

6

Bamberger  
Historische Studien

## genus & generatio

ROLLENERWARTUNGEN UND ROLLENERFÜLLUNGEN IM  
SPANNUNGSFELD DER GESCHLECHTER UND GENERATIONEN  
IN ANTIKE UND MITTELALTER

HERAUSGEGEBEN VON  
HARTWIN BRANDT, ANIKA M. AUER, JOHANNES BREHM,  
DIEGO DE BRASI UND LINA K. HÖRL



UNIVERSITY OF  
BAMBERG  
PRESS

Bamberger Historische Studien

Band 6

# Bamberger Historische Studien

hrsg. vom  
Institut für Geschichte  
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 6



University of Bamberg Press 2011

# genus & generatio

Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld  
der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter

hrsg. von

Hartwin Brandt, Anika M. Auer, Johannes Brehm,  
Diego De Brasi und Lina K. Hörl



University of Bamberg Press 2011

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische  
Informationen sind im Internet über <http://dnb.ddb.de/> abrufbar

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server  
(OPUS; <http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/>) der Universitätsbibliothek  
Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrücke dürfen nur zum privaten und  
sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg  
Einbandgestaltung: Dezernat Kommunikation und Alumni der  
Otto-Friedrich-Universität Bamberg  
Abbildung: Staatsbibliothek Bamberg, Alkuin-Bibel, Msc. Bibl. 1, fol.  
416r (mit freundlicher Genehmigung von Prof. Dr. Werner Taegert)

© University of Bamberg Press Bamberg 2011  
<http://www.uni-bamberg.de/ubp/>

ISSN:1866-7554  
ISBN: 978-3-86309-043-2 (Druckausgabe)  
eISBN: 978-3-86309-044-9 (Online-Ausgabe)  
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus-3871

# Inhaltsverzeichnis

Hartwin BRANDT Vorwort	7
Johannes BREHM Einführung und methodische Vorüberlegungen zu ,genus‘ und ,generatio‘	9
Beate WAGNER-HASEL Mnemosyne – die Göttin der Erinnerung. Zum Verhältnis von Traditionsbildung und Geschlecht in der Antike	23
Beatrice BALDARELLI Eine ‚männliche‘ Königin in einer Altmännerwelt: Pervertierung der Geschlechter- und Generationshierarchie in der <i>Orestie</i> von Aischylos	49
Sophie KLEINECKE „Den Weibern, rat’ ich, müssen wir den Staat ganz überlassen“: Politik und ihr Einfluss auf die Darstellung alter und junger Frauen bei Aristophanes	71
Olga CHERNYAKHOVSKAYA Der xenophontische Sokrates über die weibliche Natur	87
Andreas ZERNDL Die Porcii – Rollenerwartungen an Mitglieder einer römischen Adelsfamilie der Republik	103
Ingrid SEIRINGER <i>Sedula me nutrix ducit</i> (Ov. epist. 21,95). Die Amme in der römischen Literatur – eine Mittlerin zwischen den Generationen und Geschlechtern?	119
Francesca TASCA L’eresia della generazione: gli Abeloiti	137

Patricia TESCH-MERTENS <i>Viriliter age</i> – Heilige Frauen in der Merowingerzeit	153
Stephanie CASPARI Prinzessin Theudechilde – Lebenswelt und Handlungsspielräume	173
Laura BRANDER <i>Dimitto filium meum in custodia uxoris mee.</i> Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Regentschaft im Spannungsfeld von ‘sex’, ‘gender’ und Generation	191
Imre Gábor MAJOROSSY Religionswechsel und gescheiterte Machtübernahme (Bekehrung als Auseinandersetzung zwischen Erwartungen und Generationen in Barlaam und Josaphat)	227
Carmen STANGE <i>Gehabe dich als ein man, / lâ dîn wîplich weinen stân.</i> Rollenerwartungen, Rollenerfüllungen und Rollenbrüche im Gregorius Hartmanns von Aue	241
Leila WERTHSCHULTE Erzählte Männlichkeiten im <i>Nibelungelied</i>	269
Susanne KNAEBLE Im Zustand der Liminalität – Die Braut als Zentrum narrativer Verhandlungen von Gewalt, Sippenbindung und Herrschaft in der <i>Kudrun</i>	295
Karina Marie ASH Die literarische Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen im Falle von Elisabeth von Thüringen	315
Matthias Johannes BAUER „Mein Kind ich will dir ains sagen...“ Sittenwidrige Ratschläge alter „Weiber“ an junge Frauen in den Minnereden <i>Der Spalt in der Wand</i> und <i>Klage einer jungen Frau</i> im Augsburgs Liederbuch (Cgm 379)	335
Diego DE BRASI/Anika AUER genus & generatio: Bilanz und Perspektiven	361

# Vorwort

Mit der inzwischen dritten Nachwuchstagung des DFG-Graduiertenkollegs „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“ beweist diese wissenschaftliche Einrichtung an der Universität Bamberg nicht nur ihre ungebrochene Kreativität und schöpferische Energie, sondern leistet auch erneut einen Beitrag zur notwendigen Selbstvergewisserung der Wissenschaft über wichtige, von ihr verwendete Kategorien, in diesem Fall über moderne Konzepte der Kulturgeschichte. Betraf dies im Fall der beiden bisherigen Konferenzen (und Bände) die Generationenkonzepte in der Vormoderne sowie die Wechselwirkungen zwischen und die Verknüpfung von Genealogie und Legitimationsstrategien, so standen auf der im März 2010 abgehaltenen Tagung die Termini „genus“ und „generatio“ im Mittelpunkt des Interesses, mit besonderer Berücksichtigung geschlechtsspezifischer Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen.

Erst vor wenigen Jahren haben Ohad Parnes, Ulrike Vedder und Stefan Willer in ihrem Buch „Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte“ (Frankfurt am Main 2008) einleitend (S.10f.) hervorgehoben, dass „die Deutungspotenz und der imaginative Vorrat“ des Generationenkonzepts „auf seiner nicht reduzierbaren Vielgestaltigkeit“ beruhe – „eine Vielgestaltigkeit, der eine doppelte Begrifflichkeit, ein Wechselverhältnis zwischen *generatio*, ‚Entstehung‘, ‚Zeugung‘, und *genus*, ‚Gattung‘, ‚Geschlecht‘, zugrunde liegt.“ Die Initiatoren der Bamberger Konferenz (und Mitherausgeber des vorliegenden Bandes), allesamt Mitglieder des Bamberger Graduiertenkollegs, sahen mit Recht die Notwendigkeit, die behauptete „Deutungspotenz“ an konkreten Texten, Problemen und Themenfeldern der Vormoderne zu erproben und kritisch zu überprüfen. Das Ergebnis dieser Anstrengungen ist dieser Tagungsband – ob sich tatsächlich das Generationenkonzept in den hier versuchten Anwendungsformen als fruchtbar erwiesen hat, sei dem kritischen Urteil der Leserinnen und Leser überlassen.

Mir als dem Sprecher des Graduiertenkollegs bleibt an dieser Stelle wieder einmal ‚nur‘ die Rolle dessen, der Dank abzustatten hat: in erster Linie den jungen Gelehrten, die mit ihrem Elan und ihrer Begeisterungsfähigkeit das Graduiertenkolleg erst mit Leben erfüllen und denen allein das Zustandekommen dieser Tagung zu verdanken ist, ferner allen wissenschaftlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmern an der Konferenz und schließlich, wie immer, der Deutschen For-



schungsgemeinschaft und der Otto-Friedrich-Universität Bamberg für die kontinuierliche Unterstützung.

Ein besonderes Wort des Dankes gilt abschließend Frau Lina Hörl, die als neue Koordinatorin des Graduiertenkollegs seit dem 1. Oktober 2009 nahtlos an ihre Vorgängerin angeknüpft hat und bereits zu einer tragenden Säule des Kollegs geworden ist, sowie meiner gräzistischen Kollegin Sabine Föllinger, die zum Wintersemester 2011/12 einen Lehrstuhl ihres Faches an der Universität Marburg übernommen hat und damit aus der ‚Alltagsarbeit‘ in Bamberg leider ausgeschieden ist – wir werden sie vermissen.

Bamberg, im August 2011

Prof. Dr. Hartwin Brandt  
(Sprecher des DFG-Graduiertenkollegs 1047)

Johannes BREHM

## **Einführung und methodische Vorüberlegungen zu ,genus‘ und ,generatio‘<sup>\*</sup>**

### **1**

In der Zeit vom 11. bis 13. März 2010 durfte das Bamberger DFG-Graduiertenkolleg 1047 „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“ zu seiner nunmehr bereits dritten Nachwuchstagung<sup>1</sup> zahlreiche Referenten und interessierte Gäste begrüßen. Das Thema dieser Tagung lautete „genus & generatio. Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und Mittelalter“. Unter den Vortragenden befanden sich 16 Nachwuchswissenschaftler aus dem In- und Ausland. Junge deutsche, österreichische, italienische, ungarische, amerikanische und russische Doktoranden und Postdoktoranden trugen zu einem reichhaltigen Themenspektrum und einem gelungenen Tagungsablauf bei; das vertretene Fächerspektrum bediente dabei zahlreiche geistes- und kulturwissenschaftliche Disziplinen, deren Untersuchungszeitraum die Antike bis hin zum Spätmittelalter umfasst. Als besonderer Gast konnte zudem für den gut besuchten Abendvortrag die renommierte Althistorikerin Frau Prof. Beate Wagner-Hasel (Universität Hannover) gewonnen werden. Der vorliegende Band schließlich trägt die Ergebnisse der Tagung zusammen. Die Referenten haben uns freundlicherweise umgearbeitete bzw. erweiterte Fassungen ihrer Vorträge zukommen lassen, so dass das vielseitige Material nun gesammelt veröffentlicht werden konnte.

Die folgenden Gedanken dieses einführenden Beitrages sind dem Versuch verpflichtet, die Ideen und Vorstellungen näherzubringen, die das Organisatorenteam einstmals bei der Erwägung und Ausarbeitung des Tagungsthemas geleitet haben. In konkreter Umsetzung bedeutet dies, dass in Form eines kurzen, keinesfalls aber erschöpfenden Überblicks die themenrelevanten Schlüsselbegriffe reflektiert.

<sup>\*</sup> Der Beitrag stellt eine für den vorliegenden Sammelband umgearbeitete und um bibliographische Angaben ergänzte Fassung des am 11. März 2010 in Bamberg gehaltenen und als Einführung in das Tagungsthema konzipierten Vortrags des Mitorganisators Johannes Brehm dar.

<sup>1</sup> Über die Ergebnisse der ersten beiden Nachwuchstagungen vom Mai 2008 und vom September 2009 informieren die Tagungsbände BRANDT u.a. 2008 sowie BRANDT u.a. 2009.

## 2

Die zentralen Begriffe *genus* und *generatio* entstammen der gleichen Geisteshaltung. Es sind dies Begrifflichkeiten, die einerseits auf unveränderliche, naturgegebene Grundtatsachen und -prozesse des menschlichen Lebens abzielen und zugleich als Kategorien zur Beschreibung des menschlichen Zusammenlebens, der Kultur und Gesellschaft, dienen.

Der Umstand, dass mit *genus* und *generatio* zwei lateinische Schlüsselbegriffe gewählt wurden, hatte vor allem zwei Gründe: Einerseits legte dies der Umstand nahe, dass der Untersuchungszeitraum literarischer Produktion und historischer Betrachtung sich primär auf die Antike und das von der Antike erheblich beeinflusste (Früh-)Mittelalter erstrecken sollte. Andererseits – und das war ungleich wichtiger – wollten wir darauf aufmerksam machen, dass wir *genus* und *generatio* begriffs- wie geistesgeschichtlich eng miteinander verwoben sehen. Deutsche Äquivalente können dies hingegen nicht in angemessener Weise ausdrücken. Diesen Zusammenhang vermögen stattdessen die lateinischen Schlüsselbegriffe in besonderer Weise zu stiften.

*Genus* und *generatio* sind miteinander etymologisch eng verwandt, denn sie entstammen einer gemeinsamen Wortfamilie. Beiden Begriffen liegt die Wortwurzel ‚\*gen-‘ zugrunde. Beide Substantive hängen eng mit dem (aus unzähligen Lateinstunden bekannten) Verbum *gignere* zusammen – im Perfektstamm *gen-ui* erscheint die Wurzel am klarsten ersichtlich. *Gignere* heißt zunächst ‚erzeugen, hervorbringen‘ und drückt einen als aktiv gedachten Handlungsvorgang aus: ‚ich bringe jemanden bzw. etwas hervor‘.<sup>2</sup>

Das *genus* nun (als nominale Ableitung von *gignere*) bezeichnet – ungeachtet der lexikalischen Bedeutungen<sup>3</sup> – zunächst einmal nicht mehr als ‚eine hervorbrachte Sache‘, es stellt also gewissermaßen ein abstraktes Resultat der Verbalhandlung von *gignere* dar. Die *generatio* hingegen, ebenfalls eine nominale Ableitung, beschreibt ursprünglich nur eine Handlung in ihrem Verlauf: *generatio* bedeutet zunächst einmal nur – und das ist überraschend – ‚Hervorbringung‘<sup>4</sup> und

<sup>2</sup> Cf. GLARE 1997, s.v. *gigno*, der als erste Bedeutung „to bring into being, create“ angibt. Cf. daneben auch die weiteren Begriffskonnotationen 2-8, die von dieser Grundbedeutung zweifellos beeinflusst sind und nur in der Nuancierung abweichen.

<sup>3</sup> Cf. zum Bedeutungsspektrum GLARE 1997, s.v. *genus*.

<sup>4</sup> Cf. GLARE 1997, s.v. *generatio*: „the action or process of procreating, generation“. Diese Angabe ist im Übrigen die einzige Bedeutung, die dem Wort zugeordnet ist. Dabei ist zu beachten, dass das englische ‚generation‘ hier als Synonym zu ‚procreation‘ verstanden werden soll.

## Einführung

ist von *generare* her gebildet, das sich wiederum auf *gignere* zurückführen lässt und ebenfalls ‚hervorbringen‘<sup>5</sup> bedeutet.

Im Weiteren lässt sich die Spur der Wurzel ,\*gen-‘ zurück ins Griechische verfolgen. Das lateinische Verbum *gignere* ist etymologisch mit dem griechischen Verbum γίγνεσθαι (*gígnesthai*) zu assoziieren<sup>6</sup>:

lat. *gi-gn-o* ~ gr. γί-γν-ομαι (*gi-gn-omai*).

Die gemeinsame Wurzel ,\*gen-‘ tritt dabei am klarsten ersichtlich im Perfekt- bzw. Aoriststamm auf:

lat. *gen-ui* ~ gr. ἐ-γεν-όμην (*e-gen-ómen*).

*Gignere* und γίγνεσθαι (*gígnesthai*) berühren sich etymologisch eng, was schließlich auch für die jeweiligen Grundbedeutungen gilt: Wurde für *gignere* ‚ich bringe jemanden bzw. etwas hervor‘ angesetzt, so nun für γίγνεσθαι (*gígnesthai*) ‚entstehen, werden‘<sup>7</sup>.

Auch das Altgriechische kennt nun Nominalbildungen, die auf der Wurzel ,\*gen-‘ und dem Verbum γίγνομαι (*gígnomai*) beruhen. Um dem Leser an dieser Stelle komplizierte Herleitungen zu ersparen, sei darauf hingewiesen, dass als denkbare griechische Äquivalente zu *genus* und *generatio* die Verbalsubstantive γένος (*génos*) und γενεά (*geneá*) betrachtet werden können<sup>8</sup>. Wie Laura NASH in einem grundlegenden und inspirierenden Beitrag herausgearbeitet hat, verleiht die Wurzel ,\*gen-‘ unseren Begriffen *genus*, *generatio*, *gignere*, γένος (*génos*), γενεά (*geneá*), γίγνεσθαι (*gígnesthai*) *et cetera* in ihrem fundamentalen Grundzug ein semantisches Bedeutungskonzept, das immer auf einer Vorstellung von ‚Dasein, Existenz‘ aufbaut.<sup>9</sup> *Genus* und *generatio*, die – etwas insuffizient – ins Deutsche mit ‚Geschlecht‘ und ‚Generation‘ übertragen werden können, sind also Basiskategorien des ‚Menschseins‘ überhaupt: Jeder Mensch ist demnach dem Geschlecht nach z.B. männlich oder weiblich, und jeder Mensch ist irgendwie einer Generation zugehörig.

<sup>5</sup> Cf. GLARE 1997, s.v. *genero*: 1. „to beget, father“; 2. „to bring into being, create, produce“.

<sup>6</sup> Cf. PALMER 1986, S. 262.

<sup>7</sup> Cf. LIDDELL; SCOTT 1996, s.v. γίγνομαι I: „to come into being“.

<sup>8</sup> Cf. hierzu auch die Einträge bei LIDDELL/SCOTT 1996, s.v. γένος und s.v. γενεά.

<sup>9</sup> Cf. NASH 1978, S. 1-2. Die Verfasserin schreibt der extrahierten indo-europäischen Wurzel als „fundamental signification“ einen Prozess zu, den sie mit „to come into existence“ zu erfassen versucht.

## 3

Möchte man sich zunächst einer grundlegenden Vorstellung des Begriffs der „Generation“ annähern, bietet sich ein Blick in das älteste in schriftlicher Form tradierte literarische Werk unserer Kulturkreises an, die *Ilias* Homers. Im sechsten Gesang wird vom Verfasser ein berühmtes Gleichnis entworfen, dessen zu vergleichender Gegenstand, die ‚Generation von Menschen‘, in ein eindrucksvolles Naturbild gepackt wird: Die Menschengeneration wird mit dem Blätterkleid der Bäume und dessen Entstehen und Vergehen im Kreislauf des Jahres verglichen. Auf die Besonderheit dieses Gleichnisses, die sich in seinem Prozesscharakter offenbart, durch den es schließlich unter allen anderen Homerischen Gleichnissen hervorsticht, weist Bruno SNELL hin.<sup>10</sup> Die Verse lauten:

οἴη περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.  
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δέ θ' ὕλη  
 τηλεθόωσα φύει, ἔαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη·  
 ὡς ἀνδρῶν γενεὴ ἢ μὲν φύει ἢ δ' ἀπολήγει.

(Il.6.146-149)

Das Homerische Gleichnis betont die Kontinuität und den Kreislauf. Generation folgt auf Generation, Generationen entstehen und vergehen. Das Gleichnis ist Ausdruck einer Einsicht in fundamentale Abläufe der menschlichen Existenz überhaupt: Die Menschheit ist geprägt durch die Abfolge der Generationen.<sup>12</sup>

Zu bestimmen bleibt aber weiterhin, was denn nun eine Generation *per se* ausmacht. Die Begriffs- und Geistesgeschichte in ihren Einzelzügen nachzuzeichnen ist an dieser Stelle nicht möglich.<sup>13</sup> Wenn wir jedoch heute den Terminus der

<sup>10</sup> Cf. SNELL 1948, S. 206-207. Nicht nur die Prozesshaftigkeit, sondern auch die Allgemeingültigkeit dieses Gleichnisses unterscheidet es nach SNELLS Auffassung von den anderen Homerischen Gleichnissen.

<sup>11</sup> Wie es sich mit der Generation von Blättern verhält, so auch mit derjenigen von Menschen. / Die einen Blätter schüttet der Wind zu Boden, andere wiederum / lässt der blühende Wald entstehen, und es kommt die Zeit des Frühlings herbei: / So steht es auch um die Generation von Menschen: die eine entsteht, die andere vergeht. (Eigene Übersetzung)

<sup>12</sup> Eine überblickende Einführung mit weiterführender Literatur zu den syntaktischen und inhaltlichen Schwierigkeiten des ‚Blättergleichnisses‘ bietet der Kommentar von STOEVE SANDT 2008, S. 59 *ad loc.* Il.6.146-149. Empfehlenswert, wenn auch mit diskussionswürdigem Ergebnis, ist der Aufsatz von GRETHLEIN 2006.

<sup>13</sup> Verwiesen sei stellvertretend auf die bekannte und mit reichhaltigem Material versehene Untersuchung zum Begriffs- und Geistesgeschichte von PARNES u.a. 2008 sowie auf die wichtigen Arbeiten von WEIGEL 2006 und 2003. Prägnant äußert sich auch FIETZE 2009, S. 23-68, zu den verschiedenen begriffsgeschichtlichen Ausprägungen.

