

DAS MITTELALTER

Perspektiven mediävistischer Forschung
Zeitschrift des Mediävistenverbandes

2024 · 29 / 2

Übergänge

Geburt und Tod als liminale Zustände im Mittelalter

Herausgegeben von
Benedikt Brunner
Nina Gallion
Christian Hoffarth



HEIDELBERG
UNIVERSITY PUBLISHING

DAS MITTELALTER

Perspektiven mediävistischer Forschung
Zeitschrift des Mediävistenverbandes

2024 · 29/2

Übergänge
Geburt und Tod als liminale
Zustände im Mittelalter

Herausgegeben von
Benedikt Brunner
Nina Gallion
Christian Hoffarth

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

Dr. Magdalena Butz, Dr. Jan Glück
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 <https://dnb.dnb.de> abrufbar.



Diese Zeitschrift 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), 2024

Universität Heidelberg / Universitätsbibliothek
Heidelberg University Publishing (heiUP)
Grabengasse 1, 69117 Heidelberg
<https://heiup.uni-heidelberg.de>
E-Mail: ub@ub.uni-heidelberg.de

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.2024.2>

Text © 2024. Das Copyright der Texte liegt bei den jeweiligen Verfasser:innen.

ISSN 0949-0345
eISSN 2196-6869

ISBN 978-3-96822-297-4 (Softcover)
ISBN 978-3-96822-296-7 (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. Regina Toepfer (Präsidentin), Würzburg
Prof. Dr. Michael Grünbart (Vizepräsident), Münster
Prof. Dr. Albrecht Fuess (Schatzmeister), Marburg
Prof. Dr. Isabelle Mandrella (Schriftführerin), München
Prof. Dr. Manfred Kern (Vertreter des Tagungsortes), Salzburg

Beirat

Funktionsstellen

Prof. Dr. Andrea Sieber (Mediävistik und Schule), Passau
Prof. Dr. Ingrid Baumgärtner (Beihefte), Kassel
Dr. Karoline Döring (Öffentlichkeitsarbeit), Salzburg
Dr. Miriam Hathaway (Early Career), Mainz

Fachvertretung

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. Susanne A. Friede (Romanistik), Bochum
Prof. Dr. Albrecht Fuess (Islamwissenschaft), Marburg
Prof. Dr. Michael Grünbart (Byzantinistik), Münster
Prof. Dr. Irene Holzer (Musikwissenschaft), München
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. Christoph Mauntel (Geschichte), Osnabrück
Prof. Dr. Natascha Mehler (Mittelalterarchäologie), Tübingen
Prof. Dr. Jonathan Reinert (Theologie), Reutlingen
Prof. Dr. Bernd Roling (Mittelaltain), Berlin
Prof. Dr. Roland Scheel (Skandinavistik), Münster
Prof. Dr. Gabriel Viehhauser (Germanistik und Digital Humanities), Wien
Prof. Dr. Julia Zimmermann (Germanistik), Graz

Anfragen und Mitteilungen bezüglich der Mitgliedschaft (Beitrittserklärungen, 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

- Benedikt Brunner, Nina Gallion und Christian Hoffarth
255 **Einleitung**
Übergänge. Geburt und Tod als liminale Zustände im Mittelalter
- Patrick Nehr-Baseler
266 **Das Schicksal ungetauft verstorbenen Kinder und die Idee des *limbus puerorum* im geistlichen Schrifttum des 15. und frühen 16. Jahrhunderts**
- Verena Höfig
286 **Geburt und Tod im vorchristlichen Norden**
Heilungszauber und Lebensklage in der ‚Liederreda‘
- Maline Kotetzki
306 **und *bin sîn muoter und sîn wîp***
Wolframs Herzeloide gefangen in Wiederholungen
- Dorothea Laible
326 **Vom Tod ins Leben**
Ermöglichte, verzögerte und verhinderte Übergänge in Kunz Kisteners ‚Die Jakobsbrüder‘
- Marc Schäfer
343 **Martyrium und *lignage*-Konstruktion in der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ (‚Elioxe‘)**
- Jan Alexander van Nahl
360 **Liminales Leben, Streben und Sterben in der altisländischen ‚Heimskringla‘**
- Amelie Alterauge, Gabriela Vrtalová und Dorothee Ade
380 **Tod im Kindbett**
Archäologische und anthropologische Beispiele von bei oder kurz nach der Geburt verstorbenen Frauen und Kindern
- Christian Hoffarth
422 **Die Seele des Seidenäffchens**
Buddhistische Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt als epistemische Herausforderungen im europäischen Spätmittelalter

FORUM MITTELALTER

447 Rezensionen

Martin Bauer, Philip Booth u. Susanna Fischer (Hgg.): *To Jerusalem and Beyond* (Phillip Landgrebe) – Nathalie Bouloux u. Jean-Charles Ducène (Hgg.): *Territoires, régions, royaumes* (Ingrid Baumgärtner) – Tobias Bulang (Hg.): *Trost* (Daniel Pachurka) – Magdalena Butz: *Heinrichs von Neustadt ‚Gottes Zukunft‘* (Maximilian Wick) – Lisa Devriese (Hg.): *The Body as a Mirror of the Soul* (Mischa von Perger) – Romina Ebenhöch: *Anhänger in Buchform* (Gia Toussaint) – Melodie Eichbauer u. James Brundage: *Medieval Canon Law* (Christof Rolker) – Katharina Gedigk: *Sehen und Erkennen* (Sandra Hofert) – Rebecca Hardie (Hg.): *Æthelflæd, Lady of the Mercians* (Kerstin Majewski) – Theresa Jäckh: *Raumgeschichte einer Hauptstadt* (Theresa Bachhuber) – Udo Kindermann (Hg.): *Cur Deus homo* (Martin Thurner) – Richard L. Kremer, Matthieu Husson u. José Chabás (Hgg.): *Alfonsine Astronomy* (Thony Christie) – Seraina Plotke, Robert Schöller u. Lysander Büchli (Hgg.): *Das ‚Nibelungische‘ und der Nationalsozialismus* (Christoph Petersen) – Ephraim Shoham-Steiner: *Jews and Crime in Medieval Europe* (Christian Schöll) – Andreas Speer: *1000 Jahre Philosophie* (Isabelle Mandrella) – Anders Winroth u. John C. Wei (Hgg.): *The Cambridge History of Medieval Canon Law* (Ingrid Baumgärtner) – Markus Zimmer: *Die Rezeption des germanischen Choralldialekts* (Irene Holzer)

Einleitung

Übergänge. Geburt und Tod als liminale Zustände im Mittelalter

Kontakt

PD Dr. Benedikt Brunner,
Friedrich-Schiller-Universität Jena,
Theologische Fakultät,
Fürstengraben 6, 07743 Jena,
benedikt.brunner@uni-jena.de
 <https://orcid.org/0000-0003-2891-6566>

Prof. Dr. Nina Gallion,
Johannes Gutenberg-Universität
Mainz, Historisches Seminar,
Saarstraße 21, 55099 Mainz,
ngallion@uni-mainz.de
 <https://orcid.org/0009-0005-6245-5689>

Dr. Christian Hoffarth,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,
Historisches Seminar,
Leibnizstraße 8, 24118 Kiel,
choffarth@histsem.uni-kiel.de
 <https://orcid.org/0000-0002-1945-5174>

Abstract Birth and death have always profoundly shaped individual and communal life. Like other eras, the Middle Ages developed a variety of interpretations and practices to understand and integrate birth and death into its people's worldviews and ways of life. This special issue explores how these phenomena were conceptualised and enacted, offering insights into medieval sociocultural structures. While medieval studies have long paid attention to both phenomena, this issue emphasises their close link, especially in the Middle Ages, drawing on the terminology and concepts of transition rites and liminal states by scholars such as Robert HERTZ, Arnold VAN GENNEP, and Victor TURNER. These frameworks are particularly suitable for interdisciplinary examination of birth and death in the Middle Ages. The articles gathered here explore the symmetry between birth and death in medieval experiences, ideas, and practices. Topics include medical, spiritual, and personal strategies for dealing with high maternal and infant mortality rates, the analysis of specific burial practices and grave goods, and the study on the limited impact of Buddhist reincarnation beliefs on European concepts of the soul. Additionally, the use of birth and death as narrative figures in medieval literature is examined. These studies affirm the interconnectedness of birth and death, offering new perspectives on medieval societal dynamics and symbolic actions.

Keywords Birth; Death; Transition Rites; Liminality

Im Fokus dieses Themenheftes stehen die beiden fundamentalen Grenzphänomene menschlicher Existenz: der Anfang und das Ende des Lebens. Geburt und Tod prägen wie keine dritte Größe zu allen Zeiten das individuelle wie das gemeinschaftliche Dasein und seine Entfaltungsformen. Dementsprechend brachte das Mittelalter, wie andere Epochen und Kulturen, eine Vielzahl an Deutungen und Praktiken hervor, mittels derer sich Menschen Orientierung über Geburt und Tod zu verschaffen suchten und sie in ihre Weltbilder und Lebensvollzüge eingliederten. Durch diese Formen der intellektuellen Aneignung und praktischen Begleitung wurden die betroffenen Individuen in spezifischer Weise zur Gemeinschaft in Beziehung gesetzt. Erkundungen darüber, wie Gebären und Geborenwerden sowie Sterben und Tod konzipiert und vollzogen wurden, erlauben daher auch grundsätzliche Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten der jeweils anvisierten soziokulturellen Gefüge.¹

Entsprechend der daraus resultierenden herausragenden weltanschaulichen Bedeutung und erkenntnistheoretischen Funktion von Geburt und Tod schenkt die Mittelalterforschung den beiden Phänomenen seit langem große Aufmerksamkeit. Die Erträge desjenigen Feldes, das man als mediävistische Thanatologie bezeichnen könnte, sind längst nicht mehr überschaubar.² Studien zu kulturellen, sozialen, religiösen, wissenschaftlichen und künstlerischen Dimensionen von Geburt und Gebären im Mittelalter sind ebenfalls zahlreich, wenn sie auch quantitativ nicht an die Fülle der Arbeiten über Sterben und Tod heranreichen.³ Die spezielle Perspektive, mit der die im Folgenden versammelten Beiträge diese Forschungen ergänzen möchten, liegt in der gezielten Zusammenbetrachtung der beiden Phänomene. Konzeptioneller Ausgangspunkt des Themenheftes ist der Gedanke, dass Geburt und Tod gerade im Mittelalter besonders eng miteinander verbunden waren und dass daher in der bislang kaum erprobten gemeinsamen Analyse ein hohes Erkenntnispotential für die Mediävistik schlummert.⁴

Mit den im Titel aufgerufenen Begriffen des ‚Übergangs‘ und der ‚liminalen Zustände‘ sind nicht nur charakteristische Aspekte des mittelalterlichen Verständnisses der beiden zur Rede stehenden Erscheinungen benannt. Zugleich ist mit

1 Vgl. Classen 2016, z. B. S. 4.

2 Angeführt seien nur einige Beispiele jüngerer Datums, die die Breite der Zugänge und Fragestellungen erahnen lassen: Classen 2016; Schmitz-Esser 2014; Kamenzin 2020; Harris 2021; Lecouteux 2019; Kinch 2020; Booth u. Tingle 2021; Brunner u. Christ 2024.

3 Z. B. Dopfel, Foscati u. Burnett 2019; Lehmhaus 2023; Biller 1986; Gibson 1999; Laurent 1989; Musacchio 1999; Harris-Stoertz 2015.

4 In Anbetracht des experimentellen Charakters dieses Hefts sind die Herausgebenden nicht nur dem Mediävistenverband und besonders der Schriftführerin Isabelle Mandrella für die Aufnahme in ‚Das Mittelalter‘ sowie für die gewissenhafte und geduldige Betreuung in hohem Maße zu Dank verpflichtet. Großer Dank gilt vor allem auch den Autorinnen und Autoren, die sich auf das Experiment eingelassen haben und eine weitgehend unspezifische Ausgangshypothese sehr engagiert auf ihre Forschungsschwerpunkte angewandt haben.

ihnen ein Theoriemodell angesprochen, das sich für die interdisziplinäre Befassung mit den Zusammenhängen von Geburt und Tod im Mittelalter geradezu aufdrängt. Die vor allem mit den Namen des Soziologen Robert HERTZ (1881–1915) sowie der Ethnologen Arnold VAN GENNEP (1873–1957) und Victor TURNER (1920–1983) verknüpften Konzepte der Übergangsriten und der Liminalität zählen seit rund 50 Jahren zum gängigen Inventar der Geistes- und Kulturwissenschaften. Im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts beschrieben zuerst HERTZ und kurz darauf VAN GENNEP die soziale Bedeutung von Ritualen für die Strukturierung und Steuerung der Übergänge von Individuen aus einem sozialen, körperlichen oder mentalen Zustand in einen neuen. Während sich HERTZ in seinem ersten Beitrag zum Thema aus dem Jahr 1907 ganz auf den Tod sowie auf dessen rituelle und soziale Bewältigung konzentriert,⁵ verfolgt VAN GENNEP in seiner epochemachenden Schrift ‚Les rites de passage‘ (1909) den Anspruch, „alle zeremoniellen Sequenzen zusammenzustellen, die den Übergang von einem Zustand in einen anderen oder von einer kosmischen bzw. sozialen Welt in eine andere begleiten“.⁶ Der Ordnung eines typischen Lebensweges folgend, widmet er einzelne Kapitel seiner Untersuchung den Komplexen ‚Schwangerschaft und Niederkunft‘, ‚Geburt und Kindheit‘ sowie ‚Bestattung‘.

HERTZ und VAN GENNEP gehen übereinstimmend von drei Phasen aus, aus denen sich die Übergänge zusammensetzen und die mit jeweils eigenen ritualisierten Handlungen ausgestaltet würden. VAN GENNEP definiert diese als Trennungsriten, Schwellen- bzw. Umwandlungsriten und Angliederungsriten.⁷ Besondere Aufmerksamkeit zog in der weiteren Forschung die zweite Phase auf sich, die HERTZ als *période intermédiaire* und VAN GENNEP als *période liminaire* bezeichnen. Victor TURNER rückte die Liminalität der Schwellenphase bekanntlich ins Zentrum seiner einflussreichen Theorie der ‚Anti-Struktur‘. Er betont, dass sich der Zustand, in dem sich Menschen während des Übergangs von einem Status zu einem anderen befänden, durch eine hochgradige Ambiguität auszeichne.⁸ In dieser liminalen Sphäre herrsche ein Überfluss an Möglichkeiten vor, wodurch sie einerseits als gefährlich angesehen werden müsse, andererseits aber auch einen Raum für Freiheit und Kreativität eröffne.⁹

Möchte man die Relationen von Geburt und Tod im Mittelalter analysieren, eignen sich die Konzepte der Übergangsriten und der Liminalität deshalb so sehr als Orientierungsrahmen, weil sie grundlegenden Elementen vormoderner

5 Hertz 1928.

6 Van Gennep 1986, S. 21.

7 Ebd.

8 Turner 1969.

9 Ebd., S. 109; Turner 1967, S. 97.

Geburts- und Todesvorstellungen Rechnung tragen. Während nämlich der Moderne, die die *life sciences* zu ihren Leitwissenschaften erhob, Geburt und Tod in der Regel als punktuelle, einmalige und definitive Ereignisse im Lebenszyklus eines Menschen gelten,¹⁰ wurden sie im Mittelalter – wie in den Theorien von HERTZ, VAN GENNEP und TURNER beschrieben – gemeinhin als Überschreitungen einer Grenze zwischen zwei Zustandsformen bzw. zwei Daseinssphären verstanden. Die Vorstellung vom Nebeneinander einer sichtbaren irdischen und einer unsichtbaren jenseitigen Welt war ein essentieller Bestandteil mittelalterlicher Weltbilder. Ideen von dritten Orten wie dem *limbus puerorum* oder dem Fegefeuer entsprechen dem intermediären Raum, von dem die Theorien künden.¹¹ Da sie Geburt und Tod in dasselbe Gesamtsystem gesellschaftlicher Dynamiken und symbolischen Handelns eingliedern, ergibt sich aus den Konzepten überdies ein flexibler methodischer Ansatz für die Zusammenschau der beiden Phänomene aus den Perspektiven unterschiedlicher mediävistischer Disziplinen.

Bereits im *Call for Papers* für das vorliegende Themenheft unterbreiteten die Herausgebenden potentiellen Autorinnen und Autoren daher ein terminologisches Angebot, das aus dem Theoriefeld der *rites de passage* schöpfte. Im Heftworkshop in Kiel am 1. und 2. Februar 2024 wurden sodann neben den zuvor eingereichten Aufsatzentwürfen vor allem theoretisch-methodologische Fragen engagiert diskutiert und weiter ausdifferenziert. Die acht folgenden, auf dieser Basis überarbeiteten Beiträge, die aus Archäologie und Anthropologie, Germanistik, Romanistik, Skandinavistik sowie aus der Geschichtswissenschaft stammen, machen sich dieses begriffliche Rüstzeug nun in je eigener Weise zu eigen und bestätigen dabei anhand vielfältiger Beobachtungen die Annahme, dass sich die beiden Enden des Lebens im Erfahrungs-, Ideen- und Handlungsrepertoire des Mittelalters symmetrisch zueinander verhielten.

Zunächst lagen Geburt und Tod in der Vormoderne schlicht deshalb nah beieinander, weil sie aufgrund hoher Sterblichkeiten werdender Mütter und ihrer Kinder regelmäßig zeitlich zusammenfielen. Die ernsthafte Gefahr, während einer Niederkunft oder im Anschluss daran zu sterben, war für Frauen im Mittelalter (und noch lange darüber hinaus) Teil der Lebenswirklichkeit. Ebenso musste stets mit dem Tod eines Kindes vor, während oder kurz nach der Geburt gerechnet werden.¹² Bei der Bewältigung dieser Situationen griffen oftmals medizinische, seelsorgerliche und persönliche Strategien ineinander. So sind beispielsweise aus dem Spätmittelalter Fälle belegt, in denen Familien Bader und Chirurgen ans Wochenbett riefen, um eine sogenannte *sectio in mortua*, einen Kaiserschnitt an

10 Neuere naturwissenschaftliche Befunde scheinen diese Vorstellung allerdings mehr und mehr aufzuweichen. Siehe dazu etwa Nuwer 2024.

11 Vgl. Constas 2001; insgesamt: Merkt 2010; Le Goff 1981.

12 Park 2010, S. 20.

einer bereits verstorbenen Frau, durchzuführen.¹³ Vorrangiges Ziel dieses Unterfangens war jedoch nicht etwa die Rettung des so entbundenen Kindes, sondern die Spendung der Nottaufe.¹⁴ Da ungetauft verstorbene Föten und Säuglinge nach der christlich-katholischen Glaubenslehre nicht ins Himmelreich gelangen konnten, war ihr Schicksal ein schwerwiegendes Problem, das die betroffenen Eltern in existentielle Nöte stürzen konnte und das die Gelehrten deshalb nachhaltig beschäftigte. Mit großem Einfallsreichtum ersann man theologische Argumente und pragmatische Handlungsweisen, um auch in diesen Fällen einen erfolgreichen Übergang ins Leben nach dem Tod zu ermöglichen. Weit verbreitete Geschichten von Heiligen, die tote Kinder kurzfristig wiederbelebten, und die daran anknüpfende Frequentierung von Kultstätten, die wundersame temporäre Reanimationen totgeborener oder kurz nach der Geburt verstorbener Kinder bewirken und somit doch noch eine Taufe ermöglichen sollten, sind seit dem 13. Jahrhundert nachweisbar.¹⁵

Von herausragender Bedeutung war jedoch die Idee des *limbus*, den der Historiker Patrick NEHR-BASELER in seinem Beitrag zu diesem Heft als einen liminalen Ort vorstellt, der in besonderer Weise auch mit der Seelsorge für die Eltern früh verstorbener Kinder verbunden war. In der spätmittelalterlichen Frömmigkeitstheologie lassen sich verschiedene Strategien zum Umgang mit diesen Kontingenzerfahrungen unterscheiden. Während pastoral-seelsorgerliche Texte von Jean Gerson die Religiosität der Eltern als Hoffnungsgrund beschreiben, dient der *limbus* bei Geiler von Kaysersberg als Negativfolie, die die Leserschaft zum Nachdenken über ihre eigene heilsgeschichtliche Lage anregen sollte. NEHR-BASELER unterstreicht damit die Virulenz der Thematik in der spätmittelalterlichen Frömmigkeit. In Anbetracht der Gefahr, welche die Geburt für Mutter und Kind bedeutete, entwickelten die Theologen Strategien prä- und postnataler Seelsorge, in denen auch die liminalen Zustände der verstorbenen Kinder reflektiert wurden.

Ein anderes Beispiel für die Gefahr, die laut TURNER mit der liminalen Phase verbunden ist, bietet der skandinavistische Beitrag von Verena HÖFIG. Sie untersucht den Zusammenhang von Heilungszauber und Lebensklage in der ‚Liederreda‘, in der die Übergänge von Geburt und Tod zentrale Motive bilden und sich verschiedentlich überschneiden. Ausgehend vom Lied ‚Oddruns Klage‘ eröffnet der Beitrag tiefe Einblicke in die Zusammenhänge von Dichtung, Magie und medizinischer wie ritueller Geburtsbegleitung im mittelalterlichen Norden Europas. Im Zuge ihrer Analyse der Funktionsweise von Geburtsgürteln stellt die Autorin die faszinierende Beobachtung an, dass der Körper der schwangeren und

13 Bednarski u. Courtmanche 2011, S. 63.

14 Vgl. ebd., S. 40–46.

15 Sigal 1987, S. 32–34.

gebärenden Frau selbst als liminaler und umkämpfter Ort zwischen Leben und Tod wahrgenommen werden konnte, den es mit allen Mitteln zu überwinden galt.

Das kreative Potential, das TURNER der Liminalität zuschreibt, wird auch von den vielfältigen Figurationen der Phänomene Geburt und Tod in den Literaturen des Mittelalters bezeugt. Als variable Erzählfiguren ermöglichen sie narrative Anknüpfungen und Brüche und können als Mittel zur Erzeugung von Ambivalenz und Transzendenz dienen sowie das Literarische selbst in liminale Sphären rücken lassen. Gleich vier Beiträge belegen dies anhand bekannter und weniger bekannter Beispiele. Im Mittelpunkt des Interesses der Germanistin Maline KOTETZKI steht die Rolle Herzeloyses in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘. Sie fragt danach, was die Gleichzeitigkeit des Todes von Herzeloyses Mann Gahmuret und der Geburt ihres Sohnes Parzival für die Bewältigung ihrer Trauer impliziert, die Herzeloys selbst als liminalen Zustand empfindet. Der Übergang vom Status der verheirateten Ehefrau zu dem einer Witwe gelingt ihr nicht; sie flüchtet stattdessen in die Heterotopie von Soltâne, um nicht akzeptieren zu müssen, dass Gahmuret tot ist. Auf diese Weise hindert sie Parzival allerdings auch daran, die liminale Phase vom Kind zum Mann zu durchschreiten. In einem weiteren germanistischen Aufsatz nimmt Dorothea LAIBLE die große Breite von Übergängen in Kunz Kisteners ‚Die Jakobsbrüder‘ in den Blick, die teils erfolgreich verliefen und teils scheiterten, aber auch ganz bewusst verzögert werden konnten. Anscheinend zielt Kistener vor allem auf eine positivere Sicht auf das Diesseits und eine Ablehnung des *contemptus mundi*. Zu diesem Zweck bleibt die Erzählung des endgültigen Todes aus und liminale Zustände werden durch Gott beendet, der die betreffende Person wieder zum Teil der irdischen Gemeinschaft werden lässt. Marc SCHÄFER widmet sich aus romanistischer Perspektive dem ‚Premier cycle de la croisade‘, insbesondere dem Abschnitt ‚Naissance du chevalier au cygne‘. Dieser erzählt von der Geburt des sagenhaften, als Schwanenritter titulierten Vorfahren Godefroys de Bouillon und seiner sechs Geschwister, die zum Tod ihrer Mutter Elixoie führt. SCHÄFER misst dieser Konvergenz zwischen dem Beginn der genealogischen Linie und dem tragischen Tod der als Märtyrerin charakterisierten Ahnmutter Elixoie insgesamt eine paradigmatische Bedeutung für die narrative Struktur des Zyklus und damit für sein Verständnis bei. Mit der Genealogie beleuchtet der Beitrag einen Komplex, bei dem der Konnex von Geburt und Tod von geradezu konstitutiver Bedeutung ist, weil dynastische Abstammungsreihen erst durch Ableben und Fortpflanzung der Familienmitglieder entstehen und weil die herrschaftliche Nachfolge in der Regel erst dann gelang, wenn dem verstorbenen Herrscher zuvor die Hervorbringung eines Erben geglückt war. Der Skandinavist Jan Alexander VAN NAHL lenkt schließlich die Aufmerksamkeit auf räumliche Dimensionen der Liminalität in der altnordischen Literatur am Beispiel der Königssagas. Er arbeitet heraus, dass die Erzählungen von Geburt und Tod in den Sagas regelhaft mit bestimmten Naturräumen verbunden sind und die Kontingenz der beiden

Übergangsphänomene auf diese Weise mit den Unsicherheiten etwa des Waldes, des Meeres oder der Berge verschränkt wird. Für die zukünftige Forschung sei daher die weiterführende Frage von Interesse, wie sich die von TURNER beobachteten Inkonsistenzen in gesellschaftlichen Räumen in der Topographie der Naturräume widerspiegeln.

Geburt und Tod konnten im Mittelalter als gelungen oder missglückt gedeutet werden, wie bereits in Zusammenhang mit der Praxis der Nottaufe und der Herrschaftsnachfolge angeklungen ist. Bemerkenswerterweise galten die Sorgen, die sich mit den Übergangsphasen verbanden, allerdings keineswegs allein dem physischen und seelischen Heil der ins oder aus dem Leben tretenden Personen selbst, sondern auch dem der Gemeinschaft. Wie es zum Beispiel Burchard von Worms und Walter Map im 11. und 12. Jahrhundert dokumentierten, war der Glaube an Geister und körperliche Wiedergänger trotz des Widerstandes der offiziellen kirchlichen Lehre unter Laien hochgradig virulent.¹⁶ Damit verband sich die Angst der Hinterbliebenen, von den Gefangenen des liminalen Zwischenreichs heimgesucht und gepeinigt zu werden.¹⁷ Rituale wie die Bestattung ungetauft geborener Kinder mit Hostien in ihren Händen oder die Pfählung der Leichname derjenigen Frauen, die bei der Niederkunft gestorben waren, sollten derartigen Vorkommnissen vorbeugen.¹⁸ Der soziale Sonderstatus, der offenbar den bei der Entbindung umgekommenen Frauen zugeschrieben wurde, ist auch anderweitig belegt – so etwa in monströs anmutenden Transi-Figuren, die verwesende schwangere Körper darstellen.¹⁹ Mittels umfassender Auswertungen archäologischer und anthropologischer Befunde aus Deutschland, Österreich und der Schweiz vom Hochmittelalter bis ins 19. Jahrhundert veranschaulicht der Beitrag von Amelie ALTERAUGE, Gabriela VRTALOVÁ und Dorothee ADE, wie mit spezifischen Begräbnisarten und Grabbeigaben den vielfältigen negativen Konnotationen des Tods im Kindbett sowohl für das Individuum wie auch für die Gemeinschaft begegnet wurde. In Fällen der gemeinsamen Bestattung von Mutter und Fötus lässt sich erkennen, ob das Kind schon auf die Welt gekommen oder im Mutterleib verstorben war, wodurch wiederum Rückschlüsse auf die Einordnung der unterschiedlichen Situationen in vormodernen Denk- und Handlungsmustern gezogen werden können.

Die umfangreichen Bemühungen um die korrekten Bestattungsformen und -rituale hafteten im christlichen Kosmos an der grundsätzlichen Problematik

16 Siehe Burchard von Worms: *Decretorum libri XX*, Kap. XIX, fol. 187v–218v; Walter Map: *De nugis curialium*, Dist. II, c. 30, S. 206 u. passim; vgl. Schmitt 1995; Caciola 2016; Caciola 2000, S. 66–86; Simpson 2003, S. 389–402; Park 2010, S. 36–39.

17 Vgl. Bednarski u. Courtmanche 2011, S. 45f.

18 Schmitz-Esser 2014, S. 444–463.

19 Bleeke 2017, S. 158–160.

des Verhältnisses von Körper und Seele. Sowohl der Beginn als auch das Ende des Lebens warfen diesbezüglich schwerwiegende Fragen auf – danach, wann ein Fötus beseelt und damit zum Menschen wurde und wann der Leichnam aufhörte, ein Mensch zu sein. Die ausgesprochen breite Diskussion darüber, wann der Körper zwischen Konzeption und Geburt mit einer Seele ausgestattet werde, kann hier mit den Stichworten Generationismus, Kreatianismus und Präexistenz nur angedeutet werden. Sie beginnt schon vor dem Mittelalter und reicht weit über dieses hinaus.²⁰ Von entscheidender Bedeutung für die Vorstellung vom Tod als Übergang war die Trennung der Seele vom Körper, mit dem sie am Jüngsten Tag wieder zusammengefügt werden sollte.²¹ Die Seele, der die größte Aufmerksamkeit der Geistlichen beim Sterbeprozess galt, kam nach dem Tod entweder in den Himmel, ins Fegefeuer oder direkt in die Hölle, während die sterblichen Überreste im Grab verrotteten und zumindest von theologischer Seite wenig Aufmerksamkeit erfuhren.²²

Flankiert wurde diese Betrachtungsweise durch den in gewisser Hinsicht quer dazu liegenden Glauben an und die Hoffnung auf die leibhaftige Auferstehung des Menschen. Dieser Übergang vom Tod in das ewige Leben in der Gegenwart Gottes blieb in theologischer Hinsicht das gesamte Mittelalter über präsent und bewegte nicht nur die akademischen Gemüter, sondern auch die Vorstellungswelt der Gläubigen.²³ Gemeinsam ist beiden Ideen – vom Eingang der Seele in Himmel, Hölle oder Fegefeuer sowie von der leiblichen Auferstehung –, dass sie mit dem Konzept der Seelenwanderung, auf die sich der Beitrag von Christian HOFFARTH konzentriert, kaum zu vereinbaren waren. Der Historiker zeigt, wie buddhistische Vorstellungen von der Wiedergeburt seit dem 13. Jahrhundert aus Reiseberichten in die Wissensbestände Lateineuropas eindringen. Indem er die fernöstlichen Glaubenssätze mit europäischem Ideengut etwa aus den Reihen der Katharer assoziiert, gelangt er zu dem Ergebnis, dass nur eine geringe epistemische Herausforderung von ihnen ausgegangen sein dürfte. Zugleich belegt der Beitrag, wie sich auch unter den Prämissen der christlichen Lehre unterschiedliche Auffassungen des Verhältnisses von Geburt und Tod sowie Körper und Seele ausbilden konnten.

Gemeinsam demonstrieren die Beiträge dieses Heftes, von welcher zentraler Bedeutung die Übergänge vom Nichtsein ins Sein und vom Sein in die Ewigkeit für das Verständnis mittelalterlichen Denkens und mittelalterlicher Gesellschaftsentwürfe waren. Sie eröffnen vielfältige Einblicke in Vorstellungen und Praktiken

20 Vgl. hierzu umfassend Walz 2019.

21 Angenendt 1997, S. 668 f.

22 Park 2010, S. 36; ferner: Stefenelli 1998; Fincucane 2011. Durch die Reformation scheint das Interesse am verwesenden Körper wieder zugenommen zu haben; vgl. z. B. Parker 2014.

23 Bynum 1995; zuvor schon Bynum 1990. Für die Übergänge um 1500 vgl. Lambert 2016. Zu diesem Themenkomplex siehe insgesamt die Beiträge in Clarke u. Claydon 2009.

in Zusammenhang mit Geburt und Tod und zeigen, dass die beiden fundamentalen Schnittstellen des menschlichen Lebens auf unterschiedlichsten Ebenen tief miteinander verflochten waren. Seinen Niederschlag fand dies in zahlreichen Strategien und Narrativen, durch die die Unsicherheiten, die Geburt und Tod begleiteten, eingehegt und ausgestaltet wurden und die aus einem gemeinsamen intellektuellen, rituellen und künstlerischen Inventarium schöpften und wieder in dieses hineinspielten. Die Konzepte der Übergangsriten und der Liminalität haben sich als fruchtbare Ansatzpunkte für die Analysen dieser Zusammenhänge erwiesen. Vielleicht vermag gerade das Angebot dieses wandelbaren, aber dennoch Orientierung bietenden theoretischen Instrumentariums weitere Erkundungen zu den Relationen von Geburt und Tod im Mittelalter und damit zur ontologischen Signatur der Epoche anzuregen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Burchard von Worms:** *Decretorum libri XX*. Ergänzt Neudruck der Editio princeps Köln 1548. Hrsg. v. Gérard Fransen u. Theo Kölzer. Aalen 1992.
- Walter Map:** *De nugis curialium. Courtiers' Trifles*. Hrsg. v. Montague R. James, Christopher Brooke u. Roger Mynors (Oxford Medieval Texts). Oxford 1983.

Forschungsliteratur

- Angenendt, Arnold:** *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997.
- Bednarski, Steven u. Andrée Courtmanche:** "Sadly and with a Bitter Heart". What the Caesarean Section Meant in the Middle Ages. In: *Florilegium* 28 (2011), S. 33–69.
- Biller, Peter:** *Childbirth in the Middle Ages*. In: *History Today* 36 (1986), S. 42–49.
- Bleeke, Marian:** "The Monster, Death, Becomes Pregnant". Representations of Motherhood in Female Transi Tombs from Renaissance France. In: Carlee A. Bradbury u. Michelle Moseley-Christian (Hgg.): *Gender, Otherness, and Culture in Medieval and Early Modern Art (The New Middle Ages)*. Cham 2017, S. 151–178.
- Booth, Phil u. Elizabeth C. Tingle (Hgg.):** *A Companion to Death, Burial, and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe, c. 1300–1700* (Brill's Companions to the Christian Tradition 94). Leiden 2021.
- Brunner, Benedikt u. Martin Christ (Hgg.):** *The Moment of Death in Early Modern Europe, c. 1450–1800. Contested Ideals, Controversial Spaces, and Suspicious Objects (Intersections. Interdisciplinary Studies in Early Modern Culture 89)*. Leiden, Boston 2024.
- Bynum, Caroline Walker:** *Material Continuity, Personal Survival, and the Resurrection of the Body. A Scholastic Discussion in its Medieval and Modern Contexts*. In: *History of Religions* 30 (1990), S. 51–85.

- Bynum, Caroline Walker:** *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995.
- Caciola, Nancy Mandeville:** *Spirits Seeking Bodies. Death, Possession and Communal Memory in the Middle Ages*. In: Bruce Gordon u. Peter Marshall (Hgg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge 2000, S. 66–86.
- Caciola, Nancy Mandeville:** *Afterlives. The Return of the Dead in the Middle Ages*. Ithaca, London 2016.
- Clarke, Peter u. Tony Claydon (Hgg.):** *The Church, the Afterlife and the Fate of the Soul*. Woodbridge 2009.
- Classen, Albrecht:** *Death and the Culture of Death. Universal Culture-Historical Observations, with an Emphasis on the Middle Ages*. In: Ders. (Hg.): *Death in the Middle Ages and Early Modern Times. The Material and Spiritual Conditions of the Culture of Death (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 16)*. Berlin, Boston 2016, S. 1–57.
- Constas, Nicholas:** “To Sleep, Perchance to Dream”. *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 5 (2001), S. 91–124.
- Dopfel, Costanza Gislon, Alessandra Foscati u. Charles Burnett (Hgg.):** *Pregnancy and Childbirth in the Pre-modern World. European and Middle Eastern Cultures, from Late Antiquity to the Renaissance (Cursor mundi 36)*. Turnhout 2019.
- Fincuan, Ronald C.:** *Sacred Corpse, Profane Carrion. Social Ideals and Death Rituals in the Later Middle Ages*. In: Joachim Whaley (Hg.): *Mirrors of Mortality. Social Studies in the History of Death*. London 2011, S. 40–60.
- Gennep, Arnold van:** *Übergangsriten*. Übers. v. Klaus Schomburg u. Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt, New York 1986.
- Gibson, Gail McMurray:** *Scene and Obscene. Seeing and Performing Late Medieval Childbirth*. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 29 (1999), S. 7–24.
- Harris, Katrina Roberta:** *The Moment of Death in Renaissance Art*. Diss. New York University 2021.
- Harris-Stoertz, Fiona:** *Remembering Birth in Thirteenth- and Fourteenth-Century England*. In: Elizabeth Cox, Liz Herbert McAvoy u. Roberta Magnani (Hgg.): *Reconsidering Gender, Time and Memory in Medieval Culture*. Woodbridge 2015, S. 45–60.
- Hertz, Robert:** *Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort*. In: Ders.: *Mélanges de sociologie religieuse et folklore*. Paris 1907, ND 1928, S. 1–98.
- Kamenzin, Manuel:** *Die Tode der römisch-deutschen Könige und Kaiser (1150–1349) (Mittelalter-Forschungen 64)*. Ostfildern 2020.
- Kinch, Ashby (Hg.):** *A Cultural History of Death. Bd. 2: In the Medieval Age (800–1450)*. London 2020.
- Lambert, Erin:** *The Reformation and the Resurrection of the Dead*. In: *Sixteenth Century Journal* 47 (2016), S. 351–370.
- Laurent, Sylvie:** *Naître au Moyen Âge. De la conception à la naissance. La grossesse et l’accouchement (XII^e–XV^e siècle)*. Paris 1989.
- Lecouteux, Claude:** *La mort, l’au-delà et les autres mondes*. Paris 2019.
- Le Goff, Jacques:** *La naissance du Purgatoire*. Paris 1981.
- Lehmhaus, Lennart (Hg.):** *Female Bodies and Female Practitioners. Gynaecology,*

- Women's Bodies, and Expertise in the Ancient to Medieval Mediterranean and Middle East (Ancient Cultures in Sciences and Knowledge). Tübingen 2023.
- Merkt, Andreas:** Das Fegefeuer. Entstehung und Funktion einer Idee. Darmstadt 2010.
- Musacchio, Jacqueline:** The Art and Ritual of Childbirth in Renaissance Italy. New Haven CT 1999.
- Nuwer, Rachel:** Forschung: „Grenze zwischen Leben und Tod nicht so klar, wie wir einst dachten“. <https://www.heise.de/hintergrund/Forscher-fragen-Was-ist-eigentlich-der-Tod-9643082.html> (Zugriff: 01.07.2024).
- Park, Katharine:** Birth and Death. In: Linda Kalof (Hg.): A Cultural History of the Human Body. Bd. 2: In the Medieval Age. Oxford 2010, S. 19–41.
- Parker, Charles H.:** Diseased Bodies, Defiled Souls. Corporality and Religious Difference in the Reformation. In: Renaissance Quarterly 67 (2014), S. 1265–1297.
- Schmitt, Jean-Claude:** Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995.
- Schmitz-Esser, Romedio:** Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen 48). Ostfildern 2014.
- Sigal, Pierre André:** La grossesse, l'accouchement et l'attitude envers l'enfant mort-né à la fin du Moyen Âge d'après les récits de miracles. In: Santé, médecine et assistance au Moyen Âge (Actes du Congrès National des Sociétés Savantes. Section d'histoire médiévale et de philologie 110, 1). Paris 1987, S. 23–41.
- Simpson, Jacqueline:** Repentant Soul or Walking Corpse? Debatable Apparitions in Medieval England. In: Folklore 114 (2003), S. 389–402.
- Stefenelli, Norbert:** Einstellung zum Tod – Erfahrungen mit dem Leichnam. In: Markus J. Wenninger (Hg.): du guoter tôt. Sterben im Mittelalter. Ideal und Realität. Klagenfurt 1998, S. 291–310.
- Turner, Victor:** The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual. Ithaca, London 1967.
- Turner, Victor:** The Ritual Process. Structure and Anti-Structure. Chicago 1969.
- Walz, Rainer:** Seelenvorstellungen. Theorien über Geburt, Tod und Jenseits in einfachen Gesellschaften und Hochkulturen. Münster 2019.

Das Schicksal ungetauft verstorbenen Kinder und die Idee des *limbus puerorum* im geistlichen Schrifttum des 15. und frühen 16. Jahrhunderts

Kontakt

Patrick Nehr-Baseler, M. Ed.,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,
Historisches Seminar,
Leibnizstraße 8, 24118 Kiel,
nehr@histosem.uni-kiel.de

Abstract During the High Middle Ages, the idea became established that children who died unbaptised would remain eternally in the *limbus puerorum*. While this scholastic discussion can be considered well researched, there is a lack of reflection on the late medieval treatment of this idea, especially when studies of protection and burial practices concerning fetuses and infants have indicated that the church offered no response to the concerns of the parents of such children. This paper traces three different ways of dealing with the fate of children who died unbaptised: on the one hand, prompted by Jean Gerson's reflections, prenatal pastoral care emerged among the Augustinian Hermits, which provided parents with ways of securing salvation for prematurely born or miscarried children. In contemplative writings, for example by Geiler von Kaysersberg, the children and limbo were used for reflective self-comparison, while the fate of children who died unbaptised was not considered in the writings on the *eschata*, although birth as a subject area was strongly considered here.

Keywords Baptism; Birth; Death; *limbus puerorum*; Salvation

Im Mutterleib, während oder direkt nach der Geburt zu sterben, hatte aus mittelalterlicher theologischer Sicht erhebliche soteriologische Konsequenzen für ungetauft verstorbene Kinder. Sie würden ewiglich im sogenannten *limbus puerorum*, einer Art Vorhölle, verbleiben. Dort hätten sie zwar nicht die körperlichen Strafen des Höllenfeuers zu erleiden, aber dafür die Strafe, Gott niemals zu sehen und von ihm getrennt zu existieren.¹ Die Idee des *limbus puerorum* war eng verbunden mit der vor allem von Augustinus geprägten theologischen Überzeugung von der Sündhaftigkeit aller Menschen, selbst der ungeborenen Kinder; erst die Taufe würde den Makel der Erbsünde bereinigen.² Im Laufe des Mittelalters entwickelte sich der *limbus puerorum* als theologische Antwort auf eben jenes Problem, dass Gott für im Säuglingsalter verstorbene Kinder doch keinesfalls ewige körperliche Sündenstrafen vorgesehen haben könne, denn sie starben zwar im Zustand der Erbsünde, aber ohne selbst gesündigt zu haben.³

Die spätantiken und hochmittelalterlichen Diskussionen über das Schicksal vor der Taufe verstorbenen Kinder sowie die damit verbundene theologische Debatte über den *limbus* sind gut erforscht; schon 1968 weist Richard WEBERBERGER auf eine ganze „Legion“ an Forschungsbeiträgen zu diesem Thema hin.⁴ Schaut man jedoch auf das späte Mittelalter, vor allem aber auch auf den Sitz im Leben dieses Jenseitsortes, ergibt sich ein ganz anderes Bild.⁵

So wurden für das späte Mittelalter bisher zwei zentrale Aspekte herausgearbeitet: Erstens sei die Vorstellung des *limbus* im späten Mittelalter für die Hinterbliebenen nicht zufriedenstellend gewesen.⁶ Schließlich sei der *limbus* – anders

1 Zum *limbus puerorum* vgl. Jezler 1994, S. 19; Laarmann 1999; Marshall 2000, S. 112. Siehe auch die Abb. 2 im Beitrag von Amelie Alterauge, Gabriela Vrtalová und Dorothee Ade in diesem Band.

2 Zur Sündhaftigkeit ungetaufter Kinder vgl. Wilhelm-Schaffer 1999, S. 75; Pahud de Mortanges 2004, S. 33. Im Zuge dessen trat im Laufe des Mittelalters auch die Säuglingstaufe kurz nach der Geburt an die Stelle der Erwachsenentaufe oder der Taufe zu Ostern bzw. Pfingsten, um das Seelenheil der Kinder nicht zu gefährden. Vgl. hierzu Bärsch 2017, S. 355–357.

3 Zur Entwicklung des *limbus puerorum* bis ins hohe Mittelalter vgl. Weberberger 1968; Beiting 1997; Lett 1997, S. 77–90; Pahud de Mortanges 2004, S. 32–38; Oechslin Weibel 2005, S. 215–218; zudem Hausmair 2020, S. 155 f.; Kelly 2020, S. 177–179.

4 Vgl. Weberberger 1968, S. 83.

5 Für die reformatorische und frühneuzeitliche Behandlung des Themenkomplexes gibt es einige Forschungen, in denen das Spätmittelalter zumindest kurz gestreift wird. Vgl. z. B. Coster 2000; Marshall 2000; Pahud de Mortanges 2019, S. 61–65.

6 Schon Lett 1997, S. 92 weist auf die Problematik hin: „Il est clair que ces [...] phénomènes manifestent une volonté de l'Église et des familles d'éviter à un enfant, de plus en plus reconnu dans son innocence, une damnation éternelle injuste.“ Vgl. zudem Wilhelm-Schaffer 1999, S. 76; Séguy u. Signoli 2008, S. 501 f.; vor allem aber Pahud de Mortanges 2004, S. 32, die das Phänomen der Wundertaufen als Ausdruck des „Scheiterns“ der Limbusidee deutet.

als das Fegefeuer – kein liminaler, sondern ein undurchlässiger Jenseitsort und der Himmel nicht mehr erreichbar.⁷ So urteilt JOHNSON:

The idea that such infants would go to limbo [...] never seems to have caught on at a popular level, and was, in any case, an unattractive alternative to the prospect of heaven awaiting those children that lived long enough to be baptized.⁸

Dafür würden verschiedene Praktiken sprechen, für die allesamt eine Intensivierung im ausgehenden Mittelalter ausgemacht werden kann: Es zeigen sich Veränderungen in der Taufpraxis; zum einen die deutliche Reduzierung der Zeit zwischen Geburt und Taufe, zum anderen die Möglichkeiten der Nottaufe durch zum Beispiel Hebammen.⁹ Zudem finden sich Gebete an Heilige um Schutz vor Fehl- und Stillgeburten,¹⁰ die sogenannten Wundertaufen auf Wallfahrten für verstorbene Säuglinge, die in den Klöstern reanimiert und getauft werden sollten,¹¹ Notkaiserschnitte bei bereits verstorbenen Müttern, um das Kind zu taufen,¹² und zuletzt – das hat die archäologische Forschung immer wieder gezeigt – entsprechende Versuche, die verstorbenen Föten bzw. Kinder möglichst in der Nähe des geweihten Raumes zu bestatten.¹³ Barbara HAUSMAIR kommt sogar zu dem Schluss, dass „the fear of children’s doomed fate in the afterlife was a collective trauma for the medieval population that deeply undermined their trust in the Church“.¹⁴ Zeugen diese Praktiken also von der großen Sorge der Eltern über den Heilszustand ihrer verstorbenen Kinder und ist gerade für das 15. Jahrhundert eine Intensivierung dieser Praktiken zu erkennen, wäre eine theologische Antwort darauf zu erwarten.

7 Vgl. zu diesem Aspekt ausführlich Pahud de Mortanges 2004, S. 39.

8 Johnson 2015, S. 206 f.

9 Vgl. Wilhelm-Schaffer 1999, S. 76, die auf sogenannte Taufspritzen, also Spritzen, mit denen die Hebammen das ungeborene Kind *in utero* taufen konnten, hinweist. Vgl. zudem Coster 2000, S. 268 f. Vgl. hierzu auch den Beitrag von Alterauge, Vrtalová und Ade in diesem Band.

10 Vgl. für Gebete an Heilige z. B. Cormack 2012, S. 207; Johnson 2015; Alberts 2016; Newman 2021, S. 165 f.

11 Zu Wallfahrten für verstorbene Säuglinge vgl. Wilhelm-Schaffer 1999, S. 76 f.; Pahud de Mortanges 2004.

12 Vgl. Newman 2021, S. 168.

13 Vgl. Hausmair 2017; Hausmair 2018; Coster 2000, S. 269. Ausführlich dazu auch der Beitrag von Alterauge, Vrtalová und Ade in diesem Band.

14 Hausmair 2018, S. 287. Zu einer ähnlichen Einschätzung kommt sie auch jüngst, als sie das Narrativ der ‚Traufkinder‘ als neuzeitliches entlarvt; vgl. Hausmair 2020, S. 161. Sehr ähnlich resümiert auch Johnson 2015, S. 311: „If anything, clerical insistence on the necessity of baptism for salvation, even in cases where it was clearly impossible, increased anxiety in the birthing chamber rather than allaying it.“

Diesbezüglich hat die Forschung – zweitens – unterschiedliche Ergebnisse präsentiert. So wurde auf Seiten der Erforschung der *devotio moderna* darauf hingewiesen, dass der *limbus* in deren Schriften keine oder nur eine sehr untergeordnete Rolle spiele.¹⁵ Zudem wies die Forschung immer wieder auf eine zentrale Predigt Johannes Gersons hin, in der er den Zusammenhang des Heilszustands ungetauft verstorbenen Kinder neu durchdacht habe.¹⁶ Da Gersons immenser Einfluss auf verschiedene theologische Schulen des 15. und 16. Jahrhunderts unbestritten ist,¹⁷ liegt die Vermutung nahe, dass Gersons Überlegungen tatsächlich zu einer intensiven Debatte geführt haben. Josef FINKENZELLER weist in seinem Überblick zum *limbus* auf den Einfluss Gersons auf Gabriel Biel und Thomas Cajetan hin; das Konzil von Trient habe die Diskussion aber beendet, da es zu der Auffassung gelangt war, dass die Ansicht dieser Theologen nicht mit der Lehrmeinung der Kirche vereinbar sei.¹⁸ Ansonsten ist die Debatte bisher nicht nachvollzogen worden und bis auf einzelne Fußnoten im Zuge von Editionsprojekten¹⁹ oder Studien zu einzelnen Theologen/Autoren²⁰ gibt es keinen systematischen Überblick.²¹

Keineswegs nimmt sich dieser Aufsatz zum Ziel, dieses Desiderat zu schließen. Sehr wohl aber soll die Debatte wieder aufgegriffen und anhand dreier Bereiche geistlichen Schrifttums des ausgehenden Mittelalters intensiviert werden. Im Hinblick darauf, dass ganz plausibel auf die Spannung zwischen kirchlicher Lehrmeinung und gläubig gelebter Religiosität hingewiesen worden ist, soll zunächst danach gefragt werden, wie eine seelsorgerisch-praktische Theologie mit der Frage nach dem Heil der ungetauft verstorbenen Kinder umging. So wird – erstens – zu zeigen sein, dass die Diskussion über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder auf seelsorgerischer Ebene weit ausführlicher diskutiert wurde als bisher angenommen. Zweitens wird nach der Rolle des *limbus* im kontemplativ-meditativen Schrifttum

15 Vgl. Wuttke 2016, S. 184.

16 Vgl. Finkenzeller 1995, S. 434; Lett 1997, S. 91; Daniel 2002, S. 127; Feingold 2021.

17 Besonders pointiert Burger 2013, S. 234 f.

18 Vgl. Finkenzeller 1995, S. 434.

19 So verweist Erasmus von Rotterdam in seinem ‚Hyperaspistes‘ auf Gersons Aussagen. Vgl. Erasmus: *Hyperaspistes* 2, S. 745. Vgl. zudem Johannes von Paltz: *Supplementum Coelifodinae, De fructibus baptismatis*, S. 314, Fußnote 7.

20 Vgl. zu Paracelsus Daniel 2002, S. 127–132; zu Cajetan vgl. Lett 1997, S. 91; Feingold 2021.

21 Die durch Pahud de Mortanges versprochene „umfassende und erschöpfende Darstellung der theologiegeschichtlichen Entwicklung der Lehre vom *Limbus puerorum*“ ist bisher bedauerlicherweise ausgeblieben. Vgl. Pahud de Mortanges 2004, S. 32, Fußnote 6. Auch in ihrer aktuellen Publikation zu diesem Themenkomplex konzentriert sie sich auf die Scholastik, behandelt mit dem Phänomen des *sanctuaire à répit* das 15. und frühe 16. Jahrhundert, geht aber nicht auf theologische Entwicklungen in diesem Zeitraum ein. Vgl. Pahud de Mortanges 2019. Beiting 1997 wiederum beendet seinen umfassenden Überblick mit Dantes Darstellung des *limbus* und geht nicht auf die Entwicklungen im 15. Jahrhundert ein.

gefragt. Zugleich zeigt sich – drittens – in kontemplativen Schriften zu den letzten Dingen eine erstaunliche Präsenz des Themas der Geburt bei gleichzeitiger Nicht-Thematisierung des *limbus* und seiner Bewohner. So werden drei verschiedene Modi des Umgangs mit dem Schicksal ungetauft verstorbenen Kinder deutlich: Kontingenzbewältigung, Nutzung der Kinder als Reflexionsfläche für das eigene Heil sowie Nicht-Beachtung.

1 Hoffnung: Die Frömmigkeit der Eltern als Rettung ungetauft verstorbener Kinder

Am 8. September 1416 hielt Johannes Gerson auf dem Konzil von Konstanz eine Predigt zum Fest der Geburt Marias. Die Predigt, in 21 Handschriften überliefert, konzentriert sich auf die Rolle Josephs, verhandelt aber zudem zentrale Themen mariologischer Theologie.²² So geht es Gerson um die Heiligkeit Marias im Leib ihrer Mutter; er bestätigt hier die Lehrmeinung, dass anders als andere Föten Maria bereits im Mutterleib frei von der Erbsünde gewesen sei.²³ Aber er verbleibt nicht bei diesen theoretischen Überlegungen, sondern lässt daran anschließend – entsprechend seinem Frömmigkeitstheologischen²⁴ Anliegen – Überlegungen zum Schicksal der ungeborenen Kinder folgen, die mit der Erbsünde behaftet sind. Durch Gottes Barmherzigkeit könnten sie das Heil auch unabhängig vom Sakrament der Taufe erlangen; entscheidend sei der elterliche Glaube. Daher legt Gerson den werdenden Eltern nahe, bereits während der Schwangerschaft durch Gebete – vor allem zu Heiligen – ihren Glauben zu demonstrieren, damit dieser Glaube durch Interzession auf das Kind übertragen werde.²⁵ Christus werde das Kind bereits im Mutterleib taufen, so dass der Tod des Kindes nicht den Verlust seines Heils bedeute.²⁶ Dass eine solche Taufe durch Christus während der Schwangerschaft eine erhebliche Hoffnung für die werdenden Eltern darstelle, darauf weist Gerson in seiner Predigt ausdrücklich hin; genauso darauf, dass diese Überlegung ihrerseits durch eine theologische Debatte weiter geschärft werden

22 Gerson: Sermo 232.

23 Zum theologischen Gehalt der Predigt vgl. zuletzt Iribarren 2020, S. 253–260.

24 Unter dem Begriff ‚Frömmigkeitstheologie‘ fasst die kirchengeschichtliche Forschung eine im 15. Jahrhundert emergierende Theologie, die sich auf die gelebte Frömmigkeit der Menschen, sprich die Seelsorge, konzentrierte. Vor allem ging es Theologen einer solchen Richtung darum, den Gläubigen Werkzeuge an die Hand zu geben, um das eigene Seelenheil zu sichern. Vgl. zusammenfassend dazu Hamm 2020, S. 205–209.

25 Die Vorstellung einer reziproken Beeinflussung zwischen Mutter und ungeborenem Kind ist im Mittelalter verbreitet; vor allem der mütterlichen Imagination wird dabei ein erheblicher Einfluss auf die Entwicklung des Kindes zugeschrieben. Vgl. Newman 2021, S. 160, 164.

26 Gerson: Sermo 232, S. 349f. Vgl. zu Gersons Aussagen auch Lett 1997, S. 91.

müsste, eine Debatte, deren Bedeutung er selbst bisher unterschätzt habe: *necessitas enim major incumbit ut hoc fiat quam antea credideram*.²⁷

Tatsächlich wurden Gersons Überlegungen von bedeutenden Theologen wie Biel oder Cajetan aufgegriffen.²⁸ Ein Beleg dafür, dass die Debatte auch bis in die Seelsorge hineinwirkte, ist die Annotation der Predigtstelle durch den Ulmer Münsterprediger Ulrich Krafft in seinem Exemplar der 1494 in Straßburg gedruckten Gesamtausgabe der Werke Gersons, die heute in der Stadtbibliothek Ulm liegt. Hier stimmt Krafft Gersons Aussage zu.²⁹ Wenn Krafft auch nicht direkt den *limbus* und das Schicksal ungetauft verstorbenen Kinder anspricht, so ergibt sich doch aus seiner Ablehnung der augustinischen Erbsündenlehre, dass er ungetauft verstorbene Kinder für gänzlich frei von Schuld hält und sie somit in den Himmel kommen müssten.³⁰

Vor allem unter den Erfurter Augustinereremiten wurde die von Gerson angestoßene Diskussion weitergeführt und publik gemacht. So erscheint 1500 in Leipzig der Druck einer Predigt des Augustiners Andreas Proles unter dem Incipit *Ein Innige lere wie ma[n] sych haldenn sal bey der Tauff der kinder*. Bis zur Reformation erfährt der Druck drei Neuauflagen: Die erste erscheint 1500 in Magdeburg, die zwei und dritte 1511 in Augsburg. Eine weitere Auflage, die 1585 in Straubing gedruckt wurde, wirkte bis tief ins 16. Jahrhundert hinein.³¹ Proles geht es in seiner Schrift einerseits darum, die sieben Nutzen der Taufe, andererseits aber vor allem auch die Pflichten der Eltern, Priester und Paten darzustellen. Für unsere Frage nach dem Schicksal ungeboren verstorbenen Kinder sind vor allem die Pflichten der Eltern von großer Bedeutung. So weist Proles sie darauf hin, dass sie das Ungeborene vor jedweder Gefahr behüten sollten, damit es gesund geboren werde und die die Erbsünde tilgende Gnade der Taufe erhalten könne. Es gehe aber auch um das Heil der Frauen. Denn Proles wisse nicht, wie werdende Mütter,

27 Gerson: Sermo 232, S. 350.

28 Vgl. Finkenzeller 1995, S. 434.

29 Vgl. Gerson: Tertia pars operum Johannis de Gerson, fol. 41r: *Mulieres sicut de voto quia sunt gravide ... una retentus in utero sancti fuerint*. Zum Druck vgl. Gesamtkatalog der Wiegendrucke 10717, <https://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/GW10717.htm> (Zugriff: 27.06.2024). Zu Kraffts Gerson-Ausgaben vgl. Hamm 2020, S. 20. Ich danke herzlich Berndt Hamm für den intensiven thematischen Austausch und seinen Rat sowie für die Vermittlung an die Stadtbibliothek Ulm und den Handschriftenexperten. Pia Eckhart von der Stadtbibliothek Ulm danke ich herzlich für das Bildmaterial sowie Ekhard Schöffler für die Entzifferung der Marginalie.

30 Vgl. Hamm 2020, S. 276–281.

31 Zur Überlieferung vgl. Gesamtkatalog der Wiegendrucke, M35642, <https://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/M35642.htm>; M35643, <https://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/docs/M35643.htm> (Zugriff: 15.09.2024); Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts (VD 16), P 5001, <https://gateway-bayern.de/VD16+P+5001>; P 5002, <https://gateway-bayern.de/VD16+P+5002>; P 5003, <https://gateway-bayern.de/VD16+P+5003> (Zugriff: 15.09.2024).

die ihrem Ungeborenen um der Wahrung ihres guten Rufes (*zeitlicher eer*) willen Schaden zugefügt haben, so wie *die unseligen weiber die vir iunckfrawen wellen gehalten sein* – Frauen also, die abgetrieben haben –, Buße tun sollten. Männer warnt er wiederum vor Gewalt an Schwangeren.³² Während der Schwangerschaft sollten Eltern – er spricht hier aber vor allem die Mütter an – umso andächtiger und frommer sein. Auf Gersons Predigt von 1416 rekurrierend, zeigt sich Proles davon überzeugt, dass Gott dann dem Kind seine Gnade zeigen und ihm im Falle einer Fehl- oder Totgeburt das Heil auch ohne die Taufe schenken werde. Bedingung sei aber, dass nicht ein Fehlverhalten der Mutter ursächlich für den Tod des Ungeborenen ist.³³

Proles nimmt also den tröstenden Gedanken Gersons auf, Gott werde das Heil ungeborener Kinder sichern, und verknüpft diesen, wie auch Gerson, mit der Frömmigkeit der Eltern. Aber er integriert eine ethische Komponente, indem er zwischen gewaltsamen, ihren (geistlichen) Pflichten nicht nachkommenden und andächtigen Eltern unterscheidet; ein Aspekt, der bei Gerson noch fehlt. Den ungeborenen Kindern frommer und andächtiger Eltern werde Gott seine Gnade also nicht verwehren. Für bereits geborene Kinder wendet Proles wiederum andere Maßstäbe an. Eltern sollten nicht zu lange auf die Taufe warten, denn das Kind sei ungetauft in der Macht des Teufels.³⁴ Für Kinder, die zwischen Geburt und Taufe versterben, bietet Proles keine Lösung zur Erlangung ihres Heils. Die Taufe sei die Bedingung für das Heil des Kindes; wenn sie erst einmal gespendet worden sei, müssten die Eltern sich nicht mehr sorgen. So sollen Eltern sich *nit seer vbel gehalten*, falls das Kind kurz nach der Taufe stürbe.³⁵

Über Proles rekurriert nun auch Johannes von Paltz in seinem ‚Supplementum Coelifodinae‘ auf Gersons Überlegung.³⁶ In seiner zuvor erschienenen, auf ein breiteres Publikum ausgelegten ‚Himmlischen Fundgrube‘ wie auch in seiner lateinischen Überarbeitung dieser Schrift, der ‚Coelifodina‘, hatte er das Thema noch nicht aufgegriffen.³⁷ Mit dem ‚Supplementum Coelifodinae‘, in drei Drucken von 1504, 1510 und 1516 überliefert,³⁸ verfasst Paltz schließlich eine „frömmigkeitstheologische Summe [...], die fast alle wichtigen Fragen christlicher Lebensgestaltung behandelt; sie reicht von der Taufe bis zur Sterbestunde“.³⁹ Das

32 Proles: Ain innige Leer wye man sich halten soll, fol. 3r f.

33 Vgl. ebd., fol. 3v.

34 Vgl. ebd., fol. 4v.

35 Vgl. ebd.

36 Zur Nutzung von Proles Schriften in Paltz' ‚Supplementum Coelifodinae‘ vgl. Hamm 1983, S. XXV.

37 Vgl. Johannes von Paltz: Die himmlische Fundgrube.

38 Zur Überlieferung vgl. Hamm 1983, S. VII–XI.

39 Hamm 1983, S. XIX.

„Supplementum“ war als homiletisches, aber auch allgemein seelsorgerisches Handbuch für Priester gedacht.⁴⁰ In seinem Kapitel über die Taufe ermahnt Paltz genauso wie Proles jene, die Schuld seien am Tod ihres ungeborenen Kindes. Jene, die, wann immer sie können, Andacht für ihr Kind halten, die also tun, was ihnen möglich ist, sollten darauf hoffen dürfen, dass Gott in seiner Barmherzigkeit das Kind im Mutterleib taufe.⁴¹ Denn letztlich müsse – Paltz verweist auf Mk 16,16 – der Glaube der Eltern genügen, um das Kind zu schützen. Warum – so fragt er – sollte Gott in der Zeit der Gnade diese Kinder nicht erretten? Paltz positioniert sich hier gegen seinen Lehrer Johann von Dorsten, den er mit der Aussage zitiert, dass nur getaufte Kinder errettet würden.⁴² Dies zeigt, dass die von Gerson angestoßene Diskussion weiterhin offen geführt wurde. Im Vergleich zu Proles zeigt sich bei Paltz die Tendenz zu einer Minimalisierung dessen, was der Mensch leisten muss, um das Heil zu erlangen. Während Proles den werdenden Eltern eine *große* Andacht abverlangt, verknüpft Paltz die Andacht nicht mit einem externen qualitativen Anspruch. Es genüge, ganz im Sinne seines Programms einer Minimalisierung der spirituellen Eigenleistung der Gläubigen, eine Andacht, die den Kompetenzen der einzelnen Menschen – und diese mögen erheblich variieren – entspreche.⁴³

In seiner Schrift ‚De septem foribus seu festis beatae virginis‘ von 1491⁴⁴ bespricht Paltz die Bedeutung der sieben Marienfeste. Vor allem das Fest Mariä Empfängnis sei von größter Bedeutung. Für die Gläubigen ergäben sich aus dem Gedenken daran fünfzehn Nutzen. Der fünfte Nutzen ist der Schutz vor den Gefahren der Geburt,⁴⁵ den die werdende Mutter erfahre, wenn sie Maria anbetet. Doch nicht nur die Mutter selbst sei geschützt, vielmehr werde auch verhindert, dass das Kind krank, versehrt oder gar tot geboren werde. Paltz erzählt anschließend das Exempel eines Priesters, der einer verzweifelten Frau, die bereits vier Totgeburten erlitten hatte, zur Andacht geraten habe. Diese Frau habe ein gesundes

40 Zum Adressatenkreis vgl. Hamm 1983, S. XXf.

41 Vgl. Johannes von Paltz: Supplementum Coelifodinae, De fructibus baptismatis, S. 314. Paltz wiederholt den Aspekt nochmals in ‚Debita respicientia parentes‘, S. 321.

42 Vgl. ebd., De fructibus baptismatis, S. 315. Hamm hat darauf hingewiesen, dass das Dorsten-Zitat bisher nicht identifiziert werden konnte. Vgl. ebd., Fußnote 9.

43 Vgl. zur Minimalisierungstendenz Hamm 2011, S. 357–361.

44 Vgl. Lange van Ravenswaay u. Windhorst 1989, S. 293. Die Schrift sei durch die „sächsischen Landesherren Friedrich und Johann“ motiviert worden, da diese sich gefragt hätten, „wie die Worte aus Prv 8,34: „Selig der Mensch, der an meinen Pforten täglich wacht“ auf Maria gedeutet werden könnten. Die Schrift ist in sieben Handschriften und in vier Drucken überliefert. Vgl. zu dieser Überlieferung ebd., S. 287–291.

45 Zu den Gefahren der Geburt für Mutter und Kind in der Vormoderne vgl. ausführlich den Beitrag von Alterauge, Vrtalová und Ade in diesem Band.

Kind geboren.⁴⁶ Paltz verhandelt hier also nicht die Gefahr des Versterbens des (ungetauften) Kindes im Mutterleib, sondern die Gefahren der Geburt, ohne theologisch auf die soteriologischen Konsequenzen einzugehen. Die Schutzheiligkeit Mariens führt letztlich zu einer Lebendgeburt und so ist die Taufe des gesunden Kindes der nächste Schritt im Leben des Neugeborenen.

Die deutschsprachige Adaption der Schrift ‚De septem foribus seu festis beatae virginis‘, ‚Die siben porten oder feste der muter gottes‘, übernimmt diese Stelle, wenn auch mit kleinen Veränderungen: So können auch Freunde der Mutter die Andacht übernehmen. Allerdings entfällt der Schutz für die Mutter und der Autor verzichtet, anders als beim lateinischen Text, darauf, den Schutz für das Kind zu präzisieren (*das sie die kinder im muterleib auch bewar vor aller ferlikeit*).⁴⁷ Für den breiteren Rezipientenkreis des deutschen Textes – immerhin viermal gedruckt⁴⁸ – liegt der Fokus also auf der Gesundheit des Kindes während der Geburt.⁴⁹

An Paltz lässt sich ein entscheidender Aspekt festhalten: Keinesfalls hatte sich im 15. Jahrhundert die Lehrmeinung geändert, dass ungetauft verstorbene Kindern die Gottesschau verwehrt bliebe, auch wenn der *limbus puerorum* in diesem Zusammenhang keine Erwähnung findet.⁵⁰ Aber für die Frage nach dem Heil der im Mutterleib verstorbenen Kinder muss diese Lehrmeinung auch nicht von den Frömmigkeitstheologen in Frage gestellt werden.⁵¹ Vielmehr wird die durch die Frömmigkeit der Eltern verdienstlich erworbene Taufe des Kindes im Mutterleib durch Christus selber als eine mehr oder weniger anspruchsvolle Lösung für das Problem der ungetauft verstorbenen Kinder präsentiert; eine Form

46 Johannes von Paltz: De septem foribus seu festis, S. 311.

47 Johannes von Paltz: Die siben porten oder feste der muter gottes, S. 335. Im lateinischen Text heißt es hingegen: *sed etiam ratione fetus ne claudus, caecus, monstruosus, morbidus vel mortuus nascatur*. Johannes von Paltz: De septem foribus seu festis, S. 311.

48 Zu den deutschsprachigen Drucken, zweimal in Leipzig sowie einmal in Nürnberg 1491 und einmal in Augsburg 1509 angefertigt, vgl. Lange van Ravenswaay u. Windhorst 1989, S. 291–293.

49 Die deutsche Fassung weist erhebliche Unterschiede zur lateinischen Fassung auf, da sie nicht von Paltz, sondern von „Geistliche[n] aus der Umgebung der Landesherrn“ übersetzt wurde. Vgl. Lange van Ravenswaay u. Windhorst 1989, S. 294. Warum z. B. der Schutz der Mutter von den Übersetzern getilgt wurde, muss offenbleiben.

50 Vgl. Johannes von Paltz: De septem foribus seu festis, S. 318.

51 Lett hatte wiederum – auch unter Verweis auf Darstellungen aus der Kunst des späten Mittelalters, in der die Kinder im *limbus* betend dargestellt werden – von einer „purgatorisation“ des *limbus* im 15. Jahrhundert gesprochen und weist auch auf Gersons Predigt hin. Vgl. Lett 1997, S. 90–92. Allerdings verfehlt dies im Hinblick auf die deutschsprachigen Frömmigkeitstheologen meines Erachtens den Kern der Entwicklung. Es geht keineswegs darum, den *limbus* zu einem liminalen Ort des Übergangs umzugestalten. Vielmehr wird dem Sterben der Kinder eine spirituelle Taufe durch Christus vorgeschaltet, so dass die Kinder erst gar nicht in den *limbus* kommen.

der Kontingenzbewältigung werdender Eltern, die ihnen erhebliche Hoffnung spenden sollte.⁵²

Blickt man nun auf die Adressaten der Werke, wird deutlich, dass es darum ging, das Wissen um diese Möglichkeiten zur Bewahrung des Heils ungeborener Kinder für die seelsorgerische Praxis zu verbreiten. Ulrich Krafft war als Münsterprediger stark in die Seelsorge eingebunden; Proles' Predigt hatte eine katechetische Motivation; Paltz sparte in seinen Schriften für ein breiter angelegtes Publikum den Aspekt des Heils ungetauft verstorbenen Kinder aus. Vielmehr referierte er gerade in der Schrift ‚Supplementum Coelifodinae‘, die weniger gebildeten Geistlichen eine seelsorgerische Anleitung bieten sollte, auf Gerson und Proles und verdeutlichte so eine Möglichkeit für das Heil dieser Kinder. Für Paltz ist dieser Aspekt somit für den praktisch-seelsorgerischen Umgang zwischen Geistlichen und Eltern von größter Bedeutung, weniger für die ‚Fundgrube‘ oder die ‚Porten‘, in denen er den Lesenden konkrete Anweisungen zur eigenen kontemplativen Andachtspraxis bieten wollte. Dass der Tod ungetaufter Kinder aber auch für diese selbstreflexive Praxis dienen konnte, soll im Folgenden an einem weiteren bedeutsamen Frömmigkeitstheologen des ausgehenden 15. Jahrhunderts verdeutlicht werden: Johann Geiler von Kaysersberg.

2 Der *limbus puerorum* und das Heil der Erwachsenen in Johann Geilers von Kaysersberg ‚Seelenparadies‘

In seiner 1510 erschienenen Predigtsammlung ‚Seelenparadies‘ greift Johann Geiler von Kaysersberg, einer der am stärksten von Johannes Gerson geprägten Frömmigkeitstheologen des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, an zwei Stellen die Vorstellung von einem *limbus puerorum* auf.⁵³ Der Druck der Predigtsammlung, kurz nach Geilers Tod erschienen, aber noch von ihm mitredigiert, richtet sich außer an Nonnen und Laienbrüder vor allem an Laien. Dennoch ist zu bedenken, dass Geiler in seiner Erstkonzeption Nonnen als Adressatinnen im Blick hatte.⁵⁴

52 Martin Luther greift diesen Aspekt wiederum in seiner 1541 erschienenen Trostschrift für Mütter auf, die eine Fehlgeburt erlitten haben. Nach wie vor sind das Gebet und der Glaube der Eltern die zentralen Aspekte. Aber diese Andacht ermöglicht nicht mehr die Spendung eines unsichtbaren Sakraments, vielmehr ist das Heil gänzlich von der Bedingung des Sakraments abgelöst. Vgl. Martin Luther: Ein Trost den Weibern, S. 205–207.

53 Zu Geilers theologischer Nähe zu Gerson vgl. Hamm 2011, S. 378f.; zur Entstehung und Überlieferung des ‚Seelenparadieses‘, vor allem auch zur Diskussion um die Autorschaft Geilers vgl. Bauer 1995, S. V–XII.

54 Die Predigten selbst wurden um die Jahrhundertwende im Straßburger Sankt-Magdalena-Kloster gehalten. Vgl. ebd. Zu den Adressaten vgl. ebd., S. XII.

Im 35. Kapitel des ‚Seelenparadieses‘ geht es Geiler um die 35. Tugend, nämlich die des Mitfreuens. Der Gläubige solle sich unter anderem an Gottes Gerichtsbarkeit und seiner Gerechtigkeit erfreuen. Ein Charakteristikum dieser Gerechtigkeit sei die Unergründbarkeit von Gottes Entscheidungen: So könne man sich fragen, warum Gott einen Menschen verdamme und den anderen Menschen errette,

warumb er ein kind laßet zum touff kommen und das ander nit | so doch das kindlein das vor dem tauff stirbt | hat etwen also wenig sünd gethon als das ander | das er lat den tauff erlangen | das ist nit des kindes eigner schulden halb | sunder das verborgen urteil gottes des herren.⁵⁵

Die ungetauft verstorbenen Kinder seien in der Vorhölle, in der sie keine körperlichen Strafen erlitten, aber doch der Gottesschau beraubt seien.⁵⁶ Geiler folgt also der gängigen Lehrmeinung des *limbus*. Was hier allerdings heraussticht, ist, dass Geiler vermeidet, die ungetauften Kinder mit Sündhaftigkeit in Verbindung zu bringen; ein Kind, das vor der Taufe sterbe, habe doch keineswegs mehr Sünden auf sich geladen als andere Kinder.

Als 39. Tugend nennt Geiler die wahre Reue und präsentiert mehrere Wege, wie Sünder sie erlangen könnten. Dazu gehöre, sie mit den Höllenstrafen zu konfrontieren, die jene zu erleiden hätten, die keine wahre Reue gezeigt hätten. Im Zuge dessen kommt er darauf zu sprechen, dass manche – von ihm als dumm bezeichnete – Menschen glaubten, die Strafen des höllischen Feuers seien schwerer zu ertragen als die Strafe, Gott nicht zu schauen. Eine solche Ansicht sei sündhaft. Nun, so fährt Geiler fort, könnte man fragen, warum die ohne eigenes Verschulden verdammt Kinder im *limbus* dann die schlimmere Strafe, die Abstinenz der Gottesschau, erleiden müssten. Geiler entgegnet, dass die Kinder im Wissen um ihre eigene Unschuld diese Strafe *leicht* ertragen würden.⁵⁷ In Geilers Konzept braucht es also Akzeptanz: die Akzeptanz, dass Gott die Kinder aus gutem Grund vor der Taufe sterben ließ und dass diese ihre Strafen nur reduziert zu erleiden hätten.

Zwar schildert Geiler also das Heilsschicksal ungetauft verstorbener Kinder, aber anders als Gerson, Proles und Paltz bietet er keine wirkliche Lösung für ihr Heil an; allerdings sind seine Adressatinnen auch nur indirekt über die Seelsorge mit solchen Schicksalen konfrontiert. Dies ändert sich allerdings durch die

⁵⁵ Geiler von Kaysersberg: Seelenparadies, Kap. 35, S. 714.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Ebd., Kap. 39, S. 784f. Geiler argumentiert hier ähnlich wie Thomas von Aquin oder auch Berthold von Regensburg, die auch davon ausgingen, dass die Strafe im *limbus* für die Kinder leicht zu ertragen sei. Vgl. Oechslin Weibel 2005, S. 216f.

Ausweitung der Predigten in den Druckkontext, denn nun sind nicht nur Nonnen, sondern eben auch Laien Rezipienten des Textes. Geiler geht es – und das ist dann aber adressatenunabhängig zu konstatieren – letztlich um das Heil aller Erwachsenen. Dies ist aus seiner Sicht zu erreichen, indem sie durch Konfrontation mit Gottes Strenge und mit den Jenseitsorten der Verdammung ihre eigene Sündhaftigkeit heilsam reflektieren. Das Sterben vor der Taufe, de facto meist also das Sterben vor, während oder kurz nach der Geburt, ist hier somit ein Aspekt, der in nötiger Distanz für die eigene Lebenszeit und Heilserwartung produktiv betrachtet werden soll. Die ungetauft verstorbenen Kinder und der *limbus* dienen hier folglich lediglich als Reflexionsfläche für die Erwachsenen.

3 Im Angesicht der letzten Dinge: der Wunsch nach Nicht-Geburt

Im weitreichenden geistlichen Schrifttum über die letzten Dinge (Sterben, Weltgericht, Jenseitsorte) findet sich erstaunlicherweise – bisher⁵⁸ – keinerlei Bezug zum *limbus puerorum* und den dort sich befindenden Kindern.⁵⁹ Dennoch spielt Geburt in einigen dieser Schriften eine erhebliche Rolle, was exemplarisch am 1510 aufgeführten ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘ verdeutlicht werden soll.⁶⁰

*Wol mir, da ich ye geboren wardt,*⁶¹ freut sich eine der auferstehenden Seelen, die das ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘ zu Wort kommen lässt. Insgesamt treten vor der Gerichtsverhandlung am Jüngsten Tag sieben Seelen auf, zwei davon, die zu den Erretteten zählen werden, loben Gott, fünf klagen, denn sie ahnen bereits, dass sie auf ewig verdammt werden. Auffallend ist, dass vier dieser Seelen ihre Klage bzw. ihr Lob mit einem Rückbezug auf ihre Geburt bzw. ihre jüngste Kindheit verbinden. Während die vierte Seele sich an ihrer eigenen Geburt erfreut und

58 Dieser Eindruck beruht auf der Durchsicht verschiedenster spätmittelalterlicher Texte (*artes moriendi*, Jenseitsreiseliteratur, meditativ-kontemplative Literatur) und der bisherigen Forschung zur Eschatologie des Spätmittelalters sowie zum *limbus* (s. o.). Keineswegs ist aber ausgeschlossen, dass sich doch noch Erwähnungen finden lassen; hier bedürfte es weiterer Forschung.

59 Vgl. einführend zur kontemplativ-meditativen Literatur zu den letzten Dingen Chinca 2020.

60 Das ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘ wurde – davon geht die Forschung aus – gemeinsam mit dem ‚Münchner Eigengerichtsspiel‘ 1510 in der Woche nach Fronleichnam auf dem Münchner Marktplatz aufgeführt. Überliefert ist das Spiel wiederum in einer Lesehandschrift. Wie aber durch die Forschung deutlich gemacht wurde, kann eine Analyse des Textes der Lesehandschrift auch Aussagen über die performative Rezeption ermöglichen. Vgl. zum ‚Münchner Weltgerichtsspiel‘, seiner Überlieferung und dem Forschungsstand Nehr 2020, S. 225–228.

61 Das Münchner Weltgerichtsspiel, V. 351, S. 24.

die dritte Seele zuvor bereits die Brüste ihrer Mutter als *sälig* bezeichnet hatte,⁶² klagen die Sünder über ihre eigenen Mütter und ihre Geburt:

*O du verfluechter schnöder leib, | ach da dich ye getragen hat ain weib, | Du hast mich bracht zu diser tat. | verfluecht sey mein mueter, die mich getragen hat, | Und auch mein vater, der mich ernert von jugent auf, | verfluecht sey mein töd, der mich hueb aus der tauf, | Das ich ye gewann Christenlichen namen, | des mues ich mich heut und ewiglichen schamen.*⁶³ [...]

*auwee, verfluecht sey die stundt, | Darinn mich mein mueter hat empfangen. | ich bin umbfangen mit hellischen schlangen. | Verfluecht sey die pös gesellschaft mein, | die mich pracht in ewige pein. | Ich mues geen die hellischen fart, | auwee, das ich ye geborenn wart.*⁶⁴

Solche Klagen werden im Laufe des ‚Spiels‘ auch noch von den Hochmütigen, den Trägen, einem verdammten Knaben und der Menge der Verdammten selbst sowie von den Engeln aus der Außenperspektive wiederholt, so dass die Klage über die eigene Geburt und Existenz sowie das Verfluchen der eigenen Eltern als ein Leitmotiv der verzweifelten Verdammten angesehen werden kann.⁶⁵ Lob wie Klage über die eigene Geburt ergeben sich hier aus dem Heilszustand der jeweiligen Seelen heraus: Die durch Sünden Verdammten verfluchen ihre Mutter sowie ihre eigene Geburt. Im Angesicht der ihnen drohenden ewigen (körperlichen) Sündenstrafen hätten sie es vorgezogen, niemals existiert zu haben.⁶⁶ Die

⁶² Ebd., V. 343, S. 24. Das Loben der Brüste der eigenen Mutter sowie das Verfluchen der Brüste durch die Verdammten zeigt eine Nähe zur Konzeption des Stillens, die z. B. Proles oder Paltz angebracht hatten. Sie präsentieren das Stillen als eine der Pflichten der Mutter, denn sie übertrage dadurch ihre Tugend und ihre Frömmigkeit auf das Kind. Kinder liebten ihre Mutter zudem stärker, wenn sie gestillt würden. Vgl. Proles: *Ain innige Leer wye man sich halten soll*, fol. 4r f; Johannes von Paltz: *Supplementum Coelifodinae, De fructibus baptismatis*, S. 318. Stellt das Stillen eine Art der Übertragung der geistigen Tugenden auf das Kind dar, ist umso verständlicher, warum die erretteten Seelen die Brüste ihrer eigenen Mütter loben, die Verdammten diese wiederum verfluchen.

⁶³ Das Münchner Weltgerichtsspiel, V. 325–332, S. 24

⁶⁴ Ebd., V. 390–396, S. 26, 28.

⁶⁵ Vgl. ebd., V. 947, S. 58; V. 1001, S. 62; V. 1090 f., S. 66; V. 1570, S. 94, V. 1610–1612, S. 98. Auch Ulrich Tengler übernimmt dies für seine Adaption des Weltgerichtsspiels im Kontext seines Rechtsbuchs ‚Der neu Laienspiegel‘ von 1511. Vgl. Ulrich Tengers Bearbeitung eines Weltgerichtsspiels, V. 40–50, S. 130; V. 270–272, S. 142; V. 302–304, S. 144.

⁶⁶ Als traditionsbildend für die Motivik dieser Klage kann Lothars von Segnis ‚De miseria humanae conditionis‘ von 1195 angesehen werden. Auch hier verfluchen die Verdammten die eigene Geburt und wünschen, sie wären bereits im Mutterleib gestorben; Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): Vom Elend des menschlichen Daseins, Kap. 1, S. 42. Auch wenn es Lothar hierbei darum geht, zu vermitteln, dass der Mensch von Hochmut geprägt ist, und

lobenden Seelen wiederum bewerten ihre Geburt positiv, da sie sich im Lauf ihres Lebens gut verhalten und so das Heil akkumuliert haben.

Geburt wird im ‚Münchener Weltgerichtsspiel‘ somit aus einer eschatologischen und vor allem auch soteriologischen Perspektive heraus betrachtet: Die Geburt erhält ihre Wertung nicht aus der Tatsache des Geborenwordenseins an sich, sondern dadurch, wie der geborene Mensch mit der durch die Geburt initiierten Lebenszeit umgegangen ist. Diese Lebenszeit – vom ‚Weltgerichtsspiel‘ als Zeit der Gnade verdeutlicht und in Kontrast zur Zeit der Gerechtigkeit im Weltgericht gestellt – haben die Sünder verstreichen lassen, die Frommen hingegen genutzt.⁶⁷ Die Sünder verzweifeln am Tag des Jüngsten Gerichts, als sie merken, dass alle ihre Versuche, Gnade bei Christus zu finden, von diesem abgeschmettert werden.⁶⁸ Ein sündhaftes Leben wird aus Sicht des Endes der Weltzeit als negativer betrachtet als eine bloße Nicht-Existenz.

Dem ‚Weltgerichtsspiel‘ geht es in seinem performativen Nachvollzug des Kommenden nun aber nicht darum, seine Zuschauenden verzweifeln zu lassen. Ganz im Gegenteil: In der Konfrontation der gezeigten spielinternen Zeit der Gerechtigkeit mit der spielexternen Zeit der Gnade werden den Schauenden und/oder Lesenden doch Möglichkeiten zur Heilsgewinnung aufgezeigt. So

evozier[t] [das Münchner Spiel] [...] einen imaginierbaren Zwischenraum, in dem der qualitative Hiatus von Zeit, die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits, Endlichkeit und Ewigkeit gefahrlos überschritten werden kann, um mit der imaginierten Konsequenz dieser Endzeiten in die eigene Lebenswelt zurückzukehren und mit dieser produktiv umzugehen.⁶⁹

Dabei wird vor allem die Heilshoffnung als zentrale Emotion codiert,⁷⁰ die somit im starken Kontrast zur Verzweiflung der Verdammten zu sehen ist.

