von Basel, Nr. 148, Art. 64, S. 169: *Item wenn es ovch hinnenfuir zue schulden kompt, das man von gerichtz wegen yemanden umb schulde, hußzinse, lydlon, brustlone oder taglone varende pfand geben und uftragen sol [...]*.

Der Gebührenteil ist gewöhnlich chronologisch organisiert: An erster Stelle kommen die Wart- und Pflegekosten für den Fall, dass die Verstorbenen zuvor längere Zeit krank gewesen waren; darauf folgen die Kosten für die Beisetzung, den Totengräber und den Totenbaum, für diejenigen, die keiner Bruderschaft angehörten.³⁹ Ausgaben für Wachs, Totengeläut oder liturgische Sonderleistungen wie einen Dreißigsten waren ein Luxus, an den die wenigsten, die erblos verstarben, rechtzeitig gedacht hatten.⁴⁰

Die amtlichen Gebühren variieren nach Höhe der Hinterlassenschaft von einigen wenigen Schillingen bis zu mehreren Pfund. Beim Schreib- und Rechengeld beläuft sich der Mindestbetrag auf 3 Schillinge. So viel hatte es gekostet, den Plunder des Baumanns Heinzi Bart aus Allschwil zu beschreiben und zu verrechnen, der Ende September 1475 in einem Haus an den Spalen gestorben war, ohne vor Ort Kinder oder andere leibliche Verwandte zu haben:

Inventar: 28. September 1475

Verrechnung: 20. Dezember 1475

Heintzj Barten, des buwmanns von Almswilr seligen plunder in einem huß an dem Spalen beschrieben worden:

Item j kisten darinn. | Item ij ziny spyßschußßlen. | Item j messige kannen. | Item j kinds teklach. | Item j westerhemdlin. | Item ij linlachen. | Item ij tischlach. | Item iij kittel. | Item j kleine gemalete laden darin: item vj schleiertüchlin. | Item j bösen sak. | Item j ledersak. | Item j zangen. | Item ij malenslosß.⁴¹

Bart von Almßwilre

Anno die quibus supra ist Barten von Almswyler seligen verboten, verkofft und daruß erlöst worden 38 ß.

Item davon ußgeben 2 ß für und knechtlon. Item 3 ß schrib und rechengelt. Remanet 33 ß. Item die sint worden Hans Volczen und meister Amberg.

Nichil.⁴²

Die Dinge sprechen in seinem Fall ihre eigene Sprache. Der aus Allschwil vor den Toren der Stadt Basel stammende Heinzi Bart scheint früher Frau und Kind gehabt zu haben. Davon zeugt die Kinderdecke (*kinds teklach*), das Taufhemd (*westerhemdlin*) und die sechs Schleiertüchlein, die er in einer bemalten Holzlade aufbewahrt

³⁹ Signori 2001, S. 300–310; Signori 2011, S. 174–177.

⁴⁰ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 9r (Wallfahrt), 23r (Seelmesse), fol. 43r (Wachs, Totengeläut, Leibfall), 69v (Totengeläut). Zur gregorianischen Messreihe, bestehend aus Leibfall, Siebtem und Dreißigstem, vgl. Franz 1902, S. 218–267.

⁴¹ StABS ÄNA GA K 2 (1475–1478), S. 3.

⁴² StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 27r.

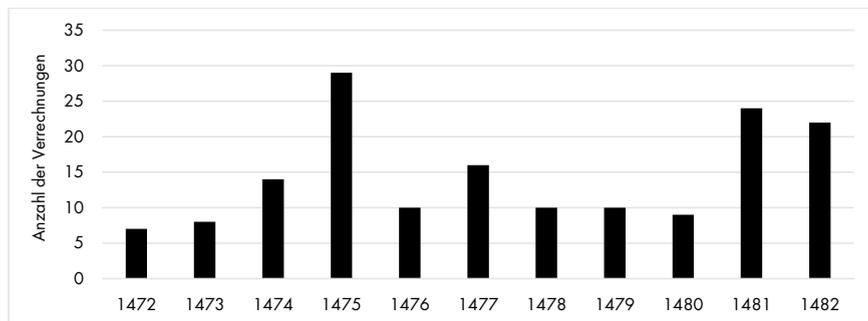


Diagramm 1 | Verrechnungen 1472–1482

hatte. All das war keine 2 Pfund mehr wert, die an den Wagner Amberg und den Scherer Volzen gingen. Erblosigkeit bedeutet in seinem Fall wie in den meisten anderen Fällen, zusätzlich zu den fehlenden Leibeserben am Ende des Lebens nichts mehr zu haben, das man ihnen, so man welche hätte, hätte vererben können.

4 Sozialprofile

Die Zahl der Zwangsversteigerungen ist in den Jahren 1472 bis 1482 mit durchschnittlich 15 pro Jahr bei einer Stadtbevölkerung von rund 9.000 Personen beachtlich (Diagramm 1).⁴³ Von den insgesamt 159 Einträgen beziehen sich 21 auf Personen, die meist aus wirtschaftlichen Gründen aus der Stadt geflohen waren,⁴⁴ davon drei Frauen, neun weitere auf Küfer, Karrer, Wagenmänner und Wirte, deren Pferde, Wagen und Geschirr zwangsversteigert wurden.⁴⁵ Die alles überragende Mehrzahl der Fälle bezieht sich jedoch auf Nachlassliquidationen erbloser Personen oder solchen, die im Verdacht der Überschuldung verstarben. Markante Häufungen zeichnen sich im Pestjahr 1475 ab sowie bei anhaltender wirtschaftlicher Depression in den Jahren 1481/82 nach dem Jahrhunderthochwasser.⁴⁶

⁴³ Ammann 1950.

⁴⁴ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 1r, 9v, 12v, 28r, 30r, 30v, 35v, 36v, 45r–46r, 48r, 51v–52r, 55v, 58r, 59r, 63r.

⁴⁵ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 7v, 13v, 14r, 16v–17r, 39r, 44v, 57r, 59v, 64v.

⁴⁶ Basler Chroniken, Bd. 7, S. 179: *Anno domini 1481 et 1482 fuit magna caristia in Basiliensi civitate*. In diesem Zeitraum (1480–1482) steigt auch die Zahl derjenigen, die bei drohender Insolvenz aus der Stadt flohen, 14 der insgesamt 21 Fälle, die im zweiten Verrechnungsbuch dokumentiert sind.

Der Frauenanteil liegt mit 31 von 159 Verrechnungen bei rund einem Fünftel; in vier Fällen handeln die Einträge von Ehepaaren, die am gleichen Tag oder kurz nacheinander verstorben waren, in zwei weiteren von Weltgeistlichen.

Mehr als die Hälfte der Personen (87 von 159), deren Hab und Gut in den Jahren 1472 bis 1482 zwangsversteigert wurde, besaßen am Ende ihres Lebens Kleider und Hausrat, die um- und zusammengerechnet keine 10 Pfund wert waren (Schaubild 2, Rubrik I bis III). Zum Vergleich: Wagen und Geschirr des Küfers Hans Grüninger ergaben bei der Versteigerung einen Betrag von 11 Pfund 19 Schillinge 7 Denare; der Wert der Pferde belief sich auf 44 ½ Gulden.⁴⁷

Schaubild 2 | Die Höhe des Erlöses vor den Verrechnungen (1472–1482)

Rubrik	I	II	III	IV	V	VI	VII
< 1 Pfund	1–4	5–9	10–24	25–49	50–75	75–99	100 Pfund >
6-mal	42	39	34	26	2	7	3-mal

Unter denen, deren Besitz (Gut) weniger als ein Pfund wert war (Rubrik I), finden sich keine Frauen, aber verschiedene Knechte, so Hans Allgöwer, der Knecht Heinrich des Armbrusters, der im Mai 1475 wohl an der Pest verstorben war. Er hatte nichts außer einem langen Messer im Wert von 4 ½ Schillingen hinterlassen.⁴⁸ An demselben Tag war auch Heinrich Armbrusters zweiter Knecht Peter gestorben. Peter hatte Plunder im Wert von 31 Schillingen und 11 Denaren hinterlassen, die das Gericht dem Meister gutschrieb.⁴⁹

Trotz ähnlicher Vermögenslage bilden diese am Ende ihres Lebens weitgehend güterlosen 87 Personen (Schaubild 2, Rubrik I bis III) keine homogene soziale Gruppe. Markante Unterschiede zeichnen sich allein auf der Ebene der Namengebung ab zwischen denen, die noch einen Familiennamen besaßen, der in diesem Zusammenhang als ein wertvolles symbolisches Kapital zu begreifen ist, und denjenigen, die namenlos verstarben. Zu der Gruppe der Namenlosen zählte allerlei fremdes Volk: der „Organist auf Burg“ (Münster), ein Schüler aus Straßburg, ein Bettler aus dem elsässischen Rufach, die Bettlerin, *so hinder zer Lemliß huß abgangen*, ein „fremder Student“, ein „fremder Mann hinter Scheffern auf dem Heuberg“ sowie trotz Vorname Peter, ein Pfeifer aus Bern, Jakob mit der Sau aus Genf oder der „beschissene Jakob“.⁵⁰

⁴⁷ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 13v. Grüninger hatte 1470 50 Gulden versteuert, „Ross und Wagen“ entsprachen also seinem fiskalischen Vermögen (StABS ÄHA Steuernbücher B 17 [1470–1472], S. 61).

⁴⁸ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 23v.

⁴⁹ Ebd. Zur Haushaltssterblichkeit vgl. Cohn u. Alfani 2007.

⁵⁰ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 14r, 22r, 23v, 24v, 25r, 42r, 49r, 50r, 67r, 78v. Vgl. Bach 1953, S. 201, § 445: „Dienstboten wurden und werden, wo es sich nicht um den modernen

Ohne Vor- und/oder Familiennamen erscheinen in den Basler Verrechnungsbüchern gewöhnlich auch die Handwerksknechte,⁵¹ seltener die Mägde („Jungfrauen“), die ausnahmslos alle einen Vornamen tragen.⁵² In den Verrechnungsbüchern übersteigt die Zahl der Knechte die der Mägde allerdings um ein Vielfaches.⁵³ Die Namenlosigkeit der Knechte ist sowohl Ausdruck ihrer Zugehörigkeit zum Meisterhaushalt als auch ihrer ökonomischen und rechtlichen Abhängigkeit (beschränkte Geschäftsfähigkeit). In der Kopfzeile der Verrechnungsbücher sind sie zumeist unter dem Namen ihres Meisters aufgeführt, darin den Hausleuten ähnlich, die unter dem Namen ihrer Hauswirte firmieren. Zuweilen wird in der Kopfzeile sogar das Wort Knecht unterdrückt wie bei dem namenlosen Knecht des Webers Hans von Friesen (Abb. 2).⁵⁴ Aus der Zugehörigkeit zum Meisterhaushalt erklärt sich, weshalb das Gericht das, was in der Endbilanz übrigblieb, fast immer dem Meister zugutekommen ließ, genauso wie bei den Hausleuten der Rest gewöhnlich an die Hauswirte ging.

Namenlos erscheinen in den Verrechnungsbüchern auch die erblos verstorbenen Ehefrauen. Sie bildeten aber eine sehr kleine Gruppe (vier von 159 Personen). In den Kopfzeilen werden sie als „Mathis des Küfers Frau“, „Kaspar Hütters, des Scherers Frau“, „Eberhard von Gegenbachs, der Karrers Frau“, oder „Hans Hüningers, des Tagwerkers Weib“ adressiert.⁵⁵ Aus der Nachlassliquidation von Hüningers Frau gingen nach Abzug der Verwaltungsgebühren 3 Pfund an ihren Ehemann, dem das Gericht überdies noch zwei Äcker zusprach, die offenbar dem Ehepaar gehört hatten, jedoch mit dem Vorbehalt, dass er sich erneut an das Gericht wenden

amtl. Bereich handelt, in der Regel mit dem RN [Rufnamen] genannt und nicht mit ihrem eigenen FN [Familiennamen], sondern meist mit dem ihrer Herrschaft näher bezeichnet.“

51 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 18v, 22r–22v, 23v, 26r, 28v, 31r, 50r, 57v, 62r, 71v, 100v, 106v. Mit einigen wenigen Ausnahmen, wie Hans Haßdenmeister, der Knecht des Schuhmachers Peter Krieg, Wendelin von Speyer, der Knecht des Webers Hans von Weißenburg, der Druckerknecht Hans von Innsbruck, Hans von Hallbrunn, ein Küferknecht, und Hans Schmid von Riehen, der Knecht des Junkers Arnold Truchsäß (ebd., fol. 22r, 25v, 27r, 36v).

52 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 12r, 45v, 69v. Walburg, die Jungfrau des Junkers Werlin Erenmann, Kathrin, die Jungfrau des Kochs Appenzeller, und Ennelin, die Jungfrau des Antonius Waltenheim.

53 Eine Folge geschlechtsspezifischer unterschiedlicher Migrationsmuster (Rippmann 1990)? Oder waren sie bessere Beziehungskünstler?

54 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 18v. Der Weber Hans von Friesen wohnte im Kirchspiel St. Leonhard (StABS ÄNA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 45) und hatte 1470 40 Pfund versteuert. Gemäß Inventar vom 26. Januar 1475 hieß sein Knecht Konrad von Biberach (StABS ÄNA GA K 1e [1474–1475], fol. 7). Sein Besitz umfasste lediglich drei Einzelstücke (*Item 1 rot röklin. | Item 1 rot par hosen. | Item j grawer mantel*).

55 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 2r, 13r, 28r–28v, 50r. Rolker 2014, S. 252–259, beobachtet für Konstanz bei den Frauen einen klaren Nexus zwischen Namenlosigkeit und Besitz.

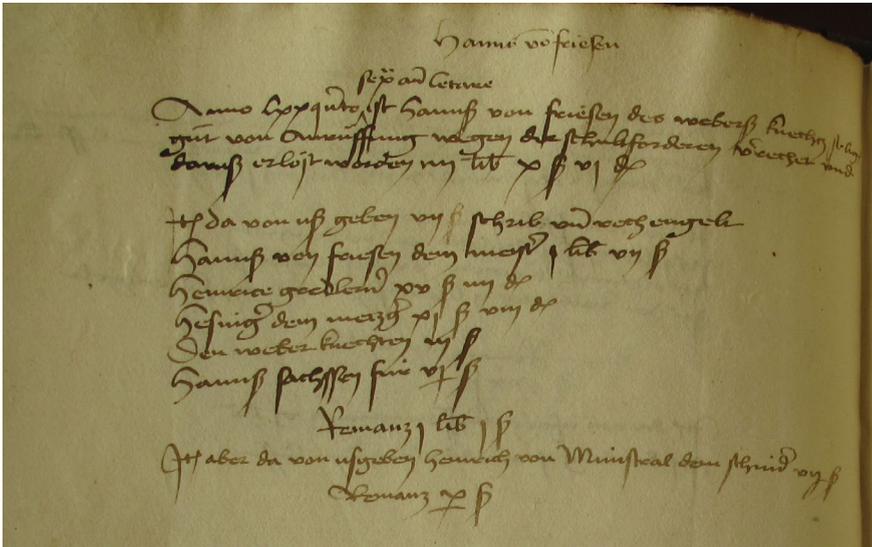


Abb. 2 | StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494) fol. 18v. (Ausschnitt). Photo: Gabriela Signori.

müsse, wenn jemand besseres Recht anmelde.⁵⁶ Bei den drei anderen Ehefrauen erscheinen die Ehemänner nicht in der Verrechnung.

Weitaus häufiger begegnen wir in den Verrechnungen dem umgekehrten Fall, also Ehefrauen, die in den Verrechnungen ihrer verstorbenen Ehemänner erscheinen. Bei den Ehemännern handelt es sich überwiegend um ‚kleine Leute‘, zünftige und zunftlose Handwerker und andere Gewerbetreibende (Karrer, Küfer, Rebleute, Säckler, Schuhmacher, Tischmacher etc.) mit Vermögenswerten, die die 100 Gulden selten überschritten. Die Befunde zu deuten fällt dennoch schwer, denn wir kennen die den Verrechnungen zugrunde liegenden ehегüterrechtlichen Vereinbarungen nicht.⁵⁷ 1457 hatte der Rat der Stadt Basel die eheliche Gütergemeinschaft als Konsumgemeinschaft (*schulden in ir beider nutze und notturft*) definiert und auf diese Art die Frauen mit in die Schuldenhaftung genommen. Das konnte bei Nachlassliquidationen fatale Folgen haben.⁵⁸ Als etwa der Säckler Jos Lindenmeiger 1473 starb und sein Nachlass auf Wunsch der Gläubiger beschrieben und versteigert

⁵⁶ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 28r–28v. Im Steuerbuch von 1470 wird dieser Hans Hüninger als Krämer bezeichnet und hatte damals im Kirchspiel St. Leonhard 30 Pfund versteuert (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 66).

⁵⁷ Signori 2001, S. 63–143; Signori 2011, S. 57–123.

⁵⁸ Rechtsquellen von Basel. Stadt und Land, Nr. 148, Art. 29, S. 158f.: *Von schulden wegen, die zwey eeliche gemachte by einander gemacht hond, wenn ir eins ungeerbt ufßgat*. Vgl. Hagemann 1987, S. 170–179.

wurde, brachte die Versteigerung zwar (im Vergleich) beachtliche 76 ½ Pfund ein; doch davon mussten bedrohlich viele Gläubiger befriedigt werden, so dass für Lindenmeigers Witwe am Schluss bescheidene 2 Pfund 7 Schillinge 5 Denare zurückblieben.⁵⁹ Kinder hatten die beiden keine (mehr). Obwohl der Verkauf des Hausrats über 40 Pfund eingebracht hatte, erhielt auch die Frau des Hans Degenhart, Knecht der Schifflleute, in der Endabrechnung nur 4 Pfund 12 Schillinge.⁶⁰ Am 20. März 1482 hatte Degenhart ein Testament aufgesetzt, in dem sich der Knecht wie ein Ratsherr gerierte, seine Frau aber überging. Degenhart war einer der ganz wenigen in den Verrechnungsbüchern aufgeführten Personen, die vor Gericht ein Testament aufgesetzt hatten (Serie B). Seinen Schritt begründete er in der Arenga damit, dass er keine Kinder hatte.⁶¹

Eigentlich hätten gemäß Basler Stadtrecht alle betroffenen Ehefrauen zumindest ihre Morgengabe zurückerlangen sollen, wie dies bei Magdalena, der Frau des 1477 verstorbenen, hochverschuldeten Müllers Ulrich Oberdorf, der Fall war.⁶² Bei dem als erblos vorgestellten Lienhard Sigrist war die Morgengabe gleich der erste Posten, den das Gericht bei der Verrechnung abzog.⁶³ Die Frau des seinerseits als erblos adressierten Fischers Konrad Wechter musste hingegen vor Gericht ziehen, um ihre Rechte durchzusetzen.⁶⁴ Gegen ihre mutmaßliche Benachteiligung setzte sich auch die Witwe des im November 1474 verstorbenen Goldschmieds Mathis von Memmingen zur Wehr. Zunächst trug sie eigenmächtig aus dem Haus, wovon sie meinte, dass es ihr gehöre.⁶⁵ Das meiste musste sie per Gerichtsentscheid aber wieder

59 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 10r. Lindenmeiger hatte 1470 im Kirchspiel St. Leonhard noch 100 Gulden versteuert (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 57). Vgl. Signori 2014, S. 72, 144.

60 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 74r (11. August 1485).

61 StABS ÄNA GA B 11 (1481–1486), fol. 62v–63r: *Jtem do ward von befelch miner herren ein gericht gemacht in der statt Basel ob Sannt Urbanus brunnen an Fryer sträß vor dem huß zem Lufft. Und kam da selbs öffentlich ingericht Hanns Tegenhart, der schiffluten hußknecht, sinß lybes ettwas blöd und krank, doch vernunftig siner sinnen, als er erschein, offnot und seit wie er weder vatter, mütter noch elicher kinder nit ennhette, darum er in willen kumen sin selgeredt, testament und letsten willen ze besetzen, satzt, ordnet und macht, daz och öffentlich ingericht in wyß, mäß und form hernach beschriben stät etc.* Am 8. Mai 1482 widerrief er das Testament. Seine Mittel hatte er gewaltig überschätzt, wie der Verrechnung zu entnehmen ist.

62 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 31v (5. März 1477). Das Haus war schon 5. September 1476 zwangsversteigert worden (StABS ÄNA GA B 10 [1475–1480], S. 86). Die Reihenfolge ist ungewöhnlich, Mobilien gingen den Immobilien gewöhnlich vor.

63 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 76v–77r. Bei Sigrist war Zahl der Gläubiger auch so groß, dass die Endbilanz lautete: *7ß 10 d und ein kannen, und ist die kann siner frowen worden.*

64 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 35r (26. Juli 1477). Das Haus war schon am 15. April 1477 zwangsversteigert worden (StABS ÄNA GA B 10 [1475–1480], S. 128). Wechter hatte 1470 im Kirchspiel St. Peter bescheidene 35 Pfund versteuert (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 26).

65 StABS ÄNA GA K 1e (1474–1475), fol. 4r.

zurücktragen. Darauf ließ das Gericht beschreiben, was ihr gehörte.⁶⁶ Die Sache zog sich in die Länge. Verrechnet wurde Memmingers Nachlass erst mehr als ein Jahr später am 21. April 1476.⁶⁷ Der Erlös belief sich auf 43 Pfund 14 Schillinge 6 Denare. Übrig blieben bescheidene 18 Pfund 3 Schillinge, die an seine Gläubiger gingen, darunter an die Zunft zum Bären und die Basler Predigerbrüder (Dominikaner).