## Einführung

Generation in einem differenzierten wissenschaftlichen Verständnis anwenden, lassen sich primär zwei zunächst einander gegenüberstehende Perspektiven unterscheiden: eine diachrone, genealogische und eine synchrone, soziologische Bestimmung; man spricht in diesen Zusammenhängen auch häufig von einem ‚vertikalen‘ und einem ‚horizontalen‘ Generationenbegriff.<sup>14</sup> Beide Perspektiven sind zwar definitiv voneinander zu trennen, weisen aber dennoch Berührungs- und Schnittpunkte auf.<sup>15</sup>

Der vertikale Generationenbegriff zunächst nimmt primär die diachrone Abfolge von einzelnen Gliedern innerhalb einer Generationenkette in den Blick. Eine genealogische, das heißt auf verwandtschaftlichen Verhältnissen basierende Generationenordnung<sup>16</sup> bildet hierbei die vorrangige Perspektive aus und verfolgt nicht selten eine die Vergangenheit ordnende Zielsetzung<sup>17</sup>; Aspekte der *μνήμη* (*mnéme*) und der *memoria*, das heißt jeweils der ‚Rückerinnerung‘, fließen in diese Aspekte mit ein.<sup>18</sup> Oftmals werden in diesen Kontexten ebenso legitimatorische und machtsichernde Absichten erkennbar. Genealogien in monarchischen Herrschaftsformen oder im Selbstverständnis römischer *gentes* können beispielsweise durch (gegebene, konstruierte, fingierte) Rückbindung an prominente, mythische oder christliche ‚Vorfahren‘ als Ausdruck dieser Haltungen gelten. Antike

<sup>14</sup> Cf. hierzu den guten Überblick in einem Beitrag zweier ehemaligen Stipendiaten des Bamberger Graduiertenkollegs NAGENGAST/SCHUH 2008.

<sup>15</sup> Cf. auch die Bemerkung von WEIGEL 2003, S. 163, derzufolge sich der Begriff ‚Generation‘ am „Schnittpunkt vielfältiger Bedeutungsdimensionen“ befinde. Die Pluralität des Begriffskonzepts (und damit die Schwierigkeit einer terminologischen Eindeutigkeit) erfasst auch FIETZE 2009, S. 54.

<sup>16</sup> Cf. die Definition von ‚Genealogie‘ nach RIEDEL 1969, S. 14-15, der im Rahmen dieser Begriffsperspektive die ‚Generation‘ als Bezeichnung für „ein *einzelnes Glied* [Hervorhebung durch RIEDEL] in der Geschlechterfolge, wie sie mit dem biologischen Reproduktionsprozeß der menschlichen Gattung gegeben ist“, bestimmt. – Cf. außerdem die Herkunft des Terminus ‚Genealogie‘ von griechisch *γενεαλογέω* (*genealogéō*), ‚einen Stammbaum (v)ermitteln‘ (LIDDELL/SCOTT 1996, s.v. *γενεαλογέω*, übersetzen mit „to trace a pedigree“). Der Begriff selbst ist zum ersten Mal in Herodots *Historien* belegt und erscheint dort in seiner ionischen Form *γενετηλογέω* (cf. z.B. Hdt. 2.143); das Substantiv *γενεαλογία* ist erstmalig bei Platon bezeugt (cf. Plat.Krat.396c). Genealogische Denkmuster begegnen aber bereits in den ersten schriftlich erhaltenen literarischen Werken des Abendlandes (Homers *Ilias* und *Odyssee*; durchwegs genealogisch strukturiert auch Hesiod seine *Theogonie*) in einer Selbstverständlichkeit, dass mit einer in ihren Anfängen kaum mehr zu erfassenden, weit in die Vergangenheit reichenden Geisteshaltung gerechnet werden muss. Exemplarisch gibt die berühmte Genealogie des Glaukos in Il.6.152-211 Aufschluss über die Bedeutung und Verwendung von Stammbäumen; man rufe sich übrigens auch die genealogischen Mitteilungen der biblischen *Genesis* in Erinnerung.

<sup>17</sup> Cf. MEIER 2004, S. 33: „Genealogien dienen dazu, ununterbrochene Verbindungen in entfernte Vergangenheiten zu finden sowie unterschiedliche Geschehniskomplexe untereinander zu vernetzen, so daß ein differenziertes, gleichzeitig aber kohärentes Bild vom Vergangenen entsteht.“

<sup>18</sup> Cf. JUREIT 2006, S. 30-31, die im genealogischen Verständnis von ‚Generation‘ einen „Abstammungs- und Herkunftsbegriff“ erfasst, „mit dem sich Individuen und Gruppen durch Bezugnahme auf generationell periodisierte Vergangenheiten selbst verorten oder verorten lassen: *Generation* [Hervorhebung durch JUREIT] als genealogischer Begriff steht für Abfolge, Abstammung und Kontinuität.“

und Mittelalter verfahren hier übrigens absolut vergleichbar; stellvertretend sei an die Beiträge des anlässlich der zweiten Nachwuchstagung des Bamberger Graduiertenkollegs herausgegebenen Tagungsbandes hingewiesen.<sup>19</sup>

Doch vermag die vertikale Betrachtungsweise auch bei der Analyse sozialer Problemfelder Wertvolles beizusteuern; so etwa dann, wenn familiäre Relationen wie die Beziehungen zwischen Eltern und ihren Kindern in den Blick genommen werden, wo neben biologischen besonders auch sozio-kulturelle Aspekte von Bedeutung sind. Die Familie stellt nach Ulrike JUREIT eine „soziale Formation“ dar: Eltern erbrächten in dieser Formation „Erziehungs- und Sozialisationsleistungen“; bestimmte gesellschaftliche Rollen würden hier institutionalisiert.<sup>20</sup> Diese Feststellung war für unser Tagungsthema nicht ohne Belange: Wie Ulrike NAGENGAST und Maximilian SCHUH treffend formulieren, „rückt hier die Generationenforschung in die Nähe der Genderforschung“.<sup>21</sup> Die Harmonie oder der Konflikt sind mögliche Ausdrucksformen dieses familialen Beziehungsgeflechts, wobei die literarische Darstellung des Generationenkonflikts besondere Anziehungskraft ausübt. An sich unpolitisch und somit zeitlich ungebunden präsentiert sich etwa die römische Komödie des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, die für uns durch Plautus und Terenz verkörpert wird. Hier lässt sich ein fast stereotypes Handlungsmuster erkennen: Durch das Fehlverhalten eines Familienmitglieds wird die familiäre Ordnung gestört, Handlungsziel ist die Beseitigung dieser Störung.<sup>22</sup> Interessant, auch aus historischer Perspektive, ist es, wenn größere gesellschaftliche Problemfelder in den Mikrokosmos der Familie projiziert werden; denken wir etwa im fünften vorchristlichen Jahrhundert an die *Wolken* des Aristophanes oder im dreizehnten nachchristlichen Jahrhundert an die *Helmbrecht*-Erzählung, wo jeweils Vater-Sohn-Konflikte als Ausdruck sozio-politischer Spannungsfelder gedeutet werden können.<sup>23</sup>

In der Nähe dieser familialen Generationenbeziehungen steht der pädagogische Generationenbegriff, der ebenfalls eine vertikale Perspektive einnimmt. Es geht um ein Lehrer-Schüler-Verhältnis, das entworfen wird, jedoch sind verwandtschaftliche Verhältnisse, etwa Eltern-Kinder, kein Definitions-, sondern nur Zufallsmerkmal. Eckart LIEBAU hat das Wesen des pädagogischen Generationenbegriffs bestimmt als „pädagogisch-anthropologische Grundkategorie, in der es um

<sup>19</sup> Cf. BRANDT u.a. 2009.

<sup>20</sup> JUREIT 2006, S. 62.

<sup>21</sup> NAGENGAST; SCHUH 2008, S. 15.

<sup>22</sup> Cf. ZIMMERMANN 1998, S. 29-31.

<sup>23</sup> Cf. zu den *Wolken* des Aristophanes ZIMMERMANN 1998, S. 24-26; zum *Helmbrecht* WAGNER 2008.

## Einführung

ein Grundverhältnis der Erziehung, das Verhältnis zwischen vermittelnder und aneignender Generation, geht“.<sup>24</sup> Die Relation zwischen ‚Erzieher‘ und ‚Zögling‘ ist jedoch nicht *per se* eine Relation zwischen ‚Alt‘ und ‚Jung‘, sondern in dieser von der Pädagogik entwickelten Definition eher ein Sonderfall. Die ältere Generation übernimmt demnach nicht automatisch die Rolle des Lehrers gegenüber der jüngeren Generation, vielmehr kann das Verhältnis häufig auch umgekehrt sein, das heißt die Jüngeren vermitteln und die Älteren eignen an.<sup>25</sup>

Diesen vertikal-diachron orientierten, vorrangig mikrokosmische Systeme erfassenden Generationenbegriffen steht ein horizontal-synchrones Verständnis von ‚Generation‘ gegenüber. Es findet in der Regel dann Anwendung, wenn Phänomene auf einer größeren gesellschaftlichen Ebene zu beschreiben sind – daher auch seine Bezeichnung als soziologischer Generationenbegriff. Beate FIETZE hat in diesem Kontext als „klassische Problemstellung“ die Klärung des „Verhältnisses von Generation und sozialem Wandel“ formuliert.<sup>26</sup>

Die soziologische Begriffsperspektive versteht Generationen, vereinfacht gesprochen, als ‚Erfahrungsgemeinschaften‘ von ungefähr Gleichaltrigen.<sup>27</sup> Bereits Wilhelm DILTHEY definiert 1875 diesen Grundgedanken im Kern.<sup>28</sup> Die Konzeptualisierung des Begriffs prägt jedoch entscheidend Karl MANNHEIM, der im Jahre 1928 einen wichtigen wie sehr komplexen Aufsatz vorlegt, in dem er das Generationenphänomen nicht nur als *movens* kulturellen Wandels beschreibt, sondern auch eine Terminologie entwickelt hat, um entsprechende Phänomene erfassen zu

<sup>24</sup> LIEBAU 1997, S. 20.

<sup>25</sup> Cf. generell den Aufsatz von SÜNKEL 1997, speziell zum altersmäßigen Verhältnis zwischen Erzieher und Zögling dort die S. 200-201. Von einer Rollenverteilung, welche die ‚ältere‘ Generation prinzipiell als Erzieher der ‚jüngeren‘ Generation betrachtet, geht noch SCHLEIERMACHER 1849 aus.

<sup>26</sup> FIETZE 2009, S. 68.

<sup>27</sup> Cf. WEIGEL 2003, S. 163-164: „In der gegenwärtigen Verwendung des Begriffs dominiert allerdings eine Bedeutung, die sich einem Wechsel von der genealogischen zur synchronen Perspektive verdankt und die Einheit einer altersspezifischen Gruppe meint, eine Generationsgemeinschaft oder Kohorte. Deren ähnliche Einstellungen, Lebensstile und Verhaltensweisen werden auf jahrgangsmäßige bzw. lebensgeschichtlich gemeinsame oder gleichzeitige Erfahrungen zurückgeführt und zugleich über die Abgrenzung oder Differenz zu anderen Generationen definiert.“

<sup>28</sup> Cf. die ‚klassische‘ Definition bei DILTHEY 1968, S. 37: „Generation ist alsdann eine Bezeichnung für ein Verhältnis der Gleichzeitigkeit von Individuen; diejenigen, welche gewissermaßen nebeneinander emporwachsen, d.h. ein gemeinsames Kindesalter, ein gemeinsames Jünglingsalter, deren Zeitraum männlicher Kräfte teilweise zusammenfiel, bezeichnen wir als dieselbe Generation. Hieraus ergibt sich dann die Verknüpfung solcher Personen durch ein tieferes Verhältnis. Diejenigen, welche in den Jahren ihrer Empfänglichkeit dieselben leitenden Einwirkungen erfahren, machen zusammen eine Generation aus. So gefaßt, bildet eine Generation einen engeren Kreis von Individuen, welche durch Abhängigkeit von denselben großen Tatsachen und Veränderungen, wie sie in dem Zeitalter ihrer Empfänglichkeit auftraten, trotz der Verschiedenheit hinzutretender anderer Faktoren zu einem homogenen Ganzen verbunden sind.“



können.<sup>29</sup> Altersmäßige Verbundenheit und gemeinsame sozio-kulturelle Erfahrungsräume seien Voraussetzungen dafür, dass sich von Zeit zu Zeit sog. ‚Generationseinheiten‘ herausbilden könnten. Sie reagierten auf bestimmte Ereignisse oder Lebensbedingungen innerhalb sozio-kultureller Erfahrungsräume, da sie eine kollektive Identität entwickelt hätten, und bewirkten so den gesellschaftlichen Wandel.<sup>30</sup>

MANNHEIMS Konzept bleibt insgesamt freilich nicht ohne Kritik, sondern wird immer wieder hinterfragt und modifiziert. So hat JUREIT die wesentlichen Angriffspunkte summiert: Für Mannheim sei erstens die dominante Phase zur Ausprägung einer kollektiven Identität die Jugendphase einer Generation. Das sei – verständlicherweise – zu engstirnig, da andere Lebensabschnitte in diesem Konzept verkümmerten oder zweitrangig seien.<sup>31</sup> Zweitens denke Mannheim primär an höhere Gesellschaftsschichten, die ein Generationenbewusstsein ausbilden.<sup>32</sup> Zum dritten schein Mannheim bei einer Generation ausschließlich eine männliche Form einer altersspezifischen Gemeinschaft im Sinn gehabt zu haben.<sup>33</sup> Christina BENNINGHAUS hat das alles auf einen Punkt gebracht: MANNHEIM und andere Theoretiker seiner Zeit würden bei einer ‚Generation‘ in der Regel an „artikulationsfähige junge Männer mit bürgerlichem Hintergrund“ denken.<sup>34</sup> Eine moderne Betrachtung und Anwendung dieser Konzepte muss freilich diese wohl stark ideologisch geprägten Vorstellungen aufbrechen, um sinnvolle Ergebnisse zu erzielen – und das gilt auch für den Gebrauch soziologischer Modelle als Instrument zur Analyse antiker und mittelalterlicher Literatur und Quellen.

Mit diesen letztgenannten kritischen Beobachtungen sei zugleich ein Bogen zum *genus*-Begriff gespannt.

#### 4

Während die *generatio* im Untertitel unserer Tagung und dieses Bandes schließlich mit dem (ursprünglich als Fremdwort in die deutsche Sprache eingegangen<sup>35</sup>) Begriff ‚Generation‘ übertragen wurde, findet sich *genus* mit ‚Geschlecht‘

<sup>29</sup> Cf. MANNHEIM 1964. Den terminologischen Kern seines Beitrags bildet die Begriffstrios von ‚Generationslagerung‘, ‚Generationszusammenhang‘ und ‚Generationseinheit‘.

<sup>30</sup> Cf. besonders MANNHEIM 1964, S. 527-547.

<sup>31</sup> JUREIT 2006, S. 26-27.

<sup>32</sup> JUREIT 2006, S. 34-35.

<sup>33</sup> JUREIT 2006, S. 33-34.

<sup>34</sup> BENNINGHAUS 2005, S. 158.

<sup>35</sup> Cf. zum Begriff ‚Generation‘ als Fremdwort in der deutschen Sprache PARNES u.a. 2008, S. 22-30.

## Einführung

wiedergegeben. Das geschah freilich in dem Bewusstsein, dass ‚Geschlecht‘ im Deutschen semantisch polyvalent konnotiert ist. Einerseits wird ‚Geschlecht‘, wie auch das griechische γένος (*génos*) und das lateinische *genus*, als Sammelbezeichnung für ein Verwandtschaftssystem von Individuen gebraucht, denkt man etwa an Wortbildungen wie ‚Herrscher-‘ oder ‚Adelsgeschlecht‘. Doch hier eröffnet sich freilich nur wieder das Problemfeld des genealogischen Generationenphänomens.

Dem Tagungsteam schwebte hingegen die Unterscheidung des *genus hominum virile aut muliebre*, also des ‚männlichen und weiblichen Geschlechts‘, vor – mögliche Formen der Abweichung von diesem Dualismus in Gestalt eines ‚dritten Geschlechts‘ seien der Einfachheit halber an dieser Stelle ausgeklammert. Während sich im deutschen Sprachgebrauch ‚Geschlecht‘ offenbar durch eine gewisse begriffliche Unschärfe auszeichnet, vermag das Englische diesen Mangel durch zwei Termini zu beheben, die in den 1950er und 1960er Jahren im Zuge einer Auseinandersetzung mit geschlechtsspezifischen Fragen und Problemstellungen von der Forschung geprägt wurden: Es geht um die Differenzierung von ‚sex‘ und ‚gender‘. So wird ‚sex‘ zur Bezeichnung des biologischen Geschlechts gebraucht, ‚gender‘ hingegen zur Beschreibung des sozio-kulturellen Geschlechts.<sup>36</sup> Die Verwendung beider Begriffe hat sich bereits in den frühen 1970er Jahren durchgesetzt, obwohl auch Vorbehalte und Kritik gegen diese Terminologisierung ausgesprochen wurden.<sup>37</sup> Die grundlegende Annahme in den Gender Studies besteht darin, dass die Kategorie ‚gender‘ nicht kausal aus dem biologisch angeborenen ‚sex‘ hervorgeht, sondern eine konstruierte Größe darstellt, die sozio-kulturell bedingt ist. Hier spielt zugleich der Begriff ‚Rolle‘ herein: Der ‚gender‘-Terminus wird üblicherweise mit ‚Geschlechterrolle‘ ins Deutsche transferiert.<sup>38</sup>

Die Gender Studies gehen aus einer bestimmten Sparte feministischer Strömungen hervor: Erklärtes Ziel dieser Bewegungen ist es, eine Veränderung im Verhältnis der Geschlechter zu erreichen, sie verfolgen demnach politische und sozio-kulturelle Absichten.<sup>39</sup> Besonders die französische Schriftstellerin und Philosophin Simone de BEAUVOIR (1908-1986) hat als Wegbereiterin nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die typische Auffassung von Weiblichkeit größtenteils

<sup>36</sup> Cf. SCHMITZ 2002, S. 207.

<sup>37</sup> Cf. etwa BUTLER 1991.

<sup>38</sup> Cf. ULF/SCHNEGG 2006, S. 21. Die Verfasser führen als Übersetzungsalternativen auch „Geschlechtscharakter“, „Geschlechtsidentität“ oder „Geschlechterverhältnisse“ an. Der Begriff ‚gender‘ finde aber auch im deutschen Sprachgebrauch terminologische Anwendung.

<sup>39</sup> Cf. SCHMITZ 2002, S. 193-194.

durch kulturelle Faktoren bestimmt sei. Von ihr stammt der berühmte Satz: „Man wird nicht als Frau geboren, man wird es.“<sup>40</sup> In Relation zum Mann gesehen ist die Frau dabei – nach BEAUVOIRs Auffassung – immer das ‚andere‘, ‚zweite Geschlecht‘. In ihrer Terminologie bedeutet dies, dass sich der Mann als das Subjekt setzt, während der Frau die Rolle des Objekts zugewiesen wird.<sup>41</sup>

Thomas SCHMITZ fasst die vielschichtigen Ansätze feministischer Thesen in zwei Grundpositionen zusammen<sup>42</sup>:

(1) Demnach gingen Vertreterinnen einer essentialistischen Auffassung davon aus, dass es eine fundamentale Differenz zwischen den Geschlechtern gebe. Essenziell weibliche Qualitäten, die gerne in positiven Termini beschrieben würden, seien höher bewertet und sollten so als Mittel zur Verbesserung der gesamten menschlichen Gesellschaft begriffen werden.

(2) Anders positioniere sich der ‚social constructivism‘, dem in den modernen Diskussionen eindeutig das Übergewicht zukomme und der auch den Ansätzen der Gender Studies am nächsten stehe. (Dieser Ansatz klingt auch bei BEAUVOIR an.) Der ‚social constructivism‘ gehe im Grunde davon aus, dass sich die Geschlechter zwar körperlich *a natura* unterschieden, psychische und mentale Differenzen hingegen das Resultat von unterschiedlicher Erziehung und Sozialisation darstellten; Geschlechtsunterschiede seien also hauptsächlich durch gesellschaftliche Mechanismen hervorgebracht. SCHMITZ weist hier mit Recht auch darauf hin, dass solche Vorstellungen bereits in der Antike anzutreffen seien: So fordert etwa Platon in seinem Staatsentwurf, der *Politeia*, dass auch Frauen Wächterrollen im Staat übernehmen sollten, sie müssten nur entsprechend dieselbe Erziehung wie die Männer genießen.<sup>43</sup>

Die Gender Studies nun befassen sich gleichermaßen mit Weiblichkeit und Männlichkeit – darauf sei an dieser Stelle hingewiesen, um von Vorneherein der falschen Annahme entgegenzuarbeiten, Gender Studies würden nur Weiblichkeit in den Fokus nehmen. Wie wiederum SCHMITZ in seinem Überblick gut zusammenfasst, basieren die Gender Studies auf der Kernannahme, dass Weiblichkeit als sozio-kulturelle Kategorie nur in Relation zu Männlichkeit und umgekehrt Männlichkeit nur in Abhängigkeit von Weiblichkeit konstruiert werden könne; die Gender Studies fragten daher danach, wie solche Konstruktionen vorgehen und wirken würden und welche Mechanismen dafür sorgten, dass die Konstrukte den

<sup>40</sup> BEAUVOIR 1951, S. 285.