Die vorgeführte Verzweiflung der Sünder, die im Wunsch nach Nicht-Geburt und Klage über die eigene Mutter zum Ausdruck kommt, steht im Kontrast zur Bejahung der eigenen Geburt und Preisung der eigenen Mutter durch die Erretteten.

es ihm keinesfalls um soteriologische Fragen ging, hat die Forschung auf die Verbreitung dieser Sentenz in Texten verschiedenster spätmittelalterlicher Autoren hingewiesen, in denen die Passage anders funktionalisiert werden konnte. Zu Lothars *causa scribendi* vgl. Kiening 1998, S. 334–337; Kehnel 2005 in extenso, prägnant auf S. 37f.; zur Rezeption im Spätmittelalter vgl. Kiening 1998, S. 336f.; Kehnel 2005, S. 27, 29.

67 Vgl. hierzu ausführlich Nehr 2020.

68 Vgl. Das Münchner Weltgerichtsspiel, V. 1565–1580, S. 94.

69 Nehr 2020, S. 248.

70 Vgl. ebd., S. 239–242, 247.

Für den Zuschauer ergibt sich in dieser Liminalität zwischen beiden Zeitebenen die Möglichkeit, noch den Heilszustand zu erreichen und damit retrospektiv die eigene Geburt als positiv zu bewerten. Geburt und Tod werden hier als Reflexionsmarker des eigenen sündhaften Verhältnisses von Lebens- und Weltzeit verschränkt. Vor dem Hintergrund einer solchen Didaxe scheint der *limbus* und das Schicksal der ungetauft verstorbenen Kinder, die Fehl- und Stillgeburt, keinen Platz zu haben: Die Kinder bleiben stumm, finden keine Beachtung. Vielmehr steht die eigene Geburt der Verdammten wie der Erretten, also jener, die ein Leben zu leben hatten, im Fokus.

4 Fazit

Im geistlichen Schrifttum des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts lassen sich drei verschiedene Umgänge mit dem Schicksal ungetauft verstorbener Kinder erkennen, die unterschiedliche Funktionen aufweisen. In pastoral-seelsorgerischen Schriften der Augustinereremiten wird, angelehnt an Gerson, eine an die Frömmigkeit der Eltern gebundene Kontingenzbewältigung vermittelt, die insofern eine Lösung bietet, als Christus die Kinder bei entsprechendem Verhalten der Eltern bereits im Mutterleib taufe. Im kontemplativen Zusammenhang wiederum bilden, wie bei Geiler, die Kinder im *limbus* und ihr Schicksal lediglich eine Negativfolie, vor der die Lesenden ihre eigene Heilssituation reflektieren sollen. In Texten zu den *eschata*, wie im ‚Münchener Weltgerichtsspiel‘, kommen der *limbus* und dessen Bewohner gar nicht mehr vor, obwohl die Geburt darin ein zentrales Element darstellt, über das sich die Verdammten wie die Erlösten im Spiel und somit auch dessen Rezipienten untereinander vergleichen.

Diese unterschiedlichen Umgänge zeugen von der Virulenz des Themas in der spätmittelalterlichen Religiosität; eine Virulenz, die von der kommenden Forschung weiter nachzuverfolgen wäre. Stark unterschieden werden muss dabei, und davon zeugen auch die in diesem Aufsatz gewonnenen Erkenntnisse, zwischen einer pränatalen und einer postnatalen Seelsorge. Im Hinblick auf pränatale Seelsorge sollten die Konfliktlinien zwischen einem populären, zum Teil aber nicht nur laikalen Geburtsbrauchtum (Gebete zu Heiligen, Taufspritzen etc.) und der kirchlich-theologischen Vermittlung des soteriologischen Schicksals der ungetauft verstorbenen Kinder in künftiger Forschung klarer, aber weniger dichotomisch konturiert werden. Dass eine strenge dogmatische Haltung auf Eltern verstorbener Föten und Säuglinge traumatisch gewirkt haben muss,⁷¹ ist unbestreitbar. Zugleich ist doch aber bei Gerson und den Augustinereremiten eine klare Hinwendung zu den Eltern zu erkennen, indem pränatale Strategien zur Kontingenzbewältigung

71 Vgl. oben Anm. 13.

vorgestellt werden, die es den Eltern möglich machen, ihren ungetauften Kindern ein ewiges Verharren im *limbus* zu ersparen. Solche Strategien versuchen Hoffnung für Eltern wie Kinder zu erzeugen. So schrieb Gerson selbst schon:

*Quis enim scit si forte exaudiat Deus, immo quis non devotius sperare valeat quod orationem humilium et in se sperantium nequaquam despiciet.*⁷²

Denn wer weiß schon, ob Gott vielleicht erhört, ja, wer könnte nicht inbrünstiger hoffen, dass er das Gebet der Demütigen und der auf ihn Hoffenden keineswegs verachtet.

Im Hinblick auf die postnatale Seelsorge sieht es aber anders aus: Ein seelsorgerischer Umgang mit den Eltern, die ein Kind verloren haben und sich dessen Heils unsicher sein müssen, bleibt im geistlichen Schrifttum des Spätmittelalters aus. In Retrospektive dienen die Kinder lediglich dem Selbstvergleich oder kommen gar nicht mehr zur Sprache. Eine postnatale Seelsorge ist im schriftlichen Bereich nicht erkennbar, und Gebräuche (zum Beispiel Wundertaufen oder entsprechende Begräbnispraktiken), wie sie von der Forschung (wie oben gezeigt) als Merkmal des spätmittelalterlichen Umgangs mit Fehl- und Stillgeburt erkannt wurden, zielten dann womöglich auch darauf ab, diese Lücke in der Seelsorge zu füllen. Ob dieses – durchaus ernüchternde – Ergebnis kommender Forschung standhalten kann, wird sich zeigen.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Erasmus, Desiderius:** Hyperaspistes 2. In: *Collected Works of Erasmus*. Hrsg. v. Charles Trinkaus, übers. v. Clarence H. Miller. Bd. 77. Toronto, Buffalo, London 2000. Schriften. Abt. 1: Die zu Geilers Lebzeiten erschienenen Schriften. Bd. 3 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts 147). Berlin, New York 1995.
- Geiler von Kaysersberg, Johannes:** Seelenparadies. Hrsg. v. Gerhard Bauer. In: *Sämtliche Werke*. Teil 1: Die deutschen
- Gerson, Jean:** Sermo 232. In festo Nativitatis B. Mariae Virginis. Jacob autem genuit Joseph. In: *Œuvres complètes*.

⁷² Gerson: Sermo 232, S. 350. Die Übersetzung stammt vom Autor. Zwar ist zu bedenken – darauf hat Cormack 2012, S. 201, hingewiesen –, dass kinderlose Geistliche über die Sorgen der Eltern diskutierten und schrieben. Aber bei Gerson, Proles und Paltz ist doch eine deutliche Hinwendung zu den Sorgen dieser Eltern zu erkennen.

Bd. 5: L'œuvre oratoire. Introduction, texte et notes par Mgr Glorieux. Paris u. a. 1968, S. 344–362.

Gerson, Johannes: Tertia pars operum Johannis de Gerson doctoris christianissimi. Straßburg 1494.

Johannes von Paltz: Die siben porten oder feste der muter gottes. Hrsg. v. J. Marius J. Lange van Ravenswaay u. Christof Windhorst. In: Werke, Bd. 3 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 4). Berlin, New York 1989, S. 327–354.

Johannes von Paltz: Die himmlische Fundgrube. Hrsg. v. Horst Laubner u. Wolfgang Urban. In: Werke, Bd. 3 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 4). Berlin, New York 1989, S. 201–253.

Johannes von Paltz: De septem foribus seu festis beatae virginis. Hrsg. v. J. Marius J. Lange van Ravenswaay u. Christof Windhorst. In: Werke, Bd. 3 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 4). Berlin, New York 1989, S. 296–326.

Johannes von Paltz: Supplementum Coelifodinae. Hrsg. u. bearb. v. Berndt Hamm unter Mitarbeit v. Christoph Burger u. Venicio Marcolino. In: Werke, Bd. 2. (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 3). Berlin, New York 1983.

Forschungsliteratur

Alberts, Allison Adair: Spiritual Suffering and Physical Protection in Childbirth in the South English Legendary Lives of Saint Margaret. In: Journal of Medieval and Early Modern Studies 46 (2016), S. 289–314.

Bärsch, Jürgen: Der Wasserritus der Taufe im Spiegel der mittelalterlichen

Lotario de Segni (Papst Innozenz III.): Vom Elend des menschlichen Daseins. Aus dem Lateinischen übers. u. eingeleitet v. Carl-Friedrich Geyer (Philosophische Texte und Studien 24). Hildesheim, Zürich, New York 1990.

Luther, Martin: Ein Trost den Weibern, welchen es ungerade gegangen ist mit Kindergebären. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Abt. Schriften/Werke, Bd. 53. Weimar 1920, S. 202–208.

Das Münchner Weltgerichtsspiel. In: Das Münchner Weltgerichtsspiel und Ulrich Tenglers Büchlein vom Jüngsten Gericht. Hrsg. v. Ursula Schulze (Relectiones 2). Stuttgart 2014, S. 6–119.

Proles, Andreas: Ain innige Leer wye man sich halten soll bey der Teuff der Kinder. Augsburg 1511. Exemplar München, Bayerische Staatsbibliothek, Res/4 Exeg. 50#Beibd. 3. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00004320> (Zugriff: 14.09.2022).

Ulrich Tenglers Bearbeitung eines Weltgerichtsspiels. In: Das Münchner Weltgerichtsspiel und Ulrich Tenglers Büchlein vom Jüngsten Gericht (Relectiones 2). Hrsg. v. Ursula Schulze. Stuttgart 2014, S. 124–167.

Liturgiepraxis und -kommentare. In: Gerlinde Huber-Rebenich, Christian Rohr u. Michael Stolz (Hgg.): Wasser in der mittelalterlichen Kultur. Gebrauch – Wahrnehmung – Symbolik (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 4). Berlin, Boston 2017, S. 354–366.

- Bauer, Gerhard:** Zum dritten Band der Edition. In: Johannes Geiler von Kaysersberg: Sämtliche Werke. Hrsg. v. Gerhard Bauer. Teil 1: Die deutschen Schriften. Abt. 1: Die zu Geilers Lebzeiten erschienenen Schriften. Bd. 3 (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts 147). Berlin, New York 1995, S. V–XXX.
- Beiting, Christopher:** The Development of the Idea of Limbo in the Middle Ages. Diss. Univ. Oxford 1997. https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:669bc6d5-edbb-4642-88e6-426600e6ed27/download_file?file_format=application%2Fpdf&safe_filename=602335617.pdf&type_of_work=Thesis (Zugriff: 25.10.2023).
- Burger, Christoph:** Die Vermittlung von Ergebnissen scholastischer und monastischer Theologie und mystischer Gotteserkenntnis an Laien in einem Sermo des Johannes von Paltz OESA (etwa 1445–1511). In: Volker Mertens, Hans-Jochen Schiewer, Regina Dorothea Schiewer u. Wolfram Schneider-Lastin (Hgg.): Predigt im Kontext. Tübingen 2013, S. 233–255.
- Chinca, Mark:** Meditating Death in Medieval and Early Modern Devotional Writing. From Bonaventura to Luther (Oxford Studies in Medieval Literature and Culture). Oxford 2020.
- Cormack, Margaret:** Introduction. Approaches to Childbirth in the Middle Ages. In: Journal of the History of Sexuality 21 (2012), S. 201–207.
- Coster, Will:** Tokens of Innocence. Infant Baptism, Death and Burial in Early Modern England. In: Bruce Gordon u. Peter Marshall (Hgg.): The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe. Cambridge 2000, S. 266–287.
- Daniel, Dane Thor:** Paracelsus on Baptism and the Acquiring of the Eternal Body. In: Gerhild Scholz Williams u. Charles D. Gunnoe Jr. (Hgg.): Paracelsian Moments. Science, Medicine and Astrology in Early Modern Europe (Sixteenth Century Essays and Studies 64). Kirksville MO 2002, S. 141–162.
- Feingold, Lawrence:** Touched by Christ. The Sacramental Economy. Steubenville 2021.
- Finkenzeller, Josef:** Limbo. In: Wolfgang Beinert u. Francis Schüssler Fiorenza (Hgg.): Handbook of Catholic Theology. New York 1995, S. 433–435.
- Hamm, Berndt:** Einleitung. In: Johannes von Paltz: Werke. Bd. 2: Supplementum Coelifodinae (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 3). Berlin, New York 1983, S. VII–XXXI.
- Hamm, Berndt:** Wollen und Nicht-Können als Thema der spätmittelalterlichen Bußseelsorge. In: Ders.: Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54). Tübingen 2011, S. 355–391.
- Hamm, Berndt:** Spielräume eines Pfarrers vor der Reformation. Ulrich Krafft in Ulm (Veröffentlichungen der Stadtbibliothek Ulm 27). Ulm 2020.
- Hausmair, Barbara:** Topographies of the Afterlife: Reconsidering Infant Burials in Medieval Mortuary Space. In: Journal of Social Archaeology 17 (2017), S. 210–236.
- Hausmair, Barbara:** Break a Rule but Save a Soul. Unbaptized Children and Medieval Burial Regulation. In: Dies., Ben Jervis, Ruth Nugent u. Eleanor Williams (Hgg.): Archaeologies of Rules and Regulation. Between Text and Practice. New York 2018, S. 273–290.

- Hausmair, Barbara:** ‚Traufkinder‘ im Mittelalter? Überlegungen zu Kleinkindbestatungen, Taufstatus und einem populären Deutungsansatz. In: Thomas Kühtreiber (Hgg.): *Leben mit dem Tod. Der Umgang mit Sterblichkeit in Mittelalter und Neuzeit* (Beiträge zur Mittelalterarchäologie in Österreich 35). Wien 2020, S. 150–166.
- Iribarren, Isabel:** The Cult of the Marriage of Joseph and Mary. The Shaping of Doctrinal Novelty in Jean Gerson’s *Josephina* (1414–17). In: Antonia Fitzpatrick u. John Sabapathy (Hgg.): *Individuals and Institutions in Medieval Scholasticism*. London 2020, S. 253–268.
- Jezler, Peter:** Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge – eine Einführung. In: Gesellschaft für das Schweizerische Landmuseum (Hg.): *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. München 1994, 2. Aufl., S. 13–26.
- Johnson, Rebecca Whyne:** *Praying for Deliverance. Childbirth and the Cult of the Saints in the Late Medieval Mediterranean*. Diss. Univ. Princeton 2015. <https://dataspace.princeton.edu/handle/88435/dsp01n583xx38p> (Zugriff: 25.10.2023).
- Kehnel, Annette:** Päpstliche Kurie und menschlicher Körper. Zur historischen Kontextualisierung der Schrift *De miseria humana conditionis* des Lothar von Segni (1194). In: *Archiv für Kulturgeschichte* 87 (2005), S. 27–52.
- Kelly, Henry Ansgar:** Afterdeath Locations and Return Appearances from Scripture to Shakespeare. In: Richard Matthew Pollard (Hg.): *Imagining the Medieval Afterlife*. Cambridge 2020, S. 176–190.
- Kiening, Christian:** Schwierige Modernität. Der ‚Ackermann‘ des Johannes von Tepl und die Ambiguität historischen Wandels (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 113). Tübingen 1998.
- Laarmann, Matthias:** *Limbus patrum/Limbus puerorum*. In: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 5 (1999), Sp. 1990f.
- Lange van Ravenswaay, J. Marius J. u. Christof Windhorst:** Einleitung. In: Johannes von Paltz: *Werke*. Bd. 3: *Opuscula* (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen 4). Berlin, New York 1989, S. 287–295.
- Leff, Didier:** De l’errance au deuil. Les enfants morts sans baptême et la naissance du *Limbus puerorum* aux xii^e–xiii^e siècles. In: Robert Fossier (Hg.): *La petite enfance dans l’Europe médiévale et moderne* (Flaran 16). Toulouse 1997, S. 77–92.
- Marshall, Peter:** „The Map of God’s Word“. *Geographies of the Afterlife in Tudor and Early Stuart England*. In: Bruce Gordon u. Peter Marshall (Hgg.): *The Place of the Dead. Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*. Cambridge 2000, S. 110–130.
- Nehr, Patrick:** Gnade und Gerechtigkeit, Hoffnung und Verzweigung. Zeitsemantiken von Diesseits und Jenseits im ‚Münchener Weltgerichtsspiel‘ und im ‚Münchener Eigengerichtsspiel‘ (1510). In: Julia Weitbrecht, Andreas Bihrer u. Timo Felber (Hgg.): *Die Zeit der letzten Dinge. Deutungsmuster und Erzählformen des Umgangs mit Vergänglichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Encomia Deutsch 6). Göttingen 2020, S. 225–248.
- Newman, Barbara:** *The Permeable Self. Five Medieval Relationships*. Philadelphia 2021.
- Oechslin Weibel, Christa:** „Ein übergüldel aller der sælikeit ...“. *Der Himmel und die anderen Eschata in den deutschen Predigten Bertholds von Regensburg*. Bern u. a. 2005.

Pahud de Mortanges, Elke: Der versperrte Himmel. Das Phänomen der *sanctuaires à répit* aus theologiegeschichtlicher Perspektive. In: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte 98 (2004), S. 31–47.

Pahud de Mortanges, Elke: Das Schicksal fehl- und totgeborener, ungetauft verstorbenen Kinder aus theologischer Sicht. In: Peter Eggenberger, Susi Ulrich-Bochsler, Katrin Utz Tremp, Elke Pahud de Mortanges u. a.: Das mittelalterliche Marienheiligtum von Oberbüren. Archäologische Untersuchungen in Büren an der Aare, Chilchmatt (Hefte zur Archäologie im Kanton Bern 4). Bern 2019, S. 53–84.

Séguy, Isabelle u. Michel Signoli: Quand la naissance côtoie la mort. Pratiques funéraires et religion populaire en France au Moyen Âge et à l'Époque Moderne.

In: Francesc Gusi, Susanna Muriel u. Carmen Rosa Olaria Puyoles (Hgg.): *Nasciturus, infans, puerulus vobis mater terra. La muerte en la infancia = la mort dans l'enfance = la mort a l'infância.* Castelló 2008, S. 497–512.

Weberberger, Richard: „Limbus puerorum“. Zur Entstehung eines theologischen Begriffes. In: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 35 (1968), S. 84–133.

Wilhelm-Schaffer, Irmgard: Gottes Beamter und Spielmann des Teufels. Der Tod in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Köln, Weimar, Wien 1999.

Wuttke, Ulrike: Im Diesseits das Jenseits bereiten. Eschatologie, Laienbildung und Zeitkritik bei den mittelniederländischen Autoren Jan van Boendale, Lodewijk von Velthem und Jan van Leeuwen. Göttingen 2016.

Verena Höfig

Geburt und Tod im vorchristlichen Norden

Heilungszauber und Lebensklage in der ‚Liederreda‘

Kontakt

Prof. Dr. Verena Höfig,
Ludwig-Maximilians-Universität
München, Institut für
Nordische Philologie,
Geschwister-Scholl-Platz 1,
80539 München,
verena.hoefig@lmu.de

Abstract One of the most enigmatic compositions included in the Poetic Edda is ‘Oddrúnargrátr’, or ‘Oddrun’s Lament’. This poem features a female heroine otherwise unknown to us: Oddrun, a healer who assists another woman, Borgny, during a difficult birth. Through Oddrun’s magic alone, Borgny is saved from certain death, as she finally manages to give birth to twins. Instead of celebrating the new life, however, Oddrun begins a long lament about her unhappy life and mourns the death of her lover Gunnar.

‘Oddrúnargrátr’ has received little scholarly appreciation—most scholars have considered this text to be a distorted version of an earlier poetic ideal, of heroic poetry proper. The reading of ‘Oddrúnargrátr’ proposed here shows that the first part of the song can be read as a remedy, indeed, as a fragment of a healing charm. In addition to a careful and unbiased examination of the structure of the song, this article offers a detailed comparison with healing charms and magic formulae devoted to the topic of birth and death that have come down to us from the Viking Age and the Medieval North. Ultimately, it is argued here that ‘Oddrun’s Lament’ is a fragmentarily preserved testimony of a healing or parturition charm, which is integrated into the frame narrative of two women linked to the Nibelung story. ‘Oddrúnargrátr’ can thus allow us a rare insight into the role of poetry in the lives of medieval women.

Keywords Birth; Death; Magic; Poetic Edda; Women’s Medicine

Eines der enigmatischsten Lieder der sogenannten ‚Älteren Edda‘ oder ‚Liederreda‘ ist ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddrunns Klage‘. Dieses Lied bezieht sich auf eine weibliche Heldin, die uns ansonsten unbekannt ist: Oddrun, als Schwester des Hunnenkönigs Atli eingeführt (bekannt als Etzel im ‚Nibelungenlied‘), ist eine Heilerin, die einer anderen Frau, Borgny, bei einer schweren Geburt zur Seite steht. Allein durch Oddrunns Zauberkunst wird Borgny vor dem sicheren Tod bewahrt und es gelingt ihr schließlich, Zwillinge zur Welt zu bringen. Anstatt das neue Leben zu feiern, beginnt Oddrun jedoch kurz nach der Geburt eine lange Wehklage über ihr unerfülltes Leben und betrauert in großem Detail den Tod ihres Liebhabers Gunnar.

Als ein Text, der sich sowohl dem Thema der Geburt als auch der Trauer und dem Tod widmet, hat ‚Oddrúnargrátr‘ wenig wissenschaftliche Würdigung erfahren – lange Zeit wurde das Lied für eine verzerrte Version einer früheren poetischen Einheit gehalten, eine „Nachblüte der Heldendichtung“, in den Worten des Schweizer Mittelalterforschers Andreas HEUSLER.¹

Auch heute noch wird dieser Text – ebenso wie andere Lieder aus dem Gudrun-Zyklus – für sehr jung erklärt, so etwa in Band 6 des Frankfurter ‚Kommentars zu den Liedern der Edda‘, der Oddrunns Klage auf das späte 12. oder frühe 13. Jahrhundert datiert.² Damit wird impliziert, dass Eddalieder, die sich mit gebärenden, leidenden und trauernden Heldinnen beschäftigen, späten und wenig authentischen Charakters sein müssen. Die Annahme, dass es in den Eddaliedern eine Entwicklung von kaltherzigem Heroismus hin zu femininer Sentimentalität gibt, wurde jedoch bereits 1997 von Daniel SÄVBORG in einer wichtigen Studie zu Kummer und Trauer überzeugend widerlegt.³

Die folgende Analyse von ‚Oddrúnargrátr‘ wird auf ähnliche Weise zeigen, dass dieses Lied mehr als eine späte Nachblüte der Heldendichtung ist. Insbesondere der erste Teil der Dichtung ist als ein Heilmittel, möglicherweise sogar als Fragment eines Heilzaubers zu lesen, auf den dann Oddrunns *grátr* oder Wehklage folgt. Einer sorgfältigen und unvoreingenommenen Untersuchung der Struktur des Liedes folgt ein detaillierter Vergleich mit anderen Heilungs- und Zauberformeln, die aus dem wikingerzeitlichen sowie dem mittelalterlichen Norden überliefert sind und die sich mit dem Themenkreis Geburt und Tod beschäftigen. Hierzu zählen neben ‚klassischen‘ literarischen Texten auch mit Runeninschriften versehene Gegenstände, wie etwa Kupferbleche oder kleinere Hölzer, welche als Bindeglied zwischen mündlich-performativer und schriftlicher Tradition, zwischen Heilmittel und Literatur, aber auch dem Schwellenbereich der Welt der Lebenden und der Toten gedient haben.

1 Heusler 1969.

2 Von See, La Farge, Picard u. a. 2009, S. 857.

3 Sävborg 1997; ähnlich auch bereits bei Sigurðsson 1986 und Clover 1987.

Ziel dieses Artikels ist es zu zeigen, dass es sich bei ‚Oddruns Klage‘ um *materia medica* und damit um ein fragmentarisch bewahrtes Zeugnis eines Heil- oder Lösezaubers handelt, der in die Rahmenerzählung zweier mit der Nibelungengeschichte verknüpfter Frauen eingebunden ist. Das Lied erlaubt uns damit einen seltenen und überaus wertvollen Einblick in die Rolle von Dichtung im Leben mittelalterlicher Frauen.

Die ‚Liederreda‘ ist eine Sammlung mythologischer und heroischer Lieder, die in einem isländischen Manuskript aus dem späten 13. Jahrhundert bewahrt sind, welches unter dem Namen ‚Codex Regius‘ bekannt ist.⁴ Der ‚Codex Regius‘ ist auf den ersten Blick ein eher unspektakulär erscheinendes Manuskript, das insgesamt 31 Dichtungen umfasst, von denen sich zehn mit altnordischen Göttern und ihren Taten befassen. Die übrigen 21 Texte widmen sich der Heldendichtung, so etwa Inhalten, die auch aus der Nibelungenüberlieferung bekannt sind – darunter die Geschichte von Sigurd dem Drachentöter, seiner Frau Gudrun und der Walküre Brynhild. ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddruns Klage‘ ist der drittletzte Text im Heldenzyklus des ‚Codex Regius‘ und sticht in dieser Platzierung vor allem dadurch heraus, dass nicht länger von Sigurd, Gudrun oder Brynhild erzählt wird, sondern eine ganz andere, weitestgehend unbekannte Heldin – Oddrun – auftritt, die, wie bereits eingangs erwähnt, als Hebamme fungiert und einer anderen Frau hilft, die nicht gebären kann. Dieser im Vergleich zu den vorausgehenden Liedern ungewöhnliche Inhalt wird zudem von einer ebenfalls ungewöhnlichen Struktur begleitet, da das Lied eine kurze erzählerische Episode mit einer langen, thematisch kaum verknüpften Wehklage kombiniert. Das Lied umfasst insgesamt 34 Strophen im Versmaß des *Fornyrðislag* (in der Regel acht zweihebige Verszeilen) und ist in der Handschrift mit *Frá Borgnýju ok Oddrúnu* überschrieben.⁵ Eingeführt wird es mit einer kurzen Prosapassage, die die Handlung und beide Frauen vorstellt:

Heiðrekr hét konungr. Dóttir hans hét Borgný. Vilmundr hét sá er var friðill hennar. Hon mátti eigi fœða börn áðr til kom Oddrún, Atla systir. Hon hafði verit unnusta Gunnars Gjúkasonar. Um þessa sögu er hér kveðit.⁶

Heidrek hieß ein König, seine Tochter hieß Borgny. Wilmund hieß derjenige, der ihr Geliebter war. Sie konnte keine Kinder gebären, bis Oddrun kam. Sie war Atlis Schwester. Sie war die Geliebte Gunnars gewesen, von Gjukis Sohn. Von dieser Geschichte wird hier gesprochen.⁷

4 Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 2365 4to.

5 Übersetzung: „Von Borgny und Oddrun“. Sofern nicht anders angegeben, stammen die Übersetzungen von der Autorin.

6 Eddukvæði, S. 365.

7 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 180.

Oddrun wird als Schwester des Hunnenkönigs Atli eingeführt und als unglückliche Geliebte Gunnars, den sie nach dem Willen ihres Vaters heiraten sollte; dieser heiratet dann jedoch, wie auch aus anderen Erzählungen des Nibelungenstoffes bekannt, Brynhild. Auch nach dem Tod Sigurds und Brynhilds bleibt eine Heirat von Oddrun und Gunnar ausgeschlossen, da Oddruns Bruder Atli gegen die Verbindung ist. Am Ende wirft er Gunnar sogar in die Schlangengrube, wo Atlis Mutter in Gestalt einer Natter den Helden tötet – im Lied interpretiert als Strafe für die verbotene Liebe der beiden. Damit zeichnet sich gleich zu Beginn des Liedes die gesamte Spannweite des Inhaltes ab, der von (unerfüllter) Liebe, Schwangerschaft und Geburt bis hin zum Tod reicht. Oddrun und Borgny erscheinen an keiner anderen Stelle der überlieferten Texte gemeinsam oder in ähnlicher Funktion.⁸ Auch deswegen wurde das Lied im Vergleich zu anderen in der ‚Liederreda‘ enthaltenen Dichtungen für sehr jung erklärt, als ein Text, für den im 13. Jahrhundert auf „alten Sagenstoff“ zurückgegriffen wurde und welcher dann „mit viel Phantasie“ umgedichtet wurde, wie es Arnulf KRAUSE seiner Übersetzung des Textes voranstellt;⁹ im sogenannten Frankfurter ‚Edda-Kommentar‘ wird das Lied mit gleicher Argumentation auf das späte 12. oder frühe 13. Jahrhundert datiert.¹⁰

Formal-strukturell werden die ersten zehn Strophen des Liedes, nach der kurzen Prosaeführung, von einem Erzähler mit einer an das ‚Nibelungenlied‘ anklingenden Eröffnungsformel eingeführt: *Heyrða ek segja | i sǫgum fornum | hvé mæx um kom | til Mornalands* („Ich hörte sagen | in alten Geschichten | wie ein Mädchen kam | ins Mornaland“);¹¹ dann erfährt ebenjene *mæx* von Borgnys Qualen und verlässt daraufhin zu Pferd ihr Heim, um ihr zu helfen. Nach einem langen Ritt einen ebenen Erdweg entlang gelangt sie schließlich zu einer hohen Halle, sattelt ihr Pferd ab und kniet neben der in den Wehen liegenden Borgny nieder. „Wirkende Zauberlieder“ (*bitra galdra*) singend,¹² gelingt es ihr schließlich, sie von Zwillingen zu entbinden. Borgny dankt Oddrun, ebenso wie den beiden Göttinnen Frigg und Freyja, dann jedoch kommt es überraschenderweise zu einer kurzen Auseinandersetzung zwischen beiden über die mögliche Rolle des Kindsvaters Vilmundr bei Gunnars und Högnis Tod. Schließlich setzt sich Oddrun, die „sorgenmüde Frau“ (*sorgmóð kona*)¹³ nieder und hebt eine lange Wehklage an, in welcher sie in 21 Strophen ihr trauriges Leben Revue passieren lässt und den

8 Von See, La Farge, Picard, Schulz u. a. 2009, S. 838.

9 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 180.

10 Von See, La Farge, Picard, Schulz u. a. 2009, S. 857.

11 Eddukvæði, S. 365. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

12 Eddukvæði, S. 366.

13 Ebd., S. 367.

Tod des Geliebten in der Schlangengrube betrauert. Das Lied schließt mit der Phrase *maðr hverr | lifir at munum sínum* („Jeder lebt | nach seinem Verlangen“).¹⁴

Dass der ungewöhnliche Inhalt des Liedes ebenso wie seine Struktur und materielle Präsenz eine Rolle in vormodernen Geburtspraktiken gespielt haben könnten, wurde erstmals 1968 durch den isländischen Medizinhistoriker Jón STEFFENSEN postuliert.¹⁵ Seine Ansicht hat bisher jedoch wenig Resonanz erzeugt.¹⁶ Durch einen vergleichenden Blick auf andere Textstellen in der altnordischen Literatur, die sich ebenfalls mit Praktiken in der Geburtshilfe beschäftigen, soll im Folgenden jedoch gezeigt werden, dass solch eine Funktion nicht nur plausibel ist, sondern auch die ungewöhnliche Bildsprache und Struktur des Liedes erklären kann.

Im ‚Codex Regius‘ selbst finden sich zwei weitere Lieder, die die Geburtshilfe zumindest kurz ansprechen: ‚Sigrdrífumál‘ oder ‚Das Sigrdrifalied‘ sowie ‚Fáfnismál‘, ‚Das Fafnirlied‘. ‚Sigrdrífumál‘ erzählt von der Walküre Sigrdrifa (die „Sieg-Treiberin“ – vermutlich eine Umschreibung Brynhilds), die von Sigurd von einem Schlafzauber befreit wird und ihn im Gegenzug – sozusagen als Dank – in Runenkunde und allgemeiner Sittenlehre unterrichtet. In ‚Sigrdrífumál‘ überwindet Sigurd, kurz nachdem er den Drachen Fafnir getötet hat, eine Feuermauer und erlöst die schlafende Walküre Sigrdrifa von einem Bann, den ihr Odin auferlegt hat. Als Belohnung verleiht die Walküre ihm Weisheit, benennt mehrere Zaubersprüche und unterrichtet ihn dann im magischen Gebrauch von Runen. Zunächst jedoch, gerade vom Schlafzauber befreit, preist Sigrdrifa die *æsir* und *ásynjur*, die „Asen“ und „Asinnen“, und damit die Götter Asgards:

*Heilir æsir! | Heilar ásynjur! | Heil sjá in fjölnýta fold! | Mál ok mannvit |
gefið okkr mærum tveim | ok læknishendr meðan lifum!¹⁷*

Heil Asen, | Heil Asinnen, | Heil sei der viel nutzenden Erde! | Wortge-
wandtheit und Weisheit | gebt uns berühmten Beiden | und heilkräft'ge
Hände, so lang wir leben!¹⁸

Damit bittet die Walküre um heilende Hände für sich und Sigurd – und um medizinische Fertigkeiten – sowie um zwei weitere wichtige Eigenschaften: Redegewandtheit und gesunden Menschenverstand. Sigrdrifa fährt fort und beginnt, Sigurd im Gebrauch sogenannter Siegesrunen zu unterrichten, die dazu dienen,

14 Eddukvæði, S. 371. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 188.

15 Steffensen 1968.

16 Vgl. z. B. die skeptische Sicht in Olley 2018; eine Ausnahme hierzu stellen Sigurðsson 1986 und Sigurðsson 2002 dar.

17 Eddukvæði, S. 314.

18 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 117.

eine Schlacht zu gewinnen. Anschließend demonstriert sie den Gebrauch von Bierrunen, die nützlich sind, um sich gegen Vergiftungen und Untreue zu schützen. Schließlich, in Strophe 9 des Liedes, unterweist sie ihn in der Verwendung sogenannter *Bjargrúnar*, „Geburtsrunen“ (wörtlich „Bergungs-“ oder „Rettungsrunen“):

*Bjargrúnar skaltu kunna, | ef þú bjarga vilt | ok leysa kind frá konum; |
á lófa þær skal rísta | ok of liðu spennu | ok biðja þá dísir duga.¹⁹*

Geburtsrunen musst du kennen, | wenn du entbinden | und Kinder von
Frauen lösen willst; | auf die Handflächen muss man sie ritzen | und das
Handgelenk umspannen | und die Disen muss man bitten zu helfen.²⁰

Bjargrúnar sind laut der Walküre also dazu in der Lage, ein Kind von der Mutter zu entbinden. Diese Runen sollen zunächst auf die Handfläche der Hilfsperson geritzt und die Hände dann der in den Wehen liegenden Frau um die Gelenke gelegt werden, bevor die Disen um Hilfe gerufen werden. Der Ausdruck ‚Disen‘ (*dísir*) wird in den bewahrten altnordischen Texten oft unspezifisch verwendet; der Name bezieht sich auf weibliche Fruchtbarkeitsgottheiten, darunter vermutlich Freyja, die oft als *dís* der Wanen (*Vanadís*) bezeichnet wird; möglicherweise schließt der Begriff auch die Nornen mit ein, weibliche Wesen, die das Schicksal der Menschen bei deren Geburt festlegen.²¹ Die Nornen jedenfalls interessieren Sigurd in der anderen im ‚Codex Regius‘ bewahrten Stelle, in der es um Geburt geht, sehr. In der ‚Fafnismál‘, dem ‚Fafnirlied‘, fragt Sigurd den Drachen Fafnir, bevor er ihn tötet, in einer Art Wissensstreit nach der Art der Nornen, die zu Müttern in der Not kommen, um sie von ihren Kindern zu entbinden:

*Segðu mér, Fáfñir | alls þik fróðan kveða | ok vel margt vita: | Hverjar ro
þær nornir | er nauðgönglar ro | ok kjósa mæðr frá mögum?²²*

Sag mir, Fafnir | da du für überaus klug giltst | und wohl viel weißt: |
Welche sind die Nornen, | die in der Not kommen | und die Kinder von
den Müttern lösen?²³

19 Eddukvæði, S. 315.

20 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 119.

21 Lindow 2001, S. 243–245. Noch heute ist es vereinzelt in Skandinavien üblich, während einer Geburt einen besonders reichhaltigen Brei, *nornegraut*, für die Nornen zu kochen und vor das Haus der werdenden Mutter zu stellen. Vgl. Lindow 2001, S. 245.

22 Eddukvæði, S. 305.

23 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 106.

Gleich mehrere Details beider Lieder sind im Hinblick auf die Themen Geburt und Frauenheilkunde bemerkenswert: Zunächst wird deutlich, dass in der ‚Sigdrífumál‘ Wissen über Geburtshilfe die gleiche Gewichtung erfährt wie etwa die Fähigkeit, Siegesrunen zu ritzen und damit über die Fähigkeit zu verfügen, einen Krieg zu gewinnen. Dann ist auffällig, dass ein derartiges Können einem männlichen Helden vermittelt wird: Sigurd hat in der Chronologie des Liedes bereits unter Beweis gestellt, dass er einen Drachen zu töten vermag, nun aber soll er auch in der Lage sein, als Hebamme zu fungieren. Schließlich zeigt die Stelle, dass dieses Wissen in Form von Runen weitergegeben wird und damit als Zeichen, die auf den Körper der in den Wehen liegenden Frau aufgebracht werden müssen, um zu wirken. Zu guter Letzt erfahren wir, dass die *disir* um Hilfe gebeten werden müssen (oder in der ‚Fáfnismál‘ die *normir*), es bedarf also auch der Anrufung übernatürlicher weiblicher Wesen, um dem Zauber zur vollen Wirkmacht zu verhelfen.

Die Tatsache, dass Sigurd als Mann derlei Fähigkeiten verliehen bekommt, mag zunächst überraschen, steht aber im Einklang mit anderen Textpassagen aus der (alt)nordischen Literatur, in denen neben weiblichen auch zahlreiche männliche Geburtshelfer auftreten.²⁴

Wie könnten solche *Bjargrúnar* oder ‚Geburtsrunen‘ ausgesehen haben? In Strophe 17 der ‚Sigdrífumál‘ erklärt die Walküre, solcherlei Schriftzeichen würden „auf Glas und Gold und auf Amulette der Menschen“ geschrieben.²⁵ Interessanterweise liegen uns im Korpus der erhaltenen wikingerzeitlichen Runeninschriften einige textuelle Artefakte vor, die *Bjargrúnar* abbilden – entweder sprachlich, indem sie das Kompositum selbst oder das darin enthaltene Verb (*bjarga*) verwenden, oder bildlich, indem sie mit Runen beschriebene Gegenstände darstellen, die zweifellos als Heilgegenstände während einer Geburt zum Einsatz kamen.

In Sofia PERESWETOFF-MORATHS umfangreicher Studie zu den wikingerzeitlichen Runenblechen finden sich insgesamt drei Gegenstände mit Inschriften, die von der Autorin im Kontext der Geburtshilfe interpretiert werden.²⁶ Hierzu gehört das sogenannte *Østermariebleck* oder Østermarieblech, 2,5 cm lang, perforiert, und damit

24 Beispiele hierfür wären etwa Hrani im ‚Óláfs þáttur Geirstaðaálfs‘, der bei der Entbindung des heiligen Olaf hilft, oder Hrólfr in der ‚Göngu-Hrólfs saga‘, einer dem ‚gehenden Hrólfr‘ zugedichteten Episode (bei Hrólfr handelt es sich möglicherweise um den als Rollo bekannt gewordenen Skandinavier, der über die Vorläufer des späteren Herzogtums Normandie herrschte), der einer Elfenfrau (*Álfkona*), die 19 qualvolle Tage in den Wehen zubringt, mittels Handauflegens bei der Niederkunft hilft. Auch in wesentlich späteren Texten, wie etwa in Maurers Sammlung isländischer Volkssagen (Maurer 1860, S. 7), finden sich Erzählungen ähnlicher Art. Zu männlichen Geburtshelfern in skandinavischen Heiligenviten vgl. auch Fröjmark 2012, S. 302.

25 Eddukvæði, S. 317. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 121.

26 Pereswetoff-Morath 2019, S. 158. Es handelt sich hierbei um die Runenbleche von Skänninge, Østermarie und Solberga. Eine norwegische Runeninschrift, N B257, enthält ebenfalls das Wort *bjargrúnar*.

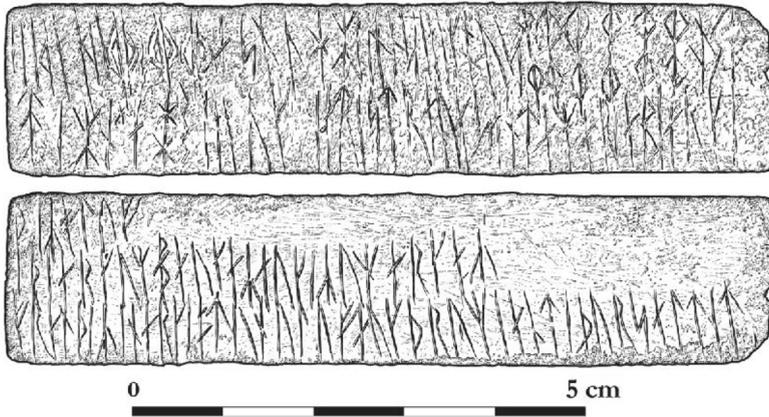


Abb. 1 | Kupferblech von Solberga (Öland, Schweden). In: Pereswetoff-Morath 2019, S. 152.
Mit freundlicher Genehmigung der Autorin.

vermutlich als Amulett getragen, welches möglicherweise das Wort *birkrunar* – *bjargrúnar* – enthält, wie auch das 8,5 cm lange Kupferblech von Solberga (im Folgenden: Solberga 1), welches bei Grabungen in Köpingsvik auf Öland zusammen mit einem weiteren Kupferblech im Jahr 1972 entdeckt wurde. Solberga 1, welches gemeinsam mit der Asche eines Schmelzofens in einer ehemaligen Schmiede in einem Pfostenloch deponiert war, ist auf beiden Seiten beschrieben und wird von PERESWETOFF-MORATH wie folgt transliteriert, normalisiert und schließlich übersetzt (Abb. 1):

A: *þihiiþþþþþþasnuhmiinnsiikousbbbbbor ttiRkaoss*
uk kristrauksantamariabiarki

B: *þiRøluf biargumabaukaRaukiRumarkaR franþiRinarkiotun*
ulufaukþrymiantþursaltit

A: *þigi þess: nū minns ek ... bort eiR kaos [?]. Ok Kristr ok sankta*
Maria biargi

B: *þēR, Ōlof! Biargguma baugaR ok æiRumarkaR. Frān þēR in argi*
iotunn, Ōlof, ok þrymiandi þurs æltit!

Schweige darüber: Jetzt erinnere ich mich, [dass ich] ... mit Hilfe erlöste [entband] [?]. Und Christus und die Heilige Maria mögen Dich erlösen, Olöf! Die Bjarg-Frau [Bergefrau, Hebamme] umbinde Dich und markiere Dich mit heilenden Zeichen. Weg von Dir [verschwinde], abscheulicher Jötunn und rasender Troll, Olöf!²⁷

²⁷ Pereswetoff-Morath 2019, S. 165.

Bei der äußerst schwer zu lesenden Inschrift, deren Vorderseite (A) stark abgenutzt ist, handelt es sich um eine Zauberformel inklusive eines Lösesegens; erwähnt wird eine *Bjargguma*, eine „Berge-Frau“, die eine andere Frau mit Namen Olöf (ein in Skandinavien häufig vorkommender Frauennamen) umbinden und mit heilenden Zeichen versehen soll, vermutlich um dieser bei einer schweren Geburt beizustehen. Vertrieben werden sollen dämonische Kräfte, repräsentiert durch einen *argr Jötunn* („abscheulichen Jötunn“) und einen *prymjandi þurs*, einen „rasenden Thursen“. ²⁸ Weiter werden Christus und die heilige Maria um Schutz gebeten. Die genaue Datierung dieses Gegenstandes ist schwierig, die verwendeten Runen lassen lediglich eine Anfertigung nach dem 8. und vor dem 16. Jahrhundert vermuten. Die Erwähnung Christi sowie der Mutter Gottes weisen wiederum auf einen Zeitraum nach der Christianisierung Ölands und den Bau der ersten Kirche in Köpingsvik im 11. Jahrhundert hin. ²⁹

Als Teil eines Lösezaubers wird die Mutter Gottes auch in einer weiteren skandinavischen Runeninschrift erwähnt, die auf einem Hölzchen oder *kefli* aus Norwegen, das auf das 14. Jahrhundert datiert werden kann, erhalten ist. Diese Inschrift befindet sich auf beiden Seiten des knapp 19 cm langen Hölzchens aus Bryggen, dem alten Handelsviertel in Bergen (Abb. 2):

A: *maria:peperit:crustum:elisabet:peperit:ioha[nn]
em:baptistam:in:illarum*

B: *ueneracione: sis :absoluta:: æcsi: inkalve: dominuste :uacat :ad :lu*

A: *Maria peperit Christum; Elisabet peperit Johannem Baptistam. In
illarum*

B: *ueneratione sis absoluta! Exi, incalve! Dominus te vocat ad lucem!*

Maria gebar Christus, Elisabeth gebar Johannes den Täufer. In ihrer Verehrung sei erlöst! Komm heraus, Eingeschlossener! Der Herr ruft dich ins Licht!³⁰

Diese Inschrift kann in zwei Teile unterteilt werden: in eine Präambel, also einen epischen Abschnitt oder *historiola* mit Bezügen zu biblischen Ereignissen, sowie eine darauf folgende Beschwörungs- oder Löseformel (nach dem Modell: So wie es vorher war, so soll es auch jetzt sein). Der Aufbau der Formel ähnelt dem anderer

²⁸ Sowohl Thursen als auch Jötunar bezeichnen in den überlieferten altnordischen Mythen Angehörige von Gruppierungen, die zumeist feindlich gegenüber Asen, Wanen, Menschen und Zwergen agieren. Insbesondere *Purs* findet sich häufig im Kontext von Heilungsritualen, hier dann in der Bedeutung als Krankheitsbringer oder schädlicher Dämon; vgl. MacLeod u. Mees 2006, S. 118–123.

²⁹ Pereswetoff-Morath 2019, S. 152.

³⁰ Norges Innskrifter med de Yngre Runer, S. 51. Für eine Diskussion des Begriffes *incalve*, eigentlich „nicht-haarloser“, vgl. Knirk 1998 sowie MacLeod u. Mees 2006, S. 161.

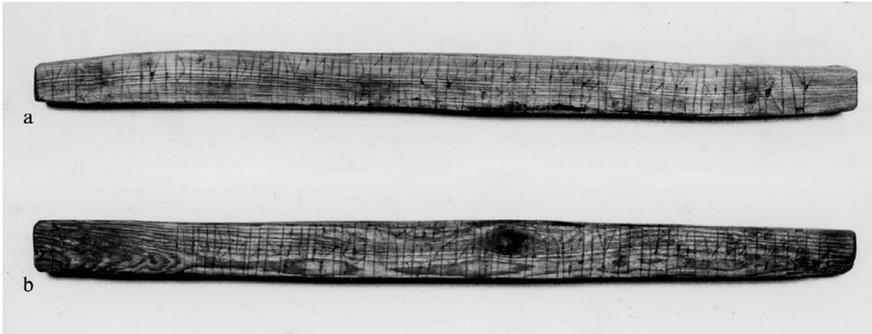


Abb. 2 | Runenstäbchen N631 aus Bergen (Norwegen). Foto: Aslak Liestøl, Runearkivet, Kulturhistorisk museum, Universitetet i Oslo. CC BY-SA 4.0.

Heilungszauber, wie beispielsweise den beiden Merseburger Zaubersprüchen, die sich ebenfalls mit Heilung beschäftigen, der erste der beiden Sprüche möglicherweise auch mit dem Komplex der Geburt.³¹ Inhaltlich zeigt die Inschrift aus Bryggen auffällige Ähnlichkeit zu einem Heilungszauber, der in Junius 85, einem altenglischen Manuskript aus dem 11. Jahrhundert, enthalten ist.³² Auch ist hier eine Anweisung zu finden, wie einer in den Wehen liegenden Frau, die ihr Kind nicht gebären kann, zu helfen ist. So soll ein Helfer die folgenden Worte auf unberührtes Wachs schreiben und das entstandene Amulett am Fuß der Frau anbringen:

*Maria virgo peperit Christum, Elisabet sterilis peperit Iohannem baptistam. Adiuro te infans, si es masculus an femina, per Patrem et Filium et Spiritum sanctum, ut ex eas et recedas, et ultra ei non noceas neque insipientam illi facias. Amen.*³³

Die Jungfrau Maria gebar Christus, die unfruchtbare Elisabeth gebar Johannes den Täufer. Ich beschwöre dich, Kind, seiest du männlich oder weiblich, im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, dass du erscheinst und weichst, und ihr nicht weiter schadest oder sie durch Torheit bedrohst. Amen.

31 Dass es sich beim zweiten der Merseburger Zaubersprüche um einen Heilungszauber handelt, ist weithin anerkannt. Der erste Zauberspruch hingegen wird in der Regel als Löse- oder Entfesselungszauber verstanden, z. B. bei Eichner u. Nedoma 2003 oder Beck 2003, S. 378; der Vorschlag, dass es sich hierbei um einen Zauberspruch zur Geburtshilfe handeln könnte, wurde unter anderem von Düwel 2009 vorgebracht.

32 Oxford, Bodleian Library, ms. Junius 85.

33 Storms 1948, S. 283.

Wieder handelt es sich hier um einen Heilungszauber, der aus zwei Teilen besteht: einer *historiola*, die von zwei außergewöhnlichen biblischen Geburten erzählt, gefolgt von einer Beschwörungsformel, die sich augenscheinlich direkt an das Kind richtet. Im Inhalt handelt es sich bei diesem und dem zuvor zitierten Lösezauber aus Bryggen um eine im Mittelalter sehr populäre Beschwörungsformel, häufig ‚peperit-charm‘ oder auch ‚sequence of holy mothers‘ genannt, die in verschiedenen Varianten vom Frühmittelalter bis zum Beginn der Renaissance in West- und Nordeuropa zirkulierte.³⁴ Besonders an der Version in Junius ist jedoch die der Formel folgende Anweisung: *Writ ðis on wexe ðe næfre ne com to nanen wyrce, and bind under hire swiðran fot.* („Schreibe dies auf Wachs, das noch nie genutzt wurde, und binde es unter ihren rechten Fuß.“)³⁵ Ähnlich wie in der ‚Sigrdrífumál‘ im Kontext der *Bjargrúnar* angedeutet, soll hier also nicht allein die Beschwörung den Zauber bewirken, sondern auch das physische Anbringen von Schriftzeichen auf den Körper der Frau. Im Gegensatz zur ‚Sigrdrífumál‘, in welcher die magischen Zeichen direkt in die Handflächen der Helferin geritzt und dann auf die Gelenke der Frau gelegt werden sollen, wird hier ein Talisman verwendet und an den Fuß der Frau angebracht. Auch das Format des Bergener Runenhölzchens legt nahe, dass dieser portable und handliche kleine Gegenstand so oder so ähnlich zum Einsatz gekommen sein könnte.

Die bislang gezeigten Beispiele befinden sich am Schnittpunkt zwischen mündlicher und schriftlicher Tradition – der geschriebene Text dient, in seiner materiellen Präsenz, als *materia medica* und wird damit zum textuellen Amulett. In seiner Studie ‚Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages‘ listet der Mittelalterhistoriker Don SKEMER eine Vielzahl von Beispielen solcher Amulette aus England, Frankreich und den Niederlanden auf, hier vor allem aus dem 13. bis 15. Jahrhundert.³⁶ Spätere Beispiele aus Nordeuropa folgen dem Muster des Bindens oder Anbringens textueller Amulette an den Körper. Der dänische Kirchenerlass von 1539 empfahl beispielsweise, Johannes 16:21 auf ein Stück Papier zu schreiben und während der Geburt um den Schoß der Mutter zu binden – und damit also einen beschriebenen Geburtsgürtel zu erstellen.³⁷ Ein englisches Manuskript aus dem 15. Jahrhundert, Wellcome 632, könnte uns verdeutlichen, wie solch ein Geburtsgürtel ausgesehen haben könnte.³⁸ Wellcome 632 ist eine 10 cm breite, aus vier Pergamentstücken genähte Schriftrolle. Die Handschrift beinhaltet mehrere Zeichnungen, unter anderem die Seitenwunde Christi und andere Details der Passion, und kommentiert auf der Rückseite den Zweck der Schriftrolle als Geburtsgürtel (Abb. 3).

³⁴ Elsackers 2004, S. 180 führt in ihrer Studie gleich mehrere Beispiele aus Flandern an. Siehe auch MacLeod u. Mees 2006, S. 160 f. sowie Jones u. Olsan 2015.

³⁵ Storms 1948, S. 283.

³⁶ Skemer 2006, S. 236–250.

³⁷ Gotfredsen 1956, S. 359.

³⁸ London, Wellcome Historical Medical Library, ms. 632.

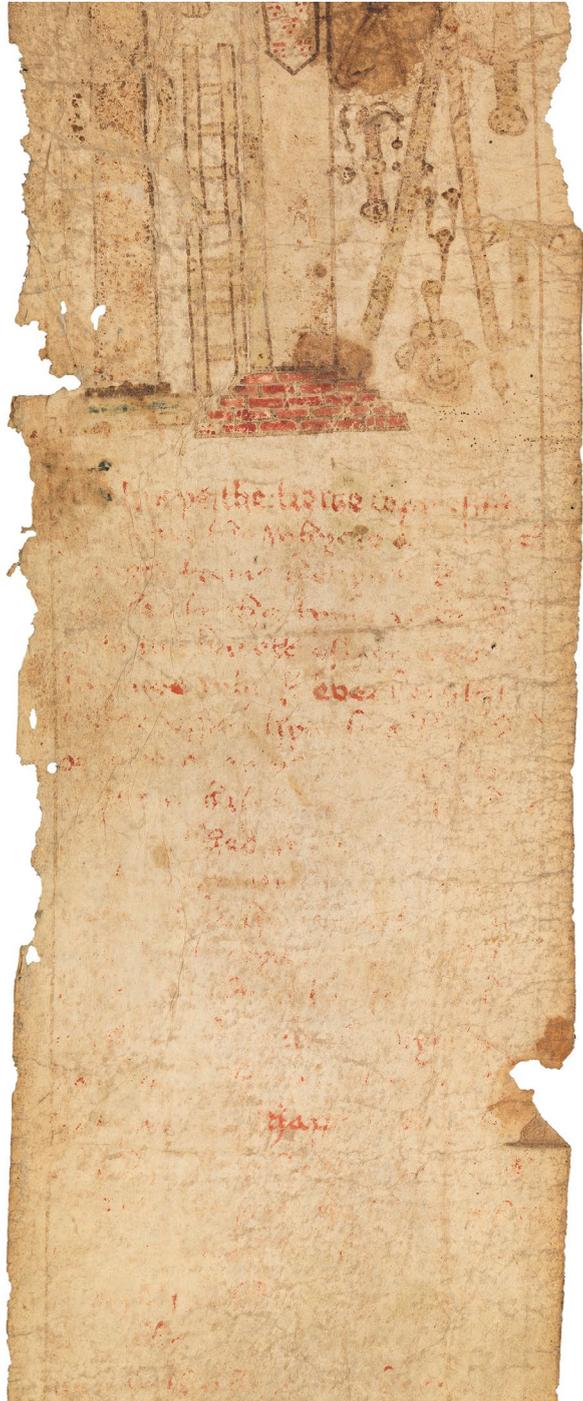


Abb. 3 | Beispiel eines Geburtsgürtels. London, Wellcome Historical Medical Library, ms. 632. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MS.632_Saints_Quiricus_and_Julitta_\(_-304\)_Recto._Wellcome_L0074225.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:MS.632_Saints_Quiricus_and_Julitta_(_-304)_Recto._Wellcome_L0074225.jpg) (Zugriff: 21.06.2024). CC BY-SA 4.0.

SKEMER weist darauf hin, dass sich bereits in ‚Bald’s Leechbook‘ – einer altenglischen medizinischen Handschrift aus dem 10. Jahrhundert – ein heute verlorenes 60. Kapitel befunden hat, welches sich mit der Geburtsheilkunde beschäftigte. Aus Querverweisen in den bewahrten Teilen der Handschrift lässt sich ableiten, dass sich auch hier eine genaue Anweisung befunden haben muss, wie ein Geburtsgürtel herzustellen sei. Leider ist diese wichtige Stelle heute verloren, sie illustriert jedoch, dass die Herstellung und Anwendung textueller Amulette und Gürtel bereits im 10. Jahrhundert in Nordeuropa bekannt gewesen sein muss.³⁹ Ein isländischer Text aus dem 17. Jahrhundert zeigt, dass Heilungszauber in Form von textuellen Amuletten und Geburtsgürteln wie die bereits diskutierten Beispiele mit der ‚sequence of holy mothers‘ auch auf Island bekannt waren. In seinem als ‚Hugrás‘ (‚Denkweise‘) betitelten Pamphlet aus dem Jahr 1627 wettet der isländische Priester Guðmundur Einarsson gegen ein heute leider ebenfalls verloren gegangenes Buch der schwarzen Magie und verbotenen Heilkunst von Jón lærði Guðmundsson (1574–1658), welches ein der Geburt gewidmetes Kapitel enthielt. Guðmundur beschreibt dieses Kapitel als Abschnitt über die Niederkunft, der voll mit Bildern, Regeln und Informationen zu Heilmitteln gewesen sei und auch die Anweisung enthalten habe, eine Version der ‚sequence of holy mothers‘ in ausgeschriebener Form an das Bein einer in den Wehen liegenden Frau zu binden. Unmittelbar danach sei dann ‚Margrétar saga‘ zu lesen, die Saga der Heiligen Margareta von Antiochia, die auf Island in mindestens drei verschiedenen Fassungen bewahrt ist.⁴⁰

Margareta von Antiochia, Jungfrau und Märtyrin aus dem 3. und 4. Jahrhundert, wies der Legende nach einen sie umwerbenden heidnischen Stadtpräfekten zurück und wurde daraufhin gefoltert und eingesperrt. Im Gefängnis erscheint ihr ein Drache, der sie, in einer der drei überlieferten Versionen ihres Martyriums, verschlingt. Margareta entkommt dem Drachen jedoch mithilfe des Kreuzes, das sie bei sich trägt (alternativ durch ein Kreuzzeichen, das sie schlägt): Der Drache zerspringt. Derart unversehrt dem Bauch des Monsters entkommen, wurde Margareta zur Schutzpatronin der Hebammen und Schwangeren und als eine der sogenannten Vierzehn Nothelfer verehrt.⁴¹ Wie STEFFENSEN gezeigt hat, war die ‚Margrétar saga‘ auf Island äußerst populär;⁴² die ältesten erhaltenen Versionen der Saga erwähnen zudem, dass der Text in seiner physischen Form Mütter und

³⁹ Skemer 2006, S. 77 und Meaney 2011, S. 48.

⁴⁰ Guðmundur Einarssons Text ist bislang nicht ediert. Er ist in einer isländischen Papierhandschrift aus dem 18. Jh. enthalten (Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn ÍB 169 4to). Die hier vorgestellte Stelle wird von Steffensen 1965, S. 277 f. ausführlicher besprochen.

⁴¹ Skemer 2006, S. 239–241; Steffensen 1965; Egilsdóttir 2002; Honegger 2019, S. 52.

⁴² Steffensen 1965.

Kinder während komplizierter Geburten zu schützen vermochte – so etwa die Handschrift AM 431 12mo, die sich als *Lausn yfir jóðsjúkri konu* bezeichnet und damit als „Lösesegen für eine gebärende Frau“.43 Dies mag erklären, warum eine überraschend große Anzahl von Kopien der Saga auf Island erhalten ist – mindestens 13 sind bekannt, die in das 14. und 15. Jahrhundert datieren; eine erstaunliche Zahl, besonders im Vergleich zu anderen Heiligensagas. Viele der überlieferten Manuskripte weisen intensive Gebrauchsspuren auf; die meisten haben zudem mit dem sonst eher seltenen Duodezformat eine sehr handliche Größe, so dass leicht vorstellbar ist, dass diese Handschriften als textuelle Amulette auf den Körper einer in den Wehen liegenden Frau angebracht oder gebunden werden konnten.44

Neben Kreuz und Drache wird die heilige Margareta häufig auch mit Gürtel dargestellt. Noch im 19. Jahrhundert wurden in der Schweiz und Südwestdeutschland sogenannte Margarethengürtel während der Geburt verwendet, die um die Taille einer schwangeren Frau gebunden wurden. Nachdem der Gürtel angebracht war, musste die Frau die heilige Margareta anrufen und der Gürtel wurde wieder gelöst.45 Das Binden und Lösen von Material zur Geburtserleichterung – im Speziellen Gürtel, aber auch Haarknoten, Seile oder Riemen, war und ist in vielen Kulturen gängige Praxis. Eine derartige Empfehlung findet sich beispielsweise bereits im 1. Jahrhundert bei Plinius d. Ä. in der ‚Naturalis Historia‘ (28, 10), aber auch weltumspannend, etwa in der Mythologie der Maya, in welcher die Fruchtbarkeitsgöttin Ixchel einen solchen Geburtsgürtel trägt; oder bei der akkadischen Fruchtbarkeitsgöttin Ishtar.46 Auch heute noch besteht – zumindest im Deutschen – die Verbindung von Gebären und Entbinden, nicht zuletzt im Alltag moderner Krankenhausabteilungen, die als ‚Entbindungsstationen‘ bezeichnet werden.

Um zu Sigurd, dem von der Walküre Sigrdrifa die Anwendung von *Bjargrúnar* oder Geburtsrunen beigebracht wird, zurückzukommen, so wird nun eine faszinierende Parallele zwischen der heiligen Margareta und Sigurd erkennbar. Beide kämpfen gegen die ultimative dämonische Chaoskraft, einen Drachen, und werden in ikonographischen Zeugnissen als Drachentöter dargestellt. Dies vermag zu verdeutlichen, in welchem Grad der Geburtsvorgang im vormodernen Norden als Krisenmoment wahrgenommen worden sein muss. Der Körper der schwangeren Frau wird zum liminalen Ort, zur Schwelle zwischen Tod und Leben, umkämpft von Chaosmächten, wie etwa den auf dem Solbergablech erwähnten

43 Egilsdóttir 2014, S. 54.

44 Unter den gut 3000 mittelalterlichen Handschriften und Handschriftfragmenten, die in der Arnamagnæanischen Sammlung in Reykjavík aufbewahrt sind, finden sich nur ca. 80 im Duodezformat. Bei zehn dieser Handschriften handelt es sich um Versionen der *Margrétar saga*, wie ein Blick in den digitalen Katalog der Sammlung verrät.

45 Jungbauer 1987, S. 1218.

46 Diese und weitere Beispiele bei Tolley 1996, S. 90; Heizmann 2009, S. 515; Höfig 2019, S. 142.

argi jötunn und *þrymjandi þurs*.⁴⁷ Die einer derart umkämpften und bedrohten Frau helfende Person muss daher in der Lage sein, nahezu Unmenschliches zu leisten, beziehungsweise über Qualitäten verfügen, die denen außergewöhnlicher Heldinnen und Helden wie Margareta und Sigurd nahekommen – oder aber sie muss versuchen, durch magische Mittel, inklusive der Anrufung und Beschwörung hilfreicher Mächte, andersweltliche Hilfe zu rekrutieren.

Die Mehrzahl der hier vorgestellten Lieder und Zauberformeln aus dem mittelalterlichen Norden weist klare strukturelle Parallelen auf. Am Anfang steht ein erzählender Teil, ein mythologisches oder biblisches Ereignis, welches eine oder mehrere erfolgreiche Geburten rekapituliert. Solch einer *historiola* folgt dann die *incantatio*, also die Anrufung einer höheren Kraft als Teil des Lösesegens. In vielen der Beispiele wird zudem der Akt des Schreibens und Bindens, des Fixierens oder Anbringens von textuellen Amuletten oder Gürteln auf den Körper der Frau betont.

Nach diesen vergleichenden Betrachtungen ist es an der Zeit, zu ‚Oddrúnargrátr‘ oder ‚Oddrúns Klage‘ zurückkehren. In Strophe 7 leistet Oddrun Borgny Geburtshilfe, indem sie sich vor sie kniet und *bitra galdra* („wirkende Zauberlieder“) singt:

Þær hykk mæltu | þvígít fleira, | gekk mild fyr kné | meyiú at sitja; | ríkt
gól Oddrún, | rammt gól Oddrún, | bitra galdra | at Borgnýju.⁴⁸

Sie sprachen, glaub ich | nicht mehr, | sie kam helfend der Maid | vor
die Knie zu sitzen. | Oddrun sang kräftig, | Oddrun sang mächtig |
wirkende Zauberlieder | der Borgny.⁴⁹

Nach Wiedergabe dieser Zaubersprüche gelingt es Borgny endlich, Zwillinge zur Welt zu bringen. Die frischgebackene Mutter dankt Oddrun für ihre Hilfe (Strophe 9) und ruft Frigg und Freyja sowie die *vættir* an, ein oft unspezifisch genutzter Begriff für kleine Wesen und Wichte zumeist weiblichen Geschlechts:⁵⁰

⁴⁷ Die Mediävistin Lisa M. C. Weston demonstriert in ihrer Analyse altenglischer metrischer Zaubersprüche, die sich mit Geburt und Heilung beschäftigen, in welchem Ausmaß der weibliche Körper in der Vormoderne als Ort der Liminalität begriffen worden sein mag; als lebender Körper, welcher gleichzeitig Träger eines als noch nicht lebenden Kindes angesehen wurde und der folgerichtig vor der Niederkunft symbolisch wie auch tatsächlich die Welt der Toten und Lebenden durchqueren musste. (Weston zeigt dies anhand von Anleitungen, die die schwangere Frau anhalten, zunächst über eine Leiche, dann einen lebendigen Körper zu steigen.) Als solches mag eine schwangere Frau selbst als Verkörperung der Grenze zwischen Tod und Leben betrachtet worden sein. Siehe Weston 1995, S. 288 f.

⁴⁸ Eddukvæði, S. 366.

⁴⁹ Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 182.

⁵⁰ Höfig 2019, S. 141. Im Gegensatz zu den überwiegend weiblichen *vættir* sind die sogenannten *landvættir* oder Landgeister entweder männlichen Geschlechts oder treten in Tiergestalt auf; vgl. Jochens 1996, S. 44.

*Svá hiálpi þér | hollar véttir, | Frigg ok Freyja | og fleiri goð, | sem þú
felldir mér | fár af höndum.⁵¹*

So mögen Dir helfen | huldvolle Wesen | Frigg und Freyja | und weitere
Götter | wie Du die Not | von mir nahmst.⁵²

Als Nacherzählung einer erfolgreichen Geburt, inklusive der Erwähnung von Zaubersprüchen oder *galdrar*, die die Protagonistin Oddrun singt, und der sich der Geburt anschließenden Beschwörung der Göttinnen Frigg und Freyja und der *vættir* erinnert der gesamte Beginn des Liedes an die bereits vorgestellten Heilzauber. Dass der eigentliche Wortlaut der *galdrar* hierbei nicht überliefert ist, ist typisch für die im ‚Codex Regius‘ versammelten Lieder; auch in den ‚Hávamál‘ oder ‚Des Hohen Lied‘ finden sich in einem oft als *Ljóðatal* betitelten Segment Umschreibungen von insgesamt 18 Zaubersprüchen, die allerdings nicht im Wortlaut wiedergegeben werden.

Der Anfang von ‚Oddrúnargrátr‘ beschreibt in merkwürdig großem Detailreichtum, wie Oddrun ein bereits gezäumtes schwarzes Pferd aufsattelt, um Borgny zu Hilfe zu eilen: *brá hon af stalli | stjórmbitluðum | ok á svartan | sǫðul of lagði.* („Sie zog aus dem Stall | den Zaumgelenkten, | und legte dem Schwarzen | den Sattel auf.“)⁵³ Dann reitet sie mit dem Pferd über einen langen *moldveg sléttan*, einen „ebenen Erdweg“, bevor beide vor einem großen Gebäude oder einer Halle zum Stehen kommen und entlang eines sehr langen Saals zu Borgny schreiten, die vor Schmerzen gekrümmt auf dem Boden liegt. Bevor sie der Frau hilft, nimmt Oddrun dem schlanken oder hungrigen Pferd zunächst den Sattel ab:

*Lét hon mar fara moldveg sléttan, | unz at hári kom | höll standandi, |
ok hon inn um gekk | endlangan sal; | svipti hon sǫðli | af svøngum jó, |
ok hon þat orða | alls fyrst um kvað: [...].⁵⁴*

Sie ließ das Pferd den ebenen | Erdweg ziehn | bis sie zur hochragenden
Halle kam, | und sie ging hinein | in den Saal; | sie zog den Sattel | vom
schlanken Pferd | und sprach zuerst | diese Worte: [...].⁵⁵

Eine Reise so detailliert zu beschreiben – speziell das Auf- und Absatteln eines Pferdes und der Ritt durch einen langen Saal – erscheint auf den ersten Blick

51 Eddukvæði, S. 366.

52 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 182.

53 Eddukvæði, S. 365. Übersetzung: Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

54 Eddukvæði, S. 365.

55 Die Heldenlieder der Älteren Edda, S. 181.

eigentümlich. Auf den zweiten Blick tritt die Verbindung zwischen erfolgreicher Geburt und dem Lösen des Sattelgurts hervor. Nachdem Oddrun das nun dezidiert als hungrig oder schlank beschriebene Pferd stehen lässt und der Sattelgurt gelöst ist, kniet sie sich vor Borgny, singt ihre *bitra galdra* und die Zwillinge erblicken das Licht der Welt. Erst nach der erfolgreichen Geburt spricht Borgny und lobpreist ihre Helferin. Die beiden diskutieren kurz, ob sie in Freundschaft verbunden sind oder nicht, vor allem wegen der möglichen Verwicklung des Kindsvaters in Gunnars und Högnis Tod, dann beginnt Oddrun ihre Wehklage und rekapituliert in den verbleibenden 21 Strophen ihr trauriges Leben. Scheinbar unwesentliche erzählerische Elemente wie das Auf- und Absatteln des Pferdes, der lange Ritt auf ebenem Untergrund, das Eindringen in eine hohe Halle, das Durchschreiten eines langen Saales oder auch das anschließende Singen „wirken-der Zauberslieder“ legen nahe, dass es sich hier primär nicht um eine verzerrte Version ‚echter‘ Heldendichtung handelt. Der Verweis auf das Schließen und Lösen eines Sattelgurts, eingebettet in die Erzählung einer erfolgreichen, wenn auch schwierigen Geburt, mit anschließender Beschwörung von Frigg, Freyja und anderen huldvollen Wesen, spiegelt klar die Struktur der zuvor vorgestellten Heilungszauber wider. Eine genauere Lektüre des Liedes zeigt zudem, dass die Heilerin Oddrun ebenfalls – wenn auch nur in Andeutungen und mit weniger Erfolg als etwa Sigurd oder Margareta – gegen eine Chaosmacht kämpft: Gegen Ende ihrer Wehklage rekapituliert Oddrun, wie sie erfolglos versuchte, Gunnar vor der Natter zu bewahren, die ihn schlussendlich in der Schlangengrube tötete.⁵⁶

Oddruns Wehklage selbst wurde von STEFFENSEN als Teil der heilenden Wirkung des Liedes verstanden, das zur Schmerzlinderung rezitiert wurde.⁵⁷ Oddrun rekapituliert in ihrer Klage jedoch auch, wie sie nach Gunnars Tod das Gelübde ablegte, jedem leidenden Wesen zu helfen.⁵⁸ Ganz im Sinne eines Arztegelöbnisses oder des Hippokratischen Eides erstreckt sich diese Bereitschaft damit auch auf die Frau, deren Liebhaber für den Tod der eigenen Familienangehörigen verantwortlich ist. Auch darin zeigt sich die Komplexität dieses Liedes, das den Themenbereich Schmerz und Linderung, Geburt und Tod, aber auch Liebe und Trauer auf außergewöhnliche Weise aufgreift und in einer rein weiblich geprägten Umgebung detailliert erkundet.

Damit ist ‚Oddrúnargrátr‘ keine Nachblüte der Heldendichtung, sondern vielmehr *materia medica*, im ‚Codex Regius‘ bewahrtes Zeugnis eines Heil- oder Lösezaubers, eingebunden in die Rahmenerzählung zweier mit der Nibelungengeschichte verknüpfter Frauen. Die hier vorgenommene knappe Analyse von

⁵⁶ Eddukvæði, S. 371.

⁵⁷ Steffensen 1968 sowie Sigurðsson 2002, S. 541.

⁵⁸ Eddukvæði, S. 371.

„Oddrunns Klage“ verdeutlicht den Charakter vieler der im „Codex Regius“ zusammengetragenen Kompositionen. Aus ihrem ursprünglich mündlichen, performativen Kontext herausgenommen, repräsentieren viele der Lieder in ihrer langen verschriftlichten Form Collagen oder *bricolages* und damit Aufbewahrungsorte sehr heterogenen Materials. Dies ist für einige der (auf den ersten Blick) spektakuläreren Dichtungen der Handschrift anerkannt, so etwa für die „Hávamál“, die Lebensweisheiten und Sinnsprüche mit kürzeren narrativen Elementen zu Odins Abenteuern und dem bereits erwähnten Katalog an 18 Zaubersprüchen (ohne deren genauen Wortlaut) kombiniert. Waren viele der „Eddalieder“ zum Zeitpunkt der ersten Aufzeichnung noch Momentaufnahmen einer lebendigen, mündlichen Tradition, so kann davon ausgegangen werden, dass das im „Codex Regius“ bewahrte Material mehrfach kopiert und neu geordnet, vielleicht auch ergänzt oder gekürzt wurde.

Im Fall von „Oddrúnargrátr“ kann – mit dem Eingeständnis, einen komplexen, vielschichtigen Text zu lesen – ein seltener Einblick auf die Rolle von Dichtung im Leben mittelalterlicher Frauen gewonnen werden. Was wir sehen können, ist damit keine Nachblüte, sondern der rare Blick auf gelebte Realität – auf die Ängste, Sorgen und Schmerzen von Frauen im mittelalterlichen Norden.

Literaturverzeichnis

Quellen

- | | |
|---|---|
| Eddukvæði II: Hetjukvæði. Hrsg. v. Jónas Kristjánsson u. Vésteinn Ólason (Íslenzk Fornrit). Reykjavík 2014. | Liestøl u. Ingrid Sanness Johnsen. Oslo 1980. |
| Die Heldenlieder der Älteren Edda. Übers. v. Arnulf Krause. Stuttgart 2001. | Oxford, Bodleian Library, ms. Junius 85. |
| London, Wellcome Historical Medical Library, ms. 632. | Reykjavík, Landsbókasafn Íslands – Háskólabókasafn ÍB 169 4to. |
| Norges Innskrifter med de Yngre Runer. Sjette Bind, Første Hefte. Hrsg. v. Aslak | Reykjavík, Stofnun Árna Magnússonar í íslenskum fræðum, GKS 2365 4to. |

Forschungsliteratur

- | | |
|---|--|
| Beck, Wolfgang: Die Merseburger Zaubersprüche (Imagines Medii Aevi 16). Wiesbaden 2003. | Meaning in Old Norse Literature. Odense 1987, S. 141–188. |
| Clover, Carol: Hildigunnr's Lament. Women in Bloodfeud. In: Gerd Wolfgang Weber u. John Lindow (Hgg.): Structure and | Düwel, Klaus: Der Erste Merseburger Zauberspruch – ein Mittel zur Geburtshilfe? In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): Erzählkultur. Beiträge |

- zur kulturwissenschaftlichen Erzählforschung. Berlin, New York 2009, S. 401–421.
- Egilsdóttir, Ásdís:** St Margaret, Patroness of Childbirth. In: Rudolf Simek u. Wilhelm Heizmann (Hgg.): *Mythological Women. Studies in Memory of Lotte Motz. 1922–1997* (*Studia Mediaevalia Septentrionalia* 7). Wien 2002, S. 319–330.
- Egilsdóttir, Ásdís:** Handrit handa konum. In: Jóhanna Katrín Friðriksdóttir (Hg.): *Góssið hans Árna. Minningar heimsins í Íslenskum Handritum*. Reykjavík 2014, S. 51–60.
- Eichner, Heiner u. Robert Nedoma:** Die Merseburger Zaubersprüche. Philologische und sprachwissenschaftliche Probleme aus heutiger Sicht. In: *Die Sprache* 42 (2003), S. 1–195.
- Elsakkers, Marianne:** ‚In Pain You Shall Bear Children‘ (Gen 3:16). Medieval Prayers for a Safe Delivery. In: Anne-Marie Korte (Hg.): *Women and Miracle Stories. A Multidisciplinary Exploration* (*Studies in the History of Religion* 88). Leiden 2004, S. 179–209.
- Fröjmark, Anders:** Childbirth Miracles in Swedish Miracle Collections. In: *Journal of the History of Sexuality* 21 (2012), S. 297–312.
- Goffredsen, Eduard:** Barsel. In: *Kulturhistorisk Leksikon for Nordisk Middelalder fra Vikingetid til Reformationstid*, Bd. 1 (1956), S. 354–365.
- Heizmann, Wilhelm:** Der Raub des Brisingamen, oder: Worum geht es in *Húsdrápa* 2? In: Ders., Klaus Böldl, Henrich Beck u. Kurt Schier (Hgg.): *Analecta Septentrionalia* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 65). Berlin, New York 2009, S. 502–530.
- Heusler, Andreas:** Heimat und Alter der eddischen Gedichte. Das isländische Sondergut. In: Ders.: *Kleine Schriften*, Bd. 2. Hrsg. v. Helga Reuschel. Berlin 1969, S. 165–195.
- Höfig, Verena:** Births, Belts, and the *Brisingamen*. In: *Viking and Medieval Scandinavia* 15 (2019), S. 127–150.
- Honegger, Thomas:** *Introducing the Medieval Dragon*. Cardiff 2019.
- Jochens, Jenny:** *Old Norse Images of Women*. Philadelphia 1996.
- Jones, Peter Murray u. Lea T. Olsan:** Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900–1500. In: *Bulletin of the History of Medicine* 89/3 (2015), S. 406–433.
- Jungbauer, Gustav:** Gürtel. In: *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Bd. 3 (1987), S. 1210–1230.
- Knirk, James:** Runic Inscriptions Containing Latin in Norway. In: Klaus Düwel (Hg.): *Runeninschriften als Quellen interdisziplinärer Forschung. Abhandlungen des Vierten Internationalen Symposiums über Runen und Runeninschriften in Göttingen vom 4.–9. August 1995* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15). Berlin, New York 1998, S. 476–507.
- Lindow, John:** *Norse Mythology. A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs*. Oxford 2001.
- MacLeod, Mindy u. Bernard Mees:** *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge 2006.
- Maurer, Konrad:** *Isländische Volkssagen der Gegenwart, vorwiegend nach mündlicher Überlieferung gesammelt und verdeutscht*. Leipzig 1860.
- Meaney, Audrey:** Extra-Medical Elements in Anglo-Saxon Medicine. In: *Social History of Medicine* 24 (2011), S. 41–56.
- Olley, Katherine Marie:** *Labour Pains. Scenes of Birth and Becoming in Old Norse Legendary Literature*.

- In: *Quaestio Insularis. Selected Proceedings of the Cambridge Colloquium in Anglo-Saxon, Norse and Celtic* 18 (2018), S. 46–77.
- Pereswetoff-Morath, Sofia:** Viking-Age Runic Plates. Readings and Interpretations (Runrön 21). Uppsala 2019.
- Sävborg, Daniel:** Sorg och elegi i Eddans hjältediktning. Stockholm 1997.
- See, Klaus von, Beatrice La Farge, Eve Picard, Katja Schulz u. a. (Hgg.):** Heldenlieder (Kommentar zu den Liedern der Edda 6). Heidelberg 2009.
- Sigurðsson, Gísli:** Ástir og útsaumur. In: *Skírnir* 160 (1986), S. 126–152.
- Sigurðsson, Gísli:** Oddrúnargrátr. In: *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 21 (2002), S. 540–542.
- Skemer, Don:** Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages (Magic in History). University Park PA 2006.
- Steffensen, Jón:** Margrétar Saga and its History in Iceland. In: *Saga Book* 16 (1965), S. 273–282.
- Steffensen, Jón:** Hugleiðingar um Eddukvæði. In: *Árbók Hins íslenska fornleifafélags* 65 (1968), S. 25–38.
- Storms, Godfrid:** Anglo-Saxon Magic. Den Haag 1948.
- Tolley, Clive:** Heimdallr and the Myth of the Brisingamen in Húsdrápa. In: *Tijdschrift voor Skandinavistiek* 17 (1996), S. 83–98.
- Weston, Lisa:** Women's Medicine, Women's Magic. The Old English Metrical Childbirth Charms. In: *Modern Philology* 92 (1995), S. 279–293.

und bin sîn muoter und sîn wîp Wolframs Herzeloide gefangen in Wiederholungen

Abstract This paper explores the character of Herzeloide in Wolfram von Eschenbach's 'Parzival' from a temporal and spatial perspective. Herzeloide's simultaneous experience of her husband Gahmuret's death and the birth of her son, Parzival, leads to a temporal boundarylessness, preventing her from transitioning from the role of a wife to that of a widow. Thus, she has to flee into a heterotopy, namely, the solitude of Soltâne. Using concepts of liminality, the paper delves into Herzeloide's struggle to embrace her new role. The analysis focuses on the intertwining factors of temporality, space, embodiment, widowhood, and motherhood within the character of Herzeloide.

Keywords Birth; Death; Liminality; Motherhood; Heterotopy

1 Einleitung

Geburt und Sterben liegen oft eng beieinander und bilden als liminale Zustände¹ eine anthropologische Konstante. Für Angehörige bedeuten diese beiden Ereignisse einen tiefen Einschnitt in ihr Leben. Geburt und Tod teilen ihr Leben in ein Davor und Danach, woraus neue Daseinszustände entstehen:

Kontakt

Maline Kotetzki,
mkotetzki@web.de

1 Zum Konzept der Liminalität siehe Turner 1964.

Eine verheiratete Person wird zum Witwer oder zur Witwe; eine kinderlose Person zum Vater oder zur Mutter. Im Idealfall wird der alte Daseinszustand durch einen Übergang in den neuen überführt, wobei oft kulturell geprägte Rituale eine Rolle spielen.

Doch was, wenn ein solcher Übergang scheitert, da gleich mehrere neue Daseinszustände beinahe zeitgleich eintreffen? Ein Beispiel für einen solchen Fall ist die Königin Herzeloide aus Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘,² die Mutter des titelgebenden Helden.³ Herzeloide verliert ihren geliebten Mann Gahmuret und bringt, kurz nachdem sie von seinem Ableben erfahren hat, den gemeinsamen Sohn zur Welt. Die beiden einschneidenden Ereignisse überlagern sich, wodurch eine zeitliche Entgrenzung stattfindet. Dies wird im Text durch das direkte Aufeinanderfolgen des Epitaphs Gahmurets (vgl. V. 108, 3–28) und der ersten Erwähnung von Herzeloides Schwangerschaft verdeutlicht (vgl. V. 109, 2).⁴ Darin liegt auch „eine bewußte Parallelisierung von männlichem Kampf und Tod auf dem Schlachtfeld und von den Geburtsschmerzen der Frau“.⁵ Darüber hinaus stirbt Gahmuret in der Ferne, weshalb sich Herzeloide weder von ihm verabschieden noch ihn in der Heimat bestatten kann. Ohnehin akzeptiert Herzeloide den Tod ihres Mannes nicht – und die Geburt Parzivals bietet für ihre Situation einen Ausweg, denn durch sie hat die Königin den Eindruck, *si hete Gahmuret | wider an ir arm erbeten* (V. 113, 13f.). Durch das Festhalten am Glauben, Gahmurets Leben sei nicht vorbei, sondern setze mit der Geburt des gemeinsamen Sohnes von Neuem ein, verschließt sich Herzeloide der Endlichkeit, die dem menschlichen Leben inhärent ist. Im Gegensatz zum Vater soll der Sohn jedoch nicht sterben, denn das wäre *Gahmurets ander tôt* (V. 110, 18). Um den Lauf der Zeit aufzuhalten, zieht sich Herzeloide mit Sohn und Gefolge in die Einsamkeit von Soltâne zurück, wo sie Parzival sowohl über das Rittertum als auch über seine Abstammung im Unklaren lässt. Doch dadurch verhindert Herzeloide Parzivals Übergang vom Kind zum erwachsenen Ritter, woraus innerhalb seiner eigenen Geschichte Probleme entstehen.

Der vorliegende Beitrag versteht den Rückzug nach Soltâne als Eintreten in eine FOUCAULT'sche Heterotopie,⁶ in der Herzeloide ihren liminalen Zustand aufrechterhalten kann, ohne Gahmurets Tod annehmen zu müssen. Es wird argumentiert, dass Herzeloide in einer ständigen Wiederholung gefangen ist, die

2 Wolfram von Eschenbach: Parzival. Die Versangaben erfolgen um der besseren Lesbarkeit willen im laufenden Text in Klammern.

3 Einen grundlegenden Überblick über die verschiedenen Charakterisierungen Herzeloides, die die Forschung bisher vorgenommen hat, findet sich bei Eder 1989, S. 187–189 sowie Gibbs 1999, S. 13–22.