Mathis von Memmingen zählt zu den vergleichsweise wenigen Personen, die in den Verrechnungsbüchern explizit als erblos adressiert werden.⁶⁸ Offenkundig war seine Witwe nicht erbberechtigt. Dieser Personengruppe war gemein, dass sie zwar keine Erben hatten, zum Teil aber eine ansehnliche Erbschaft hinterließen. Eine weitere dieser als erblos adressierten Personen war *die Spitzin*. Der fehlende Vorname macht es unmöglich, sie zu identifizieren, denn der Nachname Spitz ist in den Steuerbüchern mehrfach belegt. Der Erlös aus dem Verkauf ihres Hausrats belief sich auf stattliche 86 Pfund 17 ½ Schillinge.⁶⁹ Der Eintrag im Verrechnungsbuch ist unordentlich; die Kosten für Filzschuhe und der Lohn für den Schneider stehen neben privilegierten Schulden wie den 2 Pfund 2 Schillingen, die der Segwarin für ihre dreiwöchige Pflege der kranken Frau zustanden. Im Gebührenteil erscheinen überdies diverse Pfänder sowie mehrfach „geliehenes Geld“:

Item davon ußgeben 1 lib 6 β schrib und rechengelt. | Item 8 β knecht und furlon. | Item 17 ½ β zu vergraben. | Item 5 lib der Ysinlerin umm 35 lib wachs. | Item 7 ½ β Hanns Húrling von dem wachs ze machen. | Item 2 lib 3 β der Ysenlerin für pfender. | Item 10 β Heinrich Meders wib gelichen geltz. | Item 3 lib 6 β der Löwin für pfender. | Item Peter Sefflinger 9 β schniderlon. | Item Erhart 3 ½ β umm filczschüch. | Item me 2 lib der Brattalerin gelichens geltz. | Item me im dry β gelihens geltz

66 Ebd.: *Item hie nach volget daz die vor genant Mathißen seligen wittwe fur ir eigetlich gut angeben hat: Item 4 kessin | ein alt getzin, ein pfefferpfenlin | alle tekinen, alle linlachen | drij betziechen und ein bett | alle kussin, ein pfulw | ein spanbet. | Item 4 ysin stangen zu einem underhang. | Item ein tröglin. | Item was zû irem lyb gehort. | Item zwo wachskerczen. | Item ein bulg und darinn. | Item zwei katzadonien und ein swarcz pater noster. | Item 5 silberin ring, ein kupfferin ring | ein sekel, ein nadel bein. | Item ein kúpferin bekin, und alle kupfferin bekin biß an einß. | Item 3 zini kannen. | Item zwo groß zini blatten | zwo zini schusselen | zwen messin liechtstok. | Item 3 erin hefen, clein und groß. | Item zwo pfannen und ein wenig garnß.*

67 StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 53r.

68 StABS ÄNA GA G 1 (1452–1471), fol. 43v, 90v, 91v; StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 20r–20v, 21r–21v, 32r, 40v, 53r, 73r, 73v, 76v, 77v, 80r, 102r. Zwei in den Fertigungsbüchern als erblos adressierte Personen ließen sich in den Verrechnungsbüchern nicht finden: Kathrin Reigin (1. Oktober 1476) und Hans Müller aus Binningen (14. Oktober 1476).

69 Es ist nicht klar, ob die Witwe von Hug oder Hans Spitz gemeint ist, beide lebten im Kirchspiel St. Leonhard 68 und 69: 300 und 500 Gulden (StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 17 [1470–1472], S. 68f.).

| *Brattalern. | Item der Segwerin 2 lb 2 ß für dry wochen wartlon. | Item
Heinrich Karin 2 lib.*⁷⁰

Die Verrechnung zeigt, dass die Spitzin zwar nicht mehr flüssig, bis zum Ende ihrer Tage unter ihresgleichen (der Iselerin, Heinrich Meders Weib, der Löwin und der Brattelerin) aber kreditwürdig geblieben war. Andere Schulden als die im Gebührenteil verzeichneten hatte sie nicht. Und so blieben nach der Verrechnung 60 Pfund 9 Schillinge 3 Denare übrig, die der damalige Oberzunftmeister wohl auf Wunsch der Verstorbenen den Basler Barfüßern (Franziskanern) übereignete.

5 Fazit

Keine der hier vorgestellten Personen, die in den Jahren 1472 bis 1482 erb- und erbenlos verstarben, starb auf der Straße und keiner starb allein; alle waren sozial eingebunden, aber in Netzwerke sehr verschiedener Art. In den Blick geraten die Armenhaushalte auf dem Kohlenberg, in denen sich Totengräber und Bettler zu Wohngemeinschaften zusammaten,⁷¹ während die soziale Welt der Knechte und Mägde im Wesentlichen die soziale Welt der Meister duplizierte, vom namenlosen Weberknecht bis zum französischsprachigen Knecht Zschan (Jean) des bischöflichen Kanzlers Wunnebald Heidelberg oder Walburg, der geschäftstüchtigen Jungfrau des Junkers Kaspar Edlmann.⁷²

Eine Art Armenhaus waren wohl auch Häuser wie das *zer Lemlin* oder „der Vinstingerin Haus“, in denen Betten, nicht Kammern vermietet wurden. Die vielen anderen Mietshäuser, die sich zum Teil im Herzen der Stadt, in den Kirchspielen St. Peter und St. Leonhard häuften (und nicht in der Peripherie), waren den Steuerbüchern zufolge sozial jedoch ausgesprochen homogen belegt und lassen wenig Unterschiede zwischen Hauswirt und Hausleuten erkennen. Auch Handwerk und Gewerbe sind in den Verrechnungsbüchern breit vertreten, aber lediglich der untere, prekäre Rand. Ihr soziales Eingebundensein spiegelt sich in den teilweise überlangen Gläubigerlisten wider, die ihren Verrechnungen angehängt sind. Bei den vielen namenlosen Randgestalten gibt es diese Listen nicht.

Zweifellos sind die sozialen Unterschiede, die die Verrechnungsbücher zutage fördern, markant; aber auch Gemeinsamkeiten treten zum Vorschein, die wir nicht übersehen sollten, wie die über die ganze Stadt verstreute private Nachbarschaftshilfe, die ausschließlich von Frauen getragen wurde, die die Totkranken für

⁷⁰ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 53r.

⁷¹ Simon-Muscheid 1992.

⁷² StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494) fol. 12r, 18v, 62r. Zu Heidelberg vgl. Wackernagel 1907, S. 587, 590f.; Hirsch 2003.

sehr wenig Geld pflegten und ihnen in den letzten Stunden beistanden.⁷³ Gegen Entgelt übernahmen Frauen aus der Nachbarschaft, was gewöhnlich und laut Dekalogauslegung die Pflicht der Kinder war.⁷⁴

Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen bewegen wir uns mit den Basler Verrechnungsbüchern insgesamt aber eher am prekären Rand der Stadtgesellschaft und nicht in ihrer gesättigten Mitte. Randständigkeit geht hier einher sowohl mit dem Fehlen von Leibserben als auch dem Fehlen einer Erbschaft. Und dennoch bleibt Randständigkeit auch unter diesen prekären Rahmenbedingungen eine Frage der Perspektive.⁷⁵

Literaturverzeichnis

Quellen

- | | |
|---|--|
| Basel, Staatsarchiv Basel (StABS): | StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494). |
| StABS Älteres Hauptarchiv (ÄHA) Steuern | StABS ÄNA GA K 1e (1474–1475). |
| Steuerbücher B 17 (1470–1472). | StABS ÄNA GA K 2 (1475–1478). |
| StABS ÄHA Steuern Steuerbücher B 19 | StABS ÄNA GA K 3 (1478–1481). |
| (1475–1481). | Basler Chroniken. Bearb. von August |
| StABS Ältere Nebenarchive (ÄNA) | Bernoulli. Bd. 7. Leipzig 1915. |
| Gerichtsarchiv (GA) A 32. | Rechtsquellen von Basel. Stadt und Land. |
| StABS ÄNA GA B 10 (1475–1480). | Erster Theil. Hrsg. v. Johannes Schnell. |
| StABS ÄNA GA B 11 (1481–1486). | Basel 1856. |
| StABS ÄNA GA D 11 (1475–1480). | |
| StABS ÄNA GA G 1 (1452–1471). | |

Forschungsliteratur

- | | |
|--|---|
| Ammann, Hektor: Die Bevölkerung von | adw.uni-heidelberg.de/drw-cgi/ |
| Stadt und Landschaft Basel am Ausgang | zeige?index=lemmata&term=erblos |
| des Mittelalters. In: Basler Zeitschrift | (Zugriff: 24.08.2021). |
| für Geschichte und Altertumskunde 49 | Baulant, Micheline: Typologie des inven- |
| (1950), S. 25–52. | taires après décès. In: Ad van der Woude |
| Art. ‚(Erblos)/erblos‘. In: Das Deut- | u. Anton Schuurmann (Hgg.): Probate |
| sche Rechtswörterbuch 1938, | Inventories. A New Source for the |
| Sp. 106 f. https://drw-www . | Historical Study of Wealth, Material |

⁷³ StABS ÄNA GA G 2 (1471–1494), fol. 6v, 11v, 21r–21v, 30v, 38r, 38v, 42r, 51r, 53v, 66v, 69v, 75r, 77v, 78v, 79r, 106v.

⁷⁴ Signori 2004; Signori 2012.

⁷⁵ Hofmann 2004.

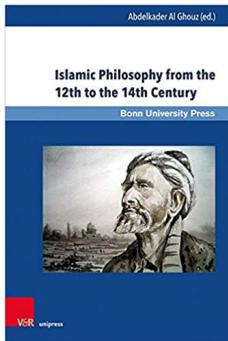
- Culture and Agricultural Development. Wageningen 1980, S. 33–42.
- Cohn, Samuel Kline u. Guido Alfani:** Households and Plague in Early Modern Italy. In: *The Journal of Interdisciplinary History* 38 (2007), S. 177–206.
- Demelius, Heinrich:** Zur Geschichte des Heimfalls erbloser Güter an die Stadt Wien. In: *Jahrbuch des Vereins für Geschichte der Stadt Wien* 34 (1978), S. 106–121.
- Deutsches Rechtswörterbuch. Wörterbuch der älteren deutschen Rechtsprache. Bd. 3:** Entschuldigen bis Geleitleute. Bearb. v. Eberhard von Künßberg. Stuttgart 1938.
- Dilcher, Gerhard:** „Hell, verständig, für die Gegenwart sorgend, die Zukunft bedenkend“. Zur Stellung und Rolle der mittelalterlichen deutschen Stadtrechte in einer europäischen Rechtsgeschichte. In: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung* 106 (1989), S. 12–45.
- Durkheim, Émile:** Die Regeln der soziologischen Methode. Hrsg. u. eingeleitet v. René König. Frankfurt a. M. 1984.
- Gansel, Carsten u. Norman Ächler (Hgg.):** Das ‚Prinzip Störung‘ in den Geistes- und Sozialwissenschaften (Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 133). Berlin, Boston 2013.
- Graus, František:** Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter. In: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 385–437.
- Graus, František:** Pest – Judenmord – Geißler. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 86). 2., durchgesehene Aufl. Göttingen 1988.
- Hagemann, Hans-Rudolf:** Basler Rechtsleben im Mittelalter. Bd. 1. Basel, Frankfurt a. M. 1981.
- Hagemann, Hans-Rudolf:** Basler Rechtsleben im Mittelalter. Bd. 2. Basel, Frankfurt a. M. 1987.
- Harms, Bernhard:** Der Stadthaushalt Basels im ausgehenden Mittelalter. Erste Abteilung: Die Jahresrechnungen 1360–1535. Bd. 1: Die Einnahmen (Quellen und Studien zur Basler Finanzgeschichte 1). Tübingen 1909.
- Hatje, Frank:** Leben und Sterben im Zeitalter der Pest. Basel im 15. bis 17. Jahrhundert. Basel 1992.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich (Hg.):** Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf 2001.
- Hirsch, Volker:** Basel, Bf.e von. In: Werner Paravicini (Hg.), Jan Hirschbiegel und Jörg Wettlaufer (Bearb.): *Höfe und Residenzen im spätmittelalterlichen Reich*. Bd. 1: Ein dynastisch-topographisches Handbuch. 1. Teilbd.: *Dynastien und Höfe (Residenzforschung 15)*. Ostfildern 2003, S. 503–506. [https://adw-goe.de/cs/digitale-bibliothek/hoefe-und-residenzen-im-spaetmittelalterlichen-reich/id/rf15_I_121220-749/?tx_find_\[mode\]=list](https://adw-goe.de/cs/digitale-bibliothek/hoefe-und-residenzen-im-spaetmittelalterlichen-reich/id/rf15_I_121220-749/?tx_find_[mode]=list) (Zugriff: 21.09.2021).
- Hofmann, Jens:** Die Figur des Peripheren – Darlegung einer analytischen Kategorie anhand der historischen Semantik des Bettlers. In: Andreas Gestrich u. Lutz Raphael (Hgg.): *Inklusion – Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M. 2004, S. 511–536.
- Köhn, Rolf:** Wahrnehmung und Bezeichnung von Leibeigenschaft in Mittel- und Westeuropa vor dem 14. Jahrhundert. In: Jürgen Miethke u. Klaus Schreiner (Hgg.): *Sozialer Wandel im Mittelalter. Wahrnehmungsformen, Erklärungsmuster, Regelungsmechanismen*. Sigmaringen 1994, S. 301–334.

- Krieger, Karl-Friedrich:** Heimfall. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4 (1989), Sp. 2035 f.
- Löwenstein, Uta:** Item ein Bett... Wohnungs- und Nachlaßinventare als Quellen zur Haushaltsführung im 16. Jahrhundert. In: Trude Ehlert (Hg.): Haushalt und Familie in Mittelalter und Früher Neuzeit. Sigmaringen 1991, S. 43–70.
- Mohrmann, Ruth-Elisabeth:** Inventar. In: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte. 9. Lieferung. 2. Aufl. Berlin 2012, Sp. 1284 f.
- Müller, Wolfgang:** Urkundeninschriften des deutschen Mittelalters (Münchener historische Studien. Abt. Hilfswissenschaften 13). Kallmünz 1975.
- Rexroth, Frank:** Mediävistische Randgruppenforschung in Deutschland. In: Michael Borgolte (Hg.): Mittelalterforschung nach der Wende 1989. München 1995, S. 427–451.
- Rippmann, Dorothee:** Bauern und Städter. Stadt-Land-Beziehungen im 15. Jahrhundert. Das Beispiel Basel, unter besonderer Berücksichtigung der Nahmarktbeziehungen und der sozialen Verhältnisse im Umland (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 159). Basel, Frankfurt a. M. 1990.
- Rolker, Christof:** Das Spiel der Namen. Familie, Verwandtschaft und Geschlecht im spätmittelalterlichen Konstanz (Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 4). Ostfildern 2014.
- Schmidt, Sebastian:** Inklusion/Exklusion. Neue Perspektiven für die historische Armutsforschung. In: Andreas Gestrich u. Lutz Raphael (Hgg.): Inklusion-Exklusion. Studien zu Fremdheit und Armut von der Antike bis zur Gegenwart. Frankfurt a. M. 2004, S. 123–142.
- Schoch, Willi:** Die Bevölkerung der Stadt St. Gallen im Jahre 1411. Eine sozialgeschichtliche und sozialtopographische Untersuchung (St. Galler Kultur und Geschichte 28). St. Gallen 1997.
- Scholz, Sebastian:** Die Urkundeninschriften in Speyer (1111), Mainz (1135) und Worms (1184). Funktion und Bedeutung. In: Laura Heeg (Bearb.): Die Salier. Macht im Wandel. Begleitband. München 2011a, S. 162–165.
- Scholz, Sebastian:** Die Urkundeninschriften Kaiser Heinrichs V. für Speyer aus dem Jahr 1111. In: Laura Heeg (Bearb.): Die Salier. Macht im Wandel. Begleitband. München 2011b, S. 166–173.
- Schubert, Ernst:** Duldung, Diskriminierung und Verfolgung gesellschaftlicher Randgruppen im ausgehenden Mittelalter. In: Michael Matheus u. Sigrid Schmitt (Hgg.): Kriminalität und Gesellschaft in Spätmittelalter und Neuzeit. Stuttgart 2005, S. 47–69.
- Schwinges, Rainer:** Die Herkunft der Neubürger. Migrationsräume im Reich des späten Mittelalters. In: Ders. (Hg.): Neubürger im späten Mittelalter. Migration und Austausch in der Städtelandschaft des Alten Reiches (1250–1550) (Zeitschrift für historische Forschung. Beihefte 30). Berlin 2002, S. 371–408.
- Signori, Gabriela:** Vorsorgen, Vererben, Erinnern. Kinder- und familienlose Erblasser in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 160). Göttingen 2001.
- Signori, Gabriela:** ‚Family Traditions‘. Moral Economy and Memorial ‚Gift Exchange‘ in the Urban World of the Late Fifteenth Century. In: Gadi Algazi, Valentin Groebner u. Bernhard Jussen (Hgg.):

- Negotiating the Gift. Pre-Modern Figurations of Exchange (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 188). Göttingen 2003, S. 295–328.
- Signori, Gabriela:** Alter und Armut im späten Mittelalter. Überlegungen zu den lebenszyklischen Dimensionen von sozialem Abstieg und den formellen und informellen ‚Strategien‘ der Überwindung. In: Otto Gerhard Oexle (Hg.): Armut im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 58). Stuttgart 2004, S. 209–253.
- Signori, Gabriela:** Von der Paradiesehe zur Gütergemeinschaft. Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt. Frankfurt a. M., New York 2011.
- Signori, Gabriela:** Die ‚Erfindung‘ des Alters (13. bis beginnendes 16. Jahrhundert). In: Brigitte Röder, Willemijn de Jong u. Kurt Alt (Hgg.): Alter(n) anders denken. Kulturelle und biologische Perspektiven. Köln, Weimar, Wien 2012, S. 161–183.
- Signori, Gabriela:** Schuldenwirtschaft. Konsumenten- und Hypothekarkredite im spätmittelalterlichen Basel (Spätmittelalterstudien 5). Konstanz, München 2015.
- Simon-Muscheid, Katharina:** Randgruppen, Bürgerschaft und Obrigkeit. Der Basler Kohlenberg, 14.–16. Jahrhundert. In: Susanna Burghartz, Hans-Jörg Gilomen u. Guy Paul Marchal (Hgg.): Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für František Graus. Sigmaringen 1992, S. 203–225.
- Simon-Muscheid, Katharina:** Die Dinge im Schnittpunkt sozialer Beziehungsnetze. Reden und Objekte im Alltag (Oberrhein, 14. bis 16. Jahrhundert) (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 193). Göttingen 2004.
- Stahelin, Adrian:** Zwangsvollstreckung in älteren Schweizer Stadtrechten. In: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung 93 (1976), S. 184–256.
- Stahelin, Andreas:** Geschichte des Staatsarchivs Basel 1869–1917. Die Ära Rudolf Wackernagel. In: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 103 (2003), S. 85–148.
- Stahelin, Andreas:** Die Geschichte des Staatsarchivs Basel. Von den Anfängen bis zur Ära Rudolf Wackernagel (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte). Basel 2007.
- Toepfer, Regina:** Kinderlosigkeit, ersehnte, verweigerte und bereute Elternschaft im Mittelalter. Berlin 2020.
- Tschanner-Aue, Michaela von:** Die Wirtschaftsführung des Basler Spitals bis zum Jahre 1500. Ein Beitrag zur Geschichte der Löhne und Preise (Quellen und Forschungen zur Basler Geschichte 12). Basel 1983.
- Wackernagel, Rudolf:** Geschichte der Stadt Basel. 3 Bde. Bd. 1. Basel 1907–1924.

FORUM MITTELALTER

Rezensionen



Abdelkader Al Ghouz (Hg.), *Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century* (Mamluk Studies 20). Göttingen, V&R Unipress Bonn University Press 2018. 505 S. 17 Abb.

Besprochen von Heidrun Eichner:
Tübingen, heidrun.eichner@uni-tuebingen.de

„Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century“ ist als Tagungsband hervorgegangen aus einer Konferenz im Jahr 2016. Die zeitliche Eingrenzung im Titel ist zu verstehen mit Blick auf den aktuellen Forschungsdiskurs zur Frage, wie die zunehmende Durchdringung der islamisch-religiösen Wissensdisziplinen und anderer Wissensgebiete durch die Philosophie Avicennas als Teil von Philosophiegeschichte einzuordnen ist. Die Einleitung durch den Herausgeber Abdelkader AL GHOUZ und somit seine Positionierung im zugehörigen Diskurs fällt sehr kurz aus. Sie ist in ihrer Beschränkung auf zwei Fragestellungen klug gestaltet: „Brief Introductory Remarks on the Narratives of the Supposed Disappearance of Falsafa after al-Ghazālī“ zeichnet kurz nach, wie sich die Vorstellung als Paradigma etablieren konnte, philosophisches Denken im (sunnitischen) Islam sei durch Ghazālīs (gest. 1111) Angriffe zum Erliegen gekommen. „Why Choose the Period from the 12th to the 14th century“ gibt eine erste chronologische Orientierung zur Integration von Elementen avicennischer Philosophie bei späteren Autoren; der gewählte Endpunkt orientiert sich an dem mittlerweile als klassisch zu bezeichnenden Aufsatz von Dimitri GUTAS (2002), „The Heritage of Avicenna: The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000–ca. 1350“.

Die Beiträge sind thematisch angeordnet, oft treten dadurch Autoren aus ganz unterschiedlichen intellektuellen Traditionen in einen Dialog. Teile 2–6 „Knowing the Unknown“, „God, Man and the Physical World“, „Universals“, „Logic and Intellect“ und „Anthropomorphism and Incorporalism“ beinhalten eine Vielzahl an qualitativ hochwertigen Einzelstudien zu philosophischen Fragestellungen, die diesen Band zu einem wichtigen Basiswerk werden lassen.

Teil 1 ‚Historical and Social Approaches to Philosophy‘ stellt diesen primär textimmanenten Einzelstudien zwei weitere Beiträge zur Seite. Maribel FIERRO beschäftigt sich mit der Stellung von Averroes am Hof der Almohaden, bietet eine sehr nützliche Materialsammlung und evaluiert und kontextualisiert diese. Kann Averroes als Mitglied der *ṭalaba*, also einer Gruppe ‚offizieller‘ Almohadischer Intellektueller, bezeichnet werden? FIERRO fächert den Begriff der *ṭalaba* und Averroes‘ biographische Entwicklung auf und argumentiert für eine stärkere historische Differenzierung.

Ein Beitrag von GUTAS ist an den Anfang des Bands gestellt und gewinnt dadurch quasi den Status einer Einleitung: ‚Avicenna and After. The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach‘. Die Stoßrichtung dieses Beitrags ist seinem ‚Golden Age‘-Aufsatz diametral entgegengesetzt, und damit eigentlich auch der Konzeption des Tagungsbandes. Der Beitrag hat großes kontroverses Potential, gerade da das Erscheinen des ‚Golden Age‘-Aufsatzes wesentlich dazu beigetragen hat, weltweit eine sehr aktive Forschungscommunity hervorzubringen. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem aktuellen Beitrag kann man mittlerweile z. B. hinzuziehen Jari KAUKUA, ‚Post-Classical Islamic Philosophy – a Contradiction in Terms?‘ In: *Nazariyat* 6 (2020). Zentrale These in GUTAS‘ Beitrag ist, dass die Entwicklung der Interaktion von Avicennas Philosophie mit religiösen Kontexten als ‚Paraphilosophy‘ zu erfassen ist. Grundsätzlich erscheint Rez. der Ansatz, in der postavicennischen Zeit die ‚Aneignung philosophischer Elemente durch religiöse Traditionen‘ von ‚Philosophie als eigener Disziplin‘ sauber zu unterscheiden sehr sinnvoll – hochproblematisch ist aber, dass ‚Paraphilosophy‘ nicht wertneutral als ein Nebeneinanderstehen der unterschiedlichen Kontexte gedacht wird, sondern stark mit negativen Konnotationen aufgeladen wird: „... I suggest that we call this sort of clandestine theologizing that simulates and presents itself as philosophy ‘paraphilosophy’, and understand the term to mean, ‘doing what appears to be philosophy/science in order to divert attention from, subvert, and substitute for philosophy/science, and as a result avoid doing philosophy/science.’“ (43)

Da in dem Beitrag historische Entwicklungen summarisch behandelt werden, kann man viele Punkte möglicherweise anders bewerten. Mich persönlich stört dabei besonders, dass eine statische und dabei wertende Konzeption von Rationalität vertreten wird, die m. E. nicht wirklich geeignet ist, rationale Argumente von religiös überzeugten Personen adäquat zu erfassen. Der provokative Charakter des Beitrags lenkt leider etwas davon ab, dass er auch jenseits der Programmatik interessantes Material und neue methodische Perspektiven beibringt, z. B. die Auswertung der Wissenschaftssystematik von Bibliothekslisten.