<sup>41</sup> Cf. SCHMITZ 2002, S. 194.

<sup>42</sup> Cf. zu den folgenden Absätzen (1) und (2) SCHMITZ 2002, S. 194-195.

<sup>43</sup> Cf. Plat.rep.451c-452c.

## Einführung

Beteiligten als naturgegeben, nicht konstruiert erscheinen würden, sowie weiterhin, welche Wirkungen diese Geschlechterrollen auf die Gesellschaft hätten.<sup>44</sup>

## 5

Zum Abschluss dieser knappen Einführung sei weiterhin ein kurzes Streiflicht auf den Begriff der ‚Rolle‘ geworfen. In diesem Zusammenhang darf assoziativ daran erinnert werden, dass im Vorangegangenen ‚gender‘ mit dem deutschen Äquivalent der ‚Geschlechterrolle‘ bestimmt wurde. Der Begriff ‚Rolle‘ ist ursprünglich dem Theaterwesen entlehnt: Ein Schauspieler schlüpft in einem Bühnenstück in eine ‚Rolle‘. In einem wissenschaftlichen und hier primär soziologischen Sinn hat sich die Entwicklung des Begriffs aus einem strukturell-funktionalistischen Verständnis menschlichen Handelns heraus entwickelt. Die soziale ‚Rolle‘ wird, wie Christoph ULF und Kordula SCHNEGG betonen, einerseits „durch die an Normen sich orientierenden Erwartungen und die Bereitschaft bestimmt, von den Erwartungen abweichendes Verhalten zu sanktionieren“.<sup>45</sup> ‚Rollen‘ müssen also offenbar in Relation mit gesellschaftlichen Faktoren (z.B. der Stellung und der Funktion des Rollenträgers oder allgemein des jeweils zugrunde liegenden sozialen Werte- und Normensystems) gesehen werden. Die Erwartungen, die jeweils an eine bestimmte Rolle gestellt werden, können demnach positiv oder negativ erfüllt werden.

Die sich daran anschließende Problemstellung besteht hier unseres Erachtens in der Frage, ob ein bestimmtes Rollenverhalten eine bestimmte Reaktion der sozialen Umgebung hervorruft und worin diese besteht, z.B. in Anerkennung oder Ablehnung. Weiterhin können sich, wieder mit ULF und SCHNEGG gesprochen, Rollenkonflikte aus dem Umstand einerseits ergeben, „dass die die Rolle abgrenzenden Normen nicht widerspruchsfrei sind und verschiedene, parallele Erwartungen hervorrufen“, sowie aus dem Umstand andererseits, „dass dieselbe Person mehrere Rollen einnehmen kann“.<sup>46</sup> In Analogie zu diesen Bestimmungen haben wir auch den Begriff der ‚Geschlechterrolle‘ bei unseren Vorbereitungen wahrgenommen.

<sup>44</sup> SCHMITZ 2002, S. 207.

<sup>45</sup> ULF/SCHNEGG 2006, S. 14.

<sup>46</sup> ULF/SCHNEGG 2006, S. 14-15.

## Bibliographische Angaben

- BEAUVOIR 1951 = Simone de BEAUVOIR, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg 1951.
- BENNINGHAUS 2005 = Christina BENNINGHAUS, Das Geschlecht der Generation. Zum Zusammenhang von Generationalität und Männlichkeit um 1930, in: Generationen. Zur Relevanz eines wissenschaftlichen Grundbegriffs, hrsg. von Ulrike JUREIT/Michael WILDT, Hamburg 2005, S. 127-158.
- BRANDT u.a. 2009 = Hartwin BRANDT u.a. (Hrsg.), Genealogisches Bewusstsein als Legitimation. Inter- und intragenerationelle Auseinandersetzungen sowie die Bedeutung von Verwandtschaft bei Amtswechseln (Bamberger historische Studien 4), Bamberg 2009.
- BRANDT 2008 = Hartwin BRANDT u.a. (Hrsg.), Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne (Bamberger historische Studien 2), Bamberg 2008.
- BUTLER 1991 = Judith BUTLER, Variationen zum Thema Sex und Geschlecht. Beauvoir, Wittig und Foucault, in: Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, hrsg. von Gertrud NUNNER-WINKLER, Frankfurt a.M. 1991, S. 56-76.
- DILTHEY 1968 = Wilhelm DILTHEY, Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875), in: Gesammelte Schriften. Die geistige Welt, Einleitung in die Philosophie des Lehrens, Bd. 5, hrsg. von Georg MISCH, Stuttgart 1968, S. 31-73.
- FIETZE 2009 = Beate FIETZE, Historische Generationen. Über einen sozialen Mechanismus kulturellen Wandels und kollektiver Kreativität, Bielefeld 2009.
- GLARE 1997 = Peter G.W. GLARE (Hrsg.), Oxford Latin Dictionary, Oxford 1997.
- GRETHLEIN 2006 = Jonas GRETHLEIN, Individuelle Identität und *conditio humana*. Die Bedeutung und Funktion von  $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\eta$  im Blättergleichnis in //6, 146-149; in: *Philologus* 150, 2006, S. 3-13.
- JUREIT 2006 = Ulrike JUREIT, Generationenforschung (UTB 2856), Göttingen 2006.
- LIDDELL/SCOTT 1996 = Henry G. LIDDELL/R. SCOTT, A Greek-English Lexicon. Compiled by Henry G. LIDDELL and Robert SCOTT. Revised and augmented throughout by Sir Henry S. Jones. With the assistance of Roderick McKenzie, Oxford 1996.
- LIEBAU 1997 = Eckard LIEBAU, Generation – ein aktuelles Problem?, in: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft, hrsg. von Eckard LIEBAU, Weinheim/München 1997, S. 15-37.
- MANNHEIM 1964 = Karl MANNHEIM, Das Problem der Generationen, in: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, hrsg. von Kurt H. Wolff, Berlin/Neuwied 1964, S. 509-565.
- MEIER 2004 = Mischa MEIER, Die Deioke-Episode im Werk Herodots. Überlegungen zu den Entstehungsbedingungen griechischer Geschichtsschreibung, in: Deioke, König der Meder. Eine Herodot-Episode in ihren Kontexten (Oriens et occidens 7), hrsg. von Mischa MEIER u.a., Wiesbaden 2004, S. 27-51.

## Einführung

NAGENGAST/SCHUH 2008 = Ulrike NAGENGAST/Maximilian SCHUH, Natur vs. Kultur? Zu den Konzepten der Generationenforschung, in: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne (Bamberger Historische Studien 2), hrsg. von Hartwin BRANDT u.a., Bamberg 2008, S. 11-29.

NASH 1978 = Laura NASH, Concepts of existence. Greek origins of generational thought, in: Daedalus 107.4 (1978), S. 1-21.

PALMER 1986 = Robert L. PALMER, Die griechische Sprache. Grundzüge der Sprachgeschichte und der historisch-vergleichenden Grammatik (Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft 50), Innsbruck 1986.

PARNES u.a. 2008 = Ohad PARNES u.a., Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1855), Frankfurt a.M. 2008.

RIEDEL 1969 = Manfred RIEDEL, Wandel des Generationenproblems in der modernen Gesellschaft, Düsseldorf/Köln 1969.

SCHLEIERMACHER 1849 = Friedrich D. SCHLEIERMACHER, Sämtliche Werke. 3. Abteilung. Zur Philosophie. 9. Band. Literarischer Nachlaß. Zur Philosophie 7. Erziehungslehre. Hrsg. von Christian Platz, Berlin 1849.

SCHMITZ 2002 = Thomas A. SCHMITZ, Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine Einführung, Darmstadt 2002.

SNELL 1948 = Bruno SNELL, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg 1948.

STOEVEsandT 2008 = Magdalene STOEVEsandT, Homers Ilias. Band 4. 6. Gesang (Z). Faszikel 2: Kommentar von Magdalene Stoevesandt (Sammlung Wissenschaftlicher Commentare. Homers Ilias. Gesamtkommentar), Berlin 2008.

SÜNKEL 1997 = Wilhelm SÜNKEL, Generation als pädagogischer Begriff, in: Das Generationenverhältnis. Über das Zusammenleben in Familie und Gesellschaft (Beiträge zur pädagogischen Grundlagenforschung), hrsg. von Eckard LIEBAU, Weinheim/München 1997, S. 195-204.

ULF/SCHNEGG 2006 = Christoph ULF/Kordula SCHNEGG, Einleitung. Geschlechterrollen – Frauenbilder. Diskurse – Realität(en). Einige Gedanken zur Unvermeidbarkeit grundsätzlich-methodologischer Reflexion am Beispiel terminologischer Fragen, in: Frauen und Geschlechter. Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren der römischen Kaiserzeit, hrsg. von Christoph ULF/Robert ROLLINGER; Wien / Köln / Weimar 2006, S. 13-25.

WAGNER 2009 = Silvan WAGNER, Nichts Neues unter der Sonne? Der bäuerliche Generationenkonflikt im „Helmbrecht“ als Basis eines neuen Ritterbildes, in: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne (Bamberger Historische Studien 2), hrsg. von Hartwin BRANDT u.a., Bamberg 2008, S. 68-94.

WEIGEL 2006 = Sigrid WEIGEL, Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften, München 2006.

WEIGEL 2003 = Sigrid WEIGEL, Generation, Genealogie, Geschlecht. Zur Geschichte des Generationskonzepts und seiner wissenschaftlichen Konzeptualisierung seit Ende des 18. Jahrhunderts, in: Kulturwissenschaften. Forschung – Praxis – Positionen, hrsg. von Lutz MUSNER/Gotthard WUNBERG, Freiburg i. Br. <sup>2</sup>2003, S. 161-190.

ZIMMERMANN 1998 = Bernhard ZIMMERMANN, Generationenkonflikt im griechisch-römischen Drama, in: Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft, Neue Folge 22 (1998), S. 21-32.

Beate WAGNER-HASEL

# Mnemosyne – die Göttin der Erinnerung. Zum Verhältnis von Traditionsbildung und Geschlecht in der Antike

## 1. Mnemosyne, die Göttin der Erinnerung

„Mnemosyne, rufe ich an,

[...]

Die den Gedanken sinnstörende Täuschung

Abwehrt und jeglichen Geist,

Den Hausgenossen des Menschen,

Mit der Seele zusammenhält;

Mehrerin den Menschen

Der kraftvollen, starken Vernunft,

Holdeste, wachsam bereit,

Zeitig erinnernd an Alles,

Dessen Gedankenbild

Jemals im Herzen niedergelegt – [...]

Aber Vergessenheit wehr [...] ab!“

Mnemosyne, die Göttin der Erinnerung, wacht in dem orphischen Hymnos aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert über die Gedanken.<sup>1</sup> Es gibt kaum einen frühgriechischen Dichter, der nicht zu Beginn seines Werkes ihre Töchter, die Musen, anruft, sie, die alles wissen „was da ist, was sein wird, was vorher gewesen“, wie es in der *Theogonie* (Götterentstehungslehre) des böotischen Dichters Hesiod aus dem siebten Jahrhundert vor Christus heißt.<sup>2</sup> Charakterisiert sind die Musen durch ihre makellose, süße Stimme: Sie „träufeln“ dem zeusgehegten König

<sup>1</sup> Hymnes orphiques 77 ed. MORAND 2001, S. 29: Μνημοσύνην καλέω, / [...] / ἔκτος ἑοῦσα κακῆς λήθης βλαψίφρονος αἰεὶ, / πάντα νόον συνέχουσα βροτῶν ψυχαῖσι σύνοικον, / εὐδύνατον κρατερόν θνητῶν ἀΰξουσα λογισμόν, / ἦδυτάτη, φιλάγρυπνος ὑπομνήσκουσα τε πάντα, / ὧν ἄν ἕκαστος αἰεὶ στέρνοις γινώμην κατὰθήται, / οὔτι παρεκβαίνουσα, ἔπεγείρουσα φρένα πᾶσιν. / [...] / λήθην δ' ἀπὸ τῶν δ' ἀπόπεμπε. Übers. J. O. PLASSMANN 1982; zitiert nach HARDT 1991, S. 20. Es handelt sich um das Liederbuch eines Mysterienvereins einer uns unbekanntesten Stadt im Westen Kleinasiens. Die Lieder wurden während des Räucheropfers gesungen, Plassmann 1982, S. 161.

<sup>2</sup> Hes. Theog. 38: τὰ τ' εἶντα τὰ τ' εἰσόμενα πρό τ' εἶντα.



„auf die Zunge süßen Tau, / und ihm fließen mild die Worte aus dem Mund“, damit dieser das überlieferte Recht mit geraden Urteilen auslegt und mit kundigem Wissen Streitigkeiten schlichtet.<sup>3</sup> Diesen göttlichen Sängerinnen verdankt der Dichter Hesiod sein Wissen über die Entstehung der Welt.

Warum werden Erinnerung und Gesangeskunst weiblich gedacht? Ein Zufall, eine Laune des Dichters, eine Projektion der Grammatik auf die Götterwelt? Vor fast zwanzig Jahren fragte Nicole LORALUX, was eine Göttin sei, und meinte damit, ist eine Göttin wirklich weiblich? Einen Rückschluss auf die Realität sterblicher Frauen verneinte sie gerade für jene multiplen Gottheiten wie die Musen, denen anders als den olympischen Göttern wie Zeus, Hera, Athena jegliche Biographie fehlt, und meinte statt dessen, dass „eine Göttin nicht die Verkörperung des Weiblichen ist, sondern häufig eine davon gereinigte, noch öfter aber eine verschobene Form von Weiblichkeit darstellt.“<sup>4</sup> Ich will mich mit dieser Antwort nicht zufrieden geben, sondern mich auf die Spurensuche nach dem Anteil sterblicher Frauen an der Erinnerung in der griechisch-römischen Kultur begeben, ohne den männlichen Anteil zu vernachlässigen. Entgegen dem lange Zeit gepflegten Bild von der marginalisierten Frau, die in der Enge der häuslichen Welt ihr Leben fristet und – wie es uns das Werk Xenophons über die Hauswirtschaft aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert suggeriert – unwissend und ungebildet in das Haus des Ehemanns überführt wird, wo sie sich als tüchtige Verwalterin der Güter des Mannes zu bewähren hat,<sup>5</sup> richtet sich die Aufmerksamkeit der Forschung inzwischen auf eben dieses weibliche Wissen, auf den Beitrag der Frauen zur symbolischen Ordnung antiker Gemeinwesen, sei es auf der Ebene ritueller Praktiken, sei es auf der Ebene der dichterischen Imagination und philosophischen Reflexion oder rhetorischen Bildung, an die ich hier anknüpfe.<sup>6</sup> Ausgangspunkt

<sup>3</sup> Hes. Theog. 83-84: τῶ μὲν ἐπὶ γλώσσῃ γλυκερὴν χεῖουσιν ἔερον, / τοῦ δ' ἔπε' ἐκ στόματος ῥεῖ μίλιχα. Übers. W. MARG. Vgl. auch Apollod. 1,31, ed. K. BRODERSEN.

<sup>4</sup> LORALUX 1991/1993, 63.

<sup>5</sup> Vgl. zuletzt WIEMERS 2005, S. 424-446. Vor einer allzu realistischen Lesart hat SCHMITT PANTEL 1984/1989 gewarnt. Sie erklärt sich den Diskurs über die Aufteilung der Arbeitsbereiche der Geschlechter mit der zunehmenden Bedeutung, die das ‚Private‘ gegenüber dem ‚Politischen‘ in der Polis gewinnt. Vgl. auch FÖLLIGER 2002, S. 49-63.

<sup>6</sup> Vgl. etwa die Beiträge von WALDNER (zur weiblichen Kultpraxis in Athen), SCHNURR-REDFORD (zur Pythia) und HARICH-SCHWARZBAUER (zu den Philosophinnen), in: SPÄTH/WAGNER-HASEL 2000/2006; HARICH-SCHWARZBAUER 2003, S. 61-77; dies. 2004, S. 421-429. Zu den Dichterinnen vgl. den Überblick bei SNYDER 1989. Allgemein zur Statusdebatte vgl. BLOK 2004, S. 1-26; zur weiblichen Bildung VAZAKI 2003; FABRICIUS 2009. Zu den römischen Befunden vgl. HEMELRIJK 1999; KUNST 2009.

meiner Betrachtung bilden Überlegungen zur antiken Gedächtniskunst, die auf einer Untersuchung zur Kulturgeschichte des Alters basieren.<sup>7</sup>

## 2. Die antike Gedächtniskunst

Betrachten wir antike Reflexionen über die Gedächtniskunst, die Mnemotechnik, so stoßen wir auf einen Mann, auf den Dichter Simonides, der im sechsten beziehungsweise fünften Jahrhundert vor Christus lebte. In den Augen der Römer hat die Gedächtniskunst einen konkreten Entstehungsort, das Gastmahl des Skopas in Thessalien, zu dem Simonides geladen ist, um die Gäste zu unterhalten. Er gilt als erster Dichter, der gegen Entgelt schrieb.<sup>8</sup> Nach Cicero wurde Simonides um seinen Lohn geprellt, weil er zu ausführlich die Dioskuren und zu wenig den Gastgeber gepriesen hatte:

„Man erzählt nämlich Folgendes: Als Simonides zu Krannon in Thessalien bei Skopas, einem begüterten Adligen, speiste, habe er das Lied gesungen, welches er auf diesen geschrieben hatte; dieses habe nach Art der Dichter zur Ausschmückung viele Passagen auf Kastor und Pollux enthalten. Da habe Skopas gar schäbig zu Simonides gesagt, er werde ihm nur die Hälfte der Summe, die er mit ihm vereinbart habe, für dieses Lied zahlen; den übrigen Lohn solle er, wenn es ihm beliebe, von seinen Tyndariden fordern, welche er ebenso gepriesen habe.“<sup>9</sup>

Dem Beistand der Dioskuren ist es zuzurechnen, dass Simonides gerächt wurde. Cicero setzt fort:

„Kurz darauf, wird berichtet, sei dem Simonides mitgeteilt worden, er möchte hinauskommen; zwei junge Männer stünden an der Türe, die dringend nach ihm riefen. Er sei aufgestanden und hinausgegangen, habe aber niemanden gesehen. Genau in diesem Augenblick sei das Zimmer, wo Skopas tafelte, zusammengestürzt; bei

<sup>7</sup> WAGNER-HASEL 2006, S. 15-36; dies. 2008, S. 25-47. Eine Studie zur Kulturgeschichte des Alters erscheint 2012 im Böhlau Verlag.

<sup>8</sup> Sch. Pind. 1,2,9.

<sup>9</sup> Cic. de orat. 2, 352: *Dicunt enim, cum cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam, fortunatum hominem et nobilem, cecinissetque id carmen, quod in eum scripsisset, in quo multi ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei, quod pactus esset, pro illo carmine daturum; reliquum a suis Tyndaridis, quos aequae laudasset, peteret, si ei videretur.* Übers. T. NÜBLEIN.

diesem Einsturz sei dieser selbst mit seinen Verwandten verschüttet worden und umgekommen.<sup>10</sup>

Anhand der Plätze, an denen sie saßen, kann Simonides die Identität der Gäste feststellen und ihre ordnungsgemäße Bestattung sichern:

„Als ihre Angehörigen sie beerdigen wollten und die zerschmetterten Leichen auf keine Weise unterscheiden konnten, soll Simonides aufgrund dessen, dass er sich daran erinnerte, welchen Platz ein jeder von ihnen bei Tisch eingenommen habe, Hinweise für die Bestattung jedes einzelnen gegeben haben.“<sup>11</sup>

Dies ist die Stunde der Gedächtniskunst.