4 Vgl. Hartmann 2006, S. 136.

5 Brinker-von der Heyde 1996, S. 197.

6 Vgl. Foucault 2006.

sich weder mit der Endlichkeit des menschlichen Lebens ihres Mannes noch mit ihrem Übertritt in ihr neues Dasein als verwitwete Mutter sowie der standesgemäßen Erziehung ihres Sohnes in Einklang bringen lässt. Ihr Ziel ist es, die Wiederholungen, die bereits in ihrer Beziehung zu Gahmuret angelegt sind, zu durchbrechen, um ihren Mann, der in ihrem gemeinsamen Sohn fortlebt, nicht abermals zu verlieren. Um diese Aspekte näher zu beleuchten, werden Arnold VAN GENNEPS *rites de passage*⁷ sowie Victor TURNERS Konzept der Liminalität als heuristische Mittel herangezogen und mit dem Verständnis von Heterotopien nach Michel FOUCAULT kombiniert. Diese Überlegung setzt an der Weiterentwicklung von TURNERS Begriff der Liminalität durch Cordula BACHMANN, Johanna LEITHOFF und Katharina WALDNER an. Die drei Autorinnen bringen Liminalität mit räumlichen Schwellen in Verbindung und weiten das Konzept so auf den von ihnen aufgebrauchten Neologismus der Liminalisierung aus. Ziel der Autorinnen ist es, die „dynamische[...] Dimension“ zu betonen.⁸ Für die Autorinnen liegt in jeder Heterotopie „die Qualität und das Potential der Liminalisierung“.⁹ Diese „dynamische Dimension“ fehlt im Falle Herzeloyses. Durch ihr Festhalten an ihrem liminalen Zustand verschließt sich Herzeloysede vielmehr einer Dynamik und verharrt im Stillstand. Warum Soltâne dennoch als Heterotopie gedeutet werden kann, wird nachfolgend dargelegt.

2 Vorüberlegung. Liminalität und Heterotopie

Zwischen Geburt und Tod existieren innerhalb einer Lebensspanne verschiedene Übergänge, die von einem Daseinszustand in den nächsten führen. Diese Daseinszustände bezeichnet TURNER als ‚states‘, worunter er „any type of stable or recurrent condition that is culturally recognized“ versteht.¹⁰ Das Leben eines einzelnen Menschen, so VAN GENNEP, „consiste à passer successivement d’un âge à un autre et d’une occupation à une autre“.¹¹ Viele dieser Übergänge sind mit Ritualen besetzt und werden durch diese maßgeblich gestaltet.¹² Die jeweiligen Rituale ermöglichen einen Übertritt von einem Status in den nächsten, wodurch sie gesellschaftliche Vorgänge zugleich dynamisieren als auch stabilisieren. VAN GENNEP teilt die *rites de passage* in drei verschiedene Phasen ein: „préliminaires

7 Vgl. van Gennep 1909.

8 Bachmann, Leithoff u. Waldner 2021, S. 7.

9 Ebd., S. 10.

10 Turner 1964, S. 4.

11 Van Gennep 1969, S. 3.

12 Vgl. ebd., S. 3f.

(séparation), liminaires (marge) et postliminaires (agrégation)“.¹³ Die Riten sind jeweils spezifisch kulturell aufgeladen, aber letztlich in allen Gesellschaften verankert, wenngleich auch in unterschiedlichen Graden. Der finale menschliche Zustand im Diesseits ist der Tod, der durch verschiedene Rituale wie Trauerzeit, Begräbnis, Verlesung oder Totenmesse begleitet wird, die wiederum für die Hinterbliebenen einen neuen Lebensabschnitt einführen. Sie bilden „eine universale Struktur [...], die sich sowohl in individuellem Trauerverhalten als auch in kollektive[n] Praktiken [...] niederschlägt“.¹⁴ Sie dienen der Trauerbewältigung und jede ihrer Phasen erfüllt einen bestimmten Zweck. Nach VAN GENNEP vollzieht sich die Trauer einer Person in drei Schritten: Zu Beginn steht die Wahrnehmung des Verlustes, darauf folgt eine Übergangszeit, in der die Person den Verlust bewältigen und sich auf eine Lebenssituation einstellen muss, sowie – als finale Phase – die Rückkehr in einen stabilen Zustand. Bezieht man diese Erkenntnisse auf die Figur Herzloydes, liegt genau hier ihr Problem. Dass der Tod auf Erden nicht das tatsächliche Ende bedeutet, mag durch die christliche Vorstellung eines ewigen Jenseits zwar nachvollziehbar sein,¹⁵ dennoch ist auch im religiösen Bezugssystem klar, dass es für den Menschen keinen „irdischen Neubeginn“¹⁶ gibt, den die Geburt Parzivals jedoch in Herzloydes Augen für Gahmuret bedeutet. Somit scheitert sie nicht zuletzt an der Endlichkeit des menschlichen Lebens.

Hier wird nun die Einordnung Soltânes als Heterotopie relevant. Unter Heterotopien versteht FOUCAULT „Orte, die außerhalb aller Orte liegen“.¹⁷ Im Gegensatz zu Utopien handelt es sich dabei um „reale, wirkliche [...] Orte“,¹⁸ die vorwiegend durch ihre Andersartigkeit gekennzeichnet sind. FOUCAULT unterteilt Heterotopien in zwei Kategorien: in Krisen- und Abweichungsheterotopien. Als Krisenheterotopien versteht er Orte, die „solchen Menschen vorbehalten sind, welche sich im Verhältnis zu der Gesellschaft [...], in de[r] sie leben, in einem Krisenzustand befinden“.¹⁹ Dem stehen Abweichungsheterotopien gegenüber als „Orte, an denen man Menschen unterbringt, deren Verhalten vom Durchschnitt oder von der geforderten Norm abweicht“.²⁰ Entscheidend für die Argumentation des vorliegenden Beitrages ist die „Verbindung [von Heterotopien, Anm. MK] mit zeitlichen Brüchen“.²¹ Ein solcher zeitlicher Bruch vollzieht sich für Herzloyde

13 Ebd., S. 14.

14 Koch 2006, S. 20.

15 Vgl. Goetz 2020, S. 53.

16 Ebd., S. 31.

17 Foucault 2006, S. 320.

18 Ebd.

19 Ebd., S. 322.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 324.

durch Gahmurets Tod: Ihr Leben wird in ein Davor als Ehefrau und ein Danach als Witwe eingeteilt. Diesen Bruch will sie nicht akzeptieren; um der Endlichkeit des menschlichen Lebens weiterhin auszuweichen, flüchtet sie sich nach Soltâne und bleibt in der liminalen Phase verhaftet. Dort erschafft sie sich eine Illusion, in der sie versucht, den Tod von Parzival – und somit auch von Gahmuret – fernzuhalten. Auch diesen illusionären Aspekt fasst FOUCAULT als Merkmal von Heterotopien auf, er schreibt ihm darüber hinaus eine kompensatorische Funktion zu.²² In dieser von der höfischen Welt abgekoppelten Heterotopie bleibt Herzloyde in der zweiten Phase eines *rite de passage* gefangen, der ursprünglich lediglich eine Übergangsphase auf dem Weg in die Stabilität darstellt. Inwiefern hängt nun Herzloydes Unvermögen, Gahmurets Tod zu akzeptieren, mit dessen Ritterschaft und der Ehe zwischen Parzivals Eltern zusammen?

3 Ritterschaft und Ehe. Grundlage für Freud und Leid

Grundlegend für die Beziehung zwischen Gahmuret und Herzloyde ist die Übereinkunft, dass Gahmuret nach der Hochzeit seiner *ritterschaft* (V. 96, 28) nachgehen darf. Diese Forderung richtet er vor der Eheschließung an seine Zukünftige: [...] *sol ich mit iu genesen, | sô lât mich âne huote wesen, | wan verlât mich immer jâmers craft, | sô taete ich gerne ritterschaft* (V. 96, 25–28). Einzig die Suche nach *âventiuren* und die Herausforderungen im Kampf stillen demnach die *jâmer pîn* (V. 96, 11) des Ritters, wobei letztere als ihn bestimmendes Merkmal in den Text eingeführt wird und ihn auch auf dem Turnier begleitet, auf dem er Herzloydes Hand gewinnt.²³ Ausgelöst wird der Schmerz durch den Verlust seines Bruders und seiner Mutter, worüber Gahmuret eine ganze Nacht trauert (vgl. V. 93, 10). Als mahnendes Beispiel nennt Gahmuret die Ehe zu seiner ersten Frau Belacâne, der er heimlich *entran* (V. 97, 1), um wieder auf Ritterschaft zu gehen, obgleich Belacâne zu diesem Zeitpunkt schwanger war.²⁴ Herzloyde wiederum gesteht ihrem Zukünftigen zu, schalten und walten zu können, wie dieser wolle (vgl. V. 97, 5 f.). Damit ist die Basis für die Ehe gelegt: Gahmuret nimmt monatlich an einem Turnier teil (vgl. V. 96, 8) und seine Gemahlin sehnt seine Rückkehr herbei. Während der Ritter seine Turniere zum Überleben benötigt, ist seine Rückkehr das Lebenselixier der Dame: *sîns komens warte si vür wâr: | daz was ir lîpgedinge* (V. 103, 16 f.). Allerdings erhält Herzloyde mit ihrer Zustimmung zu der Vereinbarung nicht nur ihren Ehemann, sondern „legt [...] damit den Grundstein für

²² Vgl. ebd., S. 326.

²³ Vgl. Koch 2003, S. 148 f.

²⁴ Zur Betrachtung Belacânes unter postkolonialen Aspekten vgl. Lampert-Wessing 2022, S. 73–76.

ihren späteren Verlust“.²⁵ So mag sich zwar der Ritter „immer der Gegenwart des Todes bewusst [sein]“,²⁶ für die ihm angetraute Ehefrau gilt dies jedoch nicht zwangsläufig im selben Maße. Vielmehr scheint Herzloyde die Augen vor dieser allzeit drohenden Gefahr zu verschließen, obgleich sie aufgrund des Todes ihres ersten Mannes Castis bereits mit den Gefahren der Ritterschaft konfrontiert wurde. Allerdings spart die Erzählinstanz das erste Witwentum Herzloydes zunächst aus und so ist „ihr Verhalten bei dem Turnier in Kanvoleis [...] nicht direkt von ihrer Witwenrauer geprägt“.²⁷ Wie später nach dem Tod Gahmurets weicht Herzloyde auch beim Tode Castis’ dem Trauerprozess aus; stattdessen setzt sie alles daran, einen neuen Ehemann zu finden – was ihr mit Gahmuret schließlich gelingt.

Lebensgefahr ist ein inhärenter Aspekt des Rittertums, wie es Gahmuret vertritt, denn dieses ist darauf ausgerichtet, „ein Maximum an Ansehen zu erwerben und dieses in einem Prozess kontinuierlicher Anerkennung dauerhaft zu erhalten“.²⁸ Walter HAUG betont die daraus resultierende Strukturlosigkeit von Gahmurets Welt, in der „ein Handlungsmodell, das die in ihr virulente Problematik über einen sinngebenden Prozeß zu bewältigen vermöchte“,²⁹ fehle. Demnach sei Gahmurets Rittertum durch „ei[n] heroische[s] Prinzip“³⁰ begründet. Francis G. GENTRY wiederum konstatiert, dass die Problematik vor allem darin liege, dass Gahmuret kein Artusritter ist; ihm fehle ein „center about which all the quests revolve“.³¹ Aus diesem Grund sei Gahmurets Rittertum bestimmt von einer „continual search for adventure that can only end in death“.³² Jedoch betrifft der Tod eines Menschen stets auch die Angehörigen und wirkt sich auf diese aus. Ebenso wie der mögliche Tod Gahmurets der Fehler im System des Rittertums ist, ist er es auch in der Ehe der Eltern des Protagonisten im ‚Parzival‘ – denn auch hier funktioniert das Schema nur, solange Gahmuret siegreich aus dem Kampf zurückkommt. Doch zunächst erfährt dieser Umstand durch den Text keine weiterführende Problematisierung; vielmehr erscheint die Ehe trotz ihrer recht fragilen Basis von Glück geprägt.

25 Hartmann 2000, Bd. 1, S. 254.

26 Scholz-Williams 1987, S. 136f. Dies gilt im besonderen Maße für Gahmuret, dessen Großvater, Vater und Bruder in ritterlichen Kampfhandlungen umgekommen sind; vgl. Haug 1990, S. 201. Zur Trauerbewältigung Gahmurets vgl. grundlegend Koch 2003.

27 Greenfield 2011, S. 168.

28 Schul 2015, S. 102. Zur Problematik der stets zu aktualisierenden Ehre vgl. auch Kotetzki 2019, S. 296f.

29 Haug 1990, S. 203.

30 Ebd., S. 204.

31 Gentry 1999, S. 10.

32 Ebd.

4 Der Zirkelschluss. Herzeloyses Vorstellung von Zeit

Herzeloyses Leben ist vollständig auf Gahmuret und dessen „Lebensrhythmus“³³ als Ritter ausgerichtet, für den diese Form der Ehe die „optimale Lösung“³⁴ zwischen Abenteuerlust und Liebe bildet. Auf der Ebene von Raum und Zeit ist dies ausgesprochen relevant. So bewegt sich Gahmuret stets von seiner Gemahlin fort, die wiederum im gemeinsamen Reich verharrt und so einen festen Ankerpunkt bildet. Dies hat ebenso Auswirkungen auf die Empfindung der Zeit, die vergeht: Während die Ritterfahrten und damit die Zeit fern seiner Heimat integraler Bestandteil von Gahmurets Glück sind, sehnt Herzeloysde vor allem die Zeit herbei, in der ihr Gemahl an ihrer Seite ist. Gahmuret sucht das Glück in der zeitweiligen Trennung; Herzeloysde jedoch in der gemeinsamen Zeit und den Zusammenkünften. Beide leben somit für die zeitlichen Zwischenräume, die jedoch jeweils konträr zueinander befüllt sind. Vor allem Gahmurets Wesen entspricht diese Art der Ehe, in der die Liebe „in innerer Spannung zur *riterschaft* steht“.³⁵ Diese Basis der Beziehung scheint allerdings zunächst keine Probleme nach sich zu ziehen – vielmehr sind die Eheleute mit diesem Arrangement zufrieden und einander in *triuwen* (V. 101, 20) verbunden.

Das zeigt sich nicht zuletzt an den Seidenhemden, die das Paar trägt und die als „intim[e] Zeichen [ihrer] Verbundenheit“³⁶ fungieren. Die Seidenhemden bilden ein „für Wolfram einmaliges Minnezeichen“.³⁷ Hierbei handelt es sich um insgesamt achtzehn Hemden, die Herzeloysde am *blôzen lip* (V. 101, 11) trägt und die ihr Mann im Kampf anlegt, wo sie *mit swerten gar zerhouwen* (V. 101, 15) werden, bevor Herzeloysde sie wieder anzieht. Die Hemden zeigen darüber hinaus, dass Gahmuret während seiner Abenteuer im Minnedienst seiner Ehefrau steht.³⁸ Insgesamt lassen sich Anklänge an die Jungfrau Maria finden, wie Karina Marie ASH betont, denn ein ähnliches Hemd „was prized by crusaders and pilgrims as a relic of the Virgin Mary“.³⁹ Doch es sind nicht nur religiöse Konnotationen festzustellen, wie Martina FEICHTENSCHLAGER herausstellt. Das Hemd sei auch als „Fetisch-Objekt [zu verstehen], das durch den permanenten Tausch sowohl männlich als auch weiblich symbolisiert ist“.⁴⁰ Darüber hinaus zeige es die enge Verbindung der beiden

33 Wiegand 1972, S. 270.

34 Ebd., S. 269.

35 Ebd., S. 267.

36 Hartmann 2000, Bd. 2, S. 274.

37 Greenfield 2011, S. 169.

38 Vgl. Wiegand 1972, S. 269, außerdem Feichtenschlager 2016, S. 37.

39 Ash 2012, S. 88.

40 Feichtenschlager 2016, S. 35.

Liebenden.⁴¹ Dieser Vorgang des Austausches bildet ein „unique ritual of devotion for courtly lovers“⁴² und ist bezeichnend für die Natur der Ehe zwischen Gahmuret und Herzloyde. Die Hemden sind demnach nicht nur Liebesgaben, sondern „[offenbaren] [i]n der Zirkulation [...] das Wesen dieser kurzen Ehe“.⁴³ Herzloyde lebt während ihrer Ehe mit Gahmuret in regelmäßigen Wiederholungen: Sie verbringen ihre Zeit gemeinsam, bevor Gahmuret zum Kampf aufbricht, aus dem er allerdings – und dies ist entscheidend für den weiteren Handlungsverlauf – immer wieder zurückkommt. HAUG sieht das Motiv dieses „unentrinnbaren Kreislauf[es] von Gewalt und Begierde“⁴⁴ als bestimmendes Thema der Gahmuret-Bücher. Auch das bereits erwähnte Hemd fügt sich in diesen Kreislauf ein und steht metonymisch für „ein Spannungsfeld von Intimität und Aggression“.⁴⁵ Die Struktur der Beziehung und die damit einhergehende Vorstellung von Zeit als einer Abfolge immer gleicher Wiederholungen scheint sich Herzloyde einzuprägen, wie ihr Verhalten nach dem Tod Gahmurets zeigt. Letztlich verschließt sich die Königin der Konzeption von Zeit als „Prozess und Veränderung“⁴⁶ – Herzloyde kann die Veränderung in ihrem Leben, die der Tod ihres Mannes mit sich bringt, nicht verarbeiten und vollzieht somit eine „subjektive Verweigerung gegenüber der Zeitprogression“.⁴⁷

Spätestens in einem Traum Herzloydes, den sie kurz vor der Nachricht von Gahmurets Tod hat, wird deutlich, dass sich die „Einheit von Eheleben und Kampfeslust“⁴⁸ nicht ganz so „konfliktfrei“⁴⁹ gestaltet, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Bereits die Verse *dô brast ir vrôuden clingē | mitten ime hefte enzwei* (V. 103, 18f.) weisen auf eine einschneidende Veränderung von Herzloydes Lebensumständen hin, die ihr Dasein in ein Davor und Danach teilen wird – obgleich Herzloyde diese Veränderung so lange wie möglich negiert. Darüber hinaus träumt die Königin, zunächst von einem Meteor in die Lüfte getragen (vgl. V. 103, 28f.) zu werden, wo sie dann von einem *viurîn donerstrâle* (V. 104, 1) und *brinnende[n] zâher* (feurigen Tränen, V. 104, 6) erschüttert wird. Im zweiten Teil des Traumes *zucte ein grîfe ir zeswen hant* (V. 104, 8), während sie in einem dritten Schritt als *eins wurmes amme* (V. 104, 11) fungiert, wobei dieser Drache *ir brüste süge* (V. 104, 13). Als der Drache davonfliegt, reißt er ihr das Herz aus dem Körper (vgl. V. 104, 16). Der Tod des Gatten, Parzivals Abschied und Herzloydes

41 Vgl. ebd., S. 36.

42 Ash 2012, S. 88.

43 Withhöft 2012, S. 125.

44 Haug 1990, S. 201.

45 Feichtenschlager 2006, S. 38.

46 Goetz 2020, S. 21.

47 Störmer-Caysa 2007, S. 116.

48 Withhöft 2012, S. 125.

49 Ebd., S. 126; vgl. außerdem Hartmann 2000, Bd. 2, S. 274.

eigener Tod werden demnach auf symbolischer Ebene verhandelt.⁵⁰ Im Traum trägt Herzeloide die körperlichen Schäden davon, die sie in ihrer Klage ausspart, um das ungeborene Kind zu schützen. Zugleich wird durch den Traum „die Vatergeschichte mit der des Sohnes [verknüpft]“.⁵¹

Alle Teile des Traumes gehen nahtlos ineinander über, so dass von einer Verschränkung der darin behandelten Themen auszugehen ist, die Heiko HARTMANN als „Tod, Geburt und Verlust“⁵² zusammenfasst. Diese Aspekte liegen für Herzeloide demnach nicht nur nahe beieinander, sondern überlagern sich, und der Traum nimmt dieses Ineinanderfallen auf der Ebene der Historie bereits vorweg. Neben dem Alptraum deutet außerdem Herzeloides Name auf das *nâhent komendiū herzenleit* (V. 104, 24) hin, das die Herrscherin erfahren wird.⁵³ Alle drei Punkte – Vorausdeutungen der Erzählinstanz, dreigliedriger Traum und Name – nehmen die Zukunft vorweg, der sich Herzeloide verweigert.

5 Selbst im Sterben perfekt. Gahmurets Idealisierung

Das Ende des ehelichen Glückes von Gahmuret und Herzeloide erscheint umso unvermeidlicher, als es mit der vermeintlichen Unmöglichkeit des Todes Gahmurets auf besonders tönernen Füßen steht, da die Gefahren, denen er sich als Ritter aussetzt, einem Damoklesschwert gleich immer über dem Paar schweben. Natürlich geschieht das, was nicht sein darf: Der Ritter verliert während einer Bewährungsprobe, bei der er seinen ehemaligen Dienstherrn im Krieg unterstützt, in der Fremde von Bagdad sein Leben – gerade zu einem Zeitpunkt, als sich Herzeloide in der Blütezeit ihres Lebens befindet, wie die Erzählinstanz ausführlich beschreibt:

*diu [Herzeloide] was als diu lieht
und hete minneclîchen lîp.
Rîcheit bî jugent pflac daz wîp,
und vrôuden mêre dan ze vil* (V. 102, 26–29).

Gerade ihre Unwissenheit über *gewin und vlust* (V. 102, 24) in den Kriegen Gahmurets ermöglicht es Herzeloide, eine glückliche Herrscherin über gleich drei Reiche zu sein (vgl. V. 103, 7–10). Sie hat keine Kenntnis über das Schicksal ihres Gatten, wodurch sie die Sorgen um mögliche Gefahren von sich hält.

⁵⁰ Vgl. Greenfield 2011, S. 169.

⁵¹ Brinker-von der Heyde 1996, S. 208.

⁵² Hartmann 2000, Bd. 2, S. 292.

⁵³ Vgl. Wenzel 1996, S. 217, 220.

Doch was der Albtraum vorwegnimmt, dringt auch in Herzeloyses Realität ein. So wacht Herzeloys nicht etwa auf, um ihr glückliches Dasein weiterzuleben. Vielmehr wird der Traum mit der Ankunft von Tampanis, dem ersten Knappen Gahmurets, zur Wirklichkeit, wodurch sich Herzeloyses Leben radikal ändert.⁵⁴ Bei Erhalt der Nachricht von Gahmurets Tod bricht Herzeloys ohnmächtig zusammen (vgl. V. 105, 6 f.). In einer durchaus kuriosen Wendung kümmert sich zunächst niemand um die Königin, nicht einmal die Hofdamen, die sie zuvor aus dem unruhigen Schlaf weckten. Stattdessen entfaltet sich zwischen einigen Rittern und dem Knappen ein Gespräch darüber, wie Gahmuret zu Tode gekommen ist, in dem die Irritation der Ritter über den trotz der guten Rüstung eingetretenen Tod ihres Herren zum Ausdruck kommt (vgl. V. 105, 8 f.). Daraufhin berichtet Tampanis recht ausführlich vom Schicksal seines Gebieters. Trotz seiner tödlichen Verwundung am Kopf, die von einem Lanzenstich herührte, schaffte es Gahmuret, die letzte Beichte abzulegen (vgl. V. 106, 15–25). Noch im Sterben wirkt Gahmuret als idealer, christlicher Ritter; er ist fernerhin ein herausragender Ehemann, denn er lässt nicht nur das mit Herzeloys geteilte Seidenhemd sowie die Lanzenspitze, durch die er den Tod gefunden hat, zurück in die Heimat schicken, sondern *bevalh* [seinen Pagen und Knappen] *der künegin* (V. 106, 28). Gahmuret hat es, zumindest aus seiner Perspektive, geschafft, einen „Gleichklang von *minne* und *strit* auch in der Ehe“⁵⁵ zu erreichen und diese über den Tod hinaus aufrechtzuerhalten.

Damit perfektioniert Gahmuret die Kunst des Sterbens auf dem Schlachtfeld, wodurch er *ân alle missetât* (V. 106, 26) aus dem Leben scheidet. Beides – seine *manliche triuwe* (V. 197, 25) und seine *riuwic bihte* (V. 107, 27) – führt dazu, dass Gahmuret von den *heiden* in Bagdad einem Gott gleich verehrt wird (vgl. V. 107, 19 f.). Auch sein mit kostbaren Edelsteinen geschmückter Sarg und sein nicht minder prächtiges Grab (vgl. V. 107, 1–15), das als „Ort zwischen Finalität des irdischen Lebens und Vermittlung der jenseitigen Welt“⁵⁶ fungiert, fügen sich in dieses Bild ein.⁵⁷ Sein prachtvolles Grabmal dient dabei nicht nur der Anbetung innerhalb der erzählten Welt, sondern ist ebenso dichterisches Memorialzeichen.⁵⁸ Das Grabmal im Münster von Waleis, in dem anstelle von Gahmurets Körper nur die todbringende Lanzenspitze sowie das blutige Seidenhemd liegen (vgl. 111, 30–112, 1), kann demgegenüber nur ein müder Abklatsch sein. Zwar wird erwähnt, dass *die besten über al daz lant* (V. 111, 30) die beiden Gegenstände

⁵⁴ Vgl. Powell 2020, S. 277.

⁵⁵ Wiegand 1972, S. 269.

⁵⁶ Götzelmann 2018, S. 199.

⁵⁷ Zur Besonderheit der Beschreibung von Gahmurets Grab siehe ebd., S. 203.

⁵⁸ Vgl. Ohly 1984, S. 52.

ebenso bestatten, *sô man tôten tuot* (V. 112, 2), doch das wahre Grab Gahmurets befindet sich in Bagdad, wie dessen ausführliche Schilderung im Vergleich zur kurzen Erwähnung des Grabes im Münster unterstreicht.

Nicht nur hat Gahmuret gelebt, wie ein gottesfürchtiger Mann und Ritter es sollte, er ist ebenso *mit ritterlichem prise* (V. 108, 26) gestorben. Dies wird auch durch das Epitaph unterstrichen, das ausführlich von Tampanis rezitiert wird (vgl. V. 107, 29–108, 28) und in dem das Wort *pris* gleich dreimal vorkommt (vgl. V. 108, 12; 108, 25; 108, 26).⁵⁹ Darüber hinaus sorgt das Epitaph dafür, dass Gahmuret „d[ie] Aura des Unvergänglichen“⁶⁰ umgibt. Selbst im Sterben und im Tod zeichnet er sich demnach als „Musterritter“⁶¹ aus. Einzig sein noch nicht geborener Sohn wird in der Lage sein, ihn in dieser Hinsicht zu übertreffen – das zeigen die von HARTMANN ausführlich untersuchten Parallelismen zwischen Epitaph und Beschreibung des Titelhelden.⁶²

Aber all diese Rituale sind nicht nur auf den Sterbenden selbst bezogen, sondern ebenso auf die Hinterbliebenen. Gerade ein Grab erfüllt eine doppelte Funktion. Es ist „Vorbereitung auf die Reise ins Jenseits für den Verstorbenen und zugleich Abschied und Gemeinschaftskonstitution für die Hinterbliebenen“.⁶³ Gahmuret besitzt Herzloyde gegenüber also einen entscheidenden Vorteil, der das Ungleichgewicht innerhalb ihrer Ehe zum Ausdruck bringt: Er hat sich nicht nur mit dem möglichen Tod arrangiert, sondern auch die entsprechenden Rituale vollzogen, um unbelastet aus dem Leben scheiden zu können. Den Übergang vom Leben zum Tod als „transitio[n] between states“⁶⁴ gestaltet er selbst durch das Ablegen der Beichte und die Aufträge an sein Gefolge so ideal, wie es bei einem gewaltsamen Tod auf dem Schlachtfeld nur sein kann. Aufgrund der räumlichen Trennung des Ehepaares, aus der sich gleichfalls eine zeitliche ergibt, erfährt Herzloyde nicht unmittelbar vom Tod ihres Mannes. Durch diesen räumlichen und zeitlichen Abstand ist es Herzloyde nicht möglich, ebenfalls Rituale zu durchlaufen. Weder kann sie sich persönlich von ihrem Mann verabschieden, noch ihn bestatten, noch an seinem in der Fremde liegenden Grab trauern. Durch ihre mit der Nachricht von Gahmurets Tod direkt einsetzende Ohnmacht (vgl. V. 105, 6f.) ist es ihr nicht einmal möglich, den Bericht von Tampanis zu vernehmen und die Rituale somit zumindest auf einer narrativen Ebene zu durchlaufen. All diese Möglichkeiten, um mit Gahmurets Tod abzuschließen, sind ihr verwehrt.

⁵⁹ Zur weiterführenden Bedeutung des Epitaphs vgl. Hartmann 2006.

⁶⁰ Ebd., S. 142.

⁶¹ Ebd., S. 134.

⁶² Vgl. ebd., S. 134, 136.

⁶³ Götzelmann 2018, S. 199.

⁶⁴ Turner 1964, S. 4.

Obleich Herzeloide um das gemeinsame Seidenhemd bittet, das mit Gahmurets Blut befleckt ist (vgl. V. 111, 14f.), wird es ihr genommen (vgl. V. 111, 29). Allein die Tatsache, dass Herzeloide nach dem Hemd verlangt und es wieder anlegen möchte *als si dâ vor hete getân, | sô kom von ritterschaft ir man* (V. 111, 27f.) weist darauf hin, dass sie sich direkt wieder in das ihr bekannte Schema begeben möchte, in dem Gahmuret erneut an ihrer Seite sein wird. Dem Musterritter Gahmuret wird aus diesem Grund keine Musterwitwe zur Seite gestellt.

6 Die Wiedergeburt als Ausweg. Herzeloides Absage an das Witwentum

Eigentlich ist Herzeloide nun ebenfalls bereit zu sterben. Ihre Ohnmacht mündet in ein Ringen mit dem Tod (vgl. V. 109, 6). Doch dieser Tod wird hinausgezögert – allerdings nicht um Herzeloides willen, sondern einzig ausgerichtet auf ihr Kind, das *aller ritter bluome wirt* (V. 109, 11). Herzeloide tritt demgegenüber in den Hintergrund. So verurteilt die Erzählinstanz die unterlassene Hilfe der Hofgesellschaft wegen der Schwangerschaft der Königin (vgl. V. 109, 10). Hier deutet sich bereits an, was Herzeloide selbst fortführen wird: Ihr Körper wird zu einem Gefäß für die Wiedergeburt ihres Gatten und ihr gesamter Lebenssinn richtet sich daran aus.⁶⁵ Dem Tod knapp entronnen, stimmt Herzeloide nach dem Aufwachen ihre Klage an.⁶⁶ Obleich ihre Klage einige bekannte Elemente von Witwenklagen enthält, wird ein Element doch vollständig darin ausgespart: Die Königin richtet in ihrer Trauer nicht die Hand gegen sich, sie schlägt sich nicht auf die Brust oder reißt sich die Haare aus wie die trauernde Sigune – alles, um ihr ungeborenes Kind zu schützen. Herzeloide bezeichnet ihre Brüste als *kaste eins Kindes spise* (V. 110, 30), was zeigt, dass sie selbst ihren Körper ganz auf die Schwangerschaft beschränkt.

Nachfolgend rückt Herzeloides weiterer Körper in den Fokus der Erzählung: Sie umschließt ihren Bauch mit den Händen (vgl. V. 110, 11f.), reißt *sich daz hemde von der brust* (V. 110, 24), berührt *ir brüstel linde unde wîz* (V. 110, 25), *dructe si an ir rôten munt* (V. 110, 27) und drückt die Milch aus ihrer Brust (vgl. V. 111, 4–6). Herzeloide ist nun ganz Körper und es kümmert sie nicht, wer ihren entblößten Leib sieht (vgl. V. 110, 23). Dieses Verhalten hat in der Forschung zu der Annahme geführt, Herzeloide habe den Verstand verloren.⁶⁷ Elke Koch sieht in diesen

⁶⁵ Vgl. Brinker-von der Heyde 1996, S. 47.

⁶⁶ Die Parallelen zur Klage der Gottesmutter sind bereits hinreichend dargestellt worden, so z. B. durch Ash 2012, S. 91. Zu den expressiven Besonderheiten von Herzeloides Klage siehe Brinker-von der Heyde 1996, S. 199–201.

⁶⁷ Vgl. Hartmann 2006, S. 334.

Gesten wiederum einen „Übergang [...] von der Geliebten zur Mutter“, bei dem der Körper Herzeloyses „als mütterlicher Leib dem Blick dargeboten [wird]“. ⁶⁸ Allerdings lässt sich diese Textstelle auch anders deuten, denn die Gebärden Herzeloyses sind grundiert durch latente Aspekte der Erotisierung. Dies lässt sich vor allem dann verstehen, wenn man bedenkt, wem Herzeloyside hier ihre Berührungen schenkt: In erster Instanz mag es ihr eigener Körper sein, den sie so berührt, doch in diesem Körper steckt in Herzeloyses Augen niemand anderer als ihr Gatte.

Herzeloyside erfüllt demnach eine Doppelfunktion: Die Königin „ist in doppelter Weise das Gefäß ihres Mannes, sie trägt seinen Samen [...] und ist, weil sich der Vater forzeugt in seinem Kind, Weib und Mutter des Mannes zugleich“. ⁶⁹ Dabei tritt sie selbst in den Hintergrund und beschränkt sich ganz auf ihre Funktion als ‚Austrägerin‘ eines zweiten Gahmurets, bei dessen Geburt sie beinahe stirbt (vgl. V. 112, 8). Die Erotisierung, die ihren Trauergebärden eingeschrieben ist, setzt sich auch nach der Geburt in der Beschau des Sohnes fort: Herzeloyside betrachtet und liebkost gemeinsam mit *ander vrouwen* (V. 112, 24) das *visellin* zwischen den Beinen des Kindes, das auf dessen *manlichiu lit* (V. 112, 27) verweist. Darüber hinaus fungiert Herzeloyside als Amme des Kindes, was durch die Erzählinstanz hervorgehoben und somit als Besonderheit aufzufassen ist (vgl. V. 113, 9–11). Doch Herzeloyside geht es im Moment des Stillens nicht nur darum, dem Kind Nahrung zu spenden; vielmehr stehen abermals die Verbindung zu Gahmuret sowie dessen „Verlebendigung [...] in seinem Sohn“ ⁷⁰ im Vordergrund: *si düht, si hete Gahmureten | wieder an ir arm erbeten* (V. 113, 12f.). Die Küsse, mit denen Herzeloyside das Kind bedenkt, sind somit „auch eine physische Vereinigung mit Gahmuret“. ⁷¹ Mit der Geburt des Kindes übernimmt Herzeloyside nicht nur die Rolle der Mutter, die den Sohn schützen will, sie nimmt gleichfalls die Rolle der Ehefrau wieder auf. Dazu passt auch, dass Herzeloyside nicht erneut heiratet. ⁷²

Nun mag eingewandt werden, dass diese Klage und die sie begleitenden Trauergebärden durchaus der Bewältigung von Gahmurets Tod dienen – schließlich durchläuft Herzeloyside typische Instanzen einer solchen Klage: Sie *clagete über lût* (V. 109, 20) und beweint Gahmuret ausführlich (V. 109, 19–110, 9); auch die Aussagen, die sie über Gahmuret trifft, sind „konventionskonform“. ⁷³ Allerdings beinhaltet Herzeloyses Klage einen ungewöhnlichen Ausspruch: *und bin sîn*

⁶⁸ Koch 2003, S. 150.

⁶⁹ Wenzel 1996, S. 217.

⁷⁰ Ebd. S. 219.

⁷¹ Ebd.

⁷² Vgl. Ash 2012, S. 91.

⁷³ Greenfield 2011, S. 170.

muoter und sîn wîp (V. 109, 25). Zwar scheint Herzeloide den Tod Gahmurets zunächst anzuerkennen (vgl. V. 109, 23 u. 110, 4), aber er ist für sie eben doch nicht so endgültig, wie es anfangs wirkt. Fernerhin hat sie Angst, sich selbst zu verletzen, denn *daz waer Gahmurets ander tôt* (V. 110, 18). Dieser zweite Tod bedeutet, dass der erste Tod Gahmurets kein wahrer ist – mit der Geburt ihres Sohnes bekommt Herzeloide eine neue Chance, sich mit ihrem Ehemann zu vereinen. Zu keinem Zeitpunkt bezeichnet sie sich selbst als Witwe, und ihre Rollen als Mutter und Ehefrau sind nicht etwa auf Parzival, sondern vollkommen auf Gahmuret ausgerichtet. Damit folgt sie dem Muster, das sie bereits aus der Ehe mit Gahmuret kennt und in dem der Fokus ganz auf den Ritter gerichtet ist. Allerdings möchte sie sich diesmal gerade nicht in das Schema der Wiederholungen begeben: In der Geburt Parzivals liegt Herzeloides Chance, Gahmuret für immer bei sich zu behalten – zumindest dann, wenn sie den Sohn davon abhält, in die ritterlichen Fußstapfen des Vaters zu treten und so seine „Bestimmung zum Ritter durch Isolation und Informationsbeschränkung zu unterlaufen“.⁷⁴

Somit beklagt Herzeloide den Verlust ihres Mannes zwar, wodurch sie die erste präliminale Phase von VAN GENNEPS *rites de passage* durchläuft, doch sie erkennt seinen Tod letztlich nicht als Faktum an. Dadurch bleibt sie in der zweiten Phase gefangen, welche sowohl von VAN GENNEP als auch von TURNER als die bedeutsamste aufgefasst wird. Durch Herzeloides Absage an ihr Witwentum wird diese Übergangsphase zu ihrem neuen Daseinszustand, was sich in der Flucht nach Soltâne niederschlägt. Hier wird sie zu einer „liminal persona“, die „at once no longer classified and not yet classified“ ist.⁷⁵ Aus diesem Grund kehrt sie auch nie wieder aus der Einsamkeit von Soltâne zurück, sondern verharrt permanent in ihrer Abkehr von der Welt; ihr Eintritt in die dritte und somit postliminale Phase, in der sie sich wieder einer Gemeinschaft anschließt, ist unwiderruflich gestört.

Demnach ist Soltâne als Heterotopie nach FOUCAULT zu verstehen, also als „Or[t], d[er] außerhalb aller Orte lieg[t]“.⁷⁶ Soltâne ist als Mischung aus Krisen- und Abweichungsheterotopie zu betrachten, wobei Herzeloide sich aus eigenem Antrieb dorthin zurückzieht. Ihre Krise ist durch ihr Verharren in der liminalen Phase gekennzeichnet, woraus ein von der Norm abweichendes Verhalten resultiert.

74 Pölzl 2023, S. 144.

75 Turner 1964, S. 6.

76 Foucault 2006, S. 320.

7 Soltâne als einsame Heterotopie. Erneutes Herauszögern des Unvermeidlichen

Nach Gahmurets Ableben kommt Herzelayde selbst mit dem Tod in Kontakt. Zunächst fällt sie in Ohnmacht (vgl. V. 105, 7), dann kämpft sie mit dem Tod (vgl. V. 109, 6). Dieses Ringen mit dem Tod wird durch die Erzählinstanz noch ein zweites Mal betont (vgl. V. 109, 15) und zusätzlich auf das ungeborene Kind übertragen (vgl. V. 109, 12). Nachdem Herzelayde aus ihrer Ohnmacht erwacht, fleht sie Gott an, sie selbst vor *sô tumber nôt* (V. 110, 17) zu bewahren, worin durchaus Suizidgedanken zu sehen sind. Und noch einmal verliert Herzelayde beinahe ihr Leben, diesmal bei der Geburt des Kindes (vgl. V. 112, 8). Der Klageruf der Königin *wie hât der tôt ze mir getân* (V. 110, 4) kann demnach nicht nur in Bezug auf den Verlust ihres Gatten gesehen werden, sondern es zeigt sich, dass Herzelayde gleichfalls immer wieder vom Tod berührt wurde und diesem eigentlich schon geweiht ist. Einzig die Schwangerschaft hält Herzelayde am Leben, um Gahmurets *ander tôt* (V. 110, 18) hinauszuzögern.

Noch vor ihrem Auszug nach Soltâne unternimmt Herzelayde einige quasi-rituelle Handlungen, die bereits darauf hindeuten, dass sie nunmehr abweichenden Verhaltensweisen unterliegt, die sie vom Rest der Gesellschaft entfernen. So erfindet sie eigene Rituale wie das Tragen des Hemdes (vgl. V. 111, 11–29) oder das Bespritzen ihres Körpers mit der Muttermilch (vgl. V. 110, 25–111, 6).⁷⁷ Dies erklärt auch, warum die zwischen Herzelayde und der Gottesmutter hergestellte Analogie,⁷⁸ die sich auch auf Gottvater und Gottessohn ausweiten lässt, nicht vollständig aufgeht: Während im christlichen Glauben der Vater den Sohn opfert, um die Menschen zu retten, stirbt hier der Vater, um im Sohn wiedergeboren zu werden. Dadurch kann Parzival nicht zu einer eigenständigen Persönlichkeit werden, da er – zumindest aus der Perspektive Herzelaydes – nur die Wiedergeburt seines Vaters ist. Und so hält sie ihn von seiner Bestimmung, als Ritter auszuziehen, fern. Spätestens mit Gahmurets Tod tritt Herzelayde in eine Phase ein, in der alles aus den Fugen gerät, aber dieses Motiv ist bereits in der Beziehung der Eheleute angelegt, die ebenfalls nach ganz eigenen Regeln funktioniert. Der zeitliche Bruch, der so kennzeichnend für eine Heterotopie ist, deutet sich bereits in der Ehe von Gahmuret und Herzelayde an und setzt sich dann schrittweise fort, bis er auf räumlicher Ebene umgesetzt wird. So ist der Rückzug nach Soltâne die logische Konsequenz für Herzelayde: Aufgrund ihres von der Norm abweichenden Zeitverständnisses und Verhaltens muss sie sich zwangsläufig in eine außerhöfische Heterotopie begeben, in der die Zeit für sie auf andere Art und Weise funktioniert.

⁷⁷ Zu den Anklängen an das Motiv der *Maria lactans* siehe Feichtenschlager 2016, S. 44.

⁷⁸ Vgl. hierzu Anm. 38.

Nur hier kann sie den Lauf der Zeit (vermeintlich!) aufhalten, nur hier ist ihr eine Abkehr von der Gesellschaft möglich, von der sie ohnehin kein Teil mehr ist, nur hier kann sie Gahmurets zweiten Tod verhindern.

Letztlich hat der Lebenswille Herzeloide bereits verlassen. So betont die Erzählinstanz ihre Freudlosigkeit (vgl. V. 114, 4) und wie für sie ein Tag dem anderen gleicht. Ihre Flucht nach Soltâne wird dann wie folgt beschrieben:

*ein nebel was ir diu sunne:
 si vlôch der werlde wunne.
 ir was gelich naht unt der tac:
 ir herze niht wan jâmers pflac. (V. 117, 3–6)⁷⁹*

Die *waste in Soltâne* (V. 117, 9) ist *niht durch bluomen ûf d[er] plâne* (V. 117, 1) durchbrochen, die Herzeloide's Gemüt ohnehin nicht erfreuen könnten (vgl. V. 117, 12). Ihr Rückzug ist somit nicht nur „a sign of loyalty to her beloved Gahmuret“,⁸⁰ sondern die Einöde spiegelt ebenso das Innere der vom Tode berührten Königin wider; ihre innere Ohnmacht kehrt sich in die äußere Einsamkeit. Soltâne ist nicht nur der Ort, den Herzeloide zum Schutz Parzivals wählt, es ist auch der Ort, an dem sie auf ihren eigenen Tod wartet. Unter diesen Voraussetzungen ist Herzeloide's Flucht in die Einsamkeit von Soltâne nicht nur eine Abkehr vom Rittertum, sondern vor allem ein zeitliches Herauszögern der ihr bekannten Wiederholungen von Abschied und erneuter Zusammenkunft, vor denen sie sich und ihren Sohn bewahren möchte. Dazu passt auch die mangelnde Einbindung Parzivals in eine Genealogie⁸¹ – er soll nicht in den Kreislauf des Jammers eintreten, in dem sich Gahmuret und dessen Vorfahren befanden.

8 Fazit: Durchbrechung der Wiederholungen durch den Sohn

Durch diese Einstellung kann Herzeloide erstens nicht den Verlust Gahmurets realisieren, denn schließlich ist dieser in ihrer Wahrnehmung nicht tot, sondern wurde erneut geboren. Zweitens kann sie Parzival nicht als eigenständige Persönlichkeit, deren Schicksal nicht unabdingbar mit dem des Vaters gleichzusetzen ist, annehmen. Witwen- und Mutterschaft sind im Falle dieser Figur so sehr miteinander verbunden, dass sie sich letztlich gegenseitig überlagern und Herzeloide keine der beiden Rollen wirklich ausfüllen kann. Ihre Vergangenheit als Ehefrau

⁷⁹ Für eine ausführliche Ausdeutung des Verses 117, 5 in Bezug auf Herzeloide's Gottesbild vgl. Knaeble 2014, S. 375–379.

⁸⁰ Ash 2012, S. 96.

⁸¹ Vgl. Hammer 2016, S. 157.

und Geliebte wirkt dabei in ihre Zukunft als Mutter hinein, ohne dass sie ihre Gegenwart als Witwe tatsächlich fassen und bestreiten kann. Herzeloide gelingt in diesem Verständnis also gerade kein „Rollenwechsel von der höfischen Ehegattin, die auf die Rückkehr ihres Ritters wartet, zur Witwe“;⁸² stattdessen negiert sie diesen Wechsel sogar.

Was Herzeloide demnach fehlt, ist die Möglichkeit, von ihrem Daseinszustand als verheiratete Ehefrau in den der verwitweten Mutter zu gelangen, da sie an einem zyklischen Verständnis von Zeit festhält, das mit der Linearität eines menschlichen Lebens nicht zu vereinen ist. Somit deutet Herzeloide den Charakter der Zeit selbst um, „deren Dreiteilung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“⁸³ essenziell ist. Herzeloides Flucht in die Einsamkeit von Soltâne ist in dieser Lesart nicht nur das Entfliehen in ein räumliches Außerhalb, sondern ebenso in eine Nicht-Zeit, in der Parzival – respektive Gahmuret – sie nie verlassen wird. Einzig an einem Ort wie Soltâne kann sie den radikalen Bruch, der mit dieser Verweigerung des Rollenwechsels einhergeht, vollziehen; hier findet sich Raum für eine Abkehr von der Gesellschaft, für normabweichendes Verhalten, für eine andere Zeitschreibung. Nur hier kann sie Parzival von seinem ihm vorherbestimmten Lebensweg abschneiden und so Gahmuret vor dem endgültigen Tod bewahren. Damit hindert sie auch Parzival daran, in einen neuen Lebensabschnitt überzutreten, und lässt ihn gleichsam in einer liminalen Phase verharren: dem Übergang vom Kind zum Mann.

Allerdings: Herzeloide kann dem linearen Lauf der Zeit nicht mehr ausweichen, ganz gleich, wie lange sie Parzival bei sich halten möchte – weder als Figur innerhalb der Erzählung noch als Mutter des Titelhelden, mit dessen Auszug die eigentliche Geschichte beginnt. Für Parzival ist Soltâne somit eine Heterotopie, die seiner eigentlichen Bestimmung lediglich vorgeschaltet ist. Herzeloide bleibt mit seinem Weggang nur der eigene Tod, der ihr bereits seit dem Dahinscheiden ihres Ehemannes vorherbestimmt ist. Es ist nun an Parzival, diese Wiederholungen zu durchbrechen – und so setzt mit ihm als Held der Narration eine neue Geschichtsschreibung ein.

Literaturverzeichnis

Quellen

Wolfram von Eschenbach: Parzival.
Bd. 1. Mhd. Text nach d. Ausg. v.
Karl Lachmann. Übers. u. Nachw.

v. Wolfgang Spiewok (Reclams
Universal-Bibliothek 3681).
Ditzingen 2014.

⁸² Greenfield 2011, S. 169.

⁸³ Goetz 2020, S. 27.

Forschungsliteratur

- Ash, Karina M.:** *Conflicting Femininities in Medieval German Literature*. Abingdon 2012.
- Bachmann, Cordula, Johanna Leithoff u. Katharina Waldner:** Einführung. In: Dies. (Hgg.): *Liminalisierung, Konfigurationen des Übergangs in antiken Kulturen* (Potsdamer altertumswissenschaftliche Beiträge 76). Stuttgart 2021, S. 7–13.
- Brinker-von der Heyde, Claudia:** *Geliebte Mütter – mütterliche Geliebte. Rolleninszenierung in höfischen Romanen* (Studien zur Germanistik 123). Bonn 1996.
- Eder, Annemarie:** *Macht- und Ohnmachtstrukturen im Beziehungsgefüge von Wolframs ‚Parzival‘. Die Herzeloeyden-tragödie*. In: Ingrid Bennewitz (Hg.): *Der frauen buoch*. Versuche zu einer feministischen Mediävistik (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 517). Göppingen 1989, S. 179–212.
- Feichtenschlager, Martina:** *Entblößung und Verhüllung. Inszenierungen weiblicher Fragilität und Verletzbarkeit in der mittelalterlichen Literatur* (Aventiuren 11). Salzburg 2016.
- Foucault, Michel:** *Von anderen Räumen*. In: Jörg Dünne u. Stephan Günzel (Hgg.): *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M. 2006, S. 317–329.
- Gennep, Arnold van:** *Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l’hospitalité, de l’adoption, de la grossesse et de l’accouchement, de la naissance, de l’enfance, de la puberté, de de l’initiation, de l’ordination, du couronnement, des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.* (Rééditions V). New York u. a. 1969 (ND Paris 1909).
- Gentry, Francis G.:** *Gahmuret and Herzeloeyde. Gone But not Forgotten*. In: Will Hasty (Hg.): *A Companion to Wolfram’s ‚Parzival‘*. Columbia 1999, S. 3–11.
- Gibbs, Marion:** *Ideals of Flesh and Blood. Women Characters in ‚Parzival‘*. In: Will Hasty (Hg.): *A Companion to Wolfram’s ‚Parzival‘*. Columbia 1999, S. 12–34.
- Greenfield, John:** *Wolframs zweifache Witwe. Zur Rolle der Herzeloeyde-Figur im ‚Parzival‘*. In: Matthias Meyer u. Hans-Jochen Schiewer (Hgg.): *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*. Festschrift für Volker Mertens zum 65. Geburtstag. Berlin, New York 2011, S. 159–174.
- Goetz, Hans-Werner:** *Der Mensch zwischen Zeit und Ewigkeit. Zeitvorstellungen und Umgang mit den letzten Dingen im frühen und hohen Mittelalter*. In: Julia Weitbrecht, Andreas Bihrer u. Timo Felber (Hgg.): *Die Zeit der letzten Dinge. Deutungsmuster und Erzählformen des Umgangs mit Vergänglichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Encomia Deutsch 6). Göttingen 2020, S. 17–60.
- Götzelmann, Germaine:** *Grab, Grabmal*. In: Tilo Renz, Monika Hanauska u. Mathias Herweg (Hgg.): *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters*. Ein Handbuch. Berlin, Boston 2018, S. 199–208.
- Hammer, Franziska:** *wer oder wanne ist diz kint, des site sô rehte schæne sint?* Die räumliche Multiplikation der Herkunft im höfischen Roman am Beispiel von Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘ und Gottfrieds von Straßburg ‚Tristan‘. In: Maximilian Benz u. Katrin Dennerlin (Hgg.): *Literarische Räume der Herkunft*.

- Fallstudien zu einer historischen Narratologie (Narratologia 51). Berlin, Boston 2016, S. 147–185.
- Hartmann, Heiko:** Gahmuret und Herzeloide. Kommentar zum zweiten Buch des *Parzival* Wolframs von Eschenbach. 2 Bde. Herne 2000.
- Hartmann, Heiko:** Gahmurets Epitaph (Pz. 107,29ff.). In: *Amsterdamer Beiträge zur älteren Germanistik* 61 (2006), S. 127–149.
- Haug, Walter:** Parzival ohne Illusionen. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 64 (1990), S. 199–217.
- Knaeble, Susanne:** *sin muoter underschiet im gar / daz vinster unt daz lieht gevar* – Herzeloides Gottesbild in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘. In: Thomas Honegger, Gerlinde Huber-Rebenich u. Volker Leppin (Hgg.): *Gottes Werk und Adams Beitrag: Formen der Interaktion zwischen Mensch und Gott im Mittelalter* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 1). Berlin 2014, S. 368–379.
- Koch, Elke:** Inszenierungen von Trauer, Körper und Geschlecht im Parzival Wolframs von Eschenbach. In: Charles S. Jaeger u. Ingrid Kasten (Hgg.): *Codierungen von Emotionen im Mittelalter* (Trends in Medieval Philology 1). Berlin 2003, S. 143–158.
- Koch, Elke:** Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Trends in Medieval Philology 8). Berlin 2006.
- Kotetzki, Maline:** Männlichkeit als Gefahr für Leib und Leben. Intersektionale Betrachtung der Joie de la curt-*aventure* im *Ereck* Hartmanns von Aue. In: *Euphorion* 113 (2019), S. 293–314.
- Lampert-Wessing, Lisa:** *Medieval Literature and Postcolonial Studies*. Edinburgh 2022.
- Ohly, Friedrich:** Bemerkungen eines Philologen zur Memoria. In: Karl Schmid u. Joachim Wollasch (Hgg.): *Memoria*. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter (Münstersche Mittelalter-Schriften 48). München 1984, S. 9–68.
- Pözl, Michaela:** *Erziehung erzählen. Modelle intergenerationeller Weitergabe in der deutschen Literatur des Mittelalters* (Aventiuren 14). Göttingen 2023.
- Powell, Morgan:** *Gender, Reading, and Truth in the Twelfth Century. The Woman in the Mirror*. Leeds 2020.
- Schul, Susanne:** *Abseits bekannter Pfade. Mittelalterliche Reise-Narrative als intersektionale Erzählungen*. In: Mechthild Bereswill, Folkert Degenring u. Sabine Stange (Hgg.): *Intersektionalität und Forschungspraxis. Wechselseitige Herausforderungen* (Forum Frauen- und Geschlechterforschung 43). Münster 2015, S. 96–114.
- Scholz-Williams, Gerhild:** *Der Tod als Text und Zeichen in der mittelalterlichen Literatur*. In: Herman Braet u. Werner Verbeke (Hgg.): *Death in the Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia Series 1 / Studia 9). Leuven 1987, S. 134–149.
- Störmer-Caysa, Uta:** *Grundstrukturen mittelalterlicher Erzählungen. Raum und Zeit im höfischen Roman*. Berlin, New York 2007.
- Turner, Victor W.:** *Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de Passage*. In: June Helm (Hg.): *Symposium on New Approaches to the Study of Religion. Proceedings of the 1964 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*. Seattle 1964, S. 4–20.
- Wenzel, Horst:** *Herzeloide und Sigune: Mutter und Geliebte. Zur Ikonographie der Liebe im Überschneidungsfeld*

von Text und Bild. In: Helga Scieurie u. Hans-Jürgen Bachorski (Hgg.): Eros – Macht – Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur (Literatur, Imagination, Realität 14). Trier 1996, S. 211–234.

Wiegand, Herbert E.: Studien zur Minne und Ehe in Wolframs Parzival und Hartmanns Artusepik (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker. N. F. 49). Berlin, Boston 1972.

Withhöft, Christiane: Kleidergaben im Liebes- und Freundschaftsdiskurs. Das Hemd der Herzloyde, der Brangäne und anonymer Minnedamen in der Kleinepik. In: Margreth Egidi, Ludger Lieb, Mireille Schnyder u. Moritz Wedell (Hgg.): Liebesgaben. Kommunikative, performative und poetologische Dimensionen in der Literatur des Mittelalters und der frühen Neuzeit (Philologische Studien und Quellen 240). Berlin 2012, S. 119–140.

Vom Tod ins Leben

Ermöglichte, verzögerte und verhinderte Übergänge in Kunz Kisteners ‚Die Jakobsbrüder‘

Kontakt

Dorothea Laible,
Eberhard Karls Universität Tübingen,
Deutsches Seminar,
Mediävistische Abteilung
Wilhelmstr. 50, 72074 Tübingen,
dorothea.laible@uni-tuebingen.de

Abstract This article examines the literary representation of birth and death in Kunz Kistener's fourteenth-century narrative 'Die Jakobsbrüder'. The novel centres precarious transitions, such as birth or death during pilgrimage and lethal illness. Fidelity closely links birth and death in the narrative. By what means are the liminal states of birth and death represented? What are the consequences of the transition, and what role does the fidelity play in it? It will be shown that the narration of liminal states is able to represent the value of fidelity by illustrating the attitudes of the protagonists and to open up spaces of possibility.

Keywords Birth; Death; Fidelity; Liminality; Pilgrimage

1 Einleitung

Die Erzählung ‚Die Jakobsbrüder‘ beschreibt anhand der Erfüllung eines Kinderwunsches, der Heilung von letaler Krankheit sowie der Wiedererweckungen eines Pilgers und eines Ermordeten außergewöhnliche Übergangsphasen. Geburten stehen dabei in einem Ereigniszusammenhang mit dem Tod der Figuren. Dieser wird als ereignisoffener Zustand inszeniert, der durch treues Handeln überwunden werden kann.

Mitte des 14. Jahrhunderts entsteht die 1198 Verse umfassende Erzählung ‚Die Jakobsbrüder‘, die in den vier Handschriften w¹⁸, ff², nür⁶, be¹⁷ und dem Druck BAS⁶ überliefert ist.¹ w¹⁸ und ff² datieren in die erste Hälfte des 15. Jahrhunderts. Ein fortwährendes Interesse an dem Erzählstoff bezeugen die beiden Prosafassungen (nür⁶, be¹⁷), die noch Mitte des 15. Jahrhunderts entstanden sind, und der Druck BAS⁶, der um 1518 gedruckt wurde.² Der Autor Kunz Kistener gehörte laut zwei Straßburger Urkunden aus den Jahren 1355 und 1372 dem Berufszweig der *winrúffere und winmesser* an.³ Die Herkunft des Autors, Schreibsprache und der Gebrauchsraum der Leithandschrift w¹⁸ weisen auf Straßburg und Umgebung als Entstehungsort hin.⁴

‚Die Jakobsbrüder‘ erzählt von Jakob und seinem Freund, die gemeinsam den Jakobsweg nach Santiago de Compostela pilgern. Nach langer Kinderlosigkeit, begleitet von den Gebeten seiner Eltern zum heiligen Jakobus, kommt der Grafensohn Jakob zur Welt. Sein Vater gelobt, dass Jakob nach Santiago pilgern werde, wenn er die Lehensfähigkeit erreicht habe. Im Alter von zwölf Jahren tritt Jakob diese Reise an, auf der er sich einen treuen Begleiter sucht, der in der Erzählung namenlos bleibt. Auf dem Weg stirbt Jakob. Sein Freund erfüllt ihm seinen auf dem Totenbett geäußerten Wunsch, nach Santiago gebracht zu werden. Vor dem Altar der Pilgerstätte wird Jakob jedoch wieder lebendig. Nach einem Aufenthalt kehren die beiden Freunde zurück nach Bayern, zum Grafenhof Jakobs, wo der Gefährte als Verwalter der Grafschaft tätig wird. Nach einem Jahr reist der Freund zu seinen verarmten Eltern nach Schwaben und erkrankt an Aussatz. Ein Einsiedler informiert ihn, dass er nur durch das Blut von Jakobs neu geborenem Sohn geheilt werden könne. Der Freund lehnt diese Therapie ab, kehrt aber auf Anraten des Eremiten an den Grafenhof zurück, wo er wieder in sein bisheriges Amt eingesetzt wird. Jakob erfährt von dem Heilmittel und tötet daraufhin seinen Sohn, als die Hofgesellschaft abwesend ist. Nach der so erwirkten Heilung des Gefährten fliehen

1 Kunz Kistener: Die Jakobsbrüder.

2 w¹⁸: Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 16.17. Aug. 4^o, Bl. 60v–80r; ff²: Frankfurt a. M., Universitätsbibliothek, Ms. germ. oct. 6 [Fragment], Bl. 1r–2v; BAS⁶: [Basel: Pamphilus Gengenbach, ca. 1516]. VD16 K 2571, USTC 643942 nach Ex. Basel, Universitätsbibliothek, UBH FM1 IX 18, 18 Bll., Bl. Aijr–[Dvj]r; nür⁶: Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 16567, Bl. 113r–129r; be¹⁷: Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 189, Bl. 195r–204r. Das Verhältnis der Zeugen lässt sich nicht abschließend klären; vgl. zum Überlieferungszusammenhang den Abschnitt ‚Charakteristik der Überlieferung‘ im Allgemeinkommentar der Edition. (Die Online-Edition <https://rke-digital.de/texte/detail/42> steht bisher als Betaversion zur Verfügung und ist noch im Aufbau begriffen; der Allgemeinkommentar findet sich am Ende des Textes, nachdem ‚Die Jakobsbrüder – w¹⁸‘ als Textzeuge ausgewählt und anschließend im Textmenü die Option ‚Edition‘ aktiviert wurde.) Die Versangaben erfolgen der besseren Lesbarkeit willen im laufenden Text in Klammern.

3 Reifenstein 1983, Sp. 1157.

4 Zur Datierung vgl. ebd., Sp. 1159.

beide Freunde vom Hof. Um seine Verwandten noch ein letztes Mal zu sehen, kehrt Jakob jedoch unterwegs bei der feiernden Hofgesellschaft ein, zu der eine Amme seinen Sohn bringt. Nachdem sich herausstellt, dass dieser lebt, erzählt Jakob von seiner Tat. Der Erzähler schildert abschließend, dass die Hofgesellschaft in Anbetracht der Wunder ein (Doppel-)Kloster baut, worin sie fortan lebt.

Im Pro- und Epilog und in den in die Erzählung eingeschobenen Kommentaren reflektiert der Erzähler den Wert, den er der *triuwe* (Treue) beimisst. Diese inszeniert er als handlungsleitend: Die Figuren verstehen sich einander und Gott gegenüber zur Treue verpflichtet, was ihre (Freundschafts-)Dienste motiviert. Der mittelhochdeutsche Begriff der *triuwe* ist ursprünglich ein Rechtsterminus, der sich auf verschiedene Ordnungssysteme wie Theologie, Recht, Politik und Nahbeziehungen erstrecken kann. Er beschreibt neben der interpersonalen Dimension auch ein transpersonal-ethisches Konzept.⁵ Treue beinhaltet „ein Reziprozitätsversprechen, d. h. es wird erwartet, dass *fides* oder *triuwe* honoriert wird“, wobei sich die Leistungen und Gegenleistungen nicht genau aufrechnen lassen.⁶ Gott gegenüber äußert sich Treue unter anderem in Gebet oder Gelübde.⁷ Treue beschreibt zudem in einer interpersonalen Beziehung „die angemessene Reaktion auf die Hinfälligkeit der menschlichen Natur und bezeichnet dann die Gemeinschaft im Leid“.⁸ Gleichzeitig beinhaltet sie das Angebot einer gemeinsamen Zukunft, „die soziale Wirklichkeit bereits verändert, unabhängig davon, ob der andere die an ihn gehegten Erwartungen bestätigt“.⁹ Wie im Folgenden an der Geburt Jakobs und den todesähnlichen Zuständen Jakobs, seines Freundes und seines Sohnes gezeigt werden soll, inszeniert Kistener die Treue als Voraussetzung dafür, dass Übergänge ermöglicht, verzögert oder verhindert werden.

Kunz Kistener stellt in der Erzählung eine besonders enge Verbindung von Leben und Tod her. Die Erzählung variiert den zu erwartenden Ablauf des Übergangs in den Tod: Die Lebenden verhindern durch ihr ambiges, aber durch Treue motiviertes Handeln den vollständigen Übergang der Gestorbenen in den Tod. Sterben markiert den Beginn des Übergangs, jedoch ist der Tod nicht notwendig final; er ist keine Brücke zwischen Dies- und Jenseits, sondern ein ereignisoffener Zustand. Im Folgenden werde ich die Schlüsselmomente von Geburt, Tod und Krankheit näher untersuchen, um herauszustellen, wie die Erzählung die Übergänge gestaltet. Als Grundlage der Beobachtungen dienen die theoretischen Überlegungen zum Übergangszustand von Victor TURNER.

5 Vgl. Lepsius u. Reichlin 2015, S. 223 f.

6 Ebd., S. 225.

7 Vgl. Schmidt-Lauber 2010, Sp. 907.

8 Müller 2015, S. 320.

9 Vgl. Lepsius u. Reichlin 2015, S. 228.

2 Begriffe

Die Begriffe des Übergangs bzw. der Übergangsphasen basieren auf den Überlegungen von Arnold VAN GENNEP und Victor TURNER. VAN GENNEP beobachtet räumliche, zeitliche und soziale Übergänge und unterscheidet dabei drei Phasen: Die Trennungsphase, in der sich das Subjekt von seinem bisherigen Zustand löst, die Schwellenphase (Übergangsphase) und die Wiedereingliederungsphase, in der das Subjekt mit seinem neuen Zustand wieder in die Gemeinschaft integriert wird. Die Übergänge sind dabei durch Übergangsriten, *rites de passage*, markiert. Die Phase des Übergangs trennt die beiden Zustände (vorher/nachher) und verbindet sie sogleich.¹⁰

Weiterentwickelt wurde das Konzept durch TURNER, der die Übergangsphase im Anschluss an die von VAN GENNEP für den räumlichen Übergang verwendeten Begriffe präliminal, liminal und postliminal als ‚liminalen Zustand‘ fasst,¹¹ in dem das Subjekt des Übergangs durch Ambiguität und einen unbestimmten Zustand gekennzeichnet ist: „In der mittleren ‚Schwellenphase‘ ist das rituelle Subjekt (der ‚Passierende‘) von Ambiguität gekennzeichnet; es durchschreitet einen kulturellen Bereich, der wenig oder keine Merkmale des vergangenen oder künftigen Zustands aufweist.“¹² Der Schwellenzustand wird häufig mit dem Tod oder dem Dasein im Mutterschoß gleichgesetzt, aber auch der Eintritt in ein Kloster und das damit einhergehende Noviziat kann als Übergangsphase verstanden werden.¹³ Dem religiösen Leben eines gläubigen Menschen gesteht TURNER eine Übergangsqualität zu, was in Formulierungen wie ‚geistliche Pilgerschaft‘ oder ‚Gast auf Erden sein‘ zum Ausdruck kommt.¹⁴ Als anthropologische Konstanten sind Geburt und Tod auch im mittelalterlichen Verständnis Phasen des Übergangs, wie Katherine PARK aufzeigt.¹⁵

Übergangsriten dienen im Todesfall meist nicht so sehr den Übergangssubjekten, sondern erleichtern es vor allem den Hinterbliebenen, mit dem Tod umzugehen.¹⁶ Zudem bilden sie keine natürliche, sondern eine soziale Grenze ab, die durch das Ritual sichtbar wird: „Das Ritual verwandelt vielmehr einen natürlichen *Unterschied* in eine institutionalisierte *Unterscheidung* und macht aus einem fließenden Übergang eine eindeutige Zäsur (oder auch eine Stufenfolge von Zäsuren).“¹⁷

10 Die Ausführungen zu van Genneps Übergangsriten schließen sich an Stollberg-Rilinger 2013, S. 23 an. Vgl. auch die Einleitung in diesem Heft.

11 Turner 2005, S. 159.

12 Ebd., S. 94.

13 Ebd., S. 95, 162.

14 Ebd., S. 106.

15 Vgl. Park 2014, S. 17–37.

16 Stollberg-Rilinger 2013, S. 66.

17 Ebd., S. 70.

Der Begriff der Ambiguität, den VAN GENNEP und TURNER für die Beschreibung des unklaren Status oder des Schwellensubjekts selbst in der Übergangsphase nutzen, findet sich in einer ähnlichen Bedeutung für die Beschreibung mittelalterlicher Kultur und Literatur. Thomas BAUER vertritt ein Verständnis kultureller Ambiguität:

Ein Phänomen kultureller Ambiguität liegt vor, wenn über einen längeren Zeitraum hinweg einem Begriff, einer Handlungsweise oder einem Objekt gleichzeitig zwei gegensätzliche oder mindestens zwei konkurrierende, deutlich voneinander abweichende Bedeutungen zugeordnet sind, wenn eine soziale Gruppe Normen und Sinnzuweisungen für einzelne Lebensbereiche gleichzeitig aus gegensätzlichen oder stark voneinander abweichenden Diskursen bezieht oder wenn gleichzeitig innerhalb einer Gruppe unterschiedliche Deutungen eines Phänomens akzeptiert werden, wobei keine dieser Deutungen ausschließliche Geltung beanspruchen kann.¹⁸

Oliver AUGE und Christiane WITTHÖFT schließen sich diesem Verständnis an, erweitern es aber um eine weitere Bedeutung: Ambiguität könne auch gefasst werden „[...] als eine bewusst intendierte Spannung in der Gestaltung von Konträrem in der Literatur, aber auch in deren Rezeptionsanweisung“.¹⁹ Die Bedeutungen von Ambiguität – einerseits als Beschreibung des Subjekts im Schwellenzustand oder der Übergangsphase und andererseits als literarische Gestaltung von Konträrem – werden für die Analyse der Erzählung ‚Die Jakobsbrüder‘ als sich gegenseitig ergänzend verstanden. In der Untersuchung der Geburten und Todesfälle lässt sich zeigen, inwiefern und wozu der Erzähler die Übergangsphasen bzw. die Subjekte in ihr als ambig kennzeichnet.

3 Ermöglichter Übergang: Die Geburt Jakobs

Für Jakob ist die Geburt der Übergang ins Leben; für das vormals kinderlose Paar bedeutet sie den Übergang in den Status der Eltern bzw. der Familie. Dass der Übergang nicht problemlos gelingt, zeigt die lange Zeit des unerfüllten Kinderwunsches (*zwölfjor oder mer*, V. 86). Erst das aktive religiöse Handeln der Figuren ermöglicht die Geburt: Die Frau betet ein Jahr lang täglich zum heiligen Jakobus und versäumt nie die Frühmesse, woraufhin sowohl Gott als auch der Heilige die Bitten der

¹⁸ Bauer 2011, S. 27.

¹⁹ Auge u. Witthöft 2016, S. 7.

Eheleute erfüllen: *got gewerte sù zuohant: | die fröwe eins kindelins swanger wart* (V. 120 f.). Dass Gott und Jakobus nun, nach zwölf Jahren erfolglosen Wartens auf einen Nachkommen, dem Paar *zuohant* (,sogleich‘) seinen Wunsch gewähren, ist demnach auf die dezidiert in Hinblick auf den Kinderwunsch praktizierten Riten zurückzuführen. Neben dem Gebet, das die Frau *vil getruwen* (V. 116) ausführt, nennt der Erzähler die christliche Lebensführung der Eheleute als Grund dafür, warum sich der heilige Jakobus ihrem Kinderwunsch *nüt versagen* kann (V. 106).

Der Geburtsvorgang selbst wird in der Erzählung ausgespart, doch rahmen die Gebete des Grafen und der zweimalige Botenbericht der Knechte, die dem Vater von der Geburt erzählen, und der daraufhin gewährte Botenlohn das Ereignis. Zusätzlich gelobt der Vater die Pilgerfahrt seines Sohnes nach Santiago de Compostela, sobald dieser die Lehensfähigkeit erlangt habe. Gebete, Berichte und Gelöbnis begleiten den Übergang und machen den neuen Status der Elternschaft öffentlich. Die Taufe schließt die Übergangsphase ab, denn mit ihr ist Jakob erfolgreich in die christliche Gemeinschaft integriert.²⁰

Dass auf der liminalen Phase der Geburt Jakobs ein besonderes Augenmerk der Erzählung liegt, wird daran ersichtlich, dass sie gut 170 Verse umfasst (V. 72–245), während die ersten zwölf Lebensjahre Jakobs zeitraffend in nur 17 Versen erzählt werden (V. 254–270). Wiederholtes Berichten von der Geburt – auf den Erzählerbericht folgt die Anweisung der Mutter, die Geburt dem Vater mitzuteilen, woraufhin zunächst ein Knecht und dann das gesamte Hofgesinde den Vater informieren – und zusätzliche Gebete des Vaters verlangsamen das Geschehen, indem sie eine annähernde Übereinstimmung von Erzählzeit und erzählter Zeit vermitteln. Schließlich ist der Moment, in dem das Ehepaar gemeinsam das Neugeborene betrachtet, minutiös auserzählt. Erzählerkommentare formulieren Bitten an Gott und den heiligen Jakobus²¹ – dadurch unterbrechen sie das Geschehen und manifestieren den Moment der Geburt zusätzlich. Die Übergangsrituale und das narrative Verfahren der Verlangsamung stellen das Gelingen der Geburt heraus.²² Damit verortet der

20 Bereits zur Zeit der Karolinger wurde die Taufe als Einzeltaufe zu einem individuellen Taufzeitpunkt, meist kurz nach der Geburt, gefeiert; vgl. Wallraff 2005, Sp. 62. Sie entwickelte sich zu einem Initiationsritual in die christliche Gemeinschaft; vgl. Meßner 2005, Sp. 80. Welche Relevanz der Taufe als Initiationsritual in Hinblick auf das Seelenheil zukam, lässt sich am theologischen Problem ungetauft Verstorbener ablesen; vgl. hierzu die Beiträge von Nehr-Baseler und Alterage, Vrtalová u. Ade in diesem Band.

21 V. 157–160, 206–211, 242–245.

22 Zur Vorstellung einer gelungenen Geburt vgl. Park 2014, S. 23: „[...] a good birth [is] understood as one that not only resulted in a healthy mother and baby but also conformed to norms of family honor and social and moral order. Good births were restricted by definition to married women, or very recent widows, and took place in domestic spaces, where the mother’s modesty was protected and where the pollution that attended childbirth, with its blood and its close association with sexual intercourse, could be contained.“ In einem religiösen Bezugssystem können Mutter und Kind in die religiöse Gemeinschaft durch Segnung

Erzähler Jakob in einem christlichen Bezugsrahmen, der als Deutungsfolie seines Lebens, insbesondere der Wiedererweckung dient.²³

Doch Jakobs Existenz ist eng mit dem Tod der Eltern verknüpft, denn was den Kinderwunsch bedingt, ist der elterliche Wunsch nach Sukzession: *ir beder klage die waz so groß, | daß ire lant erbloß | nach irme tode sollte sin* (V. 89–91). Da zur Weitergabe der Herrschaft indes nicht nur ein männlicher Nachkomme notwendig ist, sondern dieser auch die Lehensfähigkeit erreichen muss, gelobt der Vater, dass Jakob – sollte er das dazu nötige Alter erreichen – eine Pilgerfahrt unternehmen werde. Da Jakob aber später auf eben jener Pilgerreise den Tod findet, ist seine Geburt ereignishaft mit seinem Tod verknüpft. Dass mit der Pilgerfahrt ein nicht unerhebliches letales Risiko einhergeht,²⁴ das die Herrschaftsfolge gefährdet, ist den Eltern bewusst. Diese Spannung führt dazu, dass sich bei den Eltern Hoffnung und Sorge verbinden: [...] *ir beder trost an ime lag. | sù liessent selten keinen dag, | sù gedohtent an die vart* (V. 268–270). Die Eltern befinden sich in einem Geflecht einander widersprechender Erwartungen, wobei die Sicherung weltlicher Macht in Konkurrenz steht zur Bindung an ein religiöses Versprechen. Für Jakob selbst ist die Situation indes eindeutig: Als er von dem Gelöbnis erfährt und davon, dass Gott den Eltern ihre Bitte um die Geburt eines Sohnes gewährt habe, zögert er nicht, die Reise anzutreten.

4 Verhinderter Übergang: Jakobs Tod

Als Jakob auf der Pilgerfahrt wochenlang in die Irre reitet, erhört der heilige Jakobus seine Bitten und sendet ihm einen Genossen, mit dem Jakob Freundschaft schließt.²⁵ Nach vier Wochen gemeinsamer Reise erkrankt Jakob. Seinen Tod bereitet er vor: Er regelt die weltlichen und geistlichen Dinge, indem er den Gefährten als Erben einsetzt und um Hilfe bei der Vollendung der Pilgerreise bittet: *stirbe ich, fuere*

bzw. Taufe (re)integriert werden. Zum Kirchgang der Mutter nach dem Wochenbett vgl. Stollberg-Rilinger 2013, S. 61.

23 Ohne dieses ‚Framing‘ ließe sich das plötzliche Wiedererwachen des toten Jakob später wohl kaum als Wunder, sondern eher als dämonische Illusion inszenieren.

24 Zum einen war der Weg über die Pyrenäen beschwerlich und weit (ca. 810/890 km Strecke von den Pyrenäen nach Santiago; Mieck 1978, S. 483), zum anderen war mit einer hohen Kriminalität auf dem Pilgerweg zu rechnen, da die Reise auch Verurteilten als Sühne für Kapitalverbrechen auferlegt werden konnte, was zu einer erhöhten Präsenz Straffälliger führte (ebd., S. 505). Zwar waren die Pilger an zahlreichen Orten durch Ritterorden geschützt, dennoch gab es organisierte Raubüberfälle; vgl. Carlen 1987, S. 168–171.

25 Wörtlich schließen sie *bruderschaft* (V. 394), was auch die titelgebende Bezeichnung ‚Jakobsbrüder‘ aufgreift: Es handelt sich um zwei durch das Versprechen der Bruderschaft treu miteinander verbundene Freunde, die zu Ehren des heiligen Jakobus zu dessen Grab pilgern.

mich dot do hin, | do ich der ferte lidig bin (V. 441f.).²⁶ Die fehlende Todesangst Jakobs und der geregelte Nachlass qualifizieren seinen Tod als ‚gut‘.²⁷ Nachdem er verstorben ist, zieht ihm der Freund einen *ledersag* (V. 447) über und vollzieht damit einen Todesritus, dem normalerweise der Leichenzug und die Bestattung folgen.²⁸ Eine abgewandelte Form des Leichenzugs wird dadurch geschildert, dass der Freund den Toten in zwölf Tagesreisen bis nach Santiago de Compostela bringt.

Gleichzeitig mit den Riten, die den Tod eines christlichen Menschen im Mittelalter üblicherweise begleiten, führt der Freund weitere, ‚lebenserhaltende‘ Riten aus. Seinem Versprechen gemäß – *jo, min truwe gib ich dir* (V. 443) – setzt er die Pilgerreise fort. Die Stellvertretung einer Pilgerreise war üblich; sie wurde entweder zu Lebzeiten ausgehandelt oder durch ein Testament bestimmt und posthum ausgeführt.²⁹ Bei testamentarischer Verordnung pilgerte der Stellvertreter allerdings anstelle des Verstorbenen. Der Freund hingegen pilgert mit Jakob, den er darüber hinaus am Leben teilhaben lässt: Er setzt dem Toten bei den gemeinsamen Mahlzeiten *die spise dar | in truwen also lebete er* (V. 456 f., „als ob er lebte“) und legt ihn nachts *an ein schoene bette, | rehte also er gelebet hette* (V. 462 f., „als hätte er gelebt“).³⁰ Das kirchliche Begräbnis Jakobs wird durch die Weiterreise aufgeschoben.³¹ Der Freund behandelt Jakob weiterhin als Subjekt, das heißt, er handelt für ihn, nicht an ihm. Dahinter steht das Verständnis, dass der Tote in der jenseitigen Welt Handlungs- und Rechtssubjekt ist und dass Lebende und Tote in einer Solidargemeinschaft durch Rechte und Pflichten miteinander verbunden bleiben.³²

Rituell schließt das Begräbnis, konzeptionell die Trennung von Körper und Seele den Übergang in den Tod üblicherweise ab. Doch in der Erzählung ‚Die Jakobsbrüder‘ verläuft der Übergang Jakobs in den Tod nicht linear, vom Zustand ‚lebend‘ zu ‚tot‘; vielmehr befindet sich Jakob in einem schwebenden, einem liminalen

26 Die rechtliche Gültigkeit dieser mündlichen Abmachung wird von keiner der Figuren angezweifelt und war – falls es einen weiteren Zeugen gab (womit beim Aufenthalt in einer Herberge zu rechnen ist) – durch spanisches Recht gedeckt; vgl. Carlen 1987, S. 134.

27 Jakob beklagt den bevorstehenden Tod (*nuo stirbe ich ellende uff dirre vart!* V. 438), doch scheint er keine Todesangst zu haben. Der vorbereitete Übergang in den Tod und die Zuversicht auf das Kommende sind Elemente spätmittelalterlicher Sterbefrömmigkeit; vgl. Angenendt 2009, S. 663.

28 Die Toten wurden gewaschen und entweder in Leinen gehüllt oder in ein Leichenhemd eingenäht; vgl. Park 2014, S. 29; Tonino 2016, S. 28.

29 Vgl. Carlen 1987, S. 64–66.

30 Mahlgemeinschaft mit den Toten war im archaischen Totenbrauch üblich und setzte sich im Mittelalter fort; vgl. Angenendt 2009, S. 682.

31 Die Pilger hatten das Recht auf ein kirchliches Begräbnis in der Diözese, in der sie verstarben; vgl. Carlen 1987, S. 144.

32 Angenendt 2009, S. 676 f.

Zustand. Er ist einerseits ein *dote[r] man* (V. 466, 470), andererseits unterläuft der Freund diese Zuschreibung, indem er gegensätzlich handelt, nämlich so, als lebe Jakob – und dadurch die Illusion des Lebens aufrechterhält. Der Freund unterliegt einer Pflichtenkonkurrenz: Einerseits sollte er den Verstorbenen dem christlichen Ritus gemäß bestatten, andererseits ist er durch seine *triuwe* an das Versprechen gebunden, Jakob nach Santiago zu bringen. Diese Spannung wird weder von der Figur reflektiert noch vom Erzähler kommentiert. Sie führt dazu, dass der Freund ambig handelt, indem er sowohl den Tod rituell begleitet als auch den Anschein des Lebens aufrechterhält. Jakob befindet sich dadurch scheinbar gleichzeitig in beiden Zuständen bzw. in einer Überlagerung derselben. Auf diese Weise verzögert der Freund den vollständigen Übergang Jakobs in den Tod und ermöglicht die spätere Wiedererweckung.

Der Abschluss der Übergangsphase und die Wiedereingliederung Jakobs in die Gemeinschaft der Lebenden findet in der Kirche in Santiago de Compostela statt und wird erneut von rituellen Handlungen begleitet. In Gebeten bittet der Gefährte den heiligen Jakobus um Vergebung der Sünden für sich und für den Verstorbenen (V. 475, 479–481, 488 f.), wobei er an die *triuwe* appelliert, derer der Heilige gedenken solle.³³ Zusätzlich untermauert er seine Bitten durch Opfergaben und Gebetsriten (Niederknien, kreuzweises Liegen). Währenddessen wird Jakob wieder lebendig, wobei er seinen Übergang rückblickend als Schlaf markiert: *wie unsanfte ich gesloffen habe!* (V. 495). Dass Jakob tatsächlich tot war und nicht nur schlief, heben die Prosaredaktionen deutlicher hervor: *be*¹⁷ beschreibt die vormals vollzogene Trennung von Leib und Seele, die den Übergang in den Tod markiert:³⁴ *und do er also lag in grosser an|dacht, do kam des jungelings sele wider | in den lip und wart lebendig* (Z. 148–150).³⁵ Die Wiedererweckung wird durch selbstläutende Glocken (V. 499 f.)³⁶ als Wunder markiert, das der Erzähler (*do erfuorent sù die*

33 Es ist an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt, wessen Treue der Heilige gedenken soll, es heißt lediglich *gedencke an die truwe groß, | deile mit uns den appllos* (V. 488 f.). Vermutlich ist die Treue des heiligen Jakobus selbst gemeint, denn als später Jakob sieht, wie die Amme seinen vermeintlich toten Sohn bringt, erinnert er den Heiligen an dessen Treue Christus gegenüber: „darum bitte ich dich wegen deiner treue, (die darin bestand,) dass du mit gott am gründonnerstage klagtest und gelobtest nicht eher wider essen zu wollen, ehe du nicht gott widergesehen hättest.“ (Übersetzung der V. 1041–1047 nach Leitzmann 1900, S. 562). Diese Anspielung bezieht sich auf eine Legende Jakobs des Jüngeren, der bis zum Wiedersehen Christi Fasten gelobt habe (vgl. Stellenkommentar zu V. 1043 f.).

34 Park 2014, S. 27 f.

35 Auch *nür*⁶ bekräftigt, dass Jakob den Übergang in den Tod bereits vollzogen hatte: *do wart | der tot lebendig und sin geist | kam wider in in durch die für|bittung des heiligen xij boten* (Z. 141–144).

36 Die selbstläutenden Glocken sind als göttliches Zeichen zu verstehen und finden sich häufig in legendarischen Erzählungen; vgl. Thompson 1956, D1601.18.1.

worheit, | *do waz es, also ich hab geseit*. V. 518 f.) und hinzugekommene *pfaffen* und *herren* (V. 520) in *besigelt[en] briefe[n]* (V. 528, 530) zusätzlich bestätigen.

Mit Abschluss der Übergangsphase erweist sich Jakobs Tod nachträglich als reversibel, wodurch die Kontingenz des Todes sichtbar wird. Somit stellt Kistener den leiblichen Tod Jakobs gerade nicht als Übergang ins Jenseits, sondern ins diesseitige Leben dar. Dass es sich nicht um eine Rückkehr in den bisherigen Zustand, sondern um eine Wiedereingliederung handelt, zeigt sich daran, dass Jakob die erfahrene Treue seines Freundes honoriert. Er erneuert sein Treueversprechen (V. 544–549), aufgrund dessen er den Freund als Verwalter einsetzt und ihn später sogar durch das Blut seines Sohnes heilt.