In Summe handelt es sich um einen sehr anregenden Band zum Thema, der bei aller Orientierung auf aktuelle Forschungskontexte auch für inhaltlich fernerstehende Personen Gelegenheit bietet, sich in einzelne Themen der islamischen Geistesgeschichte einzulesen.



Bernd Bastert u. Ute von Bloh (Hgg.), Königin Sibille. Hugu Scheppel. Editionen, Kommentare und Erschließungen (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 57). Berlin, Erich Schmidt 2018. XXXI, 505 S. 8 Abb.

Besprochen von Susanne Knaeble:

Dresden, susanne.knaeble@tu-dresden.de

Mit dem zweiten Band des Gemeinschaftsprojekts der Universitäten Bochum und Potsdam liegt nun die vollständige Edition der vier im 15. Jahrhundert im Umfeld der Elisabeth von Nassau-Saarbrücken entstandenen Prosaromane vor. Die auf französischen *Chansons de geste* basierenden Texte ‚Herzog Herpin‘ und ‚Loher und Maller‘ erschienen im ersten Band, nun folgen ‚Königin Sibille‘ und ‚Hugu Scheppel‘. Edition und Stellenkommentar zur ‚Königin Sibille‘ wurden von der Arbeitsgruppe in Potsdam unter der Leitung von Ute von Bloh vorgelegt, der ‚Hugu Scheppel‘ sowie der dazugehörige Stellenkommentar wurde in Bochum unter der Leitung von Bernd Bastert erstellt. Die EditorInnen machen es sich zur Aufgabe, „die Prosaepen in ihrer historisch überlieferten, zugleich aber in einer benutzerfreundlichen Gestalt zur Verfügung“ (XXVII) zu stellen. Bislang waren die Romane zwar in Ausgaben aus dem 20. Jahrhundert zugänglich, doch entsprachen diese nicht mehr den heutigen Standards. Die auf mangelnder Zugänglichkeit der Texte basierenden Hindernisse, sich mit dem gesamten Erzählzyklus zu befassen, sind nun behoben. Diese vier Prosaromane zusammen zu edieren, ist einleuchtend, wenn man bedenkt, dass sie, zwar erst später zu einem Zyklus zusammengeschlossen, jedoch sicherlich gemeinsam gelesen werden sollten. Dies belegen schließlich u. a. drei im Auftrag von Johannes II. entstandene Codices.

‚Königin Sibille‘ und ‚Hugu Scheppel‘ sind handschriftlich gemeinsam und unikal nur im Hamburger Cod. 12 in scrinio überliefert, der folglich auch die Grundlage der Edition bildet. Da der ‚Hug Schapler‘, gedruckt bei Grüninger 1500 (und identisch 1508), noch deutlich mit seiner handschriftlichen Vorlage verbunden ist, wurde dieser ebenfalls einbezogen. Ergänzungen des 17. Jahrhunderts sind in ‚Arial‘ unter dem edierten Text im Apparat abgedruckt.

Die Editionsprinzipien entsprechen dem aktuellen wissenschaftlichen Standard, d. h., dass selbst bei offensichtlichen Fehlern oder Missverständnissen nicht in den Text eingegriffen, sondern lediglich im Apparat darauf hingewiesen wird. Es erfolgt auch keine Normalisierung des Textes mit Blick auf einen idealen Sprachstand, sondern Eingriffe sind möglichst vorsichtig gestaltet, wie z. B. durch das Einfügen einer modernen Interpunktion. Plausible Ergänzungen oder Änderungen erfolgen hierbei meist gemäß dem Erstdruck und sind im Leseapparat durch Kursivierung markiert. Die am äußeren Seitenrand eingefügte Zeilenzählung erleichtert die Zitation. Zudem gewährleisten bei der Lektüre Kopfüberschriften die Orientierung innerhalb der Handlung, die jeweils auf der rechten Buchseite kurz skizziert ist. Die Auffindbarkeit spezifischer Stellen wird erleichtert durch Einfügungen der jeweiligen Blattangaben in der Hamburger Handschrift. Zusätzlich wurden an passenden Stellen beim ‚Huge Scheppel‘ die Parallelstellen der französischen Fassung sowie der Erstdruck verzeichnet. Für die ‚Königin Sibille‘ sind die Parallelstellen der französischen, spanischen und niederländischen Prosafassung sowie ca. 600 Verse der erhaltenen Fragmente der ‚Reine Sebile‘ angegeben. Die Stellenkommentare bieten textgeschichtliche Erläuterungen, sachdienliche Erklärungen zu Orten, Personen, Sachbezügen und Wissensfeldern sowie zu intratextuellen Bezügen innerhalb der vier Prosaromane.

Die kommentierte Beschreibung der Handschrift Cod. 12 in scrinio und des Erstdrucks des ‚Huge Scheppel‘ stammt von Lina HERZ, die Diskussion der Bebilderung in der Handschrift und im Erstdruck von VON BLOH, die Auseinandersetzung mit der Zyklicität hat BASTERT übernommen. Die Untersuchung zu den Sprichwörtern verantwortet Manfred EIKELMANN, die sprachhistorische Diskussion Sandra WALDENBERGER. Besonders hervorzuheben ist die Einrichtung des ‚Elisabeth-Portals‘ (www.esv.info/elisabeth-prosa-portal). Es komplettiert die vier Bände mit zusätzlichen Informationen zu den einzelnen Handschriften und Drucken, zu Digitalisaten und enthält aktuell gehaltene aktualisierende Bibliographien. Beide Bände werden ihr selbstgestecktes Ziel stärkerer Präsenz der Texte sicherlich erreichen: Sie sind für Lehre und Forschung absolut empfehlenswert!



Andreas Bihrer, Miriam Czock u. Uta Kleine (Hgg.), Der Wert des Heiligen. Spirituelle, materielle und ökonomische Verflechtungen (Beiträge zur Hagiographie 23). Stuttgart, Franz Steiner 2020. 234 S. 14 Abb.

Besprochen von Benjamin Müsegades:

Heidelberg, benjamin.muesegades@zegk.uni-heidelberg.de

„Der Band bietet keine elaborierte Fragestellung bzw. keinen Fragenkatalog zum Thema [...]“ (209). Die Worte Ludolf KUCHENBUCHS im letzten Beitrag des zu besprechenden Sammelbands muten auf den ersten Blick ungewöhnlich an. Eitlere Herausgeber hätten an dieser Stelle vielleicht den Autor um eine Entschärfung seiner Ausführungen gebeten. Es ehrt sie, dass sie hierauf verzichtet haben und sich wohl bewusst einen kritischen Geist mit ins Boot holten. Für den Rezensenten führt dies zu der ungewöhnlichen Situation, zu bereits innerhalb des Bands geäußelter Kritik Stellung nehmen zu müssen.

Neben dem bereits angeführten, von ihm monierten fehlenden Fragenkatalog verweist KUCHENBUCH auf die seines Erachtens mangelnden Bemühungen der Beitragenden, „die beiden Leitbegriffe Heiligkeit und Wert für das Projekt zu legitimieren“ (210). Auch der in den Untertitel des Bands aufgenommene Terminus „Verflechtung“ bleibe „ein nicht eingelöster Anspruch“ (211). Darüber hinaus seien die in den Einführungstexten unternommenen Begriffsannäherungen keinesfalls in den weiteren thematischen Beiträgen aufgegriffen und zudem die Forschungen der Sozialwissenschaften zum Begriff ‚Wert‘ nicht angemessen rezipiert worden. Trotz gelegentlichen Lobs ist die Kritik in ihrer Gesamtheit fundamental und muss diskutiert werden. Es wird von Seiten des Rez. allerdings bewusst auf eine grundlegende Diskussion zu Zustandekommen und genrespezifischen Eigenheiten von Sammelbänden verzichtet. Wer ohne Schuld ist, werfe die erste Druckfahne.

Versammelt finden sich im zu besprechenden Band die Ergebnisse einer Weingartener Tagung von 2018. Eine traurige Note erhält er dadurch, dass mit Miriam CZOCK eine der Herausgeberinnen kurz vor der Publikation verstarb. In ihrer Einführung (11–22) formuliert sie das Ziel, den Blick vor allem auf Praktiken

und Dynamiken der Entstehung heiliger Werte zu richten. Die nachfolgenden vier Abschnitte enthalten je einen kurzen einleitenden Beitrag, gefolgt von zwei ausführlicheren Aufsätzen. Am Anfang steht ‚Das Maß der Heiligkeit. Valuierungen‘, wobei nach Claudia ALRUMS Auftakt (25–29) ein Beitrag zu heiliger Ökonomie (Uta KLEINE, 31–61) und eine Fallstudie zu Armut und Armen bei Venantius Fortunatus (Philip ZIMMERMANN, 63–84) folgen. Es schließt sich eine Sektion zu ‚Ver(rechnen) und (Ver)handeln‘ an, in der nach Felicitas SCHMIEDERS kurzer Einführung (87–89) Stefan ESDERS Heilige als juristische Personen behandelt (91–104) und Franziska QUAAAS die kulturelle Semantik des Marktbegriffs in Spätantike und Frühmittelalter untersucht (105–132).

Im dritten Abschnitt, der mit ‚Der Wert des Heiligen. Ideale, Umwertungen, Kritik‘ überschrieben ist, äußern sich nach Klaus HERBERS (135–137) Cornelia HESS zum ‚Erfolg‘ von Heiligen im mittelalterlichen Skandinavien (139–152) und Volker LEPPIN zu Ablasskritik im späten Mittelalter (153–165). Den Abschluss bildet die vierte Sektion zum Thema ‚Schätze des Heils. Die Repräsentation ethischer Werte in Sprache und Bild‘. Nach der Hinleitung durch Andreas BIHRER (169–172) widmet sich Gia TOUSSAINT ausgewählten heiligen Handschriften (173–187) und Stefan LAUBE dem Wert von Reliquien (189–206).

Schon die Auflistung der einzelnen Aufsätze zeigt die räumliche und zeitliche Bandbreite der Zugriffe. Es geht nun im Folgenden nicht darum, sich einzeln an jedem Punkt von KUCHENBUCHS ‚Mängelkatalog‘ abzarbeiten. Zugegebenermaßen wird der Wert des Heiligen innerhalb der einzelnen Beiträge recht unterschiedlich behandelt. So ganz ohne die titelgebenden Verflechtungen ist das Buch aber nicht, auch wenn diese nicht explizit beim Namen genannt werden. Skeptisch ist der Rez. mit Blick auf die von KUCHENBUCH erwähnten Forschungen anderer Fächer zum Begriff des Werts. So sinnvoll eine weite Perspektive im einzelnen Fall auch sein mag, ist es doch zweifelhaft, ob man über jedes Stöckchen springen muss, das sich so mancher Historiker von den Sozialwissenschaften hinhalten lässt bzw. selbst hinhält.

In Summe liefert der Band ein breites Panorama an Zugriffen zum Wert des Heiligen, wobei der letzte Beitrag die verschiedenen Einzelstudien ergänzt, die insgesamt eher für sich zu lesen sind, als dass sie tatsächlich eine vollständig neue Vermessung des Forschungsfelds bieten. Es gäbe also noch genug Raum für eine Monographie zum Thema, vielleicht ja aus der Feder von Ludolf KUCHENBUCH.



Sarah Bowden, Nine Miedema u. Stephen Mossman (Hgg.), Verletzungen und Unversehrtheit in der deutschen Literatur des Mittelalters (XXIV. Anglo-German Colloquium, Saarbrücken 2015). Tübingen, Narr Francke Attempto 2020. 312 S.

Besprochen von Mareike von Müller:

Göttingen, mareike.mueller-von@phil.uni-goettingen.de

Wunden weisen, zumal wenn sie auf dem Feld der Literatur geschlagen werden, eine eigentümliche Ambivalenz auf, deren Erforschung sich die Beiträge des vorliegenden Sammelbandes verschrieben haben. Einleitend formulieren die HerausgeberInnen BOWDEN, MIEDEMA und MOSSMAN ihr Ziel, sowohl physische als auch psychische Dimensionen von (Un)Versehrtheit in den Blick zu nehmen sowie „die geistliche Literatur gleichberechtigt neben der weltlichen“ (8) zu berücksichtigen.

Die ersten beiden Beiträge setzen lexikologisch an. So geht Wolfgang HAUBRICHS den semantischen Facetten und Entwicklungen der drei Lexeme *harm*, *sêr* und *leid* nach, deren vermehrter Bezug auf Abstrakta mit Strategien der „Metaphorisierung“ und „Emotionalisierung“ (34) einhergehe. Simone SCHULTZ-BALLUFF setzt sich mit der „[l]exembasierte[n] Rekonstruktion von Wissensbereichen“ (35) um den Begriff der Wunde auseinander.

Der Beitrag von Christoph HUBER eröffnet die Sektion der geistlichen Literatur und widmet sich dem ambivalenten Topos vom „Wohnen in der Wunde“ (65). Racha KIRAKOSIAN geht dem „Motiv der Liebesverwundung durch das Auge“ (81) nach. Elisabeth ANDERSEN und Henrike LÄHNEMANN fragen nach den medialen Bedingungen und inhaltlichen Ausprägungen spätmittelalterlicher Passionsfrömmigkeit im norddeutschen Raum. Simon FALCH sucht nach jenen Kompilations- und Gestaltungsprinzipien in Legendaren, welche Distinktion und Wiedererkennbarkeit der Märtyrerheiligen gewährleisten. Anne SIMON skizziert am Beispiel der Barbaralegende die Verschränkung von identitäts- und ordnungstiftender Versehrung in der Marter und „Unversehrtheit in Gott“ (138). Timothy R. JACKSON untersucht anhand von Texten vom frühen bis zum späten Mittelalter den bisweilen rabulistisch anmutenden Diskurs um die leibliche Auferstehung,

der historische Vorstellungen von Integrität, Ästhetik und menschlicher Identität vermittelt.

Ein umwelt- und ein medizinhistorischer Beitrag öffnen die Perspektive des Sammelbandes in interdisziplinärer Hinsicht. Christian ROHR verdeutlicht anhand von Berichten über Alpenüberquerungen, dass die Beschreibung von Unfällen, ebenso wie die Erwähnung von Unversehrtheit oft strategisch motiviert sind und der „Überhöhung“ oder der „Dämonisierung“ (173) der betroffenen Personen dienen. Ortrun RIHA beschreibt die komplexen Anforderungen chirurgischer Wundversorgung im Mittelalter, die angesichts der Unvorhersehbarkeit von Krankheitsverläufen „rational und in den meisten Fällen empirisch untermauert“ (186) vorging.

Die Sektion der weltlich orientierten Texte eröffnet der Beitrag von Sandra LINDEN, der anhand von Ehestandsmären herausarbeitet, auf welche Weise deren didaktischer Impetus Gewaltarrangements lizenziert, die wiederum „neue Erzählräume“ (202) erschließen. Sonja KERTH fragt nach literarischen Inszenierungen von „seelische[n] Verwundungen“ (220). Annette GEROK-REITER untersucht die Verletzungstopik höfischer Minnedarstellungen und legt dar, wie die Texte körperlichen und seelischen Schmerz analogisieren bzw. differenzieren. Jan STELLMANN geht den Ursprüngen und Ausformungen des Zusammenhangs von „verwundende[m] Sehen“ (246) und Minne(-Krankheit) nach. Abermals dem Minnesang widmet sich der Beitrag von Annette VOLFING, der in ‚Hadlaubs Lied II‘ eine Bearbeitung des Motivs der *vagina dentata* sieht. Michael STOLZ beschließt den Sammelband mit einem Beitrag zu textueller Verwundbarkeit, die mit Thomas M. GREENE auf Metaphorizität, Intertextualität und Historizität zurückgeführt werden könne, im ‚Parzival‘ und ‚Titurel‘ mit Verletzungen auf der Handlungsebene korreliere und nicht zuletzt auch die Textproduktion betreffe.

Die Beiträge des Sammelbandes vermitteln interessante Einblicke in eine Vielfalt von Quellen, unterschiedliche Zeit- und Sprachstufen und methodische Ansätze zur Erforschung vormoderner (Un-)Verletzlichkeit. Tendenziell schenken insbesondere die Untersuchungen der weltlichen Texte den konkreten Verletzungen etwas mehr Beachtung als der Unversehrtheit. Damit ließe sich die Überlegung von STOLZ, dass auch der „Oppositionsbegriff der ‚Unversehrtheit‘“ (294) noch genauer zu sondieren wäre, übertragen und als Anschlusspunkt für weitere Forschung formulieren, die dem Sammelband mit Sicherheit einige wichtige Einsichten entnehmen kann.



Elena Brandenburg, Karl der Große im Norden. Rezeption französischer Heldenepik in den altostnordischen Handschriften (Beiträge zur nordischen Philologie 65). Tübingen, Narr Francke Attempto 2019. 238 S.

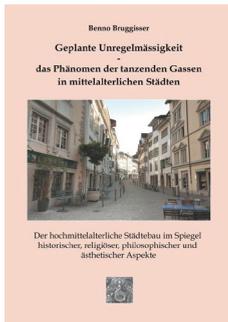
Besprochen von Bernd Bastert:
Bochum, bernd.bastert@rub.de

Die Untersuchung (Diss. Köln 2018) widmet sich einem bislang in dieser Ausführlichkeit noch nicht behandelten Thema: der Rezeption der französischen Heldenepik (*Chanson de geste*) und deren Leitfigur Charlemagne in der altostnordischen, also schwedischen und dänischen, Literatur des Mittelalters. Überliefert sind die skandinavischen Bearbeitungen, die im Zentrum der Studie stehen, in chronikalischen Texten des 15. Jahrhunderts, dem schwedischen Werk ‚Karl Magnus‘ und der dänischen ‚Karl Magnus Krønike‘, die ihrerseits auf die ältere norwegische ‚Karlagnús-saga‘ zurückgehen. Ähnlich wie die meisten übrigen europäischen Bearbeitungen der französischen Heldenepen können ebenfalls die skandinavischen Adaptationen das kulturelle Umfeld, das kulturelle Gedächtnis nicht mittransportieren, auf denen die französischen Epen ganz wesentlich basieren. Im Zentrum der Studie steht dann auch die Frage, wie die altostnordischen Werke mit dieser Situation umgehen, es geht mithin um Schwierigkeiten und Chancen des Gattungs- und Kulturtransfers.

Unter Rückgriff auf aktuelle Forschungsparadigmen (‚Material Philology‘, Polysystemtheorie, ‚Gender Studies‘, ‚Memory Studies‘) und vor dem Hintergrund einer gründlichen historischen und kodikologischen Kontextualisierung der altostnordischen Texte kann die Vf. überzeugend darlegen, dass die schwedischen und dänischen Bearbeitungen, trotz massiver Variationen gegenüber den ursprünglich zugrundeliegenden französischen Prätexten (u. a. starke Kürzungen, Prosifizierung) und fehlender Rückbindung des Erzählstoffs an das kulturelle Gedächtnis des Publikums, gleichwohl die ‚Gender‘- und Alteritätskonzepte der französischen Epen übernehmen – was freilich nicht völlig überraschend ist, wie auch BRANDENBURG implizit konzediert. Denn in den auf kriegerische

Auseinandersetzungen fokussierenden frühen Texten der *Chanson de geste*-Literatur geht es genrebedingt im Kern fast immer um agonale Kämpfe einer männlichen *Ingroup* gegen ebenfalls männliche, aber einer anderen, oft feindlichen Kultur zugehörigen Gegner, so etwa in den Texten zur Roncesvallesschlacht (,Chanson de Roland'), und zur ähnlich frühen, ebenfalls in den skandinavischen Literaturen begegnenden, mit parodistischen Elementen durchsetzten Jerusalemreise Karls des Großen (,Voyage de Charlemagne'), die die Helden um Karl auf dem Rückweg von Jerusalem an den Hof des konkurrierenden byzantinischen Herrschers führt. Typische Romanthemen und -diskurse wie ausführlich geschilderte Liebeshandlungen und die damit einhergehenden Verwicklungen, die die „Monologische Maskulinität“, die S. GAUNT für die *Chanson de geste* konstatiert hat, durchbrechen könnten, treten verstärkt erst in späteren französischen Heldenepen (*Chansons d'aventures*) auf, die allerdings im Norden nicht rezipiert worden sind. Ähnlich verhält es sich mit den stabilen Alteritätskonzepten, die genau wie in den altostnordischen ebenso in beinahe allen anderen europäischen Adaptationen der frühen französischen Epen nachzuweisen sind. Doch anders als z. B. in den deutschen, niederländischen oder englischen Bearbeitungen des französischen ‚Rolandslieds‘ und im Unterschied auch zur, den gleichen Stoff behandelnden, lateinischen ‚Pseudo-Turpin Chronik‘ kommt es, wie die Vf. demonstrieren kann, in der schwedischen Fassung gar nicht und in der dänischen kaum zu einer Überformung und Ersetzung des nicht ohne Weiteres übertragbaren epischen Substrats durch legendarisch-hagiographische Superstrate, was BRANDENBURG, sicherlich zu Recht, darauf zurückführt, dass es in Nordeuropa an entsprechenden Anknüpfungsmöglichkeiten fehlte. Einen Karlskult gab es in Skandinavien mit seiner Tradition eigener Herrscherheiliger wie Olaf, Knut oder Erik schließlich nicht. Wichtiger als Karl wurde dort die Figur des schon aus den ältesten französischen Epen bekannten und auch in den skandinavischen Bearbeitungen agierenden *Chanson de geste*-Helden Ogier le Danois, der in Dänemark als Holger Danske schließlich sogar zum Nationalhelden avancierte. Auch diese Entwicklung beschreibt die Vf. anschaulich in einem instruktiven Kapitel ihrer anregenden Untersuchung.

BRANDENBURG leistet mit ihrer klug argumentierenden und jederzeit gut lesbaren, sich stets auf aktuelle kulturwissenschaftliche Theorien und Methoden stützenden, luziden Studie einen wichtigen Beitrag zur Rezeption der französischen Heldenepik im spätmittelalterlichen Dänemark und Schweden. Die Untersuchung bietet einiges Potential, um zukünftigen interdisziplinären Untersuchungen auf dem Gebiet der europäischen *Chanson de geste*-Rezeption das Feld zu bereiten. Es bleibt zu hoffen, dass diese Chancen bald ergriffen werden.