„Durch diesen Vorfall veranlasst, habe er der Überlieferung nach alsdann herausgefunden, dass es vor allem die Anordnung sei, welche dem Gedächtnis Klarheit verschaffe. Daher müssten diejenigen, welche diesen Teil ihres Intellekts trainieren, Plätze wählen und das, was sie im Gedächtnis (*memoria*) festhalten wollten, sich bildlich vorstellen und an diese Plätze (*loci*) versetzen.“<sup>12</sup>

Die Verbindung von *imagines* und *loci*, Bilder und Orte, gehört zu den Grundlagen der antiken Gedächtniskunst:

„So werde die Anordnung der Plätze die Ordnung der Dinge bewahren; die Vorstellung von den Dingen aber werde die Dinge selbst bezeichnen und wir würden die Plätze statt Wachstafeln, die Abbilder statt der Buchstaben benutzen.“<sup>13</sup>

Diese Technik dient vor allem dem Sachgedächtnis des Redners,

<sup>10</sup> Cic. de orat. 2, 353: *Paulo post esse ferunt nuntiatum Simonidi, ut prodiret; iuvenes stare ad ianua[m] duo quosdam, qui eum magnopere vocarent, surrexisse illum, prodisse, vidisse neminem. Hoc interim spatio conclave illud, ubi epularetur Scopas, concidisse; ea ruina ipsum cum cognatis oppressum suis interisse.* Übers. T. NÜßLEIN.

<sup>11</sup> Cic. de orat. 2, 353: *Quos cum humare vellent sui neque possent obtrit[os] internoscere ullo modo, Simonides dicitur ex eo, quod meminisset, quo eorum loco quisque cubisset, demonstrator unius cuiusque sepeliendi fuisse.* Übers. T. NÜßLEIN.

<sup>12</sup> Cic. de orat. 2, 353-354: *Hac tum re admonitus invenisse fertur ordinem esse maxime, qui memoriae lumen adferret. Itaque iis, qui hanc partem ingenii exercerent, locos esse capiendos et ea, quae memoria tenere vellent, effingenda animo atque in iis locis conlocanda;* Übers. T. NÜßLEIN.

<sup>13</sup> Cic. de orat. 2, 354: *sic fore, ut ordinem rerum locorum ordo conservaret, res autem ipsas rerum effigies notaret atque ut locis pro cera, simulacris pro litteris uteremur.* Übers. T. NÜßLEIN.

## Mnemosyne – die Göttin der Erinnerung

„bei ihm können wir dadurch, dass wir einzelne Personen und Sachen gut platziert haben, Markierungspunkte setzen, um die Gedanken durch Bilder, die Reihenfolge durch Orte zu erfassen.“<sup>14</sup>

Cicero verweist auf zwei berühmte attische und kleinasiatische Gedächtniskünstler,

„beide sagten, sie würden das, was sie sich merken wollten, ebenso wie mit Buchstaben auf einer Wachtafel, mit Bildern (*imagines*) an den Plätzen (*loci*), die sie bestimmt hätten, festhalten.“<sup>15</sup>

Mit unserem Wissen über die Anfänge der antiken Dichtung stimmt die Erzählung nicht überein, der eher zur Schriftkultur der Römer als zur oralen Tradition der frühen Griechen passt. Die Griechen kannten neben Mnemosyne, der Göttin der Erinnerung, auch Heroinen des Wortes, Phemonoë, die erste Priesterin des Apollon in Delphi, die als erste den Hexameter gesungen haben soll.<sup>16</sup> Zwar wird das in Hexametern abgefasste homerische Epos, unsere älteste literarische Quelle, einem männlichen Dichter zugeschrieben, nämlich Homer, der nach römischer Vorstellung der Sohn einer Wollspinnerin war.<sup>17</sup> Aber im Epos selbst treten nicht allein männliche Sänger vom Typ eines Homer als Bewahrer des Gedächtnisses auf, sondern auch ranghohe Frauen. So lässt der epische Dichter in der Situation des Gastmahls nicht nur die Sänger ihre unterhaltsamen Lieder über eben jenen trojanischen Krieg vortragen, von dem seine Gesänge, *Ilias* und *Odyssee*, handeln, sondern auch Heroinen wie Helena das Wort ergreifen und von den Ereignissen berichten. Als Telemachos sich in Sparta nach dem Verbleib seines Vaters Odysseus erkundigt und man zusammen beim Mahle sitzt, ist es nicht Menelaos, der Gastgeber, sondern Helena, die anhebt, die Gäste mit Geschichten zu unterhalten.

<sup>14</sup> Cic. de orat. 2, 359: *Rerum memoria propria est oratoris; eam singulis personis et rebus bene positae notare possimus, ut sententias imaginibus, ordinem locis comprehendamus.* Übers. T. NÜßLEIN.

<sup>15</sup> Cic. de orat. 2, 360: [...] *quorum uterque, tamquam litteris in cera, sic se aiebat imaginibus in iis locis, quos haberet, quae meminisse vellet, perscribere.* Vgl. auch Quint. inst. 11,2,11-16.

<sup>16</sup> So die Überlieferung bei Paus. 10,5,7. Nach Plin. nat. 10,7 u. 21 war Phemonoë der Deutung des Vogelflugs kundig. Ihre Lebenszeit setzten antike Autoren wie Clemens von Alexandria (*Stromata* 1,21,107) eine Generation vor den Kulturheroen des Gesanges und der Leierkunst, Orpheus und Linos an. Zur kulturstiftenden Funktion der Heroine vgl. LYONS 1997, die allerdings die Figur der Phemonoë nur kurz streift (S. 33).

<sup>17</sup> Zur Homerlegende vgl. LATACZ <sup>2</sup>1989, S. 33-40. Er misst ihr keinerlei historische Glaubwürdigkeit bei.

„So speist denn nun, in den Hallen sitzend, und laßt euch erfreuen mit Geschichten, denn etwas Schickliches will ich erzählen. Zwar alles kann ich nicht verkünden und nicht nennen, wieviel da Kämpfe sind des duldemütigen Odysseus; nur wie er dieses da getan hat und gewagt hat, der starke Mann, im Land der Troer, wo ihr Achaier Leiden littet.“<sup>18</sup>

Bei den Phaiaken, bei denen sich derweil Odysseus aufhält, ist es der Held selbst, der von seinen Abenteuern erzählt. Aber beurteilt wird die Güte seiner Erzählung nicht nur von Alkinoos, dem König, sondern auch von Arete, der Königin. Sie ergreift als erste das Wort, als Odysseus mit der Aufzählung der Heroentöchter endet, die er bei seinem Besuch in der Unterwelt gesehen hat, und verkündet:

„Phaiaken! wie scheint euch dieser Mann zu sein an Aussehen und Größe und richtigen Sinnen in dem Innern? Mein Gast ist er, doch hat hier jeder Anteil an der Herrschaft. Darum beeilt euch nicht, ihn fortzuschicken, und verkürzt dem Bedürftigen so nicht die Geschenke!“<sup>19</sup>

Der Kontakt zu den Toten berührt den Kompetenzbereich der Frauen; deshalb steht die Beurteilung des Erzählten der Phaiakenkönigin zu.

Es sind in der Welt des Epos vor allem zwei Orte, die für die Stiftung eines Gedächtniszusammenhalts von Bedeutung sind, das Gastmahl und das Totenritual. Letzteres ist ebenfalls ein Ort weiblicher Rede. Neben gedungenen Sängern treten auch hier wieder ranghohe Frauen in Erscheinung und tragen ihre Klagelieder vor, die alles andere als unkontrollierte Ausbrüche weiblichen Schmerzes darstellen, wie man lange hat glauben wollen. Bei der Bestattung Hektors, die im letzten Gesang der *Ilias* geschildert wird, sind es die Mutter, die Ehefrau und die Schwägerin, die in ihrer Totenklage Auskunft über die Wertschätzung des gefallenen Helden geben und darüber zentrale Werte der Gesellschaft verkünden. Die Mutter thematisiert die Nähe des Helden zu den Göttern, die Ehefrau die kriegerische

<sup>18</sup> Hom. Od. 4, 238-243: ἦ τοι νῦν δαίνυσθε καθήμενοι ἐν μεγάροισι / καὶ μύθοις τέρπεσθε· εἰκοτὰ γὰρ καταλέξω./ πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,/ ὅσοι Ὀδυσσεύς ταλασίφρονός εἰσιν ἄεθλοι./ ἀλλ' οἷον τόδ' ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερός ἀνὴρ/ δῆμῳ ἐνὶ Τρώων, ὅθι πάσχετε πῆματ' Ἀχαιοί. Übers. W. SCHADEWALDT. Zur Besonderheit der Helena vgl. LYONS 1997, S. 56.

<sup>19</sup> Hom. Od. II, 336-340: Φαίηκες, πῶς ὕμιν ἀνὴρ ὄδε φαίνεται εἶναι/ εἶδος τε μέγεθός τε ἰδέ φρένας ἐνδον εἶσας;/ ξείνος δ' αὐτ' ἐμός ἐστιν, ἕκαστος δ' ἔμμορε τιμῆς./ τῷ μὴ ἐπειγόμενοι ἀποπέμπετε, μηδὲ τὰ δῶρα/ οὕτω χρηίζοντι κολούετε· Übers. W. SCHADEWALDT.

Leistungsfähigkeit, und Helena, die Schwägerin, die Fähigkeit Hektors, mit sanften Worten sozialen Frieden zu stiften. Ihre Gesänge wie auch die von ihnen gewobenen reich bebilderten Leichentuche sind es, die dem Toten den Nachruhm, sein *kleos*, sichern und dafür sorgen, dass er im Gedächtnis der Lebenden verankert bleibt.<sup>20</sup> Männer sorgen mit der Stiftung von Siegespreisen für die Leichenspiele und der Errichtung des Grabmals dafür, dass die Erinnerung an den Verstorbenen bleibt. Denn auch von diesen Siegespreisen geht Nachruhm aus. Auf geometrischen Krateren und Amphoren, die auf Gräbern standen, sind beide gedächtnisstiftende Momente, die *próthesis*, Aufbahrung, bei der die Totenklage stattfand, und die *ekphorá*, die Überführung des Leichnams zur Grabstätte, beziehungsweise das Wagenrennen der männliche Krieger vielfach dargestellt.<sup>21</sup>

Wir bewegen uns zweifellos im Raum der Imagination, der frühgriechischen Dichtung, und des Imaginären, nicht tatsächlich Geschehenen, und da möchte ich mich noch eine Weile aufhalten, ehe ich zu dem komme, was uns die Historiker und Philosophen sagen, die Hüter der *alétheia*, des Unverborgenen, der Wahrheit, des Tatsächlichen. Wenden wir uns den Bildern zu, der Darstellung jener, die als Wissensträger und Traditionsvermittler auftraten, der Dichter und Philosophen.

### 3. Die Ikonographie der Wissensträger und Wissensträgerinnen

Studien zum Bild des Intellektuellen nehmen stets den männlichen Dichter und Philosophen in den Blick. Sie werden in der Ikonographie in der Regel mit deutlichen Alterszügen dargestellt: Runzeln, weißes Haar, eine eingefallene Brust. Es handelt sich um Bildformeln, die keineswegs nur auf den körperlichen Verfall, sondern auch auf das Ansehen des Alters verweisen.<sup>22</sup> Nicht nur Nestor, der alterte Krieger, der im Epos andere Krieger berät, sondern auch die Dichter, die diese Gestalten modellierten, wurden als alte Männer gedacht. Porträts des blinden Sängers Homers zeigen den Dichter der *Ilias* und *Odyssee*, aus der ich oben zitiert habe, als schönen Greis.<sup>23</sup> Der Dichter Euripides, von dem wir wissen, dass er den Rat der Alten schätzte, tritt als Greis in sitzender Haltung auf, was als ein

<sup>20</sup> Eine ausführliche Diskussion der Belege findet sich bei WAGNER-HASEL 2000, S. 206-219.

<sup>21</sup> WAGNER-HASEL 2000, S. 217. Zum paradigmatischen Charakter solcher Bildmotive vgl. GIULIANI 2003, S. 58-66.

<sup>22</sup> So GIULIANI 1986, S. 197 für die römische Porträtkunst, die einen angeblich schonungslosen Verismus pflegte.

<sup>23</sup> Zwar zeigen seine Gesichtszüge die Hinfälligkeit des Alters. Aber die „Züge des körperlichen Verfalls an Wangen, Schläfen und an den tief eingesunkenen Augen sind mit größter Zurückhaltung gestaltet. Homer ist trotz seines hohen Alters ein schöner, würdevoller Greis, ein *kalos geron*.“ So ZANKER 1995, S. 23.

Zeichen der besonderen Wertschätzung des Tragikers im vierten Jahrhundert vor Christus verstanden werden kann.<sup>24</sup> Ein Philosoph wie Aristoteles wiederum, der Greise für engstirnig und geizig hielt, wird als Mann mittleren Alters mit Stirnfalten und kontrahierten Brauen dargestellt. Diese Bildformel prägt im vierten Jahrhundert das allgemeine Bürgerbild. Der ideale Bürger dieser Zeit ist reifen Alters und – so die Botschaft – besonnen wie ein Philosoph.<sup>25</sup> Genutzt werden konnten die Bildformeln des Alterns auch für Botschaften, die von der Überwindung von Körperlichkeit und Tod durch den Geist handeln. Mit vom Alter gebeugten, krummen Rücken und angezogenen Beinen, aber scharfem Blick und energisch ausgestreckter Hand erscheint der Stoiker Chrysipp (281-204 vor Christus) in Bildnissen und Statuen, in denen er die Pose des argumentierenden Redners einnimmt. Der auf diese Weise inszenierte Gegensatz von feurig-philosophischen Geist und hinfälligem greisenhaftem Körper zielt darauf ab, die Unabhängigkeit des Geistes vom körperlichen Verfall zu behaupten. Der alternde Körper dient hier als Metapher für die Überwindung von Körperlichkeit und Tod.<sup>26</sup>

Diese ins Bild gesetzte Verknüpfung von Alter und Wissen ist bemerkenswert. Sie lässt sich mit der mündlichen Form der Tradierung von Wissen erklären, in der der menschliche Körper als Gedächtnisträger fungiert. Diese Vorstellung ist typisch für weitgehend orale Gesellschaften, ohne dass daraus unmittelbar auf eine alltägliche Wertschätzung alter Menschen geschlossen werden kann. Wissen, Erfahrung, Fertigkeiten, d. h. kulturelles Kapital, können in oralen Kulturen notwendigerweise nur als inkorporiertes, verleblichtes Wissen bestehen.<sup>27</sup> Wissen haftet am Körper, bedarf konkreter Menschen, die das Wissen an die nächste Generation weitergeben. Mit dieser Vorstellung hängt die Idee des überlangen Lebens zusammen. Es sind vor allem Seher und Gesetzeskundige, denen in der griechischen Literatur ein überlanges Leben zugeschrieben wird. Sieben Leben erhält der blinde Seher Teiresias von den Göttern zugewiesen, der Ödipus, der unwissentlich seinen Vater tötet und seine Mutter heiratet, vergeblich vor den Folgen seiner übereilten Handlungen warnt.<sup>28</sup> Fast 300 Lebensjahre soll der Kreter Epimenides aus Phaistos bereits erreicht haben, als ihn der athenische Gesetzgeber Solon um Rat für sein Gesetzeswerk befragte, mit dem er zu Beginn des sechsten

<sup>24</sup> ZANKER 1995, S. 57-60.

<sup>25</sup> ZANKER 1995, S. 76.

<sup>26</sup> ZANKER 1995, S. 98ff.

<sup>27</sup> Vgl. dazu SÄGNER 2003, S. 31-51.

<sup>28</sup> Hes. fr. 276,5 Merkelbach/West 1967.

Jahrhunderts in Athen die *eunomia*, die gute Ordnung, herstellen wollte.<sup>29</sup> Ein astronomisch hohes Alter haben auch die Propheten des Alten Testaments.<sup>30</sup> Es handelt sich nicht um Tatsachen, sondern um Bilder, die auf die Bedeutung des Körpergedächtnisses für die Weitergabe des Wissens verweisen.

Bis in die Schriftkulturen der Antike kann diese Wertschätzung von Alter und Klugheit verfolgt werden, auch wenn zum Körpergedächtnis ein neuer Typus des Gedächtnisspeichers tritt, der schriftliche Text, der in Gestalt von Buchrollen oder Griffel in der Ikonographie des alten Menschen vor allem in der römischen Antike erkennbar ist. Er wird zur Stütze des Körpergedächtnisses. Bereits Platon hat die Wichtigkeit der Schrift mit der Notwendigkeit begründet, einen Vorrat der Erinnerung für das vergessliche Alter zu sammeln,<sup>31</sup> von dem dann in der nachfolgenden Literatur so oft in pejorativer Weise die Rede ist.<sup>32</sup> Bemerkenswert ist, dass uns Vasenbilder junge Männer vor allem beim Memorieren zeigen, während Frauen mit Buchrollen zu sehen sind und als Lesende dargestellt werden.<sup>33</sup> Vermutlich steht der Schriftgebrauch mit der weiblichen Tätigkeit der Buchhaltung in Verbindung.<sup>34</sup>

Aber nicht nur der schriftliche Text diene als Gedächtnisspeicher. Alexandrinische Gelehrte meinten, dass Homer seine Erzählung einem Bildteppich entnommen habe, den Helena vom Trojanischen Krieg gewoben habe. Denn in der *Ilias* finden wir Helena am Webstuhl bei der Herstellung eines Doppelgewebes, einer *díplax*, in die sie – wie der Dichter formuliert – Kämpfe der Achäer und Trojaner „einstreut“. <sup>35</sup> Um ein solches Doppelgewebe handelt es sich vermutlich auch bei dem Leichentuch der Penelope, das auf der berühmten Chiusi-Vase zu sehen ist. Als Motiv sind hier geflügelte Wesen zu sehen, die durchaus auf einem antiken Gewichtswebstuhl angefertigt werden konnte, wie ein kürzlich durchgeführtes Experiment gezeigt hat.<sup>36</sup> Nach den Aussagen des Dichters webt Penelope ein Leichentuch für den greisen Schwiegervater Laërtes, um damit die Zeit anzuhalten

<sup>29</sup> Plut. Sol. 12; Diog. Laert. 1, 109-112.

<sup>30</sup> HERMANN-OTTO 2003, S. 185.

<sup>31</sup> Plat. Phaidr. 276 d.

<sup>32</sup> Belege bei COKAYNE 2003, S. 59-79.

<sup>33</sup> Vgl. etwa die attisch-rhodische Hydria aus Rhodos aus der Zeit um 440 vor Christus (British Museum London), auf der eine sitzende Frau zu sehen ist, die in einer Buchrolle liest. Etwa 30 attische Vasen mit diesem Motiv wurden gezählt. Vgl. FABRICIUS 2009, S. 27 mit Abb. 5 und weitergehender Literatur.

<sup>34</sup> In den Kontext der Haushaltung stellt KUNST 2009, S. 57-63 Darstellungen von Frauen mit Wachs-täfelchen aus römischer Zeit.

<sup>35</sup> Hom. Il. 3,125-127. Zur Technik der Musterweberei vgl. WAGNER-HASEL 2000, S. 141-152.

<sup>36</sup> Zur Technik des Doppelgewebes vgl. HARLIZIUS-KLÜCK 2006, S. 121-133.



und die Hochzeit mit den um sie werbenden Freiern aufzuschieben.<sup>37</sup> Die Bemerkung des Aristarch von Samothrake aus dem zweiten Jahrhundert vor Christus ist wohl vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Praktiken zu beurteilen, als Gewebe in großer Zahl in den Tempeln zu sehen waren. Der hellenistische Dichter Theokrit beschreibt ein solches Gewebe, das zu Ehren des Adonis ausgestellt und von zwei Festteilnehmerinnen in höchsten Tönen bewundert wird.

„Hierher, Praxinóa, sieh nur die Teppiche (*poikila*) erst an den Wänden!  
Schau wie fein und lieblich. Man hält's für Gewänder der Götter.“

Praxinóa antwortet:

„Hehre Athena, welcherlei Mägde brachten das fertig.  
Welche Künstler entwarfen so wahrheitsgetreue Figuren!  
O wie natürlich sie stehn, wie natürlich sie sich bewegen,  
Wirklich beseelt, nicht gewebt.“<sup>38</sup>

Solche Gewebe konnten ebenso wie die Werke der Dichter eine Memorialfunktion erfüllen und als Gedächtnisstütze dienen.<sup>39</sup> Die im sechsten Jahrhundert vor Christus gebräuchliche Form des Schreibens von links nach rechts und zurück von rechts nach links, *boustrophédón* genannt, „wie der Ochse pflügt“,<sup>40</sup> stellt vielleicht eine Reminiszenz an diese gewobenen Gedächtnisspeicher dar, weil die Buchstaben so angeordnet sind, wie der Weg des Einschlagfadens verläuft.