5 Verzögerter Übergang: Krankheit des Freundes

Jakobs Freund besucht seine Eltern, um ihnen aus der Armut zu helfen. Nach einem Jahr Aufenthalt erkrankt er dort an Aussatz: Der Gefährte verliert seine Reinheit und wird *malotz* („aussätzig“, V. 721).³⁷ Dass es sich bei der Krankheit um den Beginn eines Übergangs vom Leben in den zu erwartenden Tod handelt, wird an den historischen Umständen deutlich. Aussatz galt den meisten mittelalterlichen Ärzten als unheilbar.³⁸ Deshalb erforderte die Erkrankung zur Verminderung des Ansteckungsrisikos eine Absonderung des Kranken von der Gesellschaft, die durch Kleidung und akustische Signale mit Glocke, Horn oder Klapper kenntlich gemacht werden musste. Betroffene galten nach deutschen Rechtsbüchern als lehens- und erbunfähig. In Frankreich und Westdeutschland ging mit dem Ausscheiden aus der Gesellschaft die Lesung der Totenmesse über den Erkrankten einher,³⁹ was verdeutlicht, dass sein rechtlicher und religiöser Status dem eines Toten glich. Der gesellschaftliche Ausschluss und die Ausrichtung des eigenen Lebens auf das zu erwartende Ende markieren die Krankheit als Übergang: Betroffene gehören weder zur gesunden Bevölkerung (sie können ihr Leben nicht wie gewohnt fortführen)

37 Die in den Parallelen auftauchenden variierenden Krankheitsbezeichnungen zeigen, dass sich hinter Aussatz ein unfestes Krankheitsbild und keine Diagnose verbirgt. So bezeichnen BAS⁶ und be¹⁷ den Gefährten als *aufsetzig* (BAS⁶ V. 627; be¹⁷ Z. 231), nür⁶ als *feltsiech* (Z. 266).

38 „Weitreichender Konsens herrschte hinsichtlich der Prognose der Krankheit, welche die Ärzte im Mittelalter mehrheitlich als medizinisch unheilbar einstufte, insbesondere wenn sich die Krankheit im manifesten oder fortgeschrittenen Stadium befand; nur wenige Ärzte räumten Heilungschancen bei Krankheitsbeginn oder frühzeitiger Krankheitserkennung ein. Bereits die mittelalterlichen Ärzte selbst erwarteten von dem umfangreichen und vielfältigen Spektrum an Therapiemaßnahmen [...] eher palliative und lebensverlängernde, denn kurative Wirkung.“ Schelberg 2000, S. 69.

39 Vgl. Schott-Volm 1980, Sp. 1251 f.

noch zu den Toten; vielmehr befinden sie sich in einem Zustand eingeschränkter Möglichkeiten als ‚lebende Tote‘.

Statt in einem Leprosorium unterzukommen,⁴⁰ verabschiedet sich Jakobs Freund von seinen Eltern und geht in den Wald. Seine Kleidung und eine Klapper machen ihn als Aussätzigen kenntlich. Das Verlassen der Gesellschaft und die damit verbundenen optischen und akustischen Zeichen fungieren dabei nicht nur als Warnung Außenstehender, sondern ebenso als Signal des Übertritts in den Status des Kranken. Zudem wird die Krankheit wiederholt als gottgewollt dargestellt (V. 719, 726–728), wodurch sie nicht nur auf den Tod abzielt, sondern darüber hinaus auf das himmlische Jenseits verweist. Die mögliche Therapie verknüpft das Leben des Kranken mit dem Tod von Jakobs Sohn: Ein Einsiedler berichtet dem Freund davon, dass nur das Blut von Jakobs Sohn ihn heilen könne.

Obwohl er damit gegen die gesellschaftlichen Normen zum Umgang mit Aussätzigen verstößt, nimmt Jakob seinen Freund trotz Krankheit freundlich an seinem Hof auf:

| *den huot er gegen ime ab zoch zuo stunt,*
 | *mit truwen kuste er in an den munt,*
 | *er druckete in unbefangen*
 | *sin antlitz an sin wangen* (V. 822–825).

Obwohl der Kranke auf die gesellschaftliche Ablehnung hinweist, die die Begrüßung Jakobs hervorrufen werde, führt ihn Jakob an den Hof und setzt ihn in sein voriges Amt ein (V. 832–835). Jakobs Eltern fordern den Kranken auf, die Zeichen seiner Krankheit, Kleidung und Klapper, abzulegen und gegen die Kleidung des Hofes zu tauschen. Der Freund erhält mehr Macht als vor seiner Erkrankung, und die Grafen knüpfen ihre Gunst zukünftig an die gesellschaftliche Anerkennung des Gefährten: *wer din hie nüt welle gern, | der muos unser ouch enbern* (V. 846 f.). Mit der Wiederaufnahme in den gräflichen Dienst lebt und dient der Freund am Hof, als sei er gesund. Der Tausch der Zeichen erweckt die Illusion der Gesundheit und der Teilhabe am höfischen Leben. Tatsächlich ist jedoch die Krankheit des Freundes deutlich sichtbar, weshalb die Wächter ihm bei seiner Ankunft den Zutritt zur Burg zunächst verweigert hatten: *din antlitz ist so ungeton | und also wuesteklich gestalt, | das man es durch ein wunder zalt* (V. 793–795). Insofern erweist sich das Leben am gräflichen Hof für den Freund als eine Illusion der Teilhabe, denn sie funktioniert ausschließlich in diesem geschlossenen Raum. Erneut führt die Treueverpflichtung dazu, dass gleichzeitig gegensätzliche Deutungen des Gesundheitszustands des

⁴⁰ Zu den in Leprosorien als quasi-religiöse Gemeinschaft zusammenlebenden Kranken vgl. ebd., Sp. 1252f.

Freundes bestehen. Eine eindeutige Zuordnung des Freundes zu dem Bereich der Gesunden beziehungsweise der Kranken wird dadurch verhindert.

Die Heilung des Freundes beendet seinen liminalen Zustand, erfordert aber gleichzeitig den Übergang des Sohnes Jakobs in den Tod. Jakobs Ringen mit sich selbst und sein Zögern, den Mord an seinem Sohn zu begehen, sind in das Referenzsystem christlicher Treueverpflichtung eingebunden. Einerseits wird das Unterfangen durch einen Engel, der auf Jakobs Bitte hin erscheint, von Gott bestätigt. Andererseits liefert Jakob selbst den Deutungsrahmen seines Handelns: *man es solte also verston, | das ich es durch truwe han geton* (V. 931 f.). Als Jakob den Freund, der beim Anblick des toten Kindes in Ohnmacht gefallen war, mit dem Blut bestreicht, tritt die Heilung sofort ein: *gesunt und rein wart er an der stat, | daß zeichen got von himel det* (V. 947 f.). Dieser neue Zustand führt nun allerdings nicht zu einer sofortigen gesellschaftlichen Reintegration des Freundes, im Gegenteil: Die beiden Freunde fliehen vom Hof, um der Strafe für die Tat zu entgehen.⁴¹ Sie befinden sich erneut in einem liminalen Zustand, da der Mord beide von gesellschaftlicher Teilhabe ausschließt.

6 Fortwährender Übergang: Leben des Sohnes und Leben im Kloster

Nach seiner Ermordung befindet sich der Sohn, ähnlich wie einst sein Vater, in einem Übergang zwischen Sterben und endgültigem Tod, denn er lebt zwar nicht mehr, ist aber noch nicht beerdigt und die Trennung von Körper und Seele steht damit noch aus. Den Tod des Sohnes begleiten Jakobs Gebet und ein *engel*, der bestätigt, dass die Ermordung des Sohnes Gottes Wille sei (V. 926 f.). Er tritt unzweifelhaft ein, als Jakob *sines kindes kele [...] abe sneit* (V. 933) und im Folgenden den Freund mit dem aufgefangenen Blut bestreicht. Der Erzähler lässt keinen Zweifel aufkommen, dass der Sohn tatsächlich tot ist: *do kuste er sin totes kint* (V. 960). Der übereilte Aufbruch der Freunde von der Burg hindert sie daran, Todesriten auszuführen. Zugleich versetzt der Mord auch die Freunde in einen liminalen Zustand, denn durch ihre Flucht können sie weiterleben, haben aber die Todesstrafe zu erwarten. Treue motiviert auch hier ihr Handeln: Da Jakob seine Familie ein letztes Mal sehen möchte, suchen die Freunde die Hofgesellschaft im Wald auf, wobei der Freund zunächst, für die Gesellschaft unsichtbar, abseits auf Jakobs Rückkehr wartet, um die Flucht später fortsetzen zu können.

Obwohl der Tod des Sohnes mehrfach bestätigt wird, markiert der Erzähler den Zustand des Kindes nach dem Weggang der beiden Freunde bewusst als

⁴¹ Mit der Heilung ist zwar eine natürliche Grenze überschritten, doch dies resultiert nicht zwangsläufig in der Herstellung eines institutionalisierten Zustandes.

unklar. Die Amme findet das Kind und nimmt es mit, um es zur Hofgesellschaft im Wald zu bringen, *und nie geluogete das, | ob es dot oder lebende was* (V. 1001 f.). Solange der prüfende Blick unterbleibt, besteht die Möglichkeit, dass das Kind leben könnte. Der Erzähler baut eine Spannung auf zwischen dem Wissensvorsprung der Freunde (und des Rezipienten) und der Unwissenheit des restlichen Figurenpersonals. Die Freunde handeln, als sei das Kind tot, die Amme und die Hofgesellschaft indes, als lebe es. Diese narrative Strategie führt dazu, dass sich das Kind aufgeteilt zwischen den verschiedenen Perspektiven und Wissensständen der Figuren gleichsam in einem unsicheren, liminalen Zustand zwischen Leben und Tod befindet. Das Unterlassen todesbegleitender Riten verhindert einerseits den Übergang in den Tod, während andererseits das Nicht-Nachschaun der Amme den Übergang (zurück) ins Leben zunächst verzögert.

Erneut begleiten Gebete die Wiedererweckung: Jakob bittet Gott und den heiligen Jakobus um Hilfe, als die Amme mit dem vermeintlich toten Kind zur Hofgesellschaft hinzukommt (V. 1039–1046). Wieder ist Gottes Eingreifen auf die Treue zurückzuführen:

| *der truwen sin got nüt vergaß,*
 | *Sant Jocop bat ouch got daz:*
 | *daz kint wart lebende in der wagen,*
 | *für den vatter wart getragen* (V. 1059–1062).⁴²

Das Lachen des Kindes bezeugt, dass es lebt: *daz kint den vatter lachete an. | do sach er, das es lebete* (V. 1068 f.). Der verhinderte endgültige Tod des Sohnes beendet nun einerseits den liminalen Zustand Jakobs und seines Freundes, denn eine Anklage aufgrund des Tötungsdelikts ist nicht mehr zu befürchten. Jakob ruft den Freund herbei, wodurch dessen Heilung öffentlich wird und er wieder wie zuvor der Hofgesellschaft angehört. Die Narbe am Hals des Kindes wird zum Zeichen seines durchlebten Todes.⁴³

Die Wiedererweckung führt indes zu einem Gelöbnis, dessen Realisation den Status der gesamten gräflichen Gesellschaft betrifft. Weinend stimmen die Anwesenden in das Gotteslob ein und versprechen, Gott und dem heiligen Jakobus

⁴² Ob Gottes oder Jakobs Treue ausschlaggebend ist (V. 1059), bleibt in w¹⁸ offen. In BAS⁶ scheint eher auf Jakobs Treue (dass er das Kind für den Freund tötete) angespielt zu werden: *der truwen unser herr nit vergaß* (V. 991), während nür⁶ Gottes Treue betont (*und got durch | sin güte und umb daz gebet Sant Jacobs | waz daz kint wider lebende worden*; Z. 473–475). Ganz anders gestaltet be¹⁷ den Schluss der Erzählung: Als die Amme das Kind auf der Burg findet, lebt es bereits wieder (Z. 386–388).

⁴³ Auffällig sind die Ähnlichkeiten zwischen der Darstellung vom Tod des Sohnes und dem Tod und der Auferstehung Christi: Beide sterben unschuldig, beide sterben stellvertretend für jemand anderen und beide behalten eine Narbe als Zeichen des durchlebten Todes.

zu Ehren ein Kloster zu bauen. Abschließend wird von der Gründung des Klosters ‚Gnadenaue‘ berichtet, in dessen einer Hälfte Frauen und in der anderen Hälfte Männer und Kinder leben sollen. Explizit hebt der Erzähler erneut die Treue hervor, die Gott belohne: *got gap in umb ir truwe | ein selig leben nuwe, | sù wurdent heilig in der zit* (V. 1139–1141). Die Klostergründung überführt die Herrschaftssicherung, die die Geburt Jakobs motivierte, in deren Gegenteil und bewirkt so die Transformation weltlicher Herrschaft in ein geistlich ausgerichtetes Leben. Wirkte die Treue des Gefährten zunächst herrschaftsstabilisierend, führt die Treue Gott gegenüber schließlich zum Rückzug aus der Welt. Die *moniage* wird wiederum als Treuedienst gegenüber Gott verstanden, der diese entsprechend entlohnt.⁴⁴ Während sich im Rückzug aus der Welt als Erzählschluss typischerweise das Ende des oder der Protagonisten mit dem der Erzählung verbindet,⁴⁵ endet in den ‚Jakobsbrüdern‘ nicht das Leben, sondern die weltliche Herrschaft und jegliche genealogische Fortsetzung.

Das Leben im Kloster bildet den Endpunkt der Erzählung; ein Weitererzählen vom geistlichen Leben scheint weder möglich noch nötig. Dass der weltliche Tod der Protagonisten keine Erwähnung mehr findet, kann einerseits damit begründet werden, dass das Sterben im Mönchshabit als ‚guter Tod‘ verstanden werden kann.⁴⁶ Andererseits ist der Klostereintritt als Rückzug aus dem bisherigen weltlichen Leben bereits der erste Schritt hin zur Heiligkeit, die diesseitiges mit jenseitigem Leben verbindet.⁴⁷ Durch die Jenseitsorientierung wird das Leben im Kloster zu einem fortwährenden Übergang.⁴⁸ Zugleich beginnt mit dem Eintritt ins Kloster das monastische Leben und mit dem Ordensgelübde wird die Unterscheidung institutionalisiert.⁴⁹ Die Klostergemeinschaft ist eine in Treue verbundene Gemeinschaft über die Zweierbeziehung der Freunde hinaus. Da die Erzählung den endgültigen Tod ausspart und die vermeintlichen Todesfälle zu einem Weiterleben führen, erhält das diesseitige Leben einen eigenständigen Wert gegenüber dem jenseitigen zugesprochen. Am Ende legt die Erzählung somit trotz aller Übergänge den Fokus auf das Gelingen des diesseitigen Lebens.

44 Als *moniage* fasst Biesterfeldt „die gesamte Bandbreite christlich religiöser, die irdische Welt hinter sich lassender Lebensformen; neben dem Klostereintritt des künftigen Mönchs ebenso gemeint sein kann die Entscheidung zur solitären *vita eremitica* oder [...] die Schleiernahme der Nonne oder der Klausnerin“. Biesterfeldt 2004, S. 11.

45 Ebd.

46 Vgl. Angenendt 2009, S. 672.

47 Heilige verbinden Dies- und Jenseits, da ihre Seele im Himmel und ihr Leib auf Erden gegenwärtig ist; vgl. Angenendt 2007, S. 132.

48 In der Terminologie Turners kann das monastische Leben selbst als Schwellenzustand verstanden werden, Turner 2005, S. 105.

49 Damit wird aus einem fließenden Übergang eine eindeutige Zäsur; vgl. Stollberg-Rilinger 2013, S. 70.

7 Fazit und Ausblick

Zentrale Motivation der Handlung der Erzählung ‚Die Jakobsbrüder‘ ist die Verbundenheit durch *triuwe* über den Tod hinaus. Das in der Treue enthaltene Angebot einer gemeinsamen Zukunft bindet die Figuren in konkurrierende Pflichten- und Wertesysteme ein, was sich in ihrem ambigen Handeln manifestiert. Begleitet von christlichen Riten, eröffnet sich daraus für die Übergangssubjekte ein ereignis-offener, liminaler Zustand, der die erwartbare Statusänderung verhindert. Vielmehr werden Übergänge erst ermöglicht, verzögert oder verhindert. Die Wiedereingliederung (und damit das Ende des liminalen Zustandes) bewirkt Gott, da auch er der Treue verpflichtet ist. Durch sein Treuehandeln, das auf Reziprozität gründet, wird Gott für die Figuren handhabbar.

Die enge Verbindung von Leben und Tod ist eine anthropologische Konstante, doch Kistener stellt sie als eine interpersonale dar, die er zudem variierend erzählt: Der erwartete Tod der Eltern bedingt das Leben Jakobs, das Gelöbnis des Vaters den Tod Jakobs, der Tod des Sohnes die Heilung des Freundes, das Leben und Handeln des Freundes das Leben Jakobs. Als praktische Bewältigung der Kontingenz des Todes profiliert Kistener narrativ und in Erzählerkommentaren, Pro- und Epilog die Treue als fundamentalen christlichen Wert zur Erlangung des Seelenheils, die Frömmigkeitspraktisch vor allem mit den Riten des Gebets und der Gelöbnisse einhergeht. Interessant ist, dass die Treue dabei als alleiniger Wert inszeniert wird; die Erzählung reflektiert weder sakramentale Mittel zur Erlösung noch den Kreuzestod Christi.⁵⁰

Mit dem Weiterleben der Figuren, deren endgültiger Tod gerade nicht erzählt wird, setzt der Erzähler einen deutlichen Akzent auf das Leben im Diesseits. Eine jenseitige Welt wird nicht fassbar; statt als Brücke ins Jenseits erweist sich der temporäre Tod als Warteraum für die Rückkehr ins Leben. Er ermöglicht indes einen Einblick in Gottes Treuehandeln und propagiert so das Bild eines verlässlichen Gottes. Mit dieser Schwerpunktsetzung auf das Diesseits steht die Erzählung in einem Gegensatz zur Literatur des *contemptus mundi*, die das Leben unter dem Blickwinkel der Vergänglichkeit und Mangelhaftigkeit begreift.⁵¹

Kunz Kistener entwirft in der Erzählung darüber hinaus ein soziales Ideal, denn neben der interpersonalen Bedingtheit von Geburt und Tod nivelliert die

50 Dass die Sakramente notwendig sind, zeigt sich an der Taufe Jakobs. Davon abgesehen, spielen sie aber keine Rolle in der Erzählung. Der Tod des Sohnes hat ähnliche heilsame Implikationen wie der Kreuzestod Christi, doch bleibt diese Verbindung vage und wird in der Erzählung nicht reflektiert.

51 „Die Armseligkeit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, das Elend des dem Tod verfallenen Lebens, die Häßlichkeit des Todes sind Hauptargumente für den *contemptus mundi*, der einer ganzen Gattung den Namen gegeben hat.“ Rudolf 1980, Sp. 6. Zur *contemptus mundi*-Literatur im Spätmittelalter vgl. Kiening 1994, S. 409–416.

Treuebeziehung mögliche (Standes-)Unterschiede zwischen den Vertragspartnern.⁵² Die Treue der Freunde untereinander und Gott gegenüber bedingt ihr Seelenheil, aber auch das der gesamten Hofgemeinschaft. Indem die Figuren mit ihrem Handeln ihr diesseitiges Leben heilvoll gestalten, wird ein positives Menschenbild vermittelt. Menschliche Bindungen, die auch angesichts von Krankheit und Tod verlässlich bleiben, ermöglichen den Figuren ein heiligeres Leben, das sie der Transzendenz annähert. Somit bedürfen die Figuren zwar der Institution Kirche und deren Sakramente, doch daneben gibt die Erzählung den Rezipienten durch individuelle christliche Riten wie Gebet und Gelöbni einen dezidiert sozialen Zugang zur Erlösung an die Hand.

Literaturverzeichnis

Quellen

- [Basel: Pamphilus Gengenbach, ca. 1516].
VD16 K 2571, USTC 643942 nach Ex.
Basel, Universitätsbibliothek,
UBH FM1 IX 18.
- Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Ms. germ. qu. 189.
- Frankfurt a. M., Universitätsbibliothek,
Ms. germ. oct. 6.
- Kunz Kistener:** Die Jakobsbrüder / The pilgrims of Saint James, bearb. v. Dorothea Laible, übers. v. Sebastian Coxon. In: Religiöse Kurzerzählungen (RKE) digital. Hrsg. v. Klaus Ridder u. Hans-Joachim Ziegeler. <https://www.doi.org/10.61052/rke.42> (Zugriff: 30.04.2024).
Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, Hs. 16567.
Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 16.17. Aug. 4°.

Forschungsliteratur

- Angenendt, Arnold:** Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart. 2., überarb. Aufl., Hamburg 2007.
- Angenendt, Arnold:** Geschichte der Religiosität im Mittelalter. 4. Aufl., Darmstadt 2009.
- Auge, Oliver u. Christiane Withhöft:** Zur Einführung. Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur. In: Dies. (Hgg.): Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption (Trends in Medieval Philology 30). Berlin, Boston 2016, S. 1–17.
- Bauer, Thomas:** Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams. Berlin 2011.
- Biesterfeldt, Corinna:** Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu „Kaiserchronik“, „König Rother“, „Orendel“, „Barlaam und Josaphat“, „Prosa-Lancelot“. Stuttgart 2004.
- Carlen, Luis:** Wallfahrt und Recht im Abendland (Freiburger Veröffentlichungen aus

⁵² Auch darüber hinausgehend spielen in der Erzählung Standes- und Rangunterschiede kaum eine Rolle.

- dem Gebiete von Kirche und Staat 23). Freiburg (Schweiz) 1987.
- Kiening, Christian:** *Contemptus mundi* in Vers und Bild am Ende des Mittelalters. In: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 123 (1994), S. 409–457, 482.
- Leitzmann, Albert:** Bemerkungen zu Kisteners Jakobsbrüdern. In: Zeitschrift für deutsche Philologie 32 (1900), S. 557–563.
- Lepsius, Susanne u. Susanne Reichlin:** Einleitung. In: Dies. (Hgg.): *fides | triuwe* (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 20). Berlin 2015, S. 221–230.
- Meßner, Reinhard:** Taufe. VI. Liturgiegeschichtlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Aufl., Bd. 8 (2005), Sp. 80–85.
- Mieck, Ilja:** Zur Wallfahrt nach Santiago de Compostela zwischen 1400 und 1650. Resonanz, Strukturwandel und Krise. In: Odilo Engels (Hg.): *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* (Spanische Forschungen der Görresgesellschaft 29). Münster 1978, S. 483–534.
- Müller, Jan-Dirk:** Was heißt eigentlich *triuwe* in Wolframs von Eschenbach ‚Parzival‘? In: Lepsius u. Reichlin 2015, S. 311–326.
- Park, Katharine:** Birth and Death. In: Linda Kalof (Hg.): *A Cultural History of the Human Body*, Bd. 2: *A Cultural History of the Human Body in the Medieval Age*. London 2014, S. 17–37.
- Reifenstein, Ingo:** Kistener, Kunz. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl., Bd. 4 (1983), Sp. 1157–1160.
- Rudolf, Rainer:** ‚De contemptu mundi‘. In: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 2. Aufl., Bd. 2 (1979), Sp. 5–8.
- Schelberg, Antje:** Leprosen in der mittelalterlichen Gesellschaft. Physische Idoneität und sozialer Status von Kranken im Spannungsfeld säkularer und christlicher Wirklichkeitsdeutungen. Göttingen 2000.
- Schmidt-Lauber, Brigitta:** Treue und Untreue. In: Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung, Bd. 13 (2010), Sp. 906–913.
- Schott-Volm, Claudia:** Aussatz. V. Rechts- und Sozialgeschichte. In: Lexikon des Mittelalters, Bd. 1 (1980), Sp. 1251–1253.
- Stollberg-Rilinger, Barbara:** Rituale (Historische Einführungen 16). Frankfurt a. M. 2013.
- Thompson, Stith:** Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. Copenhagen 1956.
- Tonino, Valentina:** Der „Gute Tod“ und das normale Grab. Todesbewusstsein, Sterbe- und Bestattungsrituale, Bräuche und Liturgie. In: Nelo Lohwasser, Ingolf Ericsson u. Norbert Jung (Hgg.): *Der letzte Weg. Tod und Bestattung in Mittelalter und Neuzeit*. Begleitheft zur Ausstellung im Diözesanmuseum Bamberg 18.08. bis 13.11.2016 (Veröffentlichungen des Diözesanmuseums Bamberg 28). Bamberg 2016, S. 24–30.
- Turner, Victor:** Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt a. M. 2005.
- Wallraff, Martin:** Taufe. III. Kirchengeschichtlich. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. 4. Aufl., Bd. 8 (2005), Sp. 59–63.

Marc Schäfer

Martyrium und *lignage*-Konstruktion in der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ (‚Elioxe‘)

Kontakt

Marc Schäfer,
Ruhr-Universität Bochum,
Romanisches Seminar,
Universitätsstr. 150,
44801 Bochum,
marc.schaeferz8m@rub.de

Abstract The ‘Naissance du chevalier au cygne’ is part of the ‘Premier cycle de la croisade’, a cycle of chansons de croisade that narrates the birth of the ancestors of Godefroy de Boulogne and the resulting death of their mother. In the portrayal of this moment of simultaneous birth and death, it is important to accentuate that the mother is presented as a martyr. As a consequence of the indeterminate and ambivalent depiction of the character, the birth of the seven children who later transform into swans is considered the absolute point of commencement for the genealogical line from which the cycle’s action proceeds. With respect to the crucial significance genealogical models provide for the chanson de geste, general narrative concepts can be discerned on the basis of the ‘Naissance du chevalier au cygne’, facilitating a modified perspective to the cycle as a whole. For example, illustrating martyrdom as a narrative paradigm subsequently suggests various consequences for the other chansons de croisade.

Keywords Birth; Crusade Epics; Death; Genealogy; Martyrdom

1 Einleitung

Für die französische Literatur des Mittelalters gilt vermutlich in besonderem Maße, dass die Kreuzzüge als ein einschneidendes historisches Phänomen angesehen werden können, das in ihr deutliche Spuren hinterlässt und die Erzählweise sowie bestimmte Motivbestände maßgeblich und nachhaltig verändert.¹ Ein Beispiel, das diese Entwicklung deutlich macht, ist der ‚Premier cycle de la croisade‘, ein im Kern dreiteiliger epischer Zyklus, dessen früheste, aus dem 12. Jahrhundert stammende Texte gemeinhin als ‚Chanson d’Antioche‘, ‚Chétifs‘ (oder ‚Chanson des Chétifs‘) und ‚Chanson de Jérusalem‘ bezeichnet werden und vom ersten Kreuzzug (beginnend bei den ersten Predigerbewegungen bis zur Einnahme Jerusalems) handeln.² Der Zyklus verarbeitet also einen neuartigen und für das 12. Jahrhundert derart einflussreichen Stoff, dass Alexandre WINKLER hierfür den Begriff der „matière de Jérusalem“³ prägte. Jene relative Neuheit des Gegenstands schlägt sich in den zumeist als Chansons de croisade bezeichneten Texten dann auch als ein positives Bewusstsein der Differenz gegenüber der vorangegangenen Tradition der Chanson de geste und denjenigen Texten nieder, die nicht explizit vom Kreuzzug erzählen. Es entsteht dabei ein insbesondere in den poetologischen Exkursen offen zutage tretendes Spannungsverhältnis zu anderen Epen, deren Modell zwar regelmäßig als Vorlage akklamiert wird, zu dem das Erzählen letzten Endes aber in eine Opposition tritt. Innerhalb dieser Opposition wird das eigene Sprechen, welches aufgrund der Ausrichtung auf die Eroberung Jerusalems einem denkbar hohen Stil entspricht, besonders aufgewertet.⁴

Als eine Folge dieser ambigen Positionierung der Texte zwischen der Tradition der klassischen Chanson de geste und der Chanson de croisade lässt sich etwa die generelle Funktionalisierung der Heldenfiguren anführen, die mittelbar auch Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses der jeweiligen Erzählinstanz ist. Helden im Sinne klar als Protagonisten auszumachender und hervorgehobener Figuren sind grundsätzlich eher selten anzutreffen, und um das Geschehen als von Gott gelenkt zu inszenieren, weicht das Kreuzzugsepos insofern von seiner gattungsmäßigen Vorlage ab, als hier das Kollektiv der Kreuzfahrer mit einer Vielzahl gleichrangiger und häufig wenig profilierter Figuren in den Vordergrund tritt.⁵ Erst im späteren Verlauf des ‚Premier cycle de la croisade‘, namentlich in der ‚Chanson de Jérusalem‘, schält sich mit Godefroy de Bouillon eine mit den

1 Vgl. hierzu generell Trotter 1987.

2 Für eine Darstellung und Datierung des Zyklus mitsamt den weiteren Texten, die ihm angehören, vgl. Kleber 2009, S. 117.

3 Vgl. Winkler 2006, S. 25–32.

4 Vgl. Schäfer 2023, S. 24–30.

5 Zur Figurenkonzeption der Chanson de croisade vgl. ebd., S. 30–33.

Protagonisten der frühen *Chanson de geste* ansatzweise vergleichbare, besonders hervorstechende Figur heraus.⁶ Eine Annäherung an die *Chanson de geste* ist dadurch jedoch nicht zwingend erreicht, denn wenngleich Godefroy als von Gott auserwählter König von Jerusalem glorifiziert wird,⁷ ist sein Status problematisch, da er sich an anderer Stelle bestimmten Kategorien entzieht, die für die Heldenkonstitution der *Chanson de geste* maßgeblich sind.⁸ Dies zeigt sich insbesondere in einer Episode in der ‚*Chanson d'Antioche*‘, in der die an sich gleichrangigen Anführer des Kreuzfahrerheers darüber beraten, wer in einen entscheidenden Zweikampf gehen soll, der zur Beendigung einer Schlacht ausgehandelt wurde. Die Beratung mündet in einen Konflikt zwischen dem eigentlich vorgeschlagenen Godefroy und Robert de Normandie. Robert hat dabei am Ende das Nachsehen, sieht sich düpiert und klagt: *Quant li dus n'ot parent qui vausist .I. bouton | Ne montast pas a lui de ceste eslection.*⁹

Die Grundlage dieses auch im Epos selbst nur grob skizzierten Konflikts bildet ein Konzept, das für die mittelalterliche französische Literatur häufig unter dem Begriff des *lignage* gefasst wird und auf ein verwandtschaftliches oder genealogisches Gefüge hinweist, in dem sich die Figur in einer Art doppelten Logik sowohl sozial als auch historisch verortet sehen kann.¹⁰ In den Augen des zurückgewiesenen Kreuzfahrers wird dabei mit dem scheinbaren Fehlen einer prestigeträchtigen (lebenden oder toten) Verwandtschaft ein Makel erkennbar, der es geradezu unerträglich macht, dass er nicht den Vorrang vor Godefroy erhielt. Einen Ritter ohne bedeutende Vorfahren als Vertreter des gesamten Heeres zu bestimmen (noch dazu eines Heeres, das im päpstlichen Auftrag stellvertretend für die Christenheit kämpfen soll), kommt demnach einem Verstoß gegen die Prinzipien einer gattungskonventionell stabilisierten, sozialen Ordnung gleich, die innerhalb des Ensembles der Figuren im Grunde dafür sorgen müsste, dass Godefroy, sofern er nicht über Verwandte von intersubjektiv evidentem symbolischem Wert verfügt, unter den anderen Heerführern steht. Die Bemerkung Roberts referiert hier offenbar auf

6 Zur historischen Figur Godefroys vgl. allgemein John 2017.

7 Zur Inszenierung als König vgl. Suard 2000. In der Geschichtswissenschaft ist die Frage umstritten, ob Godefroy tatsächlich den Königstitel trug bzw. ob der in den Chroniken frequente Titel des *advocatus Sancti Sepulchri* von der Rolle des Königs abweicht; vgl. John 2017, S. 181–184. In den *Chansons de croisade* wird diesem Umstand keine Rechnung getragen. Godefroy wird in seiner Herrscherinszenierung hier in die mit Karl dem Großen assoziierte Idealität eines Königs integriert.

8 Zur Zuschreibung von heroischen Qualitäten vgl. als globale Einordnung Hoff, Asch, Aurnhammer, Bröckling u. a. 2013, S. 8f. sowie spezifisch für die *Chanson de croisade* Suard 1998.

9 La *Chanson d'Antioche*, Laisse. CCC, V. 7448 f., S. 786. Übersetzung: „Wenn der Graf nicht einen Verwandten hat, der auch nur einen Knopf wert wäre, dann kommt diese Wahl nicht ihm zu.“ Die Übersetzungen stammen im Folgenden alle von mir. Für hilfreiche Hinweise und Korrekturen danke ich Susanne A. Friede.

10 Vgl. Kullmann 1993, S. 19–21.

eine verlässliche und unmittelbar durchschaubare Hierarchisierung, die der für die *Chanson de geste* typischen Ordnung inhärent ist und im Wesentlichen darauf aufbaut, auf wen Ritter innerhalb ihrer Verwandtschaft verweisen können, ob sie etwa einem hohen Geschlecht entstammen oder ob sich in ihrer unmittelbaren oder entfernteren Familie jemand findet, dessen Status sich auf den eigenen Rang gleichsam überträgt. Die Bedeutung des Einzelnen wird – und genau darauf basiert die Argumentation Roberts – stets nach der Qualität der Verwandten bemessen, was wiederum Auswirkungen sowohl auf die soziale Struktur des Heeres als auch auf das jeweilige ritterliche Selbstverständnis hat.

Im konkreten Fall Godefroys liegt hierbei offenbar ein Problem vor, dem zunächst auch innerhalb der Logik des *lignage* begegnet wird. So wird der Zweifel an der sozialen Wertigkeit des (im weitesten Sinne) familiären Hintergrunds Godefroys im Kontext der gesamten *Laisse* prinzipiell widerlegt, indem Karl der Große¹¹ sowie der mythische Schwanenritter¹² als bedeutsame Vorfahren Godefroys angepriesen werden. Der Text verwendet auf die Widerlegung der Kritik gerade in Bezug auf die Figur des Schwanenritters in der Tat auch deutlich mehr Worte als auf Roberts Vorwurf. Dieser scheint eher als Anlass für die eigentliche Entfaltung des genealogischen Hintergrundes Godefroys zu dienen, welcher das epische Idealbild eines Königs sowie eine mythisch überhöhte Ritterfigur integriert, und soll hier nicht etwa eine grundsätzliche Konfliktlinie aufbrechen lassen. Dennoch steht damit keineswegs fest, dass die in dieser Episode allemal explizit aufgezeigten Eigenheiten der Genealogie des späteren Königs nicht zumindest tendenziell ein Element darstellen, das eine gewisse Irritation hervorruft und hervorrufen soll, zumal Godefroys Abstammung nicht nur in der Konfliktepisode durchaus der Absicherung gegen seine Kontrahenten bedarf. Jene Absicherung stellt vielmehr ein wiederkehrendes Moment dar, das über den Zyklus hinweg mehrfach aufgegriffen wird und auf diese Weise eine modifizierte

11 Zu Karl dem Großen als Verwandter Godefroys vgl. *La Chanson d'Antioche*, *Laisse CCC*, V. 7437f., S. 786. Dass diese prestigeträchtige genealogische Verbindung des Hauses Bouillon als einzige benannt wird, führt Mickel 2012, S. 278–283 darauf zurück, dass sonstige Vorfahren Godefroys wegen ihrer rebellisch-reformpäpstlichen Orientierung im Kontext eines Kreuzzugszyklus problematisch erschienen sein mögen.

12 Vgl. *La Chanson d'Antioche*, *Laisse CCC*, V. 7450–7478, S. 788. Es handelt sich hier um ein Mythem mit Ursprung in der altirischen Mythologie (vgl. Lot 1892, S. 62–64), in der von sieben Kindern die Rede ist, die mit einer Kette um den Hals geboren werden, bei deren Verlust sie zu Schwänen werden. Da eines der sieben Kinder seine Kette verliert, bleibt es für immer ein Schwan und begleitet daraufhin seinen Bruder, den Schwanenritter, in allem, was er tut. Vor allem die Figur des Schwanenritters erweist sich dabei als überaus beliebt. Sie wird von sehr unterschiedlichen mittelalterlichen Herrschern in die eigene Ahnenreihe eingeschrieben; vgl. Kellner 2004, S. 131–133. Auch im Kreuzzugskontext erweist sich der Stoff als beliebt und wird weit ins Spätmittelalter hinein tradiert; vgl. dazu generell Gaullier-Bougassas 2005.

und die *Chanson de croisade* von ihrem prätextuellen Modell abhebende Figurenkonstitution betont.

Die von Anfang an erzählerisch mitlaufende Frage nach dem unmittelbaren sozialen und vor allem nach dem genealogischen Kontext des Protagonisten Godefroy beschränkt sich dabei nicht allein auf den inneren Kern des ‚Premier cycle de la croisade‘, sondern entwickelt gerade für die weiteren Proliferationen des Zyklus eine konstitutive Dynamik. So ist schon in der frühesten erhaltenen Handschrift des Zyklus (Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 12569) ein Epos eingefügt, das um die Geschichte der Vorfahren Godefroys sowie die Schwanenmotivik kreist und im Stil einer *Enfances*-Erzählung¹³ erzählchronologisch weit vor dem Beginn des ersten Kreuzzugs ansetzt, um eine ausdifferenzierte genealogische Linie zu skizzieren. Hermann KLEBER bezeichnet die Texte, in denen dies geschieht, als „*épopées intermédiaires*“,¹⁴ da sie in der Zeit zwischen der Entstehung des Kernzyklus und des zweiten größeren Teils der Epen zu verorten seien, welchen er auf die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts datiert. Als textuelle Brücke zwischen den beiden großen Partien des Zyklus prägen sie eine Darstellungsform, in der die Genealogie, durch die Godefroy als heroische Figur reinszeniert wird, eine entscheidende Rolle spielt. Der Text, der im Folgenden untersucht werden soll, gehört zu eben jenen „*épopées intermédiaires*“. Es handelt sich um die ‚Elioxe‘-Version der ‚Naissance du chevalier au cygne‘,¹⁵ in der von der Geburt des Schwanenritters sowie dessen Aufwachsen erzählt wird. Insbesondere die Geburt der sieben Schwanenkinder, die zum Tod der titelgebenden Mutter Elioxe führt, soll dabei im Folgenden in den Blick genommen werden, da das Nebeneinander von Leben und Tod den Anfangspunkt einer genealogischen Linie markiert, die durch die Art und Weise, wie das Ereignis inszeniert wird, die besondere Stellung

13 Erstmals allgemein definiert findet sich das *Enfances*-Schema, das den Heroismus der *Chanson de geste* (jedoch nicht nur jenen) um die ab der Geburt gezeigte Entwicklung der zentralen Figur erweitert, bei Wolfzettel 1973, S. 325 f., der hierzu auch ein sechsstufiges Handlungsschema entwirft. Vgl. dazu auch jüngst Ghidoni 2018 sowie zum Motiv der außergewöhnlichen Geburten in den *Enfances*-Erzählungen Weitbrecht 2012, S. 283.

14 Vgl. Kleber 2009, S. 117.

15 Mit dem Titel ‚Naissance du chevalier au cygne‘ sei hier im Folgenden und der Einfachheit halber immer die sogenannte ‚Elioxe‘-Version gemeint. Grundsätzlich werden unter dem ersteren Obertitel jedoch mehrere unterschiedliche Texte zusammengefasst, die variierend von der Geburt des Schwanenritters erzählen. So besteht neben der ‚Elioxe‘-Version auch eine ‚Beatrix‘-Version (sowie Mischversionen mit Anteilen von beiden). Obwohl die ‚Elioxe‘ in der ältesten diese Texte beinhaltenden Handschrift (Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 12558, die auch dieser Arbeit zugrunde liegt) präsent ist, erweist sich die ‚Beatrix‘-Version als beliebter oder zumindest bekannter, da sie in der Gesamtheit der Handschriften des Kreuzzugszyklus deutlich häufiger vorkommt; vgl. Barron 1968, S. 501. Eine genaue Datierung ist schwierig, der Entstehungszeitraum wird daher eher tentativ angegeben. Ghidoni 2018, S. 264 geht beispielsweise davon aus, dass die ‚Elioxe‘ um 1200 entstanden ist.

der Figur markiert, auf die der Zyklus zuläuft, ja dieser womöglich überhaupt erst zum Status eines Protagonisten verhilft.

2 Epische Genealogien

Mit dem Begriff der epischen Genealogie ist ein für die *Chanson de geste* zentrales Konzept angesprochen, das in seiner spezifischen Form im 12. Jahrhundert entsteht. Wie Howard BLOCH gezeigt hat,¹⁶ handelt es sich dabei um eine Denkfigur, die sich als Paradigma epischer Modellierungen von Welt in Reaktion auf eine historisch veränderte Gesellschaftsordnung etabliert, in der bestimmte Adelsfamilien von Transformationsprozessen insbesondere hinsichtlich der Verteilung des Landbesitzes profitieren. Durch die Akkumulation von Gütern und Prestige und deren vertikale Weitergabe innerhalb der genealogischen Linie gewinnen Familien als gesellschaftliches Strukturelement in einem weiten, mehrere genealogische Stufungen einbeziehenden Verständnis zunehmend an Bedeutung. Die Verwandtschaftslinie wird dabei als eine Art soziales Kapital zum Garanten einer verlässlichen gesellschaftlichen Stellung. Einflussreiche Familien bedienen sich zur Festigung dieses Mechanismus fortan einer teilweise sehr umfassenden semiotischen Praxis der Aufwertung und Betonung des kollektiven Selbstbilds. Als Folge dieser Praxis, die sich etwa in Familienchroniken manifestiert, welche eine kohärente Modellierung linearer Genealogien begünstigen, bildet sich ein soziales sowie identifikatorisches Modell aus, das es erlaubt, die eigene Person beziehungsweise das Familienkollektiv politisch wirksam mit einer kongruenten Anspruchshaltung zu verknüpfen.¹⁷

Die *Chanson de geste* steht vor allem angesichts des Begriffs der *geste*, der bereits im Mittelalter auf Verwandtschaftskonstellationen bezogen wurde,¹⁸ in einem ähnlichen funktionalen Kontext. Für das Epos ist die lineare Familienstruktur sowohl matri- als auch patrilinear¹⁹ eine entscheidende Konstituente

¹⁶ Vgl. hierzu (sowie insgesamt zu den folgenden Ausführungen zur Herausbildung einer familiären Linearitätskonzeption) Bloch 1983, S. 65–70.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 65–67, 75–80.

¹⁸ Der Begriff *geste* geht auf lat. *gesta* bzw. *res gestae* im Sinne historischer Taten, die im Text evoziert werden, zurück, wurde aber auch bereits im Mittelalter in seiner komplexen Semantik jeweils unterschiedlich (z. T. auch sinnverfremdend) ausgelegt; vgl. Boutet 1993, S. 14. Die Deutung der *geste* als Bezugnahme auf eine genealogisch konstituierte Gruppe, wie sie etwa Bloch 1983, S. 94 (vgl. auch Devard 2017) vornimmt, beruht vor allem auf dem Prolog des ‚Girart de Vienne‘, in dem diese Konnotation recht deutlich hervortritt; vgl. Bertrand de Bar-sur-Aube: Girart de Vienne, Laisse I, V. 8–26, S. 3.

¹⁹ Dass es sich bei den genealogischen Modellen in den *Chansons de geste* keineswegs um ausschließlich oder dominant patrilineare Konzeptionen handelt, unterstreicht etwa Sinclair 2003, S. 60f.

der erzählten Welt, deren Beziehungsgefüge nach Dorothea KULLMANN maßgeblich über die Kategorien eines sippenartig horizontalen oder als Geschlecht zu verstehenden vertikalen Verhältnisses vorgestellt wird.²⁰ Als übergeordnetes Strukturelement begründen Verwandtschaft und Abstammung also das System der Figuren, doch beschränken sie sich keineswegs auf eine Relationierung der Figuren untereinander, sondern offenbaren darüber hinaus ganz im Sinne des Gattungsnamens eine durch den *lignage* begründete Denk- und Weltstruktur, die weit über die konkrete Figurenzeichnung hinausweist. Wie umfassend man sich diese strukturierende Wirkung vorzustellen hat, zeigt sich etwa auch daran, dass Verwandtschaft mitsamt ihren handlungsethischen Implikationen und Prämissen²¹ semantisch auf andere, entfernte Kontexte ausgreift. So werden auf Figurenrelationen, die nicht im engen Sinne als familiär zu begreifen sind, etwa Freundschaften, politische Bündnispartnerschaften oder auch das Verhältnis des Einzelnen zu Gott, häufig ebenso Verwandtschaftssemantiken appliziert, um eine besondere Nähebeziehung anzuzeigen.²²

Im spezifischen Fall der ‚Naissance du chevalier au cygne‘, welche die Genealogie sowohl hinsichtlich ihrer politischen Konnotationen als auch ihrer Konsequenzen für das generelle Erzählverfahren als bedeutsam begründet, ist nun im Umgang mit dem *lignage* als Struktur der erzählten Welt eine Besonderheit zu verzeichnen. Durch das Erzählen von der Geburt des Schwanenritters wird ein deutlicher Anfangspunkt der genealogischen Linie gesetzt, dessen definitiver Charakter sich, wie Beate KELLNER gezeigt hat,²³ der Figur der Elioxe verdankt. Aufgrund des Umstands, dass der familiär-genealogische Kontext dieser erzählchronologisch weit entfernten Ahnin durch zahlreiche Leerstellen gekennzeichnet ist, fungiert sie als ein genealogischer Nullpunkt ohne eine klare eigene Vorzeitigkeit. Dieser Eindruck des Unvorzeitigen wird dabei durch ein textuelles Strukturelement herbeigeführt, das mit Wolfgang ISER als eine die Erzählweise prägende Unbestimmtheit erfasst werden soll.²⁴ So steht am Anfang der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ etwa eine auf Elioxe bezogene Unbestimmtheit im Sinne einer Leerstelle, welche auf der Alterität der Zeit und des Raumes, die mit der Figur assoziiert werden, sowie auf der generellen Ambivalenz in der Figurenzeichnung

20 Vgl. Kullmann 1993, S. 15 f.

21 Aus einer verwandtschaftlichen Bindung resultiert innerhalb der narrativen Logik der *Chanson de geste* zumeist das Gebot, jemandem zu Hilfe zu eilen, der in Bedrängnis ist, oder ihn im Falle seines Todes zu rächen; vgl. ebd., S. 9.

22 Vgl. ebd., S. 8.

23 Vgl. Kellner 2004, S. 145 f.

24 Der Begriff der Unbestimmtheit geht auf Iser 1975 und seinen rezeptionsästhetischen Ansatz zurück, der in Texten Leerstellen und bewusste Indeterminiertheiten untersucht hat, die Rezipienten zur konkretisierenden Partizipation am Text herausfordern und darum rezeptionslenkende Wirkung haben.

basiert. Aus der Kombination einer Figur und ihrer raumzeitlichen Umgebung, die beide markiert unbestimmt erscheinen, ergibt sich jene Form der Inszenierung der Geburt als genealogiekonstitutives Ereignis, da sie in mehrerlei Hinsicht als ein Anfangspunkt ohne jegliche bekannte Vorbedingungen erscheint.

3 Ambivalenzen und Alteritäten in der Darstellung der Elixo

Von Beginn an ist in der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ ein narratives Verfahren präsent, das eine Form markierter Alterität produziert, indem es den Raum gleichsam dichotom in eine Sphäre des Bekannten und eine Sphäre des Unbekannten, Unverfügbaren teilt. Dies zeigt sich insbesondere im Moment des Übergangs in eine differente Sphäre, den der Text im direkten Anschluss an den Prolog vollzieht, um zur Figur der Elixo überzuleiten. Es wird eine Jagdgesellschaft um den König Lothaire eingeführt, die einen Vierzehnder, einen *cerf si grant comme aversier*,²⁵ erlegen will. Der Hirsch ist durch seine wundersame Beschaffenheit unschwer als eine Schwellenfigur zu erkennen, die einen Wechsel in die Welt der Elixo moderiert. Schon durch den Vergleich *si grant comme aversier* wird er als ein betont fremdes, wenn nicht gar – auch diese Konnotation ist vom *aversier*-Begriff gedeckt – teuflisches Wesen einer anderen Welt kenntlich gemacht, welche nicht mit den Kategorien der Welt des Königs und seiner Ritter erfasst werden kann. Der Hirsch entzieht sich in kaum zu erklärender Weise dem gewaltsamen Zugriff der Ritter, entweicht ihren Pfeilen, überwindet die ausgespannten Netze und flieht in einen abgelegenen Teil des Waldes. Lothaire verfolgt das Tier lange, bis er die Orientierung und jegliches Zeitgefühl verliert,²⁶ wobei dieser Verlust ebenso ein Signal für das Übertreten in eine andere, eigengesetzliche Sphäre ist, in der die Sinne versagen. Je weiter sich der König vom Ort der Jagd entfernt, umso deutlicher wird die Unerfassbarkeit des Raumes.

Die Alterität der nun betretenen Sphäre, die etwa mit Laurence HARF-LANCNER im Lichte der Melusine-Tradition als eine Art Feenreich gelesen werden kann,²⁷ läuft stationenweise auf eine Klimax zu, die sich in einer Wasserquelle mit heilender Wirkung manifestiert, deren Grund mit zahlreichen Edelsteinen besetzt ist. Die Quelle ist als Punkt der größtmöglichen Entfernung von dem Bekannten der Hofwelt zugleich der Ort, an dem Elixo und Lothaire aufeinandertreffen und an

²⁵ Les enfants-cyignes, Laisse III, V. 80, S. 100. Übersetzung: „Hirsch so groß wie ein Ungeheuer“.

²⁶ Vgl. ebd., Laisse III, V. 91–101, S. 100.

²⁷ Vgl. generell Harf-Lancner 1984 sowie vergleichend die Ausführungen in Friede 2003, S. 27–81. Eine konkrete Bezeichnung der Elixo als Fee wird dabei in der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ nicht vorgenommen. Die Fee sei hier auch eher als eine Referenzfigur eingeführt, der sie motivisch angenähert ist, ohne sich mit ihr gänzlich zu decken.

dem der König um ihre Hand anhält.²⁸ Die hier noch nicht mit einem Namen versehene Frau wird dabei primär als schön und von nobler, wenngleich nicht weiter spezifizierter Abkunft beschrieben.²⁹ Sie erblickt den König, als er gerade schläft, und bedeckt sein Gesicht, um es vor der Sonne zu schützen, mit seinem eigenen Ärmel. Alle diese narrativen Elemente der Figuren- und Raumdarstellung sind nun Konstituenten eines spezifischen, textuellen Wunderbaren.³⁰ Die Verortung im anderweltlich inszenierten Raum, die generelle Beschreibung der Figur sowie der Zeitpunkt des Auftretens, der eine Assoziation mit Träumen stiftet,³¹ die dann im weiteren Verlauf durch tatsächliche Traumvisionen bekräftigt wird, lassen Elioxe als eine der Welt König Lothaires partiell enthobene Instanz erscheinen, und das mit dieser Enthhebung verknüpfte Wunderbare wird hier zunächst klar positiv verstanden. Die schöne, noch nicht einmal durch einen Namen in ihrer Unbestimmtheit spezifizierte Frau stellt in Analogie zur *aversier*-Semantik das dar, was eine Differenz zum Bekannten aufweist. Sie steht für eine Alterität, die etwa als ein Übersteigen oder Übertreffen des Weltlichen, das Lothaire verkörpert, gelesen werden kann und in der auch das Außergewöhnliche des späteren Erzählgeschehens wie etwa die als Wunder gelesene³² Geburt von sieben Kindern schon angelegt ist.

Wie sich schnell herausstellt, ist jenes mit dem Feenreich assoziierte Wunderbare jedoch durchaus schon ambivalent angelegt, denn die auf der Betonung der Schönheit und des hohen Standes basierende Figureninszenierung ist keineswegs bruchlos. Zum Beispiel tritt Elioxe recht aggressiv auf, wenn sie ihre Frage nach den Absichten des Königs mit der Drohung verbindet, dass sie für das Eindringen in ihr Reich Rache üben könne. Paradoxerweise sind die Mittel ihrer Rache dabei semantisch und bildlich in einer Weise codiert, die die Enthobenheit, die die räumliche Rahmung produziert hat, wieder reduziert. Im Grunde spricht Elioxe wie eine Feldherrin:

— *Sire, dist la pucele, bien samblés de vaillance,*
 — *Mais ço wel jo savoir par quele mesprisance*
 — *Entrastes en mon bos. Ene fu çou enfance?*

28 Vgl. *Les enfants-cygnés*, Laisse VI f., S. 104–108.

29 Vgl. ebd., Laisse VI, V. 160–164, S. 106.

30 Zur Denkfigur des Wunderbaren im Kontext der französischen Literatur des Mittelalters vgl. allgemein Friede 2003.

31 Vgl. *Les enfants-cygnés*, Laisse XIV, V. 468–488, S. 126–128, sowie dazu Merceron 2015, S. 37–39. Der Traum der Elioxe bestätigt gewissermaßen die Vorbestimmtheit des Erzählgeschehens in Bezug auf Elioxe, verweist etwa auf die Zahl der Kinder und wird vom König auch in dieser Weise ausgedeutet. Die Episode greift somit funktional ein Element auf, das auch bereits in der ersten Vorhersage aufscheint, auf die später noch Bezug zu nehmen ist.

32 Die Frauen, die der Geburt beigewohnt haben, bezeichnen diese etwa als *mervelle provee* („belegtes Wunder“). *Les enfants-cygnés*, Laisse XL, V. 1295, S. 180.

J'en porrai, se jo woel, molt tost avoir venjance;
Mi centisme arai tost a escu et a lance,
Se je trovoie en vos ranprosne ne beubance.
Ma terre est bien garde, s'i a grant porveance,
Jo ai homes assez qui sont de grant vaillance.³³

Die Ambivalenz der Figur tritt in dem Widerspiel aus Weltlichem und Nicht-Weltlichem umso schärfer hervor. Zwar inszeniert sie sich hier zuerst als die Herrscherin des Waldes (*mon bos*), der als Raum insbesondere im typischeren Kontext des Versromans eher das Gegengewicht zum königlichen Herrschaftsreich bildet.³⁴ Ihre Drohung bedient sich dabei jedoch kriegerisch-herrschaftlicher Semantiken, wenn sie etwa von der *venjance* oder auch der kriegerischen *vaillance* spricht und ankündigt, ihr Reich mit einem großen und kriegstüchtigen Heer zu schützen.

In dieser semiotischen Doppelnatur der Elixoie, die weltliche und außerweltliche Macht in sich vereint, liegt ein wichtiger Schlüssel, wenn nicht gar eine Grundbedingung für die gesamte Konzeption der Figur. Die Ahnin Godefroys erscheint insgesamt als eine Schwellenfigur. Sie ist in einer dem Zugriff der Macht Lothaires entzogenen Sphäre angesiedelt, die eigengesetzlich scheint, dann aber auch wieder situativ Logiken des Weltlichen folgt. Dadurch verfügt die Figur nicht nur in ausreichendem Maße über die Insignien der Macht, die sie dafür prädestinieren, am Anfang einer genealogischen Kette zu stehen, deren Prestige affirmiert, aber im Sinne der Konstitution eines Nullpunkts nicht benannt wird,³⁵ sondern überbietet die klassische Herrscherinszenierung sogar durch eine gleichsam doppelte Kompetenz. Weltliches Herrschen und der wunderbare Raum sind hier keineswegs diskrepant konzipiert, sondern bilden eine Dialektik aus, die die Besonderheit des Ursprungs der genealogischen Linie markiert. Ihr Zusammenfallen in Elixoie entspricht damit dem, was Finn E. SINCLAIR als eine

33 Ebd., Laisse VII, V. 192–199, S. 108. Übersetzung: „Herr, sagt das Fräulein, ihr scheint mir sehr trefflich zu sein, aber dies will ich wissen, aufgrund welcher Geringschätzung ihr meinen Wald betratet. War das nicht Torheit? Ich werde, wenn ich will, dafür sehr bald Rache haben können. Mein Heer werde ich schnell mit Schild und Lanze ausgestattet haben, wenn ich in euch Schimpf und Übermut finde. Mein Land ist gut geschützt und verfügt über ein großes Heer. Ich habe genügend Männer, die überaus trefflich sind.“

34 Vgl. dazu generell Wunderli 1991.

35 Dies ist Kellners (siehe Anm. 23) – freilich auf den ‚Dolopathos‘, einen Prätext der ‚Naissance du chevalier au cygne‘, bezogener – Beobachtung der Konstitution eines Nullpunkts der Godefroy’schen Genealogie noch hinzuzufügen. Elixoie verweist tatsächlich selbst auf einen Vater, der *rois et de grant vasselage* („König und von großer Tapferkeit“) gewesen sei; *Les enfants-cygnés*, Laisse VIII, V. 221, S. 110. Auch in dieser noch nicht sonderlich spezifischen Beschreibung kommt mit dem Begriff des *vasselage* eine Semantik zum Tragen, die eher den Figuren der klassischen Chanson de geste eignet.

„dyadic structure“³⁶ bezeichnet hat: Sie ergänzen sich als zwei einander aufwertende Pole, die in der künftigen Mutter des Schwanenritters vereint sind und auch den *lignage* selbst in matrilinearischer Hinsicht mit einer doppelten Konnotation des Wunderbaren sowie der herrschaftlichen Macht versehen.

Auf die Spitze getrieben wird dieses gleichsam dialektische Ausspielen von Ambivalenzen³⁷ im späteren Erzählverlauf in der Darstellung der Bestattung Elioxes. Die recht gerafft erzählte Episode, die insgesamt eher die umgreifende Trauer der Hofgemeinschaft betont, illustriert noch einmal gerade die konstitutive Ambivalenz, die die Inszenierung der Verstorbenen prägt. Nach dem Tod wird ostentativ eine Distanz zwischen ihr und dem sakralen Ritus ausgestellt, der ihr nicht in vollem Maße zukommt. So wird der Leichnam, obwohl kurz zuvor noch die Totenmesse für ihn gelesen wurde, ja, obwohl Elioxe noch kurz vor ihrem Ableben Gott in einem unzweifelhaft aufgewertet christlichen Gestus um eine Aufnahme in den Himmel gebeten hatte,³⁸ nicht in die Kirche verbracht. Die Aufnahme wird geradezu explizit unterlassen: *Et demain fu li cors a l'eglise portés, | Mais dedens li parois nen est il pas entrés.*³⁹ Derselben Logik folgend liegt auch der Ort der Grabstätte außerhalb der kirchlichen Sphäre, wenngleich er nicht ohne Bezug zu ihr ist: *Aprés messe est li cors jentement enterrés, | A le maisiere gist del mostier tos serrés.*⁴⁰ Im Zusammenspiel mit dem zweifachen Fernhalten der Verstorbenen vom Raum des Heiligen ergibt sich zunächst der Eindruck, dass eine ablehnende Haltung gegenüber der Königin besteht oder im Rahmen der Sympathiesteuerung projiziert wird. Doch erwächst die Qualität und Eignung der Elioxe als Stifterin eines *lignage* auch hier aus dem Spiel mit Nähe und Distanz, das die Figur profiliert und das in der Positionierung des Grabes deutlich wird, welches sich als die Grabstätte einer Feengestalt offenbar nicht innerhalb der Kirchenmauern befinden kann, aber in deren unmittelbarer Nähe. Die liminale Stellung zwischen dem Heiligen und dessen Suspension reichert das Prestige der Genealogie Godefroys dabei in einer Weise an, die sie gerade aufgrund jener Doppelheit von anderen besonders abhebt.

36 Sinclair 2003, S. 73.

37 Dieses Verfahren ist von Kay 2001, S. 11–25, prominent und mit Blick auf die epistemologisch prägende Figur der Widersprüche und Widersprüchlichkeiten als ein typisches Element sogenannter höfischer Literatur herausgestellt worden. Ungeachtet der Klassifizierung als ‚höfisch‘ kann die in sich hochkomplexe Auseinandersetzung mit Widersprüchlichkeiten innerhalb der Dialektik, Theologie etc. als Kontext solcher Konstellationen in der ‚Naissance du chevalier au cygne‘ gelten.

38 Vgl. Les enfants-cygnés, Laisse XXXVIII, V. 1268–1271, S. 178.

39 Ebd., Laisse XXXIX, V. 1279f., S. 178. Übersetzung: „Und am nächsten Morgen wurde der Leichnam zur Kirche gebracht, aber er ist nicht in den Kirchgrund vorgedrungen.“

40 Ebd., Laisse XXXIX, V. 1284f., S. 178. Übersetzung: „Nach der Messe wird der Leichnam feierlich beerdigt. Er liegt ganz nah an der Mauer der Kirche.“

4 Das Martyrium als narratives Paradigma

Im weiteren Verlauf der Anfangsepisode wird die ohnehin durch Ambivalenzen geprägte Figurendarstellung noch weiter kompliziert, wenn eine in der Forschung vielfach kommentierte Christianisierung der Feenfigur stattfindet.⁴¹ Entscheidend ist hierfür die märtyrerhaft anmutende Inszenierung des Todes im Kindbett. Die Interdependenz von neuem Leben und mütterlichem Tod ist dabei von vorneherein als eine Ermöglichungsbedingung für das Entstehen einer neuen Herrscherlinie konzipiert, derer sich Elixo schon in der Anfangsepisode bewusst ist, wenn sie Lothaire ihren eigenen Tod voraussagt. Sie verfügt hier über ein sicheres Wissen über die Zukunft, das an die Visionsmotivik anschließt, die auch die Darstellung weiterer Frauenfiguren in den um den Kreuzfahrerkönig zentrierten *Enfances*-Erzählungen bestimmt.⁴² Elixo expliziert dieses Wissen, indem sie sagt:

*En la premiere nuit après nostre espouser
Que vauras vraiment a ma car deliter,
Jo te di par verté loiaument sans fauser
Que tu de .VII. enfans me feras encarger:
Li .VI. en ierent malle et pucele al vis cler
Iert li sietismes enfes, ço ne puet trespasser.
Lasse! Moi, j'en morrai de ces enfans porter.
Et quels talens me prent que jo m'en doie aller
La u il m'estavra de tele mort pener,
Mais que teux destinee doit parmi moi passer?
Et m'estuet travellier et tel mort endurer
Por le linage acroistre qui ira outre mer
Et qui la se fera segnor et roi clamer.⁴³*

41 Besonders instruktiv wird dies in Merceron 2015, S. 34f. diskutiert. Merceron beschreibt hier anhand eines blinden Motivs, des adamitischen Schmucks der Elixo, wie Feenwelt und bestimmte, auch räumlich gedachte Paradieskonzeptionen übereinandergelegt werden, um somit auch die Feenfiguren als in einen göttlichen Plan eingebunden erscheinen zu lassen.

42 Vgl. Mickel 1999, S. 12. Die Basis dessen scheint Godefroys historische Mutter Ida zu sein, die ein Leben in einem Benediktinerinnenkloster wählte und der in diesem Kontext ebenso Visionen zugesprochen wurden.

43 *Les enfants-cygnés*, *Laisse IX*, V. 255–267, S. 112. Übersetzung: „In der ersten Nacht nach unserer Hochzeit, wenn du dich wirklich an meinem Körper erfreuen wollen wirst, wirst du mich – dies sage ich dir wahrlich, treu, ohne Falschheit – siebenfach schwängern. Sechs von ihnen werden Jungen sein und das siebte ein Mädchen mit schönem Gesicht, das nicht übergangen werden kann. Oh weh, ich werde vom Austragen dieser Kinder sterben. Und welcher Wunsch überkommt mich, dass ich von hier dort hingehe, wo ich einen solchen Tod erleiden müssen werde, außer dass eben dieses Schicksal durch mich geschehen muss? Und

Es ist das Hadern mit der als vorherbestimmt erkannten und daher unausweichlichen Zukunft, welches die Figur als Märtyrerin erkennbar macht, die ihr Leben für die christliche Sache, nämlich die Geburt eines vorbildlichen *miles Christi*, hingibt. Im Sinne einer entbehrungsreichen *vita religiosa*, die sich mit dem Tod im Moment der Geburt runden soll, wird dabei die zu erwartende Erfahrung in ihrer Leidensqualität mithilfe einer diese Inszenierung verstärkenden Klagerhetorik ausgestellt, die sich etwa an Topoi wie dem *Lasse!* oder dem *m'estuet travellier* veranschaulichen lässt.

Dass Elioxe die von ihr selbst prophezeiten Kinder jedoch auf die Welt bringen wird, ist unumgänglich und wird über den gesamten Text hinweg schon durch die besondere funktionale Aufwertung des Geburtsmotivs deutlich. Fast als ein Theologem ist es insbesondere in Passagen präsent, die stark autoreflexive Züge tragen und es in seiner Qualität als analogistisches Erklärungsmodell funktionalisieren, das in der Hauptsache auf die Gottesinkarnation verweist,⁴⁴ welche Elioxe ein Stück weit handelnd nachvollzieht. Vor diesem Hintergrund erscheinen Elioxes Leben und ihr Tod, wie sie in ihrer Klage selbst konzediert, als durch die *destinee* vorbestimmt. Dieser Begriff, der zunächst auf ein quasi transzendentes Prinzip der Providenz verweist, das eine nichtchristliche Lesart aus der Perspektive des Anderweltlichen andeuten mag,⁴⁵ ist auch bereits christlich lesbar und legt im Hinblick auf die Handlungsführung einen Determinismus offen, der sich unter anderem auf ein Wissen um die anderen Texte des Zyklus (oder zumindest ein Wissen über deren groben Handlungsverlauf) stützt. Der vorbestimmte Lebensweg ist dabei im Rahmen der märtyrerhaften Selbstaufopferung ausdrücklich kein auf das Persönliche begrenztes Konzept, sondern verweist explizit auf einen Zweck, der den Tod als ein Werk begreifbar macht, das über die Königin hinausweist. Als Urahnin des Kreuzfahrerkönigs, sprich: als Anfangspunkt innerhalb des als relative Kontinuität gedachten *linage* [...] *qui ira outre mer*, wird Elioxe in den Kosmos einer christlichen Heilsgeschichte integriert, welche sich freilich primär als spezifisches Geschick eines einzelnen *lignage* darstellt.

ich muss Qualen erleiden und einen solchen Tod erdulden, um das Geschlecht zu vermehren, das über das Meer hinausziehen und sich dort König nennen lassen wird.“

44 Zu nennen ist hier vor allem der Prolog, der im Rahmen eines besonders ausgedehnten Paratextes die Geburt durch Maria betont; vgl. ebd., *Laisse I*, V. 1–4, S. 94. In einem Gebet Lothaires für seine Frau werden das Motiv der Geburt, der reinen Empfängnis Marias und deren heilsgeschichtliche Bedeutung dann auch noch einmal in aller Explizitheit modelliert; vgl. ebd., *Laisse XVI*, V. 582–604, S. 134–136.

45 In ähnlicher Weise findet der *destinee*-Begriff etwa in den Antikenromanen Verwendung, um ein religiöses Denken der Antike vor der Folie eines christlichen Weltmodells zu entwerfen; vgl. Schöning 1991, S. 323f. Tatsächlich scheint die Christianisierung der Elioxe-Figur eng an das Verlassen ihres eigenen Raumes gebunden, in dem zumindest tendenziell eine Eigen-gesetzlichkeit zu verzeichnen ist. Sie setzt erst mit der konkreten räumlichen Integration in den Herrschaftsbereich Lothaires ein. Dies ist auch der Moment, in dem die Figur überhaupt einen Eigennamen zugewiesen bekommt; vgl. Sinclair 2003, S. 74.

Die Junktur *outré mer*, die als feste Wendung eigentlich auf den Orient, das Ziel des Kreuzzugs, verweist, gewinnt dabei in einem Sprachspiel eine zusätzliche Bedeutung, das die Verbindung von Leben und Tod sowie die Idee eines Todes für das Leben des Anderen sinnfällig macht. Dabei liegt ein Verfahren vor, das Francis DUBOST aufgedeckt hat: das analogistische Zusammendenken und Arrangieren homophoner Begriffe wie zum Beispiel *cisne* (‚Schwan‘) und *sisne* (‚Zeichen‘), das im Text an anderer Stelle aufscheint.⁴⁶ Ähnlich wie in dem Nebeneinander der Bedeutungen des Schwans und des Zeichens, das vor allem vor dem Hintergrund einer oralen Kultur metareflexiv auf die generelle Zeichenebene des Textes verweist und beide Begriffe jeweils austauschbar erscheinen lässt, deutet sich auch in *outré mer* eine auf ‚ohne Mutter‘ und ‚jenseits des Meeres, im Orient‘ verweisende Polysemie von *mer* an, ohne dass dabei die primäre Bedeutung, die als Wendung, zumal im Kreuzzugskontext, relativ stark verfestigt ist, unterspült würde. Auf einer unterliegenden, nicht direkt transparenten Sinnebene wird der Literalsinn demnach weitergehend angereichert, so dass das *outré mer* mit der Absenz der Mutter zusammengedacht ist. Der Tod der Elixioe ist damit bereits in dem Stadium der erzählten Handlung angedeutet, in welchem die Figur überhaupt erst eingeführt wurde.

Die Betonung der Todesgewissheit steht dabei im Interesse einer heilsgeschichtlichen Rahmung des gesamten Zyklus und ist mit dem übrigen Handeln der Kreuzfahrer (in den anderen Chansons de croisade) verwoben. Auf der Basis der phonetischen Analogisierung lässt sich so auch eine inhaltliche Parallele stärker herausarbeiten, vor deren Hintergrund das Handeln der Elixioe insgesamt als Vorlage für ein märtyrerhaft konnotiertes Handlungsparadigma erscheint, das Vorbildcharakter hat und nachzuahmen ist. Ausgehend von der Position des Textes in der zyklischen Erzählchronologie sowie der konkreten Referenz auf den Kreuzzug in Elixioes erster Explikation ihres eigenen Schicksals lässt sich in der Tat eine Verlängerung der Perspektive auf das Erzählgeschehen der drei ältesten französischen Kreuzzugsepen hin feststellen, durch welche das Martyrium als ein *imitabile* ausgestellt wird, dessen Nachahmung durch Godefroy bereits vollzogen wurde und seitens der Rezipienten noch vollzogen werden kann.⁴⁷ Ähnlich wie der Tod Christi, der, wie auch in Lothaires Gebet didaktisch zugespitzt argumentiert wird,⁴⁸

46 Vgl. Dubost 2000, S. 183, mit Bezug auf *Les enfants-cygnés*, Laisse LXXXVI, V. 2728, S. 270. Für die Übertragung dieses Sprachspiels auf den hier vorliegenden Begriff (wenn auch eher andeutungsweise) siehe Dubost 2000, S. 189.

47 Hierbei handelt es sich um eine Denkfigur, die mit der generellen Inszenierung der Kreuzzüge, wie sie im 12. und 13. Jahrhundert zu beobachten ist, kongruent ist. Für den ‚Premier cycle de la croisade‘ ist sie insofern von zentraler Bedeutung, als die Kreuzfahrer dadurch, dass sie immer wieder in Situationen größter Entbehrung dargestellt werden, mit ihrem Handeln und ihren Handlungsgrundsätzen in Analogie zur *passio Christi* gesetzt werden können, die sie nachahmen. Zur Funktion der *imitatio Christi* für die Kreuzzugsrhetorik vgl. Purkis 2006.

48 Vgl. *Les enfants-cygnés*, Laisse XVI, V. 605–611, S. 136.

eine Menschheit *sub caritate* der Hölle entrissen hat, eröffnet der Tod der Elioxe einen neuen Weg, indem er aufgrund der notwendigen Verknüpfung von Geburt und Tod einen *lignage* begründet und diesen in seinem symbolischen Gehalt erweitert (*acroistre*). Jene im Kreuzzugsdiskurs aufgehende Logik einer Verbindung von Geburt und Tod, die letztlich Elioxe zur märtyrerhaften Vorgängerfigur Godefroys macht, welchen wiederum seine eigene entbehrensreiche Kreuzzugserfahrung vielfach als *imitator Christi* ausweist, stellt die zentrale motivische Konstellation dar, die die hier entworfene Geburtsvorstellung maßgeblich prägt.

Durch die Rekonstruktion und Reaffirmation eines paradigmatischen Martyriums stabilisiert die ‚Naissance du chevalier au cygne‘ damit auch die zyklische Struktur des ‚Premier cycle de la croisade‘, die, je mehr Texte hinzukommen, zunehmend auf Godefroy fokussiert, dessen konsistente oder konsistent gemachte Modellhaftigkeit didaktisch ausgestellt wird. Die Zentrierung auf die Figur, die die „épouées intermédiaires“ mitvollziehen, wird stets durch ein Kolorit des Wunderbaren ergänzt, das die spezifische Figureninszenierung prägt und sich aus den Unbestimmtheiten der Vorgeschichte Godefroys speist. Die Art und Weise, wie in der ‚Chanson d’Antioche‘ auf seine Abstammung angespielt wird, zeigt dies sehr deutlich. So ist es etwa die in sich nicht zwingend diskrepante Kombination einer Assoziation sowohl mit der anderweltlich-wunderbaren Sphäre als auch mit dem christlichen Martyrium, die den Status des Textes in mehrfacher Hinsicht absichert und textgenetisch gesprochen im Nachhinein nochmals rechtfertigt. Die *matière de Jérusalem*, wenn man denn von einer solchen sprechen möchte, erfährt dabei eine Weitung, die ihre Attraktivität und motivische Anschlussfähigkeit steigert und zugleich den Geltungsanspruch der Texte, die sich ihrer bedienen, als genuin christliche aufrechterhält.⁴⁹

Literaturverzeichnis

Quellen

- Bertrand de Bar-sur-Aube:** Girart de Vienne. ms. Paris, BnF fr. 12558). Hrsg. v. Claude Lachet. Paris 2023.
 Hrsg. v. Wolfgang van Emden. Paris 1977.
- La Chanson d’Antioche. Chanson de geste Paris, Bibliothèque nationale de France, du dernier quart du XII^e siècle. Hrsg. Français 12558.
 v. Bernard Guidot. Paris 2011. Paris, Bibliothèque nationale de France, Français 12569.
- Les enfants-cygnés suivi de La chanson Paris, Bibliothèque nationale de France, du chevalier au cygne (d’après le Français 12569.

⁴⁹ Der Artikel ist als Ergebnis der Arbeit im von der Fritz Thyssen Stiftung geförderten Projekt ‚Religiöses Säkulares in französischen und deutschen Texten des 12. Jahrhunderts‘, R10.22.2.015SL, entstanden.

Forschungsliteratur

- Barron, William R.J.:** Versions and Texts of the *Naissance du Chevalier au Cygne*. In: Romania 89 (1968), S. 481–538.
- Bloch, R. Howard:** Etymologies and Genealogies. A Literary Anthropology of the French Middle Ages. Chicago, London 1983.
- Boutet, Dominique:** La chanson de geste. Forme et signification d'une écriture épique du Moyen Age. Paris 1993.
- Devard, Jérôme:** La vision généalogique structurante de la *matière de France*. Quand la „geste“ s'oppose au „cycle“. In: Christine Ferlampin-Acher u. Catalina Girbea (Hgg.): *Matières à débat*. La notion de *matière* littéraire dans la littérature médiévale. Rennes 2017, S. 289–304.
- Dubost, Francis:** Du cygne au signe: Aspects de la métamorphose dans le cycle de la croisade. In: Jean Dufournet (Hg.): „Si a parlé par moult ruiste vertu“. Mélanges de littérature médiévale offerts à Jean Subrenat. Paris 2000, S. 183–196.
- Friede, Susanne A.:** Die Wahrnehmung des Wunderbaren. Der *Roman d'Alexandre* im Kontext der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 317). Tübingen 2003.
- Gaullier-Bougassas, Catherine:** Le chevalier au cygne à la fin du Moyen Age. Renouvellements, en vers et en prose, de l'épopée romanesque des origines de Godefroy de Bouillon. In: Cahier de recherches médiévales 12 (2005), S. 115–146.
- Ghidoni, Andrea:** L'eroe imberbe. Le *enfances* nelle chanson de geste: poetica e semiologia di un genere epico medievale (Scrittura e scrittori 4). Alessandria 2018.
- Harf-Lancner, Laurence:** Les fées au Moyen Age. Morgane et Mélusine. La naissance des fées (Nouvelle bibliothèque du Moyen Age 8). Genf 1984.
- Hoff, Ralf von den, Ronald G. Asch, Achim Aurnhammer, Ulrich Bröckling u. a.:** Helden – Heroisierung – Heroismen. Transformationen und Kulturen von der Antike bis zur Moderne. Konzeptionelle Ausgangspunkte des Sonderforschungsbereichs 948. In: *helden. heroes. héros*. E-Journal zu Kulturen des Heroischen 1 (2013), S. 7–14. <https://doi.org/10.6094/helden.heroes.heros./2013/01/03> (Zugriff 23.08.2024).
- Iser, Wolfgang:** Die Appellstruktur der Texte. Unbestimmtheit als Wirkungsbedingung literarischer Prosa. In: Rainer Warning (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. München 1975, S. 228–252.
- John, Simon:** Godfrey of Bouillon. Duke of Lower Lotharingia, Ruler of Latin Jerusalem, c. 1060–1100 (Rulers of the Latin East 3). London 2017.
- Kay, Sarah:** *Courtly Contradictions. The Emergence of the Literary Object in the Twelfth Century*. Stanford 2001.
- Kellner, Beate:** Schwanenkinder – Schwanritter – Lohengrin. Wege mythischer Erzählungen. In: Udo Friedrich u. Bruno Quast (Hgg.): *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Trends in Medieval Philology 2). Berlin, New York 2004, S. 131–154.
- Kleber, Hermann:** Die Tafur im *Premier cycle de la croisade*: asoziales Gesindel, militärische Schocktruppe, religiöse Bruderschaft oder feudaler Lehnverband? In: Gerhard Krieger (Hg.): *Verwandtschaft, Freundschaft, Bruderschaft*.

- Soziale Lebens- und Kommunikationsformen im Mittelalter. Berlin 2009, S. 106–117.
- Kullmann, Dorothea:** Verwandtschaft in epischer Dichtung. Untersuchungen zu den französischen *Chansons de geste* und Romanen des 12. Jahrhunderts (Beiheft zur Zeitschrift für romanische Philologie 242). Tübingen 1992.
- Lot, Ferdinand:** Le mythe des enfants-cygnés. In: *Romania* 21 (1892), S. 62–67.
- Merceron, Jacques E.:** Féerie et paradis dans *La Naissance du Chevalier au Cygne*. In: *Cahiers de civilisation médiévale* 58 (2015), S. 27–42.
- Mickel, Emanuel J.:** Women of Prophecy in the Initial Branches of the Old French Crusade Cycle. In: *Romance Philology* 52 (1999), S. 11–21.
- Mickel, Emanuel J.:** The Three Godfreys and the Old French Crusade Cycle. In: Norris J. Lacy, Rupert T. Pickens u. Monica L. Wright (Hgg.): „Moult a sans et vallour“. *Studies in Medieval French Literature in Honor of William K. Kibler*. Turnhout 2012, S. 273–287.
- Purkis, William J.:** Elite and Popular Perceptions of *imitatio Christi* in Twelfth-Century Crusade Spirituality. In: *Studies in Church History* 57 (2006), S. 54–64.
- Schäfer, Marc:** Beweisverfahren im „saintisme sermon“ – Selbstautorisierung und Inspiration in der *Chanson d'Antioche*. In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 73 (2023), S. 21–46.
- Schöning, Udo:** Thebenroman – Eneasroman – Trojaroman. *Studien zur Rezeption der Antike in der französischen Literatur des 12. Jahrhunderts* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 235). Tübingen 1991.
- Sinclair, Finn E.:** Milk and Blood. Gender and Genealogy in the ‚Chanson de Geste‘. Bern u. a. 2003.
- Suard, François:** Héros et actions épiques dans la *Chanson d'Antioche*. In: Andrea Fassò, Luciano Formisano u. Mario Mancini (Hgg.): *Filologia romanza e cultura medievale. Studi in onore di Elio Melli*, Bd. 2. Alessandria 1998, S. 763–777.
- Suard, François:** L'image du roi dans les chansons de geste du premier cycle de la croisade. In: *Bien dire et bien apprendre* 18 (2000), S. 153–169.
- Trotter, David A.:** *Medieval French Literature and the Crusades (1100–1300)*. Genf 1987.
- Weitbrecht, Julia:** Genealogie und Exorbitanz. Zeugung und (narrative) Erzeugung von Helden in heldenepischen Texten. In: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 141 (2012), S. 281–309.
- Winkler, Alexandre:** *Le tropisme de Jérusalem dans la prose et la poésie (XII^e–XIV^e siècle). Essai sur la littérature des croisades* (Nouvelle Bibliothèque du Moyen Âge 77). Paris 2006.
- Wolfzettel, Friedrich:** Zur Stellung und Bedeutung der *Enfances* in der altfranzösischen Epik I. In: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 83 (1973), S. 317–348.
- Wunderli, Peter:** Der Wald als Ort der Asozialität. Aspekte der altfranzösischen Epik. In: Josef Stemmler (Hg.): *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*. Düsseldorf 1991, S. 69–112.

Liminales Leben, Streben und Sterben in der altisländischen ,Heimskringla‘

Kontakt

Dr. habil. Jan Alexander van Nahl,

University of Iceland,
School of Humanities, Faculty
for Icelandic and Comparative
Cultural Studies,
Sæmundargata 2, 102 Reykjavík,
Iceland,
jvannah@hi.is

 <https://orcid.org/0000-0002-7553-9735>

Abstract Liminality has not featured prominently in Old Norse studies, and saga literature in particular has hardly caught attention in the discussion so far. While recent research into selected liminal aspects of saga society has highlighted formerly unrecognised aspects, large parts of the corpus have remained untouched. The present chapter intends to contribute to the tentative debate by focusing on the neglected Kings’ Sagas, more precisely, the compilation ‘Heimskringla’, as well as a neglected aspect of the debate, namely, liminal natural spaces. Based on three case studies, it demonstrates how geographical and topographical spaces are functionalised within the narrative to create a state of menacing indeterminateness and, thus, how liminality in ‘Heimskringla’ indicates a fundamental threat in entering certain natural spaces. The birth, life, and death of kings is closely linked to these spaces, which arguably renders the most powerful individuals of the medieval North mere pawns in the game of nature.

Keywords Birth; Death; Liminality; Old Norse Literature; Kings’ Sagas

1 Liminalität in der altnordistischen Forschung – zur Einführung

1.1 Liminalität und Sagaliteratur

Liminalität ist ein Begriff, der seit über einem Jahrhundert die Forschung umtreibt und nun auch von der Literaturwissenschaft entdeckt worden ist.¹ Liminalität hat dabei in einem Maße an Bedeutungsnuancen gewonnen, dass angesichts einer gewissen terminologischen Beliebigkeit vorgeschlagen wurde, den Begriff in Anlehnung an seine ursprüngliche Bedeutung wieder einzuengen, diese aber neu zu diskutieren.² Gemeint ist der Aspekt des Prozesses oder Übergangs, der bei den Kronzeugen Robert HERTZ (1907) und Arnold VAN GENNEP (1909) und dann, erweitert und modifiziert, ab den 1960er Jahren bei Victor TURNER im Vordergrund stand;³ in aktualisierter Formulierung ließen sich solche Übergänge folgendermaßen charakterisieren:

Passages imply journeys of duration, prompting anticipation of the new and foreign, as well as a sense of existential finitude. Rarely smooth, passages come with challenges and risks, and bear the potential for breaks and ruptures. [...] [P]assage can be involuntary, forced and traumatic.⁴

Interessant für den vorliegenden Beitrag sind vor allem die Räume, in denen ein solcher potentiell riskanter Übergang vollzogen wird, die also als liminale Räume in Erscheinung treten. Damit ist der thematische Schwerpunkt berührt: In den betrachteten Sagas sind es bestimmte Räume, die regelhaft einerseits mit Geburt, andererseits mit Tod verknüpft sind, und die zugleich metaphorisch über sich hinausweisen und dabei als Vorausschau oder Rückblick auf ein ganzes Leben erscheinen können. Solche liminalen Räume werden in der Forschung seit VAN GENNEP wesentlich als Schwellenzustand zwischen einem gegebenen Dort/Davor und einem angestrebten Dorthin/Danach verstanden. Für literarisch gestaltete Räume deutet diese Offenheit nach vorne eine Relativierung der für mittelalterliche Literatur oft behaupteten Finalität von Erzählen an.⁵ Der Topos eines noch nicht voll entwickelten Erzählens im Mittelalter wird mittlerweile bezweifelt; dieses Erzählen wird nun unter anderem mit Konzepten von Ambiguität

1 Zur Diskussion vgl. u. a. Viljoen u. van der Merwe 2007; Thomassen 2014; Carson, Fairhurst, Rooms u. Withrow 2018.

2 Vgl. jüngst Kovach, Kugele u. Nünning 2022.

3 Vgl. zur Einführung Salamone u. Snipes 2018; vgl. auch Berger u. Kroesen 2016.

4 Kovach, Kugele u. Nünning 2022, S. 2.

5 Zur mediävistischen Diskussion vgl. u. a. Haferland 2010; Schulz 2015.

und Kontingenz in Verbindung gebracht, die eine intendierte Mehrdeutigkeit und Unentschiedenheit von Erzählen und Erzähltem betonen.⁶ Übergänge von einem Erzählzustand in einen anderen sind kontingent gesetzt, in dem Sinne, dass sich die Erzählung in synchroner Perspektive durch ein ambiges Angebot an Rezeptionsmöglichkeiten temporär in einem liminalen Zustand befindet – „in liminality there is no certainty concerning the outcome. Liminality is a world of contingency where events and ideas, and ‘reality’ itself, can be carried in different directions“, wie Bjørn THOMASSEN pointiert festhielt.⁷

Dieser Raum des Möglichen, aber Nicht-Notwendigen – „a realm of pure possibility“,⁸ um an TURNER anzuknüpfen – wird im vorliegenden Beitrag als liminaler Raum verstanden, der kein Verharren im Ist-Zustand erlaubt, sondern eine Entscheidung von Figurenseite (und vom Rezipienten) erfordert, die sich retrospektiv als erfolglos oder erfolgreich herausstellt. Im vorliegenden Beitrag wird dieser Übergangsraum als narrativ entfalteter, indes real verankerter Erfahrungsraum spezifiziert, das heißt, Liminalität markiert einen Bereich der real erfahrbaren Welt, der der menschlichen Kontrolle zumindest partiell entzogen ist. In mittelalterlicher Literatur wären dies zum Beispiel der Wald, das Meer, die Berge, das Moor – Naturräume, die durch Eigenheiten individualisiert sind und zugleich die Rückbindung der erzählten Welt an reale Erfahrungen erlauben. Es geht hier also weniger um den liminalen Raum als Konstrukt außerhalb der etablierten Sozialstruktur, das zur gesellschaftskritischen Reflexion anregen soll, als vielmehr um die narrativ ausgestellte Erfahrung von Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Kontrolle in realgeographischen und -topographischen Räumen.