Benno Bruggisser, *Geplante Unregelmässigkeit. Das Phänomen der tanzenden Gassen in mittelalterlichen Städten. Der hochmittelalterliche Städtebau im Spiegel historischer, religiöser, philosophischer und ästhetischer Aspekte.* Norderstedt, Books on Demand 2020. 280 S. 118 Abb.

Besprochen von Wolfgang Baumgartner:

Baden, Schweiz, wolfgangbaumgartner7@gmail.com

Worin liegt der Unterschied der Faszination angesichts hochmittelalterlicher Altstädte, so unverwechselbar mit dem Eindruck im Anblick der streng geometrisch angelegten Megastadt-Ikonen, der Straßenschluchten von New York oder der breiten Pariser Boulevards? Wie konnten unsere europäischen Vorfahren einerseits „tanzende Gassen“ (Vf.) in ihrer geduckten, schiefen Enge und Kleinräumigkeit anlegen, andererseits Kathedralen wie die von Reims oder Chartres in schwindelnder Höhe samt Vorplätzen in solch strengen, gradlinigen Formen bauen? Eine Antwort auf diesen – streng besehen – antithetischen Kulturschock gibt BRUGGISSER.

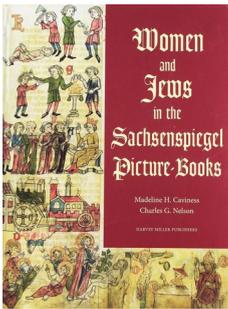
Das Paradoxon der „geplanten Unregelmässigkeit“ (Vf.) ruht auf der geistigen, sozial-ökonomischen und kulturellen Verfasstheit des hochmittelalterlichen Christentums in Europa. Der Autor zeigt es exemplarisch an Altstädten auf, die viele der Leserinnen und Leser zumindest einmal besucht haben: Uzès, Zürich, Lübeck und Lodi, vom konkreten, heute noch nachvollziehbaren Anblick („Phänotyp“, 20) über rein bautechnisch-architektonische, ökonomische Fakten bis zu geistig-kulturellen Hintergründen. Unfassbar scheint es heute, dass sowohl die monumentalen Kathedralen als auch die Häuserzeilen der Altstädte vom selben Geist christlicher Demut generiert, geprägt und geschaffen worden seien. Aber der Autor schildert und belegt dies sehr überzeugend mit sorgfältiger Quellenanalyse, akribisch analysierten archäologischen und anderen Befunden bis zur klugen Interpretation von Texten wie dem ‚Parzival‘ oder Augustins ‚De civitate Dei‘.

Das erkenntnisleitende Interesse der Arbeit ist methodisch vielfach gestützt, einleitend dargelegt in luziden Überlegungen (13–22). Implizit natürlich die cartesianischen Grundsätze, z. B. vom Bekannten zum Unbekannten, vom Einfachen

(niemals Simplen) zum Komplexen (nicht: Komplizierten). Klar erkennbar induktiv, hochgradig empirisch bis in Akribie hinein verifiziert. Nirgendwo gleitet der Autor ins doch so verlockende Anekdotische ab, erliegt er einem vordergründigen narrativen Moment, versteigt er sich zu bloßer Spekulation, obwohl oder gerade weil er deduktiv jeweils einen übergreifenden historischen Rahmen spannt. Und Interdisziplinarität ist, wie der Untertitel besagt, phasenweise wie punktuell konsequent gesucht und durchgehalten.

Das Buch liest sich leicht, nicht zuletzt trotz, sondern auch gerade wegen der klaren Begrifflichkeit, die der Autor eigens geschaffen hat („geplante Unregelmässigkeit“, „Orthogonal-Vakanz“) und vielfältig belegt. 118 Abbildungen, darunter prächtige originale Photographien und sorgfältig aufbereitete Skizzen und Pläne, verstärken die Erkenntnis ebenso wie den Lesegenuss. Reiche, aber auf das Wesentliche beschränkte Quellen- und Literaturverzeichnisse regen zu weiterem Studium an. Indem das Werk den großen Bogen vom unmittelbaren, konkreten Faszinosum der hochmittelalterlichen Altstadt bis zu ihrem geistes- bzw. kulturgeschichtlichen Hintergrund schlägt, steigert und befriedigt es das Interesse des Laien wie der Fachleute in einer originellen, aber nichtsdestoweniger wissenschaftlich fundierten Darstellung: die „Stadt als gesamteuropäisches Phänomen“ (18). Mit seinem Buch ist dem Autor etwas gelungen, was man analog unter dem Begriff der Postmoderne (inzwischen auch epochal) subsumiert: das tiefere Verständnis eines Stils, ausgehend vom Konkretum der Architektur, übertragen auf Kunst, Literatur, Philosophie und alles, was sozioökonomisch relevant ist.

BRUGGISSER hat mit seiner Entdeckung der „geplanten Unregelmässigkeit“ im mittelalterlichen Städtebau eine wichtige Grundlage für dessen Verständnis gelegt. Es ist zu hoffen, dass seine Thesen wie seine Methodik die einschlägige Wissenschaft zu weiteren ertragreichen Forschungen anregen.



Madeline H. Caviness u. Charles G. Nelson, *Women and Jews in the Sachsenspiegel Picture-Books* (Studies in Medieval and Early Renaissance Art History). London, Harvey Miller, Brepols 2018. VI, 472 S. 343 Abb.

Besprochen von Katrin Kogman-Appel:
Münster, kogman@uni-muenster.de

Der Sachsenspiegel bedarf keiner Vorstellung in der deutschen Mediävistik, in der dieses Rechtsbuch seit 200 Jahren besonders in der Germanistik und der Rechtsgeschichte intensiv erforscht wird. Die vorliegende monumentale Studie macht es sich zur Aufgabe, die Rezeption des Werks Eike von Repgows (c. 1220) zu untersuchen. Zu dieser Rezeption, so das Hauptargument, gehören bereits die vier Bilderhandschriften aus dem 14. Jahrhundert (heute in Heidelberg, Oldenburg, Dresden und Wolfenbüttel), die in einer Zeit produziert wurden, in der der politische, religiöse und kulturelle Kontext sich in Vielem von jenem der Entstehungszeit des Werkes unterschied. Wesentlicher Schlüssel zur Erforschung dieser frühen Rezeptionsgeschichte sind die Bilder selbst, die diese vier Kodizes in ihrem sichtbaren Text-Bild-Verhältnis deutlich dominieren: Die Seiten sind vertikal in zwei, nicht immer gleiche Hälften geteilt, wobei die Bildhälfte oft die größere ist.

CAVINESS' langjährige wissenschaftliche Arbeit ist eng mit dem Begriff der Rezeptionsästhetik in der Kunstgeschichte verbunden, besonders mit jenen Ansätzen, die sich um spezifisch kunsthistorische Methoden bemühen, die Reaktionen von Betrachtern erforschen und sich von der engen Anlehnung an die Literaturwissenschaft zu lösen suchen. Das vorliegende Werk ist das Ergebnis jahrelanger Zusammenarbeit mit dem 2008 verstorbenen Germanisten NELSON, dessen Arbeit ebenfalls die Rezeptionsästhetik in den Mittelpunkt stellte.

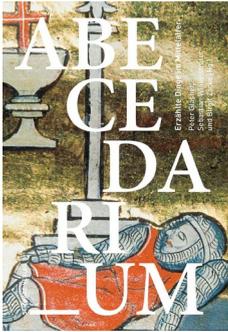
Nach einleitenden Kapiteln thematisiert Kapitel 3 zunächst die Visualisierung sozialer Unterschiede und kommt dabei immer wieder auf eben jene Entwicklungen zu sprechen, die zwischen dem 13. und dem 14. Jahrhundert stattfanden und das Verhältnis zwischen Text und Bild prägten. Die visuellen Mittel sind vielschichtig: Kleidung (kurz oder lang), Kopfbedeckungen (Krone, Kappe, Kopftuch,

Judenhut), Positionierung im Bild (thronend, stehend, abseits), Körpersprache (ein übersichtliches Repertoire an Gesten mit klar definierbaren Bedeutungen), Insignien. Unterschieden wird zwischen den drei Ständen, Männern und Frauen in jedem der Stände, Klerikern sowie Randgruppen (Sorben, Juden, illegitime Kinder, Menschen mit Behinderung, Rechtlose usw.). Eine Reihe von symbolisch eingesetzten Gegenständen – Schwerter (männlich), Scheren (weiblich), Bücher, Musikinstrumente, Ringe, Heugabeln u. v. m. – erscheinen auf fast allen Seiten und werden als grundlegende Bedeutungsträger jenseits ihrer Rolle im Bildnarrativ analysiert.

Frauen, Sorben und Juden gehörten im sächsischen Recht zu den geschützten Individuen. Aufbauend auf früheren Forschungen zum Sachsenspiegel, die die sukzessive Verschlechterung des Status von Frauen bis ins 14. Jahrhundert aufzeigen, ist CAVINESS' und NELSONS Fokus auf die Bilder gerichtet. Sie zeigen, wo die „negative constructions of women“ (183) im Bild über jene im Rechtstext hinausgehen. Die Bildsprache unterscheidet zwischen Nonnen, verheirateten und unverheirateten Frauen, Witwen und Prostituierten; sie visualisiert Besitzrecht, Erbschaft und Blutsverwandtschaft, Vergewaltigungen, oder den Status angeklagter Frauen vor Gericht.

Auch die Situation der Juden im Heiligen Römischen Reich wurde in der besagten Zeitspanne zunehmend prekärer. Eingebettet in reichhaltige Informationen über die materiale Kultur der Juden sowie in der bisherigen Forschung über das Bild der Juden und des Judentums in der christlichen Kunst, thematisiert Kapitel 5 die Visualisierung des für Juden relevanten Rechts. Es wird beobachtet, dass die Ikonographie der Sachsenspiegel-Handschriften die sonst im 14. Jahrhundert überall übliche derogative Bildsprache nicht teilt, Juden aber durch verschiedene Bildelemente sichtbar macht: Jüdische Männer tragen Bärte und einen meist roten Judenhut; sie sind mitunter mit einer Handvoll Münzen dargestellt – keine Referenz zum Geldhandel, sondern vielmehr zur Tatsache, dass Juden die einzige Bevölkerungsgruppe darstellten, die für ihren Schutz mit hohen Steuern bezahlten.

Dieses Buch ist mehr als sein Titel verspricht. Es beschäftigt sich nicht nur mit Frauen und Juden, sondern mit einer theoretisch fundierten, dichten Analyse komplexer Muster in der Visualisierung sozialer Stratifikationen. Mit seinen über 300 Illustrationen (viele davon in Farbe) und seinen 30 Tafeln, die Vollseiten aus den Manuskripten reproduzieren, ist dieses Werk mehr als generös ausgestattet. Der Tatsache, dass nicht alle Bilder der vier Handschriften reproduziert werden konnten, ist insofern Rechnung getragen, als dem Text eine Liste der Handschriften, ihrer Editionen und der Webseiten mit digitalen Photographien vorangestellt ist. Der Leser ist gut beraten, diese Webseiten bei der Lektüre zu konsultieren.



Peter Glasner, Sebastian Winkelsträter u. Birgit Zacke (Hgg.), *Abecedarium. Erzählte Dinge im Mittelalter.* Basel, Berlin, Schwabe 2019. 316 S. 25 Abb.

Besprochen von Florian Nieser:
Heidelberg, florian.nieser@uni-heidelberg.de

Dieses Sammelwerk ist ein alphabetisches Stichwortverzeichnis zum Thema erzählter Dinge, mit dem von den HerausgeberInnen das Ziel verfolgt wird, „die Relevanz und das Faszinosum von erzählten Dingen aus ihrem mittelalterlichen Kontext selbst heraus abzuleiten“ (9) und dabei zugleich unterschiedliche Facetten ihrer Wirkungsmacht auszuleuchten.

Ein solcher dingbasierter Nukleus literarischer Narration setzt die „Affinität mittelalterlichen Erzählens für Dinge“ (11) voraus, deren Existenz mit den insgesamt 30 Beiträgen zur Dingthematik nicht von der Hand zu weisen ist. Grundannahme hinter dem Gros der Beiträge ist das Verständnis von literarischen Dingen als Zeichenkomplexe, die „zumindest eine rudimentäre Relationierung von Textwelt und Realität, von Fictum und Factum erlaub[en]“ (13).

Die analytische Struktur des Abecedariums wird vor allem von der Multiperspektivität erzählter Dinge im Mittelalter, deren Kontextabhängigkeit und der Vielschichtigkeit von „Dingklassen“ (22) geprägt. Dabei soll disziplinübergreifend die Vielfalt erzählter Dinge in mittelalterlicher Literatur exemplarisch aufgezeigt werden. Für die Breite des interdisziplinären Zugangs und die Vielzahl der Beiträge zum Thema Dinge lassen sich folgende Schwerpunktsetzungen identifizieren:

Neben prominenten Dingen aus mittelalterlicher Literatur wie Ausrüstungs- und Kleidungsgegenstände (Heike SAHM über ‚Balmunc‘, Elke BRÜGGEN zu ‚Didos Gewand‘) oder magische Gegenstände (Peter KERN zum ‚Minnetrank‘ und Sophie QUANDER zu ‚Zauberstein[e]‘) werden von Ann-Kathrin DEININGER auch Dinge wie die ‚Charette‘ oder von Arnulf KRAUSE der ‚Otterbalg‘ besprochen. Dabei können in diesen überblicksartigen Beiträgen ein einzelner Text oder aber mehrere

unterschiedliche Erzählungen im Fokus stehen, in denen die jeweils untersuchten Dinge eine zentrale Rolle spielen.

Die machtökonomischen sowie rituell-kommunikativen Wechselverhältnisse zwischen den Dingen und den mit ihnen agierenden Figuren sind wesentliche Analyseaspekte (Bernd BASTERT zu ‚Pfauenmahl‘). Hinzu kommen sakrale Gegenstände, deren reflexives Potential auf historische und literarische Kontexte zum Zeitpunkt ihrer Erwähnung in Legenden und Schwankliteratur untersucht wird (Alheydis PLASSMANN zum ‚Grauen Rock‘ und Hans Rudolf VELTEN zur ‚Kopfreliquie‘).

Ebenso stehen aber auch einzelne Texte wie ‚Salman und Morolf‘ oder der ‚Parzival‘ sowie dessen Autor Wolfram von Eschenbach verstärkt im Mittelpunkt, denn in ihnen finden sich gleich mehrere faszinierende Dinge (Marco HEILES zum ‚Unterseeboot‘, Doris WALCH-PAUL zur ‚Juden hut‘, Susanne FLECKEN-BÜTTNER zur ‚Tafelrunde‘, Harald WOLTER-VON DEM KNESEBECK zur ‚Wundersäule‘, Bettina BILDHAUER zum ‚Gral‘ und Franz-Josef HOLZNAGEL zum ‚Queste‘). Zudem lassen sich bestimmte Themenschwerpunkte in der Analyse von Einzeldingen identifizieren, wenn die werkimmanenten und metareflexiven Elemente kunstvoll gearbeiteter Dinge wie der ‚Leine‘ (Irmgard RÜSENBERG), ‚Eneas‘ Rüstung‘ (Christina LECHTERMANN) oder der Isoldestatue (Sebastian WINKELSTRÄTER) analysiert werden. Ebenso werden sprechende Dinge wie die ‚Feder‘ (Claudia WICH-REIF) oder das anthropomorphisierte Geschlecht der Frau (Satu HEILAND zu ‚vut‘) auf ihre Aussagekraft und ihren Einfluss auf das Textgeschehen untersucht.

Die Analyse von Einzeldingen kann jedoch auch der Ausgangspunkt für weitreichendere konzeptuelle Überlegungen sein, wie es bei Anna MÜHLHERRS Untersuchungen zum Thema „mobilen“ Reichtums (217) anhand des ‚Säckel[s]‘ der Fall ist. Derartige dingbasierte Konzeptanalysen bilden den Übergang zu einer weiteren der hier vielfältig aufzufindenden Analysekategorien, bei der nun Gesamtkonzepte an die Stelle einzelner Dinganalysen treten. So untersuchen Anna Kathrin BLEUER ‚Alimentäre Objekte in der Literatur des Mittelalters‘, Peter GLASNER ‚Verlebendigte Dinge‘ und Christian KASSUNG ‚Technisches: Zeit als Ding‘.

Ohne jeden Einzelbeitrag aufführen zu können, muss die komplexe Gesamtkomposition betont werden, die aus der interdisziplinären Breite an Konzepten und der Anzahl an unterschiedlichsten Dingen erwächst. Ausgehend von der Grundidee eines Abecedariums darf es nicht als ein stringentes Gesamtwerk betrachtet werden, denn mit der bloßen Dingvielfalt und den verschiedenen Untersuchungsansätzen wechseln regelmäßig auch die Komplexität der Analysen und damit ihre Aussagekraft. Der Mehrwert ergibt sich aus dem Überblickscharakter, der es erlaubt, sich einen ersten Eindruck über den Reichtum und die vielfältigen Zugangsarten zu Dingen und Dingthematiken im Mittelalter zu verschaffen. Abschließend fasst der Hinweis der HerausgeberInnen zum „Weiter- und Querlesen“ (23) den Zweck des Abecedariums treffend zusammen – es ist ein praktischer Einstieg in die Dingthematik.



Felix Grollmann, Vom bayerischen Stammesrecht zur karolingischen Rechtsreform. Zur Integration Bayerns in das Frankenreich (Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung. Münchener Universitätschriften. Juristische Fakultät 98). Berlin, Erich Schmidt 2018. XII, 469 S.

Besprochen von Hans-Werner Goetz:

Hamburg, hans-werner.goetz@uni-hamburg.de

Die sogenannten Volksrechte sind seit einiger Zeit zu einem Problem der Frühmittelalterforschung geworden, seit fast alle älteren Lehren in Zweifel gezogen wurden. Das bayerische Recht hat in dieser Hinsicht noch vergleichsweise wenig Aufmerksamkeit gefunden. GROLLMANN widmet sich diesem Raum, mit vergleichenden Seitenblicken auf Sachsen und das Reichsrecht, mit dem Ziel, die Bedeutung der Rechtsnormen für die Integration in das Fränkische Reich zu untersuchen. Daher spielen die Herrschaftsverhältnisse eine große Rolle. Einleitend werden die einschlägigen Forschungs- und Begriffsprobleme besprochen; GROLLMANN wählt den Begriff ‚Normengebung‘ (Andreas THIER), um moderne Missverständnisse zu vermeiden und die verschiedenen Bereiche der Rechtsetzung offener zu halten. Im Mittelpunkt der Untersuchung stehen die drei wichtigsten bayerischen Rechtsquellen: die ‚Lex Baiuvariorum‘, das ‚Capitulare Baiwaricum‘ und die ‚Capitula ad legem Baiwariorum addita‘, die jeweils ausführlich und umsichtig nach ihrer Zeitstellung, ihren inhaltlichen Aussagen und ihren Forschungsproblemen diskutiert, in die politisch-rechtliche Situation eingeordnet und mit anderen Quellen verglichen werden.

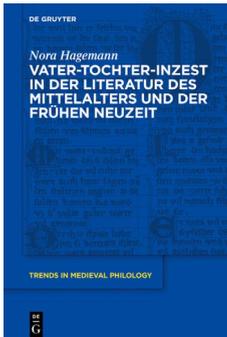
In einem langen ersten Teil geht GROLLMANN unter ausführlicher Besprechung der wenig einheitlichen Forschungsthese zunächst den Herrschaftsverhältnissen bis zur Absetzung Tassilos III. (788) nach. Die Anfänge unter Garibald und Tassilo I. deuten teils auf fränkischen Einfluss, teils auf Autonomie, während die These einer zweigeteilten Herrschaft in Bayern keine Quellenstütze findet und daher abgelehnt wird. Der Besprechung der Herzogsherrschaft von Theodo bis Tassilo III. folgen gesondert, aber mit ähnlicher Untergliederung, die Aussagen der ‚Lex Baiuvariorum‘, die den Herzog vom König ordiniert sein lässt, aber als

erblich versteht. Eine Bindung an Althergebrachtes wird ebenso deutlich wie ein fränkischer Einfluss.

Der zweite Teil über die Herrschaftsverhältnisse unter Karl dem Großen ist, erneut mit genauer Diskussion der einzelnen Kapitel, vor allem dem ‚Capitulare Baiwaricum‘ gewidmet, das allein aufgrund der Überlieferung gemeinhin zwischen 803 und 810 datiert wird, von GROLLMANN aber mit plausiblen Gründen bereits kurz nach 788 angesetzt wird. Grundlegende Änderungen oder durchgreifende Reformen, vor allem bei den Funktionsträgern, sind bis auf das Institut der *missi dominici* nicht erkennbar. Das Kapitular gibt eher Rahmenrichtlinien als konkrete Einzelanwendungen und dürfte der raschen Integration gedient haben.

Der dritte Teil bespricht die undatierten ‚Capitula ad legem Baiwariorum addita‘. Für den Charakter einer Ergänzung zum bayerischen Recht, vielleicht im Zusammenhang mit der Reichsreform (802/803), die aber nur den allgemeinen Rahmen vorgibt und die konkreten Ausführungen den Rechtsergänzungen der Kapitularien überlässt, spricht die Zusammenbindung in den ältesten Handschriften. Insgesamt zeugen die ‚Capitula‘ von einer Fortbildung des Stammesrechts ebenso wie von reichsweiten Vorgaben und fränkischen Interessen und sind ein Teil der Reformpolitik Karls des Großen.

Die Arbeit bietet wenig Angriffspunkte, aber viele Vorteile: die rechtsgeschichtliche Betrachtungsweise (die gerade bei Jüngeren im Hinblick auf das frühe Mittelalter immer seltener vorzufinden ist), die quellennahe Untersuchung, die minutiöse Besprechung und Diskussion der rechtlichen Regelungen und Forschungsthesen, den Vergleich der bayerischen mit den anderen Normtexten. Dank der umsichtigen Diskussionen und Abwägungen aller Nachrichten und Theorien ist es GROLLMANN gelungen, die Belege vorsichtig, aber systematisch und thematisch gegliedert auszuwerten und unser Wissen darüber sicherer und die verbleibenden Unsicherheiten begründeter zu machen, wenn auch manchmal vielleicht auf Kosten klarer Entscheidungen. (Das Herzogtum ist GROLLMANN weder Stammes- noch Amtsherzogtum, sondern neutral eine intermediale Herrschaftsgewalt, was inhaltlich allerdings wenig besagt.) Die analytische Untersuchung arbeitet mustergültig die Verwobenheit der Rechtsquellen zwischen bayerischen Eigenheiten und fränkischen Einflüssen und damit – als Ziel der Arbeit – ihren Beitrag zum Integrationsprozess Bayerns in das Fränkische Großreich heraus. Die im einleitenden Teil beschriebenen ‚bayerischen Herrschaftsverhältnisse‘ bis zum Sturz Tassilos geraten dagegen nach 788 aus dem ‚systematischen Blick‘ und sind auf der Grundlage der Rechtsquellen nicht näher zu klären.