#### 4. Philosophinnen und Dichterinnen im Bild

Diese Verknüpfung von Wissen und Alter müsste eigentlich bedeuten, dass wir in der Ikonographie auch Dichterinnen wie Sappho oder Philosophinnen mit deutlichen Alterszügen finden müssten: Aber im Unterschied zu Männern werden Frauen sehr viel seltener mit Alterszügen gezeichnet. Anders als die männlichen Wissensträger werden antike Philosophinnen und Dichterinnen nie als alte Frauen

<sup>37</sup> WAGNER-HASEL 2000, S. 199.

<sup>38</sup> Theokr. Idyll. 15, 78-79 u. 80-83: Πραξιινόα, πόταγ' ᾧδε. τὰ ποικίλα πρᾶτον ἄθρησον,/ λεπτά καὶ ὡς χαριεντα' θεῶν περονάματα φασεῖς./ πότνι' Ἀθαναία, ποῖαί σφ' ἐπόνασαν ἐριθοί,/ ποῖοι ζωογράφοι τὰκριβέα γράμματ' ἔγραψαν./ ὡς ἔτυμ' ἔστακάντι καὶ ὡς ἔτυμ' ἐνδινεῦντι./ ἐμψυχ', οὐκ εὐφαντά. Übers. F.P. FRITZ.

<sup>39</sup> WAGNER-HASEL 2000, S. 197-205; dies. 2005, S. 15-43.

<sup>40</sup> THOMAS 1992, S. 78.

dargestellt, obwohl wir von manchen von ihnen wissen, dass sie im hohen Alter starben. Das Philosophieren gehörte offenbar in die Lebensblüte (*akmé*) einer gebildeten Frau.<sup>41</sup> Von Hipparchia, die um 300 vor Christus mit dem Kyniker Krates durch die Lande zog,<sup>42</sup> haben wie ein Fresko vom Gelände der Villa Farnesina in Rom um 20 vor Christus. Auch sie ist jung dargestellt.<sup>43</sup> Die spätantike Philosophin Hypatia, die den Philosophenmantel (*tribôn*) anlegte und in Alexandria lehrte, wird in zeitgenössischen Quellen als jung und schön beschrieben, obwohl ein byzantinischer Autor überliefert, dass sie als alte Frau starb.<sup>44</sup> Das Gleiche gilt für Dichterinnen wie Sappho und Korinna, die im Wettstreit mit Dichtern wie Alkaios und Pindar standen. Sie sind stets alterslos gezeichnet, so auf einem attischen Gefäß um 480 vor Christus, das Sappho zeigt, oder in der Skulptur wie der lebensgroße Kopf der Korinna, vermutlich eine Nachbildung einer durch Schriftzeugnisse bekannten Statue aus dem vierten Jahrhundert vor Christus<sup>45</sup>

## 5. Mittlerinnen des göttlichen Wissens: Priesterinnen und Seherinnen

Auch uns bekannte Priesterinnen oder Seherinnen, die nach schriftlichen Quellen ein hohes Alter haben müssen, weisen auf Bildnissen nur selten Alterszüge wie Runzeln oder weißes Haar auf. Ein Beispiel bildet das Gesicht der Kybele-Priesterin Chairestrate auf einem Grabrelief aus dem späten vierten Jahrhundert, das deutliche Alterszüge trägt.<sup>46</sup> Aus dem beigefügten Epigramm erfahren wir, dass sie lange den Priesterdienst für Kybele verrichtet hat und dass sie das Glück hatte, ihre Enkel zu erleben.<sup>47</sup> Die Altersmerkmale können hier sowohl der Betonung des Generationenbandes als auch der Visualisierung der Weisheit der alten Priesterin

<sup>41</sup> Das gilt z. B. für Diotima, für die Lehrerin des Sokrates, die Athen vor der Pest verschont haben soll. Sie ist nie mit Merkmalen eines hohen Alters dargestellt. Vgl. etwa das Bildnis der Diotima vor dem thronenden Sokrates auf einem Wandbild in Boscoreale aus der frühen Kaiserzeit, das Vorbildern aus der Zeit um 320 vor Christus folgt, und sich heute im Paul Getty Museum in Malibu befindet. SCHEFOLD 1997, Abb. 85.

<sup>42</sup> Diog. Laërt. 6,97. Vgl. dazu MRATSCHEK 2007, S. 211-227; HARTMANN 2007, S. 229-246; REUTHNER 2009, S. 416-437.

<sup>43</sup> MRATSCHEK 2007, Tafel 7, Abb. 3.

<sup>44</sup> HARICH-SCHWARZBAUER 2000, S. 162-174; dies. 2004.

<sup>45</sup> Vgl. neben der Darstellung von Sappho und Alkaios auf einem Mischgefäß um 480 vor Christus (SCHEFOLD 1997, Abb. 19) die Bronzestatuette der Sappho aus der Villa dei Papiri, ein Abguß einer Bronzestatuette um 350 vor Christus (ebd. Abb. 60 u. 61), oder die Darstellung der Sappho in einem Dichterzyklus aus der Villa Imperiale in Pompeji (ebd. Abb. 186) sowie das Wandbild der Korinna aus Pompeji (ebd. Abb. 162). – Eine Marmorstatuette in Compiègne zeigt Korinna im Übrigen mit einer Buchrolle in der Hand. HAFNER 2001, S. 164.

<sup>46</sup> Solche Grabreliefs bilden neben Vasenbildern eine ergiebige Quelle für weibliche Altersporträts, da hier oftmals Frauen verschiedener Altersstufen dargestellt sind. SOJC 2005, S. 104f.

<sup>47</sup> PFISTERER-HAAS 1989, S. 12; dies. 1990, S. 194; PFISTERER-HAAS/WAGNER-HASEL (im Druck).

geschuldet sein,<sup>48</sup> für die Platon in seinem Werk *Nómoi* ein Mindestalter von 60 Jahren vorsah.<sup>49</sup>

Namentlich bekannte Seherin der Literatur wie Cassandra gehen ihrer Tätigkeit indes als junge Frauen nach. Die Magierinnen Kirke und Medea, die Wissens-trägerinnen der epischen und tragischen Dichtung, die über Zaubermittel verfügen und den Übergang von der Sphäre der Sterblichen in die der Unsterblichen bewerkstelligen, unterstehen ob dieser Macht nicht dem Alterungsprozess. Kirke verwandelt die Gefährten des Odysseus in Schweine; die Magierin Medea führt den Töchtern des Pelias den erfolgreichen Verjüngungsversuch eines alten Wid-ders vor, den diese ohne Erfolg an ihrem Vater zu wiederholen versuchen. Denn aus Rache an Pelias, der einst Iason, Medeas Geliebten, ins Verderben geschickt hatte, erweckt die zauberkundige Heroine ihn nicht zu neuem Leben.<sup>50</sup> Erst in der römischen Literatur tritt die Figur der alten, Verderben bringenden Magierin auf, die der in der Forschung weit verbreiteten Vorstellung von der Marginalisierung alter Frauen Vorschub geleistet hat.<sup>51</sup> Diese Abwertung steht jedoch im Kontext der Entwertung traditioneller Wissensinstanzen wie Orakelwesen und Seher-tum durch die neue christliche Religion und betrifft auch die männlichen Vertreter des Magiergewerbes.<sup>52</sup>

Zu den alten Seherinnen gehört möglicherweise auch das berühmteste Beispiel einer alten Frau, das Bildnis der sogenannten „Trunkenen Alten“. Es gehört in

<sup>48</sup> Nach PFISTERER-HAAS (1990, S. 194-195) stellen alte Frauen auf Grabmälern meist Mütter jung Verstorbenen dar, womit der Akzent auf die Generationenbeziehung gelegt wird. Die Bildkürzel des Alters tragen also eine doppelt positive Botschaft. Aus dem Grabepigramm der Ampharete wissen wir, dass das Relief für eine Großmutter mit ihrem Enkelkind errichtet wurde. Doch verzichtet der Bildhauer auf die Wiedergabe von Alterszügen und stellt sie in idealem Alter dar. Auch sind auf Grabmälern Alterszüge bei Frauen selbst dann nur verhalten angezeigt: ein leicht gebeugter Rücken, Runzeln, wenn sie eindeutig im hohen Alter gestorben sind.

<sup>49</sup> Plat. leg. 759 d. Insgesamt ist es schwer, Angaben zum Alter von kultischen Amtsträgern zu finden. Der antike Diskurs über Altersbeschränkungen für Ämter bezieht sich allein auf den Bereich der Politik, nicht auf den Bereich des Kultes. PARKIN 1998, S. 37. Jenseits der Menopause musste die Priesterin der Geburtsgöttin Eileithyia in Elis sein (Paus. 6,20,2). Manche Opferhandlungen wurden ebenfalls von älteren Frauen durchgeführt, so das Opfer zu Ehren der Göttin Tacita bei den Totenfeiern, den Ferialia (Ov. fast. 2, 571ff.). Weitere Beispiele bei BREMMER 1987, S. 199.

<sup>50</sup> Apollod. 1,144. Vgl. GRAF 1997, S. 33f.

<sup>51</sup> So bei den Elegikern (Ovid, Tibull, Propertz). Zur Diskussion vgl. BREMMER 1987, S. 204-206. Hellenistische Vorläuferinnen tauchen in der jüngeren Komödie und bei Theokrit auf. Dass eine alte Frau wegen ihrer magischen Praktiken getötet wird, ist bei Amm. 29,2,26 überliefert. Zur Figur der Magierin in der römischen Dichtung, insbesondere bei Lucan, vgl. HÖMKE 2006.

<sup>52</sup> Die Kontrolle über alte Wissensinstanzen begann mit dem Verbot der Astrologie (*ars mathematica*) unter Diokletian (294 nach Christus) und setzte sich fort über das Verbot der Eingeweideschau und Entmachtung der *haruspices* unter Konstantin dem Großen (341 nach Christus) bis hin zur Kriminalisierung aller traditionellen Formen der Wissenserhebung einschließlich der der Magier und Auguren unter Constantius II., auf welche die frühen Kaiser noch zurückgegriffen hatten. Zur Deutung dieses Prozesses vgl. FÖGEN 1993.

einen rituellen Kontext und ist von widersprüchlichen Gestaltungsabsichten geprägt. Es handelt sich um eine überlebensgroße Statue, die eine gealterte Frau im (Wein)Rausch darstellt. Kostbare, wohlgeordnete Gewänder und eine sorgfältige Frisur stehen im Widerspruch zur mitleidlosen Zurschaustellung des verfallenen, ausgemergelten Körpers und des von Runzeln durchzogenen Gesichts mit dem zahnlosen Mund. Die Statue war nach den Untersuchungen von Paul ZANKER vermutlich für ein Dionysosheiligtum in Alexandria bestimmt. Der Krug mit dem schmalen Flaschenhals und nur einem Henkel verweist auf das Lagynophoren-Fest, ein dem attischen Choen-Fest nachgebildeten Flaschenfest, das Ptolemaios II. (282-246 vor Christus) zu Ehren des Dionysos gestiftet hatte. An ihm durfte auch die ärmere Bevölkerung teilnehmen. Mit der veristischen Schilderung menschlicher Hinfalligkeit waren nach ZANKER unterschiedliche Assoziationsmöglichkeiten gegeben, die der heterogenen Zusammensetzung der Festbesucher entsprachen: Spottlust, Lob der berausenden Wirkung des Getränkes des Dionysos, literarische Anspielungen auf die Figur der Hetäre in der Komödie sowie in Epigrammen<sup>53</sup> oder Erinnerung an eigene Krankheit und Sterblichkeit.<sup>54</sup> Nach einer jüngsten Deutung handelt es sich auch um eine alte Seherin, aus deren Krug Dämpfe entweichen, die sie in Trance versetzen. Die ungewöhnliche Auszehrung, die pralle Halsschlagader und die vergrößerte Schilddrüse könnten auf eine Atropinvergiftung hinweisen, die durch den Genuss von Nachtschattengewächsen wie Tollkirsche, Bilsenkraut oder Alraunwurzel entstehen, die solche Alkaloide enthalten. In diesem Fall wären die Festbesucher mit dem gewohnten Anblick einer Seherin konfrontiert gewesen.<sup>55</sup>

Das Fehlen von Altersbildnissen von Dichterinnen und Philosophinnen ist bemerkenswert. Erklären möchte ich es mit der Tradition, für die Verkörperung von Werten und Normen weibliche Figuren beziehungsweise weibliche Gottheiten heranzuziehen. Diese müssen per definitionem alterslos sein. Götter beziehungsweise die Wissensbestände, die sie repräsentieren, sind unsterblich. Nicht nur die Erinnerung, Mnemosyne, sondern auch die planerische Klugheit (*mêtis*), das überkommene göttliche Recht (*thémis*) beziehungsweise die Gerechtigkeit (*dikê*), die Festesfreude (*euphrósýne*), die Gegenseitigkeit (*cháris*), der Friede (*eirênê*), alle

<sup>53</sup> Zu der Verspottung alternder Hetären in der Komödie und in Epigrammen vgl. Anth. Gr. XI, 66 u. 67 u. 274; V, 76; Plaut. Most. 273ff.

<sup>54</sup> ZANKER 1989, insb. S. 48-55, S. 69 u. S. 74. Vgl. auch AMEDICK 1995, S. 141-170. Anders BRANDT 2002.

<sup>55</sup> Die jüngste Interpretation als seherische Trance findet sich bei ÜBEL 2007, S. 90-93. Als Priesterin des Dionysoskultes deutet sie SCHADE 2001, S. 263.

diese Fähigkeiten und Werte, die den gesellschaftlichen Zusammenhalt stiften, werden in der griechischen Kultur grundsätzlich von Göttinnen repräsentiert. Das moralisch Gute erscheint in der Gestalt des ästhetisch Schönen, der schönen jungen Frau. Von daher liegt es nahe, auch die Philosophin in Anlehnung an die weiblichen Verkörperungen der Werte in der Sphäre des Göttlichen nur als junge und schöne Frau zu denken.

## 6. Das Wissen der Ammen und das Familiengedächtnis

Für eine eigene Form der Wissensvermittlung stehen die Bildnisse alter Ammen, die mich nun in die Niederungen des Alltäglichen zurückbringen. Darstellungen von Ammen sind sehr häufig in der griechischen Kunst belegt.<sup>56</sup> In der Gestalt alter Ammen treten in der Dichtung vielfach Göttinnen auf, wenn sie sich des Vertrauens der Sterblichen vergewissern wollen. Die Göttin Demeter, die sich auf der Suche nach ihrer Tochter befindet, nachdem diese von Hades geraubt worden war, nimmt die Gestalt einer alten Frau an und verdingt sich beim König von Eleusis als Amme.<sup>57</sup> Der römische Gott Vertumnus, der Pomona, der Göttin der Baumfrüchte, nachstellt und mehrfach vergeblich Einlass in deren Garten begehrt, erreicht in Ovids *Metamorphosen* erst sein Ziel, als er sich in eine alte Frau verwandelt. Im Verweis auf das reiche Wissen des Alters kann er, nachdem er die Gestalt einer alten Frau angenommen hat, die göttliche Hüterin der Gartenfrüchte unbeschadet bereden, ihn, den Gott, zum Liebhaber zu nehmen.<sup>58</sup> A. D. NIKOLOPOULOS nimmt mit Recht an, dass mit der Figur der alten Frau auf die Autorität der alten Ammen zurückgegriffen wird.<sup>59</sup> Als Aufgabe der alten Amme betrachtet der Dichter der Odyssee nicht nur die Sorge für die Kinder, sondern auch das Bewahren der Reichtümer des Hauses, das Zuverlässigkeit und Erfahrung erfordert.<sup>60</sup> Dies gilt zum Beispiel für die Amme im Hause des Odysseus, Eurykleia, von der es im Epos zudem heißt, dass sie die Mägde der Hausherrin in der Kunst des Spinnens und Webens unterrichtet habe.<sup>61</sup> An diese Tradition der Weitergabe handwerklicher Kenntnisse im Bereich der Textilkunst knüpft Ovid in seinen *Metamor-*

<sup>56</sup> Sie machen die Mehrzahl der von PFISTERER-HAAS 1989 zusammengestellten Bildnisse alter Frauen aus. Vgl. auch BRANDT 2002, S. III.

<sup>57</sup> So verwandelt sich die Getreidegöttin Demeter in einem homerischen Hymnus in eine alte Frau, die sich als Amme im Hause des Königs von Eleusis verdingt. Hom. h. Dem. 101-104.

<sup>58</sup> Ov. met. 14, 654-660 u. 695.

<sup>59</sup> NIKOLOPOULOS 2003, S. 55.

<sup>60</sup> Das gilt für Eurykleia, die Amme des Odysseus: Hom. Od. 2, 337-347. Vgl. dazu PREISSHOFEN 1977, S. 39-41.

<sup>61</sup> Hom. Od. 22, 421-427.

*phosen* an, wenn er in der Schilderung des Wettstreits der Athene mit der Lyderin Arachne um die beste Weberin die Göttin „die Gestalt eines Altweibs (*anus*)“ annehmen lässt:

„[...] an den Schläfen

falsches Grau, ihre Glieder gebrechlich, gestützt auf den Stecken.“<sup>62</sup>

Solche kundigen Ammen hat möglicherweise auch Platon vor Augen, der in seinem Dialog *Hippias major* Sokrates die Gedächtniskunst seines Gesprächspartners Hippias preisen und mit der Fabulierkunst alter Frauen vergleichen lässt. Seiner Meinung nach haben die Lakedaimonier recht, Hippias gern zu hören, da dieser soviel wisse und sie sich deshalb seiner bedienen wie die Kinder der „alten Mütterchen“, wenn diese ihnen Geschichten erzählten (*mythologêsai*).<sup>63</sup> Dass sich hinter solchen ‚Ammenmärchen‘ die Weitergabe von ernsthaften Traditionen verbergen kann, geht aus einem anderen Dialog hervor. In seinem Dialog *Lysis* erwähnt Platon Greisinnen, *graii*, die Lieder von der Verwandtschaft (der Familie) des *Lysis* mit dem Helden Herakles kennen.<sup>64</sup> In seiner einflussreichen Studie über alte Frauen im antiken Griechenland, in der das Bild von der marginalisierten, weil nicht mehr gebärfähigen Frau festgezurrte wurde, charakterisiert Jan BREMMER diese Erzählungen der alten Frauen als wertlose Ammenmärchen, die im Reich des Aberglaubens angesiedelt sind.<sup>65</sup> Es handelt sich hier jedoch um genealogisches Wissen, um Kenntnis von Familientraditionen. Und eben in dieser Bewahrung der Familientradition vermute ich eine besondere weibliche Funktion, deren Relevanz noch zu erforschen wäre.

Nach jüngsten Forschungen zur antiken Historiographie bildet das Familiengedächtnis eine wesentliche Quelle, aus der sich die Werke griechischer und rö-

<sup>62</sup> Ov. met. 6, 26-7: *Pallas anum simulat falsosque in tempora canos / addit et infirmos, baculo quoque sustinet artus*. Übers. E. RÖSCH.

<sup>63</sup> Plat. Hipp. mai. 286 a: [...] καὶ χρώνται ὡς περ ταῖς πρεσβύτισιν οἱ παῖδες πρὸς τὸ ἡδέως μυθολογῆσαι. Die Echtheit des Dialogs ist allerdings umstritten. Allerdings geht es mir hier nicht um die spezifisch Platonische Sicht, sondern um kulturelle Muster antiker Gesellschaften überhaupt.

<sup>64</sup> Plat. Lys. 205 c-d, insb. d 2: ἄσπερ αἱ γράϊαι ἄδουσι, καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα.