Der vorliegende Aufsatz konzentriert sich auf die altisländische Sagaliteratur des 13. und 14. Jahrhunderts, die bisher wenig Aufmerksamkeit in dieser Diskussion erfahren hat. Dabei meldete sich TURNER selbst zu Wort, als er 1971 und 1985 zwei kurze Beiträge vorlegte, in denen er seine ethnologische Forschung auf das Corpus der Isländersagas zu applizieren versuchte.⁹ Zu jener Zeit war in der Forschung der Gedanke, die geographische Abgelegenheit Islands habe eine Gesellschaftsform erhalten, die ungestört von ausländischen Einflüssen ihren ursprünglichen Traditionen verhaftet geblieben sei, längst in Zweifel gezogen worden: Die Hinwendung der Sagaforschung zu strukturalistischen Ansätzen hatte die Isländersagas weggerückt vom mündlich tradierten Erlebnisbericht des 9. und 10. Jahrhunderts hin zu literarischen Konstrukten des 13. und 14. Jahrhunderts, denen möglicherweise die Reminiszenz an eine vergangene Wirklichkeit zugrunde

6 Vgl. u. a. Herberichs u. Reichlin 2010; Auge u. Witthöft 2016; van Nahl 2021b.

7 Thomassen 2009, S. 5.

8 Turner 1995, S. 97.

9 Beide Aufsätze sind zugänglich in Turner 1985.

lag, die im Gesamtblick aber dem künstlerischen Schaffenswillen späterer Jahrhunderte entsprungen schienen.¹⁰ Von dieser Umorientierung hatte auch TURNER Notiz genommen: Während er die Isländersagas ursprünglich als unmittelbaren Ausdruck gleichsam einer Urgesellschaft werten wollte, erkannte er in ihnen später „certain repetitive and cyclical aspects“ und verstand diese Sagas als „a set of social dramas, which may be regarded as both indices and vehicles of changes in the structure and personnel of the social arenas to which they refer“,¹¹ als schematisch-literarische Entwürfe also, die einerseits unter bestimmten gesellschaftlichen Voraussetzungen entstanden waren, die andererseits in diese Gesellschaft hineinwirken konnten.

Die Übertragung strukturanthropologischer Zugänge auf die Isländersagas hat rückblickend dazu beigetragen, die Gesellschaft des mittelalterlichen Islands in ihrer narrativen Dimension klarer zu zeichnen. Wie angedeutet, wird mittlerweile aber weniger nach übergeordneten narrativen Strukturen gesucht als vielmehr das Individuelle und Abweichende einzelner Sagas (und Sagafassungen) hervorgehoben. Liminalität als soziales Phänomen ist in dieser Diskussion ins Gespräch gebracht worden, bisher aber meist Randthema geblieben: Es geht um die Abgrenzung des Anderen vom Eigenen und für die altisländische Literatur ist diese narrativ herausgestellte Eigen- und Andersartigkeit als bedeutendes Moment von Identitätskonstruktionen erkannt worden.¹² Der Forschungsfokus liegt auf non-konformen Figuren (zum Beispiel Gesetzlosen, Wiedergängern oder Berserkern)¹³ vornehmlich im Corpus der Isländersagas, Figuren, die sich durch eine Exorbitanz, Monstrosität oder Queerness auszeichnen, die eine Einordnung in das gegebene System auszuschließen scheint. Liminalität erscheint hier als gesellschaftlicher Dauerzustand, in dem sich ausgewählte Figuren den Großteil der Erzählung hindurch befinden, woraus deren dramatische Problematik erwächst. Im Zuge solcher Betrachtungen hat sich zugleich gezeigt, dass Liminalität in der altnordistischen Forschung oft als vermeintlich selbsterklärender Begriff aufgerufen wird, mal synonym, mal abgrenzend zu Begriffen wie Ambiguität oder Hybridität, die ihrerseits in einem vagen Verhältnis etwa zu Ambivalenz oder Kontingenz verharren. Anna Katharina HEINIGER fasste dieses Manko 2020 in einer weiterhin aktuellen Momentaufnahme zusammen:

Unfortunately, the problematic applicability of this term has often been neglected by scholars in Old Norse literary studies, which has resulted in studies based on insufficient definitions of liminality and

10 Zur Einführung vgl. van Nahl u. van Nahl 2019, S. 79–96.

11 Turner 1985, S. 75.

12 Vgl. u. a. Tulinius 2009; Halink 2014; Scheel 2021; van Nahl 2022.

13 Vgl. u. a. Poilvez 2012; Merkelbach u. Knight 2020. Dieser Ansatz hat in den letzten Jahren auch in Nachbardisziplinen Interesse erfahren; vgl. DeAngelo 2019; Beghetto 2022.

confusion over how it is to be defined. As a consequence both a suggestion on how to adapt liminality for the field as well as a systematic and comprehensive study of liminality in the sagas are still lacking.¹⁴

Ein zweifacher Perspektivenwechsel mag Anhaltspunkte für die künftige Diskussion bieten und zugleich den Boden für die eingehendere Diskussion von Geburt und Tod in der Sagaliteratur bereiten. Gemeint ist die Verschiebung des Blicks erstens weg von den Isländersagas hin zu vernachlässigten Erzählungen im Saga-Corpus, zweitens weg von sozialer Liminalität hin zu liminalen Naturräumen. Im vorliegenden Beitrag werden ausgewählte Königssagas der altisländischen ‚Heimskringla‘ fokussiert, deren erzählerischer Anspruch sie als Untersuchungsobjekte zu literaturanthropologischen Fragestellungen prädestiniert: Während sich die Isländersagas meist auf einzelne Gestalten ausgewählter isländischer Familien innerhalb einer Generation beschränken, entwirft die ‚Heimskringla‘ eine Jahrhunderte umspannende Erzählung zum Norden, in der grundlegende Funktionsweisen von (Herrscher-)Geschichte offengelegt werden. Zeitgleich mit den Isländersagas ab dem 13. Jahrhundert entstanden, erzählen diese Königsgeschichten von der mythischen Frühzeit Skandinaviens bis in die Zeit um 1200, so dass einerseits eine weit zurückreichende historische Kontinuität aufgezeigt, andererseits eine enge Anbindung des erzählten Geschehens an die damalige Gegenwart geschaffen wird. Neben der ‚Heimskringla‘ stehen gleichberechtigt, wenn auch weniger umfangreich oder durch Lakunen gestört, die Sammlungen ‚Morkinskinna‘ und ‚Fagrskinna‘, die etwa zeitgleich entstanden, aber auch Sammelhandschriften wie die ‚Flateyjarbók‘ des späten 14. Jahrhunderts, die ebenfalls Königssagas enthält. Das genaue Verhältnis einzelner Sagaversionen ist oft umstritten und es besteht kein Anlass, hier einer bestimmten Meinung verkürzend das Wort zu reden; vielmehr fordert der gegebene Rahmen eine Entscheidung ohne Hoheitsanspruch.¹⁵

1.2 Zur räumlichen Dimension von Geburt und Tod in der ‚Heimskringla‘

Geburt und Tod, um den thematischen Schwerpunkt weiterzuentwickeln, sind in den Königssagas grundlegend verwurzelt, bisher aber nur in Teilen erforscht.¹⁶ In diesen weitgespannten Erzählungen steht der dynastische Übergang von Macht im

¹⁴ Heiniger 2020, S. 113.

¹⁵ Zur Einführung vgl. van Nahl u. van Nahl 2019, S. 97–112; zur Forschungsgeschichte vgl. van Nahl 2021a.

¹⁶ Ein Übersichtswerk zur altnordischen Literatur fehlt. Zur mediävistischen Perspektive vgl. Knaeble, Wagner u. Wittmann 2011.

Fokus, und dieser Übergang geht fast immer mit Tod einher. Bemerkenswert ist für die betrachteten Sagas das weitgehende Fehlen einer theologischen Dimension:¹⁷ Wo für andere Literaturen des Mittelalters eine religiöse Inszenierung des Herrschertodes festgehalten worden ist,¹⁸ da sind Todesfälle in der ‚Heimskringla‘ meist in einem Satz abgehandelt. Dies auch deshalb, weil das Gros dieser Tode unerwartet kommt und trotz Konkurrenzdrucks oft kein gegenseitiges Meucheln die erste Todesursache darstellt, sondern Figuren bei unglücklichen Zufällen das Zeitliche segnen. Solche auch erzählerisch unvorbereiteten Todesfälle bieten keinen Raum für Läuterung; anders als etwa für die höfische Literatur bemerkt wurde, ist der Tod in der ‚Heimskringla‘ kein „Durchgangsstadium von der Immanenz in die Transzendenz“,¹⁹ ist diesem Tod kein liminales Moment zu eigen. Der Tod ist vom Tag der Geburt an ein allgegenwärtiges Faktum, aber es fehlt ihm in der ‚Heimskringla‘ jener „Anspruch eines didaktischen Grundtenors“,²⁰ sieht man einmal von der Einsicht ab, dass er jederzeit und überall zuschlagen kann und wird.

Diese Unsicherheit ab dem Zeitpunkt der Geburt ist in den Königssagas nun oft mit topographischen Räumen verknüpft, die der menschlichen Kontrolle im Mittelalter kaum zugänglich erscheinen; genannt wurden der Wald, das Meer, die Berge oder das Moor, aber auch Flüsse, Seen oder Inseln haben Bedeutung, oft zusätzlich aufgeladen durch extreme Wetterphänomene. Der weite Fokus der Königssagas verlagert das Geschehen zudem immer wieder ins Ausland, dem in ähnlicher Weise ein Moment von Unsicherheit und Kontrollverlust zu eigen ist. So gezeichnete Räume sind für die Figuren selten Orte der Erfahrung eigener Macht, sondern sind narrativ als riskante Ohnmachtsräume inszeniert, aus denen kein vorhersehbarer Ausgang möglich scheint. Die anthropologische Forschung hat in der weiteren Diskussion seit TURNER regelmäßig, wenn auch unsystematisch, den Begriff der Wildnis aufgegriffen; noch 2012 notierte Laura FELDT nüchtern: „Wilderness is, in the study of religion, an under-theorized concept and an under-investigated theme.“²¹ Zugleich betonte sie: „investigations of the relations between religions and imagined and real natural spaces are vital today for enhancing our understanding of how we as humans situate

17 Das hielt vor einem Vierteljahrhundert bereits Klaus von See deutlich fest; vgl. von See 1999, S. 354. Der damit betonte Rationalismus der Königssagas trifft auf die im vorliegenden Beitrag fokussierten Sammlungen ‚Heimskringla‘ und ‚Fagrskinna‘ zu. Außerhalb dieser Kompilationen überlieferte Königssagas enthalten bisweilen durchaus ein heilsgeschichtliches Moment. Ich habe zu dieser Diskussion andernorts beigetragen und verweise hier u. a. auf van Nahl 2020.

18 Vgl. Bauer 2011; Albert 2014.

19 Bauer 2011, S. 262

20 Ebd., S. 265.

21 Feldt 2012, S. 2.

ourselves in an environment.“²² Jens Peter SCHJØDT unternahm zeitgleich einen Definitionsversuch für die altnordistische Religionswissenschaft, der auch für die Literaturwissenschaft interessant ist:

I will thus propose that we reserve the term wilderness to denote that particular otherworld, known from nearly all cultures, which is characterised by being at the same time – and to a higher degree than other ‘otherworlds’ – a threat and a potential. The ‘real’ wilderness [...] is by definition dangerous because no rules, or at least other rules than the ones we know, will apply when we are out there. [...] On the other hand, the wilderness also carries great potential [...]. [T]he unknown is unpredictable, and it may be attractive as well as lethal.²³

In der jüngeren Saga-Forschung taucht der Begriff der Wildnis am Rande auf, teils als Ausdruck jener gesellschaftlichen Andersartigkeit, womit Wildnis zur psychologischen Qualität wird, teils als Stereotyp der mittelalterlichen Konstruktion fremder Räume, seien es realgeographische oder fiktive: „Wild nature must be divided from cultivated farmland, Icelandic society from the realm of the outlaw, human from animal, nature from the supernatural“,²⁴ in der pointierten Formulierung von Carl PHELPSTEAD. Konkret entworfene Naturräume in ihrer Relevanz für den Fortgang der Erzählung sind in dieser Diskussion bisher vernachlässigt worden, so dass Eleanor BARRACLOUGHS Einschätzung von 2010 immer noch Geltung beanspruchen kann: „The importance of landscape as a narrative device in the sagas has been a largely neglected area of research.“²⁵ Während ausgewählte Isländersagas mittlerweile gesteigerte Aufmerksamkeit unter den Vorzeichen von ‚spatial turn‘ und ‚ecocriticism‘ erfahren,²⁶ ist vergleichbares Interesse in der Erforschung der Königssagas nicht zu notieren. Die frequente Schilderung von Naturräumen vor allem in der ‚Heimskringla‘²⁷ ist seit Langem registriert, wurde allerdings nicht unter genannten Vorzeichen interpretiert. Sverre BAGGE betonte, das Interesse der Königssagas an „physical surroundings“ sei auffallend,

²² Ebd., S. 19.

²³ Schjødt 2012, S. 185f. Vgl. Thomassen 2012, S. 21: „Seasides and beaches are archetypical liminal landscape. [...] Liminality implicates the existence of a boundary [...]. This limit is not simply there: it is there to be confronted.“ Vgl. zur jüngsten Diskussion Kunstmann 2020, S. 35–50.

²⁴ Phelpstead 2014, S. 17. Vgl. auch Lethbridge 2016.

²⁵ Barraclough 2010, S. 365.

²⁶ Zur Diskussion vgl. u. a. Hennig 2019; Kreager 2022.

²⁷ Im Folgenden abgekürzt als Hkr (mit Verweis auf Band und Seitenzahl). Übersetzungen sind die des Verfassers.

es sei darum gegangen, „to show precisely how things happened“²⁸ – und dies gerade nicht durch die Verlagerung unkontrollierter Naturkräfte in die Sphäre des Übernatürlichen. Die Natur ist in der ‚Heimskringla‘ mal Verbündeter, mal Antagonist menschlicher Bestrebungen, aber immer aus sich selbst heraus und grundsätzlich unzuverlässig – Erfolg und Verderben liegen für alle Figuren dicht beieinander, der Ausgang ist ungewiss. Solche Naturräume, geographisch und topographisch spezifiziert, die das narrative Geschehen in einem Schwebezustand halten, werden im Folgenden unter den Vorzeichen von Geburt und Tod diskutiert.

2 Hákon Haraldsson, Óláfr Tryggvason, Haraldr Sigurðarson – drei Fallstudien

Drei berühmte norwegische Könige des 10. und 11. Jahrhunderts, über deren Geburt, Leben und Sterben wir durch die altisländischen Königssagas informiert sind, stehen im Mittelpunkt: Hákon Haraldsson, der als erster König eine systematische Christianisierung Norwegens anstrebte, Óláfr Tryggvason, der diesen Prozess weiterführte und auch die formale Bekehrung Islands beförderte, und Haraldr Sigurðarson, dessen Tod oft als Ende der Wikingerzeit stilisiert worden ist.

2.1 Hákon Haraldsson

Bereits die Geburt von Hákon wird von gewissen Zweifeln begleitet, wenn je nach Saga-Version unklar bleibt, ob er überhaupt königlichen Geblüts und damit formal herrschaftsberechtigt ist: Während die ‚Heimskringla‘ den berühmten König Haraldr hárfagri, „Schönhaar“, als Vater voraussetzt, die Mutter indes schemenhaft bleibt, wird in der ‚Fagrskinna‘ die Vaterschaft von Haraldr als bloße Behauptung der Mutter präsentiert (*kallar móðirin, at hann væri sonr Haralds konungs*),²⁹ ohne dass der Erzähler seine Zustimmung geben würde. Hákons ganze Existenz jenseits seiner Saga ist in der Forschung übrigens umstritten, wird sein Vater Haraldr doch seit langem eher als literarische Figur denn als realhistorische Gestalt gehandelt, und diese Frage betrifft dann auch die Nachkommen von Haraldr.³⁰ Doch selbst wenn wir die Aufmerksamkeit auf die literarische Erzählung richten, bleibt die Existenz von Hákon als Thronerbe bloße Möglichkeit; es bleibt Figuren und

²⁸ Bagge 2016, S. 9.

²⁹ Ágrip af Nóregskonunga sögum. Fagrskinna, S. 72.

³⁰ Vgl. bereits von See 1981; zuletzt ausführlich Lincoln 2014.

Rezipient, in Anlehnung an eine Formulierung von Volker MERTENS, allein die „nachträgliche Zustimmung zur Kontingenz seiner Existenz“.³¹

Diese Unbestimmtheit zieht sich als roter Faden durch die Erzählung. Wo der Verfasser der ‚Fagrskinna‘ Hákons Abstammung als Gerücht präsentiert, da schürt der Verfasser der ‚Heimskringla‘ die Unsicherheit, indem er eine kurze, aber bedeutsame Geschichte zur Geburt Hákons entwickelt. Kurz vor der Niederkunft will die Mutter, fern des Königshofs, zu König Haraldr reisen, um Hákons Existenz zu manifestieren und legitimieren. Das geht schief, Hákon wird am Weg geboren. Der Erzähler ist hier sehr genau und hält fest, wie Hákon nachts auf einem Stein am Ufer eines Fjords geboren wird (*uppi á hellunni við bryggjuspörð* [Hkr 1, 143]), in einem bedrohlichen Übergangsbereich zwischen Land und Wasser, zwischen unbestimmter Ferne und königlichem Einfluss, zudem nach Einbruch der Dunkelheit. Christina KUNSTMANN hielt fest, in vielen altnordischen Erzählungen würden Figuren „in einen liminalen und somit vulnerablen Zustand“ versetzt und

in die *útgardr*-Sphäre gelockt, welche sich als ‚Wildnis‘ in den Sagas in Gestalt von Sümpfen, Klippen, Außeninseln oder auch nur in Form des Bereiches außerhalb des elterlichen Hofes manifestieren kann. An diesen Orten ist das Zauberziel übernatürlichen Wesenheiten und deren Angriffen weitgehend schutzlos ausgeliefert.³²

In der hier betrachteten Königssaga kann von solch magischer Einflussnahme keine Rede sein. Stimmiger ließe sich an eine Beobachtung Terry GUNNELLS zur Küste als liminaler Raum in Volkssagen anknüpfen:

The shoreline was the ultimate liminal space: between here and there; between above and below; between clarity and opaqueness; between life and death. It was not even constant, changing in shape and size by the hour as the tides came in and went out, and the winds rose and fell. At night, [...] it was perhaps the most mysterious and threatening of all places.³³

Genau an einer solchen Stelle wird Hákon geboren und dieser liminale Raum seiner Geburt spiegelt die eigenartige Unentschiedenheit seiner gesamten Existenz wider. Für König Haraldr bleibt Hákon ein Bastard und im Streit mit dem englischen König Aðalsteinn degradiert er das Kleinkind zum Werkzeug, wenn er es nach

31 Mertens 2010, S. 189.

32 Kunstmann 2020, S. 209.

33 Gunnell 2017, S. 11.

England schickt mit den höhnischen Worten, Aðalsteinn möge dieses Kind einer Magd aufziehen. Der englische König zieht sein Schwert, um Hákon zu töten, und der Bote kalkuliert diesen Tod explizit ein, wenn er auf die zahlreichen weiteren Söhne von Haraldr verweist, doch er wartet eine Reaktion nicht ab, sondern kehrt ohne Hákon nach Norwegen zurück, um Haraldr zu berichten. Hákons Schicksal befindet sich erneut in der Schwebelage: Am norwegischen Königshof kann keine Gewissheit herrschen, ob er jenseits des Meeres tot ist oder lebt, und an diesem Punkt der Erzählung hat auch der Rezipient keine Gewissheit – Hákon verweilt in einem liminalen Raum.³⁴

Erfährt der Rezipient nachfolgend von der Taufe Hákons – er lebt also noch –, so weiß davon auf Figurenebene niemand; Hákon fällt aus der Erzählung zunächst völlig heraus. Als Thronerben stehen vielmehr zwei anerkannte Söhne von König Haraldr im Fokus: Guðrøðr ljómi, „der Leuchtende“, und Eiríkr blóðøx, „Blutaxt“. Beiden ist brutales Verhalten zu eigen, aber Haraldr zeigt sich bereit, über mörderische Eskapaden immer wieder hinwegzusehen, denn es sind diese Söhne, die zu Thronfolgern aufgebaut werden. Nachdem Eiríkr sämtliche Konkurrenten ermordet hat – ein Schicksal, dem der räumlich entrückte Hákon entgeht –, steht die Konfrontation mit Guðrøðr an. Der Ausgang eines Kampfes wäre ungewiss, doch es kommt nicht dazu, denn das Schiff von Guðrøðr kentert im Sturm, „der Leuchtende“ ertrinkt mit seiner ganzen Mannschaft, sein narrativ entwickelter Aufbau zum künftigen Herrscher wird in einem Halbsatz zu Fall gebracht (*kafði skipit undir þeim, ok létusk þar allir* [Hkr 1, 139]). Das Meer, wie so oft in den Königssagas, wird als Übergangsraum funktionalisiert, aus dem kein vorbestimmter Ausgang herausführt; für Guðrøðr hält dieser liminale Raum den Tod bereit, eine Warnung vor heraufziehenden Stürme schlug er in den Wind.³⁵ In der ‚Fagrskinna‘ wird berichtet, auch Hákon sei dann auf dem Weg von England nach Norwegen in einen Sturm geraten und Eiríkr habe die Kunde vom Verschwinden Hákons auf dem Meer zufrieden aufgenommen. Allerdings gelangt Hákon dann doch nach Norwegen, woraufhin der überrumpelte Eiríkr selbst nach England geht, gar auf Einladung von König Aðalsteinn, dem früheren Erzfeind seines Vaters. Damit wird eine neue offene Situation geschaffen: Nach Hákons beinahe fataler Abschiebung

34 Hier mag man die Frage stellen, inwieweit ein Rezipient im 13. Jahrhundert über das weitere Schicksal Hákons Bescheid wusste. Unhinterfragt wird in der Forschung oft vorausgesetzt, zur Zeit der schriftlichen Komposition der Königssagas habe jedermann die norwegische Thronfolge im Detail gekannt. Beweisen lässt sich das nicht, selbst wenn man den Blick auf thematisch verwandte Quellen wie die lateinischen Königsgeschichten des Nordens richtet, zu sehr ist auch deren Datierung umstritten. Man könnte insofern einmal die Gegenthese aufstellen, erst die volkssprachlichen Königssagas selbst hätten ein bestimmtes Wissen nachhaltig etabliert.

35 Zur Diskussion vgl. van Nahl 2021b, S. 152–154; mit Blick auf die Isländersagas vgl. auch Barraclough 2012.

nach England gelangt Eiríkr unter deutlich besseren Vorzeichen dorthin und seine gestärkte Rückkehr nach Norwegen scheint nur eine Frage der Zeit. Allerdings kommt es wieder anders, denn Aðalsteinn stirbt überraschend und Eiríkr findet im Streit mit dessen Nachfolger den Tod. England erscheint erneut als liminaler geographischer Raum, gleichermaßen schützend und bedrohlich, in dem Herrscher gemacht werden und vergehen; ein Raum, der kein Verweilen erlaubt, aber dessen Verlassen nur über das offene Meer möglich ist – und dort kann jeder erwartete Ausgang abermals ins Gegenteil verkehrt werden.

Hákon übernimmt die Herrschaft über weite Teile Norwegens. Dabei ist keinerlei Bestreben der Erzählung sichtbar, den erfolgreichen Abschnitten dieser Herrschaft Augenmerk zu schenken; sie fokussiert allein dort das Detail, wo Hákons Planung durch äußere Umstände herausgefordert ist. Stets hat dieser von der Küste aus (abermals ein Übergangsbereich) das Meer im Blick; von dort, von wo er selbst unerwartet kam, befürchtet er die größte Gefahr: einen Angriff der ebenfalls exilierten Söhne von Eiríkr. Doch Hákons Versuche einer strategischen Beherrschung dieses liminalen Raums scheitern wiederholt: Unerwartet kräftiger Wind etwa bedeutet für die Söhne keinen Schiffbruch, wie einst für Guðrøðr und beinahe für Hákon selbst, sondern treibt ihre Schiffe so schnell heran, dass sich die Küstenwächter uneinig sind, ob das, was sie plötzlich auf dem Meer sehen, überhaupt feindliche Schiffe sein können – erneut erscheint das Meer als Raum der Möglichkeiten, deren Aktualisierung in der Schwebe gehalten wird. Das gilt auch für Hákons Gegner, die nach kurzem Kampf beim Rückzug feststellen müssen, dass ihre Schiffe wegen Ebbe zwischenzeitlich auf Grund gelaufen sind (*sum skipin váru þá uppi fjaruð* [Hkr 1, 181]), und dann ertrinkt ihr Anführer beim Versuch, eines der wenigen Schiffe weiter draußen auf dem Meer zu erreichen.

Doch auch Hákon findet bald den Tod: Erneut kommen die Söhne von Eiríkr von Seeseite, erneut sind sich die Wächter uneinig, ob es sich um Feinde handelt, die dem König gemeldet werden sollten (*en þat þótti engum dælt at segja konungi hersögu* [Hkr 1, 183]) – das Meer hält das Geschehen in einem liminalen Zustand. Und so ist Hákon, trotz all seiner strategischen Planung, abermals überrascht, als der Feind plötzlich da ist. Im folgenden Kampf wird er von einem Pfeil getroffen und der Erzähler entfaltet, wie uneinig man sich gewesen sei, woher dieser kam; er selbst schließt sich pragmatisch der Meinung an, diese Frage müsse unbeantwortet bleiben, Geschosse seien an jenem Tag wie ein Schneesturm über das Schlachtfeld gefegt (*örvar ok spjót ok alls konar skotvápn flugu svá þykkt sem drifa* [Hkr 1, 191]). Dieser eigenartig zufällige Tod des Königs wird geradezu übermotiviert, wenn der Pfeil ihn ausgerechnet unter der Achsel trifft, ein schlecht geschützter Bereich selbst beim Tragen einer Rüstung – seine Brünne aber hatte Hákon ohnehin abgeworfen. Und mit seinem letzten Atemzug überträgt er die Herrschaft dann ausgerechnet seinen Erzfeinden, den Söhnen von Eiríkr, gegen die er nun gefallen ist. Seine Herrschaft mündet in genau jenem Resultat, das der

König ein Leben lang hatte verhindern wollen, und nach seinen vergeblichen Versuchen, Küste und Meer zu kontrollieren, erscheint dieses Ende als finaler Ausdruck jener eigenartigen Unentschiedenheit von Hákons Existenz, die bereits in seiner Geburt präfiguriert schien.

2.2 Óláfr Tryggvason

Zu dieser liminalen Existenz Hákons, des ersten christlichen Königs in Norwegen, lassen sich Parallelen in der Saga über seinen späteren Nachfolger Óláfr Tryggvason finden. Der Vater von Óláfr wird vor dessen Geburt ermordet, die werdende Mutter flieht und gebiert Óláfr auf einer Insel in einem See. Doch dieser liminale Raum erlaubt kein Verweilen, denn der herannahende Winter treibt Mutter und Kind weiter. Kaum haben sie die Insel verlassen, werden sie verraten, können aber in einen solchen Raum zurückgeführt werden, erneut indes nur temporär und in der Weise, dass beim Verlassen die Bedrohung umso größer scheint: Mutter und Kind werden auf einer Insel in einem See versteckt, der seinerseits im Wald verborgen liegt, doch als sie dann per Schiff zu einem einflussreichen Verwandten fliehen wollen, werden sie von Wikingern überfallen, die Mutter und Kind trennen und Óláfr nach Estland verschleppen – auch für ihn wird das offene Meer zum liminalen Raum, der keinen sicheren Ausgang verspricht. Jahre später wird Óláfr durch einen glücklichen Zufall aus seiner Knechtschaft befreit,³⁶ doch er bleibt Getriebener, der jahrelang durch Europa irrt und dessen Versuche, seinen Platz zu finden, wiederholt scheitern, unter anderem weil ihm als Ausländer Feindschaft in der Fremde entgegenschlägt.³⁷ Ein Sturm auf der Ostsee treibt ihn schließlich ungeplant in die Hände der slawischen Königin Geira und ihre überraschende Heirat scheint einen Endpunkt zu markieren, doch Geira stirbt plötzlich an Krankheit und ihr Witwer findet keinen Frieden mehr, solange er an einem Ort verweilt. Das Leben auf der Reise wird für ihn gleichsam ein liminaler Zufluchtsraum auf Dauer.

Und so kehrt Óláfr in der ‚Heimskringla‘ zwar schließlich doch nach Norwegen zurück, lehnt aber den Versuch der ebenso hochrangigen wie hochmütigen Witwe Sigríðr, ihn durch erneute Heirat zu binden, ruppig ab. Die Situation eskaliert, als die gewaltbereite Sigríðr ihrem heidnischen Glauben nicht abschwören will, woraufhin der nicht minder gewalttätige Óláfr ihr einen Schlag ins Gesicht versetzt; im Konjunktiv verhüllt, bleibt unklar, ob sich die emotionale Warnung der Witwe, diese Abfuhr *mætti verða vel þinn bani* (Hkr 1, 310), „könnte durchaus einmal dein Tod sein“, bewahrheiten wird oder nicht. Der Konjunktiv ist quasi eine

³⁶ Die Forschung hat hier eine biblische Parallele sehen wollen (vgl. Jakobsson 2004), doch die ‚Heimskringla‘ bietet für einen solchen Vergleich keine Anhaltspunkte.

³⁷ Vgl. van Nahl 2022.

„grammatische[...] Erscheinungsform der Kontingenz“³⁸ – aber, mit Blick auf die lange räumliche Entrückung von Óláfr, auch ein Ausdruck von dessen liminaler Existenz. Diese Entrückung, wie im Falle Hákons, bringt mit sich, dass Óláfr dem Tod wiederholt entgeht, als Kleinkind und auch in späteren Jahren, während zahlreiche Herrscher in Skandinavien (darunter Haraldr gráfeldr, „Graumantel“, einer jener Söhne von Eiríkr) der Reihe nach ermordet werden. Doch der zeitgleiche Aufstieg des mächtigen Jarls Hákon Sigurðarson zum Herrscher Norwegens intensiviert die Bedrohung bei Verlassen dieses liminalen Raums erneut umso mehr. Und ähnlich wie im Falle des ins unsichere Exil geschickten Hákon mag man auch die Geburt und frühen Jahre von Óláfr als einen Grund für dessen spätere Unnachgiebigkeit und Selbstzentriertheit sehen – die Existenz beider Figuren in liminalen Räumen und die Erfahrung des Ausgeliefertseins mit unbestimmtem Resultat lassen sich in der Erzählung als Auslöser ihres gradlinigen Verhaltens im Erwachsenenalter interpretieren: Hákon (später etwas missverständlich ‚der Gute‘ genannt) will in seinen frühen Königsjahren aus Wut über seine mäßig erfolgreichen Bekehrungsversuche gar die eigene Bevölkerung bekriegen und festigt – und unterminiert zugleich – seine lebenslangen strategischen Bemühungen mit der Verheißung drakonischer Strafen bei Verfehlungen seiner Gefolgsleute, während Óláfr sein späteres christliches Königtum wesentlich auf genau jenen Piraten- und Söldnermethoden aufbaut, die den Großteil seines unsteten Lebens bestimmten. Es scheint, als hätten beide Herrscher den liminalen Raum ihrer Geburt und jungen Jahre nie recht verlassen, als seien sie ihr Leben lang in einem unsicheren Übergangsraum verblieben, ohne einen Ausgang zu finden – eine Verirrung, der sie durch striktes Einhalten eines harten Kurses (erfolglos) Herr zu werden versuchen.³⁹

Wie Hákon findet Óláfr dann ein eigenartig uneindeutiges Ende. Seine letzten Stunden ereignen sich auf dem offenen Meer, der Ostsee, ein etablierter Raum liminaler Erfahrungen, der den Ausgang der finalen Schlacht in der Schwebel hält. Der Bogen seines besten Schützen zerbricht, die Schwerter werden stumpf – doch aus einer Truhe holt Óláfr im entscheidenden Moment ein Arsenal neuer Waffen hervor. Aber während er in die Truhe greift, sehen seine Männer, dass ihm Blut aus dem Ärmel tropft, doch niemand weiß, ob diese Wunde kritisch ist (*engi veit, hvar hann var sárr* [Hkr 1, 363]). Auch der Rezipient erfährt es nicht, denn Óláfr stirbt nicht im Kampf: Er springt über Bord. Wie im Falle von Hákon kann der Erzähler allein auf Gerüchte verweisen: Das Meer habe Óláfr verschlungen oder auch verschont, so dass er unerkannt an die Küste kam. Nüchtern bemerkt der Erzähler: *hvernug sem þat hefir verit, þá kom Óláfr aldri síðan til ríkis í Nóregi* (Hkr 1, 368),

³⁸ Herberichs 2010, S. 164.

³⁹ Vgl. van Nahl 2022.

„wie es nun gewesen sein mag, so kam Óláfr jedenfalls nie wieder an die Macht in Norwegen“ – bis zum Schluss erweist sich das Meer als liminaler Raum, der auch die Rezeption veruneindeutigt. Und bemerkenswerterweise geschieht nach dem Verschwinden von Óláfr dasselbe, das beim Tod von Hákon bestimmt wurde: Die Söhne des Erzfeindes von Óláfr übernehmen die Herrschaft.

2.3 Haraldr Sigurðarson

Ein letztes, kurzes Beispiel sei angeführt, das abermals Parallelen zu den genannten Episoden aufweist. Der junge Haraldr Sigurðarson, lange bevor er König werden sollte, betritt gegen den Willen seines Halbbruders Óláfr Haraldsson das Schlachtfeld und wird verwundet. Während Óláfr, der spätere Heilige, im Kampf fällt, wird Haraldr von Verbündeten in die Obhut eines Einsiedlers im tiefen Wald gebracht (*í skógi langt frá ǫðrum mǫnnum* [Hkr 3, 68]), ähnlich wie einst Óláfr Tryggvason. Von seinen Verletzungen geheilt, durchstreift Haraldr den Wald, der ihm immer mehr als Gefängnis denn Schutzraum erscheint, und gerade dort, wo der Wald am dichtesten ist, wo weder Verweilen noch Fortkommen möglich scheint, dichtet Haraldr eine Strophe, in der er von einem Werdegang jenseits dieses Raums träumt:

*nú lætk skóg af skógi
skreiðask lítills heiðar,
hverr veit, nema ek verða
víða frægr of síðir.* (Hkr 3, 69)

Von Wald zu Wald schleppe ich mich zu wenig Ruhm,
wer weiß, ob ich später weithin berühmt werde?

Wie das Meer, so erscheint der Wald als liminaler Raum „des unendlich vielfältigen und unendlich gefährlichen Spiels der Natur“, er erscheint als Grenze, „die überschritten werden, ein Raum, der durchquert werden muss“, wie Tzotcho BOIADJIEV seinerzeit vergleichbar zur höfischen Literatur notierte.⁴⁰ Doch zugleich hat er eigene Signifikanz für die Erzählung, ist er mehr als bloße Grenze, und die Reflexion über die unbestimmte Zukunft veranlasst Haraldr dazu, nicht allein den Wald zu verlassen, sondern aus Norwegen ins ferne Ausland zu fliehen. Rund ein Jahrzehnt wird er in fremden Ländern verweilen, wie Óláfr getrieben von Land zu Land, schließlich gar aufgrund übler Nachrede ins Verlies geworfen,

⁴⁰ Boiadjiev 2003, S. 87.

bis er nach Norwegen zurückkehrt, wo er, wie Hákon und mehr noch Óláfr, ein selbstzentrierter und gewaltbereiter Herrscher wird, der seinen Erfahrungen im liminalen Raum bis zu seinem Tod (wie bei Hákon durch einen unbestimmten Pfeilschuss) allein durch kompromisslose Gradlinigkeit zu begegnen weiß.

3 Spielen gegen den Tod – Liminalität und Königssagas

Vor einigen Jahren schlug Bjørn THOMASSEN vor, „the spatial dimensions of liminality“ in drei Kategorien zu ordnen: 1) als begrenztes Objekt auf Mikroebene, 2) als begrenztes Gebiet kleiner und mittlerer Größe, 3) als Raum in der Größenordnung ganzer Länder.⁴¹ Die vorausgehende Untersuchung mag zu kurz sein für weitreichende Schlussfolgerungen, doch ist in den betrachteten Königssagas das Bestreben offensichtlich, geographische und topographische Räume in sinnstiftender Weise in die Erzählung einzubinden. Diese Räume lassen sich stimmig in die genannten Kategorien einordnen, sei es der Fels nahe der Küste, auf dem Hákon geboren wurde, die Insel im See oder der Wald, wo Óláfr und Haraldr versteckt wurden, das Meer, das wiederholt zum Unsicherheitsraum für sämtliche Figuren wurde, oder England und Estland, wohin Hákon und Óláfr in eine unbestimmte Zukunft geschickt wurden.

Wenn hier von Sinnstiftung die Rede ist, dann ist zugleich bemerkenswert, wie solcher Sinn in seiner genauen Ausformung offensichtlich bewusst in der Schwebelage gehalten wird: Den genannten Räumen kommt ersichtlich eine Bedeutung bei der Geburt und mehr noch beim Sterben zahlreicher Herrscher der ‚Heimskringla‘ zu, aber innerhalb dieser physischen Grenzen verharrt das Geschehen in einem liminalen Zustand, der erst in der Retrospektive auf eine Möglichkeit eingeengt werden kann, die dann einen oft unerwarteten Ausgangspunkt der weiteren Erzählung bildet. Es werden dabei geographische und topographische Räume gewählt, die beim (mittelalterlichen) Rezipienten Erwartungshaltungen wecken, da sie aus eigener Erfahrung mehr oder weniger präsent sind. In den konkreten Erzählungen wird dann mit solchen Erwartungshaltungen aber gespielt: Weder ist jede Schiffsfahrt bei gutem Wetter erfolgreich, noch muss jeder Sturm auf hoher See das Ende bedeuten; der Wald kann in seiner Undurchdringlichkeit Schutz bieten, kann den Beschützten aber auch bedrängen und behindern; England ist fruchtbarer Boden für herrschaftliche Entwicklung, lässt Herrscher aber auch vergehen. Solche Räume suggerieren durch Wiederholungen in der Erzählstruktur ein Muster der Vorhersehbarkeit, dessen Einlösung indes offenbleibt; sie sind durch eine Unzuverlässigkeit geprägt, die immer wieder eine Entscheidung fordert,

⁴¹ Thomassen 2012, S. 26.

aber keine definitive Vorhersage erlaubt. Es geht also, anders als unter anderem für die kontinentale Artusliteratur festgehalten wurde, keinesfalls um statuslose Passagen, die den strukturellen Übergang von einem bedeutungsvollen Raum in einen anderen ermöglichen, gar in eine entrückte Anderwelt, die zum Beispiel nur per Irrfahrt über das stürmische Meer erreichbar ist.⁴² Solche Naturräume sind in den Königssagas vielmehr real verankerte Entscheidungsräume – „betwixt and between“, in den vielzitierten Worten TURNERS –, in denen das Geschehen rückblickend immer wieder seine Richtung bekommt, ohne dass diese Richtung erzählerisch vorbereitet wäre oder die Figuren sich der Konsequenzen ihrer Entscheidungen bewusst sein könnten. Erst der zurückblickende Rezipient erkennt, in Anlehnung an eine Formulierung Knut GÖRICHs, eine „Zweckrationalität, die an Zielen ausgerichtet war, die [...] [die Figur] nicht kannte und auch nicht kennen konnte“.⁴³ Diese räumlich manifestierte Unbestimmtheit tritt in der ‚Heimskringla‘ so regelhaft zutage, dass sie in der Summe geradezu eine neue Struktur etabliert: Übergänge sind charakterisiert durch Regellosigkeit und diese Regellosigkeit wird im Gesamtblick zur neuen Regel. In dieser Unentschiedenheit des Geschehens lauert allgegenwärtig der Tod, doch kann diese Offenheit auch Möglichkeiten bieten, die zuvor unabhsehbar, zumindest aber unwahrscheinlich waren.

Die Liminalitätsforschung in der Altskandinavistik steht wie gesagt noch wesentlich am Anfang: Relevante Räume, die sowohl in der mittel- als auch in der nordeuropäischen Literatur des Mittelalters regelmäßig funktionalisiert werden, sind bisher kaum verglichen worden, und das grenzüberschreitende Thema ‚Geburt und Tod‘ ist dabei fast gänzlich unbehandelt geblieben. Wie könnte sich die künftige Diskussion hier positionieren? Bruce LINCOLN bemerkte vor einigen Jahren mit Blick auf die Saga von Haraldr hárfagri:

It seems that narratives meant to stabilize state institutions and secure the political order are themselves profoundly unstable. Why should this be so? Do they suffer from some inevitable and inescapable contradiction?⁴⁴

Ließe sich hier produktiv an TURNERS Beobachtung bedeutungstragender Inkonsistenzen in gesellschaftlichen Räumen anknüpfen, erweitert auf natürliche Räume? Die vorläufige Antwort dieses Beitrags ist bejahend. Welche Handlungsaufforderung damit dem damaligen Rezipienten angetragen gewesen sein mag, ist in weiterer Diskussion zu klären: Es scheint schwer vorstellbar, dass

⁴² Vgl. Brinker-von der Heyde 2005; Schmid u. Hanauska 2018.

⁴³ Görich 2009, S. 181.

⁴⁴ Lincoln 2014, S. 104.

die Königssagas allein existentielle Kritik hätten propagieren wollen – aber eine erfolgreiche Herrschaftsgeschichte zeichnet gerade die ‚Heimskringla‘ eben auch nicht. Sie entwirft eine Geschichte liminaler Momente zwischen Geburt und Tod, die die historische Entwicklung des mittelalterlichen Nordens über Jahrhunderte hinweg grundlegend prägten.

Literaturverzeichnis

Quellen

Ágrip af Nóregskonunga sögum.

Fagrskinna – Nóregskonunga tal. Hrsg. v. Bjarni Einarsson. Reykjavík 1985.

Hkr = Snorri Sturluson. Heimskringla.

Hrsg. v. Bjarni Aðalbarnarson. 3 Bde. Reykjavík 1941–1951.

Forschungsliteratur

Auge, Oliver u. Christiane Withöft (Hgg.):

Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption (Trends in Medieval Philology 30). Berlin, Boston 2016.

Bagge, Sverre: The Old Norse Kings' Sagas and European Latin Historiography. In: Journal of English and Germanic Philology 115 (2016), S. 1–38.

Barraclough, Eleanor R.: Inside Outlawry in ‚Grettis saga Ásmundarsonar‘ and ‚Gísla saga Súrssonar‘. Landscape in the Outlaw Sagas. In: Scandinavian Studies 82 (2010), S. 365–388.

Barraclough, Eleanor R.: Sailing the Saga Seas. Narrative, Cultural, and Geographical Perspectives in the North Atlantic Voyages of the ‚Íslendingasögur‘. In: Journal of the North Atlantic 18 (2012), S. 1–12.

Bauer, Matthias: ‚er nam ain guot end: er versiecht‘. Sterbende Herrscher und die Konnotationen ihrer Tode in der Prosa-kaiserchronik. In: Susanne Knaeble, Silvan Wagner u. Viola Wittmann (Hgg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters

(bayreuther forum TRANSIT 10). Berlin 2011, S. 251–266.

Beghetto, Roberto G.: Monstrous Liminality. Or, The Uncanny Strangers of Secularized Modernity. London 2022.

Berger, Peter u. Justin Kroesen (Hgg.): Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality. New York NY, Oxford 2016.

Boiadjiev, Tzotcho: Die Nacht im Mittelalter. Würzburg 2003.

Brinker-von der Heyde, Claudia: Zwischenräume. Zur Konstruktion und Funktion des handlungslosen Raums. In: Elisabeth Vavra (Hg.): Virtuelle Räume. Raumwahrnehmung und Raumvorstellung im Mittelalter. Berlin 2005, S. 203–214.

Carson, Timothy, Rosy Fairhurst, Nigel Rooms u. Lisa R. Withrow (Hgg.): Crossing Thresholds. A Practical Theology of Liminality. Cambridge 2018.

DeAngelo, Jeremy: Outlawry, Liminality, and Sanctity in the Literature of the Early Medieval North Atlantic (The Early Medieval North Atlantic 3). Amsterdam 2019.

- Feldt, Laura:** Wilderness in Mythology and Religion. In: Dies. (Hg.): Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature (Religion and Society 55). Boston, Berlin 2012, S. 1–24.
- Görich, Knut:** Versuch zur Rettung von Kontingenz. Oder: Über Schwierigkeiten beim Schreiben einer Biographie Friedrich Barbarossas. In: Frühmittelalterliche Studien 43 (2009), S. 179–198.
- Gunnell, Terry:** On the Border. The Liminality of the Sea Shore in Icelandic Folk Legends of the Past. In: Andrew Jennings, Silke Reeploeg u. Angela Watt (Hg.): Northern Atlantic Islands and the Sea. Seascapes and Dreamscapes. Newcastle upon Tyne 2017, S. 10–31.
- Haferland, Harald:** Kontingenz und Finalität. In: Herberichs u. Reichlin 2010, S. 337–363.
- Halink, Simon:** The Icelandic Mythscape. Sagas, Landscapes, and National Identity. In: National Identities 16 (2014), S. 209–223.
- Heiniger, Anna Katharina:** On the Threshold. The Liminality of Doorways. In: Ármann Jakobsson u. Miriam Mayburd (Hgg.): Paranormal Encounters in Iceland 1150–1400. Boston, Berlin 2020, S. 109–129.
- Hennig, Reinhard:** Memory of Environmental and Climatic Change in the Sagas of Icelanders. In: Scandinavian Studies 91/3 (2019), S. 323–344.
- Herberichs, Cornelia:** *so muz ich gutgelucke han*. Kontingenzreflexionen im Liet von Troye Herborts von Fritzlär. In: Dies. u. Reichlin 2010, S. 154–173.
- Herberichs, Cornelia u. Susanne Reichlin (Hgg.):** Kein Zufall. Konzeptionen von Kontingenz in der mittelalterlichen Literatur (Historische Semantik 13). Göttingen 2010.
- Jakobsson, Ármann:** The Hunted Children of Kings. A Theme in the Old Icelandic Sagas. In: Scandinavica 43 (2004), S. 5–27.
- Knaeble, Susanne, Silvan Wagner u. Viola Wittmann:** Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters. Einleitung. In: Dies. (Hgg.): Gott und Tod. Tod und Sterben in der höfischen Kultur des Mittelalters (bayreuther forum TRANSIT 10). Berlin 2011, S. 9–32.
- Kovach, Elizabeth, Jens Kugele u. Ansgar Nünning:** Introduction. Approaching ‚Passages‘ from the Perspective of Travelling Concepts, Metaphors, and Narratives in the Study of Literature and Culture. In: Dies. (Hgg.): Passages. Moving Beyond Liminality in the Study of Literature and Culture. Chicago 2022, S. 1–16.
- Kreager, Adèle:** Encounters at the Mound in Old Norse Literature. Dialogues between Landscape and Narrative. In: Scandinavian Studies 94/4 (2022), S. 399–430.
- Kunstmann, Christina:** Magie und Liminalität. ‚Seiðr‘ in der altnordischen Überlieferung (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 122). Berlin, Boston 2020.
- Lethbridge, Emily:** The Icelandic Sagas and Saga Landscapes. Writing, Reading, and Retelling Íslendingasögur Narratives. In: Gripla 27 (2016), S. 51–92.
- Lincoln, Bruce:** Between History and Myth. Stories of Harald Fairhair and the Founding of the State. Chicago 2014.
- Merkelbach, Rebecca u. Gwendolyne Knight (Hgg.):** Margins, Monsters, Deviants. Alterities in Old Norse Literature and Culture (The North Atlantic World 3). Turnhout 2020.

- Mertens, Volker:** Wahrheit und Kontingenz in Gottfrieds Tristan. In: Herberichs u. Reichlin 2010, S. 186–205.
- Nahl, Jan Alexander van:** Macht und Ohnmacht. Óláfr Tryggvasons Weg zum norwegischen Thron. In: Florian Schmid u. Anita Sauckel (Hgg.): Verhandlung und Demonstration von Macht. Mittel, Muster und Modelle in Texten deutschsprachiger und skandinavischer Kulturräume (Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur, Beihefte 32). Stuttgart 2020, S. 197–215.
- Nahl, Jan Alexander van:** A Waste of Effort? Towards a Reassessment of the Old Norse Kings' Sagas. In: Andreas Schmidt u. Daniela Hahn (Hgg.): Unwanted. Neglected Approaches, Characters, and Texts in Old Norse-Icelandic Saga Studies (Münchner Nordistische Studien 50). München 2021a, S. 272–307.
- Nahl, Jan Alexander van:** Kontingenz und Zufall in den atlisländischen Königssagas (Ergänzungsbände zum Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 130). Berlin, Boston 2021b.
- Nahl, Jan Alexander van:** Wenn Ausländer an die Macht kommen. Bemerkungen zu Flucht und Fremdheit in den Königssagas. In: Anna Heiniger, Rebecca Merkelbach u. Alexander Wilson (Hgg.): Þáttasýrpa – Studien zu Literatur, Kultur und Sprache in Nordeuropa (Beiträge zur nordischen Philologie 72). Tübingen 2022, S. 219–228
- Nahl, Jan Alexander van u. Astrid van Nahl:** Skandinavistische Mediävistik. Einführung in die altwestnordische Sprach- und Literaturgeschichte. Hamburg 2019.
- Phelpstead, Carl:** Ecocriticism and Eyrbyggja saga. In: Leeds Studies in English 45 (2014), S. 2–18.
- Poilvez, Marion:** Access to The Margins. Outlawry and Narrative Spaces in Medieval Icelandic Outlaw Sagas. In: Brathair 12 (2012), S. 115–136.
- Salamone, Frank A. u. Marjorie M. Snipes (Hgg.):** The Intellectual Legacy of Victor and Edith Turner. Lanham u. a. 2018.
- Scheel, Roland:** ‚It Was the Law Back Then‘. The Viking Age as the Other in Medieval Scandinavian Legal Thought. In: Hans-Werner Goetz u. Ian Wood (Hgg.): ‚Otherness‘ in the Middle Ages (International Medieval Research 25). Turnhout 2021, S. 371–394.
- Schjødt, Jens Peter:** Wilderness, Liminality, and the Other in Old Norse Myth and Cosmology. In: Laura Feldt (Hg.): Wilderness in Mythology and Religion. Approaching Religious Spatialities, Cosmologies, and Ideas of Wild Nature (Religion and Society 55). Boston, Berlin 2012, S. 183–204.
- Schmid, Florian u. Monika Hanauska:** Meer, Ufer. In: Tilo Renz, Monika Hanauska u. Mathias Herweg (Hgg.): Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch. Berlin, Boston 2018, S. 412–426.
- Schulz, Armin:** Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. 2., durchges. Aufl. hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel u. Jan-Dirk Müller. Berlin 2015.
- See, Klaus von:** Studien zum Haraldskvæði. In: Ders. (Hg.): Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters. Heidelberg 1981 [1961], S. 295–310.
- See, Klaus von:** Snorris Konzeption einer nordischen ‚Sonderkultur‘. In: Ders.: (Hg.): Europa und der Norden im Mittelalter. Heidelberg 1999, S. 345–372.
- Thomassen, Bjørn:** The Uses and Meaning of Liminality. In: International Political Anthropology 2 (2009), S. 5–28.

- Thomassen, Bjørn:** Revisiting Liminality. The Danger of Empty Space. In: Hazel Andrews u. Les Roberts (Hgg.): *Liminal Landscapes. Travel, Experience, and Spaces In-Between*. London 2012, S. 21–35.
- Thomassen, Bjørn:** Liminality and the Modern Living. *Through the In-Between*. Farnham, Burlington VT 2014.
- Tulinius, Torfi:** The Self as Other. Iceland and Christian Europe in the Middle Ages. In: *Gripla* 20 (2009), S. 199–216.

- Turner, Victor:** *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson AZ 1985.
- Turner, Victor:** *Liminality and Communitas*. In: Ders.: *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York 1995 [1969], S. 94–130.
- Viljoen, Hein u. Chris van der Merwe (Hgg.):** *Beyond the Threshold. Explorations of Liminality in Literature*. New York u. a. 2007.

Tod im Kindbett

Archäologische und anthropologische Beispiele von bei oder kurz nach der Geburt verstorbenen Frauen und Kindern

Kontakt

Amelie Alterauge,
Amt für Denkmalpflege und Archäologie,
Kantonsarchäologie,
Herrenacker 3, CH-8200 Schaffhausen,
amelie.alterauge@sh.ch
 <https://orcid.org/0000-0001-6838-271X>

Gabriela Vrtalová,
Nationalmuseum Prag –
Náprstek-Museum für die Kulturen
Asiens, Afrikas und Amerikas,
Betlémské náměstí 1,
CZ-110 00 Praha 1 – Staré Město,
gabriela.vrtalova@nm.cz
 <https://orcid.org/0000-0002-9090-6062>

Dr. Dorothee Ade,
Institut für Kulturvermittlung GbR,
Hirschgasse 3,
72108 Rottenburg-Wendelsheim,
d.ade@iku-archaeo.de
 <https://orcid.org/0009-0009-2032-6212>

Abstract Archaeological and anthropological examples provide a wide range of insights about death during childbirth and the subsequent puerperium. Women and children who died during this liminal phase were given special treatment in burial customs, due to reasons ranging from special care to protective measures to influence their postmortem fate. This study covers examples from the High Middle Ages to the nineteenth century, from Germany, Switzerland, and Austria.

The most significant findings are double burials of a woman and a foetus, often interpreted as mother–infant pairs. Based on the position of the child, it is possible to determine whether the child went through birth or remained in the womb at the time of burial. Other archaeological sources include special grave goods (e.g. scissors) and burial containers. The deposition of so-called placenta pots in domestic cellars testifies to magical ideas surrounding the birth topic.

Keywords Birth; Death; Medieval Burial Customs; Grave Goods; Unbaptised Children

1 Einleitung

Das Risiko, während einer Niederkunft oder im Anschluss daran zu sterben, gehörte im Mittelalter – und auch noch in der Neuzeit – zur Lebensrealität der Frauen. Sowohl die historische Demographie als auch die physische Anthropologie konnten aufzeigen, dass in der Altersgruppe zwischen 15 und 50 Jahren Frauen eine höhere Sterbewahrscheinlichkeit besaßen als Männer.¹ Diese erhöhte Sterblichkeit findet ihren Niederschlag in einer üblicherweise verkürzten Lebenserwartung der Frauen. Im Vergleich mit einem 20-jährigen Mann betrug die Verminderung der Lebensdauer im Mittelalter für eine gleichaltrige Frau zwischen 2 und 6 Jahren.² Eine Angleichung der Erwartungswerte oder gar eine Umkehrung der Verhältnisse, welche die biologisch begründete höhere Lebenserwartung der Frau widerspiegelt, erfolgte in der Regel erst nach dem Ende des gebärfähigen Alters bzw. mit dem Einsetzen einer besseren medizinischen Versorgungs- und Ernährungslage seit dem 19. Jahrhundert.³ Allerdings ist das Sterberisiko durch Schwangerschaft und Geburt geringer anzusetzen, als es das historische Bild zuweilen suggeriert. Schätzungen gehen davon aus, dass zwischen 1 und 2 Prozent der Frauen während der Geburt oder im Kindbett verstarben.⁴ Die Übersterblichkeit von Frauen im gebärfähigen Alter resultierte eher aus einer ungünstigen Kombination aus mehrfacher Mutterschaft, Mitarbeit im Gewerbe oder in der Landwirtschaft sowie Verantwortung für den Haushalt, was die Kraft der Frauen häufig frühzeitig erschöpfte und sie anfälliger für Infektionen oder andere Erkrankungen machte.⁵

Die christliche Kirche gestattete das Ausleben der Sexualität ausschließlich innerhalb einer Ehegemeinschaft. Frauen, die nicht aktiv Empfängnisverhütung betrieben, dürften ab Erreichen ihrer Fruchtbarkeitsphase, die mit der Menarche, also der ersten Monatsblutung, etwa im Alter von 14 Jahren einsetzte, bei regelmäßigem Geschlechtsverkehr etwa alle zwei Jahre schwanger geworden sein.⁶ Gleichzeitig existierten kaum Möglichkeiten, eine Schwangerschaft sicher zu verhindern. Durch mangelhafte Ernährung, körperliche und seelische Belastungen sowie längere Stillperioden wurden die Abstände zwischen den aufeinanderfolgenden

1 Kemkes-Grottenthaler 1999, S. 179.

2 Bach u. Simon 1978; Imhof 1979; Zarina 2006. Dieser Wert hängt jedoch von den demographischen Grunddaten der jeweiligen Serie ab.

3 Bullough u. Campbell 1980.

4 Labouvie 1998, S. 168–170.

5 Imhof 1979. Auf Friedhöfen sind in der Altersgruppe bis zum 30. Lebensjahr mehr Frauen als Männer bestattet. In den meisten Fällen handelt es sich um Einzelbestattungen, und so kann nur indirekt darauf geschlossen werden, dass derart frühe Todesfälle in mittelbarem Zusammenhang mit Schwangerschaft und Geburt gestanden haben.

6 Kammeier-Nebel 1989, S. 67; Bealek 2017, S. 32f.

Geburten bis zu 48 Monate hinausgezögert.⁷ Während der Schwangerschaft war es üblich, dass Bauers- und Handwerkerfrauen bis zu den letzten Minuten vor der Entbindung die alltäglichen Arbeiten verrichteten. Dies konnte im schlimmsten Fall dazu führen, dass es zu Komplikationen während der Geburt kam, infolgeder die Mutter, das Kind oder auch beide ihr Leben ließen.

Deren Leichnam(e) befand(en) sich zwischen dem Eintreten des Todes und der Bestattung in einem Schwellenzustand, in einem liminalen Stadium, dessen Überwindung alle Handlungen rund um Sterben und Tod bestimmte.⁸ Schwangere galten zudem wegen der ontologischen Frage, ob es sich um eine oder zwei Personen handelt, und aufgrund des unklaren Taufstatus des Kindes als Tote, die mit besonderer Vorsicht und speziellen Ritualen bedacht werden mussten.⁹

Die Geburtshilfe lag im Mittelalter ausschließlich in den Händen der Frauen und war nicht Teil der von Männern ausgeübten Allgemeinmedizin. Hebammen, die sich auf die Geburtshilfe spezialisierten, traten erst mit den sich entwickelnden Städten des Hochmittelalters auf. Auf dem Land waren ‚weise‘ Frauen für die Heilkunde rund um Schwangerschaft und Geburt zuständig.¹⁰ Gängige Praxis war die Hausgeburt in den eigenen vier Wänden, wobei die Hebamme die Gebärende gemeinsam mit weiteren weiblichen Verwandten oder Nachbarinnen durch den Geburtsprozess begleitete und sich anschließend um das Neugeborene kümmerte.¹¹

Von archäologisch-anthropologischer Seite wurden mögliche Zugänge zum Thema Tod während der Geburt oder im Kindbett bislang kaum diskutiert; die wenigen vorhandenen Studien beschäftigen sich mit Individualschicksalen von Früh- und Totgeburten oder während der Geburt verstorbenen Frauen.¹² Gestreift wurden einige Beispiele in einem vor kurzem erschienenen Beitrag zur Kinderlosigkeit von Isabelle JASCH-BOLEY, Madita-Sophie KAIRIES, Joachim WAHL und Lukas WERTHER¹³ sowie einem Beitrag zu ‚Teenagerschwangerschaften‘ von Stefanie BEALEK,¹⁴ welche sich jedoch beide ausschließlich auf Bestattungen stützten. In dem vorliegenden Artikel sollen verschiedene Ansätze zusammengefasst werden, die sich mit dem Themenkreis Schwangerschaft, Geburt, Nachgeburt und Wochenbett beschäftigen. Dabei werden sowohl Beobachtungen von und

7 Während der Stillzeit ist aufgrund des Hormonspiegels nur selten eine Schwangerschaft möglich, sofern durchgestillt wird; vgl. Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021, S. 325.

8 Turner 1967, S. 95 f.

9 Pauli 1975, S. 168–170, 182.

10 Löw 2010; Labouvie 1998, S. 139–144.

11 Beilke-Vogt 2021.

12 Caselitz 1980; Kemkes-Grottenthaler 1999; Held u. Alt 2010; Bealek 2017; Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021.

13 Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021.

14 Bealek 2017.

zu Bestattungspätzen festgehalten als auch Einblicke in die Geburtspraxis und Nachsorge gegeben. Da der Tod infolge von Schwangerschafts- und Geburtskomplikationen eine spezifische Lebensbedrohung für die Frau darstellt, der kein Sterberisiko in der männlichen Lebenswelt entspricht, lässt sich diese Gefährdung wie keine andere facettenreich dokumentieren.¹⁵

2 Risikofaktoren und Begrifflichkeiten

Vor dem 20. Jahrhundert gab es so gut wie keine Vorsorge oder spezielle Behandlung für schwangere Frauen. Während der durchschnittlich 40 Wochen oder 10 Lunarmonate dauernden Schwangerschaft kann es zu natürlichen Komplikationen kommen, die zum Ableben des Fötus führen. Generell ist das natürliche Fehlgeburtsrisiko in den ersten Wochen der Schwangerschaft am höchsten und nimmt kontinuierlich bis zur 22. Woche ab. Eine sprunghafte Zunahme ist gegen Ende der Schwangerschaft, von der 36. bis 42. Woche, zu beobachten.¹⁶ Primäre Ursache für Fehlgeburten in der zweiten Schwangerschaftshälfte sind pathologische Veränderungen bzw. Reaktionen der Plazenta (Mutterkuchen), etwa eine vorzeitige Lösung der Plazenta von der Gebärmutter oder ein Plazenta-Prolaps. Aber auch Infektionen, Missbildungen sowie Nabelschnurkomplikationen können zum Absterben des Fötus führen. Ein Eisenmangel während der Schwangerschaft macht die Mutter anfälliger für Infektionen und erhöht das Risiko einer Frühgeburt.¹⁷

Als Hauptursachen für die Müttersterblichkeit werden in der modernen Medizin verschiedene Risikofaktoren genannt, die sich auch auf vergangene Zeiten übertragen lassen.¹⁸ Die häufigste Todesursache, Eklampsie, tritt bei 80 Prozent der Erstgebärenden kurz vor oder während der Geburt auf und führt ohne medizinische Behandlung zum baldigen Tod. Präeklampsie, die Vorstufe der Eklampsie, geht mit Bluthochdruck, Wassereinlagerungen und Proteinurie einher. Verschlimmert sich der Zustand, kommt es zu generalisierten Krampfanfällen und Organschädigungen. Im Mittelalter dürfte Eklampsie einer der Hauptgründe für den Tod von Frauen in der letzten Schwangerschaftsphase gewesen sein.¹⁹

Ein weiteres großes Risiko für Mutter und Kind stellt der Geburtsstillstand dar. Dieser kann eintreten, wenn das Becken der Gebärenden zu eng ist. Da ein geburtsreifer Fötus den Geburtskanal passieren muss, ist eine bestimmte Mindestbreite des

¹⁵ Vgl. Kemkes-Grottenthaler 1999, S. 179.

¹⁶ Graefen-Peters 1999, S. 139f.

¹⁷ Bullough u. Campbell 1980; Buhmann u. Fuchs 1984, S. 28; Kemkes-Grottenthaler 1999, S. 182.

¹⁸ Vgl. auch Bealek 2017, S. 33.

¹⁹ Caselitz 1980, S. 23f.

Beckendurchgangs erforderlich.²⁰ Auch die Falschlage des Kindes im Mutterleib, zum Beispiel in Quer- oder Steißlage/Beckenendlage anstatt in Kopflage, kann zu Komplikationen führen. Der Tod hätte in den meisten Fällen dieser Art – zumindest für das Kind – durch einen Kaiserschnitt (*sectio caesarea*) verhindert werden können, welcher sich als Standardmethode in der Geburtshilfe erst Mitte des 19. Jahrhunderts unter medizinischer Aufsicht und durch den Einzug aseptischer Operationsmethoden durchsetzte. Außerdem können Damm- und Gebärmutterrisse, Verletzungen der Harnblase und zu hoher Blutverlust das Leben der Mutter gefährden.

Zusammenfassend lassen sich die Risikofaktoren und Ursachen der Mütter- und Kindersterblichkeit während Schwangerschaft und Geburt wie folgt bündeln:²¹

Schwangerschaftskomplikationen: unsachgemäßer Schwangerschaftsabbruch; Nabelschnurverschlingung; Präeklampsie und Eklampsie (Hypertonie [Bluthochdruck], Proteinurie, Krampfanfälle); Schwangerschaftsanämie, Herzkrankheiten, Hirnschlag

Geburthindernisse: Beckenverengung, Beckenschiefstand, Beckenfraktur, Rachitis/Osteomalazie, Skoliose; Querlage, Beckenendlage

Geburtskomplikationen: Hämorrhagie (Uterusruptur, Blutverlust während der Geburt, postpartale Blutung), Thrombose, Blutgerinnungsstörung, Lungenembolie

Wochenbettkomplikationen: Sepsis, Puerperalfieber

Nach einer Entbindung ist es notwendig, auf das Abstoßen der Nachgeburt zu warten und diese gegebenenfalls auf Vollständigkeit zu überprüfen. Als Nachgeburt werden die nach der eigentlichen Geburt des Kindes noch zu gebärende Plazenta, die Eihäute sowie der Nabelschnurrest bezeichnet. Mögliche Komplikationen durch zurückgebliebene Plazentaresten sind etwa eine Entzündung der Gebärmutter sowie Kindbettfieber. Bei dieser heute häufiger als Wochenbett- oder Puerperalfieber bezeichneten Erkrankung führen Krankheitserreger, die zum Beispiel durch Kontakt der Hände oder geburtshilflicher Instrumente mit der Geburtswunde übertragen werden, zu entzündlichen Veränderungen im Genitaltrakt. Im schlimmsten Fall kann es zu einer tödlichen Blutvergiftung (Sepsis) kommen.

Mit der Nachgeburt, welche die Hormonumstellung auslöst und die Milchbildung in Gang setzt, beginnt das Wochenbett. Es umfasst den Zeitraum vom Abschluss der Geburt bis zur vollständigen Wundheilung und Rückbildung der Gebärmutter und dauert vier bis acht Wochen.

²⁰ Vgl. Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021, S. 321–323.

²¹ Vgl. auch Kemkes-Grottenthaler 1999, S. 179, Abb. 1.

Schwangere, Gebärende und Wöchnerin sind Bezeichnungen für eine Frau vor, während und nach der Geburt. Eine Schwangere kann ihr Kind frühzeitig verlieren (Frühgeburt, Abort/Abgang) oder mit einem geburtsreifen Kind sterben, bevor die Geburt begonnen hat. Sowohl eine solche Schwangere als auch eine während der Geburt verstorbene Frau sind per Definition keine Wöchnerinnen.²² Bei archäologisch-anthropologischen Befunden ist selten mit Sicherheit zu klären, welche Bezeichnung zutreffend ist, weswegen hinsichtlich begrifflicher Unschärfen Nachsicht zu üben ist.

3 Quellenbasis und Methoden

Aus dem Hoch- und Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit liegen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz zahlreiche archäologisch untersuchte Bestattungsplätze vor. Dabei handelt es sich sowohl um Kirchhöfe und innerkirchliche Bestattungsplätze als auch um außerhalb von Siedlungen bzw. Städten gelegene Friedhöfe. Aufgrund langer Belegungszeiten sind die Gräber häufig nicht genau datierbar, weswegen in dieser Studie Befunde aus dem Mittelalter und der Neuzeit berücksichtigt wurden. Darüber hinaus gibt es auch aus Städten und Dörfern immer wieder Einzelbeobachtungen von Skelettresten im Siedlungsareal. Beide gemeinsam liefern eine breite archäologisch-anthropologische Quellenbasis für die hier vorgestellten Überlegungen, wobei es sich bei den diskutierten Phänomenen meist um Einzelbefunde unter einer Vielzahl von anderen Gräbern handelt (Tab. 1).²³ Für die Studie wurden 24 Bestattungen von Schwangeren, vier Sarggeburt, ²⁴ 23 Gräber mit Scheren- und/oder Gefäßbeigabe (davon drei Schwangerenbestattungen und eine Sarggeburt), vier mögliche Mutter-Kind-Bestattungen und fünf irreguläre Bestattungen berücksichtigt.

Die bestatteten Individuen wurden in den Originalstudien hinsichtlich Alter, Geschlecht und Gesundheitszustand untersucht, und es wurde eine Rekonstruktion der Todesumstände angestrebt.

²² Löw 2010, S. 211f.

²³ Es handelt sich bei dieser Studie nicht um eine systematische Zusammenstellung, sondern lediglich um eine Sondierung; sie verfolgt keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

²⁴ ‚Sarggeburt‘ ist ein Begriff aus der Rechtsmedizin und bezeichnet das Austreiben eines toten ungeborenen Kindes aus dem Körper einer verstorbenen Schwangeren. Die genaue Definition des Begriffs erfolgt in Kap. 5.

Tabelle 1 | Lokalisierung und Beschreibung der für diese Studie berücksichtigten Gräber.

Geschlecht: w = weiblich, m = männlich, indet. = unbestimmt; Alter: SSW = Schwangerschaftswoche, LM = Lunarmonate, Mo. = Monate.

Bundesland/Kanton/Land abgekürzt.

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Freiburg, Münsterplatz	BW, D	12.-16. Jh.	57	Schwangere		w, 16-20 Jahre; Fötus, 35.-36. SSW	Jenisch u. Bohnet 2019
Ellwangen/Jagst, Marktplatz	Ostalbkreis, BW, D	8.-18. Jh.	1319	Schwangere		w, 20-40 Jahre; perinat, 40. SSW	Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021
			2270	Bestattung	Schere	eher w, erwachsen	
			2315	Bestattung mit Neugeborenem, Rinderrippe im Mund		w, 20-30 Jahre; neonat (auf der Brust)	
Esslingen, Stadtkirche St. Dionysius	Esslingen, BW, D	13.-15. Jh.	III ib 45	Bestattung	Schere	indet., erwachsen	Fehring u. Scholkmann 1995
Greifswald, St. Jacobi-Kirchhof	MV, D	13.-16. Jh.	194	Schwangere mit Zwillingen, Backsteine in Kopflage		w, adult; 1 Fötus im Geburtskanal, 1 Fötus in der Bauchhöhle	Ansorge 2003
Hettstedt, St. Jacobi, Kirchplatz	Mansfeld- Südharz, ST, D	15./16. Jh.	HK3	Schwangere		w, 22-24 Jahre, Syphilis; Fötus, 40. SSW	Roßbach 2015
			HK41	Schwangere mit Zwillingen		w; adult; Föten, 32. SSW, 38.-40. SSW	
Hohenurach, Burg	Reutlingen, BW, D	17. Jh.		Schwangere		w, jungadult; geburtsreifer Fötus	Willmy 2021

Tabelle 1 | Fortsetzung

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Petersberg, Flintsbach am Inn, Friedhof	Rosenheim, BY, D	15./16. Jh.	83/84/85	Dreifachbestattung, Mutter mit Zwillingen		w, 37-38 Jahre; perinat, 9.5 LM	Mohr, Meier, Wiechmann u. Grupe 2001
Prenzlau, Dominikanerkloster, Friedhof	Uckermark, BB, D	16.- 18. Jh.	34a, 34b	Schwangere		w, 20-40 Jahre, Beckenfraktur links; geburtsreifer Fötus	Ungerath 2003
Reutlingen, Katharinenhof (im Hinterhof)	Reutlingen, BW, D	11.- 14. Jh.		Bestattung eines Neu- geborenen		neonat	Harding u. Scheschkewitz 2019
Saarbrücken, St. Arnual, Kreuzgang	Saarbrücken, SL, D	14.- 16. Jh.	195	Bestattung	Schere	w, 20-40 Jahre	Herrmann u. Selmer 2007
Schöningen, St.-Lorenz-Kirchhof	Helmstedt, NI, D	13./14. Jh.		Bestattung eines Erwachsenen und einer Frühgeburt in einem Kugelpopf		indet., erwachsen; Fötus, 7.-8. LM	Freist 1975
Templin, St. Maria- Magdalenen-Kirche, Friedhof	Uckermark, BB, D	13.- 18. Jh.	136	Schwangere		w, jungadult; geburtsreifer Fötus	Jungklaus 2007
Unterreggenbach, Friedhof	Schwäbisch Hall, BW, D	9.-12. Jh.	1ab6	Bestattung mit Kleinkind	Schere	w, > 50 Jahre; indet., < 6 Jahre	Fehring 1972

Tabelle 1 | Fortsetzung

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Völklingen, Martinskirche (im ‚Alten Brühl‘)	Saarbrücken, SL, D	15.–16. Jh.	164	Schwangere	2 Gefäße, Metall- objekt (Schere?)	w, 25–35 Jahre; Zwillinge, 38.–40. SSW, 38. SSW	Berwanger u. Schiene 2010; Held, Maus, Löw, Kürbis u. a. 2010; Löw 2010
			173	Schwangere	Schere, Glasflasche	w, 25–30 Jahre; geburts- reifer Fötus, 36.–38. SSW (Querlage)	
			185	Bestattung	Tasse, Schere	w, 25–30 Jahre; Fötus- knochen (neben dem Individuum)	
			192	Bestattung	Tasse, Schere	w, 30–40 Jahre	
			280	Bestattung	verschiedene Beiga- ben, darunter Tasse und Metallobjekt	w, 25–30 Jahre	
			303	Bestattung	Metallobjekte	w, 30–35 Jahre	
			327	Bestattung	Gefäß, Schere	w, 20–22 Jahre	
			352	Grab	Schere	w, 30–35 Jahre	
Wernswig, Friedhof	Schwalm- Eder-Kreis, HE, D	15. Jh.		2 Topfbestattungen auf der Innenseite der Friedhofsmauer		Föten, 7. LM	Heintel 1961
Wiebelskirchen, Kirchberg	Neunkirchen, SL, D	17.–19. Jh.	10	Schwangere		w, 16 Jahre; Fötus (in Steißlage)	Buhmann u. Fuchs 1984
			20	Schwangere (Susanna Maria Catharina Becker)		w, 35–40 Jahre; Fötus (in Querlage)	

Tabelle 1 | Fortsetzung

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Wittenberg, Predigerseminar/Heilig-Geist-Hospital	Wittenberg, ST, D	14./15. Jh.	7	Schwangere		w, 27 Jahre; Fötus	Vogt 2008
Wolfenbüttel, Kornmarkt, Erbbegräbnis	Wolfenbüttel, NS, D	17. Jh.	8	Schwangere (Anna Dorothea Widdeke)		w, 25-32 Jahre; geburtsreifer Fötus	Jungklaus u. Wagener-Fimpel 2022
Wölfersheim, Södel, Kirche	Wetterau, HE, D	17. Jh.	15	Schwangere		w, 21-35 Jahre, Rachitis; geburtsreifer Fötus, 10 LM	Flohr u. Protsch von Zieten 2003
Worms, St. Paul, Friedhof	RP, D	17./18. Jh.	4	Schwangere	Rosenkranz	w, adult; Fötus	Grünewald 2001
St. Pölten, Domfriedhof	NÖ, AT	9.-18. Jh.	3198	Sarggeburt		w, 16-18 Jahre; 10 LM	Windl 2022
			12835	Sarggeburt		w, 14-26 Jahre; 10 LM	
			4105	Schwangere		w, 21-25 Jahre; 6 LM	
Aegerten, Bürglen, Friedhof	BE, CH	Mitte-Ende 19. Jh.	1	Bestattung	Schere, Fingerhut, Schuhe, Knöpfe, Häkchen	w, 20-25 Jahre	Ulrich-Bochsler u. Meyer 1990
			172	Bestattung	Schere, Fingerhut, Knopf	w, 25-35 Jahre	
			182	Bestattung	Fingerhut	w, 20-25 Jahre	
			222	Bestattung	Schere, Fingerhut, Schuhe, Knöpfe	w, 30-45 Jahre	

Tabelle 1 | Fortsetzung

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Courtételle, Saint-Maurice, Friedhof	JU, CH	Frühe Neuzeit	825, 826	Sarggeburt		w, 30–40 Jahre; 10 LM–2 Mo.	Siebke, Kanz, Witzel u. Lösch 2016
Müstair, Kloster St. Johann, Friedhof	GR, CH	SMA	G341, G342	Schwangere		w, adult; perinat, 9.5–10 LM	Hotz 2002
		NZ 17.–19. Jh.	F036, F067	Schwangere	2 Fingerringe	w, 40–49 Jahre; Fötus, 7. LM	
Pfyn, Kirche St. Bartholomäus	TG, CH	12.–14. Jh.	174	Bestattung	Schere (zw. Oberschenkeln)	m, erwachsen	Maier 1984
Schaffhausen, St. Johann, Friedhof ^a	SH, CH	13.–16. Jh.	100, 109	Sarggeburt	Schere	w, 23–28 Jahre; Fötus, 8–9 LM	Cueni u. Etter 1990; Ruckstuhl 1990
			596	Schwangere		w, 34–43 Jahre; 4–5 LM	
			110	Bestattung	Schere	w, 57–62 Jahre	
Schaffhausen, Haus zum Löwen (in Latrinengrube)	SH, CH			Skelettreste		neonat	Cueni 1995a

- ^a Bei einer erst kürzlich erfolgten Neubegutachtung des Grabes 109 im Rahmen einer Masterarbeit am IPNA der Universität Basel stellte sich heraus, dass es sich um zwei Föten handelt. Der Befund wird noch weiter untersucht.

Tabelle 1 | Fortsetzung

Fundort	Landkreis, Bundesland, Kanton, Land	Datierung	Grab Nr.	Beschreibung	Besondere Beigaben	Anthropologische Daten	Referenz
Schwyz, Pfarrfriedhof	SZ, CH	17./18. Jh.	147, 150	Schwangere		w, 42-48 Jahre; Fötus, 7.-8. LM	Cueni 1995b
Stein am Rhein, Burg, Friedhof	SH, CH	13.-15. Jh.	50	Bestattung	Schere	w, 34 Jahre	Rippmann u. Bünteli 1993
			51	Bestattung	Schere	w, 25 Jahre	
			87	Bestattung	Schere	w, 28 Jahre	
			103	Bestattung	Schere	w, 52 Jahre	
Walkringen, Kirche, Friedhof	BE, CH	19. Jh.	101	Schwangere		w, 25-30 Jahre; Fötus, 9 LM	Ulrich-Bochsler u. Meyer 1992
			104	Schwangere		w, 25-35 Jahre, Skoliose; geburtsreifer Fötus, 10 LM	
Wangen a. d. Aare, Kirche, Friedhof	BE, CH	17.-19. Jh.	83	Schwangere		w, 25-35 Jahre; geburtsreifer Fötus	Ulrich-Bochsler u. Schäublin 1991
			84	Bestattung mit Neugeborenem		w, 25 Jahre; neonat (auf Brust)	

Bei der Altersbestimmung werden die Individuen einer der üblichen anthropologischen Altersklassen zugeordnet: foetus²⁵ (ab 9. Schwangerschaftswoche [SSW] bis Geburt); perinat (um den Geburtszeitpunkt herum, meist zwischen 28. SSW und 7. Lebenstag);²⁶ neonat (neugeboren, 0–3 Monate); infans Ia (0–1 Jahr); infans Ib (1–6 Jahre); infans II (7–12 Jahre); juvenil (13–20 Jahre); adult (20–40 Jahre); matur (40–60 Jahre); senil (60+ Jahre). Als Abgrenzung zwischen Föten und Neonaten gilt die Geburtsreife, die erreicht ist, wenn die Organe vollständig ausgebildet sind und das Kind selbständig überlebensfähig ist. In der Anthropologie gelten als Früh- bzw. Totgeburten Kinder, die vor der 28. SSW geboren wurden; sie waren in vergangenen Zeiten nicht überlebensfähig. In der medizinischen Fachsprache liegt hingegen eine Totgeburt vor, wenn das Kind nach der Geburt keine erkennbaren Lebenszeichen zeigt und ein Geburtsgewicht von über 500 Gramm hat, andernfalls spricht man von einer Fehlgeburt.

Bei Kindern erfolgt die Altersbestimmung anhand der Zahnentwicklung, des Skelettwachstums und der Skelettreifung,²⁷ bei Föten und Neonaten trägt auch die ermittelte Körperlänge zur Eingrenzung bei.²⁸ Morphologisch lässt sich jedoch nicht unterscheiden, ob ein Neugeborenes die Geburt lebend überstanden hat, wenige Stunden oder Tage gelebt oder während oder kurz nach der Geburt gestorben ist.

Die Geschlechtsbestimmung orientiert sich bei den Erwachsenen vorrangig an Merkmalen am Becken, die mit der evolutionären Anpassung des weiblichen Beckens an Schwangerschaft und Geburt in Verbindung gebracht werden.²⁹ Morphologisch ist es nicht möglich, eine Schwangere oder Wöchnerin von einer Nicht-Schwangeren zu unterscheiden. Auf vorangegangene Geburten können Gruben und/oder Rillen an der Innenfläche der Schambeine sowie Veränderungen an weiteren Regionen des Beckens hinweisen. Diese Veränderungen wurden von einigen Forscher*innen als Reaktion des Knochens auf die (mehrfachen) Belastungen während der Schwangerschaft und des Geburtsvorganges gesehen,³⁰ andere bezweifeln ihren Beweiswert

25 Das Alter von Föten wird entweder in Schwangerschaftswochen (SSW) oder in Lunarmonaten (LM) angegeben.

26 Die Geburt (*partus*) gilt bei Kleinstkindern als Referenzzeitpunkt und teilt den Zeitraum um sie herum in eine pränatale, perinatale und postnatale Periode ein.

27 Fazekas u. Kósa 1978; Scheuer u. Black 2000.

28 Individuen mit Körperlängen unter 45 cm werden in der Anthropologie als Frühgeburten klassifiziert, während jene zwischen 45 und 55 cm als Neugeborene angesprochen werden; vgl. Ulrich-Bochsler 1997, S. 18.

29 Ferembach, Schwidetzky u. Stloukal 1979.

30 Zu diesen Merkmalen zählen u. a. der *Sulcus praeauricularis*, das *Tuberculum pubicum* sowie Veränderungen an der anterioren und posterioren Fläche des *Os pubis*; vgl. Caselitz 1980, S. 24; Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021, S. 317–320; Waltenberger, Pany-Kucera, Rebay-Salisbury u. Mitteroecker 2021; Pany-Kucera, Spannagl-Steiner, Desideri u. Rebay-Salisbury 2022.

und halten ihre Ausbildung eher für geschlechtstypisch, altersabhängig und/oder biomechanisch induziert.³¹ Als alleiniges Unterscheidungskriterium für durchgestandene Geburten sind sie jedenfalls nicht zu gebrauchen.³²

Gräber, in denen Skelettreste einer Frau und eines Neugeborenen zusammen angetroffen werden, werden gemeinhin als Mutter-Kind-Bestattungen angesprochen. Die Lagebeziehung der beiden zueinander kann dabei unterschiedlich sein: Das Kind kann zum Beispiel an der Seite, im Arm, auf der Brust, auf dem Bauch oder zwischen den Beinen der Frau liegen. Der eindeutige Nachweis für eine Verwandtschaft kann nur über eine Analyse der nukleären DNA aus den Knochen oder Zähnen erbracht werden,³³ denn theoretisch könnte es sich bei der Frau auch um eine (zufällig) gleichzeitig verstorbene weibliche Verwandte, Amme oder eine Person aus dem weiteren sozialen Umfeld der Familie handeln.³⁴ Ein Indiz, ob es sich überhaupt um die leibliche Mutter des Kindes handeln kann, ist das Sterbealter der Frau. Die sogenannte reproduktive Phase wird von biologischer Seite allgemein zwischen 15 und 45 Jahren angesetzt.