Nora Hagemann, Vater-Tochter-Inzest in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit (Trends in Medieval Philosophy 36). Berlin, Boston, De Gruyter 2019. 376 S. 6 Abb.

Besprochen von Annalen Kasten:

Bad Gandersheim, annalenkasten@web.de

Die vorliegende Studie, die HAGEMANNs Dissertationsprojekt an der Universität Hamburg entstammt, befasst sich mit einer der drei primären Konstellationen des Inzests, dem Inzest zwischen Vater und Tochter. Die Vf. akzentuiert diesen Inzest als „häufigste Inzestform“ (4) in der Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit und konzentriert sich in ihrer Untersuchung auf die damit einhergehenden Emotionen.

Die Vf. bezieht sich in ihrer vorangehenden Analyse zunächst auf einige Begriffsbestimmungen, wichtige Termini sowie Sprachgeschichte, setzt den Inzestbegriff zugleich in einen historischen Kontext und konkretisiert insbesondere Inzestverbote. Dieser vergleichsweise sachlichen Darstellung des Inzestmotivs, die sich für die weiteren Primäranalysen als sehr stützend erweist, folgt eine Beurteilung des Inzesttabus, in der sich die Vf. erneut auf den Emotionsaspekt stützt und dabei ihr Erkenntnisinteresse deklariert. Dieses bestünde darin, Emotionen und Inzest als Narrative auf textinterner Ebene als Untersuchungsgegenstand zu sehen. Dabei konzentriert sich HAGEMANN auf spezifisch mittelalterliche Narrative wie Sünde und Heiligkeit sowie die substanzielle ‚Gender‘-Sensibilität, die dem Vater-Tochter-Inzest einerseits die Töchter als Verführerinnen, andererseits jedoch mehrheitlich die Männer als Aggressoren zuweist und beschäftigt sich in diesem Kontext mit „Strategien der Schuldzuweisung und entlastung“ (22). Ziel der Studie ist es, „in (notwendiger) Ergänzung zum klerikalen Inzestdiskurs zu fragen, ob und wie das Thema ‚Vater-Tochter-Inzest‘ in der mittelhochdeutschen und frühneuhochdeutschen Literatur emotional aufgeladen ist und ob sich zeit- und kulturtypische Emotionen eruieren lassen“ (87).

Für ihre Untersuchung zieht die Vf. biblische und antike Stoffe aus Bearbeitungen des aus der Bibel tradierten Lot-Stoffes, Bearbeitungen der Myrrha-Episode

aus Ovids ‚Metamorphosen‘ sowie Bearbeitungen des hellenistischen Liebes- und Reiseromans ‚Historia Apollonii regis Tyri‘ hinzu. HAGEMANN analysiert in den darauffolgenden Großkapiteln in ausführlicher, textnaher, deskriptiver und kleinschrittiger Arbeit die von ihr ausgewählten Erzählungen verschiedener Autoren (z. B. Rudolf von Ems, Jans Enikel, Georg Wickram, Johannes Spreng, Heinrich von Neustadt und Heinrich Steinhöwel) und Erscheinungsjahre diachron und befasst sich zudem mit Paratexten sowie mit ‚Ko-Texten‘ und kontextualisiert diese. Sie geht dabei jedoch nicht chronologisch in den jeweiligen Erzählungen vor, sondern filtert zunächst die jeweiligen Motive und Zwischensequenzen heraus, um diese dann in ausführlicher Detailanalyse auszuwerten, was sich als sehr sinnvoll, wegweisend und nützlich erweist. Zu den Motiven zählen beispielsweise „die Angst des Vaters“ oder die „sündigen Samen“ in der Lot-Erzählung sowie die „Proleptische Brille“ und das „Ammengespräch“ in der Myrrha-Erzählung und die „Genealogie und Herrschaft“ in der Appolonius-Darbietung. Dabei zieht die Vf. nach jedem Kapitel ein detailliertes Fazit, welches die wichtigsten Erkenntnisse darlegt. Sie schließt die Analyse der Adaptationen der biblischen Gestalt Lot mit dem Resultat einer Emotionalisierung bei Enikel ab, wohingegen der Inzest in Rudolfs Adaptation weitgehend entemotionalisiert beschrieben sei.

HAGEMANN analysiert die unterschiedlichen Fassungen der drei Figuren bzw. biblischen Gestalten ausführlich und stellt zugleich als Fazit heraus, wie der Vater-Tochter-Inzest als Tabubruch sprachliche Vermeidungsstrategien generiere „und so zugleich rhetorische Umgehungsstrategien, die sich als Ellipsen, Metaphorisierungen, Personifikationen u. a. literaturwissenschaftlich beschreiben und für die Analyse fruchtbar machen lassen“ (331). Sie betont zugleich und schließt somit mit einem übersichtlichen Fazit ab, dass der Vater-Tochter-Inzest „als (il)legitimer Stimulus“ (328) der Emotionen Liebe, Scham, Freude, Ekel, Trauer, Furcht, Zorn und Reue erscheine.

Die Vf. legt offen dar, dass ihre Studie Emotionen allein von ihrem Objekt, dem Vater-Tochter-Inzest, untersucht habe und es weiteren Forschungen vorbehalten bleiben müsse, die Tragweite ihrer vorgeschlagenen Terminologie anhand anderer Kontexte zu revidieren. Die Studie bietet jedoch insgesamt bedeutungsvolle Erkenntnisse in einem interdisziplinären Forschungsinteresse.



Susanne Köbele, Eva Locher, Andrea Möckli u. Lena Oetjens (Hgg.), *Lyrische Kohärenz im Mittelalter. Spielräume – Kriterien – Modellbildung* (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beiheft 94). Heidelberg, Winter 2019. 373 S. 6 Abb.

Besprochen von Doreen Brandt:

Oldenburg, doreen.brandt@uni-oldenburg.de

Die Beiträge des Sammelbandes gehen zurück auf die gleichnamige Tagung, die in Kooperation mit der DFG-Forschungsgruppe 2305 ‚Diskursivierungen von Neuem. Tradition und Novation in Texten und Bildern des Mittelalters und der Frühen Neuzeit‘ vom 18. bis 20. Januar 2018 in Zürich stattgefunden hat.

„Wie wird ein *lyrischer* Text zu einem kohärenten Text?“ Ausgehend von dieser Frage will der Sammelband untersuchen, „ob sich vor dem Hintergrund der besonderen Überlieferungs- und Textualitätsbedingungen im Mittelalter lyrikspezifische Kohärenzkriterien, Kohärenzmittel oder Kohärenztypen ausfindig machen lassen“ (13). Er begibt sich auf die Suche nach „Epochenprägnanz“ (22) und „epochentypischen Dynamiken lyrischer Kohärenzbildung“ (22) und bewegt sich damit im Denkrahmen der Alterität des Mittelalters. In der Einleitung entfalten die Herausgeberinnen zunächst das „*kohärenzhermeneutische Dilemma*“ (10): Die Übergänge zwischen Sinnbildung auf Gegenstandsebene und auf Beobachtungsebene seien nämlich fließend. Wenn nicht nur die Texte selbst, sondern auch jede Textinterpretation mit größerer oder geringerer Plausibilität ihrerseits Kohärenzbildung betreibt, lassen sich intentionale Kohärenz und ‚emergente‘ Kohärenzeffekte kaum trennscharf unterscheiden (10). Darüber hinaus machen die Herausgeberinnen auf das methodische Problem historisch variabler Kohärenzkriterien und Kohärenzexpectationen aufmerksam (9). Beide Problemfelder werden von den teils produktionsästhetisch, teils rezeptionsästhetisch operierenden Beiträgen des Bandes aufgegriffen und reflektiert. Den Kohärenzbegriff setzen die Herausgeberinnen zunächst „im allgemeinsten Sinne einer ‚Verknüpfung‘ von Textelementen“ an (9); konkretisiert wird er von den Autorinnen und Autoren des Bandes (u. a. mit Bezug auf die Arbeiten von Andreas KABLITZ, Robert-Alain DE BEAUGRANDE und Wolfgang Ulrich DRESSLER).

In drei Sektionen – ‚Text und Überlieferung‘, ‚Kohärenz und Mehrdeutigkeit‘ sowie ‚Autorschaft/Meisterschaft als Kohärenzindex‘ – stecken die Beiträge das Interessenfeld um Lyrik und Kohärenz weiträumig ab. Zum einen (buchstäblich) geographisch und texttypologisch: Zwar bildet die mittelhochdeutsche Lyrik den unübersehbaren Schwerpunkt (Annette GEROK-REITER, Sonja GLAUCH/Florian KRAGL, Beate KELLNER, Ricarda BAUSCHKE-HARTUNG, Holger RUNOW, Daniel EDER), doch werden in dem interdisziplinär angelegten Band darüber hinaus auch die Hohelied-Rezeption in der mystischen Literatur (Beatrice TRÎNKA), die altnordische Skaldik (Jürg GLAUSER), die italienische Lyrik Petrarcas (Bernhard HUSS), die englische Stabreimdichtung (Margitta ROUSE) und der Meistersang (Bernd ROLING) thematisiert. Hier zeigt sich, dass der Sammelband zumindest implizit einen eher weiten Lyrik-Begriff zugrunde legt.

Zum anderen methodisch: Lyrische Kohärenz wird etwa diskutiert in Bezug auf Fragen der Textkonstitution und Textualität (GLAUCH/KRAGL), auf semantische Stimmigkeit von Einzeltexten (KELLNER, BAUSCHKE-HARTUNG, RUNOW, GLAUSER), auf autorbezogene Textzusammenstellungen in der Überlieferung (EDER), auf Zyklen lyrischer Texte (HUSS), auf Gattungen und Gattungskonstitutionen (GEROK-REITER) und schließlich auch auf die Perspektivierung und Validierung von Einzeltexten und Textgruppen durch Gelehrte und Wissenschaftler seit dem 16. Jahrhundert (bes. ROUSE, ROLING). Der Untersuchungsgegenstand ist also keineswegs ausnahmslos der lyrische Text selbst, wie es die Herausgeberinnen in der Einleitung zunächst nahelegen, sondern auch sein ihm von der Mittelalterrezeption, Literaturgeschichtsschreibung und Editionsphilologie zugeschriebener Ort und die Strategien, die bei dieser (kohärenzstiftenden) diskursiven Verortungspraxis zur Anwendung gebracht wurden.

Bei der Vielfalt der Untersuchungsgegenstände, -ansätze und -perspektiven ist besonders dankbar hervorzuheben, dass der Sammelband mit einem Begriffs- sowie mit einem Autor- und Werkregister abgerundet wird.



Ludger Lieb, *Hartmann von Aue. Erec – Iwein – Gregorius – Armer Heinrich* (Klassiker-Lektüren 15). Berlin, Erich Schmidt 2020. 252 S.

Besprochen von Tina Terrahe:

Basel, tina.terrahe@unibas.ch

Bei den epischen Werken Hartmanns von Aue handelt es sich um Klassiker der mittelhochdeutschen Literatur; die Interpretationen, die LIEB in der Reihe der Klassiker-Lektüren vorlegt, sind jedoch alles andere als klassisch – und dies im besten Sinne. Der Vf. präsentiert innovative und subjektive Analysen, um seine LeserInnen im Selbststudium zu eigenen Interpretationen anzuregen. Eine Herausforderung dürfte die Konzeption des Bandes dargestellt haben, da die außerordentlich breit erforschten Artusromane („Erec“ und „Iwein“) Stoff für je einen eigenen Band beinhalten. Ein Buch über Hartmann von Aue, wie es der Titel glauben macht, ist es aber nur bedingt, weil die „Klage“ und der Minnesang außen vor bleiben.

Die vier Werk-Kapitel gliedern sich in jeweils fünf Abschnitte. Als Einstieg und Inhaltsüberblick bietet LIEB einen Abriss der Gesamthandlung, worauf im zweiten Abschnitt die „Perspektivische Lektüre“ erfolgt, ein subjektiver Interpretationsansatz des Vf.s unter jeweils exemplarischer Blickrichtung: Der „Erec“ wird vor dem Hintergrund des Doppelweg-Schemas einer erweiterten Interpretation unterzogen, die das „verzweigte Netz von Korrespondenzen zwischen den Aventiuren“ (17) thematisiert und die literarischen Figuren als „Wiederholungstäter“ (33) versteht. Den „Iwein“ sieht LIEB in thematische Räume unterteilt, die jeweils spezifischen personellen Bereichen zugeordnet sind (92): Natur (ich), Laudine (du), Artushof (wir) und fremde Burgen (sie). Der „Gregorius“ wird unter dem Aspekt der „Verdichtung“ verschiedener Erzählwelten perspektiviert (146), und der „Arme Heinrich“ als ein Text, der mit dem Prinzip der „Verkehrung“ verschiedene Phänomene in ihr diametrales Gegenteil wendet (196 f.). Innovativ ist zudem die Analyse der Prologe am Ende der Interpretation, deren Aussagen rückblickend viel weitreichendere Erkenntnisse offenbaren.

Im Anschluss an diese erfrischend unorthodoxen Lesarten folgen harte Fakten: Der dritte Abschnitt gibt knapp aber konzis Auskunft über Datierung, Überlieferung, Editionsfrage und wirft einzelne Schlaglichter auf die Rezeption der Werke. Die klassischen Lektüre-Ansätze der Forschung werden schließlich im vierten Abschnitt nach thematischen Schwerpunkten gruppiert und angerissen, wobei eine Auswahl an Literaturhinweisen zum Weiterlesen motiviert. Im fünften Abschnitt werden die Werk-Kapitel jeweils von einer Handlungsübersicht abgerundet, die den Text unter Nennung der entsprechenden Verse in einschlägige Szenen unterteilt und somit nicht nur die vom Vf. intendierte Lesehilfe bietet, sondern Lehrenden zur unkomplizierten Auswahl einschlägiger Szenen dienen kann. Praxisorientiert sind grau hinterlegte Textfelder am Ende jeden Abschnitts, in denen die wichtigsten Aussagen zusammengefasst werden. Als weiteren Service bietet der Band ein solides Register zu Sachen, Begriffen und Figuren.

Sämtliche Kritikpunkte sind der gebotenen Kürze geschuldet, wie beispielsweise die Verwendung von Siglen für Handlungsabschnitte (z. B. „A₂“ für Enites ‚Klage‘), die die Lesbarkeit erschwert. Wenn auch die Auswahl legitim erscheint, weisen die Literaturangaben in Anbetracht der vom Vf. wiederholt beklagten ‚unüberschaubaren‘ Forschungslage (77) zwangsläufig schmerzliche Lücken auf. Bei den scharfsinnigen und komplexen Interpretationen liegt der Schwerpunkt auf Werkstruktur, Wiederholungen, Symmetrie und Zahlensymbolik, während stets ein weiter Überblick über die Handlung gewährleistet ist und die Werke in ihrer Gesamtheit fokussiert werden. Die profunden Lektüren sind methodisch narratologisch orientiert, kultur- und sozialhistorische Fragen werden im Rahmen der Forschungsberichte gestreift.

Für die Lehre ist der Band als erster Zugriff uneingeschränkt empfehlenswert, nicht nur aufgrund der kompakten Grundlageninformationen, sondern auch dank der praktischen Orientierung, die er innerhalb der Werke und Forschungstendenzen bietet. Studierenden der germanistischen Mediävistik stellt er ‚Anregungen‘ zur eigenen Themenfindung bereit, und die Interpretationen LIEBS spiegeln den Enthusiasmus eines Philologen mit ungebrochener ‚Begeisterung für die Schönheit‘ (8) dieser Texte.



Verena Linseis, *Heilige als Vermittler der Passion. Eingemeindung des Sakralen im volkssprachlichen Geistlichen Spiel des Mittelalters*. Stuttgart, Hirzel 2017. 297 S. 2 Abb.

Besprochen von Margreth Egidi:

Paderborn, margreth.egidi@uni-paderborn.de

Die im Rahmen des Teilprojekts ‚Eingemeindung des Sakralen. Heiligkeit und Stadtkultur in der deutschen Literatur des Spätmittelalters‘ des DFG-Schwerpunktprogramms 1173 an der LMU München entstandene Dissertation hat zum Ziel, das ‚Massenmedium‘ des Geistlichen Spiels in der Funktion der Integration des Sakralen in das ‚Profane‘ und der Konstituierung einer ‚Sakralgemeinde‘ zu untersuchen. Dies wird an einzelnen Heiligenfiguren als Interzessoren und den entsprechenden Szenen untersucht: Veronika, Maria Magdalena (Hortulanusszene), Petrus und Paulus (Jüngerlauf) und Thomas, wobei gerade auch die Übergänge und Brüche zwischen den Szenen im Fokus stehen.

Die Ergebnisse können im Folgenden nur in den Hauptaspekten, nicht in den zahlreichen erhellenden Details gewürdigt werden. Zur Veronika-Figur (Kap. 2) wird zunächst ein informativer Querschnitt der legendarischen Stofftradition gegeben. Die Figur habe in den Spielen die Funktion der Interzessorin, in der Verbindung von *compassio* (von LINSEIS gleichgesetzt mit ‚Mitleid‘), besonders intensiv versprachlicht durch Liebesvokabular, und *memoratio*; ihre Heiligkeit entstehe insbesondere durch das Tuchbild, über dessen Elevation und Anbetung auch die städtische Gruppenidentität gefördert werde. Zu hinterfragen ist die Ableitung einer „Gleichsetzung“ mit Maria (53) aus dem Vergleich mit der Gottesmutter. Ferner werden die Szenenränder mit den Kontrastfiguren der Juden und *militēs* untersucht. Die Figur der Maria Magdalena (Kap. 3) werde in den Spielen im Spannungsfeld von Nähe und Entzug als ambivalente Figur angelegt: als trauernde Liebende, Sünderin, Interzessorin und Zeugin. Das Kapitel enthält zudem aufschlussreiche Beobachtungen zur Diskursivierung der Zwei-Naturen-Lehre. Kapitel 4 zum Jüngerlauf beginnt mit einer Aufarbeitung von Vorlage und

Erweiterungen; anschließend werden Dimensionen und Funktionen von Komik in den Spielen herausgearbeitet. Körperliche Mängel und solche des Verhaltens etwa werden als Betonung der ‚Menschlichkeit‘ der Apostel gedeutet; diese Ambivalenz der Figuren beweise, „dass Heiliges und Profanes im Mittelalter nicht strikt getrennt gedacht wurde“ (168). In den Beobachtungen zum rituellen Charakter der Szene wird das Hochhalten des Grabtuches bei der Verkündigung mit der Elevation von Reliquien verglichen; ergänzt wird dies durch die Beleuchtung der differenzierten Zeitgestaltung der Spiele. Überzeugend ist das Fazit, dass Komik und Verkündigungsauftrag komplex ineinandergreifen. Das 5. Kapitel widmet sich der Figur des ungläubigen Thomas, den Bedingungen und dem Vollzug seiner Erkenntnis sowie dem Apostelauftrag. Das Fazit der Arbeit betont, dass über die Heiligkeit der Figuren die „Eingemeindung der Heilsgeschichte“ in den Alltag der städtischen Gemeinde erreicht werde und die Heilstatsachen „näher an das Publikum“ rücken (249). Mittel der Didaxe und Verkündigung sei dabei die „Entliminalisierung von Raum-, Zeit- und Spielgrenzen“ (250).

Begrifflich (s. etwa „fiktive[] Literatur“, 18, Anm. 18) und konzeptionell überzeugt die Arbeit nicht immer: So wird der Begriff des Heiligen (tendenziell als ‚Nähekatgorie‘ gefasst und z. T. synonym verwendet mit ‚sakral‘) angesichts seiner zentralen Bedeutung für die Arbeit und der lebhaften Forschungsdiskussion hierzu in der kurzen Einführung (Kap. 1) nur äußerst knapp erörtert. Der Begriff der Transgression bleibt etwas unscharf. Indem er z. B. gleichermaßen auf die Transgression von Normen, auf die Überschreitung der ‚Grenze‘ zum Publikum sowie auf Bekehrung und Wunder angewendet wird, wird seine analytische Leistung nicht immer ganz deutlich. Konzeptionelle Unklarheiten zeigen sich auch in Formulierungen wie: „[...] verfolgt die Aufführung theologisch-didaktische, also im weitesten Sinne rituelle Ziele“ (193).

Entstanden ist eine solide, äußerst material- und kenntnisreiche sowie gründliche Arbeit, die eine beeindruckende Anzahl an Spielen berücksichtigt. Mit der Konzentration auf „Kernaussagen der Spiele wie Didaxe und Unterhaltung“ (87) sowie auf potentielle Wirkungen auf das städtische Publikum werden indes differenziertere Zugänge nicht genutzt, insofern Geistliche Spiele primär als besondere Form der Frömmigkeitspraxis verstanden werden und das über ‚Didaxe‘ und ‚Unterhaltung‘ hinausgehende ‚Surplus‘ der Texte wenig wahrgenommen wird. Innovativ ist die Arbeit dagegen insbesondere mit der Fokussierung solcher Heiligenfiguren bzw. Szenen, die z. T. sonst wenig in den Blick geraten, sowie mit der Berücksichtigung von ‚Szenenrändern‘.



Hans Eberhard Mayer, Die Kreuzfahrerherrschaften von Maraclea und Nephin (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Neue Folge 46). Berlin, Boston, De Gruyter 2018. VIII, 124 S. 5 Abb.

Besprochen von Timo Bollen:
Potsdam, tbollen@uni-potsdam.de

Zugegeben, dieses schmale Bändchen wird sich sicherlich am Ende nicht in vielen Haushalten wiederfinden. Das liegt einerseits am hohen Preis von fast 80 Euro, andererseits an einem Thema, das nur einen sehr begrenzten LeserInnenkreis ansprechen wird. Die Fachleute werden aber dem Autor **MAYER**, der zu den bedeutendsten deutschsprachigen Kreuzzugsexperten zählt und dessen Referenzwerk zu den Kreuzzügen bereits in der zehnten Auflage vorliegt, Respekt und großen Dank zollen für diese Studie. Zwar wurden in jüngerer Zeit vermehrt Monographien und kleinere Studien zu der Grafschaft Tripolis und dem Fürstentum Antiochia verfasst, doch sind kleinere Seigneurien, wie hier Maraclea und Nephin, bisher nur sehr unzureichend thematisiert worden.