<sup>65</sup> BREMMER 1987, 201 im Verweis auf Platons Dialog *Gorgias*, den Sokrates mit der rhetorischen Frage abschließt (527 a), ob Kallikles seine Aussagen über die Unterwelt als *mythos* verstehe, wie er von einer alten Frau (*graios*) erzählt werde, und deshalb gering achte. BREMMER schließt aus dieser Bemerkung, dass die Erzählungen alter Frauen grundsätzlich keinerlei Wertschätzung besaßen. Dagegen geht es Platon, wie an anderer Stelle deutlich wird, um die Ächtung bestimmter Arten von Göttererzählungen. Vgl. insb. Plat. rep. 277 c, wo Sokrates den Ammen und Müttern die Rolle zuweist, den Kindern solche Mythen zu erzählen, die er für wertvoll hält.

mischer Historiker speisten. Das Familiengedächtnis gehört zur ungeformten, lebensgeschichtlich geprägten Überlieferung (*oral history*) und unterscheidet sich damit von der sinnstiftenden, geformten Überlieferung, die durch autorisierte Formen der Performanz präsent gehalten wird (*oral tradition*).<sup>66</sup> Als solche erkennbar sind Familientraditionen dann, wenn in Gerichtsreden des fünften Jahrhunderts Aussagen gemacht werden, die im Widerspruch zu den Aussagen von Historikern stehen. Vor allem die Alkmeoniden, aus deren Geschlecht die Gegner der Tyrannenherrschaft stammen, müssen ihre Version der Vergangenheit mit Bedacht in Umlauf gebracht haben. Während die meisten Erinnerungen, die in den Gerichtsreden greifbar sind, nicht weiter als zwei bis drei Generationen zurückreichen, verfügen die Alkmeoniden über eine Generationenkette bis zum siebten Glied zurück. Erinnerung wert Taten mit Prestigewert, keine verfassungspolitischen Entwicklungen: prunkvolle Hochzeiten beziehungsweise politisch nützliche Eheallianzen, Siege bei überregionalen Wettkämpfen, die Übernahme von Leistungen für das Gemeinwesen: Liturgien, Gesandtschaftsreisen, militärische Taten.<sup>67</sup> Gerade Hochzeiten, für die die Dichterin Sappho um 600 vor Christus ihre Lieder schuf, stellten zentralen Erinnerungsorte dar.<sup>68</sup> So waren die Hochzeiten der Töchter des Atheners Kallias oder die des Megakles aus dem Geschlecht der Alkmeoniden es wert, in den Wissensbestand von Historikern aufgenommen zu werden.<sup>69</sup>

Wer aber bewahrte innerhalb der Familie diese Traditionen? Es wird wie selbstverständlich davon ausgegangen, dass diese Familientraditionen, aus denen Historiker wie Herodot schöpften, von männlichen Mitgliedern tradiert wurden. Wenn wir aber bedenken, dass Perikles, der über zehn Jahre als Stratege die Geschichte Athens beherrschte, über seine Mutter Agariste Mitglied des Geschlechts

<sup>66</sup> COBET 1988, S. 227.

<sup>67</sup> RAAFLAUB 1988, S. 214-217.

<sup>68</sup> SNYDER 1989.

<sup>69</sup> Der Erinnerung wert ist zum Beispiel der Umfang der Mitgift. Hdt. 6, 122: „Denn als sie zur Heirat heranwachsen, bedachte er [Kallias] sie mit einer großartigen Mitgift und erwies ihnen folgende Gunst: Er gab seine Töchter dem Manne aus Athen, den jede von ihnen sich zum Gatten erwählte (ἐπειδὴ γὰρ ἐγίνοντο γάμου ὠραῖαι, ἔδωκέ σφι δωρεῖν μεγαλοπρεπεστάτην ἐκείνησί τε εὐχαρίσαστο· ἐκ γὰρ πάντων τῶν Ἀθηναίων τὸν ἐκάστη ἐθέλοι ἀνδρὰ ἑωυτῆ ἐκλέξασθαι, ἔδωκε τούτῳ τῷ ἀνδρὶ).“ Übers. J. FEIX. [Die meisten Kommentatoren halten diesen Absatz aufgrund des Sprachstils für unherodoteisch, die Fakten allerdings bis auf den Hinweis der freien Wahl – ἐλευθερίῳ – (das Wort fehlt deshalb in der hier zitierten Ausgabe) für gesichert. Vgl. MACCEN 1895, Bd. 1, S. 4-5; HOW/WELLS 1957 (1912), Bd. 2, S. 110. Vgl. auch die kritische Ausgabe von ROSEN, Teubner 1997, Bd. 2, S. 147f. Zur Deutung der Passage vgl. STAHL 1987, S. 118, der darin einen Hinweis auf den Reichtum des Kallias sieht.] Vgl. auch Plat. Lys. 205 c, der den Reichtum, die Pferdezucht und die Siege der Ahnen des Lysis bei den Pythischen, Isthmischen und Nemeischen Spielen als Gegenstand von Liedern und Erzählungen bezeichnet, die in der ganzen Polis bekannt seien.

der Alkmeoniden war, dann ist kaum anzunehmen, dass ihm die Tradition der Alkmeoniden von seinem Vater nahegebracht wurde. Wir müssen vielmehr annehmen, dass dies seine Mutter, vielleicht sein mütterlicher Großvater, vielleicht auch andere Frauen der Familie taten, die mit der Bewahrung des Familiengedächtnisses befasst waren.<sup>70</sup>

Für die römische Kultur sind inzwischen eine ganze Reihe von Aussagen ermittelt worden, aus denen die Bedeutung weiblicher Familienmitglieder für die Weitergabe von Wissensbeständen vor allem an die männlichen Nachkommen eindeutig hervorgeht. Das gilt vor allem für Frauen der Elite. Cornelia, die Mutter der Gracchen, Aurelia, die Mutter von Julius Caesar, oder Atia, die Mutter des Augustus – sie alle werden als Lehrerinnen und Erzieherinnen ihrer Söhne gepriesen.<sup>71</sup> Cornelia ist es, die zudem die Erinnerung an ihren Vater Scipio Africanus, des Siegers über Hannibal, hochhält. In ihrem Haus in Misenum, so lesen wir bei Plutarch, empfängt sie die Anhänger ihres Vaters und sorgt für die Kontinuität des Familiengedächtnisses und die Erinnerungen an die Taten der Cornelia.<sup>72</sup>

„Viele Freunde gingen bei ihr aus und ein, die sie in ihrem gastlichen Haus reich bewirtete [...] Die größte Freude bereitete sie ihren Gästen und Freunden, wenn sie vom Leben und den Gewohnheiten ihres Vaters Africanus erzählte; höchste Bewunderung aber musste man ihr zollen, wenn sie ohne Schmerz und ohne Tränen [hier folgt sie dem Ideal der Stoa – B.W.] ihrer Söhne gedachte und allen, die nach ihnen fragten, ihre Taten und Leiden schilderte, als spräche sie von Männern der Vorzeit.“<sup>73</sup>

Bis in die byzantinische Zeit hinein lassen sich solche Beispiele der weiblichen Gedächtnisarbeit ermitteln.<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Die Familienbindung der Tradierung von Wissensbeständen betont HARICH-SCHWARZBAUER 2004, S. 424 auch für die Philosophie.

<sup>71</sup> Belege bei HALLETT 1984, S. 8 und HARICH-SCHWARZBAUER 2003, S. 62f. Zur Frauenbildung in Rom vgl. HEMELRIJK 1999, KUNST 2009.

<sup>72</sup> Plut. Gaius Gracchus 19; Übers. W. WAHRMANN.

<sup>73</sup> Vgl. HARDER 2000.



Aber auch weniger ranghohe Römerinnen werden in dieser Rolle der Vermittlerin von Werten gesehen. So bezeichnet Quintilian in seiner rhetorischen Lehrschrift die Großmutter seines Sohnes als *avia educans*.<sup>74</sup> Der jüngere Plinius würdigt in seinen *Briefen* die betagte Ummidia Quadratilla als strenge Erzieherin ihres Enkels.<sup>75</sup> In einem Trostbrief zum Tod der vierzehnjährigen Tochter des Fundanus bescheinigt er dieser, sie habe die Klugheit der alten Frau (*anilis prudentia*) und die Würde der Matrone (*matronalis gravitas*) mit der Lieblichkeit und Zurückhaltung des jungen Mädchens (*suavitas puellaris cum virginalis verecundia*) vereint.<sup>76</sup> Eine Inschrift für Oscia Modesta preist die Verstorbene als *avia carissima*, teuerste Großmutter, und *educatrix dulcissima*, angenehmste Erzieherin.<sup>77</sup> Auch wenn Cicero es mit dem römischen Wesen für unvereinbar hält, über eine Philosophin zu schreiben und ihrem Schreiben einen Ort zu geben,<sup>78</sup> so ist daraus keineswegs ein Ausschluss der Römerinnen zu schließen. Vielmehr sind solche Aussagen in den Kontext von Aneignungsprozessen weiblichen Wissens zu sehen. Was immer wieder Platz greift, das ist die Inkorporation weiblicher Wissensbestände in eine männliche Wissenskultur. Das gilt beispielsweise für die Hauswirtschaftslehren, von denen Rosa REUTHNER vermutet, dass sie auf mündlichen Formen der Unterweisung durch Frauen basieren.<sup>79</sup> In den von Ioannes Stobaios gesammelten Fragmenten pythagoreischer Schriften hat sie Spuren der Verschriftlichung solchen Wissens durch Frauen ermittelt. Einige dieser Schriften tragen den Namen von Frauen und behandeln spezifisch weibliche Themen, die Anleitung der Sklavinnen oder das rechte Verhalten der Ehefrau.

Parallel zu den Schriftzeugnissen finden sich seit der späten Republik vermehrt Frauenbildnisse mit deutlichen Alterszügen. Als Attribute sind diesen Frauen häufig Buchrollen oder Schreibtafeln beigelegt. Für Kathrin SCHADE, die diese Bildnisse untersucht hat, legen die Darstellungen Zeugnis von der hohen Wertschätzung der Bildungsaufgaben älterer Frauen ab, von denen die Schriftzeugnisse sprechen.<sup>80</sup> Auch wenn dieser in Bild und Wort zum Ausdruck gebrachten Wert-

<sup>74</sup> Quint. inst. VI proömion 8. Übers. H. RAHN: „Darin aber bestand die Tücke des Schicksals, um mich noch stärker zu quälen, dass er zu mir am liebsten war, mich lieber hatte als seine Kinderfrauen, seine Großmutter, die ihn erzog, als alle, mit denen Kinder in solchem Alter sich zu beschäftigen pflegen (*illud vero insidiantis, quo me validius cruciaret, fortunae fuit, ut ille mihi blandissimus me suis nutricibus, me aviae educanti, me omnibus, qui sollicitare illas aetates solent, anteferet*).“

<sup>75</sup> Plin. epist. 7,24,3.

<sup>76</sup> Plin. epist. 5,16,2.

<sup>77</sup> Beleg bei SCHADE 2001, S. 261.

<sup>78</sup> Cic. fin. 2,67f.; dazu HARICH-SCHWARZBAUER 2004, S. 28.

<sup>79</sup> REUTHNER 2009.

<sup>80</sup> SCHADE 2001, S. 264. Vgl. auch KUNST 2009. Für sie bildet die Schreibtafel einen Hinweis auf die hauswirtschaftlichen Verwaltungsaufgaben der Frauen. Nicht auf den Bildungsstand, sondern auf die

schätzung der Erfahrung alter Frauen viele negative Aussagen römischer Dichter über die ungebührlichen Begierden alter Frauen nach Liebesabenteuern gegenüberstehen, so wäre es doch verfehlt, die negativen Aussagen für das Abbild der Realität und die positiven Aussagen als Fiktion zu deuten. Beide Typen, Lobpreisungen der erzieherischen Taten und die Altersklage stellen geformte Reden mit bewussten Zielsetzungen dar. So bescheinigt der kaiserzeitliche Dichter Martial der alternden Vetustilla:

„Obwohl du dreihundert Konsuln erlebt hast, Vetustilla,  
 nur noch drei Haare besitzt und vier Zähne,  
 die Brust einer Grille, die Schenkel und den Teint einer Ameise hast  
 obwohl deine Stirn mehr Runzeln zeigt, als dein Gewand Falten hat,  
 und deine Brüste Spinnenweben gleichen, [...] wagst du es, der schon zweihundert  
 starben, dich heiratslustig aufzuführen,  
 und suchst, verrückt wie du bist, einen Mann für deine Asche [...]“<sup>81</sup>

Hinter dem drastisch gezeichneten Bild der liebeslüsternen Greisen steht vermutlich die Kritik an ungleichen Ehen, die zu Erbkonflikten führen konnten, wie wir von den Juristen wissen. Von nicht wenigen Männern der Elite kursierte das Gerücht, sie suchten die Heirat mit wohlhabenden älteren Frauen. So wurde Cicero von seinen politischen Gegnern unterstellt, dass er sich nach seiner Scheidung von Terentia um die Hand der hochbetagten, aber wohlhabenden Caerellia bemüht habe, da die Rückzahlung der Mitgift ihn zu ruinieren drohte.<sup>82</sup> Ein solcher Hin-

Lebensführung bezieht ZANKER 1995, S. 255-257 u. S. 268-9; Abb. 156 Attribute wie Saiteninstrument und Buchrolle, die auf Altersbildnissen auf Sarkophagen der Spätantike Männern wie Frauen beigegeben sind. Saiteninstrument und Buchrolle seien als Bildkürzel für ein glückliches Leben zu lesen, das die Verstorbenen geführt hätten. Weiteres Bildmaterial ist zusammengestellt bei BRANDT 2002, S. 199-208.

<sup>81</sup> Mart. 3,93: *Cum tibi trecenti consules, Vetustilla, / et tres capilli quattuorque sint dentes, / pectus cicadae, crus colorque formicae; rugosiorum cum geras stola frontem / et araneorum cassibus pares mammas / [...] audes ducentas nupturire post mortes / virumque demens cineribus tuis quaeris.* Übers. P. BARIÉ u. W. SCHINDLER. Auch für den alternden Mann gilt das spärliche und grau gewordene Haar als Metapher für die Unangemessenheit des Liebesbegehrens. „Deine spärlichen Haare sammelst du“, heißt es in einem anderen Epigramm Martials (Mart. 10,83), „von hier, von da, / und bedeckst, Marinus, der blanken Glatze weites Feld / mit Haaren von den Schläfen, / doch wenn der Wind es will, bewegen sie sich und kehren zurück: / so werden sie sich selber wiedergeschenkt, bekränzen / den nackten Kopf mit dicken Strähnen [...] Nichts ist widerlicher als ein langhaariger Glatzkopf (*Raros colligis hinc et hinc capillos / et latum nitidae, Marine, calvae / campum temporibus tegis comatis; / sed moti redeunt iubente vento / reddunturque sibi caputque nudum / cirris grandibus [...] cingunt [...] calvo turpius est nihil comato*).“ Vgl. auch Hor. epod. 1,25. Weitere Beispiele bei BRANDT 2002, S. 29-38 u. S. 176-208, der hier eine private und subjektive Sicht gegenüber dem Alter ausgedrückt sieht.

<sup>82</sup> So der Vorwurf des Q. Fufius Calenus bei Cass. Dio 46,18,3-4. In seinen Briefen an den Freund Atticus wird Caerellia von Cicero als gebildete Frau mit Interesse an philosophischen Schriften (Att.

tergrund kann zum Beispiel für die liebeslüsternen Greisinnen gelten, die in Horaz' *Epoden* auftreten, da diese von ihm als Besitzerinnen von Perlen, Seidenstoffen und Ahnenbildern und somit als reich dargestellt werden.<sup>83</sup> Die Juristen lösten das Problem, indem Ehen mit Frauen jenseits der Menopause seit Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts als nicht geschlossen galten, wenn der Mann noch nicht sechzig Jahre alt war; die Mitgift fiel im Todesfall nicht dem Ehemann zu.<sup>84</sup>

### Fazit

Mnemosyne, die Göttin der Erinnerung – sie ist nicht ohne Grund weiblich. Ich will nicht behaupten, dass sie ihre Entstehung einer weiblich geprägten Erinnerungskultur verdankt. Aber ihre Weiblichkeit sollte dennoch ernst genommen werden. Es gibt eine Vielzahl von Formen der Erinnerung und des Gedenkens in der Antike, an der beide Geschlechter auf unterschiedliche Weise beteiligt waren: beim Totenkult, beim Gastmahl, beim Tradieren des Familiengedächtnisses, bei der häuslichen Buchhaltung, bei der Erziehung der Jugend. Die Tatsache, dass nur wenige authentische Schriftzeugnisse aus weiblicher Hand überliefert sind, bedeutet nicht, dass wir es – wie die feministische Forschung der 1980er Jahre vehement beklagt hat<sup>85</sup> – nur mit männlichen Sichtweisen zu tun haben.

13,30,2 u. 32,2) und als Spenderin eines Darlehens (Cic. Att. 12,56,3) genannt, für das sie den achten Teil des Hauses beim Tempel der Strenia erhält (Cic. Att. 15,28,4).

<sup>83</sup> Die Zugehörigkeit zur Elite betont RICHLIN 1992, S. 109-113.

<sup>84</sup> Belege bei HÖBENREICH/RIZZELI 2003, S. 181f.

<sup>85</sup> Vgl. dazu SPÄTH/WAGNER-HASEL 2000, S. VIIIff.

## Bibliographische Angaben:

### Primärliteratur:

- Ammianus Marcellinus ed. Edouard GALLETIER/Jacques FONTAINE/Guy SABBAH 1968ff.; Übers. v. Otto VEH u. Gerhard WIRTH, Zürich/München 1974.
- Anthologia Graeca. Griechisch – deutsch, hrsg. v. Hermann BECKBY, München 1957.
- Apollodoros, Götter und Helden der Griechen. Griechisch und deutsch. Eingeleitet, herausgegeben und übersetzt v. Kai BRODERSEN, Darmstadt 2004.
- Marcus Tullius Cicero, De oratore. Lateinisch – deutsch. Hrsg. u. übersetzt v. Theodor NÜBLEIN, Düsseldorf 2007.
- Marcus Tullius Cicero, Atticus-Briefe. Lateinisch – deutsch. Hrsg. u. übersetzt v. Helmut KASTEN, München/Zürich <sup>4</sup>1990.
- T. Flavius Clemens von Alexandria, *Stromata*, ed. Claude MONDÉSERT/Henri-Irénée MARROU, 7 Bde., griechisch – französisch, Paris 1948-1981.
- Cassius Dio, Römische Geschichte, Bd. III. Übersetzt v. Otto VEH, Düsseldorf 2007.
- Diogenes Laertius, Leben und Meinungen berühmter Philosophen, Übersetzt v. Otto APELT/Hans Gün-ter ZEKL/Klaus REICH, Hamburg <sup>3</sup>1998.
- Herodot, Historien, 2 Bde. Griechisch – deutsch. Hrsg. v. Josef FEIX, München <sup>2</sup>1977.
- Herodoti Historiae, Vol. 1 + 2, edidit Haiim B. ROSÉN, Leipzig: Teubner 1997.
- Herodotus, vol. 1, 4-6, introduction, text with notes by Reginald Walter MACCEN, London/New York 1895.
- Hesiod, Sämtliche Gedichte. Theogonie, Erga, Frauenkataloge. Übersetzt und erläutert v. Walter MARG, Zürich/München 1970.
- Homer, Die Odyssee. Deutsch von Wolfgang SCHADEWALDT, Hamburg 1958.
- Homer, Die Ilias. Neue Übertragung von Wolfgang SCHADEWALDT, Frankfurt a.M. 1975.
- Homerische Hymnen. Griechisch – Deutsch. Hrsg. v. Anton WEIHER, München/Zürich <sup>5</sup>1986.
- Q. Horatius Flaccus, Oden und Epoden, hrsg. u. übersetzt v. Gerhard FINK. Düsseldorf/Zürich 2002.
- Martial, Epigramme. Lateinisch – deutsch. Hrsg. u. übersetzt v. Paul BARIÉ/Winfried SCHINDLER, Düsseldorf/Zürich 1999.
- Orpheus. Altgriechische Mysterien, übertr. und erläut. v. Joseph Otto PLASSMANN, Köln 1982.
- Publius Ovidius Naso, Metamorphosen. In deutsche Hexameter übertragen und mit dem Text hrsg. v. Erich RÖSCH, München <sup>7</sup>1977.
- Publius Ovidius Naso, Fasti. Festkalender. Lateinisch – deutsch, hrsg. v. Niklas HOLZBERG, Zürich 1995.
- Pausanias, Reisen in Griechenland. Gesamtausgabe in drei Bänden auf Grund der kommentierten Übersetzung von Ernst MEYER, hrsg. v. Felix ECKSTEIN, Zürich/München 1986.

Platon, Werke in 8 Bänden, hrsg. v. Gunther EIGLER. Bd. 1 (bearbeitet von Heinz HOFMANN) u. Bd. 5 (bearbeitet von Dietrich KURZ), deutsche Übersetzung von Friedrich SCHLEIERMACHER u. Dietrich KURZ, Darmstadt 1990.