Um eine Tote archäologisch als Wöchnerin zu identifizieren, können spezifische Grabbeigaben oder der Ort der Bestattung hilfreich sein, aber sie geben keine verlässliche Sicherheit.³⁵ Generell ist ein indirekter archäologisch-anthropologischer Nachweis von Schwangerschaft auf verschiedenen Wegen möglich: Der offensichtlichste Fall ist, wenn fetale Überreste im Beckenbereich eines weiblichen Individuums aufgefunden werden. Allerdings sind Säuglingsknochen sehr fragil, leicht zu übersehen und nur bei guten Bodenbedingungen erhalten. Aus der Fundlage eines Fötus im Beckenbereich kann bei einem geburtsreifen Kind darauf geschlossen werden, dass das Kind nicht durch das Becken und den Geburtskanal hindurchgelangt ist. Der Tod beider Individuen trat dann vermutlich durch Verbluten der Mutter oder durch eine Apoplexie im weiteren Sinne (zum Beispiel Hirnschlag, Herzstillstand oder Luftembolie) ein, die als Reaktion des Körpers auf die bei der Geburt auftretenden Belastungsmaxima zu sehen ist.³⁶

Auch die Skelettlage kann einen Hinweis auf das Körpervolumen zum Zeitpunkt der Bestattung geben: Hochschwanger verstorbenen Frauen wurden häufig die Arme stark angewinkelt über den gewölbten Leib gelegt, und die Beine sind aufgrund der Beckenlockerung eher weit auseinander platziert.³⁷ Hierbei ist jedoch

31 Vgl. McFadden 2020, S. 131–146.

32 Vgl. Windl 2022, S. 11–34, 88–100 (mit dem neuesten Forschungsstand).

33 Mohr, Meier, Wiechmann u. Grupe 2001.

34 Zipp 2009 (mehrere Beispiele); Wahl 2007, S. 121.

35 Ulrich-Bochsler 1997, S. 43–49.

36 Caselitz 1980.

37 Ulrich-Bochsler u. Meyer 1992, S. 124.



Abb. 1 | Die Körperhaltung mit über den Leib gelegten Armen und breiter Beinstellung verrät die Schwangerschaft der in einem extrabreiten Sarg bestatteten jungen Frau aus Walkringen (CH), Grab 104. Ulrich-Bochsler u. Meyer 1992, S. 124, Abb. 32. ©Archäologischer Dienst des Kantons Bern, Arthur Nydegger.

zu berücksichtigen, dass zur Aufrechterhaltung dieser Lage in einem Erdgrab ein Hohlraum, meist in Form eines Sarges, vorgelegen haben muss (Abb. 1). Daneben lässt sich eine Schwangerschaft mit biochemischen Methoden nachweisen, indem der Estradiol-Gehalt im Knochen gemessen wird. Während einer Schwangerschaft steigt der Blutserum-Wert des Östrogens Estradiol (E2) bis auf das 150-Fache des gewöhnlichen Wertes an und fällt nach der Geburt rasch ab. Weist eine Probe einen erhöhten Gehalt von Estradiol auf, kann davon ausgegangen werden, dass eine Schwangerschaft vorlag, als der Tod eintrat.³⁸

4 Religiöser Kontext

Im Mittelalter existierte eine recht klare Vorstellung von den endzeitlichen Geschehnissen: Nach dem Neuen Testament solle am Ende das Weltgericht tagen, durch welches die guten Menschen in das Himmlische Paradies und die schlechten in die Hölle geschickt würden (Abb. 2). Für diejenigen Seelen, die nicht rein sind und daher nicht direkt in den Himmel kämen, entwickelte sich im 12. und 13. Jahrhundert unter dem Einfluss von Thomas von Aquin die Vorstellung von

38 Held u. Alt 2010, S. 203; Held, Maus, Löw, Kürbis u. a. 2010, S. 32–34.

einem Ort der Läuterung, das Fegefeuer (lat. *purgatorium*).³⁹ Im *limbus* (Vorhölle) befanden sich die Seelen, die ohne eigenes Verschulden vom Himmel und von der Auferstehung ausgeschlossen waren. Zu ihnen gehörten nach katholischer Lehre auch die ungetauft verstorbenen Kinder, die mit der Erbsünde belastet waren.⁴⁰ Der *limbus puerorum* war als eigener Ort für diese Kinder vorgesehen, welcher sie zwar der ewigen Verdammnis der Hölle entzog, aber auch eine spätere Aufnahme in den Himmel ausschloss (Abb. 2). Diese Vorstellung hatte auch Konsequenzen für die Bestattung ihrer Körper: So wie die Seelen der Ungetauften von jenen der Getauften getrennt wurden, sollten auch ihre Körper getrennt und an anderer Stelle begraben werden, außerhalb des geweihten Bodens oder zumindest an dessen Rand.⁴¹

Im mittelalterlichen christlichen Kontext wurden dementsprechend alle Anstrengungen unternommen, um das Neugeborene lebend zur Welt zu bringen, sei es auch nur für ein paar Sekunden, damit es getauft und somit gerettet werden konnte. Hebammen wurden sogar von Priestern in der Spendung der Tauf- und Sterbesakramente ausgebildet und vom Klerus immer wieder aufgefordert, dies auch zu tun.⁴² Überdies war es auch erlaubt, jedes aus dem mütterlichen Körper heraustretende Körperteil des Kindes zu taufen.⁴³ Diese Praxis gipfelte im 18. Jahrhundert in der Erfindung der Taufspritze, um das Kind noch *in utero* taufen zu können.⁴⁴ Zum Kaiserschnitt an Toten, der *sectio in mortua*, hat die Kirche wiederholt ermutigt, falls die Mutter bei der Geburt gestorben war und die Chance bestand, dass das Neugeborene lange genug leben würde, um das Taufsakrament zu empfangen.⁴⁵ Andererseits war es ausdrücklich verboten, das Leben der Mutter zu opfern, um das Ungeborene aus dem Bauch der Mutter zu holen und zu taufen.⁴⁶

Durch die Reformation wurde die Vorstellung der Jenseitstopographie im frühen 16. Jahrhundert in wesentlichen Aspekten neu geformt (Abb. 2). Im Gegensatz zur katholischen Lehre hatten im Protestantismus auch Ungetaufte Zugang zum Himmelreich. Eine vorbildliche religiöse Haltung und ein frommer Lebenswandel der Mutter während der Schwangerschaft garantierten das Seelenheil des Kindes im Uterus.⁴⁷

39 Jezler 1994.

40 Vgl. den Beitrag von Patrick Nehr-Baseler in diesem Heft.

41 Hausmair 2017; Hausmair 2018.

42 Gilchrist 2012, S. 138; Hausmair 2017, S. 211, 213.

43 Laut Thomas wird der Kopf bevorzugt, im Notfall kann aber auch jeder andere Körperteil genügen. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* III, qu. 68, art. 11, ad 4, S. 263.

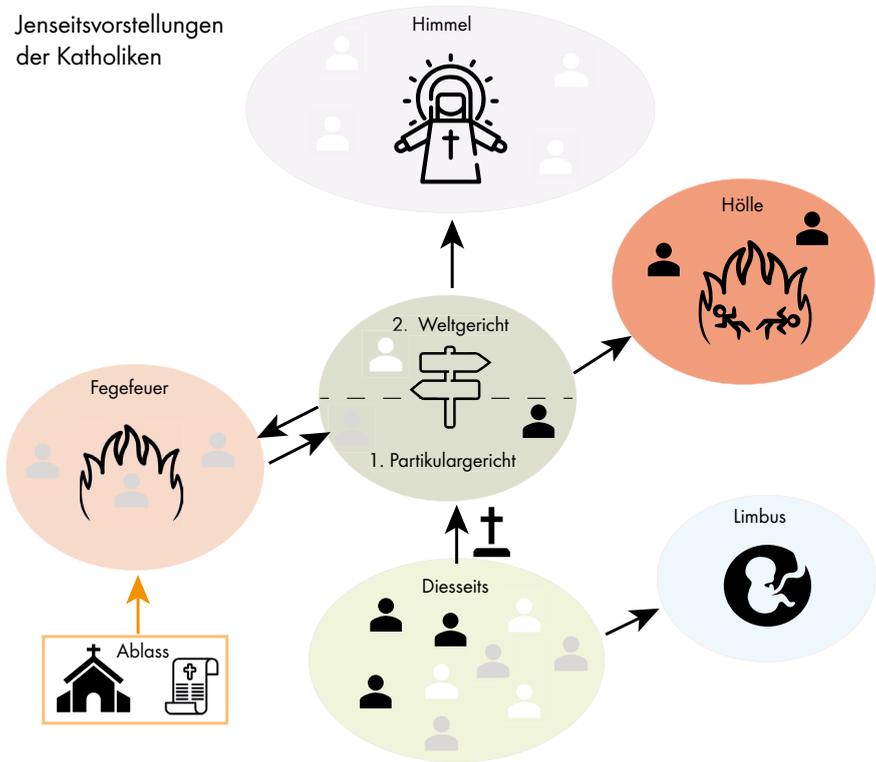
44 Lindenhofer 2012, S. 112f.

45 Ulrich-Bochsler 1997, S. 109–112; Bednarski u. Courtemanche 2011, S. 42f.; Stensvold 2015, S. 50f.

46 Thomas von Aquin: *Summa theologiae* III, qu. 68, art. 11, ad 3, S. 263.

47 Karant-Nunn 2008, S. 13f.

Jenseitsvorstellungen
der Katholiken



Jenseitsvorstellungen
der Protestanten

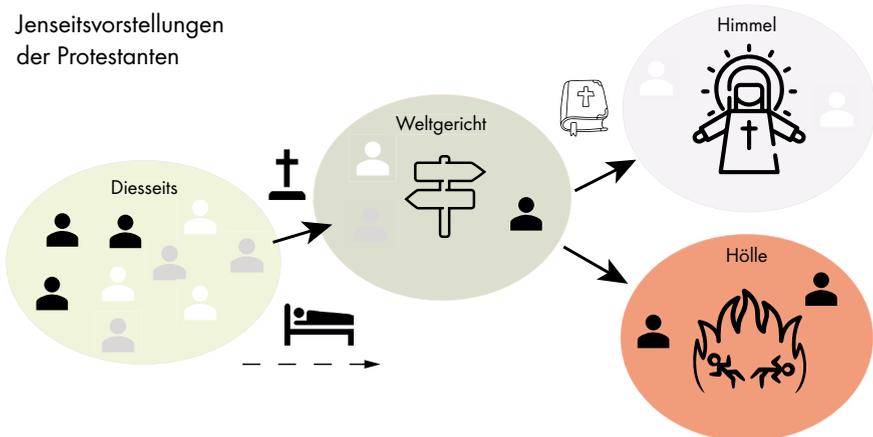


Abb. 2 | Spätmittelalterliche und frühneuzeitliche Jenseitsvorstellungen der Katholiken (oben) und der Protestanten (unten). Der *limbus puerorum* war der Ort für ungetauft verstorbene Kinder. Grafik: Amelie Alterauge.

Im christlichen Mittelalter war überdies die Ansicht weit verbreitet, eine Wöchnerin habe sich nach der Geburt einige Zeit von der Kirche fernzuhalten und bedürfe, um die Kirche wieder betreten zu dürfen, der Reinigung und Entsühnung. Seit dem 12. Jahrhundert etablierte sich hierfür eine rituelle Segnung der Frau.⁴⁸ Bis zu diesem sogenannten ‚Müttersegen‘, der üblicherweise rund sechs Wochen nach der Geburt – also am Ende des Wochenbetts – erteilt wurde, galt die Wöchnerin allgemein als unrein und war aus der Gemeinschaft der Christen ausgeschlossen.

5 Tod während der Geburt

Schwangerschaft, Geburt und Wochenbett waren eine gefährliche Zeit, die man durch bestimmte Bräuche, Rituale und magische Praktiken zu beeinflussen suchte.⁴⁹ Diese stellten einen integralen Bestandteil der Geburtshilfe dar: Mit verschiedenen Maßnahmen suchte man das Kind bis zur Geburtsreife im Leib der Mutter zu halten oder für eine erfolgreiche Geburt zu sorgen.⁵⁰ Aus dem Spätmittelalter und der Frühen Neuzeit stammen beispielsweise aus Eisen, Holz oder Wachs gefertigte Votivgaben, die in Kirchen deponiert wurden, um vor Kinderlosigkeit, Fehlgeburten oder Schwangerschaftskomplikationen bewahrt zu werden.⁵¹

Aufgrund der Seltenheit archäologischer Nachweise von Schwangeren ist davon auszugehen, dass die meisten vorzeitig endenden Schwangerschaften in eine Fehlgeburt mit einem Verlust des Kindes, aber Überleben der Mutter mündeten. Doch dies galt nicht für alle: In unserer Stichprobe fanden sich 28 Fälle von während der Schwangerschaft oder unter der Geburt verstorbenen Frauen. Meist treten sie als Einzelbefunde auf, an manchen Orten – wie Hettstedt, Völklingen, Walkringen oder Wangen – liegen jedoch Konzentrationen von Gräbern vor, die auf ein gesondertes Bestattungsareal hindeuten. Das durchschnittliche Sterbealter der Frauen lag bei 29 Jahren, wobei die jüngsten Schwangeren aus St. Pölten und Wiebelskirchen zwischen 16 und 18 Jahren alt waren und die ältesten aus Müstair und Schwyz zwischen 40 und 49 Jahren.⁵² Dieser Wert stimmt mit dem von BEALEK berechneten Durchschnittsalter für die europäischen Mutter-Kind-Bestattungen aus Mittelalter und Neuzeit überein. Dass es sich bei der Mehrzahl der im Alter zwischen 20 und 30 Jahren verstorbenen Schwangeren um Erstgebärende handelte, welche ein besonders hohes Risiko für Komplikationen während der Geburt tragen, ist zu vermuten.

48 Arx 1978.

49 Vgl. Labouvie 1998, S. 38–50; Löw 2010, S. 216–219.

50 Vgl. den Beitrag von Verena Höfig in diesem Heft.

51 Selheim 1990.

52 Buhmann u. Fuchs 1984, S. 22–32; Cueni 1995b, S. 171; Hotz 2002, S. 24f.; Windl 2022, S. 141. Somit repräsentieren die Bestattungen die gesamte reproduktive Phase der Frauen.



Abb. 3 | Bestattung einer Schwangeren aus Prenzlau (D), Grab 34a/34b. Aufgrund einer Fraktur des linken Scham- und Sitzbeins konnte der Fötus den Geburtskanal nicht passieren. Foto: © Oliver Ungerath, Wurzel Archäologie GmbH, Stahnsdorf.

‚Teenagerschwangerschaften‘ sind hingegen im Vergleich zu vorgeschichtlichen Epochen eher selten, was auf eine gesellschaftlich bedingte Reglementierung des Heiratsalters und eine Tabuisierung vorehelichen Geschlechtsverkehrs hinweist.⁵³ Selten sind konkrete Ursachen für eine unglücklich geendete Schwangerschaft rekonstruierbar. Vom Kirchplatz in Hettstedt stammt das frühneuzeitliche Grab einer 22- bis 24-jährigen Frau mit geburtsreifem Fötus, welche an Syphilis im tertiären Stadium erkrankt war.⁵⁴ Die Schwangere gab diese Krankheit an das noch ungeborene Kind weiter, das infolgedessen an sämtlichen Knochenoberflächen entzündliche Veränderungen aufwies. Trotz ihrer Krankheit und Schwangerschaft lag die Bestattung inmitten anderer Gräber und nicht isoliert. Ebenso verhält es sich mit der rachitischen Schwangeren aus Wölfersheim-Södel und der Schwangeren mit verheilter Beckenfraktur aus Prenzlau, deren deformierte Becken jeweils eine natürliche Geburt des Fötus verhinderten (Abb. 3).⁵⁵

Was passiert aber, wenn die Mutter stirbt, bevor das Kind geboren wird? Schützt die Taufe der Mutter den Fötus oder macht der ungetaufte Fötus das Sakrament der Mutter ungültig? Die religiösen Lehren zu diesem Thema sind sich nicht einig, aber zumindest einige vertreten die Ansicht, dass der Fötus Teil der Mutter ist (die

⁵³ Vgl. Bealek 2017, S. 39, 46.

⁵⁴ Held u. Roßbach 2020.

⁵⁵ Flohr u. Protsch von Zieten 2003; Ungerath 2003, S. 132.

parthood-Ansicht)⁵⁶ und als solcher gemeinsam mit ihr auf geweihtem Boden begraben werden kann.⁵⁷ Dieses Verständnis wird durch archäologische Funde von Bestattungen schwangerer Frauen aus mehreren Fundstätten im deutschen Sprachraum bestätigt (Tab. 1).⁵⁸ Bei der Untersuchung des Friedhofs unter dem heutigen Domplatz in St. Pölten fand man bei archäologischen Ausgrabungen die Überreste einer jungen Frau (Grab 12835); zwischen ihren Schenkeln befanden sich die Knochen eines fast geburtsreifen Fötus.⁵⁹ Der Kopf des Kindes lag umgekehrt zur Blickrichtung der Mutter zwischen ihren Knien. Dieser und mindestens ein weiterer Fall von demselben Fundplatz sind Beispiele für sogenannte Sarggeburten (Tab. 1, Abb. 4, 5). Obwohl dieser Begriff in der deutschsprachigen Literatur weit verbreitet ist, ist er etwas irreführend; eine bessere Bezeichnung für dieses Phänomen ist *postmortale fetale Extrusion* (postmortale Austreibung des Fötus). Es handelt sich dabei um einen passiven Prozess, bei dem der Fötus durch den Druck von Fäulnisgasen, die sich im mütterlichen toten Körper bilden, aus der Gebärmutter gedrückt wird (Abb. 4, 5).⁶⁰ In diesem Fall sind sowohl die Mutter als auch der Fötus normalerweise bereits seit mehreren Tagen tot. Das Phänomen ist sehr selten und die genauen Umstände, unter denen es auftritt, sind noch nicht vollständig geklärt.⁶¹ Eine notwendige Voraussetzung ist jedoch bekannt: Es muss ausreichend Platz für den ausgetriebenen Fötus vorhanden sein, wie zum Beispiel beim Hohlraum eines Sarges.

Neben den Fallbeispielen aus St. Pölten sind weitere Fälle aus dem deutschen Sprachraum bekannt. In Schaffhausen wurden die fetalen Überreste fast vollständig

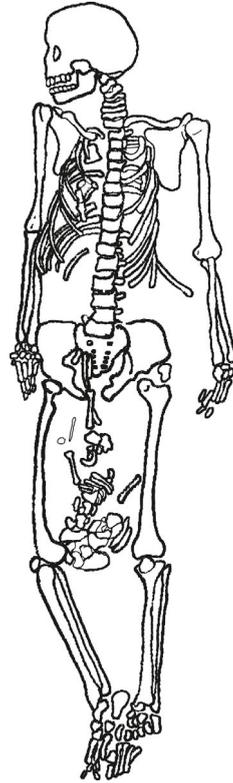


Abb. 4 | Sarggeburt aus St. Pölten (AT), Domfriedhof, Grab 3198. Zeichnung: Gabriela Vrtalová.

⁵⁶ Terminologie nach Kingma 2019.

⁵⁷ *The Rationale Divinorum Officiorum*, I, 5, § 15f., S. 58. Allerdings erlaubte der Liturgiker Durandus de Mende die Bestattung einer schwangeren Frau zwar auf dem Kirchhof, nicht aber in der Kirche.

⁵⁸ Ulrich-Bochsler 1990; Löw 2010; Hausmair 2018, S. 276.

⁵⁹ Windl 2022, S. 52, 139.

⁶⁰ Jungmichel u. Musick 1941; Panning 1941; Kaiser u. Kaiser 1978.

⁶¹ Windl 2022, S. 47–50.



Abb. 5 | Sarggeburt aus Courtételle (CH), Saint-Maurice, Grab 825/826. Der geburtsreife Fötus wurde wahrscheinlich im Zuge des Verwesungsvorgangs aus dem Mutterleib herausgedrückt. Foto: © Office de la culture Jura.

aus dem mütterlichen Körper herausgedrückt und lagen zwischen ihren Schenkeln (Abb. 6).⁶² Zu Füßen der jungadulten Mutter war eine Schere deponiert worden.

Eine als vorbeugende Maßnahme gedeutete Behandlung, damit der Fötus den Körper der Mutter nicht verlässt und unter dem Schutz ihres Sakramentes bleiben kann, zeigte sich bei der Beerdigung einer jungen Schwangeren im spätmittelalterlichen Freiburg,⁶³ die mit zueinander gedrehten und wahrscheinlich verschnürten Oberschenkeln in einen schmalen Sarg gelegt wurde. Eine derartige Praxis würde bedeuten, dass man sich der Möglichkeit einer postmortalen ‚Geburt‘ bewusst war und aktiv versuchte, diese zu verhindern.

Mit gleich vier Fällen (Greifswald, Hettstedt [HK 41], Petersberg und Völklingen [FST 164]) sind Zwillingsgeburten, die für die gebärende Frau und ihre Kinder tödlich endeten, in unserer Stichprobe bemerkenswert häufig.⁶⁴ Ein Unterschied in der Entwicklung der Föten ist bei Zwillingschwangerschaften ebenso wenig ungewöhnlich wie Komplikationen während der Geburt. Das Austragen von Mehrlingen ist mit ungleich höheren Gefahren sowohl während der Schwangerschaft als auch

⁶² Ruckstuhl 1990, S. 130f.; Cueni u. Etter 1990, S. 190f.; Illi 1992, S. 57, Abb. 37.

⁶³ Jenisch u. Bohnet 2019.

⁶⁴ Roßbach 2015, S. 95f., 140; Ansorge 2003; Mohr, Meier, Wiechmann u. Grupe 2001.

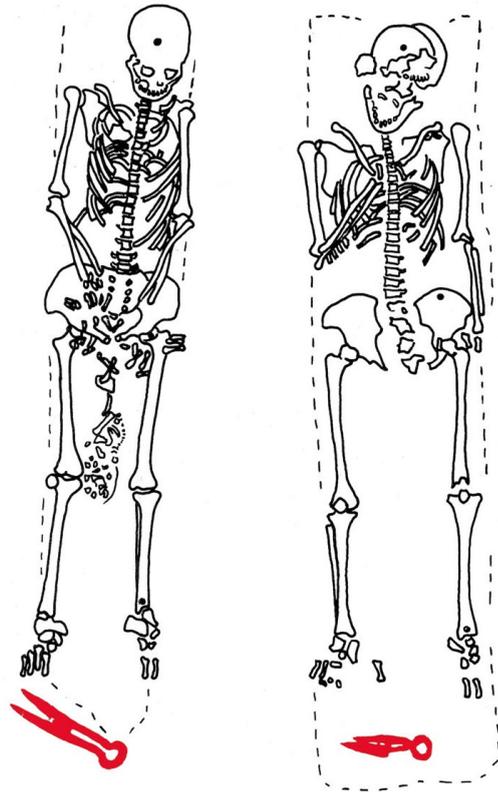


Abb. 6 | Zwei spätmittelalterliche Frauengräber mit Scherenbeigabe aus Schaffhausen (CH), St. Johann. Links eine junge Schwangere (Grab 100), rechts eine mature Frau (Grab 110). Ruckstuhl 1990, S. 131, Abb. 60. ©Kantonsarchäologie Schaffhausen.

der Geburt verbunden.⁶⁵ Bei der mit Zwillingen schwangeren Frau aus Völklingen wurden die Überreste eines der Zwillinge, die teilweise aus dem mütterlichen Körper ausgestoßen worden waren, zwischen den Schenkeln gefunden, während der zweite noch im Becken lag.⁶⁶ Als Beigaben wurden – obgleich nicht sicher zugeordnet – eine Keramiktasse und ein Eisenobjekt, womöglich eine Schere, notiert.

6 Wöchnerinnengräber

Frauen, die schwanger, während der Geburt oder kurz danach verstorben waren, gehörten zu den unzeitig verstorbenen Toten. Dem Volksglauben nach waren diese Verstorbenen als potentielle Wiedergänger, das heißt Personen, die aus dem Jenseits zurückkämen, um ihre Angehörigen heimzusuchen, besonders gefürchtet

⁶⁵ Labouvie 1998, S. 122 f.

⁶⁶ Roßbach 2015, S. 140; Löw 2010, S. 212.

und standen mit Selbstmördern und ungetauft verstorbenen Kindern auf einer Stufe.⁶⁷ Frauen, die im Wochenbett ohne Aussegnung verstorben waren, galten zudem als unrein, so dass ihnen an einigen Orten ein kirchliches Begräbnis und die Bestattung in geweihter Erde verwehrt wurde. Nach christlicher Vorstellung war damit für die Verstorbenen der Eingang ins Himmelreich für immer verschlossen.⁶⁸

Vielorts ist zu lesen, dass man deshalb Wöchnerinnen und Schwangere in der Frühen Neuzeit an abseits gelegenen Orten, an der Friedhofsmauer oder in besonderen Arealen auf dem Friedhofsgelände bestattet habe.⁶⁹ Das Grab solle in einem meist besonders unzugänglichen Bereich angelegt worden sein und sei oft eingezäunt gewesen. Letzteres, weil man glaubte, eine andere Schwangere nehme Schaden beim Überschreiten eines solchen Grabes oder eine Frau werde unfruchtbar.⁷⁰ Die archäologischen Befunde (Tab. 1) deuten hingegen eine Integration der Gräber von Schwangeren und potentiellen Wöchnerinnen in den jeweiligen Kirchhof an.⁷¹ Die Nachbarschaft zu anderen, ‚normalen‘ Gräbern und die übliche West-Ost-Ausrichtung sprechen gegen eine besondere Hervorhebung ihrer Bestattungen. Insofern zeigt sich im Widerspruch zwischen archäologischer Realität und tradiertem Volksglauben eine Kontinuität vom Spätmittelalter in die Neuzeit, wobei Grablage und -beigaben regional stark variieren können. In Völklingen lagen alle dokumentierten Wöchnerinnenbestattungen, datierbar ins 15./16. Jahrhundert, in einem Gräberareal auf der Südseite der Kirche unmittelbar vor der Südmauer.⁷² Es handelt sich um eine privilegierte Lage innerhalb des geweihten Kirchhofbereichs. Im benachbarten Saarbrücken wurde eine Frau mit Scherenbeigabe sogar im Kreuzgang bestattet.⁷³ In Ellwangen, Esslingen, Unterregenbach, Schaffhausen und Stein am Rhein ist ebenfalls keine Separierung der durch Scherenbeigabe gekennzeichneten Bestattungen zu erkennen (Abb. 6). In Hettstedt und Aegerten lagen die als Schwangeren- oder Wöchnerinnengräber angesprochenen Bestattungen an der Nordseite der Kirche, aber ebenfalls integriert in den Ortsfriedhof. Während sich in Hettstedt fetale Knochenreste bei den jungen Frauen befanden, waren die vier Bestattungen in Aegerten mit Schere, Fingerhut und zum Teil Schuhen ausgestattet. Diese jungen Frauen werden in die jüngste Bestattungsphase des 19. Jahrhunderts datiert.⁷⁴

67 Pauli 1975, S. 182; Held u. Alt 2010, S. 192.

68 Schmitz-Esser 2014, S. 65–70.

69 Labouvie 1998, S. 194; Held u. Alt 2010, S. 192.

70 Labouvie 1998, S. 70, 101, 194; Ulrich-Bochsler 1997, S. 47.

71 Bislang ist unseres Wissens nach noch kein einziges archäologisches Beispiel für eine Sonderbestattung einer Schwangeren fernab eines regulären christlichen Bestattungsplatzes belegt.

72 Berwanger u. Schiene 2010, S. 77–80.

73 Selmer 2007, S. 184f.

74 Ulrich-Bochsler u. Meyer 1990, S. 121–124.

Lediglich zwei Gräber zeigten an den Leichnamen möglicherweise Maßnahmen gegen ein Wiedergängertum: In einem Grab auf dem Jacobi-Friedhof in Greifswald wurde der entnommene Kopf durch Backsteine ersetzt,⁷⁵ und aus Ellwangen liegt der Befund einer 20 bis 30 Jahre alten Frau vor, der ein gerade verstorbene Neugeborene auf die Brust gelegt worden war.⁷⁶ Der Tod trat vermutlich während der Geburt ein, da bei der Mutter noch eine Rinderrippe im Mund gefunden wurde. Ob diese zur Schmerzbewältigung verwendet worden war oder eine symbolische Abwehrmaßnahme gegen das Wiedergängertum der Mutter, speziell das Nachzehren, darstellte, muss offenbleiben.

Angesichts der festgestellten Diskrepanzen zwischen Volksglauben und Praxis erscheint es lohnend, sich vertiefend mit den Objekten auseinanderzusetzen, die kennzeichnend für ein Wöchnerinnengrab gewesen sein sollen.

6.1 Scheren

Gräber mit Scheren als einziger erhaltener Beigabe sind bereits im Hoch- und Spätmittelalter belegt, allerdings scheint der Höhepunkt dieser Sitte in der (Frühen) Neuzeit zu liegen. Ihr Auftauchen in christlichen Gräbern ist umso bemerkenswerter, als christliche Gräber seit dem 8. Jahrhundert bis auf wenige Ausnahmen überwiegend beigabenlos waren.⁷⁷ Gräber mit Scherenbeigabe scheinen während des Hoch- und Spätmittelalters vor allem im südwestdeutschen und Schweizer Raum häufig vorzukommen (Abb. 6, 7),⁷⁸ während sich die Praxis in der (Frühen) Neuzeit über das ganze protestantische Deutschland auszubreiten scheint. Allerdings scheint es sich um zwei unterschiedliche Bräuche mit distinkten Intentionen gehandelt zu haben.

Im Rahmen der ersten Praxis wurde meist eine einzelne eiserne Schere, zumeist eine Bügelschere, beigegeben, die zu Füßen, über dem Becken, zwischen den Oberschenkeln, unter den Unterschenkeln, über dem Kopf oder rechts oder links des Oberarmes des Individuums platziert wurde (Abb. 6).⁷⁹ In den meisten Fällen wurde sie bei weiblichen Bestattungen deponiert, welche jedoch, von wenigen

⁷⁵ Ansorge 2003, S. 185.

⁷⁶ Grab 2315, Jasch-Boley, Kairies, Wahl u. Werther 2021. Ein ähnlicher Befund ist auch aus Wangen a. d. Aare, Grab 84, bekannt.

⁷⁷ Mittermeier 2003, S. 226 f. Es scheint keine Verbindung mit der Scherenbeigabe in frühmittelalterlichen Gräbern zu geben, bei denen die Schere Teil weiterer Gerätschaften zur Körperpflege war; vgl. Fehring 1972, S. 158.

⁷⁸ Rippmann u. Banteli 1993, S. 234.

⁷⁹ Auch innerhalb eines Ortes schien es keine Regelmäßigkeit für die Platzierung der Schere beigegeben zu haben; vgl. Berwanger u. Schiene 2010, S. 78.



Abb. 7 | Scheren aus mittelalterlichen Gräbern rund um die Kirche ‚Auf Burg‘ in Stein am Rhein (CH).

Foto: © Kantonsarchäologie Schaffhausen.

Ausnahmen abgesehen, selten gemeinsam mit einem Fötus angetroffen werden. Die Scherenbeigabe wurde sowohl bei jungen als auch älteren Frauen (zum Beispiel Unterregenbach) und gelegentlich in Männergräbern (zum Beispiel Pfyf) beobachtet.⁸⁰ In diesen Fällen könnte die Schere auch den Beruf des Individuums (etwa Hebamme, Näher*in, Schneider*in, Schäfer*in) symbolisieren. Je nach Größe wurden Bügelscheren nämlich zur Schafschur, Textilverarbeitung, Körperpflege und im Haushalt benutzt (Abb. 7). Im Kontext der Geburtshilfe wurden sie womöglich zum Durchtrennen der Nabelschnur verwendet.⁸¹ Ausschlaggebend für diese selektive Scherenbeigabe war wohl weniger der Wert des Gerätes als vielmehr die Tätigkeit, die damit in Zusammenhang stand.

Ab der (Frühen) Neuzeit ändert sich die Praxis der Scherenbeigabe, nun kommen Scheren – häufig in Form von Gelenkscheren – vermehrt in Beigabensembles vor, entweder mit anderen Objekten der Körperpflege (zum Beispiel Kamm, Pinzette), Keramikgefäßen oder Werkzeugen zur Textilverarbeitung (zum Beispiel Nadel, Fingerhut). Im ‚Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens‘ ist überliefert, „dass man einer im Wochenbett verstorbenen Frau ihre Schere samt Nähgerät und auch anderen Behelfen für die Pflege des Kindleins in den Sarg oder

⁸⁰ Fehring 1972, S. 39.

⁸¹ Labouvie 1998, S. 125.

in das Grab geben müsse, sonst hat sie keine Ruhe, kommt und holt es“.⁸² Die Liste der mitgegebenen Gegenstände für Wöchnerinnen ließe sich dementsprechend beliebig erweitern: Schere, Nähnaedel, Faden und Fingerhut sind im ‚Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens‘ für Süddeutschland belegt.⁸³ Aus der Volkskunde wird berichtet, dass diese Sitte bei verstorbenen Wöchnerinnen sogar bis ins 20. Jahrhundert Brauch war und offenbar vor allem in Südwestdeutschland als auch in der Zentral- und Ostschweiz verbreitet war.⁸⁴ Die Überlieferungen erscheinen dabei doppeldeutig: Einerseits sollte der verstorbenen Wöchnerin durch die mitgegebenen Gegenstände ermöglicht werden, sich um ihr Kind zu kümmern, andererseits sollte verhindert werden, dass sie das Kind nachholt.⁸⁵ Zu den häufig zitierten Deutungen treten auch nicht-christliche Vorstellungen wie das Durchtrennen des Lebensfadens, Symbol der Trennung von Mutter und Kind oder die Abwehr des Bösen hinzu. Zudem galten Scheren ganz allgemein als wirksamer Schutz gegen böse Geister und besonders gegen Hexen.⁸⁶

Unter Verweis auf den Eintrag im ‚Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens‘ werden Frauenbestattungen mit Scherenbeigabe in der Forschung häufig – und nur zum Teil zu Recht – als Wöchnerinnen angesprochen und Schere und keramisches Gefäß als deren typische Beigaben gewertet.⁸⁷ Indem man den verstorbenen Frauen jene Gegenstände mit ins Grab legte, die bei der missglückten Geburt verwendet wurden, habe man verhindern wollen, dass sie bei weiteren Geburten zum Einsatz kämen, und so zukünftige Gebärende zu schützen versucht.⁸⁸ Jedoch handelt es sich nicht bei allen Bestattungen mit Scherenbeigabe um Frauen im gebärfähigen Alter, so dass eine alleinige Deutung als Wöchnerin zu kurz greift. Eine Vergesellschaftung mit Fingerhut, Nadel und Faden oder einem Spinnwirtel rückt das Ensemble eher in den Kontext der Textilverarbeitung.⁸⁹ Mittlerweile gibt es einige – vor allem aus dem protestantischen Ost- und Mitteldeutschland stammende – neuzeitliche Befunde, die darauf hindeuten, dass Scheren bei der Herrichtung des Leichnams für die Bestattung respektive beim Anfertigen der Totenkleidung benutzt und durch ihren Kontakt mit dem Leichnam unrein und unbrauchbar wurden. Durch die Mitgabe im Sarg wurden sie der weiteren Nutzung entzogen.⁹⁰

⁸² Haberlandt 1974, Sp. 146; ebenfalls beschrieben in Hippe 1905.

⁸³ Kummer 1974.

⁸⁴ Auch die Verbreitungskarten des ‚Atlas der Deutschen Volkskunde‘ bestätigen dieses Bild; Zender 1959–1964, S. 362 f.

⁸⁵ Ulrich-Bochsler 1997, S. 48 f.

⁸⁶ Ulrich-Bochsler 1990, S. 314.

⁸⁷ Vgl. Mittermeier 2003, S. 226–229; Löw 2010, S. 215–218.

⁸⁸ Löw 2010, S. 219.

⁸⁹ Z. B. in Aegerten; vgl. Ulrich-Bochsler u. Meyer 1990, S. 121–124.

⁹⁰ Wagner 2022.

Der Rückschluss von zu Beginn des 19. Jahrhunderts getätigten Beobachtungen zum ländlichen Bestattungswesen auf das Hoch- und Spätmittelalter ist problematisch, denn die mit der Beigabe verbundenen Vorstellungen und Intentionen müssen nicht zwangsläufig gleichermaßen übertragbar sein. Ob es sich im Einzelfall um ein Wöchnerinnensymbol, um ein Berufssymbol von Hebammen oder allenfalls um ein Symbol weiblicher Tätigkeiten (zum Beispiel in der Textilverarbeitung) handelt, muss sowohl im Abgleich mit dem anthropologischen Befund als auch mit dem regionalen, chronologischen und konfessionellen Kontext überprüft werden.

6.2 Gefäße

Eine Besonderheit der Völklinger Gräber aus dem 15./16. Jahrhundert ist neben der Scherenbeigabe die Ausstattung mit verschiedenen Gefäßen, bei denen es sich um keramische Becher, Tassen oder Glasflaschen handelt. Sie werden von den Bearbeiter*innen als Behältnisse für Getränke gedeutet, die im Verlauf der Geburt zum Einsatz kamen.⁹¹ Unter Umständen symbolisierten sie für die Verstorbene auch die Möglichkeit, im Jenseits für das Kind sorgen zu können. In anderen Zusammenhängen nahmen Keramikgefäße noch weitere Rollen in den Praktiken zu Geburt und Tod ein (siehe dazu die Kapitel 7.2, 8.1 und 8.2).

7 Tot- und Frühgeburten

7.1 Ungetauft verstorbene Kinder

Auch ungetauft verstorbene Kinder erfuhren im Bestattungsbrauchtum eine Sonderbehandlung. Säuglinge, welche zwar getauft waren, aber kurz danach verstarben, galten als besonders reine Seelen. Ähnlich wie bei den Märtyrerkindern glaubte man an ihre sofortige Auferstehung oder zumindest an ein Verweilen im irdischen Paradies bis zum Jüngsten Tag.⁹² Für die Ungetauften war die Jenseitsprognose hingegen weniger tröstlich: Ihnen blieb die Namensgebung ebenso verweigert wie der Eingang in das Himmelreich, so dass sie einen unklaren Heilsstatus besaßen. Ab dem 13. Jahrhundert hielten die kirchlichen Autoritäten daher auch Laien an, eine Nottaufe am Kind vorzunehmen, wenn der Tod des Kindes drohte oder bereits eingetreten war.⁹³ Hierzu musste beim Kind jedoch ein Lebenszeichen

⁹¹ Löw 2010, S. 217.

⁹² Gilchrist 2012, S. 207.

⁹³ Ulrich-Bochsler 2009.



Abb. 8 | Bestattungen von Totgeburten aus dem Friedhof rund um das Marienheiligtum in Oberbüren (CH). Eggenberger, Ulrich-Bochsler, Utz Tremp, Pahud de Mortanges u. a. 2019, S. 217, Abb. 202. © Archäologischer Dienst des Kantons Bern, Peter Liechti.

feststellbar sein. Um dies zu erreichen, entwickelten sich mancherorts Praktiken der kurzzeitigen ‚Wiederbelebung‘. An verschiedenen Wallfahrtsorten entstand im 15. Jahrhundert der Brauch, dass die trauernden Eltern den Leichnam ihres Kindes zu einer Kapelle brachten, wo das Kind im Fackelschein oder Luftzug ein letztes ‚Lebenszeichen‘ von sich gab. In jenem kurzen Zeitraum konnte es getauft werden und erwarb zur Beruhigung der Eltern die Chance auf das Heil im Jenseits; die sterbliche Hülle wurde meist vor Ort in geweihter Erde beigesetzt.⁹⁴ Zu den

⁹⁴ Vgl. Lindenhofer 2012, S. 29f.

eindrücklichsten Beispielen dieser Art gehört das Marienheiligum von Oberbüren im Kanton Bern, Schweiz.⁹⁵ Ausgrabungen in Oberbüren ergaben etwa 200 spätmittelalterliche Bestattungen von Kindern, die meisten von ihnen Früh- oder Totgeburten oder nur wenige Tage alt (Abb. 8).⁹⁶ Aufgrund der angenommenen Wundertaufe dürfte es sich ausschließlich um getaufte Kinder handeln.

Ungetauft verstorbene Kinder sollten nach dem spätmittelalterlichen Kirchenrecht außerhalb des geweihten Kirchhofbezirks bestattet werden.⁹⁷ Gleichzeitig bot aber ausgerechnet der Schutz der Kirchenmauern den Eltern die Möglichkeit, Hoffnung und Trost für das postmortale Schicksal ihrer Kleinsten zu schöpfen. Dieses Dilemma äußert sich darin, dass in einigen Fällen die Nähe der Kirche für die Bestattung gesucht wurde, so dass sich auf den mittelalterlichen Begräbnisplätzen ganze Kinderbezirke entwickelten. Allerdings war das Areal in nächster Nähe zu den Kirchenmauern den getauften, älteren Säuglingen vorbehalten, während die übrigen mit einem Ort entlang der Friedhofsmauern, zum Beispiel hinter dem Beinhaus, vorliebnehmen mussten.⁹⁸ Das häufige Auftreten einer distinkten Bestattungspraxis für sehr kleine Kinder wird als Indikator für möglicherweise unerlaubte Bestattungen ungetaufter Kinder gedeutet oder für Praktiken, die nicht den offiziellen Vorschriften oder theologischen Lehren entsprachen.

In Folge der Reformation verschwand in den protestantischen Gebieten allmählich der tief verwurzelte Glaube, die Taufe sei heilsnotwendig. Generell ist deshalb ab dem 16. Jahrhundert mit einer Zunahme von Föten und Neugeborenen in den Friedhöfen und Kirchen zu rechnen, obwohl noch bis ins 19. Jahrhundert hinein Ungetaufte vereinzelt außerhalb der Friedhöfe – Föten etwa im Keller – vergraben wurden.⁹⁹ Die als ‚Traufbestattungen‘ oder ‚Traufkinder‘ in die Fachliteratur eingegangenen Bestattungen unter der Dachtraufe der Kirche spiegeln hingegen eine volkskundlich überlieferte Sitte wider, nach der das heruntertropfende Regenwasser wie Taufwasser für das tote Kind wirken sollte. Der Brauch wurde jedoch ausschließlich in der Neuzeit in Deutschland und der Schweiz ausgeübt und besitzt keine historische Evidenz vor dem 17. Jahrhundert.¹⁰⁰

95 Hausmair 2018; Eggenberger, Ulrich-Bochsler, Utz Tresp, Pahud de Mortanges u. a. 2019.

96 Ulrich-Bochsler 1997, S. 114 f.

97 Als einer der einflussreichsten Liturgiker der katholischen Kirche forderte Durandus von Mende den Ausschluss der ungetauften Kinder von den geweihten Friedhöfen; vgl. *The Rationale Divinorum Officiorum*, I, 5, § 15.

98 Hausmair 2017; Hausmair 2018; Ulrich-Bochsler 1997, S. 118–122; Illi 1992, S. 57 f.; Illi 1994, S. 60.

99 Ulrich-Bochsler 1997, S. 126.

100 Schmitz-Esser 2014, S. 488.

7.2 Besondere Totenbehältnisse

Sowohl in Deutschland als auch in der Slowakei und Polen existierte im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit die Sitte, totgeborene Kinder in Gefäßen beizusetzen.¹⁰¹ Es handelte sich dabei überwiegend um Frühgeburten, die in den aus dem Hausbestand entnommenen Gefäßen Platz fanden. Vom St.-Lorenz-Kirchhof in Schöningen stammt das Beispiel eines Grabes eines Erwachsenen, möglicherweise der Mutter, an dessen Seite ein Fötus im 7. bis 8. Lunarmonat in einem Kugeltopf des 13./14. Jahrhunderts bestattet war.¹⁰² Aus dem 15. Jahrhundert stammen zwei Bestattungen von Frühgeburten im 7. Lunarmonat in Keramikgefäßen, die mit Steinen dicht umpackt an der Friedhofsmauer in Wernswig beerdigt worden waren.¹⁰³ Über mehrere Jahrhunderte hinweg wurden Keramikgefäße mit den Überresten von Klein- und Kleinstkindern entlang der Kirchhofmauern mehrerer Fundplätze im Westallgäu deponiert.¹⁰⁴ Neben der Nutzung der Gefäße als Totenbehältnis kommen auch pragmatische Gründe in Frage: Bei einem natürlichen Abgang wurde die Fehlgeburt womöglich in einem solchen Gefäß aufgefangen, damit sie nicht im Abort landete.

An den Deponierungen entlang der Friedhofsmauer ist zu erkennen, dass man bestrebt war, die Kinder in größtmöglicher Nähe zum geweihten Bezirk zu bestatten. Die Niederlegung des (wahrscheinlich) ungetauft Verstorbenen an einem solchen Ort barg die Hoffnung auf eine Verbesserung seiner weiteren Pilgerschaft im Jenseits in sich. War dies nicht im unmittelbaren Friedhofsareal möglich, so war auch die Bestattung in nächster Nähe, insbesondere in den Übergangszonen wie der Friedhofsmauer oder dem Beinhaus, ein adäquater Ersatz.

Auf den Friedhöfen nutzte man für Gräber von Säuglingen häufig die Zwischenräume der Gräber bzw. den Randbereich. Für die Kleinen wurden neben Leichentüchern und Särgen auch andere Arten von Totenbehältnissen verwendet, zum Beispiel Spanschachteln, Laden und Kästchen. Zudem war es üblich, totgeborene oder ungetauft verstorbene Kinder einem am gleichen Tag verstorbenen Erwachsenen mitzugeben, sei es, um Kosten zu sparen oder damit das Kind nicht alleine im Grab verbleiben musste.¹⁰⁵ Insbesondere in Fällen, wo die kindlichen Überreste nicht im Becken aufgefunden werden, ist vorrangig an eine gleichzeitige Bestattung und erst nach Erwägen der Plausibilität an eine verwandtschaftliche Beziehung zwischen den Individuen zu denken.

101 Gardela u. Duma 2013.

102 Freist 1975.

103 Heintel 1961. Der Bearbeiter vermutet, dass es sich um ungetaufte Zwillinge handelte.

104 Strotz 2016.

105 Heintel 1961; Ungerath 2003; Zipp 2009.

7.3 Unerwünschte Kinder

In Zeiten wirtschaftlicher und sozialer Not waren nicht alle Schwangerschaften erwünscht; kamen diese Kinder lebend zur Welt, wurden sie bisweilen vernachlässigt, ausgesetzt oder getötet (sog. Infantizid) und sich ihrer Leichname entledigt.¹⁰⁶ Beispiele für außerhalb der christlichen Bestattungspplätze beerdigte Säuglinge sind in der Archäologie selten, jedoch durchaus vorhanden. Der Hauptgrund, warum solche Beobachtungen nur selten und als Zufallsfunde gemacht werden, liegt in der geringen Größe der Knochen, die mit Tierknochen, häufig mit jenen von Geflügel, verwechselt werden können. Insbesondere an Orten, an welchen nicht mit Grabfunden gerechnet wird, werden sie dementsprechend auch seltener beobachtet. Bei Grabungen im Katharinenhof-Areal in Reutlingen stießen die Archäolog*innen auf das Skelett eines Neugeborenen, das wohl im Hochmittelalter in einem Hinterhof neben einem Erdkeller verscharrt worden war.¹⁰⁷ In einer Latrinengrube in Schaffhausen, die ins 13./14. Jahrhundert datiert, wurde neben Tierknochen, Keramik, Ziegeln und Glasgefäßen auch das vollständige Skelett eines neugeborenen Mädchens gefunden. Der Schädel zeigte Verletzungsspuren, die auf eine Einwirkung durch scharfe und/oder stumpfe Gewalt schließen lassen.¹⁰⁸ Insofern kann vermutet werden, dass es sich um eine illegale Beseitigung, gegebenenfalls in Verbindung mit einem Kindsmord, eines unerwünschten Kindes handeln könnte. Kindsmord galt im Hochmittelalter als ein Verbrechen, das üblicherweise streng geahndet wurde. Allerdings hat sich die geduldete Kindstötung – meist durch eine gezielte Vernachlässigung herbeigeführt oder als Unfall getarnt – bis in die Zeit der Aufklärung hinein hartnäckig gehalten.¹⁰⁹

8 Im Wochenbett

8.1 Nachgeburtstöpfe

Mit dem Geburtsgeschehen verknüpft war auch der Umgang mit der Nachgeburt. In der Frühen Neuzeit wurde sie in Tongefäßen im Keller eines Hauses vergraben; weitere Deponierungsorte waren unter der Haustreppe, unter der Türschwelle, unter dem Fußboden von Wirtschaftsgebäuden, unter der Dachtraufe oder im rückwärtigen Grundstücksbereich, also an Orten, die im Übergangsbereich zwischen

106 Ulrich-Bochsler 1997, S. 93–97.

107 Harding u. Scheschkewitz 2019.

108 Cueni 1995a.

109 Ebd.

Außen und Innen lagen.¹¹⁰ Auch im christlichen Umfeld kursierte die Angst vor bösen Mächten und Hexen, die etwa aus einer Nachgeburt einen hässlichen, gefräßigen Wechselbalg machen konnten, der dann gegen das Menschenkind ausgetauscht wurde und nach gewisser Zeit starb.¹¹¹ Durch die doppelte Verwahrung der Plazenta – und zwar einem Glauben des 19. Jahrhunderts nach dort, „wo weder Sonne noch Mond hinscheint“¹¹² – glaubte man Wöchnerin und Neugeborenes vor dem Zugriff böser Mächte schützen zu können.¹¹³

Der älteste schriftliche Beleg für einen derartigen Umgang mit der Nachgeburt stammt von dem Humanisten Geiler von Kaysersberg in einer gedruckten Predigt ‚Vom Wannenkremer‘ im Jahr 1517: *Wir bringen allesamen ein rot wammesch uff erden (pellem secundinam). Das muoß darnach der man under die stegen vergraben.*¹¹⁴ Erst im Verlauf des 16. Jahrhunderts wurden vereinzelt explizite Regelungen zum Umgang mit der Nachgeburt auch in den Hebammenordnungen festgehalten, die die bisherige Bewandnis der Plazenta für magische Zwecke deutlich machen. Um derartigen Handlungen Einhalt zu gebieten, wurden die Hebammen dazu aufgerufen, die Nachgeburt zu vergraben, ins Wasser zu werfen oder zu verbrennen, damit sie nicht für Schadenszauber missbraucht werden könne.¹¹⁵ Dies verdeutlicht, dass es verschiedene Arten der ‚Entsorgung‘ oder ‚Versorgung‘ gab und dies ein Tabu-Thema war.

Bei den Gefäßen handelt es sich ausnahmslos um alltägliche irdene Haushaltsware, meist einhenkelige Töpfe, die eine der gebräuchlichsten Gefäßarten der Neuzeit darstellen, darunter sowohl gebrauchte als auch neue Töpfe, Fehlbrände und sogar ungebrannte Gefäße (Abb. 9). Von der Nachgeburt hat sich naturgemäß nichts mehr erhalten, allerdings lässt sich durch den biochemischen Nachweis eines erhöhten Estradiol-Gehalts an den Rückständen auf dem Boden der Töpfe die Deponierung der Nachgeburt wahrscheinlich machen.¹¹⁶ Schwerpunktmäßig datieren die Töpfe in das 17./18. Jahrhundert, einige reichen sogar bis ins 13. Jahrhundert zurück. Sie wurden vorwiegend abgedeckt entlang der Kellerwände und in den Ecken vergraben, teilweise auch liegend oder auf dem Kopf, und immer wieder auch gepfählt. Häufig wurden später Gefäße an derselben Stelle deponiert und die älteren dabei zerstört. Wenige

110 Ade-Rademacher, Beitler, Otto, Sartorius u. a. 1997; Sartorius 2004; Hartmann 2007.

111 Piaschewski 1974.

112 Höhn 1980, S. 74.

113 Ade-Rademacher, Beitler, Otto, Sartorius u. a. 1997; Ade u. Schmid 2011; Dalacker 2017; Beilke-Vogt 2021.

114 Geiler von Kaysersberg: Von dem Wannenkremer, fol. CIXv; <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11204770?page=216,217> (Zugriff: 19.06.2024). Hartmann 2007, S. 50; Ade u. Schmid 2011, S. 235.

115 Dalacker 2017, S. 260.

116 Held u. Alt 2011.



Abb. 9 | Vergrabene Nachgeburtstöpfe im Keller von Haus Marktstraße 7 in Cleebronn (D), 2009 von Kurt Sartorius geborgen. Foto: Kurt Sartorius, Bönnigheim.

Töpfe sind mit einem Monogramm, selten sogar mit einer Jahreszahl versehen und lassen sich dann auch Hausbewohnerinnen zuordnen. Gebäude, in denen gehäuft Nachgeburtstöpfe gefunden wurden, sind überdies vielleicht mit einer bestimmten Funktion bzw. Person, eventuell der Hebamme selbst, in Verbindung zu bringen, so dass es sich demnach um eine Art Hebammen- bzw. Geburtshaus handeln könnte.¹¹⁷

Der Brauch, die Nachgeburt zu vergraben, konnte mit über 220 Fundstellen bisher hauptsächlich in Baden-Württemberg nachgewiesen werden, wobei der südliche Teil weitgehend fundleer bleibt und nicht von ungefähr in etwa der Grenze zwischen dem evangelischen Norden und dem katholischen Süden entspricht.¹¹⁸ Zunehmend mehrten sich jedoch Hinweise, dass es sich um ein überregionales Phänomen handelt.¹¹⁹ Die meisten Befunde stammen aus dem 17./18. Jahrhundert, einer Zeit, in der sich die konfessionelle Aufgliederung weitgehend konsolidiert hatte. Eine erste Überprüfung der baden-württembergischen Fundorte ergab mit über 80 Prozent

¹¹⁷ Beilke-Vogt 2021; Ade-Rademacher, Beitler, Otto, Sartorius u. a. 1997.

¹¹⁸ Dalacker 2017; Ade u. Schmid 2011.

¹¹⁹ Vgl. auch Beilke-Vogt 2021. Es gibt mittlerweile Fundorte in den deutschen Bundesländern Bayern, Brandenburg, Hessen, Mecklenburg-Vorpommern, Rheinland-Pfalz, Thüringen, Sachsen, Sachsen-Anhalt sowie in Polen, Österreich und der Schweiz. Die Karte mit Fundstellen (Stand: 2023) ist abrufbar über: <http://u.osmfr.org/m/632466/> (Zugriff: 20.04.2024).



Abb. 10 | Wöchnerinnenschüssel der Marburger aufgelegten Ware, um 1850.
© Staatliche Museen zu Berlin, Museum Europäischer Kulturen.

einen deutlichen Überhang der Orte, die im 16. Jahrhundert protestantisch wurden, lediglich ca. 12 Prozent waren katholisch geblieben, bei ca. 5 Prozent erfolgte ein mehrfacher Wechsel und für die übrigen konnte die Konfession nicht ermittelt werden.¹²⁰ Es scheint, als hätte sich der Brauch der Nachgeburtsbestattung vor allem bei den Protestanten etabliert, erhalten bzw. verbreitet. Die wenigen älteren Nachweise und die bisweilen nachzuweisende Kontinuität vom 13. bis zum 17. Jahrhundert zeigen jedoch auch, dass der Brauch vorreformatorische Wurzeln hat.

8.2 Wöchnerinnenschüsseln

Während des Wochenbettes sollte die Wöchnerin das Bett hüten und erhielt zur Stärkung nahrhafte Speisen und Getränke. Vor allem vom 17. bis zum 19. Jahrhundert wurden die Mahlzeiten gerne in einer reich dekorierten Doppelhenkelschüssel mit Deckel gereicht. Am Deckel und zum Teil auch an der Schüssel sitzen, im Unterschied zu Bouillonterrinen, in der Regel drei Füßchen. Solche Gefäße sind auch unter dem Begriff ‚Wochenbettschüssel‘, ‚Wöchnerinnengefäß‘ oder ‚Godenschale‘ aus zahlreichen Museumssammlungen bekannt (Abb. 10). Sie bestehen entweder aus Metall (vor allem Zinn, Silber) oder aus Keramik (zum Beispiel Fayence, Irdenware) und waren

¹²⁰ Ade u. Schmid 2011; anlässlich eines Kolloquiums im Jahr 2024 wurde die Verbreitung und konfessionelle Anbindung des Brauches der Nachgeburtsbestattung von D. Ade neu bewertet.

meist ein Geschenk der künftigen Taufpaten des Neugeborenen.¹²¹ Der Deckel verhinderte dabei nicht nur das Auskühlen der Speise, sondern konnte dank seiner Füßchen zugleich als Teller benutzt werden. Im archäologischen Kontext werden derartige Funde gelegentlich aus Latrinen oder Auffüllschichten geborgen,¹²² aus Gräbern sind solche Gefäßtypen jedoch bislang nicht bekannt.

9 Fazit

Die dargestellten, obgleich geographisch und zeitlich disparaten Beispiele erlauben mannigfaltige Einblicke in die Risikofaktoren und Praktiken rund um Schwangerschaft und Geburt. Besondere Bestattungsbräuche oder Gräberkonzentrationen für Schwangere und Wöchnerinnen setzen erst mit dem Spätmittelalter ein, während sie sich im Früh- und Hochmittelalter noch nicht von anderen Bestattungen unterschieden.¹²³ Jedoch variierte die Sonderbehandlung von Mutter und Kind stark und schwankte zwischen Integration und Exklusion aus der Orts- oder Glaubensgemeinschaft sowie dem Bestattungsplatz. Der ambivalente Status der Ungetauften ist im Spätmittelalter vor allem auf die Unsicherheiten bezüglich ihres postmortalen Schicksals zurückzuführen, findet in der Frühen Neuzeit jedoch kreative Lösungen durch Nottaufen, Taufen *in utero* oder Erweckungswallfahrten. Spätestens zu dieser Zeit überlagern gemäß historischen Quellen auch volksgläubige Vorstellungen die Praktiken rund um die Geburt. Dabei deuten die archäologischen Befunde an, dass man den Frauen im Bestattungsbrauch besondere Fürsorge angedeihen ließ.

Literaturverzeichnis

Quellen

Geiler von Kaysersberg, Johannes: Von dem Wannenkremer. In: Das Brösamlin Doct. Keiserspergs, vffgelesen von Johann Paulin. Straßburg 1517.
The Rationale Divinorum Officiorum of William Durand of Mende. A New Translation of the Prologue and Book

One. Hrsg. u. übers. v. Timothy M. Thibodeau. New York 2007.

Thomas von Aquin: Summa theologiae III 60–72. In: Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 29: Die Sakramente. Taufe und Firmung. Salzburg, Leipzig 1935.

¹²¹ Ranseder 2018.

¹²² Junkes 1995, S. 188.

¹²³ Vgl. auch Ulrich-Bochsler 1997.

Forschungsliteratur

- Ade, Dorothee u. Beate Schmid:** Wo weder Sonne noch Mond hinscheint. Der Brauch der Nachgeburtsbestattung. In: Matthias Untermann (Hg.): *Religiosität in Mittelalter und Neuzeit* (Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 23). Paderborn 2011, S. 227–236. <https://doi.org/10.11588/dgamn.2011.1.17146> (Zugriff: 09.08.2024).
- Ade-Rademacher, Dorothee, Ute Beiler, Barbara Otto, Kurt Sartorius u. a.:** „Wo weder Sonne noch Mond hinscheint“. Archäologische Nachweise von Nachgeburtsbestattungen in der frühen Neuzeit (Archäologische Informationen aus Baden-Württemberg 36). Stuttgart 1997.
- Ansoerge, Jörg:** Ein Rosenkranz und andere Merkwürdigkeiten vom Friedhof der Jacobikirche in Greifswald. In: *Archäologische Berichte aus Mecklenburg-Vorpommern* 10 (2003), S. 180–194.
- Arx, Walter von:** Die Segnung der Mutter nach der Geburt. Geschichte und Bedeutung. In: *Concilium* (D) 14 (1978), S. 106–111.
- Bach, Adelheid u. Klaus Simon:** Sterblichkeit des Menschen im historischen Verlauf unter besonderer Berücksichtigung ihrer Geschlechtsspezifität. In: *Alt-Thüringen* 15 (1978), S. 7–17.
- Bealek, Stefanie:** ‚Teenagerschwangerschaften‘ – ein modernes Phänomen? Junge Mütter im archäologisch-anthropologischen Kontext. In: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 38 (2017), S. 31–52.
- Bednarski, Steven u. Andrée Courtemanche:** ‚Sadly and With a Bitter Heart‘. What the Caesarean Section Meant in the Middle Ages. In: *Florilegium* 28 (2011), S. 33–69.
- Beilke-Vogt, Ines:** Nachgeburtsbestattungen – Glaube, Mythos und Befund. In: *Zeitschrift für Archäologie des Mittelalters* 49 (2021), S. 269–274.
- Berwanger, Ines u. Constanze Schiene:** Bericht zu den archäologischen Ausgrabungen in den Jahren 2000 bis 2007 an der ehemaligen Martinskirche im Alten Brühl. In: Joachim Conrad (Hg.): *Wiege einer Stadt. Forschungen zur Martinskirche im Alten Brühl von Völklingen*. Saarbrücken 2010, S. 25–148.
- Buhmann, Dieter u. Josef Fuchs:** Krankheit und Heilung, Armut und Hilfe. Ausstellung vom 1.10.1983 bis 31.1.1984 im Franziskanermuseum Villingen. Villingen 1984.
- Bullough, Vern u. Cameron Campbell:** Female Longevity and Diet in the Middle Ages. In: *Speculum* 55 (1980), S. 317–325.
- Caselitz, Peter:** Schwangerschaft im archäologischen Befund. In: *The Archaeological Advertiser* (1980), S. 20–26.
- Cueni, Andreas:** Ein Säuglings skelett aus einer mittelalterlichen Latrinengrube in Schaffhausen. In: *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie* 1 (1995a), S. 33–37.
- Cueni, Andreas:** Die menschlichen Gebeine. In: Ders., Georges Descoedres, Christian Hesse u. Gabriele Keck (Hgg.): *Sterben in Schwyz. Beharrung und Wandlung im Totenbrauchtum einer ländlichen Siedlung vom Spätmittelalter bis in die Neuzeit* (Geschichte – Archäologie – Anthropologie. Schweizer Beiträge zur Kulturgeschichte und Archäologie des Mittelalters 20/21). Basel 1995b, S. 125–144, 165–178.

Cueni, Andreas u. Hansueli F. Etter:

Die mittelalterlichen Menschen von Schaffhausen. In: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 67 (1990), S. 141–234.

Dalacker, Svenja: Überlegungen zum

Zusammenhang von Nachgeburtstöpfen und Reformation – Aberglaube bei den frühen Protestanten. In: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 46 (2017), S. 257–261.

Eggenberger, Peter, Susi Ulrich-Bochsler, Katrin Utz Tremp, Elke Pahud de

Mortanges u. a.: Das mittelalterliche Marienheiligtum von Oberbüren. Archäologische Untersuchungen in Büren an der Aare, Chilchmatt (Beiträge zur Archäologie im Kanton Bern 4). Bern 2019.

Fazekas, István G. u. Ferenc Kósa: Forensic Fetal Osteology. Budapest 1978.**Fehring, Günther P.:** Unterregenbach – Kirchen, Herrnsitz, Siedlungsbereiche. Die Untersuchungen der Jahre 1960–1963, mit einem Vorbericht über die Grabungen der Jahre 1964 (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 1). Stuttgart 1972.**Fehring, Günther P. u. Barbara Scholkmann:** Die Stadtkirche St. Dionysius in Esslingen a. N. Bd. 1: Die archäologische Untersuchung und ihre Ergebnisse (Forschungen und Berichte der Archäologie des Mittelalters in Baden-Württemberg 13). Sulzbach 1995.**Ferembach, Denise, Ilse Schwidetzky u.**

Milan Stloukal: Empfehlungen für die Alters- und Geschlechtsdiagnose am Skelett. In: Homo 30 (1979), S. 1–30.

Flohr, Stefan u. Reiner Protsch von Zieten:

Paläopathologischer Fallbericht: Tödlich verlaufene Geburt bei rachitisch verengtem Becken? In: Beiträge zur Archäozoologie und Prähistorischen Anthropologie 4 (2003), S. 186–191.

Freist, Werner: Beisetzung einer Frühgeburt in einem mittelalterlichen Tongefäß aus Schöningen, Kr. Helmstedt. In: Nachrichten aus Niedersachsens Urgeschichte 44 (1975), S. 379–382.**Gardela, Leszek u. Paweł Duma:** Untimely Death. Atypical Burials of Children in Early and Late Medieval Poland. In: World Archaeology 42 (2013), S. 314–332.**Gilchrist, Roberta:** Medieval Life. Archaeology and the Life Course. Woodbridge 2012.**Graefen-Peters, Silke:** Zur Altersbestimmung prä- und postnataler Skelettindividuen unter besonderer Berücksichtigung aktueller methodischer Aspekte. In: Anthropologischer Anzeiger 57 (1999), S. 123–146.**Grünewald, Mathilde:** Pilgerzeichen, Rosenkränze, Wallfahrtsmedaillen. Die Beigaben aus Gräbern des 17. bis 19. Jahrhunderts aus dem Pfarrfriedhof bei St. Paul in Worms. Die Sammlung gotischer Pilgerzeichen im Museum der Stadt Worms (Der Wormsgau. Beiheft 36). Worms 2001.**Haberlandt, Arthur:** Schere. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9 (1974), Sp. 145–150.**Harding, Sybil u. Jonathan Scheschewitz:** Reutlingen, „Katharinenhof“. Von den Anfängen der Stadtgeschichte bis zum Stadtbrand 1726. In: Archäologische Nachrichten aus Baden-Württemberg 2018 (2019), S. 261–265.**Hartmann, Hans-Heinz:** Zeugen des rituellen Umgangs mit Nachgeburten. In: Jahrbuch des Heimatvereins Kraichgau e. V. 20 (2007), S. 47–52.**Hausmair, Barbara:** Topographies of the Afterlife. Reconsidering Infant Burials in Medieval Mortuary Space. In: Journal of Social Archaeology 17 (2017), S. 210–236.

- Hausmair, Barbara:** Break a Rule but Save a Soul. Unbaptized Children and Medieval Burial Regulation. In: Dies., Ben Jervis, Ruth Nugent u. Eleanor Williams (Hgg.): *Archaeologies of Rules and Regulation. Between Text and Practice*. New York 2018, S. 273–290.
- Heintel, Hans:** Zwei mittelalterliche Säuglingsbestattungen aus Wernswig, Kr. Fritzlar-Homberg. In: *Fundberichte aus Hessen 1* (1961), S. 127–129.
- Held, Petra, Stephan Maus, Carmen Löw, Olaf Kürbis 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 und bahnbrechende Ergebnisse*. Darmstadt 2010, S. 30–37.
- Held, Petra u. Kurt W. Alt:** Tod im Kindbett. Anthropologische Untersuchung der „Wöchnerinnen“ der Martinskirche. In: Joachim Conrad (Hg.): *Wiege einer Stadt. Forschungen zur Martinskirche im Alten Brühl von Völklingen*. Saarbrücken 2010, S. 191–209.
- Held, Petra u. Kurt W. Alt:** Östrogenbestimmungen an potentiellen Nachgeburtsgefäßen aus Grötsch und Geisendorf. In: Brandenburgisches Landesamt für Denkmalpflege u. Archäologisches Landesmuseum (Hg.): *Ausgrabungen im Niederlausitzer Braunkohlerevier 2008*. Wünsdorf 2011, S. 253–257.
- Held, Petra u. Anne Roßbach:** Der Tod holte sie zu früh. Falldarstellung einer möglichen Syphiliserkrankung im mittelalterlichen Hettstedt, Lkr. Mansfeld-Südharz. In: Christian Meyer, Petra Held, Corina Knipper u. Nicole Nicklisch (Hgg.): *Der Zahn der Zeit. Mensch und Kultur im Spiegel interdisziplinärer Forschung*. Festschrift für Kurt W. Alt (Veröffentlichungen des Landesamtes für Archäologie Sachsen-Anhalt, Landesmuseum für Vorgeschichte Halle 77). Halle 2020, S. 201–208.
- Herrmann, Hans-Walter u. Jan Selmer (Hgg.):** *Leben und Sterben in einem mittelalterlichen Kollegiatstift. Archäologische und baugeschichtliche Untersuchungen im ehemaligen Stift St. Arnual in Saarbrücken* (Veröffentlichungen des Instituts für Landeskunde im Saarland 43). Saarbrücken 2007.
- Hippe, Max:** Die Gräber der Wöchnerinnen. In: *Mitteilungen der schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 7* (1905), S. 101–106.
- Höhn, Heinrich:** Sitte und Brauch bei Geburt, Taufe und in der Kindheit. In: Karl Bohnenberger (Bearb.): *Volkstümliche Überlieferungen in Württemberg. Glaube – Brauch – Heilmittel*. Stuttgart 1904. Neuauflage in: *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg 6* (1980), S. 69–92.
- Hotz, Gerhard:** Die Bestattungspplätze des Klosters St. Johann. Anthropologische Auswertung einer frühmittelalterlichen bis neuzeitlichen Skelettserie unter spezieller Berücksichtigung spurenelementanalytischer Fragestellungen. Diss. Basel 2002. <http://dx.doi.org/10.5451/unibas-003528955> (Zugriff: 19.03.2024).
- Illi, Martin:** *Wohin die Toten gingen. Begräbnis und Kirchhof in der vorindustriellen Stadt*. Zürich 1992.
- Illi, Martin:** *Begräbnis, Verdammung und Erlösung: Das Fegefeuer im Spiegel von Bestattungsriten*. In: Peter Jezler (Hg.): *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*. Ausstellungskatalog. Zürich 1994, S. 59–68.
- Imhof, Arthur E.:** *Die Übersterblichkeit verheirateter Frauen im fruchtbaren Alter. Eine Illustration der ‚condition feminine‘*

- im 19. Jahrhundert. In: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft 5 (1979), S. 487–510.
- Jasch-Boley, Isabelle, Madita-Sophie Kairies, Joachim Wahl u. Lukas Werther:** Archäologisch-anthropologische Zugänge zu kinderlosen Frauen im (frühen) Mittelalter. In: Regina Toepfer u. Bettina Wahrig (Hgg.): Kinderlosigkeit im Mittelalter (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung 26). Heidelberg 2021, S. 311–346. <https://doi.org/10.17885/heiup.mial.2021.2.24446> (Zugriff: 09.06.2024).
- Jenisch, Bertram u. Sönke Bohnet:** Teenager stirbt im Kindbett – Grab 57. In: Bertram Jenisch, Peter Kalchthaler u. Hans Oelze (Hgg.): freiburg.archäologie. Petersberg 2019, S. 138 f.
- Jezler, Peter:** Jenseitsmodelle und Jenseitsvorsorge. Eine Einführung. In: Ders. (Hg.): Himmel, Hölle, Fegfeuer. Das Jenseits im Mittelalter. Ausstellungskatalog. Zürich 1994, S. 13–26.
- Jungklaus, Bettina:** Der mittelalterliche und frühneuzeitliche Friedhof der St. Maria-Magdalenen-Kirche, Templin. In: Heimatkalender Templin 2007, S. 100–103.
- Jungklaus, Bettina u. Silke Wagener-Fimpel:** Who was who in Wolfenbüttel. Erbbegräbnisse der Oberschicht an der Hauptkirche. In: Bettina Jungklaus, Juliane Lippok, Daniel Krebs u. Michael Malliaris (Hgg.): Gräber, Grüfte und Gebeine. Tod in der frühen Neuzeit (Archäologie in Deutschland, Sonderheft 25). Darmstadt 2022, S. 90–99.
- Jungmichel, Gottfried u. G. Musick:** Über Sarggeburt. In: Deutsche Zeitschrift für die gesamte gerichtliche Medizin 34 (1941), S. 236–256.
- Junkes, Marina:** Essen und Trinken. Die Alltagsgeschichte der Unterhofbewohner im Spiegel der Funde. In: Armand Baeriswyl u. dies. (Hgg.): Der Unterhof in Diessenhofen. Von der Adelsburg zum Ausbildungszentrum (Archäologie im Thurgau 3). Frauenfeld 1995, S. 163–227.
- Kaiser, G. u. Gudrun Kaiser:** Eine frühgeschichtliche Sarg-Geburt. In: Beiträge zur gerichtlichen Medizin 36 (1978), S. 197–201.
- Kammeier-Nebel, Andrea:** Wenn eine Frau Kräutertränke zu sich genommen hat, um nicht zu empfangen... In: Bernd Herrmann (Hg.): Mensch und Umwelt im Mittelalter. Frankfurt am Main 1989, S. 65–73.
- Karant-Nunn, Susan C.:** Babies, Baptism, Bodies, Burials, and Bliss: Ghost Stories and Their Rejection in the Late Sixteenth Century. In: Marion Kobelt-Groch u. Cornelia Niekus Moore (Hgg.): Tod und Jenseits in der Schriftkultur der Frühen Neuzeit (Wolfenbütteler Forschungen 119). Wolfenbüttel 2008, S. 11–22.
- Kemkes-Grottenthaler, 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.
- Kingma, Elseltijn:** Were You a Part of Your Mother? In: Mind 128/511 (2019), S. 609–646.
- Kummer, Bernhard:** Wöchnerin. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9 (1974), Sp. 692–716.
- Labouvie, Eva:** Andere Umstände. Eine Kulturgeschichte der Geburt. Köln, Weimar, Wien 1998.
- Lindenhof, Petra:** „Traufkinder“ – Ein besonderer Umgang mit ungetauft verstorbenen Kindern in der Frühen Neuzeit. Diplomarbeit, Universität Wien, 2012. <https://theses.univie.ac.at/detail/18421#> (Zugriff: 31.08.2024).

- Löw, Carmen:** Als die Kunst der weisen Frauen versagte. Zu den „Wöchnerinnen“-Bestattungen im Alten Brühl. In: Joachim Conrad (Hg.): Wiege einer Stadt. Forschungen zur Martinskirche im Alten Brühl von Völklingen. Saarbrücken 2010, S. 211–222.
- Maier, Franz:** Die Kirche St. Bartholomäus in Pfyn, Kanton Thurgau. Bericht des örtlichen Grabungsleiters. Frauenfeld 1984.
- McFadden, Clare:** Parturition Markers and Skeletal Sex Estimation. In: Alexandra R. Klales (Hg.): Sex Estimation of the Human Skeleton. History, Methods, and Emerging Techniques. London 2020, S. 131–146.
- Mittermeier, Irene:** Die Deutung von Grabbeigaben des Mittelalters und der frühen Neuzeit – eine Interpretationshilfe für das frühe Mittelalter? In: Jörg Jarnut u. Matthias Wemhoff (Hgg.): Erinnerungskultur im Bestattungsritual. Archäologisch-historisches Forum (Mittelalterstudien 3). München 2003, S. 219–236.
- Mohr, Rachela, Thomas Meier, Ingrid Wiechmann u. Gisela Grube:** Morphologische und molekularbiologische Untersuchungen einer ungewöhnlichen Dreifachbestattung am Petersberg/ Kleinen Madron bei Flintsbach a. Inn, Lkr. Rosenheim. In: Bericht der Bayerischen Bodendenkmalpflege 39/40 (1998/1999) [2001], S. 319–330.
- Panning, Gerhart:** Sarggeburt. In: Deutsche Zeitschrift für die gesamte gerichtliche Medizin 34 (1941), S. 257–264.
- Pany-Kucera, Doris, Michaela Spannagl-Steiner, Jocelyne Desideri u. Katharina Rebay-Salisbury:** Indicators of Motherhood? Sacral Preauricular Extensions and Notches in Identified Skeletal Collections. In: International Journal of Osteoarchaeology 32 (2022), S. 64–74. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/oa.3044> (Zugriff: 09.06.2024).
- Pauli, Ludwig:** Keltischer Volksglaube. Amulette und Sonderbestattungen am Dürrnberg bei Hallein und im eisenzeitlichen Mitteleuropa (Münchner Beiträge zur Vor- und Frühgeschichte 28). München 1975.
- Piaschewski, Gisela:** Wechselbalg. In: Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, Bd. 9 (1974), Sp. 835–864.
- Ranseder, Christine:** Gaben an die Wöchnerin. Blog der Stadtarchäologie Wien, Beitrag vom 19.09.2018. <https://stadtarchaeologie.at/gaben-an-die-woechnerin/> (Zugriff: 22.03.2024).
- Rippmann, Dorothee u. Kurt Bänteli:** Die mittelalterlichen Funde vom Kastelhügel. In: Markus Höneisen (Hg.): Frühgeschichte der Region Stein am Rhein: Archäologische Forschungen am Ausfluss des Untersees (Antiqua 26. Schaffhauser Archäologie 1). Basel 1993, S. 232–236.
- Roßbach, Anne E. S.:** Leben und Sterben im Mittelalter und der Frühen Neuzeit im Vergleich von Bevölkerungen aus Hettstedt (Sachsen-Anhalt) und Völklingen (Saarland). Diss. Mainz 2015. <https://openscience.ub.uni-mainz.de/handle/20.500.12030/1969> (Zugriff: 25.03.2024).
- Ruckstuhl, Beatrice:** Der Friedhof. In: Schaffhauser Beiträge zur Geschichte 67 (1990), S. 115–133.
- Sartorius, Kurt:** „Wo weder Sonne noch Mond hinscheint“ - Nachgeburtbestattung. In: Gabriele Dorffner u. Sonia Horn (Hgg.): Aller Anfang. Geburt – Birth – Naissance (Wiener Gespräche zur Sozialgeschichte der Medizin). Wien 2004, S. 43–52.

- Scheuer, Louise u. Sue Black:** *Developmental Juvenile Osteology*. Amsterdam, Boston, Heidelberg 2000.
- Schmitz-Esser, Romedio:** *Der Leichnam im Mittelalter. Einbalsamierung, Verbrennung und die kulturelle Konstruktion des toten Körpers (Mittelalter-Forschungen 48)*. Ostfildern 2014.
- Selheim, Claudia:** *Votivgaben mit medizinischen Motiven aus Neuzeit und Gegenwart*. In: Thomas Schnalke u. dies. (Hgg.): *Asklepios. Heilgott und Heilkult*. Erlangen 1990, S. 34–37.
- Selmer, Jan:** *Archäologische Untersuchungen im Kreuzgangbereich des Stiftes St. Annual 1996–2004: Grabungsbericht*. In: Hans-Walter Herrmann u. Jan Selmer (Hgg.): *Leben und Sterben in einem mittelalterlichen Kollegiatstift. Archäologische und baugeschichtliche Untersuchungen im ehemaligen Stift St. Annual in Saarbrücken (Veröffentlichungen des Instituts für Landeskunde im Saarland 43)*. Saarbrücken 2007, S. 25–326.
- Siebke, Inga, Fabian Kanz, Carstel Witzel u. Sandra Lösch:** *Stable Isotope Investigation of Mother. Infant Pairs and the Implication for Forensic Casework. Preliminary Results. Poster at the 68th Annual Scientific Meeting of the American Association of Forensic Sciences*. Las Vegas 2016.
- Stensvold, Anne:** *A History of Pregnancy in Christianity. From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York 2015.
- Strotz, Martin:** *Sternenkinder an der Friedhofsmauer? Zu ungewöhnlichen Funden mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Töpfe im Westallgäu*. In: *Fundberichte aus Baden-Württemberg* 36 (2016), S. 405–415.
- Turner, Victor:** *Betwixt and Between. The Liminal Period in „Rites de Passage“*. In: Ders. (Hg.): *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca 1967, S. 93–111.
- Ulrich-Bochsler, Susi:** *Von Traufkindern, unschuldigen Kindern, Schwangeren und Wöchnerinnen. Anthropologische Befunde zu Ausgrabungen im Kanton Bern*. In: Jörg Schibler, Jürg Sedlmeier u. Hanspeter Spycher (Hgg.): *Festschrift für Hans R. Stampfli. Beiträge zur Archäozoologie, Archäologie, Anthropologie, Geologie und Paläontologie*. Basel 1990, S. 309–318.
- Ulrich-Bochsler, Susi:** *Anthropologische Befunde zur Stellung von Frau und Kind in Mittelalter und Neuzeit. Soziobiologische und soziokulturelle Aspekte im Lichte von Archäologie, Geschichte, Volkskunde und Medizingeschichte*. Bern 1997.
- Ulrich-Bochsler, Susi:** *Totgeboren, wiederbelebt und getauft: Vom „enfant sans âme“ zum „enfant en ciel“*. Die mittelalterlichen Totgeburten von Oberbüren. In: *Ethnographisch-Archäologische Zeitschrift* 50 (2009), S. 295–309.
- Ulrich-Bochsler, Susi u. Lieselotte Meyer:** *Anthropologische Untersuchungen*. In: René Bacher, Peter J. Suter, Peter Eggenberger, Susi Ulrich-Bochsler u. Lieselotte Meyer (Hgg.): *Aegerten. Die spätrömischen Anlagen und der Friedhof der Kirche Bürglen*. Bern 1990, S. 97–129.
- Ulrich-Bochsler, Susi u. Lieselotte Meyer:** *Die anthropologischen Forschungen*. In: Peter Eggenberger, Martin Bossert u. Susi Ulrich-Bochsler (Hgg.): *Walkringen. Reformierte Pfarrkirche. Die Ergebnisse der Bauforschungen von 1986/87*. Bern 1992, S. 91–138.

- Ulrich-Bochsler, Susi u. Elisabeth Schäublin:** Anthropologische Befunde. In: Peter Eggenberger, Monique R. Cotting u. Susi Ulrich-Bochsler (Hgg.): *Wangen an der Aare*. Reformierte Pfarrkirche. Ehemaliges Benediktinerpriorat. Ergebnisse der Bauforschungen von 1980/81. Bern 1991, S. 73–100.
- Ungerath, Oliver:** Gemeindefriedhof. Bestattungen und Siedlungsbefunde im Zentrum von Prenzlau, Landkreis Uckermark. In: *Archäologie in Berlin und Brandenburg 2002*. Stuttgart 2003, S. 128–133. <http://ungerath.de/Archaeologie/Prenzlau.html> (Zugriff: 06.04.2024).
- Vogt, Uwe:** Ein Anfang als Ende. Fund des Monats, Juni 2008. Landesmuseum für Vorgeschichte Halle (Saale). 2008. <https://archlsa.de/bodendenkmalpflege/fund-des-monats/2008/juni-2008.html> (Zugriff: 16.01.2024).
- Wagner, Gabriele:** Totengeld, Scheren und Lieblingstasse. Der Friedhof von Breunsdorf und die Bedeutung seiner Grabbeigaben. In: Lars-Arne Dannenberg u. Matthias Donath (Hgg.): *Magie und Aberglaube* (Sächsische Heimatblätter 68). Königsbruck 2022, S. 113–122.
- Wahl, Joachim:** Risiko Schwangerschaft. Zum Heiratsalter in vor- und frühgeschichtlicher Zeit. In: Ders. (Hg.): *Karies, Kampf & Schädelkult*. 150 Jahre anthropologische Forschung in Südwestdeutschland (Materialhefte zur Archäologie in Baden-Württemberg 79). Stuttgart 2007, S. 121–122.
- Waltenberger, Lukas, Doris Pany-Kucera, Katharina Rebay-Salisbury u. Philipp Mitteroecker:** The Association of Parturition Scars and Pelvic Shape. A Geometric Morphometric Study. In: *American Journal of Physical Anthropology* 174 (2021), S. 519–531. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/ajpa.24196> (Zugriff: 09.06.2024).
- Willmy, Andreas:** Friedhof mit Aussicht. Unerwartete Grabfunde auf der Ruine Hohenurach. In: *Archäologische Ausgrabungen in Baden-Württemberg 2020* (2021), S. 313–315.
- Windl, Lina J.:** Pilotstudie zum morphologischen Nachweis der Mutterschaft an historischen Skeletten aus St. Pölten. Diplomarbeit, Medizinische Universität Wien 2022. <https://repositorium.meduniwien.ac.at/obvumwhs/content/titleinfo/8005766> (Zugriff: 24.03.2024).
- Zarina, Gunita:** The Main Trends in the Palaeodemography of the 7th–18th Century Population of Latvia. In: *Anthropologischer Anzeiger* 64 (2006), S. 189–202.
- Zender, Matthias:** Grabbeigaben. In: Ders. (Hg.): *Atlas der Deutschen Volkskunde*, Neue Folge. Auf Grund der von 1929 bis 1935 durchgeführten Sammlungen im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Erläuterungen zur 1. Lieferung, Karte NF 1–12. Marburg 1959–1964, S. 233–380.
- Zipp, Katja:** Besondere Bestattungen auf dem Friedhof St. Paul in Worms. In: *Der Wormsgau* 27 (2009), S. 243–252.

Die Seele des Seidenöffchens

Buddhistische Vorstellungen von Tod und Wiedergeburt als epistemische Herausforderungen im europäischen Spätmittelalter

Kontakt

Dr. Christian Hoffarth,
Christian-Albrechts-Universität zu Kiel,
Historisches Seminar,
Leibnizstraße 8, 24118 Kiel,
choffarth@histsem.uni-kiel.de
 <https://orcid.org/0000-0002-1945-5174>

Abstract From the mid-thirteenth century, fragmentary accounts of the Buddhist doctrine of reincarnation appear in Latin European travellers' reports. General analyses of the idea of transmigration in Europe have so far ignored these pieces of knowledge. Against this background, this article will first summarise the sources for the idea of the transmigration of souls in the Far East in late medieval travel literature. Such a concept contrasted sharply with Christian anthropological and eschatological teachings. For this reason, in a second step, the article will explore the question of how Far Eastern ideas of birth and death were received and contextualised in European discourse.