Für Maraclea und Nephin liegt eine französischsprachige Studie des Genealogen Graf Weyprecht H. RÜDT-COLLENBERG vor, doch diese stellt sich nach der Darstellung von **MAYER** als unzureichend heraus, da RÜDT-COLLENBERG in vielen Fällen – man muss es so deutlich sagen – Geschichtsverfälschung betrieb, indem er Quellenzitate vollständig umformulierte (6). Dies präsentiert **MAYER** an vielen Stellen anschaulich mit Schaukästen. Insofern fällt die erneute Behandlung des Themas auf fruchtbaren Boden. In drei größeren Abschnitten, das zweite Kapitel ist mit 50 Seiten das umfangreichste, präsentiert **MAYER** seine Neubewertung. Obwohl der Band recht dünn ist, ist es an dieser Stelle kaum möglich, die vielen scharfsinnigen und kleinteiligen Interpretationen und Bewertungen detailliert aufzuzeigen.

Im ersten Abschnitt befasst sich der Vf. mit der Frühzeit der Adelsfamilie Maraclea/Nephin (1–19). **MAYER** arbeitet die geographischen und wirtschaftlichen Grundlagen der beiden Seigneurien heraus sowie die Eroberung der levantinischen

Gebiete. Ein weiteres Unterkapitel ist dem Stammvater der Familie, Wilhelm Raynouard, und dessen Sohn Saxo gewidmet. Nach diesen einführenden Seiten werden im Folgenden in minutiöser Detailarbeit die einzelnen Herren von Maraclea (20–70) und Nephin (71–97) vom 12. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts thematisiert. Vor allem überzeugt die stete Einordnung der genealogischen Neuinterpretationen in den historischen Kontext. Aber auch bei der Untersuchung der zeitlichen Abläufe kann MAYER einige neue plausible Argumente, die im Gegensatz zur bisherigen Forschungsmeinung stehen, hervorbringen. So geht der Vf. davon aus, dass „Maraclea nicht erst 1285, sondern bereits 1271 an die Mamluken fiel, und zwar dauerhaft“ (57). Ausblicke auf die weitere Familiengeschichte in Süditalien (im Falle der Herren von Maraclea) und auf Zypern (Nephin) runden die Studie ab. Etwas vermisst wird ein abschließendes Fazit oder eine Zusammenfassung der wichtigsten Überlegungen, so schwer dies bei den vielen Detailergebnissen auch sein mag. Ein Verzeichnis der Siglen und Abkürzungen sowie ein Quellen- und Literaturverzeichnis, in dem Quellen und Literatur leider nicht getrennt aufgeführt werden, sowie ein hilfreicher Stammbaum, drei schwarz-weiße Abbildungen und ein Register der Orts- und Personennamen beschließen die Studie.

Insgesamt ist MAYER eine wichtige und profunde Gesamtdarstellung gelungen, die den neuesten Stand der Erforschung der beiden Seigneurien widerspiegelt. Sie ist nicht nur für Kirchen- und IslamwissenschaftlerInnen von Bedeutung, sondern auch für Interessierte an genealogischen und kulturwissenschaftlichen Fragen. Eine Übersetzung in andere Sprachen wäre wünschenswert, damit nicht weiter auf die jetzt überholte Untersuchung von RÜDT-COLLENBERG zurückgegriffen wird.



Christina Ostermann, Bruder Philipps ‚Marienleben‘ im Norden. Eine Fallstudie zur Überlieferung mittelniederdeutscher Literatur (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 157). Berlin, Boston, De Gruyter 2020. 327 S.

Besprochen von Anabel Recker:

Göttingen, anabel.recker@uni-goettingen.de

Wer sich in der germanistischen Mediävistik die Aufarbeitung mittelniederdeutscher Überlieferungsgeschichte wünscht, ruft seit einigen Jahren nicht mehr in einen gänzlich *touben walt*. Auf diesen Wunsch antwortet, zumindest anteilig, die Dissertation von OSTERMANN. Das von ihr untersuchte ‚Marienleben‘ Bruder Philipps (entstanden zwischen 1300 und 1316), eine volkssprachige Bearbeitung der mittellateinischen ‚Vita beatae virginis Mariae et salvatoris rhythmica‘ (2. Hälfte 13. Jahrhundert), gehört zu den mittelniederdeutschen Texten, die über eine hochdeutsche Parallelüberlieferung verfügen. OSTERMANN setzt bei der häufigen forschungsgeschichtlichen Bevorzugung hochdeutscher gegenüber niederdeutscher Überlieferungszeugen an. Demgegenüber wird hier die niederdeutsche Überlieferungsgeschichte per se betrachtet, ohne Vergleich mit der hochdeutschen. Ziel sei es, „das Vorurteil einer bloßen Wiederholungsarbeit im deutschsprachigen Norden zu hinterfragen und am Beispiel von Philipps religiösem Epos ein detailliertes Bild der Rezeption und Weitertradierung von Literatur in niederdeutscher Sprache zu zeichnen“ (1 f.). Methodisch rückt die Arbeit von einer rein textkritischen Herangehensweise ab, stattdessen stellt sie „alle erhaltenen Textzeugen als ‚Zeitzeugen‘ in den Mittelpunkt“ (272). Diese werden schließlich erneut auf ihre „textkritische Relevanz“ für die Überlieferung des ‚Marienleben‘ geprüft. GÄRTNER sieht in ihr einen zusammengehörigen Überlieferungszweig (x) repräsentiert, der einer autornahen Fassung entspricht (GÄRTNER 1978, 294). Von diesem Befund geht die Untersuchung der mittelniederdeutschen Überlieferung aus, die aus fünf Vollhandschriften (W = 1390–1400, Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 937 Helmst.; Wo = 1445–1450, Wolfenbüttel, Cod. Guelf. 894 Helmst.; Lü = 1489, Lübeck, Ms. theol. germ. 4° 23; Be = 1470er Jahre, Berlin, Ms. germ. qu. 760; O = Mitte bis 3. Viertel 15. Jh., Oxford,

MS 8° G.2.) und vier Fragmenten besteht, zwei davon einsehbar (110 = 2. Viertel 14. Jh., Freiburg, Hs. 1500,25; 115 = Mitte 15. Jh., Rostock, Mss. philol. 102a) und zwei verschollen (35 = 1324, Zeven, Nr. 42; 118 = ca. 1400, Kopenhagen, Cod. 29). Die Arbeit gliedert sich in fünf Teile: Einer Einführung in das ‚Marienleben‘ mit Informationen zu Autor und Werk, dem Aufbau und der lateinischen Vorlage folgt der Forschungsstand, der dritte und der vierte Teil der Studie widmen sich der Überlieferungs- sowie der Textgeschichte der neun Textzeugen, bevor die Ergebnisse zusammengeführt werden.

Der überlieferungsgeschichtliche Teil strukturiert sich über drei Raster, durch die die Dokumente betrachtet werden: ihre Materialität, ihre Textgemeinschaften und ihre Provenienz. Den ausführlichen kodikologischen und paläographischen Schilderungen entstammt das Material für die Handschriftenbeschreibungen (39–58). Die Herkunftsforschung, die nicht nur Provenienzen nachzeichnet, sondern auch diatopische Schreibsprachenuntersuchungen bietet und Benutzerspuren aufzeigt (82–129), dürfte Philologinnen, Archivare und Hilfswissenschaftlerinnen gleichermaßen interessieren. Die entstehenden kodikologischen Profile der Handschriften werden mit der textgeschichtlichen Analyse verschränkt. Mittels einer minutiösen Auflistung des Versbestands wird die These des niederdeutschen Überlieferungszweigs x gestützt (nur 115 gehört zur hdt. Fassung *V, 268–270), darüber hinaus aber erweitert und ausdifferenziert. Aus der gleichrangigen Berücksichtigung von Überlieferungs- und Textgeschichte resultiert, dass die Handschriften in ihren Gebrauchskontext eingeordnet (z. B. „mobil“, weil im Quartformat hergestellt (O), vgl. 66f. oder „ökonomisch“, da zweispaltig und im Kopertband gebunden (W), vgl. 59–61) und sprachräumlich lokalisiert werden, dazu wird einer Edition der niederdeutschen Fassung vorgearbeitet. Die singular in Lü überlieferte ‚Räuber‘-Interpolation (208–250) scheint eine vorangegangene Textstörung korrigieren zu wollen. Die mitüberlieferten Texte in den Sammelhandschriften versteht OSTERMANN ebenfalls als redaktionelle Eingriffe, mit denen Textauslassungen im ‚Marienleben‘ kompensiert werden.

Insgesamt zeichnet die Studie ein genaues Bild des niederdeutschen ‚Marienleben‘, das einen produktiven Umgang mit der Vorlage nachzuweisen vermag. Ihre Stärke liegt zum einen in der philologischen Sorgfalt, mit der alle Analysen ausgeführt werden, während zum anderen die methodische Kombination aus Textkritik und Materialitätsnähe die Niederdeutschphilologie beachtenswert bereichert.



Oliver Overwien, *Medizinische Lehrwerke aus dem spätantiken Alexandria*. Die ‚Tabulae Vindobonenses‘ und ‚Summaria Alexandrinorum‘ zu Galens ‚De sectis‘ (*Scientia Graeco-Arabica* 24). Berlin, Boston, De Gruyter 2019. X, 236 S.

Besprochen von Nadine Metzger:

Erlangen, nadine.metzger@fau.de

Der Vf. widmet sich mit seiner Studie und Edition von zwei ursprünglich in Diagramm-Form verfassten Texten, die aus dem Kontext der spätantiken Medizinlehre in Alexandria stammen, zwei in der vorneuzeitlichen Medizingeschichte wenig beforschten Themenbereichen: Einerseits der Art und Weise, wie Medizin in Spätantike und Frühmittelalter gelehrt wurde, andererseits der formalen Gestaltung von Texten in Baumdiagrammen (Dihairesen).

Das ägyptische Alexandria galt in Spätantike und Frühmittelalter als der beste Ort, um sich ins Studium der gelehrten Medizin zu vertiefen. Mindestens bis zu seiner arabischen Eroberung 642 n. Chr. zog es nicht nur griechischsprachige Schüler an, sondern auch Lernwillige aus dem lateinischen Westen wie dem syrisch- und arabischsprachigen Osten. Seine Strahlkraft wirkte auch auf Ravenna als Zentrum medizinischer Ausbildung in Europa. Das Curriculum basierte auf Texten von Galen und Hippokrates, die von den Lehrern, den sogenannten ‚Iatrosophisten‘, kommentiert und interpretiert wurden. Die alexandrinische Ausbildung hatte somit eine wichtige Scharnierfunktion in der Vermittlung antiken Wissens bis ins lateinische, byzantinische und arabische Mittelalter hinein inne und prägte auch langfristig die jeweilige medizinische Ausbildung. Das rezensierte Werk leistet einen Beitrag zum besseren Verständnis dieser Vermittlerposition und langfristigen Strahlkraft der alexandrinischen Mediziner Ausbildung.

Das Buch enthält neben einer Edition und Übersetzung der griechischsprachigen ‚Tabulae Vindobonenses‘ sowie einer Übersetzung der arabischsprachigen ‚Summaria Alexandrinorum‘ – jeweils beschränkt auf den Teil, der sich mit Galens Schrift ‚De sectis‘ beschäftigt – eine ausführliche Studie zu deren Einordnung und Interpretation als Memorierungshilfen zu Vorlesungen der alexandrinischen

Iatrosophisten. Beide Schriften stellen die Inhalte der galenischen Schrift in Dihairezen dar, also in einer hierarchisch unterteilenden Systematik der Begriffsbestimmung, die in den ‚Tabulae Vindobonenses‘ als Baumdiagramme wiedergegeben sind, während die arabische Manuskripttradition die ehemaligen Diagramme in Fließtext übertragen hat. Dieselbe Strukturierung des Denkens lässt sich auch in Zeugnissen spätantiker Vorlesungen aus Alexandria zu Medizin und Philosophie finden, so dass der Vf. für eine vorlesungsbegleitende Entstehung in der Lehrpraxis argumentiert. Durch die Analyse arabischer Quellen zur lange noch gerühmten ‚Schule von Alexandria‘ arbeitet er heraus, dass den arabischen bzw. syrischen Übersetzern der ‚Summaria Alexandrinorum‘ die ursprüngliche Funktion solcher Texte nicht mehr klar war. Dies lässt auf ein Abbrechen dieser Lehrtradition im arabischen Raum bis ins 9. Jahrhundert schließen, während es gleichzeitig den arabischen Interpretatoren ermöglichte, die reduzierte Form der Texte als ‚Niedergang‘ der griechischen Medizin zu deuten.

Die Teiledition und Teilübersetzungen geben einen guten Eindruck vorlesungsbegleitender Baumdiagramme als Textgattung, für deren Häufigkeit der Vf. überzeugend argumentiert. Dass sich der Vf. bei Edition und Übersetzungen auf einen kleinen Teil der beiden Schriften beschränkt, ist angemessen, denn tatsächlich ist hier die Form des Textes sehr viel interessanter als die Inhalte. Auch einige Diagramme in Rechteckform, die sich in beiden Manuskripttraditionen finden, werden wiedergegeben.

Da der Überlieferungsstand bei griechischen wie lateinischen Quellen zur alexandrinischen Medizin recht dürftig ist, konnte der Vf. durch das Einbeziehen der arabischen Überlieferung spannende Erkenntnisse herausarbeiten und einmal mehr demonstrieren, wie wichtig die arabischsprachige Tradition für das Studium der antiken Medizin ist. Das Thema weist aber weit über die (Spät)Antike hinaus, da die untersuchte Strukturierung von Lehrstoffen auch später noch gängig war und nicht unterschätzt werden kann, wie stark Generationen von Medizinern durch das dihairetische Denken geprägt wurden, das ihnen während der Ausbildung beigebracht worden war. Das Buch verfügt über einen Stellen- und einen Manuskriptindex; zusätzlich wäre ein Namens- und Stichwortregister hilfreich gewesen. Arabische Zitate werden stets übersetzt, griechische hingegen nie, was für Lesende aus anderen Forschungsbereichen eine Hürde sein könnte. Neben Spezialisten für frühmittelalterliche Medizin ist das Werk auch für all diejenigen aufschlussreich, die sich für die Textform der Dihairese, Diagramme und Gebrauchstexte sowie Unterricht und Lehre interessieren.



Steffen Patzold, Presbyter. Moral, Mobilität und die Kirchenorganisation im Karolingerreich (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 68). Stuttgart, Hiersemann 2020. 599 S.

Besprochen von Timo Bollen:
Potsdam, tbollen@uni-potsdam.de

In den letzten Jahrzehnten wurden immer häufiger Bezeichnungen dekonstruiert, die lange Zeit als unverzichtbar zur Beschreibung mediävistischer Phänomene galten. So könnte beispielsweise das ‚Reichskirchensystem‘ oder die ‚Friedelehe‘ genannt werden. Bisher meist unkritisch übernommen wurde der von Ulrich STUTZ bereits in dessen Dissertation Ende des 19. Jahrhunderts geschaffene Begriff der Eigenkirche. Wenn es auch Titel bzw. Untertitel der Studie nicht vermuten lassen, liegt das Hauptaugenmerk der umfangreichen Studie PATZOLDS auf diesem Terminus. Damit soll nicht gesagt werden, dass ‚Presbyter‘ ein irreführender Titel wäre, aber abgesehen von den letzten Kapiteln fokussiert das Buch sich auf die Eigenkirche, die damit sinnvollerweise Erwähnung im Untertitel hätte finden sollen.

PATZOLD gliedert seine Untersuchung in zehn Kapitel. Dies im Detail hier aufzuführen, würde den Rahmen der Besprechung sprengen. In der Einleitung (13–23) präsentiert der Autor sein Anliegen, die kritische Auseinandersetzung mit der Eigenkirche, „ein zeitbedingtes Konstrukt der Jahre um 1900“ (18 f.). Er leugnet nicht, „daß damals Laien und Kleriker auf ihrem Grund und Boden Kirchengebäude errichten und diese Kirchen mit Land [...] und anderem mehr ausstatten konnten. Diese Praxis impliziert aber keineswegs, daß eine jede solche Kirche eine Eigenkirche [...] gewesen wäre“ (19). Damit ist im Sinne von STUTZ gemeint, dass ein Eigenkirchenpriester einem Grundherrschaft unterstellt gewesen sei und „dessen unbeschränkter Verfügungs- und Zuchtgewalt“ (17) unterlegen hätte.

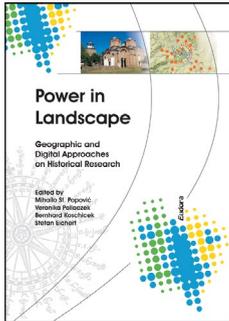
Anhand verschiedener Fallbeispiele aus der Karolingerzeit verdeutlicht PATZOLD seine Einwände gegen die von STUTZ gewählte Begrifflichkeit und deren Definition. Beispielsweise ließe sich dies anhand der Rechtsgrundlage festmachen,

denn die Bischöfe haben im 9. Jahrhundert ihren „Anspruch auf Kontrolle der Einkünfte und der Amtsführung der Priester ebensowenig aufgegeben wie die Priester ihren Anspruch auf Nutzung der Einkünfte ihrer Kirche“ (238). Ein weiteres Beispiel sei der Kirchenzehnt. Es könne nicht nachgewiesen werden, dass die sogenannten Eigenkirchenherren „flächendeckend in den Besitz von Zehnteinkünften gelangt wären“ (302).

In den Kapiteln 7 und 8 steht dann nicht mehr die Eigenkirche im Vordergrund, sondern vielmehr das Leben und die Ausbildung der lokalen Priester. PATZOLD macht hier anschaulich deutlich, dass seitens der Bischöfe eine Erwartungshaltung für die Priester vorherrschte (311). Dies kann der Autor durch einige Beispiele von Lehrmaterialien belegen. Ebenso räumt PATZOLD mit dem Vorurteil des ausschweifenden Lebenswandels lokaler Presbyter auf. Zumindest nördlich der Alpen seien Priester, die mit Frauen zusammenlebten, im 9. Jahrhundert eine Seltenheit gewesen (417).

PATZOLD stellt dem von STUTZ geschaffenen Modell der Eigenkirche ein neues gegenüber: „Ihm zufolge trieben vor allem das politische Streben nach gottgefälliger *Correctio* aller Menschen und die unauflösliche Spannung von Mobilität und Verortung die kirchlichen Strukturierungen voran – in einer Welt, in der der Besitz eines Kirchengebäudes samt Zubehör gerade auch Laien religiöse Vorteile, gesellschaftliches Ansehen und [...] eine Chance auf ökonomischen Gewinn durch fromme Schenkungen anderer verhieß“ (501). Wie PATZOLD zugibt, glaubt er selbst nicht daran, dass die „Halbwertszeit“ (501) seines Modells so lange bestehen bleibe wie das Eigenkirchenmodell. Dies liegt sicherlich vor allem daran, dass der Autor keine griffige Bezeichnung hat wie STUTZ.

Ein umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Orts- und Personenregister runden diese Studie ab. PATZOLD hat – trotz mancher Redundanzen – ein wichtiges Buch vor allem für Rechts- und KirchenhistorikerInnen geschrieben, das die Forschung zum Nachdenken, vielleicht auch zum Widerspruch anregen wird. Bedauerlich ist der mit 196 Euro sehr hohe Preis des Buches. Dies wird dazu führen, dass das von PATZOLD sprachlich anschaulich geschriebene Werk wohl ausschließlich innerhalb der Forschung Verbreitung und meist nur in den Bücherregalen von Bibliotheken sein Dasein fristen wird. Was wäre wohl die Replik von STUTZ gewesen?



Mihailo St. Popović, Veronika Polloczek, Bernhard Koschicek u. Stefan Eichert (Hgg.), Power in Landscape. Geographic and Digital Approaches on Historical Research. Leipzig, Eudora 2019. XXII, 401 S.

Besprochen von Pierre Fütterer:
Magdeburg, pierre.fuetterer@ovgu.de

Die Digitalisierung verschiedener Quellen, Geographische Informationssysteme, Datenbanken, deren Verknüpfung sowie die Befragung und Visualisierung des darin hinterlegten heterogenen Datenmaterials, schließlich die öffentliche Präsentation via Internet sind die wesentlichen Aspekte, die im zu besprechenden, in drei Teile gegliederten Sammelband aus unterschiedlichen Perspektiven und interdisziplinär thematisiert werden. Er präsentiert zugleich die Erträge des an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften etablierten Projektes ‚Digitising Patterns of Power: Peripheral Mountains in the Medieval World‘ (DPP), dessen Schwerpunkt auf der Analyse und Beschreibung von Ort und Raum in mittelalterlichen Schriftquellen, der Interaktion zwischen Natur- und Kulturlandschaft, der Aneignung von Raum und der Entstehung von neuen politischen, religiösen sowie wirtschaftlichen Machtstrukturen liegt (X). Die Genese und Entwicklung dieses Projektes sowie seiner Teilprojekte, die als ‚Case Studies‘ mehrheitlich im Band vorgestellt werden, umreißt zu Anfang POPOVIĆ (IX–XXII).

Zwei als ‚Prologue‘ bezeichnete Beiträge sind dem ersten, sich den Fallstudien widmenden Teil, vorangestellt. Während sich KODER mit der Rekonstruktion der byzantinischen Kulturlandschaft mittels Kombination von Schriftquellen, archäologischen Funden und Toponymen und unter Berücksichtigung klimatisch-geographischer Bedingungen widmet (1–19), stellt KALEZIĆ-RADONJIĆ das Verhältnis Erzbischof Danilos II. zur serbischen Königin Helena von Anjou vor, ohne dass hier eine Verbindung zu den ‚Patterns of Power‘ oder räumlichen Bezügen zu erkennen wäre (21–32). In der ersten Fallstudie rekonstruiert WINCKLER „territorial patterns of power-structures“ (33) innerhalb des Bistums Freising in der Karolingerzeit (33–44). Es folgt die vorwiegend archäologisch ausgerichtete

Studie von EICHERT, MACHAČEK und BRUNDKE über die dynamische Grenzregion an der Thaya/Dyje und March vom 7. bis zum 12. Jahrhundert (45–63). POPOVIĆ und SIMON demonstrieren in ihrem Beitrag, wie aus verschiedenen Quellen gewonnenes Datenmaterial digital transformiert und etwa über die vom DPP entwickelte OpenAtlas-Datenbank mit zugehörigem ‚Mapviewer‘ (<https://dpp.oeaw.ac.at/portal/>) visualisiert werden kann; durch die offengelegten Arbeitsschritte bieten sie zugleich eine Art „best practice“ (86) für künftige Unternehmungen dieser Art (65–87). Ausgehend von der Familienchronik der bayerischen Familie Herzheimer mit ihren 18 Epitaphien unter Einbeziehung von Grabdenkmälern und archäologischen Zeugnissen, zeigen auch POLLOCEK und KOSCHICEK die Möglichkeiten der Aufbereitung analoger Daten für die digitale Auswertung mittels OpenAtlas (89–105). In den Südkaukasus, konkret in die Region um den Vansee, führt PREISER-KAPPELLER, der auf Grundlage der räumlichen Angaben in der Chronik des T’ovma Arcruni sowie armenischer Bauwerke und bekannter Paläoumweltbedingungen veranschaulicht, wie mit Hilfe digitaler Werkzeuge ‚Patterns of Power‘ ermittelt werden können, die als Maßnahmen der Arcruni-Herrscher zur Kontrolle über dieses Land gelten können (107–119). Die letzte Fallstudie von FILIPOSKI und PETROVSKI widmet sich den vorwiegend nomadisch lebenden Walachen in Mazedonien. Anhand der Auswertung von Schriftquellen kann die Anwesenheit der Walachen in Mazedonien ab dem 10. Jahrhundert und ihre dauerhafte Präsenz in der Region Polog ab Ende des 13. Jahrhunderts nachgewiesen werden (121–139).