Plautus, Komödien, Bd. IV. Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt u. kommentiert v. Peter RAU, Darmstadt 2008.

Gaius Plinius Caecilius Secundus d. Ä., Naturkunde. Lateinisch – Deutsch, Buch X, hrsg. u. übersetzt v. Roderich KÖNIG in Zusammenarbeit mit Gerhard WINKLER, Darmstadt 1986.

Gaius Plinius Caecilius Secundus, Briefe. Epistularum libri decem. Lateinisch – deutsch, ed. Helmut KASTEN, Darmstadt 1995.

Plutarch, Große Griechen und Römer, Bd. VI, hrsg. u. übersetzt v. Konrat ZIEGLER u. Walter WAHRMANN, Zürich/Stuttgart 1965, <sup>2</sup>1979, Mannheim <sup>3</sup>2010.

Marcus Fabius Quintilianus, Ausbildung des Redners, 12 Bücher, 2 Bde., hrsg. u. übers. v. Helmut RAHN, Darmstadt <sup>2</sup>1988 u. <sup>3</sup>1995.

Theokrit, Gedichte. Griechisch – deutsch, ed. Friedrich Paul FRITZ, München 1970.

## Sekundärliteratur:

AMEDICK 1995 = Rita AMEDICK, Unwürdige Greisinnen in: Römische Mitteilungen (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung 102), Regensburg 1995, S. 141-170.

BLOK 2004 = Josine BLOK, Recht und Ritus in der Polis. Zu Bürgerstatus und Geschlechterverhältnissen im klassischen Athen, in: Historische Zeitschrift 278/1 (2004), S. 1-26.

BRANDT 2002 = Hartwin BRANDT, Wird auch silbern mein Haar. Eine Geschichte des Alters in der Antike, München 2002.

BREMMER 1987 = Jan BREMMER, The old women of ancient Greece, in: Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society, hrsg. v. Josine BLOK/Peter MASON, Amsterdam 1987, S. 191-215.

COBET 1988 = Justus COBET, Herodot und die mündliche Überlieferung, in: Vergangenheit in mündlicher Überlieferung, hrsg. v. Jürgen von UNGERN-STERNBERG/Hansjörg REINAU (Colloquium Rauricum Bd.1), Stuttgart 1988, S. 226-233.

COKAYNE 2003 = Karen COKAYNE, Experiencing Old Age in Ancient Rome, London/New York 2003.

FABRICIUS 2009 = Johanna FABRICIUS, Kleobulines Schwestern. Bilder lesender und schreibender Frauen, in: Die lesende Frau, hrsg. v. Gabriela SIGNORI, Wiesbaden 2009, S. 17-46.

FÖGEN 1993 = Marie-Theres FÖGEN, Die Enteignung der Wahrsager. Studien zum kaiserlichen Wissensmonopol in der Spätantike, Frankfurt a.M. 1993.

FÖLLINGER 2002 = Sabine FÖLLINGER, Frau und *Techné*: Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, in: Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen, hrsg. v. Barbara FEICHTINGER/Georg WÖRLE, Trier 2002, S. 49-63.

## Mnemosyne – die Göttin der Erinnerung

GIULIANI 1986 = Luca GIULIANI, Bildnis und Botschaft. Hermeneutische Untersuchungen zur Bildniskunst der römischen Republik, Frankfurt a.M. 1986.

GIULIANI 2003 = Luca GIULIANI, Bild und Mythos. Geschichte der Bilderzählung in der griechischen Kunst, München 2003.

GRAF 1997 = Fritz GRAF, Medea, the enchantress from afar. Remarks on a well-known myth, in: Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art, hrsg. v. James J. CLAUSS/Sarah Iles JOHNSTON, Princeton/New York 1997, S. 21-43.

HAFNER 2001 = German HAFNER, Bildlexikon antiker Personen, Düsseldorf 2001.

HALLETT 1984 = Judith HALLETT, Fathers and Daughters in Roman Society. Women and the Elite Family, Princeton 1984.

HARDER 2000 = Ruth. E. HARDER, Die Aristokratin als Mäzenin und Autorin im Byzanz der Komnenenzeit, in: Frauenwelten in der Antike, hrsg. v. Thomas SPÄTH/Beate WAGNER-HASEL, Stuttgart/Weimar 2000/2006, S. 183-197.

HARDT 1991 = Dietrich HARDT (Hrsg.), Die Erfindung des Gedächtnisses. Texte. Frankfurt a.M. 1991.

HARICH-SCHWARZBAUER 2000 = Henriette HARICH-SCHWARZBAUER, Philosophinnen, in: Frauenwelten in der Antike, hrsg. v. Thomas SPÄTH/Beate WAGNER-HASEL, Stuttgart/Weimar 2000/2006, S. 162-174.

HARICH-SCHWARZBAUER 2003 = Henriette HARICH-SCHWARZBAUER, Polyphones Schweigen. Hypatia von Alexandria und die *rhêtorikê philosousa*, in: Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz, hrsg. v. Doerte BISCHOFF/Martina WAGNER-ENGELHAAF, Freiburg 2003, S. 61-77.

HARICH-SCHWARZBAUER 2004 = Henriette HARICH-SCHWARZBAUER, Fortschreiben. Inszenierungen griechischer Wissenstraditionen im Spiegel des Denkens der Geschlechterdifferenz, in: Grundlagen der Kulturwissenschaften. Interdisziplinäre Kulturstudien, hrsg. v. Elisabeth LIST/Erwein FIALA, Tübingen/Basel 2004, S. 421-429.

HARLIZIUS-KLÜCK 2006 = Ellen HARLIZIUS-KLÜCK, „Nur nicht von einer Frau geboren werden...“. Genealogisches zu Mathematik und Weberei in der Antike, in: Penelope rekonstruiert. Geschichte und Deutung einer Frauengestalt, hrsg. v. Ingeborg KADER (Sonderausstellung des Museums für Abgüsse Klassischer Bildwerke München 9. Oktober 2006 bis 15. Januar 2007), München 2006, S. 121-133.

HARTMANN 2007 = Udo HARTMANN, Kynische Grenzüberschreitungen. Die griechische Philosophin Hipparchia, in: Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike, hrsg. v. Elke HARTMANN/Udo HARTMANN, Stuttgart 2007, S. 229-246.

HEMELRIJK 1999 = Emily A. HEMELRIJK, Matrona docta. Educated Women in the Roman Elite from Cornelia to Julia Domna, London/New York 1999.

HERRMANN-OTTO 2003 = Elisabeth HERRMANN-OTTO, Die 'armen Alten'. Das neue Modell des Christentums? In: Am schlimmen Rand des Lebens. Altersbilder in der Antike, hrsg. v. Andreas GUTSFELD/Winfried SCHMITZ, Wien/Köln/Weimar 2003, S. 181-215.

HÖBENREICH/RIZZELI = Evelyn HÖBENREICH/Giunio RIZZELI, *Scylla. Fragmente einer juristischen Geschichte der Frauen im antiken Rom*, Wien/Köln/Weimar 2003.

HÖMKE 2006 = Nicola HÖMKE, Die Entgrenzung des Schreckens: Lucans Erictho-Episode aus Sicht moderner Phantastik-Konzeptionen, in: *Fremde Wirklichkeiten. Literarische Phantasie und antike Literatur*, hrsg. v. Nicola HÖMKE, Heidelberg 2006, S. 161-185.

HOW/WELLS 1957 (1912) = W. W. HOW/J. WELLS, *A Commentary on Herodotus, with introduction and appendices*, 2 Bde., Oxford 1957 (1. Aufl. 1912).

KUNST 2009 = Christiane KUNST, Lesende Frauen. Zur kulturellen Semantik des Lesens im antiken Rom, in: *Die lesende Frau*, hrsg. v. Gabriela SIGNORI, Wiesbaden 2009, S. 47-64.

LATA CZ <sup>2</sup>1989 = Joachim LATA CZ, *Homer. Der erste Dichter des Abendlandes*, München/Zürich <sup>2</sup>1989.

LORAU X 1991/1993 = Nicole LORAU X, Qu'est-ce qu'une déesse, in: *Histoire des femmes I: L'antiquité*, hrsg. v. Pauline SCHMITT PANTEL, Paris 1991, S. 31-62; dt. 1993, S. 33-64.

LYONS 1997 = Deborah LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton 1997.

MORAND 2001 = Anne-France MORAND, *Études sur les Hymnes Orphiques*, Leiden/Boston/Köln 2001.

MRATSCHEK 2007 = Sigrid MRATSCHEK, 'Männliche' Frauen. Außenseiterinnen im Philosophenmantel, in: *Geschlechterdefinitionen und Geschlechtergrenzen in der Antike*, hrsg. v. Elke HARTMANN/Udo HARTMANN, Stuttgart 2007, S. 211-227.

NIKOLOPOULOS 2003 = A. D. NIKOLOPOULOS, *Tremuloque gradu venit aegra senectus*: Old age in Ovid's *Metamorphoses*, in: *Mnemosyne* 56/1 (2003), S. 28-60.

PARKIN 1998 = Tim G. PARKIN, Ageing in antiquity: status and participation, in: *Old Age from Antiquity to Post-Modernity*, hrsg. v. Paul JOHNSON/Pat THANE, London/New York 1998, S. 19-42.

PARKIN 2003 = Tim G. PARKIN, *Old Age in the Roman World. A Cultural and Social History*, Baltimore/London 2003.

PFISTERER-HAAS 1989 = Susanne PFISTERER-HAAS, *Die Darstellungen alter Frauen in der griechischen Kunst*, Frankfurt a.M./Bern/New York/Paris 1989.

PFISTERER-HAAS 1990 = Susanne PFISTERER-HAAS, Ältere Frauen auf attischen Grabdenkmälern, in: *Athenische Mitteilungen (Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung 105)*, Mainz 1990, S. 179-196.

PFISTERER-HAAS/WAGNER-HASEL = Susanne PFISTERER-HAAS/Beate WAGNER-HASEL, *Antiquity: Lovely wrinkle*, in: *First wrinkle*, hrsg. v. Maartje DE HAAN/Anouk JANSSEN (im Druck).

PREISSHOFEN 1977 = Felix PREISSHOFEN, *Untersuchungen zur Darstellung des Greisenalters in der frühgriechischen Dichtung (Hermes Einzelschriften 34)*, Wiesbaden 1977.

RAAFLAUB 1988 = Kurt RAAFLAUB, *Athenische Geschichte und mündliche Überlieferung*, in: *Vergangenheit in mündlicher Überlieferung*, hrsg. v. Jürgen von UNGERN-STERNBERG/Hansjörg REINAU (Colloquium Rauricum Bd.1), Stuttgart 1988, S. 197-225.

## Mnemosyne – die Göttin der Erinnerung

- REUTHNER 2009 = Rosa REUTHNER, *Philosophia* und *Oikonomia* als weibliche Disziplinen in Traktaten und Lehrbriefen neupythagoreischer Philosophinnen, in: *Historia* 58/4 (2009), S. 416-437.
- RICHLIN 1992 = Amy RICHLIN, *The Garden of Priapus: Sexuality and Aggression in Roman Humor*, New York/Oxford 1992 (New Haven 1983).
- SAGNER 2003 = Andreas SAGNER, Alter und Altern in einfachen Gesellschaften. Ethnologische Perspektiven, in: *Am schlimmen Rand des Lebens. Altersbilder in der Antike*, hrsg. v. Andreas GUTSFELD/Winfried SCHMITZ, Wien/ Köln/Weimar 2003, S. 31-51.
- SCHADE 2001 = Kathrin SCHADE, *Anus ebria, avia educans* und *pulcherrima femina*. Altersdiskurse im römischen Frauenporträt, in: *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 116, Berlin 2001, S. 259-276.
- SCHFOLD 1997 = Karl SCHFOLD, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker*, Basel 1997.
- SOJC 2005 = Natascha SOJC, *Trauer auf attischen Grabreliefs. Frauendarstellungen zwischen Ideal und Wirklichkeit*, Berlin 2005.
- SCHMITT PANTEL 1984/1989 = Pauline SCHMITT PANTEL, Die Differenz der Geschlechter, Geschichtswissenschaft, Ethnologie und die griechische Stadt, in: *Geschlecht und Geschichte*, hrsg. v. Michèle PERROT, Frankfurt a.M. 1989 (frz. 1984), S. 199-223.
- SCHNUR-REDFORD 2000 = Christine SCHNUR-REDFORD, *Weissagung und Macht: Die Pythia, in: Frauenwelten in der Antike*, hrsg. v. Thomas SPÄTH/Beate WAGNER-HASEL, Stuttgart/Weimar 2000/2006, S. 132-146.
- SNYDER 1989 = Jane MacIntosh SNYDER, *Women and the Lyre. Women Writers in Classical Greece and Rome*, Bristol 1989.
- SPÄTH/WAGNER-HASEL 2000 = Thomas SPÄTH/Beate WAGNER-HASEL (Hrsg.), *Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart/Weimar 2000/2006.
- STAHL 1987 = Michael STAHL, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987.
- THOMAS 1992 = Rosalind THOMAS, *Literacy and Orality in Ancient Greece*, London 1992.
- ÜBEL 2007 = Ute ÜBEL, „Die alte Priesterin“, in: *Der Pfälzer Apoll. Kurfürst Karl Theodor und die Antiken an Rhein und Neckar*, hrsg. v. Max KUNZE (Katalog einer Ausstellung im Winckelmann-Museum vom 17. Juni bis 2. September 2007), Ruppolding/Mainz/Stendal 2007, S. 90-93.
- VAZAKI 2003 = Anna VAZAKI, *Mousike gyne. Die musisch-literarische Erziehung und Bildung von Frauen im Athen der klassischen Zeit*, Möhnesee 2003.
- WAGNER-HASEL 2000 = Beate WAGNER-HASEL, *Der Stoff der Gaben. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland*, Frankfurt a.M./New York 2000.



WAGNER-HASEL 2005 = Beate WAGNER-HASEL, *Textus* und *texere*, *hýphos* und *hypháinein*: Zur metaphorischen Bedeutung des Webens in der griechisch-römischen Antike, in: *Textus im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld*, hrsg. v. Ludolf KUCHENBUCH/Uta KLEINE, Göttingen 2005, S. 15-43.

WAGNER-HASEL 2006 = Beate WAGNER-HASEL, *Alter, Wissen und Geschlecht. Überlegungen zum Altersdiskurs in der Antike*, in: *L'Homme* 17/1 (2006), S. 15-36.

WAGNER-HASEL 2008 = Beate WAGNER-HASEL, *Altersbilder in der Antike*, in: *Bilder des Alters im Wandel. Historische, interkulturelle, theoretische und aktuelle Perspektiven*, hrsg. v. Josef EHMER/Ottfried HÖFFE (Nova Acta Leopoldina NF 99, Nr. 36), Stuttgart 2008, S. 25-47.

WAGNER-HASEL 2012 = Beate WAGNER-HASEL, *Kulturgeschichte des Alters in der Antike*, Wien/Köln/Weimar (erscheint voraussichtlich im Frühjahr 2012).

WIEMERS 2005 = Ulrich WIEMERS, *Die gute Ehefrau im Wandel der Zeiten – Von Xenophon zu Plutarch*, in: *Hermes* 133 (2005), S. 424-446.

ZANKER 1989 = Paul ZANKER, *Die Trunkene Alte. Das Lachen der Verhöhnzten*, Frankfurt a.M. 1989.

ZANKER 1995 = Paul ZANKER, *Die Maske des Sokrates. Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995.

Beatrice BALDARELLI

## **Eine ‚männliche‘ Königin in einer Altmännerwelt: Pervertierung der Geschlechter- und Generations- hierarchie in der *Orestie* von Aischylos**

In Aristophanes' Komödie *Ecclesiazusai* (392 v. Chr. aufgeführt) verkleiden sich die Frauen Athens als Männer, um so in die Volksversammlung eine Stimmenmehrheit zu erzielen und ihren Gatten die politische Macht abzuringen. In einer der ersten Szenen feilen sie an den Einzelheiten ihres Plans und üben dabei die typisch männliche Redeweise. Dem witzigen Schlagabtausch zwischen der klugen und rhetorisch versierten Anführerin Praxagora und ihren Gefährtinnen lässt sich entnehmen, dass das Publikum unter anderem mangelnde Vertrautheit mit formaler Rhetorik als charakteristisch für die Sprache der Frauen betrachten musste.<sup>1</sup> In einer Gesellschaft, in der die Beteiligung am politischen und militärischen Leben, die öffentliche Verwaltung und das Wahlrecht den männlichen Bürgern vorbehalten blieben, wird das Unternehmen der Praxagora von der Gesellschaft als Versuch rezipiert, eine verkehrte Welt zu schaffen. Noch mehr verstößt ihre außergewöhnliche rhetorische Geschicklichkeit gegen die Vorstellung der Unmündigkeit der Frau in der athenischen Welt. Eine Frau lebte unter der Vormundschaft der männlichen Verwandtschaft, und, wenn nötig, der Stadt. Sie brauchte keine rhetorische Ausbildung, da die für sie angemessenste Haltung in der Öffentlichkeit das Schweigen war.<sup>2</sup>

Vor diesen politisch-gesellschaftlichen Hintergrund stellen sich die meistens sehr redseligen Frauen der griechischen Tragödie des fünften Jahrhunderts, und vor allem die Königin von Argos, Klytaimestra, so wie sie von Aischylos in der *Orestie* 458 v. Chr. präsentiert wird. Die Handlung der einzig erhaltenen Trilogie

<sup>1</sup> Vgl. Aristoph. *Ecl.* 185-189. Dazu MCCLURE 2001, S. 5: „The inaccuracies revealed by the matrons' impersonation of male speech indicate what the Athenian spectators would have considered distinct about women's speech, for example, their lack of familiarity with formal rhetoric, their preoccupation with domestic activities, and their use of feminine oaths.“

<sup>2</sup> Vgl. POMEROY 195.85, S. III f. Zwar haben neuere Forschungen versucht, das desolate Bild wenigstens zum Teil zu revidieren (dazu HARTMANN 2007, S. 73), indem der athenischen Frau z.B. eine größere Geltung im religiösen Bereich zugeschrieben und die den Männern übertragene Vormundschaft als lockerer eingestuft wurde, als das bisher der Fall war; allerdings kann man nicht darüber hinweg sehen, dass alle mögliche Handlungsspielräume, die den Frauen eingeräumt wurden, der weiblichen Hauptaufgabe der Fortpflanzung weichen mussten, da die Polis nur „durch die Kontinuität sozial und ökonomisch intakter *oikoi* bestehen konnte; die Frauen aber waren aufgrund ihrer Gebärfähigkeit letztlich die Garanten der Kontinuität des Gemeinwesens.“ (HARTMANN 2007, S. 75).

des griechischen Theaters dürfte allbekannt sein: Der König Agamemnon kommt als Sieger von Troja zurück und wird von seiner Gattin Klytaimestra und deren Liebhaber Aigisthos getötet. Damit übt Klytaimestra Rache für die Ermordung ihrer eigenen Tochter Iphigenia, die von Agamemnon in Aulis der Göttin Artemis geopfert wurde, um günstige Winde für die Fahrt nach Troja zu erhalten. Orestes, Agamemnons und Klytaimestras Sohn, wird als Kind vom Hof entfernt und nach Phokis zum König Strophios geschickt. Er kehrt als Erwachsene nach Argos zurück und tötet, nach dem Willen Apollos, Aigisthos und seine eigene Mutter. Verfolgt von den Erinnyen, den Rachegöttinnen der Klytaimestra, begibt sich Orestes zuerst nach Delphi und dann nach Athen, wo er in einem regulären Prozess vor dem Tribunal des Areopags freigesprochen wird.