Keywords Birth; Buddhism; Death; Transmigration; Travel Literature

1 Einleitung

Man wird es sich wohl eher als ein irritiertes denn als ein belustigtes Lachen vorstellen müssen, das der Orientreisende Odorico von Pordenone (gest. 1331) laut seinem um 1330 entstandenen Bericht rund zehn Jahre zuvor in einem buddhistischen Kloster in Südchina ausgestoßen hatte. Das Spektakel jedenfalls, mit dem er dort konfrontiert worden war,

könnte an den Grundfesten der weltanschaulichen Gewissheiten des Franziskaners gerüttelt haben. Durch das Schlagen einer Glocke hatte ein Mönch eine große Schar zahmer Tiere mit menschlichen Gesichtszügen herbeigerufen, die sich von den Klosterinsassen hatten füttern lassen und anschließend auf einen weiteren Glockenschlag hin wieder gesittet ihrer Wege gegangen waren. Auf Odoricos verwunderte Nachfrage hin hatte ihm der Abt des Klosters erklärt, dass die Tiere die Seelen verstorbener Menschen beherbergten. Stürbe ein nobler Mensch, würde er als ein nobles Tier wiedergeboren, ein grober Mensch hingegen kehre als niedereres Tier wieder. Aus diesem Grund machten es sich die Mönche zur Pflicht, die edlen Tiere zu versorgen.¹

Die bemerkenswerte Geschichte ist im berühmten ‚Kloster der Seelenzuflucht‘ Lingyin in Hangzhou angesiedelt.² Henri CORDIER verwies im Rahmen seiner Edition der altfranzösischen Fassung des Odorico-Textes im späten 19. Jahrhundert auf eine mögliche realhistorische Grundlage der Erzählung. Im Umfeld asiatischer Tempel- und Klosteranlagen, erklärte der Orientalist, lebten nicht selten große Affentrupps, um deren Wohlergehen sich die Mönche kümmerten.³ Wie in der Forschung seiner Zeit üblich, ging es CORDIER vor allem um eine rationalistische Verifizierung des mittelalterlichen Reiseberichts, und so identifizierte er gar ganz konkrete Affenarten, namentlich Makaken und Languren, als die *simie*, *gatti maimones*,⁴ denen Odorico begegnet war. Die Gesichtszüge dieser Primaten, so CORDIER, ähnelten denen des Menschen.⁵ Ob dies tatsächlich den Hintergrund der Erzählung bildet und ob hinter derselben überhaupt eigenes Erleben liegt, ist trotz solcher vermeintlichen Sicherheiten der älteren Forschung schwer zu entscheiden. Denn die eigentümliche Liaison von Erfahrungsbericht, Traditionswiedergabe und

1 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 189f. Zur Interpretation von Odoricos Lachen (ebd., S. 190: *Dum autem vidissem ista, multum cepi ridere* [...]) vgl. Schnyder 2017, S. 15–18. Die Kapitelangaben gelten hier wie in allen folgenden Verweisen auf Textstellen in mittelalterlichen Reisetexten allein für die jeweils referenzierte Fassung und Ausgabe. In anderen Versionen und Editionen der Texte kann die Kapitelzählung abweichen.

2 Vgl. Reichert 2014, S. 248.

3 Vgl. Cordier 1891, S. 321–333.

4 Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 189.

5 Vgl. Cordier 1891, S. 332f. – Das Seidenöffchen, das sich im Titel dieses Beitrags tummelt, ist auf Umwegen über das Französische und das Englische dort hineingeraten. In den französischen Fassungen der Reisebeschreibung Odoricos von Pordenone findet sich die Vokabel *marmotes* als Bezeichnung für die Tiere im Kloster Lingyin. Aus diesem Wort, das eine enorm verwickelte Etymologie aufweist, leitet sich das englische *marmoset* ab. Über den berühmtesten mittelalterlichen Nutzer des Asienberichts Odoricos von Pordenone, den anonymen Verfasser des Jean de Mandeville-Texts, gelangte das Wort auch in englischsprachige Fassungen der Geschichte hinein. Nach heutigem Sprachstand kann englisch *marmoset* ungefähr mit deutsch ‚Seidenaffe‘ gleichgesetzt werden. Vgl. de Poerck 1959.

literarischer Fiktion zählt bekanntermaßen geradezu zu den Gattungsmerkmalen des mittelalterlichen Reisetextes.⁶

Im Folgenden soll es indes nicht darum gehen, die Historizität der wiedergegebenen Erzählung Odoricos und ähnlicher Episoden zu überprüfen. Vielmehr soll zunächst mittels einer Quellenschau eruiert werden, in welcher Weise fernöstliche Vorstellungen der Seelenwanderung in der europäischen Reiseliteratur des Mittelalters figurierten und wie weit der Verbreitungsradius dieser Vorstellungen in Lateineuropa gewesen sein mag. Dafür aber ist der Faktenhintergrund der Berichte irrelevant. Fanden in ihnen Vorstellungen der Seelenwanderung Erwähnung, so konnten sie, ungeachtet ihrer Authentizität, in europäische Diskurse hineinwirken. Im Unterschied zur Forschung des 19. Jahrhunderts sollen die Texte dem vorliegenden Beitrag also nicht etwa als Zeugnisse der Kultur- und Naturgeschichte Asiens oder als Ausweis der Leistungen gereister Europäer dienen, sondern als Quellen für eine genuin europäische Wissensgeschichte.⁷ Ein solcher Ansatz setzt es voraus, die wesentliche Beteiligung von Reisetexten an europäischen Diskursen anzuerkennen. Anders als es in der Forschung oftmals stillschweigend angenommen zu werden scheint, kann Reisetexten nicht erst ein Einfluss auf Wissensbestände und Weltbilder in Europa zugestanden werden, wenn sich konkrete Rezeptionsspuren in Werken anderer, gleichsam kanonisierter Gattungen ausmachen lassen. Die schiere Quantität der spätmittelalterlichen Reiseliteratur, die Vielzahl der Abschriften und Übersetzungen der Texte, ihre Illustrierung und Kommentierung und nicht zuletzt die unzähligen Korrespondenzen zwischen ihnen verlangen es vielmehr, sie per se als wichtige Konstituenten in den intellektuellen Formationen des mittelalterlichen Europas zu begreifen.⁸ Danach zu fragen, wie und in welcher Form die Idee der Seelenwanderung in den Reisetexten präsent war, bedeutet also nichts anderes, als zu erkunden, welche diskursive Potenz der Idee innewohnte. Die Frage nach der Verbreitung eines Elements der buddhistischen Lehre im lateineuropäischen Mittelalter ist im Übrigen schon allein deshalb von Interesse, da eine Geschichte des Buddhismus im mittelalterlichen Europa aus naheliegenden Gründen bislang nicht geschrieben ist.⁹

In einem zweiten Schritt soll sodann untersucht werden, wie die in den Reisetexten vorliegenden Ideen der Seelenwanderung in Wissensbestände in Europa eingefügt werden konnten, sprich welche epistemischen Herausforderungen sie

6 Vgl. Münkler 2000, S. 222–237.

7 Grundsätzlich zum Wert von Reiseberichten für Analysen der Ausgangskultur vgl. Harbsmeier 1982. Ein gutes Beispiel für die Mitwirkung von Reisetexten an innereuropäischen Diskursen bietet jüngst Schmitz-Esser 2021.

8 Vgl. Rubiés 1993.

9 Vgl. Schmitz-Esser 2018, der auf den Mangel an Quellen hinweist, zugleich aber ein Buch ankündigt, das dieses Desiderat beheben soll.

aufwarfen und wie diese Herausforderungen bewältigt wurden. Geburt und Tod bildeten im christlichen Denken des Mittelalters Übergänge zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt und zwischen verschiedenen Koexistenzformen von Körper und Seele. So erklärte etwa Thomas von Aquin, dass die von Gott dem Fötus in der Frühphase seiner Bildung eingegebene Seele gewissermaßen den Bauplan für die spezifische äußere wie innere Gestalt des Menschen enthalte.¹⁰ Caroline BYNUM sieht darin, nicht un schlüssig, eine „Ähnlichkeit mit modernen Vorstellungen von der DNS“ und eine „komplexe Analogie zur Embryologie“. ¹¹ Auch nach dem Tod des Individuums bleiben der Körper und die unsterbliche Seele nach christlicher Doktrin in existenzieller Weise aufeinander bezogen und werden sich zur Wiederauferstehung am Ende der Zeiten erneut miteinander verbinden. Körper und Seele bilden demnach gemeinsam die individuelle Struktur der einzelnen Person aus, die in der diesseitigen wie in der jenseitigen Welt Bestand hat. Die Seele kann daher nur mit einem ganz bestimmten, *ihrem* Körper in einer gleichsam symbiotischen Beziehung stehen.¹² Diese Vorstellungen waren wesentliche Elemente christlicher Weltanschauung. Der Gedanke einer Transmigration der Seele, ihrer Wanderung von einem Körper zu einem anderen, war mit den Konzepten von Geburt und Tod, so, wie die christliche Orthodoxie des Mittelalters sie lehrte, grundsätzlich unvereinbar.¹³

Um zu einer Einschätzung darüber zu gelangen, wie stark angesichts dessen die durch die Erzählungen der Orientreiseberichte ausgelösten Irritationen in Hinblick auf Vorstellungen von Geburt und Tod gewesen sein mögen und welche Möglichkeiten zur Aneignung derselben einem christlich-europäischen Publikum zur Verfügung standen, gilt es, den Gedanken der Wiederverkörperung in der Episteme des europäischen Spätmittelalters insgesamt näher zu verorten. Dafür soll nach Quellen neben den Reisetexten gefahndet werden, in denen die Idee der Reinkarnation in den Diskursen der Zeit präsent gewesen sein könnte. Ziel ist es schließlich, zu überprüfen, ob und wie die dort vorfindlichen Konzepte mit den buddhistischen Vorstellungen, wie sie in den Reisetexten dokumentiert sind, in Beziehung gebracht wurden. Die Untersuchung, wie Lateineuropa auf die Konfrontation mit alternativen Vorstellungen vom Zusammenhang zwischen Geburt und Tod reagierte, verspricht nicht zuletzt Aufschluss über das Maß von Stabilität und Eindeutigkeit der christlichen Konzeptionen.

10 Zur formgebenden Kraft der Seele vgl. Thomas von Aquin: *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 1, S. 208–210. Zur Schöpfung der Seele durch Gott und zur Beseelung im Mutterleib ebd., q. 90, a. 4, S. 388 f.; q. 118, a. 2, S. 566 f. Vgl. dazu Zander 1999, S. 223.

11 Vgl. Bynum 1996, S. 19, 21.

12 Vgl. ebd., S. 19–21.

13 Vgl. Resch 1991.

2 Die buddhistische Seelenwanderung in der Reiseliteratur des Spätmittelalters

Es ist jene epochale historische Schnittstelle, die die neuere Forschung als den „Mongol moment in world history“ bezeichnet hat,¹⁴ die die ersten konkreten Dokumentationen christlich-buddhistischer Begegnungen im Mittelalter hervorbrachte.¹⁵ Mit missionarischen Absichten und einem Geleitbrief des französischen Königs Ludwig IX. ausgestattet, traf der Franziskaner Wilhelm von Rubruck im Dezember 1253 am Hof des mongolischen Großkhans Möngke in Karakorum ein.¹⁶ In seinem ‚Itinerarium‘, den schriftlichen Reiseerinnerungen, mittels derer er nach seiner Rückkehr 1255 von Akkon aus Ludwig IX. Bericht erstattete, dokumentierte Wilhelm in einigem Detailreichtum auch seine vielfältigen Begegnungen mit Angehörigen eines ihm fremden Glaubens sowie seine Beobachtungen ihrer Rituale, ihrer religiösen Architektur und ihrer Ikonographie.¹⁷ Man hat Wilhelm aufgrund dessen attestiert, der erste Europäer gewesen zu sein, der den Buddhismus als eigenständige Religion erkannt habe.¹⁸ Dabei blieb sein Blick zwar stets der eines Christen, der von der universalen Geltung seines eigenen Bekenntnisses überzeugt war; doch zeugen seine Beschreibungen des fremden Glaubens durchaus von genuinem Interesse und kultureller Aufgeschlossenheit. Wiederholt hebt er Ähnlichkeiten zwischen christlichen Bräuchen und Glaubenssätzen und denen seiner andersgläubigen Gesprächspartner hervor.¹⁹

Über den Glauben an die Seelenwanderung²⁰ berichtet Wilhelm im Rahmen seiner Darstellung eines vom Großkhan einberufenen Religionsdialogs zwischen Lamas und muslimischen wie christlichen Gelehrten, an dem er an der Seite einiger Priester der Ostkirche teilgenommen habe.²¹ Zum Beleg ihres Glaubens an die Reinkarnation, so Wilhelm, hätten seine Dialogpartner einen Jungen aus China vorgeführt, „der nach seiner Größe noch keine drei Jahre hatte, dabei aber

¹⁴ Vgl. etwa Biran, Brack u. Fiaschetti 2020, S. 2

¹⁵ Zur Wahrnehmung des Buddhismus im mittelalterlichen Westen vgl. Hamilton 2015; Heiduk 2016; Mertens 2009; Clasquin 2009; Scott 1988; Almond 1986.

¹⁶ Vgl. Heiduk 2016, S. 259.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 263.

¹⁸ Vgl. Hamilton 2015, S. 81.

¹⁹ Vgl. z. B. Wilhelm von Rubruck: *Itinerarium*, cap. XXIV, 2, S. 227, cap. XXV, 4, S. 230 f.

²⁰ Die Vorstellung von einer Seele, die von einem Körper zum anderen wandert, existiert im Buddhismus eigentlich nicht. Es handelt sich um eine Vereinfachung des Konzepts der Skandhas als veränderlicher Daseinsfaktoren des Menschen. Schon im Mittelalter wurde die buddhistische Lehre in Europa aber offenbar in dieser Weise (miss-)verstanden, wie die Quellen seit Wilhelm von Rubruck es belegen. Im vorliegenden Aufsatz wird, seinem Zweck entsprechend, diese Verständnisweise zugrunde gelegt.

²¹ Zu diesem Religionsdialog vgl. Kedar 1999.

doch schon im Besitz aller geistigen Kräfte war. Er sagte selber von sich, daß er bereits dreimal (als Mensch) verkörpert gewesen sei; auch konnte er lesen und schreiben.²² Trotz dieser ihn offenbar beeindruckenden Vorstellung und obwohl er erkannte, dass die Reinkarnationslehre für seine buddhistischen Gesprächspartner von zentraler weltanschaulicher Bedeutung war, verweigerte Wilhelm jenen laut eigener Aussage aber eine eingehende Diskussion über die Frage, ob die Seele nach dem Tod eines Menschen wiedergeboren werden könne oder was sonst mit ihr geschehe.²³ Differenzierte Einblicke in die Lehre und eine konkrete Einordnung ihrer Signifikanz für das buddhistische Weltbild bot sein ‚Itinerarium‘ seinem Publikum somit nicht. Ohnehin setzte eine breitere Rezeption Wilhelms von Rubruck erst mit mehreren Jahrhunderten Verzögerung ein. Aus dem Mittelalter sind lediglich fünf Handschriften des Textes bekannt, volkssprachliche Fassungen waren ihm nicht beschieden.²⁴ Als prominenter Benutzer und Multiplikator des Werks steht Wilhelms englischer Ordensbruder Roger Bacon allein auf weiter Flur. Doch selbst in den Passagen seines ‚Opus Majus‘, in denen jener explizit auf das Religionsgespräch im Jahr 1254 in Karakorum rekurriert, bringt er den Gegenstand der Seelenwanderung nicht zur Sprache.²⁵

Völlig anders nimmt sich die Rezeptionsgeschichte des chronologisch nächsten Werks aus, das Hinweise auf die buddhistische Lehre der Wiederverkörperung in Europa fassbar machte. Marco Polos um 1298 entstandener, ursprünglich auf Franko-Italienisch verfasster ‚Divisament dou monde‘ ist in ungefähr 150 Manuskripten überliefert, wurde in rascher Folge mehrfach ins Lateinische sowie in alle größeren Volkssprachen übertragen und darf wohl zu den am weitesten verbreiteten säkularen Werken des Spätmittelalters gerechnet werden.²⁶ Je nach Fassung enthält der ‚Divisament‘ unterschiedlich gehaltvolle Informationen über die Seelenwanderung. Die aufschlussreichsten Erläuterungen liefert die früheste lateinische Version des sogenannten Zelada-Codex. In der Forschung gibt es unterschiedliche Ansichten dazu, wie exakt sich das Verhältnis dieser Fassung Z zur sonstigen Überlieferung des Werkes ausnimmt. Einig ist man sich aber weitestgehend darin, dass die zahlreichen Ergänzungen, die Z gegenüber der frühen franko-italienischen Fassung aufweist, als authentisch angesehen werden können,

22 *Ad confirmationem etiam istius erroris [...] quidam puer fuit adductus Cataya qui secundum quantitatem corporis non erat trium annorum, tamen erat capax omnis rationis. Et ipse de se ipso dicebat quod fuerat ter incorporatus, et sciebat litteras et scribere.* Wilhelm von Rubruck: Itinerarium, cap. XXXIII, 15, S. 295. Übersetzung: Wilhelm von Rubruck: Reise zu den Mongolen 1253–1255, S. 270.

23 Vgl. Wilhelm von Rubruck: Itinerarium, cap. XXXIII, 13 f., S. 294 f.

24 Vgl. Jackson u. Morgan 2009, S. 52.

25 Roger Bacon: Opus Majus, VII, pars 4, cap. I, S. 376, 387 f.

26 Zur Überlieferung Marco Polo: Il Milione, S. I–CCXXI sowie Gadrat-Ouerfelli 2015.

spricht auf Marco Polo selbst zurückgehen.²⁷ Es ist nicht einfach, der Z-Fassung im Vergleich mit anderen Versionen des ‚Divisament‘ einen bestimmten Tenor zuzuschreiben. Die zusätzlichen Passagen, die in ihr enthalten sind, fallen überwiegend in die Bereiche von Geographie und Ethnographie, sind aber nicht von einer einheitlichen Tendenz bestimmt. Eine gezielte Verächtlichmachung fremder Glaubenssätze und religiöser Praktiken etwa, wie sie in einer lateinischen, möglicherweise an ein klerikales Publikum gerichteten Fassung vielleicht erwartet werden könnte, lässt sich nicht feststellen. Viele der religiösen und ethnographischen Beschreibungen sind im Gegenteil von „bemerkenswerter Neutralität“²⁸ bestimmt, was John CRITCHLEY zu Spekulationen darüber veranlasste, ob hier nicht eher ein lateinkundiger Laie am Werk gesehen werden müsse.²⁹ In dieser Version Z nun heißt es über die Einwohner der Provinz Catai im heutigen Nordchina:

Nach ihrem Glauben gelangt die Seele eines Verstorbenen augenblicklich in einen anderen Körper. Je nachdem, ob ein Mensch gut oder schlecht gelebt hat, wandert die Seele von einem guten zu einem besseren, von einem schlechten zu einem schlechteren Wesen. Das heißt: Wenn ein Soldat sich im Leben gut geschlagen hat, kommt er als Offizier wieder zur Welt, danach wird er als Fürst wiedergeboren, und so steigt er höher und höher bis zum göttlichen Stand. Einer, der schlecht gelebt hat, wird zum ungehobelten Bauern, nachher zum Hund und immer niedriger.³⁰

Diese zwar europäisierte, gleichwohl aber unvoreingenommene Beschreibung des zyklischen Verlaufs der Reinkarnation im buddhistischen Denken ist in anderen Versionen des ‚Divisament‘ nicht enthalten. Sie fehlt insbesondere in der frühen franko-italienischen Fassung sowie in der lateinischen Übersetzung des Dominikaners Francesco Pipino, von der der breiteste Strang der Textüberlieferung

27 Diese Auffassung vertrat zuerst nachdrücklich Luigi Foscolo Benedetto, der im Zuge aufwendiger Recherchen für seine epochenmachende Edition, die 1928 erschien, eine Abschrift von Z in der Biblioteca Ambrosiana in Mailand entdeckte. Vgl. Marco Polo: *Il Milione*, S. CLXIII–CLXXIII. Vgl. auch Gadrat-Ouerfelli 2015, S. 96–102.

28 Münkler 1998, S. 92.

29 Critchley 1992, S. 166.

30 *Putant equidem ut, statim cum homo decesserit, aliud corpus intret, et secundum quod se in vita bene vel male gesserat, de bono in melius aut de malo in deterius procedendo. Videlicet si filius militis existat, et vivens se bene gexerit, mortuus de ventre renascitur comitise. Postmodum remortuus, de ventre renascitur principisse, et sic semper ascendendo donec asumitur in deum. Et sic e contra, eficitur de rustico in canem, semper ad vilia descendendo.* Marco Polo: *Milione*. Redazione Latina, cap. 45, S. 114. Übersetzung: Marco Polo: *Die Wunder der Welt*, S. 153.

ausgeht.³¹ In letzterer ebenfalls ausgelassen ist die nach dem Muster christlicher Hagiographie gestaltete Lebensbeschreibung des Siddharta Gautama, die sich in den anderen Fassungen findet. Nach der Überzeugung der Götzendiener (*idolatori*), erklärt Marco Polo seinem europäischen Publikum, sei jener „vierundachtzigmal gestorben. Es heißt, nach seinem ersten Tode sei er ein Rind geworden, nach dem zweiten ein Pferd, und in dieser Weise vierundachtzigmal, jedesmal sei er ein Tier geworden, ein Hund oder sonst eines. Nach seinem letzten Tod ist er als ein Gott geboren worden.“³²

Was die wichtige Pipino-Fassung hingegen enthält, ist eine Variante einer Erzählung, die ohne die eben angeführten Episoden weithin unverständlich geblieben sein dürfte. Im Königreich Dagroian auf der Insel Klein-Java, berichtet Marco Polo, würden unheilbar Kranke von ihren Angehörigen getötet und ihre Leichname anschließend gekocht und restlos verspeist werden. Dieses Vorgehen rechtfertigten die dortigen Götzenanbeter als Maßnahme zum Schutz der Seele des Verstorbenen. Ließe man die Leiche verwesen, so würden sich darauf Würmer ansiedeln, die später an Futtermangel zugrunde gehen müssten. Durch die Verantwortung für den Tod so vieler Lebewesen hätte die Seele des Verstorbenen immense Qualen zu leiden.³³ Diese Erzählung von Verwandtentötung und Endokannibalismus hatte antike Wurzeln und brachte im Anschluss an Marco Polo in Spätmittelalter und Früher Neuzeit einen ganz eigenen Diskursfaden hervor.³⁴ In den späteren Reisetexten, in denen sie aufgegriffen wurde, ist sie jedoch nicht mehr mit einem komplexen Religionssystem assoziierbar, wie es zumindest in den Fassungen des ‚Divisament‘ der Fall ist, die auch die allgemeineren Beschreibungen der Seelenwanderungslehre umfassen. Ohne diese Kontexte dürfte die Anekdote aber kaum als etwas anderes denn als Grotteske zu verstehen gewesen sein.

Unter den Werken, die jene Grotteske in abgewandelter Form wiederholen, ist auch das des Franziskaners Odorico von Pordenone.³⁵ Weder in diesem Zusammenhang noch bei der anfangs angeführten Wiedergabe seiner Erlebnisse im

31 Eine kritische Edition des Pipino-Textes existiert bislang nicht. Nach wie vor muss entweder auf Frühdrucke zurückgegriffen werden oder behelfsmäßig z. B. auf Marco Polo: *Milion*. Ein an der Universität Innsbruck angesiedeltes Projekt unter der Leitung von Mario Klarer hat es sich zur Aufgabe gemacht, dies bis ins Jahr 2025 zu ändern. Vgl. <https://www.uibk.ac.at/projects/marco-polo> (Zugriff: 09.09.2024).

32 *Et disoient que il estoit mors por LXXXIII foies. Car dient que quant il morut la primer foies qu'il devint buef; et puis morut autres foies dient que il devenoit un nimaus, ou chien ou autres couses; mes a les LXXXIII foies diet qu'il morut e devint dieu.* Marco Polo: *Il Milione*, cap. CLXXXVIII, S. 194. Übersetzung: Marco Polo: *Die Wunder der Welt*, S. 300.

33 Vgl. Marco Polo: *Milion*, lib. 3, cap. XVII, S. 163 f.

34 Vgl. Hoffarth 2018.

35 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXXIII, S. 215 f.

buddhistischen Kloster liefert Odorico eine theoretische Erläuterung des Seelenwanderungskonzepts. Freilich kommt aber die Erklärung, die er in Lingyin für das Verhältnis zwischen den Mönchen und den Tieren bekommen zu haben behauptet, einem sinnfälligen Referat des dahinterliegenden Glaubenssatzes von der Reinkarnation schon wesentlich näher als die dekontextualisierte Legende vom Kannibalismus wider den Wurmfraß. Odoricos Bericht ist mit rund 100 Manuskripten breit überliefert, womit auch in seinem Fall eine komplexe Varianten- und Sprachenvielfalt einhergeht.³⁶ Die Episode um die menschenähnlichen Tiere ist mit Ausnahme einer unikal bezeugten, radikal gekürzten Bearbeitung in allen Formen des Textes vorhanden.³⁷ Ebenso berichten beinahe alle Fassungen von den missionarischen Bemühungen Odoricos, seine Gegenüber von seinem vermeintlichen Irrglauben abzubringen. „Das sind keine Seelen, sondern lediglich wilde Tiere“, belehrt er seine Gastgeber. Diese aber hätten „niemals etwas anderes glauben“ wollen.³⁸

Dass der mit einem ausgeprägten Faible für die *mirabilia* des Ostens ausgestattete anonyme Verfasser des fiktiven Reisebuchs des Ritters Jean de Mandeville die kuriose Geschichte aufgriff und ihr damit zu noch wesentlich weiterer Verbreitung verhalf, kann nicht verwundern.³⁹ Mandeville schmückt die Geschichte und insbesondere den Dialog zwischen Christ und Buddhist erzählerisch weiter aus, bleibt seiner Vorlage inhaltlich aber im Wesentlichen treu. Durch den Zusatz, dass die menschlichen Seelen zur Buße in den Tieren wohnen müssten, erfährt die Erzählung eine gewisse christliche Überformung, bietet in dieser Version aber zugleich implizit (und wahrscheinlich zufällig) einen vagen Hinweis auf das Konzept des Karmas und somit ein weiteres Wissensfragment zur buddhistischen Lehre.⁴⁰ Auch durch die zahlreichen Übersetzungen Mandevilles hindurch bleibt die Kernaussage – die Menschen im fernen Land glauben, dass die Tiere die Seelen verstorbener Menschen beherbergen – erhalten. So heißt es etwa in der deutschen Übertragung Ottos von Diemeringen: *vn[d] meinent etlich lüt in dem selben land Es sigent erber lüt selen die in die tier gefaren sind.*⁴¹

36 Vgl. Reichert 2014, S. 235–239.

37 Vgl. Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, S. 189f., 372f., 422f., 487f., 534f., 564, 592f., 620f. Die Kurzfassung nach einer Cambridger Handschrift ebd., S. 505–509.

38 *Hec animalia anime non sunt, sed solum bestie. [...] Sic autem hoc modo poteram sibi dicere multa, sed tamen aliud numquam credere volebant.* Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 190. Übersetzung: Odorico von Pordenone: *Die Reise des seligen Odorich von Pordenone*, S. 91.

39 Vgl. Jean de Mandeville: *Le livre des merveilles du monde*, cap. XXII, S. 362f.

40 Vgl. ebd., S. 363.

41 Jean de Mandeville: *Reisen*, S. [322].

Marina MÜNKLER hat die alle anderen spätmittelalterlichen Reisetexte überragende Zahl der Handschriften, nämlich über 280, die von Mandeville bekannt sind, mit der Entstehung des Werks in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts erklärt. Zu diesem Zeitpunkt hätte sich in Europa bereits ein florierender Buchmarkt herausgebildet, der längst nicht mehr nur Geistliche als sein Publikum im Sinn gehabt habe. Die Voraussetzungen für die Rezeption seien in diesem Fall daher völlig andere gewesen als bei früheren Reiseberichten, weshalb der in der Mandeville-Forschung verbreitete Superlativ des „meistgelesenen“ Werkes des Spätmittelalters, das den Nerv eines „sensationssüchtigen Publikums“ getroffen habe, relativiert werden müsse.⁴² So berechtigt dieser Einwand auch erscheint, lässt sich doch nicht von der Hand weisen, dass Mandeville durch die Reproduktion der Schilderungen Odoricos die diskursive Präsenz des fernöstlichen Seelenwanderungsglaubens in Europa seit dem 14. Jahrhundert wesentlich verstärkte.

Ob auch die Wiederkehr des Stoffes bei Johannes von Marignola auf eine freimütige Aneignung des Odorico-Textes zurückgeht, ist hingegen schwer zu bestimmen. Folker REICHERT sprach der Fütterung der Seelentiere in Hangzhou „geradezu touristischen Charakter“ zu.⁴³ Johannes, der als päpstlicher Legat in den 1340er-Jahren in China unterwegs war, könnte von seinen Reiseführern durchaus an die gleichen Stätten geführt und mit dem gleichen Unterhaltungsprogramm bei Laune gehalten worden sein wie Odorico etwa zwanzig Jahre zuvor. Ebenso gut möglich ist es, dass er den Bericht seines Ordensbruders aus dem Friaul kannte und die Darstellung seiner eigenen Erlebnisse, die er etliche Jahre nach seinem Aufenthalt im Fernen Osten niederschrieb, mit dessen Hilfe ergänzte.⁴⁴ So oder so fällt seine Schilderung jedenfalls sehr viel konfuser aus als Odoricos⁴⁵ und ist im Gegensatz zu jener mit einem eindeutigen moralischen Verdikt verbunden. Die Wahnvorstellung, dass es sich bei den Tieren um die Seelen Verstorbener handle, urteilt Johannes, sei die verdiente Strafe für den Unglauben der Mönche. Selbst bringt er die Tiere einerseits mit Monstren wie haarigen Wilden, Riesen und monströsen Schlangen in Verbindung, identifiziert sie andererseits als ganz normale Affen, die aber womöglich Werkzeuge des Teufels seien, und assoziiert sie zuletzt mit menschlichen ‚Missgeburten‘.⁴⁶ Da sein ‚Chronicon Bohemorum‘, in das er seine Erinnerungen an die Asienreise einflacht, nur in einer einzigen Handschrift vollständig und in einer zweiten fragmentarisch bezeugt ist und sich

42 Münkler 2000, S. 127.

43 Reichert 2014, S. 248.

44 Johannes flocht seinen Reisebericht in eine Geschichte Böhmens ein, die er wohl zwischen 1354 und 1362 schrieb. Vgl. Yule u. Cordier 1914, S. 203.

45 Ebd. beschreiben Marignolas Text insgesamt als inkohärent und „hazy expression of confused thoughts.“

46 Vgl. Johannes de Marignola: *Chronicon*, lib. 2, S. 508–510.

zudem im Mittelalter keine nennenswerte Rezeption des Werkes erkennen lässt, dürften die diffusen Ausführungen Johannes' von Marignola allerdings kaum eine Bedeutung im Diskurs über die Seelenwanderung gehabt haben.⁴⁷

Ähnliches gilt wahrscheinlich für den sogenannten ‚Niederrheinischen Orientbericht‘ eines Anonymus aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Von diesem sind zwei voneinander abweichende Versionen in jeweils einer Handschrift bekannt.⁴⁸ Beide Fassungen erwähnen ein nicht näher bestimmtes Land im Reich des *keyser[s] von Kathagien*, das heißt in China, in dem die Menschen an die Reinkarnation der Seelen in wilden Tieren glaubten. Entsprechend ihrem Lebenswandel würden Verstorbene in edlen oder unedlen Tieren wiedergeboren. Die Darstellung basiert offenbar auf derjenigen Odoricos, enthält sich jedoch jeglichen wertenden Urteils.⁴⁹ Wie der Mandeville-Autor, so war der Verfasser selbst wohl nie im Fernen Osten gewesen. Sein Kompendium kann deshalb als Zeugnis dafür gelten, welche Aspekte des Orientwissens in seiner Zeit und in seinem Umfeld besondere Aufmerksamkeit auf sich zogen. Auch für dieses Werk lässt sich nur eine geringe Wirkung sicher nachweisen.⁵⁰ Insbesondere aufgrund der Tatsache, dass es in deutscher Sprache abgefasst wurde, sieht Helmut BRALL-TUCHEL in ihm aber dennoch „einen beachtlichen Beitrag dazu, den kulturellen Horizont zu erweitern und das Interesse am Wissen über den Orient zu fördern.“⁵¹

Fasst man die textlichen Befunde zusammen, so lässt sich feststellen, dass Bruchstücke der buddhistischen Lehre von Tod und Wiedergeburt durch die teilweise sehr weit und über viele Sprachgrenzen hinweg verbreiteten Reisetexte im spätmittelalterlichen Europa zunächst in gelehrten Milieus, spätestens seit dem 14. Jahrhundert aber auch für ein größeres Publikum greifbar gewesen sein dürften. Der Quantität der Tradierung entspricht allerdings keineswegs die Qualität des verfügbaren Wissens. Die religiöse Logik der Wiederverkörperung im Buddhismus, die sich im Konnex mit den Prinzipien von Karma und Nirwana erschließt, blieb auf Grundlage der verfügbaren fragmentarischen und überformten Informationen außerhalb des Fassbaren. Erhebliche Verständnislücken wurden in den Quellen von Ironisierungen und Fiktionalisierungen verdeckt. Die Reinkarnation

47 Zur Überlieferung vgl. Yule u. Cordier 1914, S. 207.

48 Vgl. Der „Niederrheinische Orientbericht“, S. 12.

49 Ebd., S. 357–359: *Vort hat der keyser eyn ander lant. De lude, de da wonnent, vnd wa sy sint, de gelouuent, wan eyn mynsche sterue, Dat syne sele vair in eyn wilde dere, vnd is it eyn goit mynsche gewest in syme leuen, So vert syn sele in eyn edel dere, vnd is hie bose gewest, so vert syn sele in eynnen wolff off in eynnen vois off in eyn vnedel dere. Jnd des wildes is da also vil vnd sint so zam, dat sy den luden geint in ir huys, vnd de lude lockent, dat sy weder koment, vnd doint in alze goitlichen, want sy dat dar vur haldent, dat erer alderen vnd vrunde sele sy in den deren [...].*

50 Zur Rezeption vgl. Der „Niederrheinische Orientbericht“, S. 224; Brall-Tuchel 2019, S. 17 f.

51 Brall-Tuchel 2019, S. 26.

konnte somit kaum als ernstzunehmender Teil eines hochentwickelten Glaubenssystems wahrgenommen werden.

Im Übrigen sagt der reine Befund einer textlichen Tradition natürlich noch nichts über die Wahrnehmung und Deutung der Informationen aus. Im folgenden Kapitel soll daher danach gefragt werden, in welcher Weise die verfügbaren Wissensfragmente in die europäische Episteme eingeordnet werden konnten und inwiefern sie ernstliche Irritationen der christlichen Konzeptionen von Geburt und Tod ausgelöst haben mögen.

3 Die Idee der Seelenwanderung in Europa – eine epistemische Herausforderung?

Wie eingangs ausgeführt, war die Idee der Seelenwanderung mit der orthodoxen christlichen Doktrin grundsätzlich inkompatibel. Das heißt aber freilich keineswegs, dass sie im mittelalterlichen Europa vor und neben den Orientreiseberichten unbekannt gewesen wäre.⁵² Unterschiedliche Ausformungen des Gedankens waren aus der Antike auf diversen Wegen an das Mittelalter tradiert worden.⁵³ Den Kirchenvater Augustinus veranlassten an der Wende zum 5. Jahrhundert publizistische Kontroversen mit den Manichäern zu rigoros ablehnenden Stellungnahmen gegenüber deren Reinkarnationslehre.⁵⁴ Zu negativen Urteilen über Ideen der Transmigration gelangte der Kirchenvater auch in seinen Verhandlungen neuplatonischen Gedankenguts, etwa des Porphyrius, sowie in der Auseinandersetzung mit der griechisch-römischen Mythologie.⁵⁵ Im augustinischen Werk, das für das mittelalterliche Christentum zum Richtmaß der reinen Lehre wurde, waren also mehrere antike Ausprägungen des Konzepts gespeichert und blieben so in späteren Jahrhunderten indirekt verfügbar. Entsprechend diesem Befund konnte jüngst Irene CAIAZZO ein starkes Bewusstsein für die Idee im Hoch- und Spätmittelalter nachweisen, indem sie, ausgehend von den pythagoreischen Konzeptionen, eine überraschend breite und vielfältige theologisch-philosophische Debatte nachzeichnete, deren Beginn sie im ausgehenden 11. Jahrhundert verortet.⁵⁶ Gerade weil es die orthodoxe christliche Anthropologie radikal herausforderte, scheint das Konzept von Seelenwanderung und Reinkarnation immer wieder Stellungnahmen provoziert zu haben.

⁵² Vgl. Zander 1999, S. 199–244; Caiazzo 2022.

⁵³ Vgl. Zander 1999, S. 126–152.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 147–149.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 146–151.

⁵⁶ Vgl. Caiazzo 2022, S. 322–349.

Auf die zuerst bei Odorico von Pordenone belegte Erzählung aus dem Kloster Lingyin reagierten christliche Gelehrte denn auch wiederholt mit klarer Abweisung und unter Rückgriff auf die Autoritäten. So fügte ein unidentifizierter süddeutscher Redaktor des Odorico-Textes der Episode im späteren 14. Jahrhundert einen längeren Kommentar hinzu, in welchem er die Behauptung der Reinkarnation menschlicher Seelen in den Körpern der zahmen Tiere mit großem Nachdruck verwarf.⁵⁷ Dazu bezog er sich explizit auf Augustinus' ‚Gottesstaat‘ und namentlich auf dessen Auseinandersetzung mit Verwandlungen von Menschen in Tiere, von denen die antike Literatur in Fülle zu berichten weiß.⁵⁸ Die Interpretation, mit der Augustinus jenes Phänomen versah und die sich der Bearbeiter des Berichts Odoricos zu eigen machte, rückte es in den Bereich des Widernatürlichen. Keineswegs könnten menschliche Seelen in Tierkörpern hausen. Vielmehr handle es sich um dämonisches Blendwerk, das Gott zulasse, um die Götzendiener für ihren Unglauben zu bestrafen. „Weil also diese Leute fälschlich daran glauben, dass die Seelen nach dem Tod die Körper stumpfsinniger Tiere durchlaufen, werden sie ihnen mit Gottes Erlaubnis (den sie verachteten) und des Teufels Hilfe (dem sie glaubten) unter stumpfsinnigen Tieren gezeigt [...]“⁵⁹, so der Bearbeiter Odoricos. Nur in der durch Satan verwirrten Einbildung der Götzenanbeter hätten die Tiere menschliche Gesichter, nur in ihrer Phantasie handle es sich um wiedergeborene Menschen. Auch die oben angesprochene etwas wirre Stellungnahme des Johannes von Marignola war offenbar von jenen augustianischen Begründungen geprägt.⁶⁰

Die Stelle aus dem ‚Gottesstaat‘, aus der diese Argumentation schöpft, scheint nicht zufällig gewählt zu sein. Augustinus verband die Zurückweisung der Mensch-Tier-Metamorphose hier nämlich mit einer Kritik am Polytheismus der Griechen. Er erläuterte, dass jene Trugbilder „zur Irreführung der Menschen“ dienten, „damit diese zur Beleidigung des wahren Gottes viele Götter verehren und verstorbenen Mitmenschen [...] mit Tempeln und Altären, mit Opfern und

57 Vgl. Reichert 2014, S. 247–253. Reichert identifiziert fünf Textzeugen der Odorico-Fassung, die besagten ergänzenden Kommentar enthält. In der historisch-kritischen Edition von Marchisio, die die Fassung als *redazione F* und *recensio germanica* bezeichnet, sind vier weitere Handschriften ergänzt. Siehe die Tabelle in Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, S. 11–15, sowie die Edition ebd., S. 403–450.

58 Aurelius Augustinus: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, XVIII, 17f., S. 1068–1073.

59 Odorico da Pordenone: *Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum*, cap. XXIII, S. 423: *Igitur quia isti falso opinantur circuitum animarum per corpora brutorum transire post mortem, ideo Deo permittente quem spreverunt et diabolo procurante cui crediderunt representantur sibi inter bruta animalia [...]*. Übersetzung: Reichert 2014, S. 250.

60 Johannes verweist in unmittelbarem Anschluss an die Lingyin-Episode für die Zurückweisung der Existenz von Antipoden selbst auf Augustinus. Johannes de Marignola: *Chronicon*, lib. 2, S. 510.

Priestern aufwarten“.⁶¹ Gerade der Gegensatz zwischen dem Glauben an einen einzigen allmächtigen Gott auf der einen und an eine Vielzahl an Göttern auf der anderen Seite bildete in den Augen mittelalterlicher Reisender anscheinend aber auch die zentrale Bruchlinie zwischen Christentum und Buddhismus. Wilhelm von Rubruck bestand in der Diskussion am Hof des Großkhans darauf, zuerst über den Gottesbegriff zu sprechen, und hielt in seinen Aufzeichnungen die Überzeugung der Lamas von der Existenz mehrerer Götter als besonders frappierenden Zug des fremden Glaubens fest.⁶² Darüber hinaus beschreibt er die Totenbilder, derer er an buddhistischen Stätten ansichtig wurde, und den mit diesen verbundenen Ahnenkult.⁶³ Die Darstellungen des Seelenwanderungsglaubens in China durch gereiste Europäer konnten angesichts dieser oberflächlichen Ähnlichkeiten als Ausdruck derselben Häresien verstanden werden, mit denen schon das antike Christentum konfrontiert gewesen war. Daher boten sich den belesenen Kirchenmännern des Spätmittelalters die Argumente, die Augustinus gegen Charakteristika des antiken Polytheismus vorgebracht hatte, in besonderer Weise auch als intellektuelle Waffen gegen den Unglauben im Fernen Osten an.

Zur richtigen Einschätzung der scharfen Reaktionen der spätmittelalterlichen Stimmen genügt es allerdings nicht, auf die Vorlagen der alten Autoritäten zu verweisen. Man wird auch die aktuelle Relevanz der Thematik in Europa berücksichtigen müssen. Seit dem ausgehenden 12. Jahrhundert finden sich allmählich immer dichter dokumentierte Zuschreibungen unterschiedlicher Formen des Reinkarnationsglaubens an Personen und Gruppen, die von ihren Gegnern als häretisch gekennzeichnet und (allerdings seltener und mit weitaus geringerer Konsistenz, als es die moderne Forschung lange annahm) als Katharer angesprochen wurden.⁶⁴ Helmut ZANDER hat die vielzähligen Belege für die gedankliche Verbindung von Katharismus und Seelenwanderungslehre sowie deren Entwicklung vom 12. bis ins 14. Jahrhundert einer skrupulösen Zusammenschau unterzogen.⁶⁵ Dabei lassen sich trotz großer Uneinheitlichkeit einige zentrale, weitgehend gleichbleibende Aspekte ausmachen. Grundlegend für die katharische Überzeugung von der Transmigration der Seelen war demnach ein dualistisches Weltbild, in dem die Seelen als Geschöpfe Gottes durch den Teufel (oder den ‚bösen Gott‘) in die körperliche

61 Aurelius Augustinus: *Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat*, XVIII, 18, S. 1072 f.

62 Vgl. Heiduk 2016, S. 265.

63 Vgl. ebd., S. 263.

64 Die anhaltende Forschungsdebatte über die Historizität der Katharer-Bewegung ist für meine Betrachtungen nicht von Bedeutung. Unabhängig von ihrer Authentizität bezeugen die Verhörprotokolle und Traktate über den katharischen Glauben das Vorhandensein der entsprechenden Ideen in der mittelalterlichen Episteme. Zur Debatte vgl. jüngst: Krumm, Riversi u. Trivellone 2023. Zur Bezeichnung vgl. Borst 1953, S. 240–253.

65 Vgl. Zander 1999, S. 199–216.

Welt verbannt wurden. Um dieser defizitären Existenz entkommen zu können, mussten die Seelen eine Reihe von Wiederverkörperungen durchlaufen. Aus ihrem irdischen Gefängnis konnten sie schließlich nur befreit werden, wenn sie zuletzt im Körper eines Katharers bzw. eines katharischen *perfectus* wiedergeboren wurden.⁶⁶ Geburt und Tod markieren in dieser Vorstellung gleichsam Anfang und Ende einer Phase in einem Zyklus, der durch den Übergang der Seele ins Himmelreich durchbrochen werden will.

Die Aufzeichnungen des katharischen Seelenwanderungsglaubens, die zum Großteil aus dem 13. und 14. Jahrhundert stammen, boten durchaus naheliegende Möglichkeiten zur Assoziation mit Elementen der Religion im Fernen Osten, wie sie in den Reisetexten derselben Zeit vorlagen.⁶⁷ Hier wie dort konnte die Situation zwischen dem Tod des einen Körpers und der Reinkarnation der Seele im nächsten als kontingenter Zustand verstanden werden. Die Form des Reinkarnationskörpers nämlich war in beiden Modellen nicht vorhersehbar. Seine Qualität wurde aber durch den vorherigen Lebenswandel beeinflusst.⁶⁸ Caesarius von Heisterbach hielt in seinem ‚Dialogus miraculorum‘ um 1220 die Geschichte eines katharischen ‚Dummkopfs‘ (*stultus*) fest, der glaubte, „dass die Seele, den Verdiensten gemäß, durch diverse Körper hindurchgehe, auch durch die von Tieren und Schlangen“.⁶⁹ Zwanzig Jahre später dokumentierten die in der berühmten Toulouser Handschrift BM 609 überlieferten Protokolle der dominikanischen Inquisitoren Bernard de Caux und Jean de Saint-Pierre, dass nach dem Glauben der befragten Häretiker eine schlechte Lebensführung mit der Verkörperung in einem Tier bestraft werden konnte. So bezeugte etwa ein Willelmus Cabiblanco aus Labécède, er habe „die Häretiker sagen hören, dass eine Seele, wenn sie aus einem menschlichen Körper austrete, in die Körper von Eseln eintrete und nach Erlösung suche“.⁷⁰ Ähnliche Aussagen finden sich in den Registern Jacques Fourniers aus den Jahren 1318 bis 1325.⁷¹

Dass die breit angelegten antikatharischen Kampagnen der Kirche augenscheinlich die Rezeption der buddhistischen Lehre beeinflussten, kann kaum

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 202–205; Borst 1953, S. 168 f.

⁶⁷ Die ältere Forschung hat bisweilen gar – möglicherweise über Byzanz vermittelte – ideengeschichtliche Abhängigkeiten des Katharismus vom Buddhismus konstatiert. Vgl. Borst 1953, S. 50.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 169.

⁶⁹ *Credidit stultus, sicut et ceteri Albigenses, quod anima secundum meritum transeat per diversa corpora, etiam animalium atque serpentum.* Caesarius von Heisterbach: *Dialogus Miraculorum*, V, 21, S. 301.

⁷⁰ *Dixit quod audivit hereticos dicentes quod quando anima exiebat de corpore hominis intrabat corpora asinorum et querebat[ur] salvationem.* Toulouse, Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine, ms. 609, fol. 120v.

⁷¹ Vgl. Zander 1999, S. 204 f.

überraschen. Ein starkes Indiz für eine Überblendung von Katharismus und Buddhismus findet sich bereits bei Wilhelm von Rubruck. Unmittelbar vor seinen knappen Bemerkungen zur Idee der Seelenwanderung, mit der er in Karakorum konfrontiert wurde, erklärt er, dass seine Gegenredner „durch die Bank jener Ketzerei der Manichäer zu[gehören], nach der die eine Hälfte der Dinge böse ist und die andere Hälfte gut, und nach der mindestens zwei Prinzipien seien.“⁷² Die darin angesprochene dualistische Welterklärung wurde im Europa des 13. Jahrhunderts aber geradezu als Essenz der katharischen Häresie aufgefasst. Darüber hinaus waren ihre Kontrahenten bald dazu übergegangen, die Katharer in eine Reihe mit den Manichäern zu stellen und ihren Glauben als manichäisch anzusprechen. Prominenten Niederschlag fand das etwa im antikatharischen ‚Liber contra Manichaeos‘ (um 1220) des Durandus von Osca.⁷³ Wilhelm von Rubruck ordnete die Bruchstücke der buddhistischen Religion, die er eher zufällig als gezielt in Erfahrung brachte, also offensichtlich mithilfe ihm aus seinem christlichen Horizont zur Verfügung stehenden Erklärungsmustern in die europäische Episteme ein. Auf diese Weise konnte er das Konzept der Seelenwanderung für sich und seine Rezipienten sinnhaft machen, verunmöglichte damit aber zugleich dessen differenzierte Wahrnehmung und eine ungetrübte diskursive Resonanz in Europa.

Aus welchen Quellen die Doktrin der Seelenwanderung in die als katharisch rezipierten Kreise des Hoch- und Spätmittelalters eingedrungen war, lässt sich im Übrigen nicht klar erkennen. In der Forschung diskutiert wurde, neben pythagoreischen, manichäischen und anderen Wurzeln, ein Einfluss des in der europäischen Volkskultur weit verbreiteten Wiedergängerglaubens.⁷⁴ Geht man mit einigen jüngeren Forschungstendenzen davon aus, dass der Katharismus im Sinne einer häretischen Gegenkirche nicht mehr als eine Fiktion, das Konstrukt eines Feindbildes von Seiten offizieller Kirchenvertreter war, so könnten die traditionell als katharisch gelesenen Zeugnisse für die Existenz der Idee der Seelenwanderung unter Menschen ganz unterschiedlicher sozialer und kultureller Herkunft letztlich kaum noch anders verstanden werden denn als Niederschlag eines Volksglaubens, der von den Dogmen der Amtskirche abwich.⁷⁵ Die Frage muss hier nicht weiter zur Debatte stehen. Festgehalten werden kann aber, dass mit der Transmigration verwandte Vorstellungen im Mittelalter auch außerhalb gelehrter Milieus vorhanden waren. Und mehr noch: Es lassen sich zumindest Anhaltspunkte für die

72 *Sunt enim omnes istius heresis manicheorum, quod medietas rerum sit mala et alia bona, et quod ad minus sunt duo principia* [...]. Wilhelm von Rubruck: *Itinerarium*, cap. XXXIII, 14, S. 295. Übersetzung: Wilhelm von Rubruck: *Reise zu den Mongolen 1253–1255*, S. 270.

73 Vgl. dazu Thouzellier 1964.

74 Vgl. Stoodt 1994, S. 107.

75 Zum Wiedergängerglauben im Mittelalter vgl. Schmidt 1995; Lecouteux 1987; Mandeville Caciola 2016.

Verknüpfung volksreligiöser Annahmen über Wiedergänger mit den Berichten aus Fernost ausmachen.

Ein vielsagendes Beispiel dafür bietet der Kärntner Geschichtsschreiber Johann von Viktring (gest. um 1345). In seinem ‚Liber certarum historiarum‘, entstanden in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts, teilte der Zisterzienserabt eine ganze Reihe von Geschichten aus der älteren und jüngeren Vergangenheit mit, in denen Tote – insbesondere solche, die vor der ihnen eigentlich von Gott zugemessenen Zeit gestorben waren – weiter auf Erden wandelten.⁷⁶ Gemäß einer Richtung des vielgestaltigen mittelalterlichen Geisterglaubens bildete die Seele des Toten dabei eine Art Schattenkörper aus, der dem Körper des Verstorbenen mal mehr, mal weniger ähnlich sehen konnte.⁷⁷ Die Erklärung Johanns von Viktring für derlei Phänomene ähnelt der wiederholt von Theologen an die Erzählung von den buddhistischen Seelentieren herangetragenen: Es könne dergleichen nicht auf natürlichem Wege geschehen, vielmehr handle es sich um Illusionen dämonisch-teuflischen Ursprungs.⁷⁸ Dieses Urteil wiederholt Johann, als er unter dem Jahr 1319 auf einen *frater quidam Ulricus nomine* zu sprechen kommt, der sich lange Zeit in überseeischen Regionen aufgehalten habe, um dort den christlichen Glauben zu verbreiten.⁷⁹ Gemeint ist niemand anderes als Odorico von Pordenone. Aus dessen Werk befindet Johann lediglich zwei Episoden als der Wiedergabe wert, darunter den Bericht über das Kloster der Seelenzuflucht in Hangzhou. Auch hierbei konnte es sich Johann zufolge aber nur um einen Irrglauben handeln, „in welchem sich ihr Sinn [der der Mönche, Anm. d. Verf.] durch teuflischen Trug verhärtet“ hatte.⁸⁰

Ohne die im Vorangegangenen angestellten Überlegungen könnte man wohl über die lakonische Knappheit staunen, mit welcher der fromme Chronist über die vermeintlich unerhörte Fabel über menschliche Seelen in tierischen Körpern hinwegging. Wie gesehen, reihte sich diese aber mühelos in den Reigen europäischer Legenden und Glaubenssätze ein, die mit vergleichbaren Motiven durchzogen waren. Den Sammler jener Legenden und aufmerksamen Beobachter seiner Lebenswelt scheint die von Odorico erzählte Geschichte zwar durchaus genügend beeindruckt zu haben, um sie in sein eigenes Werk aufzunehmen. Der Reinkarnationsglaube der asiatischen Mönche konnte ihn in Anbetracht der mannigfaltigen Präsenz des Konzepts auch in europäischen Diskursen aber offensichtlich kaum noch irritieren. So erklärt sich auch seine regelrecht reflexartige Zurückweisung

⁷⁶ Vgl. Grabmayer 1990, S. 72–74.

⁷⁷ Vgl. Schmitt 1995, S. 37.

⁷⁸ Vgl. Johann von Viktring: *Liber certarum historiarum*, II, 8, Bd. 1, S. 297.

⁷⁹ Ebd., V, 3, Bd. 2, S. 113.

⁸⁰ Ebd.: *Contra quod licet catholice disputaret, nihil proficiens, excusso pulvere de pedibus suis abiit, relicto errore mentibus dyabolicis fraudibus obturatis*. Übersetzung: Johann von Viktring: *Das Buch gewisser Geschichten*, S. 204.

der Erörterungen des buddhistischen Mönches, die offensichtlich auf ein längst erprobtes und etabliertes Argumentationsschema zurückging.

4 Schluss

Anders als im Christentum bildet die Einheit von Tod und Geburt im buddhistischen Glauben nicht einen Übergang zwischen sichtbarer und unsichtbarer, diesseitiger und jenseitiger Welt, sondern den Weg von einer irdisch-körperlichen Existenz in die nächste. Ein solches Denken war mit der gelehrten christlichen Anthropologie und Eschatologie des Mittelalters nicht in Einklang zu bringen. Es widersprach der Lehre von der Beziehung zwischen Körper und Seele ebenso wie der Vorstellung von der göttlichen Gnade als alleinigem Weg zu Läuterung und Erlösung. Berichte über den Seelenwanderungsglauben im Fernen Osten, die sich seit der Mitte des 13. Jahrhunderts durch Reisetexte in Europa verbreiteten, trafen somit auf epistemische Präfigurationen, durch die ihnen eine wertneutrale Aufnahme weitgehend versagt bleiben musste.

Bei der diskursiven Verhandlung der Idee der Seelenwanderung lassen sich indes ein engerer und ein weiterer Kreis voneinander unterscheiden. Im engeren Kreis der Reiseliteratur selbst konnte das Konzept der Reinkarnation bisweilen durchaus eine urteilsfreie Schilderung erfahren. Am stärksten ausgeprägt ist dies in einigen bedeutenden Fassungen des ‚*Divisament dou monde*‘ des Marco Polo, das auch andere Aspekte der Religionen Asiens immer wieder in ein positives Licht rückt. Die franko-italienische Version ebenso wie die lateinische Redaktion Z sowie weitere volkssprachliche Varianten ziehen gar einen direkten Vergleich zwischen dem vierundachtzigmal reinkarnierten Buddha und Christus.⁸¹ Aber auch bei Odorico von Pordenone kann das negative Urteil über die Seelenwanderung als unvermeidlicher Nachklapp zu einer eigentlich eher Neugierde denn Renitenz atmenden Erzählung gelesen werden – eine Tendenz, die sich bei Mandeville fortsetzt. Gerade letzterem hat die Forschung bisweilen kulturelrelativistische Ansätze zugeschrieben,⁸² und tatsächlich spricht auch der Diskurs über die Seelenwanderung in der spätmittelalterlichen europäischen Reiseliteratur dafür, dass auf der Folie des – diskursiv konstruierten – Orients eine anderweitig schwer denkbare Anerkennung weltanschaulicher Alternativen zumindest möglich war.

Im weiteren Kreis christlich-europäischer Denkkzusammenhänge, dort also, wo die Erzählungen der Reisetexte nicht mehr in erster Linie literaturimmanent gelesen, der Orient nicht mehr als in die Ferne projizierter moralischer Spiegel

⁸¹ Vgl. Marco Polo: *Il Milione*, cap. CLXXVIII, S. 194; Marco Polo: *Milione*. Redazione Latina, cap. 111, S. 370.

⁸² Vgl. Rubiés 2000, S. 13.

verstanden wurde, stießen die andersartigen Deutungen von Tod und Geburt hingegen auf fundamentale Ablehnung. Das zeigt sich schon bei den redaktionellen Eingriffen in die Reisetexte selbst, wenn etwa in der klerikalen Pipino-Fassung des ‚Divisament‘ gerade die Passagen ausgelassen sind, die eine sinnfällige Rezeption des Reinkarnationsglaubens ermöglicht hätten. Verächtliche Kommentare, Bewertungen des Berichteten als teuflische Trugbilder und die Assoziation mit Häresien zeugen weniger von einem mentalen Unvermögen als von einem Unwillen zur näheren kritischen Auseinandersetzung. Das Repertoire, aus dem die rigorosen Negationen schöpften, entstammte derweil einem gänzlich europäischen Erfahrungs- und Wissenshorizont: die Autorität der Kirchenväter, antikatharische Attitüden und Elemente eines von den intellektuellen Eliten in der Regel geringgeschätzten Volksglaubens griffen hierbei einander.

Das Irritationsmoment, das die Berichte ausgelöst haben mögen, dürfte angesichts der Existenz diverser verwandter Denkfiguren in Europa nur ein geringes gewesen sein. Die Bedeutung von Geburt und Tod mag nach offizieller kirchlicher Lehrmeinung im Kern eindeutig gewesen sein und als unantastbare Glaubensgewissheit gegolten haben. Eben deshalb fielen die Reaktionen theologisch Gelehrter auf die Berichte über die Seelenwanderung im Fernen Osten mitunter äußerst feindselig aus. Gerade die Argumente, derer sie sich dafür bedienten, verweisen aber auf die prinzipielle Bekanntheit der Idee in Europa auch schon vor der Verbreitung der Reiseberichte. In volkstümlichen Variationen der christlichen Lehre wie im Katharismus spielten die Vorstellungen von Seelenwanderung und Wiederverkörperung eine wichtige Rolle. Die christlichen Konzeptionen von Geburt und Tod erweisen sich bei genauerem Hinsehen mithin keineswegs als eindeutig. Unsere Betrachtungen über die diskursive Aufnahme der buddhistischen Seelenwanderung im christlichen Lateineuropa belegen somit einmal mehr die Nuanciertheit der Denk- und Glaubenssysteme im nur scheinbar dogmatisch zentralisierten Spätmittelalter.

Literaturverzeichnis

Quellen

Aurelius Augustinus: Zweiundzwanzig Bücher über den Gottesstaat. Übers. v. Alfred Schröder. Bd. 3 (Bibliothek der Kirchenväter 28). Kempten, München 1916.

Caesarius von Heisterbach: Dialogus Miraculorum. Hrsg. v. Joseph Strange. Bd. 1. Köln, Bonn, Brüssel 1851.

Jean de Mandeville: Le livre des merveilles du monde. Hrsg. v. Christiane Deluz (Sources d'histoire médiévale 31). Paris 2000.

Jean de Mandeville: Reisen. Reprint der Erstdrucke der deutschen Übersetzungen des Michel Velser (Augsburg,

- bei Anton Sorg, 1480) und des Otto von Diemeringen (Basel, bei Bernhard Richel, 1480/81). Hrsg. v. Ernst Bremer u. Klaus Ridder (Deutsche Volksbücher in Faksimiledrucken. Reihe A 21). Hildesheim, Zürich, New York 1991.
- Johann von Victring:** Das Buch gewisser Geschichten. Übers. v. Walter Friedensburg (Die Geschichtsschreiber der deutschen Vorzeit 86). Leipzig 1888.
- Johann von Viktring:** Liber certarum historiarum. 2 Bde. (Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Germanicarum 36, 1 u. 36, 2). Hannover, Leipzig 1909–1910.
- Johannes von Marignola:** Chronicon Bohemorum. Hrsg. v. Josef Emler. In: Fontes rerum Bohemicarum 3. Prag 1882, S. 492–604.
- Marco Polo:** Milion. Dle jediného rukopisu spolu s příslušným základem latinským. Hrsg. v. Marka Pavlova z Benátek. Prag 1902.
- Marco Polo:** Milione. Redazione latina del manoscritto Z. Versione italiana a fronte. Hrsg. v. Alvares Barbieri (Biblioteca di scrittori italiani). Parma 1998.
- Marco Polo:** Il Milione. Prima edizione integrale. Hrsg. v. Luigi Foscolo Benedetto (Comitato Geografico Nazionale Italiano 3). Florenz 1928.
- Marco Polo:** Die Wunder der Welt. II Milione. Übers. v. Elise Guignard. Berlin 2018.
- Der „Niederrheinische Orientbericht“. Edition und sprachliche Untersuchung. Hrsg. v. Anja Micklin (Rheinisches Archiv 163). Wien, Köln, Weimar 2021.
- Odorico da Pordenone:** Relatio de mirabilibus orientalium Tatarorum. Hrsg. v. Annalia Marchisio (Edizione nazionale dei testi mediolatini d'Italia 41). Florenz 2016.
- Odorico von Pordenone:** Die Reise des seligen Odorich von Pordenone nach Indien und China (1314/18–1330). Hrsg. u. übers. v. Folker Reichert. Heidelberg 1987.
- Roger Bacon:** Opus Majus. Hrsg. v. John H. Bridges. Bd. 2. Oxford 1897.
- Thomas von Aquin:** Pars prima summa theologiae a quaestione L ad quaestionem CXIX. Hrsg. v. Commissio Leonina (Opera Omnia 5). Rom 1889. Toulouse, Bibliothèque d'Étude et du Patrimoine, ms 609.
- Wilhelm von Rubruck:** Itinerarium. In: Sinica Franciscana I. Itinera et relations Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV. Hrsg. v. Anastisius van den Wyngaert. Florenz 1929, S. 164–332.
- Wilhelm von Rubruck:** Reise zu den Mongolen 1253–1255. Übers. v. Friedrich Risch. Leipzig 1934.
- Borst, Arno:** Die Katharer (Schriften der Monumenta Germaniae Historica 12). Stuttgart 1953.
- Bral-Tuchel, Helmut:** Von Christen, Juden und von Heiden. Der Niederrheinische Orientbericht. Göttingen 2019.
- Bynum, Caroline:** Warum das ganze Theater mit dem Körper? Die Sicht einer

Forschungsliteratur

- Almond, Philip C.:** The Medieval West and Buddhism. In: The Eastern Buddhist. New Series 19 (1986), S. 85–101.
- Biran, Michael, Jonathan Brack u. Francesca Fiaschetti:** Introduction. In: Dies. (Hgg.): Along the Silk Roads in Mongol Eurasia. Generals, Merchants, and Intellectuals. Berkeley CA 2020, S. 1–24.

- Mediävistin. In: Historische Anthropologie 4 (1996), S. 1–33.
- Caiazza, Irene:** „Pythagoras’ Mistake“. The Transmigration of Souls in the Latin Middle Ages and Beyond. In: Dies., Contantinos Macris u. Aurélien Robert (Hgg.): Brill’s Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance (Brill’s Companions to Classical Reception 24). Leiden, Boston 2022, S. 322–349.
- Clasquin, Michel:** The Centuries-Old Dialogue between Buddhism and Christianity. In: Acta Theologica 29 (2009), S. 1–13.
- Cordier, Henri:** Les voyages en Asie au XIV^e siècle du bienheureux frère Odoric de Pordenone, religieux de Saint-François (Recueil de voyages et de documents pour servir à l’histoire de la géographie 10). Paris 1891.
- Critchley, John:** Marco Polo’s Book. London, New York 1992.
- Gadrat-Ouerfelli, Christine:** Lire Marco Polo au Moyen Age. Traduction, diffusion et réception du *Devisement du monde* (Terrarum orbis 12). Turnhout 2015.
- Grabmayer, Johannes:** ... multis in miraculum et stuporem. Miscellen zur Volkskultur des 14. Jahrhunderts am Beispiel des „Liber Certarum Historiarum“ Johannis II. von Viktring. In: Archiv für Kulturgeschichte 72 (1990), S. 63–91.
- Hamilton, Bernard:** Western Christian Contacts with Buddhism, c. 1050–1350. In: Studies in Church History 51 (2015), S. 80–91.
- Harmsmeier, Michael:** Reisebeschreibungen als mentalitätsgeschichtliche Quellen. Überlegungen zu einer historisch-anthropologischen Untersuchung frühneuzeitlicher deutscher Reisebeschreibungen. In: Antoni Maczak u. Hans Jürgen Teuteberg (Hgg.): Reiseberichte als Quellen europäischer Kulturgeschichte (Wolfenbütteler Forschungen 21). Wolfenbüttel 1982, S. 1–31.
- Heiduk, Matthias:** Versuchung und Selbstbehauptung. Begegnungen mit Derwischen und Lamas als Herausforderungen des Glaubens für mittelalterliche Mendikanten. In: Klaus Herbers u. Hans-Christian Lehner (Hgg.): Unterwegs im Namen der Religion II/On the Road in the Name of Religion II. Wege und Ziele in vergleichender Perspektive – das mittelalterliche Europa und Asien/Ways and Destinations in Comparative Perspective – Medieval Europe and Asia (Beiträge zur Hagiographie 17). Stuttgart 2016, S. 257–276.
- Hoffarth, Christian:** (Das) Fremde verdauen. Annäherungen an den Kannibalentopos in Ostasienberichten des Spätmittelalters. In: Ders., Jochen Burgdorf u. Sebastian Kubon (Hgg.): Von Hamburg nach Java. Studien zur mittelalterlichen, neuen und digitalen Geschichte. Festschrift zu Ehren von Jürgen Sarnowsky (Nova Mediaevalia 18). Göttingen 2020, S. 531–551.
- Jackson, Peter u. David Morgan:** Introduction. In: Dies. (Hgg.): The Mission of Friar William of Rubruck. His Journey to the Court of the Great Khan Möngke 1253–1255. Indianapolis, Cambridge 2009, S. 1–55.
- Kedar, Benjamin Z.:** The Multilateral Disputation at the Court of the Grand Qan Möngke, 1254. In: Hava Lasarus-Yafe (Hg.): The Majlis. Interreligious Encounters in Medieval Islam (Studies in Arabic Language and Literature 4). Wiesbaden 1999, S. 162–183.

- Krumm, Markus, Eugenio Riversi u. Alessia Trivellone:** Die Erfindung der Katharer. Konstruktion einer Häresie in Mittelalter und Moderne. Regensburg 2023.
- Lecouteux, Claude:** Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter. Köln, Wien 1987.
- Mandeville Caciola, Nancy:** Afterlives. The Return of the Dead in the Middle Ages. Ithaca, London 2016.
- Mertens, Volker:** The European Reception of Buddhism in the Middle Ages. In: Pornsan Watanangura u. Heinrich Detering (Hgg.): On the Reception of Buddhism in German Philosophy and Literature. An Intercultural Dialogue. Bangkok 2009, S. 9–22.
- Münkler, Marina:** Marco Polo. Leben und Legende. München 1998.
- Münkler, Marina:** Erfahrung des Fremden. Die Beschreibung Ostasiens in den Augenzeugenberichten des 13. und 14. Jahrhunderts. Berlin 2000.
- De Poerck, Guy:** Marmouset. Histoire d'un mot. In: Revue belge de philologie et d'histoire 37 (1959), S. 615–644.
- Reichert, Folker:** Eine unbekannt Version der Asienreise Odoricos da Pordenone. In: Ders.: Asien und Europa im Mittelalter. Studien zur Geschichte des Reisens. Göttingen 2014 (zuerst 1987), S. 231–272.
- Resch, Andreas:** Katholischer Glaube und Reinkarnation. In: Harald Wiesendanger (Hg.): Wiedergeburt. Herausforderung für das westliche Denken. Frankfurt a.M. 1991, S. 200–212.
- Rubiés, Joan-Pau:** New Worlds and Renaissance Ethnology. In: History and Anthropology 6 (1993), S. 157–197.
- Rubiés, Joan-Pau:** Travel Writing as a Genre. Facts, Fictions and the Invention of a Scientific Discourse in Early Modern Europe. In: Journeys. The International Journal of Travel and Travel Writing 1 (2000), S. 5–35.
- Schmitt, Jean-Claude:** Die Wiederkehr der Toten. Geistergeschichten im Mittelalter. Stuttgart 1995.
- Schmitz-Esser, Romedio:** The Buddha and the Medieval West. Changing Perspectives on Cultural Exchange between Asia and Europe in the Middle Ages. In: Albrecht Classen (Hg.): Travel, Time, and Space in the Middle Ages and Early Modern Time. Explorations of the World Perceptions and Processes of Identity Formation (Fundamentals of Medieval and Early Modern Culture 22). Boston, Berlin 2018, S. 311–330.
- Schmitz-Esser, Romedio:** Buddhistische Mönche und der franziskanische Armutsstreit. Wie die Ostasienmission das spätmittelalterliche Lateineuropa beeinflusste. In: Zeitschrift für historische Forschung 48 (2021), S. 645–678.
- Schnyder, Mireille:** Lachen oder schweigen? Inszenierungen von Macht und Ohnmacht an den Grenzen des Verstehens. In: Werner Röcke u. Hans Rudolf Velten (Hgg.): Lachen und Schweigen. Grenzen und Lizenzen der Kommunikation in der Erzählliteratur des Mittelalters (Trends in Medieval Philology 26). Berlin, Boston 2017, S. 7–19.
- Scott, David:** Medieval Christian Responses to Buddhism. In: The Journal of Religious History 15 (1988), S. 165–184.
- Stoodt, Hans Christoph:** Katharismus und Kabbala als Beiträge des Westens zur Geschichte der Reinkarnationslehre. Kritik der Theorie ihrer Entstehung als Import aus dem Osten. In: Theion 3 (1994), S. 87–109.
- Thouzellier, Christine:** Une somme anticathare. Le *Liber contra Manicheos* de

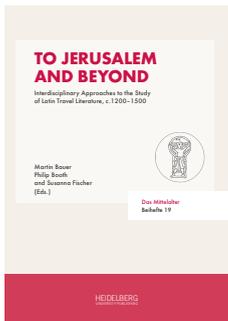
Durand de Huesca (*Spicilegium Sacrum Lovaniense* 32). Louvain 1964.

Yule, Henry u. Henri Cordier: Marignolli's Recollections of Eastern Travel (1338–1353). In: Dies. (Hgg.): *Cathay and the Way Thither. Being a Collection of*

Medieval Notices of China. Bd. 3, 2. Aufl. London 1914, S. 174–269.

Zander, Helmut: *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*. Darmstadt 1999.

FORUM MITTELALTER



Martin Bauer, Philip Booth u. Susanna Fischer (Hgg.),

To Jerusalem and Beyond. Interdisciplinary Approaches to the Study of Latin Travel Literature, c. 1200–1500 (Das Mittelalter. Perspektiven mediävistischer Forschung. Beihefte 19). Heidelberg, Heidelberg University Publishing (heiUP) 2023. 252 S. 13 Abb. Open Access: <https://doi.org/10.17885/heiup.998>

Besprochen von Phillip Landgrebe:

Kassel, philliplandgrebe@uni-kassel.de

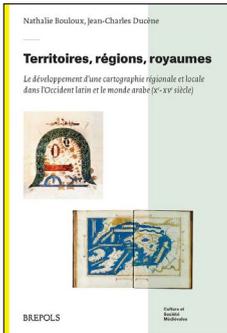
Der vorliegende Sammelband, der die Ergebnisse eines Innsbrucker Workshops zur spätmittelalterlichen lateinischen Reiseliteratur präsentiert, ist dem 2020 verstorbenen Jacob KLINGNER gewidmet, an dessen Person und Studien vor allem Kathryn BEEBE erinnert. Im Fokus des Bandes stehen sowohl das Genre der Reiseliteratur als Ganzes als auch die Kontexte, in denen entsprechende Werke produziert und rezipiert wurden. Dabei sollen die Beiträge nicht nur Einblicke in den aktuellen Stand des Forschungsfeldes geben, sondern auch neue Richtungen und Ansätze fachübergreifender Zusammenarbeit offenlegen.

Inhaltlich ist der Band zweigeteilt: In der ersten Sektion zu Texten, Karten und Handschriften konzentrieren sich Jonathan RUBIN, Eva FERRO und Michael SCHONHARDT auf die handschriftliche Überlieferung der ‚Descriptio Terre Sancte‘ Burchards vom Berg Sion. RUBIN vermag aufzuzeigen, dass Burchard seinen nicht erhaltenen Archetyp annotierte und nach welchen Kriterien spätere Schreibende den Text veränderten. FERRO und SCHONHARDT bieten eine quantitative Auswertung der zeitlichen und regionalen Verbreitung des Werks, ehe sie Manuskripte aus den ältesten Textfamilien analysieren, die neue Erkenntnisse über Burchards Herkunft und Aufenthalt nach 1285 etablieren. Susanna FISCHER erforscht unter der Bezeichnung „text-maps-without-maps“ (68) rein textliche Kartenüberlieferungen, deren graphische Repräsentationen nicht erhalten sind. Als primärer Untersuchungsgegenstand dient die ‚Declaracio mape Terre Sancte‘, zu der FISCHER bereits eine digitale Edition mit Gitternetzkarte vorgelegt hat, um nun ihre Erfahrungen und Reflexionen über diesen Prozess des Edierens mitzuteilen.

In der zweiten Sektion über Autoren, Publikum und Konzepte verdeutlicht Jana VALTROVÁ, wie sich bei Johannes von Plano Carpini und Wilhelm von Rubruck

in Bezug auf die dargestellten Emotionen wechselseitige Beziehungen zwischen reisenden Autoren und Adressatenkreis erkennen lassen. Im längsten Kapitel des Bandes legt Stefan SCHRÖDER eine profunde Studie des muslimischen ‚Anderen‘ vor, dessen Ursprünge, Unterschiede und Funktionen er anhand von Reiseberichten des 13. bis 15. Jahrhunderts eruiert. Philip BOOTH regt zu einer neuen Perspektive auf eben dieses ‚Anderer‘ an, indem er anthropologische Methoden der modernen Pilger- und Tourismusforschung für die Mediävistik nutzbar macht. Mit dem ‚Itinerarium ad sepulcrum Domini nostri Iehsu Christi‘ von Francesco Petrarca beleuchtet Martin BAUER einen Text, der Aspekte spätmittelalterlicher Pilgerliteratur mit einer neuplatonischen Briefform verbindet. Anregend ist auch der Ansatz von Yamit RACHMAN-SCHRIRE, die Predigten in Felix Fabris ‚Evagatorium‘ untersucht, in denen der Dominikaner die Landschaft des Heiligen Landes auf mehreren Bedeutungsebenen behandelt. Abschließend revidiert BEEBE ihre bisherige Sicht auf eine Stuttgarter Handschrift aus dem Klarissenkloster Pfullingen, der zufolge die Nonnen eine darin enthaltene vernakulare Übersetzung des ‚Evagatoriums‘ für die spirituelle Praktik der imaginierten Pilgerreisen genutzt haben sollen. Nach einer vergleichenden Analyse mit anderen Abschriften von Fabris Reiseberichten sieht sie dafür keine Anhaltspunkte mehr.

Die Einleitung stellt die in Länge und Aufbau ungleichen Sektionen als Abschnitte vor, in denen Ansätze aus unterschiedlichen Forschungsfeldern zum Tragen kommen: Kodikologie und ‚manuscript studies‘ im ersten, Literatur- und Geschichtswissenschaft sowie Anthropologie im zweiten Teil (9f.). Dieser Schwerpunktsetzung steht eine Reichhaltigkeit an Beiträgen gegenüber, die sich ganz selbstverständlich auf Herangehensweisen aus verschiedenen Richtungen stützt und damit die Sektionen vielfältig miteinander verbindet. So erörtert etwa SCHRÖDER in der Beschreibung islamischer Glaubensüberzeugungen einige Unterschiede zwischen den verschiedenen Varianten von Burchards ‚Descriptio‘ (135–137). Seine Überlegungen zur Textgeschichte knüpfen wunderbar an die Aussagen von RUBIN und FERRO/SCHONHARDT an, auch wenn SCHRÖDER nur auf Grundlage der modernen Editionen, nicht der handschriftlichen Überlieferung argumentiert. Aus dem kurzen Beispiel wird ersichtlich, dass sich die gesammelten Aufsätze fachübergreifend ergänzen – ganz so, wie es die Herausgebenden beabsichtigen. Forschenden aller Disziplinen, die sich dem Studium lateinischer Reiseliteratur des Mittelalters widmen, liegt damit eine umfassende und stimulierende Darstellung vor.



Nathalie Bouloux u. Jean-Charles Ducène (Hgg.),

Territoires, régions, royaumes. Le développement d'une cartographie locale et régionale dans l'Occident latin et le monde arabe (X^e–XV^e siècle) (Culture et société médiévales 40). Turnhout, Brepols 2023. 302 S. 5 s/w-Abb., 72 farb. Abb. 1 s/w-Tafel.

Besprochen von Ingrid Baumgärtner:

Kassel, ibaum@uni-kassel.de

Inhaltliche und methodische Neuansätze haben in letzter Zeit die Erforschung der Kartographie lokaler und regionaler Territorien und Räume in unterschiedlichen Kulturen stimuliert. In diese Reihe fügt sich auch der reich bebilderte, in Französisch, Englisch und Italienisch gehaltene Sammelband ein, der aus einer 2018 in Tours veranstalteten Tagung mit lateinisch-arabischer Ausrichtung hervorgegangen ist. Einleitung, 14 Beiträge und Zusammenfassung verdeutlichen, dass Regionalkarten und -beschreibungen in der arabischen Welt nur bis zum 11. oder 12. Jahrhundert produziert wurden, während sie im lateinischen Okzident dann erst langsam aufkamen, um im 14. und 15. Jahrhundert größere Bedeutung zu erlangen. Im Anschluss an einige Überblicke thematisieren die überwiegend im Spätmittelalter angesiedelten Fallstudien zentrale Fragen zu Entstehung, Formen und Gebrauch der Gattung.

Die erste der vier unterschiedlich großen Sektionen widmet sich der Entstehung und Beschaffenheit regionaler Karten und Raumdiagramme im lateinischen Westen. In einem kurzen Aufriss betont anfangs Paul D. A. HARVEY, der Altmeister des Metiers, die Relevanz persönlichen Wissens für die Regionalerfassung. Eine Klassifikation der Vielfalt der Entwicklungen, Formen und Funktionen versucht Nathalie BOULOUX mit einer Dreiteilung, die, von der Erklärung topographischer Relationen in Texten antiker Autoren ausgehend, die vergrößerten, in Handschriften eingebundenen Weltkartenausschnitte sowie selbständige Artefakte für politisch-administrative Zwecke berücksichtigt. So basierte die zwischen 1420 und 1480 entworfene Ordnung der Welt, gemäß Georges TOLIAS, auf graphisch uniformen, ptolemäischen Einheiten, die (wie bei Flavio Biondo und Pius II.) die Relation zwischen geographischem Wissen und praktischer Umsetzung neu

definierten. Marica MILANESI betrachtet die rätischen Flüsse auf der Alpensüdseite bis zum 16. Jahrhundert, um die Interaktion zwischen Texten und Karten, deren Kontingenzt und Vergangenheitsbezug herauszuarbeiten. Zuletzt veranschaulicht Sabine HYNK den Wissensaustausch für das Nürnberger Netzwerk um Johannes Schöner, Willibald Pirckheimer und Lorenz Behaim um 1520.

Der zweite, stärker interkulturell aufgebaute Abschnitt widmet sich der Frage, wie eine Region zu definieren und zu kartieren sei. Arabisches und lateinisches Denken bringt Alfred HIATT zusammen, wenn er die Diversität und Anpassungsfähigkeit räumlicher Provinzdarstellungen unterschiedlichen Traditionen und zeitlichen Ebenen zuordnet. Im Vergleich der Regionalkarten und -texte von al-Idrīsī und Ibn Ḥawqal kann Jean-Charles DUCÈNE deren Individualität und Kontinuität im Umgang mit territorialen Grenzen herausarbeiten. Emmanuelle VAGNON zeigt anhand der Insel Zypern, wie der regionale Meeresraum im chorographischen Kartieren bis zum 16. Jahrhundert erfunden wurde. Aus der Vergessenheit befreit Patrick GAUTIER DALCHÉ Leben und Werk von Jacques Sigault, dessen pragmatische Beschreibungen und Kartierung der Alpenpässe und Italiens politische Wirkung entfalteten. Robin SEIGNOBOS schließlich führt die Repräsentation der Nilquellen bei al-Suyūṭī (1445–1505) auf arabisch-islamische und griechisch-römische (nicht ptolemäische) Traditionen zurück.

Weitere Beiträge thematisieren drittens das Verhältnis zwischen lokaler Kartographie, Territorium und Verwaltung. Camille SERCHUK beleuchtet die einzigartigen, in einem Pariser Kodex um 1543 gesammelten 22 Kartierungen zum Lauf der Vilaine, die mit annotierten Texten das Publikum direkt ansprachen, empirische Beobachtungen aufnahmen und meisterliche Illustrationen mit kartographischem Handwerk verbanden. Für die wohl älteste, nach 1312 in Frankreich entstandene Karte zu Rechtsstreitigkeiten in der Herrschaft Albi versucht Juliette DUMASY-RABINEAU sowohl eine Annäherung an den Auftraggeber als auch eine Verortung in der Genese des französischen Justizsystems und der Einführung der Landschaft in die Malerei. Paul FERMON widmet sich anhand eines Nachbarschaftsstreits in der Dauphiné den prozesshaften Praktiken im Vorfeld des Kartierens, der Inaugenscheinnahme des Territoriums und der Strukturierung der Wahrnehmung für regierenden Rat, Untersuchungsrichter und Prozessparteien.

In der vierten Sektion zur Karte in digitaler Zeit erörtert Nick MILLEA die Anwendung der hyperspektralen Bildverarbeitung auf die als Palimpsest erstellte ‚Gough Map‘, um Farbeauftrag, Überschreibungen und verblasste Schriften zu analysieren. Zuletzt kann Stéphane BOISSELLIER die verschiedenen Fäden in einer methodischen, chronologischen und kulturellen Betrachtung geographischer Realitäten und gelehrter Diskurse zusammenführen. Dank ihrer überwiegend hohen Qualität vermitteln die Aufsätze wertvolle Reflexionen zu einem breiten Themenspektrum.



Tobias Bulang (Hg.), *Trost. Beistand, Zuspruch und Trostgründe in der Krise* (Germanisch-Romanische Monatsschrift. Beihefte 109). Heidelberg, Universitätsverlag Winter 2023. 289 S. 8 farb. Abb.

Besprochen von Daniel Pachurka:
Bochum, daniel.pachurka@rub.de

Der Tagungsband geht von einer universellen Trostbedürftigkeit des Menschen aus, die das „Mängelwesen[]“ (11) Mensch einerseits historisch-kulturell und andererseits prinzipiell definiert. Die historisch-kulturelle Seite dieser Bedürftigkeit unterliegt einer erheblichen Ausprägungsvarianz, womit der Auftrag einer Bestandsaufnahme formuliert ist. Diesen Auftrag lösen die 13 Beiträge des Bandes überzeugend ein. Die Leidens- und Trostgemeinschaft der Menschen bildet die leitende Konstante.

Die Einleitung (BULANG) bietet eine phänomenologische Skizze des Tröstens sowie eine historische Differenzierung der „Kulturen des Trostes“ (20). Sie schafft eine ausführliche Grundlage, die die Vielseitigkeit des Gegenstands einfängt. In der ‚Ilias‘ Homers spielt, so GRETHLEIN, Trost keine Rolle, wohl aber begegnet der konsolatorische Topos des Todes als unabänderliches Los des Menschen. Dieses „Epos der menschlichen Fragilität“ (39) konfrontiert die Erwartungen der Helden mit ihren bevorstehenden, zumeist kontrastiven Erfahrungen, so dass Trostmomente in der ‚Ilias‘ eine poetologische Dimension erhalten. Das Buch Jesaja (TAMARI) ist gleichfalls vom Hauptstilmittel des Gegenüberstellens geprägt, mit dem ein „Spektrum von Zorn- und Trostpropheten“ (54) bespielt wird. Der mittelhochdeutsche ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg (BULANG) erweist sich eher reflektorisch angelegt: Anhand intertextueller Vergleiche werden Trost und Trostlosigkeit der Liebe sichtbar, wobei sich einige Passagen Gottfrieds „geradezu als Inversionen“ (75) von Ovids Liebesauffassung erweisen oder Bildfelder aus Boethius’ ‚Consolatio philosophiae‘ umbauen (83). Mit arabischen Kindertotentrostbüchern befasst sich OESTERLE, die damit den Fokus, auch semantisch, öffnet. Das darin verwendete arabische Wort *ṣabr* bedeutet Selbstbeherrschung und

Standhaftigkeit in einer Trostsituation, womit es sich vom neuhochdeutschen ‚Trost‘ deutlich unterscheidet. Entsprechend erzählen die Kindertotetrostbücher nicht vom Trost, vielmehr ermöglichen sie, den Todesfall der Kinder sozial und religiös einzubetten und schließlich *ṣabr* zu üben. Dass Lebende und Verstorbene gleichermaßen trostbedürftig sind und diesen Trost bis hin zu einem ‚Trostvertrag‘ zwischen Lebenden und Toten organisieren, zeigt ROLING. Das Verhältnis von Diesseits und Jenseits ist in der katholischen Kirche gleichsam rechtlich geregelt, womit von einer in die Transzendenz reichenden Trostgemeinschaft die Rede sein darf. Indem schon die Bibel der Fruchtbarkeit eine hohe Wertschätzung einräumt, erhält Kinderlosigkeit einen problematischen Status. Daran anknüpfend untersucht TOEPFER, wie Trost und Trostlosigkeit in der Unfruchtbarkeitskatechese der Frühen Neuzeit zusammenhängen. Insbesondere kinderlose Frauen, so ein Ergebnis, gelten verstärkt seit der Reformation als soziale und religiöse „Abweichung“ (160). Soziale Ächtung und Reintegration sind auch Thema bei der Trostsuche von Ärzten, Wissenschaftlern und Pflegenden (GADEBUSCH BONDIO/LAUMER), die an Long COVID leiden. Diese Gruppe bezieht ihren Trost aus der mitfühlenden Leidensgemeinschaft. Die italienische Komödie um 1600 (KODERA) führt vor, dass Trost als moralische Ermahnung erscheinen kann und nur temporär vorhält, nämlich im kathartischen Lachen. Ihr Trostangebot ist mit dem Gelächter des Publikums verbunden. FUHRMANN arbeitet den anthropologischen Trost der Musik heraus, der sich in der Frühen Neuzeit als „musikalische[r] Glaubens-Trost“ (198) manifestiert. Die Musik ist dabei nicht nur ein Medium, sondern verfügt aufgrund ihrer formal-ästhetischen Gestaltung selbst über etwas Tröstendes. Korrespondierend verdeutlicht WALD-FUHRMANN, dass dieser „Funktionsaspekt von Musik“ (263) während der Pandemie reaktiviert wurde. Martin Opitz verweist dagegen auf die tröstende Funktion von Literatur (WORMS). Er entfaltet in den ‚Trost-Getichten‘ eine „Poetik des Trostes“ (225), in der christliche und stoische Trostargumente nebeneinander bestehen. Anders tröstet der Alkohol: Er drängt sich als leicht verfügbare, sozial etablierte, aber kurzfristige und bedenkliche Troststrategie in den Vordergrund (KIEFER), zu der die Gesellschaft Alternativen finden sollte.