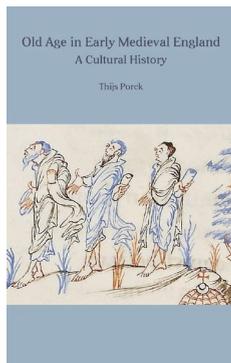
Die im zweiten Teil versammelten Beiträge thematisieren sowohl die klassischen Methoden der Kartographie als Basis zeitgenössischer digitaler Kartierung (CARTWRIGHT, 143–163), als auch die technischen Herausforderungen im DPP, etwa die Darstellung quellenbedingter Unschärfen (BREIER, 165–179) oder die Entwicklung von OpenAtlas (WATZINGER, 193–201), während KRIZ und PUCHER nochmals eine Art Einführung in DPP, seine Kernfragestellungen und die Kommunikation der Ergebnisse via OpenAtlas (181–192) bieten.

Im letzten Teil werden eine Reihe von verwandten, ebenfalls mit Werkzeugen der ‚Digital Humanities‘ arbeitende Projekte vorgestellt, denen ein Beitrag über den ‚Spatial Turn‘ und GIS vorangestellt ist (BREIER/SCHMID, 205–214). Hier finden sich Beiträge zur Urkundendatenbank ‚Diplomatarium Serbicum Digitale‘ (VUJOŠEVIĆ, 215–225), zur Siedlungsdynamik im mittelalterlichen Zentral- und Westeuropa (SCHREG, 227–244), zur GIS-basierten Analyse böhmischer Herrschaftssitze des 13. bis 17. Jahrhunderts (NOVÁK, 245–274) sowie zu lokalen Eliten in der Region Polog (ZERVAN, 275–356), deren Sitze und Verteilung mithilfe des DPP sichtbar gemacht wurden (285). Damit schließt sich in gewisser Weise der Kreis von den Anfängen des Projektes hin zu einem seiner erklärten Ziele, der Nutzung der im Projekt entwickelten Tools auch durch externe Anwender. Zugleich macht der überaus gelungene Band deutlich, welche Analyseoptionen

und Erkenntnisgewinne durch echte Interdisziplinarität und die Kombination und Auswertung verschiedener Quellenkategorien unter Nutzung digitaler Werkzeuge möglich sind.

Möchte man etwas kritisieren, so wäre das einzig der Aufbau des Buches, der zwar nachvollziehbar ist, gleichwohl konziser nach der Einführung die Diskussion um ‚Spatial Turn‘ und GIS hätte bieten können, um anschließend die technischen Aspekte als Grundlage der Fallstudien, diese selbst und zuletzt vergleichbare Projekte vorzustellen.

Dessen ungeachtet ist der Band jedem zu empfehlen, der sich einerseits in Regionen begeben möchte, die weniger im Fokus bundesrepublikanischer Mediävistik stehen, und der sich andererseits mit Methoden und Werkzeugen der ‚Digital Humanities‘ vertraut zu machen beabsichtigt.



Thijs Porck, *Old Age in Early Medieval England. A Cultural History* (Anglo-Saxon Studies 33). Woodbridge, Boydell & Brewer 2019. X, 276 S. 8 Abb.

Besprochen von Sonja Kerth:
Bremen, skerth@uni-bremen.de

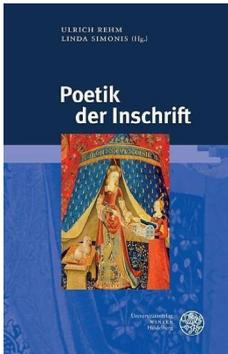
Die Studie, der die Leidener PhD-These des Verfassers von 2016 zugrunde liegt, rückt Alter(n) bei den Angelsachsen in den Blickpunkt und behandelt eine Fülle von Text-, Bild- und archäologischen Zeugnissen von den Anfängen bis um 1100. Im Mittelpunkt stehen die Wahrnehmung alter Menschen und die Bewertung ihrer Bedeutung im frühmittelalterlichen England, insbesondere in der geistlichen und weltlichen Oberschicht. Dem kulturgeschichtlichen Zugang entsprechend, steht ein kultureller Altersbegriff im Fokus, der neben Lebensweisen auch künstlerische Darstellungen beleuchtet, v. a. geistliche Literatur, Weisheits- und Heldendichtung. Die Untersuchung nutzt dafür konstruktivistische, literatur-, sprach-, kunst-, geschichtswissenschaftliche, archäologische und anthropologische Zugänge. Durch die Betrachtung intertextueller Verbindungen zur kontinentalen Literatur, den Blick auf die Mission der Angelsachsen im Römischen Reich und Vergleiche mit den Verhältnissen v. a. im Frankenreich besitzt die Untersuchung Bedeutung über England hinaus.

Ausgangspunkt der Überlegungen ist die ältere These, dass die Zeit der Angelsachsen eine Art Goldenes Zeitalter für Alte (d. h. Menschen ab 50 Jahren, 44) gewesen sei. Diese These wird in den sieben Kapiteln differenziert betrachtet und in ihrer Pauschalität widerlegt. Zunächst untersucht PORCK verschiedene Lebensaltermodelle; das sonst wenig verbreitete Dreiermodell dominiert bei den Angelsachsen. Anschließend werden positive und negative Bewertungen von Alter(n) analysiert. Als Ergebnis zeigt sich, dass die Urteile stark texttyp-abhängig und topisch sind, in der Summe ambivalent bis negativ. Als typisch erweist sich die starke Betonung von Trauer, Schmerz und Einsamkeit in vielen angelsächsischen Texten. Inwieweit diese einen (auto-)biographischen Kern aufweisen, ist

nicht immer erkennbar, PORCK vermutet es aber in vielen Fällen. Gleichzeitig fällt auch eine starke Normativität und Formelhaftigkeit insbesondere der Altersklagen und -symptome auf. Die folgenden Kapitel widmen sich sozialen Modellen: alten Heiligen, Kriegern, Herrschern, Frauen. Alte Heilige und Frauen erscheinen marginalisiert in den angelsächsischen Quellen, v. a. alte Krieger spielen eine größere und positive Rolle – wie auch in der Lebenswirklichkeit, wie PORCK anhand von archäologischen Funden plausibel macht.

Viel Aufmerksamkeit erhält Alter(n) in der Heldendichtung, besonders in ‚Battle of Maldon‘ und ‚Beowulf‘. PORCK interpretiert ‚Beowulf‘ als Fürstenspiegel für alte Herrscher: Nicht nur würden alte und junge Helden (alter Hrothgar – junger Beowulf; alter Beowulf – junger Wiglaf) in Bezug zueinander gesetzt, sondern auch unterschiedliche Typen alter Herrscher: der altersweise, diplomatische, aber auch passive und schwache König Hrothgar sowie der immer noch kampfstarke, heroische König Beowulf, der vom Text favorisiert werde. Diese Bewertung richte sich nach Art einer Erziehungsschrift an alternde Herrscher der Angelsachsen, so PORCKs These (201–208). Eine primär didaktische Ausrichtung wäre allerdings eher untypisch für Heldendichtung. Vom Gattungskontext her wäre es naheliegender, die positive Bewertung des alten Drachenkämpfers Beowulf als heldenepische Vorliebe für exzeptionelle (auch alte) Helden zu verstehen, die aber nicht als klares Vorbild mit Nachahmungspotential präsentiert werden, sondern eher als Faszinationstyp. Dann wäre die heroische Weltsicht, die mit dem Stoff verbunden ist, im Kontext der Verschriftlichung erhalten geblieben und hätte zu einem spannungsreichen Gegensatz sowie zu einer Abwertung des nicht-heroischen Herrschertypus geführt. Ob diese Bewertung wirklich auf die Lebensform und gewünschte Verhaltensweisen des primären Publikums zielt, muss letztlich offenbleiben, da der Grad der klerikalen Überformung des ‚Beowulf‘ und der Entstehungskontext zu wenig greifbar sind (PORCK favorisiert als Gönner König Offa von Mercia, gest. 796; 209–211). Die Gegenüberstellung unterschiedlicher Typen von alten Herrschern würde auch im Kontext kriegeradliger Geschichtsbewältigung mittels heroischer Stoffe Sinn machen.

PORCK hat eine anregende, kenntnisreiche und methodisch überzeugende Studie mit umfangreicher Bibliographie und Register vorgelegt. Die vielen aussagekräftigen und teilweise in diesem Kontext neuen (z. B. Alkuin-Gedichte, 83–86) Textzitate in Volkssprache und Latein mit Übersetzung sowie die Listen mit Namen, Lebensdaten und sozialen Zuschreibungen historisch belegter alter Menschen stellen einen Gewinn für LeserInnen auch jenseits der ‚Anglo-Saxon Studies‘ dar. Angesichts der vielfältigen Rollen, die alte angelsächsische Frauen einnehmen konnten (z. B. als Oma, Lehrerin, Traumdeuterin, Erblasserin, Herrscherin, Politikerin, Ratgeberin und religiöses Vorbild), hätte man sich dieses Kapitel ausführlicher gewünscht; es wäre vielleicht auch besser vor dem ‚Beowulf‘-Kapitel aufgehoben gewesen als ganz am Ende.



Ulrich Rehm u. Linda Simonis (Hgg.), Poetik der Inschrift (Beiträge zur Literaturtheorie und Wissenspoetik 15). Heidelberg, Winter 2019. 320 S. 54 Abb.

Besprochen von Astrid Lembke:
Mannheim, astrid.lemcke@uni-mannheim.de

Der Sammelband zur ‚Poetik der Inschrift‘, herausgegeben von REHM und SIMONIS, versammelt zwölf Aufsätze, die sich Inschriften verschiedener Epochen vor allem aus kunst- und literaturwissenschaftlicher Perspektive nähern. Auf diese Weise arbeitet der Band daran, ein Forschungsgebiet weiter zu erschließen, zu dem in den letzten Jahren u. a. der Heidelberger Sonderforschungsbereich 933 ‚Materiale Textkulturen‘ zahlreiche neue Erkenntnisse beigetragen hat. Zu den Themen, die in der Mehrzahl der Beiträge zur Sprache kommen, gehören etwa die Beziehung zwischen realen Inschriften auf Gegenständen und text- oder bildimmanenten Inschriften; das Verhältnis von Dauerhaftigkeit und Vergänglichkeit; und die Funktion der Inschrift als Kommunikationsinstrument.

In ihrer Einleitung entwerfen die HerausgeberInnen keine neue Theorie der Inschrift, sondern öffnen den Horizont mit einer weiten Definition des Inschriftenbegriffs und nennen dann einige wiederkehrende Merkmale von inschriftlichen Texten: optische Kürze, besondere Verbindung zwischen Text und Textträger, Ikonizität und Tendenz zur Delokalisierung. Besonders erhellend sind im Folgenden die Beiträge, die es sich zur Aufgabe machen, anhand einer gezielt getroffenen Auswahl von vergleichbaren Inschriften eines bestimmten Typs eine Aussage über ein spezifisches historisches Phänomen oder über einen Fall von historischem Wandel und seine Hintergründe zu machen. Karin GLUDOVATZ beispielsweise untersucht, wie Jan Vermeer, Marten van Heemskerck, Frederik Hendrikszoon Vroom oder Francisco de Goya mit ihren Künstlersignaturen Kippfiguren erzeugen, die den auf den Urheber des Bildes verweisenden Text sowohl in die im Bild dargestellte Welt integrieren und sie daraus hervortreten lassen. Was hier nachvollziehbar wird, ist ein Bewusstsein der Künstler „um die Schwierigkeit, sich dem Bild einzuschreiben,

ohne darin verloren zu gehen“ (169). Mit Blick auf einen ganz anderen Zeitraum wiederum widmet sich Alexander STREITBERGER der Frage, welche Formen und Ausdrucksmittel Künstlerinnen und Künstler im Verlauf des 20. und 21. Jahrhunderts finden, um beim Ansprechen von Erinnerungsgemeinschaften Reflexion und aktive Teilhabe an die Stelle von Vereinnahmung und Überwältigung zu setzen. In diesem Zusammenhang macht der Autor plausibel, wie Inschriften besonders nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf Anti-Monumenten, Gedenkmalen, provokativen Denkmälern, Ausstellungsdenkmälern und ‚Ante-Memorials‘ tradierten Erinnerungspraktiken widersprechen und sie zuweilen ad absurdum führen, um ihre Betrachterinnen und Betrachter zum Nachdenken über ihre eigene Gegenwart und Zukunft zu bewegen.

Zuweilen vermittelt der Band den Eindruck, dass die Beschäftigung mit realen oder fiktiven Inschriften dazu provoziert, kleine Sammlungen von Inschriften unter einer bestimmten Überschrift anzulegen und die einzelnen Beispiele nacheinander zu deuten. Dass es sich sehr wohl lohnen kann, einen sehr kurzen Text ausführlich zu untersuchen und aus verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten, zeigt hingegen Armin SCHÄFER mit seinen Ausführungen zu Joseph Brodskys Epigramm *Sir, you are tough, and I am tough. / But who will write whose epitaph?* Und auch Timo CHRISTIAN führt anhand einer tönernen Stocklampe und ihrer knappen, obszönen Inschrift aus dem 4.–3. Jahrhundert v. Chr. vor, welche Funken sich aus dem sorgfältigen Vergleich eines solchen Artefakts mit anderen beschrifteten und unbeschrifteten Gegenständen, mit bildlichen Darstellungen und literarischen oder alltäglichen Textzeugnissen schlagen lassen.

Bei einem interdisziplinären Sammelband wie diesem, der ein heterogenes Publikum anspricht, hätte es sich vielleicht angeboten, alle nicht-deutschsprachigen Zitate ins Deutsche zu übersetzen, statt dies nur in einigen Fällen zu tun. Ein oder zwei Beiträge sind sehr interessant, ohne dass aber ganz klar wird, was sie mit einer ‚Poetik der Inschrift‘ tun haben. Zwei Beiträge schließlich sind so durchsetzt von Fehlern, was Ausdruck, Orthographie und Zeichensetzung angeht, dass man sich wünscht, sie wären vor der Veröffentlichung einem Redaktions- oder Korrekturvorgang unterzogen worden.

Wer darüber nachdenkt, sich in Zukunft selbst mit vormodernen oder modernen, realen oder fiktiven Inschriften zu beschäftigen, wird in diesem Sammelband ganz sicher vielfältige Anregungen finden.



Hans-Joachim Schmidt, *Herrschaft durch Schrecken und Liebe. Vorstellungen und Begründungen im Mittelalter* (Orbis mediaevalis 17). Göttingen, Valdenhoeck & Ruprecht 2019. 770 S.

Besprochen von Christina Bies:
Kassel, christina.bies@freenet.de

In seiner umfangreichen 700-seitigen Studie untersucht SCHMIDT die Entwicklung semantischer Repräsentationen von Liebe und Schrecken im Kontext mittelalterlicher Herrschaft. Sein Schwerpunkt liegt auf den mit beiden Begriffen verbundenen, immer wieder divergierenden Vorstellungen von der Antike bis ins Spätmittelalter. Dabei konzentriert er sich auf die Frage, wie Schrecken und Liebe zur Legitimierung oder Kritik monarchischer Herrschaftsverhältnisse eingesetzt wurden.

In der Einleitung erklärt SCHMIDT, davon auszugehen, dass Herrschaft unter anderem auf sozialen Beziehungen zwischen Menschen (hier: Herrscher und Untertanen) beruhe, die von Emotionen geprägt sind. Seine Grundthese besteht darin, dass Emotionen zur Rechtfertigung oder Beanstandung bestehender Herrschaftsverhältnisse instrumentalisiert werden, wobei ihnen eine normative Bedeutung zukomme, die sich im Sprechen und Schreiben manifestiere. SCHMIDT legt für die zentralen Begriffe jeweils eigene Definitionen vor: Liebe wirke als mittelalterliche Tugend normativ auf das Verhalten ein und erzeuge im Zuge der Herrschaftsausübung Abhängigkeit zwischen Menschen. Schrecken sei eine stetig präsente und unberechenbare Bedrohung, die in einem konkreten Gewaltakt münden könne, wenn auch nicht müsse. Beide zusammen könnten als Instrumente der Macht, zur Belohnung oder Bestrafung, eingesetzt werden, um das Verhalten von Untertanen und Herrscher langfristig zu sichern und soziale Ordnung herzustellen. Methodisch orientiert sich die Monographie vor allem an der Emotionsforschung und Vorstellungsgeschichte. Damit lässt sie einen aufschlussreichen Zusammenhang entstehen zwischen Gefühlen, die häufig als Gefahr für die soziale Ordnung bewertet wurden, und deren begrifflicher Nutzung als Ordnungsinstrumente und Stabilisatoren monarchischer Herrschaft.

Die Studie besteht aus zwölf Kapiteln, die in zeitlich chronologischer Reihenfolge eine Entwicklung verschiedener Entwürfe und Begründungen zu Liebes- und Schreckensherrschaft von der Antike bis in das späte Mittelalter nachzeichnen. Auf die im zweiten bis vierten Kapitel (47–193) dargestellten Argumentationsformen antiker und biblischer Vorbilder greift SCHMIDT im weiteren Verlauf immer wieder zurück, indem er die Selbstwahrnehmung vorangegangener Gesellschaften als Grundlage und Voraussetzung für die nachfolgenden mittelalterlichen Konzepte nimmt. Für das frühe Mittelalter behandelt SCHMIDT zunächst die Frage nach dem idealen Herrscher und nach den Tugenden, die einen König vom Tyrann unterscheiden (Kap. V, 195–260). Im Laufe des 10. und 11. Jahrhunderts seien politische Bündnisse, die eine klare Trennung zwischen Freund und Feind einforderten und durch Abschreckung und Gewalt Frieden stiften sollten, in den Mittelpunkt gerückt (Kap. VI, 261–292). Zu Beginn des Hochmittelalters richtete sich der Fokus auf den König als Schreckensherrscher und Antichrist (Kap. VII, 293–325).

Gleichzeitig mit der Verteidigung von Strenge, Schrecken und Zwang als probaten Mitteln der Machtausübung im 12. und 13. Jahrhundert (Kap. VIII, 327–389) sei der Liebe in der fiktionalen Literatur eine stärkere Bedeutung zugekommen und das Bild vom liebenden Herrscher idealisiert worden (Kap. IX, 391–442). Zudem entwickelte sich an Schulen und Universitäten eine theoretische Lehre von guter Herrschaft (Kap. X, 443–479). Für das 13. Jahrhundert untersucht SCHMIDT vor allem das Verhältnis von Bürgern und Herrschern im Sinne eines allgemeinen Wohls (Kap. XI, 481–580). Danach sei die individuelle Autonomie durch eine Politisierung der Liebe bedroht worden (Kap. XII, 581–662). Zuletzt hätte die Liebe im Spätmittelalter ihren emotionalen Gehalt verloren und sei als reines Ordnungselement zum Schutz des Staates übriggeblieben (Kap. XIII, 663–710). In seiner Schlussbetrachtung (689–739) spannt SCHMIDT erneut den weiten Bogen von der Antike bis in das 14. Jahrhundert. Er beschreibt eine sich stetig weiterentwickelnde Herrschaftsvorstellung, die sich im Laufe des Mittelalters auf unterschiedliche Weise der Emotionen Schrecken und Liebe bediente, um monarchische Herrschaft zu rechtfertigen oder anzuzweifeln.

SCHMIDT gelingt es, die zahlreichen Kontroversen und Widersprüche aufzuzeigen, die aus der Koexistenz divergierender Vorstellungen hervorgingen. Insgesamt zeichnet er ein umfassendes und komplexes Bild, das einen semantischen Blick auf die Machtinstrumente Liebe und Schrecken wirft und neue Perspektiven auf die Instrumentalisierung von Emotionen für die mittelalterliche Herrschaft eröffnet. Die abschließend vorgelegte exemplarische Auswahl der am häufigsten genannten Quellen kann ein vollständiges Quellenverzeichnis nicht ersetzen.



Generaldirektion Kulturelles Erbe Rheinland-Pfalz u. Bernd Schneidmüller (Hgg.), Die Kaiser und die Säulen ihrer Macht. Von Karl dem Großen bis Friedrich Barbarossa. Darmstadt, Wbg Theiss 2020. 560 S. 377 Abb.

Besprochen von Wolfram Drews:
Münster, w.drews@uni-muenster.de

Anlässlich der großen Landesausstellung im Landesmuseum Mainz ist ein umfassender Katalog erschienen, der nicht nur die Exponate vorbildlich erschließt, sondern das Material durch zusätzliche Essays kontextualisiert und das Thema ‚Herrschaft im mittelalterlichen Reich‘ sowohl einem Fachpublikum als auch der interessierten Öffentlichkeit dauerhaft vergegenwärtigt. Der chronologische Rahmen wird sogar weiter gespannt als im Untertitel angedeutet: Als ältestes Exponat wird eingangs ein erst 2013 gefundener, metallener römischer Klappstuhl aus der späten römischen Kaiserzeit präsentiert, und die Ausstellung endet durchaus folgerichtig mit der Goldenen Bulle von 1356; offenbar erweisen sich aber Karl der Große und Barbarossa als publikumswirksamere Aushängeschilder als Karl IV. Dementsprechend finden sich im Katalog die spätantiken Vorläufer des Herrscherthrons (zusammen mit mittelalterlichen Thronen aus dem Reichsgebiet) in eine Art Vorspann ausgegliedert. Dem korrespondiert ein Epilog, der den Kurfürsten gewidmet ist, die in der Ausstellung überaus eindrücklich anhand der überlebensgroßen Zinnensteine vom Mainzer Kaufhaus aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts präsent sind. Während also Thron und Kurfürstenkollegium gleichsam den (äußeren) Rahmen bilden, konzentrieren sich Ausstellung und Katalog auf vier zentrale Kapitel, die Karl dem Großen und der Neuerfindung des Kaisertums, sodann Heinrich II. und Mainzer Erzbischöfen als Königsmachern, den Umbrüchen der späten Salierzeit sowie schließlich Friedrich Barbarossa und der Genese des ‚Heiligen Reiches‘ gewidmet sind.

Verschiedene Themen verbinden die einzelnen Kapitel; so werden den entsprechenden Kaisern jeweils ihre Ehefrauen in biographischen Skizzen gegenübergestellt; die „Macht der Herrscherin“ wird durch Amalie FÖSSEL überdies noch einmal

gesondert analysiert. Auch der Frage der Rezeption mittelalterlicher Traditionen in späteren Epochen wird nachgegangen, etwa im Hinblick auf die Nutzung der mittelalterlichen Thronlehnen aus Goslar durch den neuen Kaiser Wilhelm I. bei der Eröffnung des ersten Reichstags in Berlin 1871, oder aber die Nutzung von Originalen und Kopien der Reichsinsignien durch die Nationalsozialisten. Die Frage der Mittelalterrezeption zieht sich bis zum Rekurs auf ‚Ausbeutung‘ in ‚Game of Thrones‘.

Ein weiteres hervorstechendes Merkmal ist das Bemühen um Interdisziplinarität. An die Seite charakteristischer Quellen der Geschichtswissenschaft wie Urkunden und historiographischen Darstellungen treten Handschriften, die für die germanistische Mediävistik zentral sind, wie der ‚Codex Manesse‘ aus der Universitätsbibliothek Heidelberg. In den Bereich der Architektur- und Kunstgeschichte verweisen zahlreiche Skulpturfragmente, Reliquienbehältnisse und Grabbeigaben. Präsentiert werden auch militärgeschichtliche Quellen wie Waffen, unterschiedliche numismatische Zeugnisse sowie – und dies ist vermutlich die augenfälligste Neuerung gegenüber früheren Mittelalterausstellungen – zahlreiche Quellen, die in die Frühzeit des aschkenasischen Judentums verweisen, vornehmlich epigraphische und architekturgeschichtliche Zeugnisse, aber auch Handschriftenfragmente. So wird deutlich, dass zu den Säulen kaiserlicher Macht nicht nur Fürsten, Ritter und Städte gehörten, sondern auch die jüdischen Gemeinden namentlich des Rheinlandes, die seit Heinrich IV. herrscherliche Privilegien erhielten.

Die Frage nach den Säulen der Macht erhält so eine willkommene Erweiterung. Die zahlreichen hochwertigen Abbildungen machen die Arbeit mit dem Katalog zu einem Vergnügen. Wie bei jedem derart umfangreichen Unternehmen lassen sich Fehler im Detail nicht immer ganz vermeiden; hier seien nur zwei kleinere Punkte genannt: Im Aufsatz zur Königsweihe Heinrichs II. in Mainz wird fälschlicherweise behauptet, der letzte Liudolfinger sei „nur‘ mütterlicherseits als Urenkel von König Heinrich I.“ ausgewiesen, während es sich tatsächlich um einen direkten Nachkommen in männlicher Linie handelte (188). Im Katalogeintrag zum Brakteaten eines Reichsministerialen mit hebräischen Schriftzeichen aus der Zeit um 1180 (Nr. IV. 63) wird der unvokalisierte Name David ha-Cohen unerklärlicherweise als „Cahen“ aufgelöst; die hebräischen Buchstaben sind zudem fehlerhaft wiedergegeben.

Diese kleinen Monita können aber die stupende Leistung keinesfalls schmälern, die die Zusammenstellung dieser reichen Fundgrube mittelalterlicher Überlieferung darstellt, die uns die Vielfalt des Lebens im mittelalterlichen Reich anschaulich vor Augen führt.



Johanna Thali, Schauliteratur. Formen und Funktionen literarischer Kommunikation in Text und Bild (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 20). Zürich, Chronos 2019. 342 S. 63 Abb.

Besprochen von Franziska Wenzel:
Frankfurt a. M., f.wenzel@em.uni-frankfurt.de

Eine soziokulturelle und kulturtopographische, nicht aber narratologische Untersuchung zu kaum bearbeiteten Wandmalereien des 14. und 16. Jahrhunderts verdient bereits von der Sache her höchste Aufmerksamkeit. THALI hat diesen Versuch unternommen und das Vorhaben mit einem Abschnitt zu den kulturgeschichtlichen Bedingungen bildkünstlerischer Arbeit noch breiter perspektiviert, um – ganz nebenbei – in die Text-Bild-Forschung einzuführen. Die kultursoziologischen Text-Bild-Studien zu höfischen Wandmalereien der Burg Lichtenberg bei Glurns im Vinschgau und zu städtischen Wandmalereien in Luzerner Patrizierhäusern werden durch farbigen Tafelteil und umfangreiches Literaturverzeichnis abgerundet. Der Anspruch der Monographie, „auch als Einführung in die Text-Bild-Forschung“ (Klappentext) zu dienen – was mit dem Hinweis (20 f.) kollidiert, der Fülle an Studien zu Handschriftenillustrationen nicht gerecht werden zu können und wohl auch das Fehlen der wichtigen Monographie von Henrike MANUWALD zum medialen Dialog begründet –, verlangt nach noch mehr Umsicht und Gleichgewichtung aller ‚Schulen‘, da hier tatsächlich ein Desiderat vorliegt.

THALI kreist für eine zukünftige, auch komparatistische Text-Bild-Forschung mit Augenmerk auf mediengeschichtlichen Bedingungen mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Visualität zwei richtungsweisende Prämissen ein: Erstens den Rekurs auf die zentralen Vorarbeiten von Michael CURSCHMANN und Norbert H. OTT, deren Weitsicht bereits früh den Gegenstandsbereich in seiner Offenheit (Handschriftenillustrationen, Bildträger aus dem privaten und öffentlichen Raum) in die Aufmerksamkeit der Forschung rückte, und zweitens den Rekurs auf Stoffgeschichte sowie ein Kulturräume übergreifendes Bildmaterial, um so ein intermedial breites und dynamisches Gefüge in den Blick zu holen, das jenseits

allzu enger Verknüpfungen der Medien, die unter dem ‚umbrella term‘ der Illustration firmieren, liegen muss.

Als zentrale Quintessenz für weiterführende Studien kristallisiert sich ein weiter Untersuchungsbereich des Intermedialen zwischen Stoff, Text, Bild und Aufführung heraus. Damit eng verknüpft ist der Befund einer enormen Eigenständigkeit der Bildmedien, die mediengeschichtlich als Wiedererzählungen zu verstehen sind, bieten doch Bilderzyklen in der Mehrheit der Fälle von den Textfassungen unabhängige Bearbeitungen eines Stoffes an, der mündlich, schriftlich oder auch im Brauchtum/Spiel präsent sein kann, wobei im Fall der Relation von Bildkunst und Spiel die Frage nach der Priorität für jeden Einzelfall beantwortet werden muss. Die Eigenständigkeit der Bearbeitung des Stoffes in Bilderzyklen zeigt sich u. a. auch in der Pluralisierung des erzeugten Sinns, etwa durch den Rekurs auf christlich-ikonographische Muster im weltlichen Bereich, das Inserieren von Schrift, die Verknüpfung lebensweltlicher und literarischer Themen, die Beachtung des jeweiligen Gebrauchszusammenhangs oder das Erzeugen von Präsenzeffekten.

Im Rahmen der Fallstudie zum Lichtensteiner ‚Laurinzyklus‘, und nur auf diese kann hier eingegangen werden, arbeitet THALI die Besitzer- und Baugeschichte der Burg, sowie deren sozialgeschichtliche Kontur en detail auf. Gleiches gilt für die Unfestigkeit der ‚Laurin‘-Überlieferung, auf die sie das weitgehend verlorene Bildprogramm im Sinne einer weiteren Fassung des Stoffes zurückführt. Eigenständigkeit heißt in diesem Fall Bezugnahme auf unterschiedliche textuelle Stofffassungen, Szenenauswahl, Pointierung von Deutungsrichtungen und vor allem: Interpikturalität vor Ort, die auch die Einbindung lateinischer Schrift ermöglicht. Letztlich zeigen sich die Lichtensteiner Wandmalereien – nicht ganz unerwartet – als Ausdruck eines starken adligen Selbstbewusstseins derer von Lichtenstein.

Die Monographie als Ganze, und das sei betont, ist ein wichtiger Baustein der rezenten Text-Bild-Forschung, insofern sie nicht nur den Umgang mit literarischem Wissen im Medium der Wandmalerei und die intermedial reziproken Bezüge auf den Punkt bringt, sondern auch die im öffentlichen Raum erzeugte Evidenz des adligen und städtisch-politischen Selbstverständnisses, die durch interessengeleitete Kombination von Einzelszenen aus ganz unterschiedlichen Kontexten bedingt ist, konzentriert und materialreich herausarbeitet.



Christiane M. Thomsen, *Burchards Bericht über den Orient. Reiseerfahrungen eines staufischen Gesandten im Reich Saladins 1175/1176* (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 29). Berlin, Boston, De Gruyter 2018. VII, 654 S. 26 Abb.

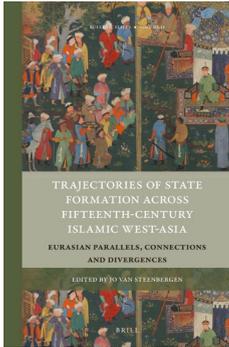
Besprochen von Ingrid Baumgärtner:
Kassel, ibaum@uni-kassel.de

Die von Michael BORGOLTE an der Humboldt-Universität zu Berlin betreute Dissertation konzentriert sich auf den bisher erstaunlich wenig erforschten Bericht über eine Gesandtschaftsreise, die 1175 im Auftrag Friedrich Barbarossas nach Ägypten und Syrien zu Sultan Saladin geführt haben soll. Die Einzigartigkeit des Berichts liegt in seiner Individualität, mit der er natur- und landeskundliche Beobachtungen sowie Informationen über Reisestationen und Ayyubidenreich in aller Kürze zur Verfügung stellt, ohne auf die üblichen Stereotype zurückzugreifen. Das vermittelte Wissen ist praktisch ausgerichtet und instrumentell; es betrifft etwa Wirtschaftsprodukte, Lebensgewohnheiten von Christen, Juden und Muslimen, ganz besonders aber die syrischen Assassinen sowie religiöse Bräuche und Riten der Muslime. Der Verfasser, der sich selbst als Straßburger Viztum (*vicedominus*) bezeichnet, nennt sich Burchard. Die älteste Überlieferung wurde gegen 1209 in die Chronik Arnolds von Lübeck inseriert und dort einem Gerard zugeschrieben; weitere drei Textzeugen aus dem 13. und 14. Jahrhundert sowie eine stark modifizierte Fassung, die zusammen mit dem Palästinabericht des Magister Thietmar mehrfach tradiert wurde, bilden – wie ein Stemma (510) veranschaulicht – die erhaltene Textgrundlage. Alle neun Abschriften sowie Thietmars direkte Übernahmen in seine Schilderung sind deutlich später als das vermutete Original zu datieren und von hoher Varianz. Rezipiert wurde das Werk vor allem im Umfeld des fünften Kreuzzugs u. a. von Oliver von Paderborn, Thietmar und Jacques de Vitry, wohl auch von Wilbrand von Oldenburg, der 1211/12 im Heiligen Land weilte.

Ziel der flüssig geschriebenen Studie ist es, die Entstehungsbedingungen und empirische Relevanz des Textes auszuloten und dadurch die bisherigen Zweifel an dessen Authentizität auszuräumen. Im Zentrum stehen Fragen nach

Gattungszugehörigkeit, Funktion und Glaubwürdigkeit des Berichts, nach Aussagewert, Realitätsbezug und Zweck der Reise sowie nach der Identität des Reisenden Burchard, dessen Autorschaft nicht zu beweisen, aber auch nicht zu widerlegen ist. Dabei folgt die Dissertation einer wohlüberlegten Struktur. Nach einer stringenten Einführung strebt THOMSEN zweitens danach, Historizität und Authentizität des Textes hinsichtlich Form, Aufbau und Textsorte zu klären und dadurch dessen Funktion zu bestimmen. Anhand einer dichten Beschreibung untersucht sie drittens die angebliche Reiseroute auf Realitätsgehalt und textuelle Anleihen, ehe sie viertens das zeitgenössische Wissen über Ägypten erfasst und in seiner Differenzqualität abwägt. So gelingt es ihr, fünftens den möglichen historischen Bedingungen der Gesandtschaft und der Identität des Autors weiter nachzuspüren sowie sechstens die Gebrauchssituation der überlieferten Texte im Zuge der Rezeption zu erforschen, um damit Zweck wie Funktion des Berichts näher einzugrenzen. Auf eine Zusammenfassung der Ergebnisse folgt zuletzt die akkurat erstellte kritische Edition, die in einem Hybridtext (514–530) den ursprünglichen Wortlaut zu rekonstruieren versucht.

Ergebnis ist eine exzellente Analyse eines vielsagenden Werkes, das künftig als authentisch gelten muss. THOMSEN entwickelt zudem eine Version, für die sie die Textverantwortlichkeit und Augenzeugenschaft des Autors plausibel machen kann. Dabei gelingt es ihr, den Werksinhalt sorgfältig auszuwerten und die früheren Annahmen einer Fehlerhaftigkeit und Inkonsistenz des Textes dahingehend zu korrigieren, dass Transformationsprozesse sichtbar gemacht werden, die auf verschiedene Publikumsgruppen ausgerichtet waren. Über die historische Forschung hinaus eröffnen sich überdies neue interdisziplinäre Perspektiven, indem literaturwissenschaftliche und editorische Methoden konsequent rezipiert und angewendet werden. Ein sehr umfangreiches Quellen- und Literaturverzeichnis (531–648) sowie ein Register der wichtigsten Namen und Orte beschließen die wertvolle Untersuchung, die eine weite Verbreitung verdient hat.



Jo Van Steenberg (Hg.), Trajectories of State Formation Across Fifteenth-Century Islamic West-Asia. Eurasian Parallels, Connections and Divergences (Rulers & Elites. Comparative Studies in Governance 18). Leiden, Boston, Brill 2020. 361 S.

Besprochen von Stephan Conermann:
Bonn, stephan.conermann@uni-bonn.de

VAN STEENBERGEN hat 2009 einen ‚ERC Starting Grant‘ zum Thema ‚The Mamlukisation of the Mamluk Sultanate. Political Traditions and State Formation in Fifteenth-Century Egypt and Syria‘ einwerben können. Die Ergebnisse der Abschlusskonferenz, die vom 12. bis zum 14. September an der Universität Ghent stattfand, liegen nun in Form eines Sammelbandes vor. Im Zentrum von VAN STEENBERGENS Forschungsinteresse steht seit vielen Jahren das Mamlukensultanat (1250–1517), also ein sehr interessantes Gesellschaftsmodell, in dem eine kleine fremdstämmige Militärelite aus zunächst importierten und dann freigelassenen Sklaven eine weitgehend arabische Bevölkerung in Ägypten und Syrien beherrschte. Lange Zeit gingen die MamlukologInnen von einem zentralisierten Herrschaftsmodell aus. Seit einigen Jahren ist man – VAN STEENBERGEN eingeschlossen – jedoch zu der Erkenntnis gekommen, dass dezentrale und auf Aushandlungen basierende Herrschaftselemente bei weitem überwiegen.

Diese neue Sichtweise bildet den Hintergrund für die Konferenz und die Veröffentlichung. Der Anspruch des Bandes geht nun weit über Syrien und Ägypten hinaus und möchte Gesellschaftsformationen in dem hier als das ‚islamische Westasien‘ bezeichneten Raum (im 15. Jahrhundert) untersuchen. Ohne dass es von dem Herausgeber direkt angesprochen wird, geht es dabei (wohl) um folgende Fragen: Was hat man sich eigentlich unter Herrschaft vorzustellen? Wie ist sie auf ‚imperialer‘, regionaler und lokaler Ebene organisiert? Wie greifen die drei Einheiten ineinander? Wie weit reicht der Arm einer vom übergeordneten Zentrum eingesetzten und organisierten Verwaltung? Wie hat man sich eine solche Verwaltung überhaupt zu denken? Und auf welche Weise interagierte in diesem Raum die sesshafte Bevölkerung mit nomadischen Gruppen? Darüber hinaus sollte

wohl auch geklärt werden, wie sich in den zu beobachtenden Gemeinschaften Elitegruppen zusammensetzen und welche Teilnahmemöglichkeiten sie an Macht und Herrschaft aufweisen. Eine Antwort auf diese Fragen zu finden, würde eine außergewöhnliche wissenschaftliche Leistung darstellen. Leider – oder natürlich – kann die hier zu besprechende Publikation dieses implizite Versprechen nicht erfüllen.

Beinahe die Hälfte des Werkes hat VAN STEENBERGEN selbst (bzw. zusammen mit dem Europahistoriker Jan Dumolyn) verfasst. Auf eine allgemeine Einleitung folgt der Versuch, eine Synthese der turko-mongolischen ‚staatlichen Strukturen‘ in den islamisch geprägten sozialen Ordnungen in Westasien zu präsentieren. Das ist anregend, aber an vielen Stellen muss VAN STEENBERGEN schlicht zu stark vereinfachen. Es folgt ein Artikel, der sich einerseits mit westlichen ‚Staatstheorien‘ (z. B. Max WEBER, Pierre BOURDIEU, Michael MANN, Charles TILLY) und andererseits mit islamwissenschaftlichen Perspektiven auf vormoderne Herrschaftsmodelle (etwa Karen BARKEY, Michael CHAMBERLAIN, Marshall G. S. HODGSON, Ira M. LAPIDUS) auseinandersetzt. Auch das ist interessant, doch führt es nicht wirklich weiter. Am Ende hätte man sich zu einer eigenen Arbeitsdefinition (von ‚Staat‘ oder ‚Herrschaft‘) durchringen müssen, die dann für den Vergleich als Tertium Comparationis hätte fungieren können.

So schließen sich sieben von SpezialistInnen verfasste Fallstudien (fünf [!] zum Mamlukensultanat und jeweils eine zum Osmanischen Reich und zu den Timuriden) an, die zwar alle für sich genommen überaus spannend, sehr fundiert und kenntnisreich sind, sich allerdings nur wenig auf die übergeordneten Fragen beziehen. Aber alles in allem ist ein Anfang gemacht, sich endlich einmal aus den disziplinären Binnenperspektiven herauszuwagen, die Fokussierung auf Dynastien aufzugeben und sich Gedanken über regionale und am Ende gar globale Verflechtungen zu machen.

Untersuchungen zum Bedeutungsinhalt unterzogen und dabei im Kontext ihrer Überlieferung behandelt. Geschichtsschreiber mögen, wie WAGNER einleuchtend argumentiert, antikisierende Bezeichnungen wie *legio* oder *cohors* verwendet haben, nicht etwa weil diese Einteilung tatsächlich noch existierte, sondern weil dies ihrer klassischen Bildung entsprach. So vertraut WAGNER sicherlich zu Recht im Zweifel der Urkundensprache mehr, preist aber auch hier das Moment des Andauerns von nicht mehr ganz zutreffenden Bezeichnungen ebenfalls ein. Jede Quelle wird so in ihrem jeweiligen Kontext beobachtet und damit deutlich gemacht, dass keine allgemeine Zuordnung bestimmter Begriffe zu bestimmten sozialen Stellungen erfolgen kann.

Das Bild vom Abt und Herzog über den Grafen, die *milites*, die Ministerialen, die Schultheiße und andere, das er zeichnet, lässt keine Lücken offen, zumal er in Kapitel 3.2. die Verankerung in den alemannischen Orten und deren militärischen Befestigungen herausarbeitet. So entsteht das komplexe Bild einer Gesellschaft, in der Aufgaben keinesfalls zentral von oben verteilt wurden, sondern auch von den Personen sich angeeignet wurden, die zur Stelle waren und die die Fähigkeiten hatten, ohne die rechtlichen Bedingungen immer zu erfüllen. Dieses System war sicherlich gerade im Umfeld der Ungarnabwehr deutlich flexibler als eine starre Befehlsordnung und es leuchtet ein, dass es sich bewährte und sich daher auch festigte und erhalten blieb. Dass WAGNER im Zuge dieser Erkenntnisse erhärten kann, dass die Vorstellung vom unfreien Ministerialenstand zumindest für den Bodenseeraum nicht haltbar ist, trifft sich mit den Vermutungen, die man auch in anderen Regionen, wie etwa dem Rheinland, gewinnen kann. Gegenüber den hervorragenden Ergebnissen wiegen Monita gering. Mir scheint etwa, dass die Einordnung des beobachteten Prozesses im Sinne einer ‚Longue durée‘ als ‚Transformation der römischen Welt‘ vielleicht doch etwas zu weit geht, und die mangelnde Beteiligung des Königs an dem Prozess der Ausbildung der ‚Kriegergesellschaft‘ scheint mir mehr apodiktisch aus der regionalgeschichtlichen Perspektive behauptet als wirklich schlüssig zu beweisen zu sein. Man hätte sich hier in Anbetracht des Untersuchungsraumes, der ja keine ‚Zentrallandschaft‘ war, vielleicht etwas mehr Zurückhaltung im Urteil gewünscht. Die detailreiche Aufarbeitung ist Segen und Fluch zugleich, weil sich einzelne Abschnitte schnell auffinden lassen, die kleineren Zwischenergebnisse aber nicht immer griffig zusammengefasst werden.

Die Ergebnisse der Urkundenauswertungen legt WAGNER in Karten und Tabellen am Ende des Bandes dar, die sich als Möglichkeit zum Nachschlagen der schwäbisch-alemannischen Grafen sicher bewähren werden. Angesichts der Vielzahl der lateinischen Begriffe dürfte das Glossar ebenfalls die Handhabung erleichtern und die vielfältigen Möglichkeiten, auf Einzelergebnisse zuzugreifen, werden dieser beachtlichen Leistung hoffentlich Aufmerksamkeit sichern.

Das Mittelalter
Perspektiven mediävistischer Forschung
2021 · Band 26 · Heft 2

Herausgegeben von Isabelle Mandrella
im Auftrag des Präsidiums
des Mediävistenverbandes

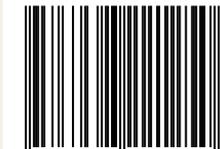


Kinderlosigkeit wird im Mittelalter in zahllosen Quellen als Problem thematisiert, das mit medizinischen, religiösen und sozialen Strategien bewältigt werden soll. Die gesellschaftlichen Folgen von Unfruchtbarkeit konnten besonders für Frauen gravierend sein, doch gab es auch Menschen, die sich bewusst für ein Leben ohne leiblichen Nachwuchs entschieden. Das Heft rückt vom Allgemeinplatz aller beherrschender Normen von Heirat und Nachkommenerzeugung ab und setzt das vermeintliche Randthema der Kinderlosigkeit in den Fokus mediävistischer Forschung. Es belegt in acht interdisziplinären Detailstudien die Komplexität, Diversität und Pluralität historischer Gender-, Körper- und Familienkonzepte.



**UNIVERSITÄT
HEIDELBERG**
ZUKUNFT
SEIT 1386

ISBN 978-3-96822-125-0



9 783968 221250