Der Band spiegelt das aktuelle Interesse der Mediävistik an historischer Anthropologie, das sich auch in Tagungen zu ‚Glück‘ oder ‚Ruhm‘ niederschlägt. Die weiterführende Erschließung der Trost-Thematik wird hier angeregt und vorbereitet. Die Beiträge machen die notwendige Konvergenz der Wissenschaften evident, indem verschiedene Bereiche zu einer anthropologischen Fragestellung mit neuer (?) Selbstverständlichkeit zusammenarbeiten. Dieses produktive Miteinander ist weiterhin wünschenswert, zumal das hier freigelegte sowie ausgeschöpfte Potential nochmals unterstreicht: Anthropologische Fragestellungen lassen sich nur unter Beteiligung einer starken Mediävistik umfassend bearbeiten.



Magdalena Butz, Heinrichs von Neustadt ‚Gottes Zukunft‘. Erzählen vom Heil in der Volkssprache (Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 153). Wiesbaden, Reichert Verlag 2023. VIII, 278 S. 4 s/w-Abb.

Besprochen von Maximilian Wick:
Frankfurt, wick@em.uni-frankfurt.de

Das Werk des Alanus ab Insulis und seine Rezeption haben in den letzten Jahren in der mediävistischen Forschung Konjunktur. Einen gewichtigen Beitrag dazu hat das von Beate KELLNER und Frank BEZNER geleitete Projekt ‚Natura‘ als kosmische und politische Ordnungsinstanz‘ (2016–2019) geleistet, im Rahmen dessen die Dissertationsschrift von Magdalena BUTZ entstanden ist. Darin widmet sich die Verfasserin der mittelhochdeutschen Reimpaardichtung ‚[Von] Gottes Zukunft‘ des Wiener Arztes Heinrich von Neustadt, einem Zeugnis der volkssprachigen Alanus-Rezeption, das neben anderen Quellen vermittelt über das anonyme ‚Compendium Anticlaudianus‘ aus dessen philosophischem Epos ‚Anticlaudianus‘ schöpft. Heinrichs vermutlich im ersten Jahrzehnt des 14. Jahrhunderts verfasster Text (Datierung nach BUTZ, 21) galt der älteren Forschung als epigonal und hat in der Folge nur wenig Beachtung erfahren. Erst in jüngerer Zeit wächst die Zahl von Untersuchungen zu Einzelaspekten merklich, die BUTZ nun um ein Grundlagenwerk ergänzt.

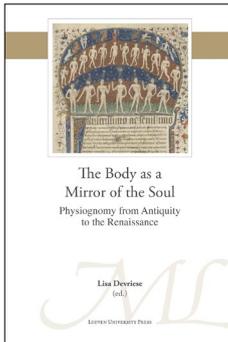
Im Zentrum der Arbeit stehen präzise Lektüren, die – vornehmlich dem „close reading“-Verfahren“ (11) verpflichtet – den Text systematisch erschließen. Durchaus sachdienlich zielt BUTZ allerdings auch wesentlich auf seine intertextuelle Verortung innerhalb der Alanus-Tradition ab und erörtert Heinrichs Positionierungen zu soteriologischen Glaubensfragen. Im Anschluss an Nicholas WATSONS Konzept einer ‚vernacular theology‘ und Berndt HAMMS ‚Frömmigkeitstheologie‘ (10f.) geht es ihr dabei weniger darum, bloß Rezeptionsspuren scholastischer Theologie im Text ausfindig zu machen oder ihn gar selbst als theologische Argumentation zu lesen; vielmehr nimmt sie ‚Gottes Zukunft‘ als dezidiert dichterische Verhandlung exemplarischer Theologumena ernst, wobei es ihr immer wieder gelingt, die vielfältigen

szenisch-narrativen Verfahren zur Inanspruchnahme poetischer Freiräume – besonders im Umgang mit Paradoxien und unauflösbaren Spannungen – aufzuzeigen.

In den textnahen Analysekapiteln geht es zunächst um Heinrichs poetologische Reflexionen und Aussagen zur Textstruktur, wobei die Legitimierungs- und Selbstinszenierungsstrategien im Kontext seiner Alanus-Rezeption im Fokus stehen. Dass BUTZ dabei eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Beitrag von Jan STELLMANN zu Heinrichs ‚Ästhetik der Epigonalität‘ vermeidet, der kurz nach Einreichung ihrer Dissertationsschrift erschienen ist (47, Anm. 169), bleibt auch angesichts der arbeitsökonomisch nachvollziehbar selektiven Berücksichtigung später erschienener Beiträge unglücklich; zumal sie selbst den Diskurs der Epigonalität in ihrer Einleitung anführt, ihm aber nur mit einer knappen Fußnote (2, Anm. 9) begegnet und die flüchtige Infragestellung der These STELLMANNs dazu (28) unbegründet lässt. Dabei wäre diese durchaus anschlussfähig für ihre überzeugende Interpretation der Hypertextualität des untersuchten Textes gewesen, der die Bearbeitungstendenz des ‚Compendium‘, das die Handlung des ‚Anticlaudianus‘ bereits vereindeutigend auf Christus bezieht, aufnimmt und weiter zuspitzt: Insofern der Text die Handlung scheinbar eklektisch mit Versatzstücken aus der biblischen und apokryphen Heilsgeschichte verbindet, wird ein Modus des Wiedererzählens beobachtbar, den die Verfasserin im Rückgriff auf Henrike MANUWALDS Konzept eines ‚derivaten Erzählens‘ zum Programm erhebt und mit der Idee des punktuellen Aufrufens einer ‚storyworld‘ verbindet (129).

Die beobachtete Art der Verquickung von Heilsgeschichte und Naturphilosophie spiegelt sich auch in Heinrichs Natura-Konzeption, auf deren Herausarbeitung vor dem Hintergrund der Alanus-Tradition BUTZ erwartungsgemäß ein besonderes Augenmerk legt: Marginalisiert das ‚Compendium‘ Naturas Rolle gegenüber dem ‚Anticlaudianus‘, so wertet Heinrich Natura als kosmische Lenkerin wieder auf und inszeniert sie sogar als „verkörperte Verbindung von Natur und Heilsgeschichte“ (112). Dessen ungeachtet bleibt Heinrichs Natura in ihrer Autonomie begrenzt. Zum Eingreifen bedarf sie weiterhin göttlicher Gnade, deren letztlich aporetische Relation zur Gerechtigkeit zwischen Erlösungsbedürftigkeit und -notwendigkeit (219) der Text, wie die Verfasserin plausibilisieren kann, polyperspektivisch gestaltet, ohne seine paränetische Stoßrichtung aufzugeben.

Mit ihrer Monographie setzt BUTZ den neuen Standard in der Forschung zu ‚Gottes Zukunft‘. Überaus vorteilhaft in dieser Hinsicht ist, dass die Arbeit neben der zentralen Werkinterpretation eingangs auch umfangreicher und zum Teil vorsichtiger abwägend als die einschlägigen Lexika die lückenhaften Hinweise auf den Verfasser, seine räumliche und zeitliche Einordnung sowie seinen Bildungs- und Wissenshintergrund versammelt. Zudem leistet BUTZ mit ihrer Übersicht zur Überlieferung und Editionsfrage des Textes wertvolle Grundlagenarbeit und weist noch einmal auf das Desiderat einer kritischen Ausgabe hin, das zu beheben ein wünschenswertes Folgeprojekt wäre.



Lisa Devriese (Hg.), *The Body as a Mirror of the Soul. Physiognomy from Antiquity to the Renaissance* (Mediaevalia Lovaniensia. Series 1. Studia 50). Leuven, Leuven University Press 2021. 222 S. 20 s/w-Abb.

Besprochen von Mischa von Perger:

Neusäß, mischa@von-perger.de

Die Herausgeberin lässt den Sammelband auf die von ihr besorgte kritische Edition der pseudo-aristotelischen ‚Physiognomonica‘ folgen (Aristoteles Latinus XIX, Turnhout 2019). Dabei handelt es sich um zwei kurze physiognomische Traktate, die im Mittelalter als ein einziger behandelt und dem Aristoteles zugeschrieben wurden. Es geht darin um Kausalbeziehungen, durch die bei Menschen und Tieren seelische Merkmale den Körper und körperliche die Seele prägen, und um Regeln, anhand derer sich aus körperlichen Merkmalen seelische erschließen lassen – womit der Körper, wie im Titel des Bandes gesagt, eine Art Spiegel der Seele wäre. Für die neun Forschungsbeiträge – die größtenteils aus einem 2016 in Leuven veranstalteten interdisziplinären Workshop stammen – nennt DEVRIESE zwei Hauptziele: erstens zu untersuchen, welchen Rang die physiognomische Disziplin, die heute jegliche wissenschaftliche Anerkennung verloren hat, in Antike, Mittelalter und Renaissance im Vergleich zu anderen Disziplinen wie Naturphilosophie, Medizin, Ethik und – besonders zu nennen – Astrologie beanspruchen durfte, und zweitens darzulegen, welchen Zugang in jenen Epochen Gelehrte der verschiedenen Disziplinen zu den ‚Physiognomonica‘ fanden und zur Anknüpfung neuer einschlägiger Abhandlungen nutzten (IX).

Die Beiträge sind, bezogen auf ihr jeweiliges Thema, chronologisch angeordnet. Auf eine wissenschaftsgeschichtliche Studie zu den antiken Ursprüngen der Physiognomik (SASSI) und die philologisch-terminologische Untersuchung einer Passage aus dem zweiten jener beiden pseudo-aristotelischen Traktate (FERRINI) folgt ein erster Versuch (von zweien), die in Texten niedergelegte Lehre auf ein bestimmtes visuell anschauliches Material zu beziehen: BÉKÉS vergleicht eine apokryphe Beschreibung des äußeren Erscheinungsbildes des Apostels Paulus

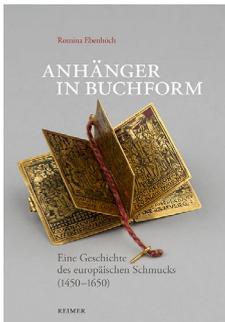
mit gemalten und plastischen Bildnissen und macht geltend, dass hier wechselnde physiognomische Regeln und Wertungen im Spiel seien.

Mit WILLIAMS erhalten wir hochmittelalterliche Auskünfte zur oben genannten ersten Leitfrage des Bandes. Das aus der Antike überlieferte Regelwerk einerseits, der Mangel an Präzision der Datenerhebung und an Systematik der behaupteten Wechselbeziehung zwischen Körper und Seele andererseits habe, so WILLIAMS, der Physiognomik im 13. und frühen 14. Jahrhundert zwar einen Fortbestand zuteilwerden lassen, der aber, verglichen mit benachbarten Disziplinen, nur mäßig ausgefallen sei – „a mixed reception“ (80). Zu diesem Befund passt, dass, obwohl die in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts entstandene lateinische Übersetzung der ‚Physiognomonica‘ eine neue autoritative Grundlage für die Disziplin lieferte, die Rezeption dieses Textes nur zögerlich in Gang kam, wie DEVRIESE beschreibt.

Es folgen drei Studien, die jeweils einem mittelalterlichen physiognomischen Werk gelten. VOSKOBOYNIKOV, der den ‚Liber physonomie‘ des Michael Scotus ediert hat (Florenz 2019), stellt Überlegungen darüber an, wie die Physiognomik sich in die naturwissenschaftliche Praxis am Hof Kaiser Friedrichs II. eingliedert. Ausnahmsweise in französischer Sprache – alle anderen Beiträge sind englisch – ergründen BIARD und GRELLARD gemeinsam die systematische Stellung der Disziplin im philosophischen Lehrgebäude Johannes Buridans. ZUCCOLIN schließlich stellt die Redaktionsgeschichte, die handschriftliche Überlieferung und den Aufbau des einschlägigen Werks Michael Savonarolas vor (womit sie Teile der bald von ihr zu erwartenden kritischen Edition vorwegnimmt); wiederum wird unser Blick auf höfische Momente gelenkt, da Michael solche bei seiner Ausgestaltung der physiognomischen Lehre in Ferrara offenbar berücksichtigt, insbesondere indem er mannigfach an die Alltagskultur anknüpft.

Im letzten Beitrag untersuchen ZIEGLER und RIBEIRO eine vielfigurige Miniatur aus dem 15. Jahrhundert, die einen physiognomischen Traktat eröffnet, und fragen, wie sich das Bild auf die im Text niedergelegte Theorie beziehe. Es handelt sich um die repräsentative Abschrift eines von Rolandus Scriptoris in Burgund verfassten Kommentars zum ‚Liber compilationis phisonomie‘ des Petrus von Abano. In der Miniatur treten 19 nackte Männer eins zu eins unter den zwölf Tierkreiszeichen und, in einer zweiten Reihe, unter den sieben Planeten auf. ZIEGLER und RIBEIRO weisen nach, dass diese Gestalten durch körperliche Merkmale die Typen derjenigen Menschen veranschaulichen, die unter maßgeblichem Einfluss des jeweiligen Tierkreiszeichens oder Planeten geboren werden – womit hier eine katalogartige Textillustration vorläge. Ob aber im Bild auch angedeutet ist, dass die körperlichen Merkmale, wie Rolandus darlegt, mit bestimmten charakterlichen einhergehen? Jedenfalls ist dies, neben derjenigen von BÉKÉS, die zweite Studie, in der sich die Physiognomik für die Kunstgeschichte einspannen lässt.

Der Band insgesamt gewährt mit weitgestreuten Einzelthemen und auf weitläufigen Gleisen Einblicke in die gegenwärtige Forschung zur vor-neuzeitlichen Physiognomik.



Romina Ebenhöch, *Anhänger in Buchform. Eine Geschichte des europäischen Schmucks (1450–1650)*. Print: Berlin, Reimer 2023. 423 S. 12 s/w-Abb., 177 farb. Abb. Online (Open Access): Heidelberg, arthistoricum.net 2023: <https://doi.org/10.11588/arthistoricum.1289>.

Besprochen von Gia Toussaint:
Berlin, gia.toussaint@uni-hamburg.de

Das Verhältnis von Buch und Behälter, auch in seiner miniaturisierten Form, beschäftigte bereits die Antike. In größerer Zahl sind Text- und Bildträger *en miniature* jedoch erst seit dem 15. Jahrhundert überliefert, und so liegt der Schwerpunkt der vorliegenden Berner Dissertation auf dem Zeitraum von 1450 bis 1650. In dieser Zeit entstanden zahlreiche kleine buchförmige Objekte, die, als Anhänger an Hals oder Gürtel getragen, nicht nur der Zierde der Trägerinnen oder Träger dienten. Romina EBENHÖCH stellt sich der Aufgabe, diese weit verstreuten Objekte aufzuspüren, 56 von ihnen in einem ausführlichen Katalogteil einzeln zu beschreiben und im ersten Teil der Arbeit einer eingehenden Interpretation zu unterziehen.

Buchanhänger sind in der Forschung bisher eher stiefmütterlich behandelt worden. Sich dem Phänomen der ‚Verkleinerung‘, der Miniaturisierung, im Medium Buch zu stellen, ist eine anspruchsvolle Aufgabe, handelt es sich doch um Objekte, die im strengen Sinne keine Bücher sind. Und doch sind es buchförmige Behältnisse – aber wofür? Was enthalten diese kleinen Behältnisse, wenn sie überhaupt etwas enthalten und nicht nur ihrer äußeren Form nach ein Buch darstellen? Eine erste große Gruppe bezeichnet EBENHÖCH einleuchtend als Anhängerbücher, also kleine Bücher, die, als individuelles Schmuckstück getragen, gut sichtbar präsentiert werden. Dabei spielt der Schmuckcharakter eine wesentliche Rolle: Aufwendig aus Edelmetall gefertigt und mit Emaille, Niello oder Edelsteinen verziert, ist der Bucheinband ein Blickfang. Im Inneren eines solchen Minibuchs verbirgt sich der meist nur wenige Seiten umfassende Buchblock. Inhaltlich reduziert, handelt es sich meist um Gebetstexte bzw. deren Textanfänge, oft ergänzt durch bildliche Darstellungen, typischerweise sogenannte Andachtsbilder. Eine Variante dieser echten Bücher bilden Buchanhänger mit fünf bis acht gravierten

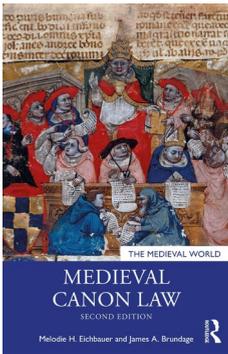
Metallblättern. Sie betonen den Schmuckcharakter und bieten Platz, um auf wenigen Seiten Bildprogramme, meist Szenen aus dem Leben Jesu, auszubreiten. Bei diesen Metallbüchlein steht eher das Betrachten als das Lesen im Vordergrund. Auch diese Anhänger galten, wie eine Quelle berichtet, als Büchlein – *livret* (49). Der Buchanhänger ist nicht nur eine ausgefallene Pretiose. Er dient auch als sichtbarer Ausweis von persönlicher Frömmigkeit, von Status und Bildung.

Eine weitaus größere Gruppe bilden die Buchanhänger, also ‚Anhänger in Buchform‘, die nur die Form, nicht aber den Inhalt übernehmen, wobei ‚Anhänger in Buchform‘ auch als Bezeichnung für den gesamten Objektbestand dient. Diese Gruppe ist weniger einheitlich. Die äußere Buchform bleibt zwar erhalten, der Inhalt besteht aber nicht mehr aus Text- oder Bildseiten. Diese Buchobjekte lassen sich zwar noch wie ein Buch öffnen, sind aber letztlich kleine Schachteln in Buchform. Auffallend häufig sind die Innen- und Außenseiten solcher Schatullen mit passenden Glasplättchen als Träger für Hinterglasmalerei versehen. Die schimmernden Farbeffekte dieser Technik sowie die Hinterlegung mit Metallfolien vermitteln einen besonderen transparent-transzendenten Bildeindruck der gemalten Bilder.

Funktional wird der buchförmige Anhänger endgültig zum reinen Behälter, wenn er zum Träger ‚buchfremder‘ Materie wird. Kleine Fächer im Inneren des Büchleins deuten auf die Aufbewahrung von Reliquienpartikeln hin. Nicht nur heilige Substanzen wurden in die Miniaturbüchlein eingelegt, oft dienten sie auch als Träger von Duftstoffen. Kleine Löcher oder Durchbrechungen in den ‚Einbanddeckeln‘ sorgten dafür, dass die Aromastoffe wie Rosen- oder Zimtöl ihren Duft verströmen konnten.

All diese verschiedenen buchförmigen Anhänger existierten zeitlich nebeneinander und erfreuten sich großer Beliebtheit, was die Frage nach ihrer Funktion aufwirft. Um diese Frage zu klären, untersucht EBENHÖCH zunächst Buchanhänger in Schrift- und Bildquellen, um dann die Trageweisen ihrer potentiellen Trägerinnen oder Träger sowie konfessionelle Aspekte zu diskutieren. Diese Vorgehensweise führt zum letzten Abschnitt: den multisensorischen Qualitäten und synästhetischen Rezeptionsangeboten der Buchanhänger. Dabei spielt die Verinnerlichung des Gelesenen und Betrachteten eine ebenso große Rolle wie seine apotropäische Wirkung. Der Anhänger strahlt sowohl nach innen, in die Seele und das Herz seiner Besitzerin oder seines Besitzers, als auch nach außen, als gut sichtbares Schmuckstück, das die Blicke auf sich zieht.

Klein ist nur die Größe der Objekte, ihre Ausstrahlung ist um ein Vielfaches größer. EBENHÖCH ist es vorbildlich gelungen, eine wenig erforschte Gattung in jeder Hinsicht anschaulich zu durchdringen.



Melodie Eichbauer u. James Brundage, *Medieval Canon Law*. 2nd ed. (The Medieval World). London, New York, Routledge 2023. XVIII, 212 S. 4 s/w-Abb.

Besprochen von Christof Rolker:
Bamberg, christof.rolker@uni-bamberg.de

Das Kirchenrecht hat die vormodernen Gesellschaften in vielen Bereichen geprägt, von der Hierarchie der Amtskirche über die Verfolgung von Ketzern bis hin zur Regulierung von Sexualität und Ehe. Erhalten sind eine große Fülle normativer und anderer Quellen, deren Erforschung aber zu oft den (wenigen) Spezialistinnen und Spezialisten überlassen wird. Umso wichtiger ist es, dass es Einführungen gibt, die das Kirchenrecht des Mittelalters einer Leserschaft ohne spezialisierte Vorkenntnisse vermitteln.

Seit 1995 erfüllte James BRUNDAGES ‚*Medieval Canon Law*‘ diese Aufgabe, ein schmaler Band, der sich auch in der Lehre sehr bewährt hat. Entsprechend hoch sind die Erwartungen, wenn dieses Werk ein Jahr nach dem Tod des Autors neu erscheint. Der große Name, den sich Autor und Werk erworben haben, und die Fülle der Spezialliteratur, die es einzuarbeiten galt, ohne das schlanke Buch allzu umfangreich werden zu lassen, mussten jede Neubearbeitung zu einem Balanceakt machen. Das riskante Unternehmen ist, um es vorwegzunehmen, vorzüglich gelungen. Zu Recht ist die Bearbeiterin, Melodie EICHBAUER, als erste Autorin auf dem Cover genannt, denn es ist ein neues Werk geworden.

Die ersten fünf Kapitel bieten einen chronologischen Überblick von der Urkirche bis ins Spätmittelalter. Alle wichtigen Rechtsquellen, von der Bibel und den Kirchenvätern über Konzilien und Dekretalen bis zum römischen Recht, werden hier vorgestellt, und ebenso die kanonischen Sammlungen, die diese Texte unterschiedlichster Herkunft zu ‚Recht‘ werden ließen. Wie Kapitel 3 ausführt, wurden diese Sammlungen vor allem im Rahmen der Kirchenreformen des 11. Jahrhunderts historisch relevant. EICHBAUER hat dieses zentrale Kapitel im Vergleich zur ersten Auflage behutsam, aber doch deutlich modernisiert; der Fokus liegt nun weniger auf Gregor VII. und stärker auf der Vielfalt der Akteure.

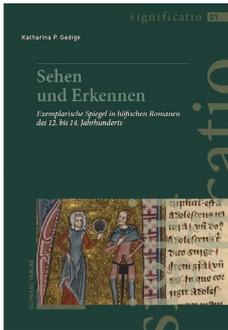
Zwei Kapitel widmen sich der Rechtswissenschaft und den kirchlichen Gerichten. Beide machen deutlich, dass das kirchliche Recht hohe prozessrechtliche Standards entwickelte, und skizzieren knapp und gut, wie dieser komplexe Vorgang mit der Entwicklung der Wissenschaft vom römischen Recht in Verbindung stand. Auch sonst werden die engen Beziehungen zwischen beiden Rechten deutlich, ebenso wie das Verhältnis zwischen geistlichen und weltlichen Gerichten, das oft von unklaren Zuständigkeiten geprägt war.

Kapitel 8 und 9 widmen sich der großen Frage, wie das kirchliche Recht des Mittelalters einerseits den Alltag vieler Menschen und andererseits die Gesellschaft insgesamt prägte. Wie es sowohl der Forschungs- als auch der Quellenslage entspricht, geht es dabei besonders ausführlich um Ehe und Sexualität. Die Beispiele lassen deutlich werden, dass die einschlägigen Rechtstexte das Leben vieler Menschen auch und gerade dann stark prägten, wenn sie diese Normen nicht einhalten konnten oder wollten. Bei Behandlung der ‚großen‘ Fragen in Kapitel 9 wird am stärksten deutlich, dass die Vorstellungen der mittelalterlichen Kanonisten auch in der Neuzeit, und zwar auch in protestantischen Gesellschaften, nachhaltige Wirkung entfalteten.

Damit wird zugleich das Schlusskapitel zur „Relevance of Medieval Canon Law“ (157) eingeleitet, das noch einmal deutlich macht, dass das kirchliche Recht eine entscheidende Quelle für das Verständnis der vormodernen Gesellschaften in Europa darstellt, ob es um Abstrakta wie ‚die Kirche‘ geht oder um ganz alltägliche Fragen.

EICHBAUER hat eine sehr gelungene Überarbeitung vorgelegt, die das bewährte Werk respektvoll behandelt und zugleich (wieder) auf den Stand der Forschung bringt. Das Buch ist zudem sorgfältig gestaltet. Die Bebilderung, mehrere Anhänge und die Indices sind allesamt willkommene Ergänzungen des mit 163 Seiten weiterhin erfreulich knapp gehaltenen Hauptteils. Erwähnt werden muss leider noch die digitale Ausgabe, die der Verlag über www.vitalsource.com vertreibt. Ihr fehlt fast alles, was ein gutes E-Book ausmacht: persistente Identifikatoren, seitengenaue Zitierlinks, ein nicht-proprietäres Dateiformat und die Möglichkeit zum Ausdrucken. Das schlechte Layout wird um eine entsprechende Hörbuch-Funktion ergänzt, sodass Lesen und Hören ähnlich unerfreulich sind.

Doch diese (Fehl-)Entscheidungen des Verlags sollen die Leistungen EICHBAUERS nicht trüben. Sie hat ein schlankes, lesbares und höchst instruktives Buch vorgelegt, dem eine große Leserschaft zu wünschen ist. Studierende und Forschende verschiedener Disziplinen werden es dankbar zur Hand nehmen.



Katharina Gedigk, *Sehen und Erkennen. Exemplarische Spiegel in höfischen Romanen des 12. bis 14. Jahrhunderts.* Mit Analysen zum ‚Willehalm von Orlens‘, ‚Wilhelm von Österreich‘ und ‚Erec‘ (significatio 1). Basel, Schwabe 2023. 488 S.

Besprochen von Sandra Hofert:

Erlangen-Nürnberg, sandra.hofert@fau.de

Wie werden Werte und Normen im Erzählen entfaltet? Welche Identifikationsangebote machen die Figuren den Rezipierenden und in welchem Verhältnis stehen Vorbild und Nachfolge zueinander? Es sind wichtige Fragen mit langer Forschungsgeschichte, die in der vorliegenden Dissertation weitergedacht und neu perspektiviert werden, und zwar ausgehend vom Spiegel als „Meta-Metapher“ (17), den Katharina GEDIGK als „Wahrnehmungs- und Deutungs- sowie Denkmuster“ (15) begreift. Sie fragt nach seiner Rolle bei der „Sinnvermittlung und Bedeutungskonstitution“ (20) höfischer Texte und untersucht die literarischen Strategien der Analogisierung von Text und Lebenswirklichkeit der Rezipierenden. Dabei geht es ihr insbesondere um die Funktionalisierung des Spiegels zur höfisch-moralischen Wissensvermittlung, wobei sie nicht die in den Texten entfalteten Ordnungen und Ideale auf die Realität zurückprojizieren möchte, sondern die „Nachfolge-Aufforderung“ (22) abstrakt im Sinne einer „Herausbildung von Konzepten in der Rezeption“ (23) denkt, wie *hövescheit*, *riterschaft* oder *rehte minne*.

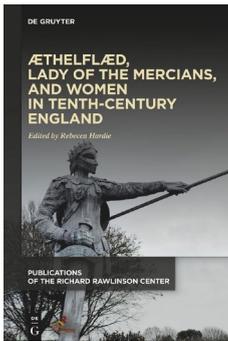
GEDIGK unterscheidet drei Ebenen von ‚Spiegelphänomenen‘: den Spiegel als Metapher, Spiegelungsphänomene auf Ebene der Figurenkonzeption bzw. -konstellation sowie Spiegelungen „auf poetologischer und struktureller Ebene“ (20). Diese Ebenen bestimmen die Textanalysen, bei denen sich die Autorin verschiedener Methoden bedient: Sie verbindet Verfahren der historischen Semantik mit kognitionswissenschaftlichen Ansätzen, arbeitet mit narratologischen Kategorien, fragt nach der Wirkung der Texte auf die Rezipierenden und nimmt den kulturellen Kontext in den Blick.

Wie eng GEDIGK Text und Kontext zusammendenkt, wird nicht nur durch die zeitliche Verortung des Analysekorpus deutlich, schließt ihre Auswahl doch

an den Forschungsbefund an, dass ab dem 12. Jahrhundert der Gebrauch des Spiegels „sowohl als materielles Objekt als auch als sprachliches Bild [...] inflationär ansteigt“ (20, vgl. auch 31 f.). Darüber hinaus widmet sich das erste der drei Hauptkapitel (35–115) dem Spiegel als „historische[r] Kategorie“ (32). Hier verortet die Autorin den Spiegel als Objekt soziokulturell sowie literarisch, konturiert das semantische Feld der Spiegelphänomene und präzisiert ihren Figurenbegriff: Hat sie Figuren zunächst allgemein als „Stellvertreter der Rezipierenden“ (22) gefasst, entwickelt sie hier ein Spektrum bestimmter Figurenkonzeptionen, die eine Rezeption von Figuren als exemplarische Spiegel nahelegen können (insb. 110 f.).

Die beiden folgenden Hauptkapitel untersuchen die drei ausgewählten höfischen Romane, ‚Willehalm von Orlens‘, ‚Wilhelm von Österreich‘ sowie ‚Erec‘, und zwar zunächst in Hinblick auf die Exemplarität ihrer Figuren (117–329), dann bezüglich weiterer Spiegelungsphänomene (331–423), welche „Rückschlüsse auf die intendierte Rezeption der Werke als exemplarische Spiegel zulassen“ (33). Die Textanalysen arbeiten schlüssig komplexe Spiegelrelationen heraus, wobei die Interpretation der Figuren als ‚Figurenspiegel‘, deren Handeln einen „Lernprozess vor Augen stell[t] und beispielhaft vermittel[t]“ (336), an bestimmte Deutungslinien anschließend eine ausgewählte Lesart verfolgt. So beantwortet GEDIGK in der Forschung insbesondere mit Blick auf den ‚Erec‘ (dessen Sonderstellung die Autorin selbst hervorhebt) vieldiskutierte Fragen ganz aus der Perspektive höfischer Moraldidaxe – wenn etwa Erecs Weg als „Bußweg[.]“ (275) gelesen wird, Enite als „Spiegel für Erec“ (273) und schließlich als „Symbol von Erecs Erkenntnisgewinn“ (393) gilt, oder die ambivalente Keie-Figur einerseits als „Projektions- und Reflexionsfläche“ (283) für Erec verstanden wird, „die ihm die Auseinandersetzung mit seinem eigenen Makel ermöglicht“ (ebd.), andererseits als „mahnende[r] Figurenspiegel“ (280) für die Rezipierenden gedeutet wird.

Insgesamt zeigt die Arbeit überzeugend, dass in höfischen Romanen das Potential liegen kann, in gewisser Weise „selbst als Spiegel“ (21) gelesen zu werden, wobei die Textanalysen mit ihrer Ausrichtung auf die Frage nach „einer lehrhaften Wirkung ähnlich eines Fürstenspiegels“ (20) einen klaren gedanklichen Fluchtpunkt besitzen, auf den die Texte selbst vielleicht nicht immer so eindeutig ausgerichtet sind. Doch eröffnet die Arbeit interessante Lesarten, regt zum Weiterdenken an und bietet zahlreiche Anknüpfungspunkte für weiterführende Studien.



Rebecca Hardie (Hg.), *Æthelflæd, Lady of the Mercians, and Women in Tenth-Century England* (Publications of the Richard Rawlinson Center). Berlin, Boston, De Gruyter 2023. XII, 306 S. 9 farb. Abb., 2 s/w-Abb. 1 Tab.

Besprochen von Kerstin Majewski:

Bochum, kerstin.majewski@rub.de

The contributions to this volume focus on *Æthelflæd* (c. 870–918), Lady of the Mercians. *Æthelflæd* was the daughter of Alfred the Great and ruled over Mercia together with her husband *Æthelred* until his death in 911 and thereafter. She played a key role in shaping the future Kingdom of England. In her introduction to the volume (1–27), Rebecca HARDIE offers concise accounts of *Æthelflæd*'s life and legacy, the scholarly engagement since the 1950s, and the volume's two key concepts: 'women' and 'tenth-century England'.

The four essays in Part 1 ('*Æthelflæd*'s Life and Reign') succeed in re-assessing *Æthelflæd*'s role and power in early medieval England through new approaches to the (albeit scarce) textual record. Martin CARVER (31–57) combines archaeology with history to give intriguing insights into *Æthelflæd*'s "family of engineer-warriors" (37). The archaeology of *burhs* (forts built after Roman examples), which *Æthelflæd* saw fortified during her father's reign or which she built during her own warfare, reveals her ingenious "adaptation of Roman technology to fort building, potting, and supply chains" (53). Michael WOOD (59–88) discusses the Mercian Register (MR), a short chronicle "embedded in the *Early English Chronicle B, C, and D* for the years between 902 and 924" (59) that records *Æthelflæd*'s life and reign and that propagates the formation of a unified England. In a comparative analysis, WOOD demonstrates that the MR "provides a unique and precious narrative of the deeds of an early medieval female ruler" (85) from the point of view of Mercia. Alice HICKLIN (89–112) takes into account contemporary records from Western Europe in which elite women partake in military action. In this broader context, the Lady of the Mercians' "campaigns are exceptional for the manner in which they were recorded, not for the fact that they occurred" (108). Finally,

Andrew RABIN (113–136) convincingly argues that the charters of Æthelflæd are instances of female legal agency and part of a “multigenerational dynastic strategy” (118), which “served as a self-conscious exercise in political propaganda designed to secure West Saxon rule in Mercia and to represent as Æthelflæd an acceptable political figure to those over whom she ruled” (115).

The well-balanced Part 2 (‘Women in Tenth-century England and Beyond’) starts off with three essays on medieval social practices. Nicole MARAFIOTI (139–164) contrasts Æthelflæd’s royal interment with contemporary forms of burial where people (mostly men) were denied the right to be buried in a Christian cemetery. Such “unconsecrated burial [...] affected women’s lives and livelihoods” (149) both economically and socially. Gender and social status in relation to food production are explored by Debby BANHAM when asking: “Did the Lady of the Mercians Make Her Own Bread?” (165–186). Æthelflæd is called *Myrcna hlæfdige* ‘bread-kneader of the Mercians’ in the MR (Old English *hlæfdige*, lit. ‘loaf-kneader’, Present-Day English *lady*). A wide range of sources reveals that women from different social classes played central roles in food processing and production, yet Æthelflæd provided ‘daily bread’ for her people in other ways. Fresh insight into women’s education, “textual production and manuscript use” (189) is offered by Christine VOTH (187–223) in her palaeographical and linguistic re-assessment of English and Latin additions to ‘The Book of Nunnaminster’ and ‘The Royal Prayerbook’.

The remaining three essays engage with literary imaginations of queens: Stacy S. KLEIN (225–251) examines the digressive story of Eadburg of Wessex (*bl.* 787–802), daughter of the Mercian king Offa, in Asser’s ‘Vita Alfredi’. Styling her as a counter-example of good royal office, Asser secured “Alfred’s [...] rightful claim to the English throne” (240). In a similar vein, Victoria E. H. WALKER (253–276) illustrates how the Old English translation of Orosius’s ‘Seven Books of History Against the Pagans’ was instrumentalised at the West Saxon court: the ‘bad queen’ Semiramis, an example of “the transhistorical dangers of female rule” (260), should warn against entrusting women with regal power. These fictions eventually fomented mistrust against Æthelflæd and her daughter Aelfwynn. Part 2 is rounded off by Clare A. LEES (277–301), who focusses on different forms of modern (National) Medievalism by which Æthelflæd is (re)imaged and remembered in public spaces, in historical pageants, and in the poetry of Ann HAWKSHAW and Maureen DUFFY.

HARDIE has brought together ten interdisciplinary approaches that engage with different ways in which storytelling contributes to nation-shaping. The successful combination of archaeological, historiographical, and philological perspectives, which very often mutually reinforce each other, immensely broadens our understanding of Æthelflæd and female power in medieval England and beyond.



Theresa Jäckh, *Raumgeschichte einer Hauptstadt. Palermo unter muslimischer und christlicher Herrschaft (ca. 800–1200)* (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 144). Berlin, Boston, De Gruyter 2023. XII, 365 S. 33 Abb.

Besprochen von Theresa Bachhuber:

Palermo, t.bachhuber@campus.lmu.de

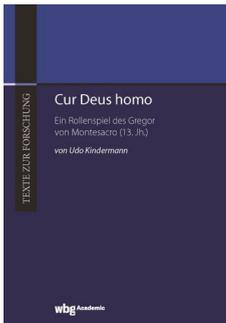
Die Forschung zur Stadtgeschichte Palermos ist stark lokalhistorisch geprägt und überwiegend darum bemüht, die Geschichte von Orten, Stadtvierteln oder bestimmten Gebäuden in Palermo möglichst detailliert aufgearbeitet wiederzugeben. Theresa JÄCKHs Arbeit hebt sich davon ab, da sie ihr Augenmerk auf die längerfristige Raumgestaltung und -veränderung von Stadt und Umland durch muslimische und christliche Herrscher richtet und damit den Facettenreichtum dieser Prozesse darstellen kann.

Sie beginnt hierfür mit einer Aufarbeitung verschiedener Ansätze der historischen Raumforschung und beschreibt ausführlich die Quellenlage. Um den Themenbereich der Raumgeschichte vom 9. bis 13. Jahrhundert abbilden zu können, teilt sie ihre Untersuchung in zwei Kapitel mit je drei Unterkapiteln auf. Das erste Kapitel ist der Zeit der muslimischen Eroberung und Herrschaft durch die Aghlabiden bzw. Fatimiden ab der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts gewidmet, während das zweite Kapitel die Zeit der christlichen Eroberung und Herrschaft durch die Normannen – insbesondere durch die Adelsfamilie der Hauteville – ab der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts beinhaltet. In den jeweils ersten Unterkapiteln ist beschrieben, wie die neuen muslimischen oder christlichen Herrscher durch die Erschließung, Erfassung und Sicherung von Raum Palermo und sein Umland eroberten und transformierten. Anschließend richtet die Autorin ihr Augenmerk darauf, wie sie ihre Herrschaft etablierten und Strukturen schufen oder veränderten: Beide Gruppen zentralisierten ihre Herrschaft und konzentrierten sie auf die Hauptstadt; so bemühten sie sich um die Stärkung der jeweiligen Herrscherreligion sowie die Funktionalisierung Palermos als Herrschaftsstadt. Im jeweils dritten Unterkapitel weicht JÄCKH von der parallelen Gestaltung der

Unterkapitel ab. Die Aufspaltung und Übernahme der Stadt durch die muslimischen Herrscher war von internen Konflikten, äußeren Bedrohungen und der Eroberung Siziliens durch die Normannen dominiert. Die Aufspaltung und Überformung Palermos durch die neuen christlichen Herrscher war hingegen von der Gestaltung der Grenzen der Stadt, vom Palast und vom Raum als repräsentativem Ort der Herrschaft geprägt. Die Autorin beachtet hierbei besonders die durch Raumverschiebung entstehenden Machtkonflikte, die Sozialanthropologie sowie die Gentrifizierung von Stadtvierteln. JÄCKH schließt in ihrem letzten Kapitel mit einem Ausblick auf die Veränderung der Stadt während der Konflikte um den sizilianischen Thron 1189–1194 zwischen Tankred und Konstanze I. bzw. Heinrich VI. und fasst abschließend ihre Erkenntnisse zusammen.

Durch den parallelen Aufbau des Buches gelingt es ihr, dem veralteten Bild der unmittelbaren Zäsur durch die Herrschaftswchsel das Bild einer komplexen, langfristigen und nur zu Teilen gezielten Umstrukturierung der Stadt und des städtischen Lebens entgegenzustellen. Zusätzlich stellt JÄCKH noch eine ausgesprochen breite Auswahl an Quellen verschiedener Art vor, deren Analysen sie geschickt kombiniert: Neben Verkaufsurkunden, Toponymen, Reiseberichten, archäologischen Untersuchungen und Genizah-Fragmenten stützt sie sich auch auf literarische Quellen wie Chroniken und Gedichte. Hierbei nennt sie nicht nur die ‚Klassiker‘, wie die Werke von al-Idrīsī oder Ibn Ġubair, sondern beruft sich auch auf weniger bekannte Texte, wie zum Beispiel die Gedichtsammlung ‚*Tristia ex Melitogaudo*‘. Durch diese Kombination gewinnt sie tiefere Erkenntnisse über den ehemaligen Aufbau der Stadt, die sie anschließend mit Beobachtungen zum Einfluss der Topographie auf die Bevölkerung der Stadt verknüpft. Dadurch verdeutlicht sie die Folgen der Herrschaftswchsel für die soziale, ethnische, religiöse und sprachliche Zusammensetzung Palermos und zeigt, wie sich die Position Palermos im Gefüge mediterraner Netzwerke und Reiche änderte.

Neben der überzeugenden Argumentationsweise JÄCKHS sticht das eigens erstellte Kartenmaterial heraus. Die Karten wurden extra für diese Studie angefertigt und ergänzen die verbalen Darstellungen um eine konkrete visuelle Komponente, die den Lesenden die Orientierung erheblich erleichtert. Aufgrund des interdisziplinären Ansatzes und des breiten Fundus an Quellen ist das Buch sowohl für Experten lesenswert als auch ein guter Einstieg für jene, die sich neu mit dem Themenbereich des Multikulturalismus in Sizilien und seiner Hauptstadt befassen wollen.



Udo Kindermann (Hg.), *Cur Deus homo*. Ein Rollenspiel des Gregor von Montesacro (13. Jh.). Untersuchung, Text, Übersetzung (Texte zur Forschung 115). Darmstadt, wbg Academic 2023. 198 S.

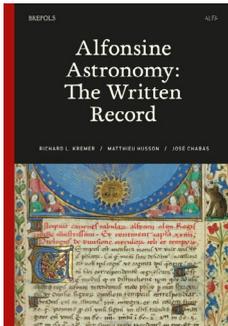
Besprochen von Martin Thurner:
München, thurner@lmu.de

Cur deus homo (Warum Gott Mensch wurde) – wer hier eine Assoziation mit dem Werk gleichen Titels des Anselm von Canterbury (ca. 1033–1109) herstellt, liegt zunächst gewiss nicht falsch. Dieser wegen seiner streng rationalen Methode später auch ‚Vater der Scholastik‘ genannte Benediktiner-Theologe versuchte ‚(denk) notwendige Gründe‘ für die Hauptsätze des christlichen Glaubensbekenntnisses beizubringen. Bekanntlich argumentierte er für die Menschwerdung Gottes dahingehend, dass die vom ersten Menschenpaar im Sündenfall dem Schöpfergott zugefügte Beleidigung aus mangelnder Satisfaktionsfähigkeit nicht vom Menschen selbst wiedergutmacht werden konnte, sondern eben nur vom dem Schöpfer ebenbürtigen Gottessohn durch die stellvertretende Sühneleistung im Kreuzestod. Freilich wusste schon Anselm, dass er sich mit dieser ‚Erklärung‘ ein weit schwerwiegenderes Problem einhandelte, nämlich die Frage, wie sich dieses Barmherzigkeitswerk mit der unbestechlichen göttlichen Gerechtigkeit verträgt.

Wie wirkmächtig trotz aller Aporien das Werk Anselms war, zeigt sich mit darin, dass nicht nur der Titel als Überschrift, sondern auch Gedankengang und Problemstellung der Abhandlung in einer geistlichen Dichtung des süditalienischen Benediktiner-Abtes Gregor von Montesacro (1. Hälfte 13. Jahrhundert) begegnen. Anders als die philosophisch-theologischen Rezipienten arbeitet sich dieser Autor aber nicht weiter an den (theo-)logischen Unlösbarkeiten ab; er gibt dem Gedankengang eine andere, nämlich (in heutiger Terminologie gesagt) ästhetische Form. Als ob dies nicht eigenartig genug wäre, lässt sich diese ‚sprach-künstlerische‘ Verarbeitung poetologisch aber weder als (Lehr-)Epos noch als Schauspiel bestimmen, sondern ist eher als eine Art ‚Rollenspiel‘ eingerichtet. Vor allem der literarischen Besonderheit dieses Textes widmet der philologisch

qualifizierte Herausgeber in seiner der Edition und Übersetzung (49–191) vorangestellten Einleitung (7–48) differenzierte Analysen: Die (Un-)Heilsgeschichte von Sünde und Erlösung wird in der Eröffnungsszene und an Übergängen von einem „extradiegetischen Erzähler“ (11) vorgetragen, ziemlich bald aber ergreifen deren biblische und dogmatische Protagonisten in Form von Rollendialogen selbst das Wort. Das machen nicht nur etwa die Paradiesschlange und die göttlichen Personen der Trinität, sondern vor allem auch die idealen göttlichen Eigenschaften wie Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Wahrheit. Poetisch personifiziert können diese „Töchter Gottes“ (10) das innergöttlich widersprüchliche Problemverhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sozusagen externalisieren, außerhalb der Trinität ihren „Streit“ (ebd.) lösen und dann Gott souverän darüber entscheiden lassen: Die Poesie vermag mit einem einfachen Kunstgriff, woran die spekulative Dogmatik scheitert! Ein zusätzlicher Gewinn liegt auf der sprachästhetischen Ebene: Durch ständigen Wechsel von Versmaßen und Reimschemata, im mündlichen Vortrag durch den Sprachklang verstärkt, wird das Heilsgeschehen weit mehr in seiner ursprünglichen Dramatik nachvollziehbar als in der Lektüre rein theoretisch argumentierender Reflexionen.

Ein besonderes Augenmerk richtet der Herausgeber auf rezeptionsästhetische Aspekte: Biblische Bezüge sind zuallermeist andeutungsweise eingewoben, was vom Hörer verlangt, sie assoziativ aufzugreifen und eigenständig die entsprechenden biblischen Szenen dazu zu imaginieren. Das setzt freilich nicht nur einen lateinkundigen, sondern auch recht bibelfesten Rezipienten voraus, weswegen der Herausgeber, auch aufgrund weiterer Andeutungen im Text, etwa Professfeiern im Benediktinerorden als ‚Sitz im Leben‘ vermutet (27–32). Um diesen Zusammenhang auch heute noch nachvollziehbar zu machen, sieht der Herausgeber des hier neu kritisch edierten lateinischen Originaltextes bis auf den Nachweis von Bibelstellen von einem ausführlichen (theologiegeschichtlichen) Stellenkommentar ab. Er beabsichtigt „eine durchgehende Übersetzung ins Deutsche, die vorrangig das sachliche Verstehen des Originals wiedergibt, daneben aber auch ein bisschen vom Flair nicht-alltäglicher liturgischer Sprache transportieren möchte, die für diese lateinische Dichtung charakteristisch ist“ (7). So soll der damalige Effekt auch heute wiederholt werden: „Die Dichtung *Cur Deus homo* will, so erscheint es dem heutigen Interpreten, durch Sprach-Kunst vermitteln, dass es ästhetisch angenehm sein kann, sich mit der Frage zu beschäftigen, warum die Menschheit erlöst wurde. Eine rationale Lösung der Frage ist nicht beabsichtigt“ (ebd.). Interdisziplinär betrachtet erfährt der Philologe, dass durchaus die spekulativsten theologischen Probleme literarisch gestaltet wurden, und der Theologe, dass eben nicht nur die biblischen Geschichten, sondern auch dogmatische Begriffsdiskurse sich narrativ entfalten lassen. Selten werden mittelalterliche Transformationsprozesse so vielschichtig und spannend, aber eben auch als „intellektuelles Vergnügen“ (8) verlebendigt wie in diesem Editionswerk.



Richard L. Kremer, Matthieu Husson u. José Chabás (Hgg.), *Alfonsine Astronomy: The Written Record*. Turnhout, Brepols 2022, 426 S. 56 farb. Abb. 15 s/w-Tab. Open Access: <http://dx.doi.org/10.1484/M.ALFA-EB.5.124044>

Besprochen von Thony Christie:
Erlangen, thony.christie@t-online.de

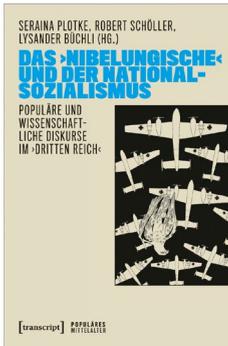
„ALFA“ war ein vom European Research Council (ERC) finanziertes Forschungsprojekt, das, 2016 mit einer Laufzeit von 60 Monaten bewilligt, alle Aspekte der alfonsinischen Astronomie untersuchte, die in Europa vom späten 13. Jahrhundert bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts florierte und wohl zu den ersten europäischen wissenschaftlichen Errungenschaften gehört. Angefertigt etwa um 1252 bis 1270 in Toledo auf Anordnung Alfons' X. von Kastilien und León, waren die ‚Alfonsinischen Tabellen‘ die ersten astronomischen Tabellen im europäischen Mittelalter. Vorher waren die europäischen Astronomen auf übersetzte arabische Tabellen angewiesen. Die Tabellen wurden sehr populär, regelmäßig aktualisiert und blieben für 300 Jahre in Gebrauch.

Der 2022 veröffentlichte Band ist der erste, der aus diesem faszinierenden Unterfangen hervorgeht; weitere Bände sind in Vorbereitung. Er widmet sich, wie der Untertitel schon sagt, den schriftlichen Zeugnissen, die die ‚Tabulae Alphonsinae‘ des 13. Jahrhunderts erläutern und erklären. Die Einleitung gibt einen klaren Überblick über die Hintergründe des ALFA-Projekts und des Bandes selbst, gefolgt von jeweils detaillierten Zusammenfassungen der Beiträge. Das Buch ist in zwei Hauptabschnitte unterteilt. Im ersten Teil („Contexts of Practice and Diffusion as Attested by Manuscripts and Manuscript Collections“) gibt Laura FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ in „The ‚Libro de las tablas alfonsíes‘. New Documentary and Material Sources“ einen Überblick, was über die verschollene Kopie der kastilischen ‚Alfonsinischen Tafeln‘ aus den 1270er Jahren bekannt ist. Sie versucht, den Weg zu rekonstruieren, den die Handschrift in den 1320er Jahren nach Paris genommen haben könnte. Jean-Patrice BOUDET und Laure MIOLO behandeln in „Alfonsine Astronomy and Astrology in Fourteenth-Century Oxford.

The Case of MS Bodleian Library Digby 176“ eine Sammelhandschrift, die von William Read, einem Stipendiaten des Merton College, 1344 bis 1357 zusammengestellt und gebunden wurde. Ihre Untersuchungen enthüllen eine aktive Gemeinschaft von Gelehrten der Astronomie. In „Exploring a Later Fifteenth-Century Astrologer’s Toolbox. British Library Add MS 34603“ untersucht Richard KREMER die Sammelhandschrift, die in den 1480er Jahren bei dem schwäbischen Astrologen und Kalendermacher Marcus Schinnagel erstellt wurde. In „From Computus Material to Preacher’s Toolbox. Manufacturing a Bat-Book Almanac in the Fifteenth Century“ widmet sich Alexandre TUR einer weiteren *toolbox* in Form des Pariser *bat book*-Almanachs, der 1456 von Bruder Paulus Kignin zusammengestellt wurde. Eric RAMÍREZ-WEAVER untersucht in „Bohemian King Wenceslas IV’s Copy of the Alfonsine Tables and Their Place within his Astronomical and Astrological Corpus“ die kulturelle und kunstgeschichtliche Bedeutung der alfonsinischen Astronomie am Prager Hof von Wenceslaus IV.

Im zweiten Teil („Authors, Texts and their Receptions in Various Milieus“) beschäftigen sich José CHABÁS und Marie-Madeleine SABY, Alena HADRÁVOVÁ und Petr HADRÁVA, José CHABÁS sowie Matthieu HUSON in vier Artikeln mit verschiedenen Aspekten der Werke, die dem Pariser Astronomen Johannes von Lignères aus den 1320er Jahren zugeschrieben werden – einem Autor, über den nur sehr wenig bekannt ist, der aber als der wichtigste Förderer der ‚Alfonsinischen Tabellen‘ gilt. In „Retracing the Tradition of John of Genoa’s ‚Opus astronomicum‘ Through Extant Manuscripts“ führt Laure MIOLO in das Werk des Astronomen John von Genoa aus Paris ein und präsentiert eine erste biographische Skizze dieser ebenfalls wenig bekannten Person. Schließlich unternimmt Glen VAN BRUMMELEN in „All In. Fifteenth-Century Manuscripts Devoted to Giovanni Bianchini’s Astronomy“ eine gründliche Analyse der astronomischen Handschriften des italienischen Mathematikers aus dem 15. Jahrhundert.

Alle Beiträge sind mit Fußnoten und einer eigenen Bibliographie versehen. Indices fehlen jedoch. Einige Artikel sind reichlich mit Tabellen und Farbbildern illustriert. Das Buch schließt mit einem Nachwort von Galla TOPALIAN und Mathieu HUSSON, die die digitalen Projekte verschiedener am ALFA-Projekt Beteiligter vorstellen. Insgesamt bieten die im Band versammelten Aufsätze einen wichtigen und bedeutenden Beitrag zur Erforschung der Geschichte der mittelalterlichen Astronomie. Da das ALFA-Projekt ein sehr spezifisches Forschungsprojekt ist, hat das Buch einen entsprechend engen Fokus. Obwohl eindeutig für ein Fachpublikum geschrieben, ist es aber auch interdisziplinär von Gewinn. Mit einem angenehmen Schriftbild, schönen Illustrationen und übersichtlichen Tabellen ist es vom Verlag Brepols sehr ansprechend gestaltet, was den relativ hohen Preis für die gebundene Ausgabe rechtfertigt. Umso positiver ist zu bewerten, dass das Buch über die [Website des Verlags](#) auch im Open Access verfügbar ist.



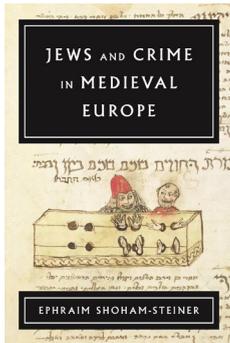
Seraina Plotke, Robert Schöller u. Lysander Büchli (Hgg.), Das ‚Nibelungische‘ und der Nationalsozialismus. Populäre und wissenschaftliche Diskurse im ‚Dritten Reich‘ (Populäres Mittelalter. Band 3). Bielefeld, transcript 2023. 351 S. 32 Abb.

Besprochen von Christoph Petersen: München, christoph.petersen@germanistik.uni-muenchen.de

Der Titel des Bandes führt ein wenig in die Irre. Das Buch untersucht die Rezeption der mittelalterlichen Nibelungentradition, insbesondere des ‚Nibelungenliedes‘, in der Zeit des Nationalsozialismus einschließlich dessen Vorbereitung und Aufstiegs sowie – ausblicksweise – seiner bis in die Gegenwart reichenden Schatten. (Die Zeitangabe ‚Drittes Reich‘ im Untertitel ist insofern ungenau und sollte sich auch grundsätzlich – als Reproduktion einer pseudo-geschichtsmetaphysischen Selbststilisierung der nationalsozialistischen Herrschaft – in einem wissenschaftlichen Buch verbieten.) ‚Das Nibelungische‘ außerhalb der nationalsozialistischen Vereinnahmung hingegen, also ‚das Nibelungische‘ als ein Charakteristikum, das dem ‚Nibelungenlied‘ selbst zuzuschreiben wäre, ist nicht Gegenstand des Bandes und gewinnt auch keine Kontur. So zieht Robert SCHÖLLERS „Versuch über das ‚Nibelungische‘“ (17; zur Begriffsprägung durch Jacob Grimm 26–28) das Fazit: „Das Nibelungische hat herzlich wenig mit den Nibelungen zu tun, aber sehr viel mit der Zeit, in der es definiert und angerufen wird“ (73). Und auch Ulrich BARTON vermag weniger überzeugend „[b]arbarisierende Elemente im ‚Nibelungenlied‘“ plausibel zu machen als an dessen „Rezeption in der NS-Germanistik“ (77) zu zeigen, dass das Lied selbst seiner „nationalsozialistischen Vereinnahmung letztlich die Grundlage [entzieht]“ (106). Deshalb ist der Band für die Erforschung nicht der mittelalterlichen Nibelungentradition, sondern allein der nationalsozialistischen Phase ihrer Rezeptionsgeschichte relevant, in der die politische Vereinnahmung des ‚Nibelungenliedes‘ für den deutschen Nationalismus bis zum Ersten Weltkrieg noch einmal radikalisiert worden ist: die Nibelungentradition als vermeintliches Dokument politischer Ideologeme wie ‚deutscher Treue‘, ‚Dolchstoß‘, ‚Germanen vs. Asiaten‘, ‚Kampf bis zum letzten Mann‘.

Neben den beiden genannten Gegenständen behandelt der Band die Nibelungen-Dichtungen von Hitlers frühem Weggefährten Dietrich Eckart (Elisabeth HUWER und Andrea SCHINDLER) und aus dem Umkreis der schweizerischen ‚Fronten‘-Bewegung (Sabine HAUPT); die für die Behauptung einer germanisch-deutschen Kulturkontinuität funktionalisierten Übersetzungen von mittelhochdeutschen Heldensagen (Heike SAHM) und von altnordischer Literatur in der ‚Thule‘-Reihe (Lukas RÖSLI); die Herkunft und politische Wirksamkeit der Werwolf-Vorstellung (Niels PENKE); die Siegfried-Figur als Symboladresse der Sehnsucht nach einem politischen Heilsbringer im 19. und frühen 20. Jahrhundert (Volker GALLÉ); den Einfluss von Mittelalterstereotypen auf Konzeption und Propagierung der deutschen Ostsiedlung besonders durch die SS-Zirkel um Himmler (Frank HELZEL).

Das hierbei mehrfach angesprochene Fortwirken der behandelten Gegenstände weit über die nationalsozialistische Herrschaft hinaus (etwa SAHM, 169; RÖSLI, 195; PENKE, 214f.) wird in den beiden letzten Beiträgen dann eigens zum Thema gemacht: das Verhältnis aktueller Neuerzählungen der Nibelungen-Geschichte zu deren nationalsozialistischer Vereinnahmung (Nadine HUFNAGEL) sowie die ungewollte Nähe zu einzelnen Denkmustern jener Vereinnahmung in der Gestaltung der Texte und der aktuellen Neuillustrierung der zuerst 1969 erschienenen Heldensagenübersetzungen in der ‚Insel-Bücherei‘ (Anna-Lena HECKEL und Julika MOOS). Beide Beiträge führen musterhaft vor, wie die wissenschaftlich geschulte und mediävistisch informierte Kulturanalyse – auch im Blick auf die populäre Kultur und besonders in Zeiten des Wiedererstarkens illiberaler gesellschaftlicher Bestrebungen (aufschlussreich HUFNAGEL, 274f. und 286–293) – mit ihrer kritischen, das heißt differenzierenden Leistungsfähigkeit eine unverzichtbare Orientierungsfunktion in unserer liberalen Gesellschaft erfüllt. Diese kritische Orientierungsfunktion scheint mir auch weit nachhaltiger zu sein als die Kolonisierungen des Mittelalters durch Themen und Problemstellungen unserer Gegenwart im anglo-amerikanischen ‚Medievalism‘ (zu einer solchen Einordnung des Buchs vgl. SCHÖLLER und BÜCHLI, 8f.). Eine solche kritische Orientierungsfunktion in allen Beiträgen durchgehend erkennbar zu machen ist meines Erachtens der größte Wert des Bandes für die aktuelle und künftige mediävistische Forschung.



Ephraim Shoham-Steiner, *Jews and Crime in Medieval Europe*. Detroit, Wayne State University Press 2021. XI, 459 S.

Besprochen von Christian Scholl:

Münster, christian.scholl@uni-muenster.de

Aus Sicht vieler mittelalterlicher Christen war die Sache klar: Juden waren Gottesmörder, Ritualmörder, Hostienschänder, Brunnenvergifter, Betrüger, Fälscher und vieles mehr. Zumindest zu bestimmten Zeiten wurden Juden nahezu kollektiv als Verbrecher angesehen. Bekanntlich blieb diese Sichtweise nicht auf das Mittelalter beschränkt, sondern wurde von Judenfeinden durch die weitere Vormoderne und Moderne bis in unsere Gegenwart hinein getragen.

Diesen judenfeindlichen Stereotypen muss sich jede Autorin und jeder Autor stellen, der oder die sich mit dem Themenfeld ‚Juden und Verbrechen‘ beschäftigt. Um keine antisemitischen Vorurteile zu bedienen, verzichteten frühere Forscherinnen und Forscher jüdischer Herkunft sogar darauf, sich dieser Thematik zu widmen oder (hebräische) Quellen auszuwerten, die von Juden begangene Verbrechen dokumentierten. Nicht zuletzt dieser Umstand erklärt, dass das Thema ‚Juden und Verbrechen‘ bisher weitgehend ein Desiderat der Forschung darstellt. Zwar wurden einzelne räumlich oder thematisch begrenzte Aspekte der Thematik erforscht; übergreifende monographische Studien existierten bisher aber nicht.

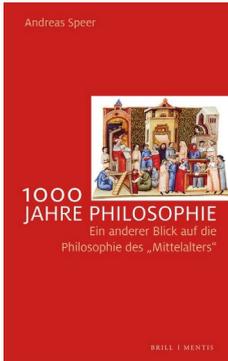
Natürlich kann auch SHOHAM-STEINER diese Lücke nicht alleine schließen und eine umfassende Geschichte schreiben, die sämtliche Fragen zum Thema beantwortet. Ein solches Unterfangen muss allein schon mangels Quellen scheitern. Vielmehr ist es SHOHAM-STEINERS Ziel, herauszuarbeiten, welche Verbrechen überhaupt von Juden begangen wurden bzw. Eingang in die Quellen fanden, inwieweit sich die als Täter definierten Personen einer Normverletzung bewusst waren und wie die jüdische Gemeinde mit Straftätern in ihren Reihen umging. Dabei stützt er sich überwiegend auf hebräische Quellen, insbesondere rabbinische Rechtsgutachten (Responsen) und weiteres gelehrtes Schrifttum wie Kommentare zu Bibel,

Talmud und liturgischen Gedichten. Geographisch nimmt SHOHAM-STEINER Mitteleuropa von England über das römisch-deutsche Reich bis nach Polen, und damit die Niederlassungsgebiete des aschkenasischen Judentums, in den Blick. Zeitlich erstrecken sich seine Ausführungen vom 10. bis ins 15. Jahrhundert.

Die Studie ist in drei Großkapitel gegliedert: Das erste befasst sich mit Diebstahl und Verbrechen finanzieller Natur (Betrug, Münzfälschung etc.). Kapitel 2 thematisiert physische Gewalt bis hin zu Mord. Darin spricht SHOHAM-STEINER nicht nur Gewalttaten zwischen Juden an, wenngleich diese den größten Teil des Kapitels ausmachen, sondern auch Fälle, in denen Juden Gewalt gegen Christen ausübten. Es kam sogar vor, dass Juden Christen beauftragten, gewaltsam gegen andere Juden vorzugehen. Das dritte Kapitel behandelt den Themenkomplex ‚Frauen und Verbrechen‘. Hier bespricht der Autor anhand der Unterthemen Prostitution und häusliche Gewalt sowohl von als auch an Frauen begangene Verbrechen. Ein weiteres Augenmerk dieses Abschnitts liegt auf der Frage, wie Frauen vor Gericht auftraten bzw. wie Gerichte diese behandelten, seien es Opfer oder Täterinnen. Dem vorangestellt sind methodologische Erörterungen über die Probleme, die sich bei der Untersuchung des Themenkomplexes ‚Frauen und Verbrechen‘ stellen. Schließlich sind die von SHOHAM-STEINER untersuchten rabbinischen Quellen ausnahmslos von Männern verfasst und geben somit eine rein männliche Perspektive auf Frauen und ihre Beteiligung an Verbrechen wieder. Hinzu kommt, dass das Studium der hebräischen Sprache als Kultsprache ausschließlich Männern offenstand. Folglich kann es sich bei den Aussagen der in den hebräischen Quellen zu Wort kommenden Frauen nicht um wörtliche Zitate handeln, sondern lediglich um Übersetzungen aus der Volkssprache, zum Beispiel Jiddisch, die wiederum von Männern angefertigt wurden. Insofern ist es schwierig bis unmöglich, die weibliche Perspektive auf den Themenkomplex Verbrechen aufzuzeigen.

Ein Anhang von elf übersetzten Quellen rundet den Band ab. Zehn der Übersetzungen stammen aus dem Hebräischen, eine aus dem Lateinischen. Insbesondere die übersetzten hebräischen Dokumente, bei denen es sich vorwiegend um Responsen handelt, stellen einen großen Gewinn für Forschung und Lehre dar, da bisher nur wenige Übersetzungen von hebräischen Quellen – und insbesondere Responsen – aus dem Mittelalter vorliegen.

Die Studie von SHOHAM-STEINER überzeugt in jeder Hinsicht: Methodisch umsichtig und quellennah beleuchtet der Autor den bisher stark vernachlässigten Themenkomplex ‚Juden und Verbrechen‘. Die Darstellung ist nicht nur ein Gewinn für das Forschungsfeld der Geschichte der Juden, sondern auch für die Kriminalitätsgeschichte. Für die Zukunft wäre eine ähnlich gelagerte Untersuchung zu wünschen, die die Thematik auf der Grundlage der lateinischen und volkssprachlichen Quellen aufarbeitet. So könnten die von SHOHAM-STEINER aus den hebräischen Quellen gewonnenen Einsichten mit denen aus den lateinischen und volkssprachlichen verglichen werden, wodurch die Forschungserkenntnisse zum Thema ‚Juden und Verbrechen‘ breiter kontextualisiert und auf eine größere Quellengrundlage gestellt werden könnten.



Andreas Speer, 1000 Jahre Philosophie. Ein anderer Blick auf die Philosophie des „Mittelalters“. Paderborn, Brill mentis 2023. IX, 135 S.

Besprochen von Isabelle Mandrella:
München, isabelle.mandrella@lmu.de

Gibt es ‚das Mittelalter‘ überhaupt – und wenn ja: Wie ist diese Epoche zu definieren? Diese Frage beschäftigt auch die Philosophie seit langem, stammt doch die Bezeichnung *medium aevum* aus dem Umkreis der humanistischen Philosophie. Freilich war sie bekanntlich pejorativ gemeint und bezeichnet das Mittelalter als zu vernachlässigende, wenn nicht gar finstere Übergangszeit zwischen Antike und Renaissance. Diese sich bis heute hartnäckig haltenden Vorurteile gegen das mittelalterliche Denken kennt auch Andreas SPEER, seit 20 Jahren Veranstalter der ‚Kölner Mediävistentagung‘ (die in ihrer Thematik immer wieder gern neue Wege beschritten hat!). In seinem nun vorliegenden „Experiment“ (99) geht es ihm darum, das lange Jahrtausend zwischen 500 und 1500, „das ungeheuer reich, bunt, vielfältig, voll scharfsinniger, kreativer Ideen steckt, ohne welches man das, was nachher kommt und auch die Fragen unserer Gegenwart nicht angemessen verstehen kann“ (VIII f.), als eigene philosophische Epoche stark zu machen – allerdings unter radikalem Verzicht auf den Begriff des Mittelalters. Denn „das Mittelalter ist eine Erfindung“ (5), eine Periodisierung, die zwar aus pragmatischen Gründen beibehalten wird, aber zu „historiographischen Verwerfungen“ und „Fallstricken“ (9) führt. In ihrem Gefolge steht ein „definitiver Exklusivismus“ (14), insofern die Anwendung normativer Kriterien dazu zwingt zu bestimmen, was unter der Philosophie des Mittelalters zu verstehen sei – und was nicht.

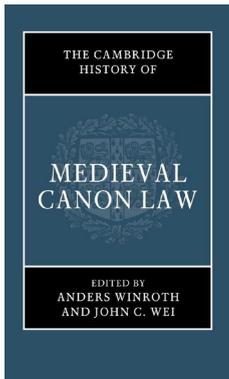
Kann es funktionieren, „den historiographischen Fallstricken des Mittelalter-narrativs [...] durch den konsequenten Verzicht auf den Begriff des Mittelalters und seine Nutzung als historiographische Kategorie“ (17) zu entkommen? SPEER präsentiert zunächst „historiographische Bausteine“ (ebd.), die das ermöglichen sollen. Grundsätzlich geht es darum, selbstverständlich gewordene Sehepunkte

zu verlassen: Chronologien, Topographien, Autoren/Akteure, das Wissenschaftsverständnis der Philosophie und die Vorstellung eines ‚Wissens über Grenzen‘ sind die Themenfelder, an denen SPEER den anderen Blick erproben möchte. Gewährsmänner dieses Versuchs sind – neben FOUCAULT – BRAUDEL und seine Rede von der *longue durée* bzw. seine Entdeckung geographischer Räume (wie etwa des Mittelmeers) als Basis eines Gegenmodells zur Ereignisgeschichte (20–22), DELEUZE und seine im Bild der Rhizomwurzel Ausdruck findende Orientierung am Kartographieren und ‚Karte Machen‘, für die die Verknüpfungen und Knotenpunkte im Vordergrund stehen (29), sowie HOLENSTEINS Versuch einer Geographie der Philosophie im ‚Philosophie-Atlas‘ (26–28).

Indes kann auch SPEER bei all dem daraus resultierenden Pluralismus, bei all der Vielsprachigkeit, Multikulturalität und Interaktion von Peripherien und Zentren nicht auf ein Kriterium verzichten, das diese Vielfalt eint. Er findet es in der Universalität der Vernunft, die gleichzeitig auch der „eigentümliche Gegenstand der Philosophie selbst“ ist (52). Es zeigt sich zunächst in den mittelalterlichen Übersetzungsaktivitäten, in der Arbeit am Begriff, im Kommentieren und Argumentieren – und schließlich auch in der „Betrachtung der Vernunft selbst“ (59). Diese Universalität offenbart sich in schwacher und starker Form: als Minimalbedingung von Wissen und Verstehen, aber auch als Ideal vollkommener, ‚gottförmiger‘ Weisheit. Im Ergebnis versteht SPEER die Philosophie als „die große Erzählung von der Universalität der Vernunft“ (71). Da diese jedoch immer geschichtlich bestimmt ist, ist der sich hier eröffnende „philosophische Diskursraum“ (72) vielfältig, sprachenabhängig, dynamisch, regional sowie durch Dissense und ihre argumentative Klärung geprägt. Das hat Konsequenzen für die Historiographie, die dieser Vielfalt Rechnung tragen muss.

Am Schluss führt SPEER vor, wie das zum langen Jahrtausend befreite Mittelalter jenseits normativer Periodisierung angegangen werden kann: „An die Stelle der *einen*, linearen Perspektive sollte eine Geschichte ohne große Meistererzählung und ohne ein normatives Fortschrittsnarrativ treten. Das bedeutet, mit multiplen Temporalitäten umzugehen, einen definatorischen Exklusivismus zu vermeiden, Geschichte aus unterschiedlichen Perspektiven zu erzählen und, anstatt bestehende Karten zu kopieren, selbst neue Karten zu machen und auf diese Weise Pfadabhängigkeiten zu vermeiden.“ (76 f.). Es geht um einen globalgeschichtlichen Ansatz, der auf Netzwerke, Konstellationen und die Erzählung rhizomatischer „Verflechtungsgeschichte(n)“ (94) setzt.

SPEER liefert für die Philosophie des Mittelalters, aber auch darüber hinaus interessante Denkanstöße und zwingt, eingespielte Traditionen zu hinterfragen. Was freilich aus dem Blick gerät, ist, inwiefern die Universalität der stets am Wahrheitskriterium orientierten Vernunft die Philosophie nicht doch zwingt, normativ-exklusive Urteile zu fällen; in der Unterscheidung nämlich, was ein gutes von einem schlechten Argument unterscheidet – eine Unterscheidung, in der sich zeigt, dass Philosophiegeschichte mehr ist als bloße Ideengeschichte.



Anders Winroth u. John C. Wei (Hgg.), The Cambridge History of Medieval Canon Law. Cambridge UK, Cambridge University Press 2022. 617 S.

Besprochen von Ingrid Baumgärtner:
Kassel, ibaum@uni-kassel.de

Die Erforschung des mittelalterlichen Kirchenrechts ist bis heute dadurch geprägt, dass die vorliegenden Einführungen, Überblicksdarstellungen und Handbücher häufig veraltet sind und das Forschungsfeld wegen des Juristenlateins und der erforderlichen Rechtskenntnisse einer gewissen Hermetik unterliegt. Gleichzeitig mangelt es häufig an einer genauen Datierung und Chronologie sowie an einer zuverlässigen Zuschreibung und Erfassung der Quellen, die massenhaft in mittelalterlichen Handschriften und frühen Drucken überliefert sind, ohne dass es ausreichend Editionen gäbe, die modernen Standards genügen würden. Diese hochkomplexe Situation macht es Außenstehenden schwer, sich mit der mittelalterlichen Kanonistik vertraut zu machen und den verfügbaren Quellenreichtum angemessen zu nutzen. Auf diese Ausgangslage rekurrieren Anders WINROTH und John C. WEI, wenn sie in ihren einführenden Bemerkungen die sich über viele Jahre erstreckenden Arbeiten an ihrem einbändigen Kompendium rechtfertigen und zugleich darauf verweisen müssen, dass zwei der Autoren, Andreas MEYER und Peter LANDAU, bereits 2017 und 2019 verstorben sind. Ziel der langjährigen Bestrebungen der Herausgeber, die mit einem internationalen Team renommierter Kolleginnen und Kollegen zusammenwirkten, war es, Studierenden wie Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen verschiedener Disziplinen eine Orientierung an die Hand zu geben, die den Zugang zur Kanonistik erleichtert, Perspektiven eröffnet und die neueren Forschungsansätze und Entdeckungen des Fachs verständlich macht. Dieses Versprechen wird in vollem Umfang eingelöst.

Der als Handbuch konzipierte Sammelband erfasst in 30 Aufsätzen die wichtigsten Aspekte des mittelalterlichen Kirchenrechts, die in drei systematisch angelegten Themenblöcken zusammengestellt sind: Erstens geht es in neun Kapiteln

um die Geschichte der Kanonistik im gesamtgesellschaftlichen Kontext von der Frühkirche bis hin ins Spätmittelalter, vom lebenden und flexiblen Recht der kirchlichen Gemeinschaft (HUMFRESS, FIREY) über die hochmittelalterlichen Überarbeitungs- und Verfestigungsprozesse (AUSTIN, ROLKER, MÜLLER, WINROTH) bis hin zu den Forschungsstrategien angesichts der spätmittelalterlichen Quellenvielfalt (BERTRAM, MEYER) und der Sonderstellung der Ostkirchen (ERDŐ). Zweitens widmen sich sieben Kapitel den Quellen und ihrer Verbreitung, wobei theologische Schriften (WEI), Konzilien (TANNER), Dekretalen (DROSSBACH) und römisches Recht (DOLEZALEK) ebenso berücksichtigt werden wie Einblicke in die Entwicklung von Rechtsschulen und Rechtsunterricht (WINROTH), in die lokalen Kenntnisse des hochmittelalterlichen Kirchenrechts (PERRON) und in die Produktion von Handschriften und Frühdrucken (L'ENGLE). Drittens behandelt der umfassendste Abschnitt zu Doktrin und Gesellschaft den Themenreichtum der Kanonistik, der mit Regelungen zu den klassischen Feldern *iudicium*, *clerus*, *conubium* und *crimen*, also zu Prozessrecht, Klerikerstand, Ehe- und Strafrecht, nahezu jeden Aspekt des täglichen Lebens erfasste. Die zugehörigen 13 Aufsätze beschäftigen sich mit dem Prozedere der Gerichtsverfahren (MÜLLER), mit kirchlichem Eigentum (MIRAMON), religiösem Leben (MAKOWSKI), den Sakramenten (IZBICKI), der Beichte und Buße (MEENS) sowie den Heiligen und deren Reliquien (WETZSTEIN). Außerdem geht es um Heirat und Familienrecht (MCDUGALL, ROUMY); im Fokus stehen zudem das Strafrecht (KÉRY), die kirchliche Disziplin in Sachen Häresie, Magie und Aberglauben (PETERS), die Frage nach dem gerechten Krieg und den Kreuzzügen (RUSSEL/GREENWOOD) sowie Exkommunikation und Interdikt (CLARKE). Befunde zur Bedeutung des Kirchenrechts (LANDAU) bilden einen gebührenden Abschluss.

Die Beiträge, denen zusätzlich zu den reichlich ausgestatteten Fußnoten jeweils einige Literaturangaben beigegeben sind, vermitteln ein lebendiges Bild von der Vielfalt und Flexibilität, den Verfahren und Vorgehensweisen des mittelalterlichen Kirchenrechts, auch wenn sie – wie bei jedem Sammelband – nicht immer identisch strukturiert und auf gleichem Niveau sind. Dies liegt auch an dem recht unterschiedlichen Forschungsstand zu den einzelnen Themen und Epochen, für die in der Regel die einschlägigen Spezialisten gewonnen werden konnten. So liefert der weitgehend klassisch konzipierte Band eine ausgezeichnete Momentaufnahme des Status quo, deren Anschlussfähigkeit weit über die Theologie, die Rechts-, Literatur- und Geschichtswissenschaften hinausreicht. Es ist zu hoffen, dass sie ihre Wirkung bei einem breiten Publikum entfalten wird. Eine Bibliographie der zitierten Quellen sowie ein Namen-, Sach- und Werksregister beschließen die Übersichtsdarstellung, die uns einen hervorragenden ersten Zugang zum mittelalterlichen Kirchenrecht eröffnet.



Markus Zimmer, Die Rezeption des germanischen Choraldialekts in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine musikwissenschaftliche und kirchengeschichtliche Studie zu Begriff und Gegenstand (TeNOR – Text und Normativität 10). Basel, Schwabe Verlag 2022. 554 S.

Besprochen von Irene Holzer:
München, irene.holzer@lmu.de

Es gibt Fachbegriffe in unserer Wissenschaftssprache, die zwar grundlegend wichtige Sachverhalte bezeichnen, gleichzeitig in ihrer Prägung jedoch schwierige oder heute nicht mehr annehmbare wissenschaftliche und politische Konnotationen in sich tragen. Solche Begriffe stellen Wissenschaftlerinnen, Wissenschaftler und Lehrende gleichermaßen regelmäßig vor große Herausforderungen: Beschreibt man das Phänomen unter Ablehnung des Terminus oder behält man den einmal eingeführten Begriff mit kritischen Vorzeichen bei?

Zu diesen schwierigen Begriffen zählt zweifellos der Terminus ‚germanischer Choraldialekt‘. Selbst fachfremden Personen wird bei seiner Erwähnung schnell klar, dass es sich dabei um ein nationalistisch geprägtes Konzept handeln muss, welches nur in einschlägigen deutschen Forscherkreisen zu Beginn des 20. Jahrhunderts geprägt worden sein konnte. Tatsächlich war es der deutsche Choralforscher Peter Wagner, der auf einem Kongress im Jahr 1925 das Phänomen einer scheinbar charakteristisch deutschen Choralvariante – im Gegensatz zu seiner angeblich römischen Ursprungsform – zum ersten Mal mit diesem Begriff bezeichnete. Die Rekonstruktion, wie genau sich der Begriff und dessen Gegenstand „aus dem Zeitgeist der Forschung der ersten Hälfte des 20. und ihrer vorbereitenden Grundlagenforschung im 19. Jahrhundert“ (24) gebildet hatte, legte Markus ZIMMER 2022 in einer interdisziplinären Studie vor. Anhand zahlreicher Quellen zeigt er darin auf, wie die deutschsprachige Choralforschung im 20. Jahrhundert die Erforschung von Melodievarianten, die in verschiedenen deutschen Kirchenprovinzen in Gebrauch waren, semantisch auflud, und warum der Terminus nach einer erstaunlichen Karriere innerhalb der zeitgenössischen Liturgiewissenschaft ab dem Ende der 1960er Jahre plötzlich nur noch in Fachkreisen

bekannt war. ZIMMER versucht dabei nicht, den bezeichneten Gegenstand selbst näher zu bestimmen (was nur mit Hilfe einer historisch-vergleichenden Studie einschlägiger Choralquellen möglich wäre), sondern zeigt auf, was die Choralforschung unter dem Begriff seinerzeit verstand und wie dieser als restituierendes Prinzip in Choralausgaben seinen praktischen Niederschlag fand.

Die gut lesbare, bisweilen aber auch ausgesprochen kleingliedrige Studie führt die Problemstellung pragmatisch durch: Nach einem einleitenden Problemaufriss in Kapitel 1, in dem dargelegt wird, was man aus heutiger Sicht zum ‚germanischem Choralldialekt‘ als musikhistorischem Phänomen überhaupt sagen kann und welche Schwierigkeiten sich daraus ergeben, werden im Kapitel „Forschungsgeschichte“ systematisch zentrale Wissenschaftler, ihr Umfeld sowie ihre Publikationen untersucht und miteinander in Beziehung gesetzt. Beleuchtet werden akademische Schulen, geistesgeschichtliche Strömungen, verschiedene Forschungsregionen, liturgiegeschichtliche Kontexte und (allerdings nur kurz) die musikwissenschaftlichen Kritiker dieser Art der pflegenden Choralforschung. Aus zahlreichen Quellen kondensiert ZIMMER schließlich einzelne Elemente, die aus musikanalytischer Sicht das umreißen, was zu einer bestimmten Zeit als „typisch germanischer Choralldialekt“ (237) empfunden wurde; das umfassende Kapitel 3 führt schließlich in zahlreichen Einzelbeispielen aus, wie diese Stilelemente in der Praxis bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts rezipiert wurden. In diesem für die Problemstellung des Bandes so wichtigen Kapitel sind die vielen Vergleiche von Melodievarianten, dargestellt mit Hilfe von alphabetischen Tonbezeichnungen, für fachfremde Leser jedoch nur schwer nachzuvollziehen. Im Gegensatz zu den ausgesprochen detailreichen Hauptkapiteln 2 und 3 fallen die Darstellung der „ideengeschichtlich-begrifflichen“ Rezeption in Kapitel 4 und „Auswertung und Ausblick“ im abschließenden Kapitel 5 bedauerlich kurz aus. Abgerundet wird die Studie allerdings von einem sehr hilfreichen Anhang mit bisher unveröffentlichten Quellen und einem umfassenden Literaturverzeichnis.

Mit seiner Studie legt ZIMMER erstmals eine detaillierte Geschichte zu einem der schwierigsten Begriffe der restituierenden Choralforschung des 20. Jahrhunderts vor. Obwohl er den Begriff an sich darin nicht dekonstruiert, zeigt das Ergebnis seiner Abhandlung letztlich umso deutlicher, dass eine Ersetzung durch einen neuen Terminus aufgrund seines hohen Grads an Konstruiertheit innerhalb eines spezifischen Wissenschaftskreises aus heutiger Sicht nicht zielführend erscheint. Zweifellos wird der vorliegende Band damit zum Ausgangspunkt für weitere kritische Auseinandersetzungen mit jenem Phänomen werden, das man bis heute unter dem Begriff des ‚germanischen Choralldialekts‘ kennt, das man aber aufgrund seiner problematischen Implikationen meist einfach lieber verschweigt.

Das Mittelalter
Perspektiven mediävistischer Forschung
2024 · Band 29 · Heft 2

Herausgegeben von Isabelle Mandrella
im Auftrag des Präsidiums
des Mediävistenverbandes



Während die Mediävistik den Phänomenen Geburt und Tod seit langem große Aufmerksamkeit widmet, legt dieses Themenheft den Fokus erstmals auf die enge Verbindung der beiden Phänomene im Ideen-, Erfahrungs- und Handlungsrepertoire des Mittelalters. Unter Rückgriff auf Theorien der Übergangsriten und der Liminalität untersuchen die versammelten Studien die Symmetrie von Geburt und Tod in literarischen, religiösen, sozialen und medizinischen Konzepten und Praktiken. Die Untersuchungsgegenstände reichen von Strategien im Umgang mit dem hohen Sterberisiko während Schwangerschaft und Geburt über Bestattungsformen und Grabbeigaben bis hin zur Rezeption der fernöstlichen Reinkarnationslehre im spätmittelalterlichen Europa.



**UNIVERSITÄT
HEIDELBERG**
ZUKUNFT
SEIT 1386