Die klassische Interpretation der Trilogie sieht in den auf der Bühne dargestellten Geschehnissen den Ausdruck eines Konflikts von Antinomien, der entweder zur harmonischen Versöhnung oder zum Sieg eines Elements über das Entgegengesetzte ausgetragen wird. Auf der einen Seite stehen die chthonischen Erinnyen und Klytaimestra, auf der anderen die olympischen Gottheiten Apollo und Athena, die Agamemnons Kinder, Orestes und Elektra, beschützen und führen. Je nach interpretatorischem Ansatz verkörpern diese entgegengesetzten Fronten verschiedene antinomischen Instanzen, in einer Art Binärsystem: Alte und neue Götter, Mythos und Logos, Gesetze des *genos* und Gesetze der Stadt, Hauswesen und Polisgemeinschaft, Tyrannei und Demokratie, Mutterrecht und Vaterrecht, Männliches und Weibliches.<sup>3</sup> Gerade auf dieser letzten Opposition basiert größtenteils das theoretische Fundament meiner Überlegungen. Diverse, im Bereich der Gender-Studies anzusiedelnde Untersuchungen<sup>4</sup> konzentrierten sich auf die Antinomie ‚feminin/maskulin‘ und meinten in dem Konflikt zwischen alten und neuen Göttern „eine versteckte Thematisierung der politischen Rebellion der Frau gegen die männliche Dominanz in der zivilisierten Gesellschaft“<sup>5</sup> herauslesen zu können<sup>6</sup>. Sehr anregend sind die damit verbundenen Analysen der geschlechtsspezifischen Sprache im griechischen Drama.<sup>7</sup> So glaubt Laura MCCLURE, dass die griechischen Dramen des fünften Jahrhunderts „repeatedly explore, with a mixture of fascination and horror, the catastrophic consequences of women’s duplicitous

<sup>3</sup> Für eine Zusammenfassung der Forschungsbeiträge zur antinomischen Natur der *Orestie* s. GLAU 1998, S. 292f.

<sup>4</sup> ZEITLIN [1978] 1996; WINNINGTON-INGRAM 1983; GOLDHILL 1984; MACEWEN 1990; FOLEY 2001.

<sup>5</sup> GLAU 1998, S. 308.

<sup>6</sup> Vgl. v.a. ZEITLIN [1978] 1996; GOLDHILL 1984.

<sup>7</sup> U.a. SEGAL 1993; MCCLURE 1999.

speech“<sup>8</sup>. Natürlich gibt es in der Tragödie auch spezifisch weibliche Muster der Rede, die den gesellschaftlichen Konventionen eher entsprechen: darunter den emotionalen Ausdruck von Angst und Schmerz, der oft mit der Beschreibung der leidvollen Sklaverei und des Verlusts von Heimat und Familie einhergeht; die facettenreiche Schilderung der intimen Beziehungen zwischen Mutter und Kind, Ehemann und Ehefrau; Prophezeiungen und rituelle Beschwörungen, Gebete, ja all die Bereiche, die dem Innenleben der Menschen zuzuordnen sind, im eigentlichen (ὍΚΟΣ) wie im übertragenen Sinne (Gefühlswelt).<sup>9</sup> Aber es ist oft so, dass, wenn eine tragische Frau redet, sie diese der weiblichen Sprache auferlegten Grenzen gefährlich überschreitet.<sup>10</sup>

Der Horizont der Auslegung wäre aber ziemlich beenzt, würden wir uns lediglich auf die Opposition der Geschlechter beschränken. Denn einem weiteren Thema kommt in der *Orestie* eine deutlich größere Bedeutung zu: dem Generationenkonflikt. Besonders die Studien von Lutz KÄPPEL und Sabine FÖLLINGER haben sich in den letzten Jahren damit auseinandergesetzt.<sup>11</sup> Das Zusammenspiel von unterschiedlichen Kausallinien in der Ökonomie der drei Stücke wurde von KÄPPEL gründlich erforscht. Demnach gestaltete sich Agamemnons Ermordung nicht „als Rachehandlung einer Einzelperson“ sondern als Produkt eines „Handlungsgemenges“, das die Ereignisse auf das unvermeidbare Ziel zutreibt.<sup>12</sup> Generationen fungieren dabei als Versinnbildlichung eines Fortpflanzungsprinzips, das alle Bereiche des privaten wie des gesellschaftlichen Lebens steuert. Böses wie Gutes kann sich in diesem System fortpflanzen, es liegt in den Händen der Bürger, als Mitglieder der Polis, auf der einen Seite und der Familie, des Genos, auf der anderen, dass die eine oder die andere Instanz die Oberhand gewinnt. FÖLLINGER resümiert treffend diese enge Verbindung des individuellen Schicksals mit dem Schicksal einer Gemeinschaft: „Die Orestie handelt, wie kein anderes Drama, von der Störung und (versuchten) Heilung generationenübergreifender korruptierter Familienverhältnisse, der Verstricktheit des Individuums in die Geschichte des Genos und seinem Verhältnis zur Polis“<sup>13</sup>.

<sup>8</sup> McCLURE 2001, S. 5.

<sup>9</sup> Vgl. GRIFFITH 2001, S. 123.

<sup>10</sup> GRIFFITH 123.

<sup>11</sup> KÄPPEL 1998; FÖLLINGER 2003 u. 2007.

<sup>12</sup> KÄPPEL 1998, S. 273.

<sup>13</sup> FÖLLINGER 2003, S. 130.

Beide Interpretationsstränge scheinen sich in der Person der Klytaimestra zu verdichten, daher gilt es nun, ihr Auftreten in den drei Dramen näher zu betrachten. Es würde natürlich den engen Rahmen eines Aufsatzes sprengen, wollte man auf jede einzelne Auseinandersetzung der Königin mit ihren Kontrahenten eingehen. Deswegen werde ich mich hier auf drei Passagen beschränken: aus dem *Agamemnon* die erste Konfrontation mit dem aus Greisen bestehenden Chor und die Begegnung mit Agamemnon; aus den *Choephoroi* den Dialog mit Orestes, der im Begriff ist, sie zu töten.

## 1. Klytaimestra und der Chor: Konflikt der Generationen

Das Erste, was wir über Klytaimestra gleich am Anfang der Trilogie im Prolog des *Agamemnon* erfahren, ist vor allem auf wirkungsästhetischer Ebene bezeichnend: Ein von ihr auf dem Dach des königlichen Palastes postierter Wächter wartet auf ein Feuerzeichen – das letzte Glied einer erfinderisch ausgeklügelten Feuerstaffel, die den Fall von Troja ankündigen soll. Die Idee dazu kam von der faktischen Regentin der Stadt, Klytaimestra, die der Wächter jedoch nicht einmal mit Namen erwähnt: Er bezieht sich auf sie mit der Metonymie γυναικὸς ἀνδρόβουλον ἑλπίζον κέαρ<sup>14</sup> (Aischyl. Ag. 11: „das männlich-planende Herz einer Frau voll Zuversicht“) und sonst malt er, ohne zu explizite Vorwürfe äußern zu wollen, ein von Angst und bösen Vorahnungen getrübt Bild seines Ausharrens im Dienste der Königin in der vom guten Herrscher verwaisten Stadt.

Als das Publikum auf diese Weise erfahren hat, wer die Stadt regiert und dass ein Signal tatsächlich eingetroffen ist – wodurch der Wächter sich veranlasst sieht, die Königin aufzusuchen –, betritt der Chor die Bühne in der Parodos (Aischyl. Ag. 40-257). Es handelt sich um alte Männer, die, als die Krieger nach Troja aufgebrochen sind, wegen ihrer Kriegsuntauglichkeit zu Hause gelassen wurden. Erst V. 72 erfolgt allerdings eine Selbstvorstellung dieser Ältesten, die über die eigene Altersschwäche wehmütig klagen (Aischyl. Ag. 72-82):

ἡμεῖς δ' ἀτίται σαρκὶ παλαιᾷ  
 τῆς τότ' ἀρωγῆς ὑπολειφθέντες  
 μίμνομεν, ἰσχὺν ἰσόπαιδα νέμοντες ἐπὶ σκήπτροις.  
 ὃ τε γὰρ νεαρὸς μυελὸς στέρνων ἐντὸς ἀνάσσω  
 ἰσόπρεσβυς, ἄρης δ' οὐκ' ἐνὶ χώραι,

<sup>14</sup> Die Textpassagen aus der *Orestie* werden nach WEST zitiert (WEST 1990).

## Geschlechter- und Generationshierarchien bei Aischylos

τό θ' ὑπέργηρων φυλλάδος ἤδη κατακαρφομένης,  
τρίποδας μὲν ὁδοὺς στείχει, παιδὸς δ' οὐδὲν ἀρείων  
ὄναρ ἡμερόφα<ν>τον ἀλαίνει.<sup>15</sup>

Die einzige Macht, die sie besitzen, ist die Macht des Wortes (Aischyl. Ag. 104-106):

κύριός εἰμι θροεῖν ὄδιον κράτος αἴσιον ἀνδρῶν  
ἐντελέων – ἔτι γὰρ θεοθεν καταπνεύει  
πειθῶ, μολπᾶν ἀλκάν, σύμφυτος αἰῶν –

In den schwer zu interpretierenden Versen scheint eine Verdichtung von Agenzien vorzuliegen: sowohl Gott als auch das fortgeschrittene Alter verleihen den Menschen die Macht des Gesanges, dessen Inhalt die Wahrheit ist.<sup>16</sup> Der Chor steht hier, als Zeuge der Vergangenheit, für das Beständige, das Glaubwürdige und Wahre und für die Fähigkeit, eben jene Vergangenheit sprachlich angemessen zu tradieren. Mehr noch: die Ältesten repräsentieren das Gedächtnis des Volkes, in dem das Wissen um grundlegende Werte der Gemeinschaft gleichsam körperlich aufgehoben ist.<sup>17</sup> Vor allem darin findet der Chor seine Daseinsberechtigung. So berichten sie im weiteren Verlauf der Parodos über die Opferung der Iphigenia (Aischyl. Ag. 218-247), die in ihnen noch Schauer und Missbilligung hervorruft, mit solch lebendiger Intensität, dass das Publikum geradezu schmerzhaft mit Agamemnons Brutalität gegen die wehrlose Tochter konfrontiert wird. Denn bei aller Sympathie gegenüber ihrem geliebten König dürfen sie nur die Wahrheit verkünden, wie unbequem auch immer sie sein mag. Die Schilderung beruht auf Tatsachen, da die Ältesten Augenzeugen des grausamen Mordes gewesen sind. „Was danach kam, habe ich nicht gesehen und kann ich nicht wissen“, sagt der Choreut am Ende der gefühlsbeladenen Passage (V. 248). Dieses Eingeständnis der eigenen

<sup>15</sup> „Doch wir ob des alten Fleisches der Ehre nicht wert/ zurückgelassen von der damaligen Expedition/ bleiben hier und stützen unsere kindergleiche Kraft auf Stöcke./ Denn das jugendliche Mark, das in der Brust herrscht/ gleicht dem der Alten, kriegerische Kraft aber wohnt nicht darinnen./ Das hohe Alter schreitet, wenn das Laub/ verwelkt, auf dreifüßige Wege, keineswegs stärker als ein Kind; /es irrt umher, ein Traum, der am Tage erscheint.“

<sup>16</sup> Vgl. die Diskussion über die umstrittenen Verse bei FRAENKEL 1974 II, S. 64-65. So übersetzt er sie, um die enge Interdependenz der Agenzien ‚Gott‘ und ‚Alter‘ passend zur Geltung zu bringen: „For still from God above my ages breathes down upon me the power of singing persuasively, so that this power becomes my militant strength.“

<sup>17</sup> Vgl. WAGNER-HASEL 2000, S. 206.

epistemischen Begrenztheit ist zugleich Garantie der Zuverlässigkeit seiner Aussagen.

Als die Königin endlich auf die Bühne kommt, nachdem sie das Dankesopfer an die Götter der Stadt durchgeführt hat, wird sie gleich vom Chor angesprochen, der sie über den Grund für das Opfer und den sich in der Stadt rasch verbreitenden Jubel befragt. Bemerkenswerterweise wird Klytaimestra gleich daran erinnert, dass sie der politischen Welt nicht angehört und ihre Macht nur dadurch, dass der König abwesend ist, eine Legitimierung erfahren kann (Aischyl. Ag. 258-260). In einer vom gegenseitigen unterschweligen Misstrauen geprägten Stichomythie bahnt sich dann der Konflikt an, der das Verhältnis zwischen Königin und Greisen im gesamten Stück charakterisieren wird (Aischyl. Ag. 267-280):

Kl. Πριάμου γὰρ ἠιρήκασιν Ἄργεῖοι πόλιν.  
 Χο. πῶς φήεις; πέφευγε τοὔπος ἐξ ἀπιστίας.  
 Kl. Τροίαν Ἀχαιῶν οὖσαν ἢ τορῶς λέγω;  
 Χο. χαρὰ μ' ὑφέρπει δάκρυον ἔκκαλουμένη.  
 Kl. εὖ γὰρ φρονούντος ὄμμα σοῦ κατηγορεῖ.  
 Χο. τί γὰρ τὸ πιστόν; ἔστι τῶνδ' ἐσοί τέκμαρ;  
 Kl. ἔστιν, τί δ' οὐχί; μὴ δολώσαντος θεοῦ.  
 Χο. πότερα δ' ὀνείρων φάσματ' εὐπειθῆ σέβεις;  
 Kl. οὐ δόξαν ἂν λάβοιμι βριζούσης φρενός.  
 Χο. ἀλλ' ἢ σ' ἐπίανέν τις ἄπτερος φάτις;  
 Kl. παιδὸς νέας ὡς κάρτ' ἐμωμήσω φρένας  
 Χο. ποίου χρόνου δὲ καὶ πεπύρθηται πόλις;  
 Kl. τῆς νῦν τεκούσης φῶς τόδ' εὐφρόνης λέγω.  
 Χο. καὶ τίς τόδ' ἐξίκοιτ' ἂν ἀγγέλων τάχος;<sup>18</sup>

Um die Frage zu beantworten, schildert Klytaimestra in eindrucksvollen Bildern, wie das mit Agamemnon abgesprochene Feuersignal vom Berg Ida in der Nähe von Troja, über mehrere Etappen in Argos angetroffen ist. Diese Etappen werden

<sup>18</sup> „Kl. Die Argiver haben sich der Stadt des Priamos bemächtigt./ Ch. Was sagst du? Dein Wort entgeht mir aus Unglaube./ Kl. Troja ist der Achaier! Spreche ich deutlich?/ Ch. Es überkommt mich eine Freude, die Tränen hervorruft./ Kl. Dein Auge beweist, dass du treu gesinnt bist./ Ch. Ist das zu glauben? Hast du einen Beweis für all dies?/ Kl. Ich habe ihn, was sonst? Es sei denn, ein Gott hat mich getäuscht./ Ch. Oder schenkst du vielleicht überzeugenden Traumzeichen Glauben?/ Kl. Ich würde nie einer im Schlaf geborenen Illusion meines Geistes glauben./ Ch. Hat ein schnellläufiges Gerücht deine Sinne angeregt?/ Kl. Du rügst streng meinen Verstand, als sei er der eines kleinen Mädchens!/ Ch. Wann ist die Stadt zerstört worden?/ Kl. Ich sage eben diese Nacht, die den heutigen Tag geboren hat./ Ch. Und welcher Bote könnte so schnell hierher kommen?“

von der Königin sowohl mit technisch-geographischer Genauigkeit als auch mit atmosphärischer Dichte und imaginativer Kraft aneinandergereiht, als ob es sich um eine Art olympische Staffel von Berggipfel zu Berggipfel handelte.

Obwohl die Königin mit ihrem ausführlichen Bericht die Tatsache betont hat, dass es sich bei der Nachrichtenübermittlung um eine ununterbrochene Kette von visuellen Signalen handelte, scheint der Chor die Zuverlässigkeit dieses Feuerzeichens in Frage zu stellen. Denn er gibt sich mit dem Gesagten nicht zufrieden, sondern verlangt von ihr zusätzliche Informationen, das heißt einen wahrheitskonformeren Bericht. Zum dritten Mal wiederholt sie dann die Aussage „Troja ist heute der Achaier“ (V. 320) und passt sich auch rhetorisch den Wünschen des Chores an: Sie bietet ihm einen typisch weiblichen Bericht (V. 348:  $\tau\omicron\iota\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\ \tau\omicron\iota\ \gamma\upsilon\nu\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\grave{\xi}\ \epsilon\mu\omicron\upsilon\ \kappa\lambda\acute{\upsilon}\epsilon\iota\varsigma$ , „Das erfährst du von mir, einer Frau“) über Leiden und Elend der Eroberung einer Stadt, in dem sich das Weinen der verwaisten Kinder mit den verzweifelten Schreien der Witwen vermischt (Aischyl. Ag. 321-350); in dieser gleichsam prophetischen Vision (da sie so viele Details beim besten Willen nicht kennen kann) werden auch die Sieger erwähnt, die wie streunende Hunde in der eroberten Stadt herumirren, sich der Häuser der Besiegten bemächtigen und den chronischen Hunger endlich stillen können. Der prophetische Ton wird zusätzlich von einer Warnung verstärkt, die auf die nachfolgenden Ereignisse einen unheimlichen Schatten wirft: Solange die Sieger davon absehen werden, die Tempel der einheimischen Götter zu plündern und zu entweihen, werden sie unversehrt zurück nach Hause fahren können. Das Publikum weiß, dass ein solches frevlerisches Wüten in Troja schon statt gefunden hat – ja Agamemnon selbst war daran mitbeteiligt. Die Worte der Klytaimestra klingen somit auf wirkungsästhetischer Ebene viel bedrohlicher, als das, was der Chor wahrnimmt. Die Greise kapitulieren (Aischyl. Ag. 351-353):

Χο. γύναι, κατ' ἄνδρα σώφρων' εὐφρόνως λέγεις.  
 ἔγω δ' ἀκούσας πιστὰ σου τεκμήρια  
 θεοῦς προσειπεῖν εὖ παρασκευάζομαι.<sup>19</sup>

Es fällt uns modernen Lesern leicht, die Irritation zu teilen, die Klytaimestra im nachfolgenden Treffen mit dem Boten zum Ausdruck bringt: Sie gibt einen Beweis des Falls von Troja, der Zuverlässigkeit mit Schnelligkeit paart, und die Greise

<sup>19</sup> „Du sprichst verständlich und klar, Frau, wie ein weiser Mann,/ da ich jetzt deine sichere Beweise hörte,/ bin ich nur allzu bereit, mich den Göttern mit meinem Gebet zu widmen.“



sind nicht überzeugt. Sie erfindet ein pathostriefendes Nachkriegsszenario, von dem sie in so kurzer Zeit unmöglich wissen konnte, und sie glauben ihr aufs Wort, ja sie gewähren ihr plötzlich jene sonst nur besonnenen Männern zugeschriebene Glaubwürdigkeit, die sie am Anfang des Dialogs in Frage gestellt hatten. Zugegeben, die Rede strotzt nur so von – um es mit den Worten von Desmond CONACHER auszudrücken – „mantic power“, dass es schwer fällt nicht zu glauben, Klytaimestra habe alles mit eigenen Augen gesehen. Fest steht aber, dass sie nicht dabei war, als Troja gefallen ist, d.h., die Voraussetzung für eine zuverlässige Vermittlung der Wahrheit ist nicht gegeben und ihr Sieg ist bloß ein rhetorischer, der nicht mal den gesamten Zeitraum eines Chorlieds anhält. Schon V. 478, im 1. Stasimon, fragen sich nämlich die plötzlich verunsicherten Greise, ob man der Nachricht des Feuers wirklich Glauben schenken kann, oder ob es sich dabei um θεῖον ψύθος (V. 478, „Täuschung der Götter“) handeln könnte. Ja die gesamte Valenz des Sieges wird in Frage gestellt, und ohne dass es dafür einen konkreten Grund gäbe, wächst in den Worten der Ältesten ein rätselhafter, bedrückender Pessimismus. Das sich abrupt einstellende Misstrauen gipfelt in der totalen Umkehrung der Wertschätzung der kurz zuvor gepriesenen, männlichen Besonnenheit Klytaimestras (Aischyl. Ag. 479-499):

τίς ᾧδε παιδὸς ἢ φρενῶν κεκομμένος,  
 φλογὸς παραγγέλμασιν  
 νέοις πυρωθέντα καρδίαν ἔπειτ'  
 ἀλλαγαῖι λόγου καμῆιν;  
 {έν} γυναικὸς αἰχμᾶι πρέπει  
 πρὸ τοῦ φανέντος χάριν ξυναίνεσαι.  
 πιθανὸς ἄγαν ὁ θῆλυς ὅρος ἐπινέμεται  
 ταχύπορος· ἀλλὰ ταχύμορον  
 γυναικογῆρυτον ὄλλυται κλέος.<sup>20</sup>

Zur Begründung dieses frappierenden Meinungswechsels des Chores zieht man die bekannte aischyleische Tendenz heran, Vorahnungen und unerklärliches Unbehagen in dessen Worten durchschimmern zu lassen, um das Publikum auf die

<sup>20</sup> „Wer ist so kindisch oder geistgestört./ wegen neuer Nachricht der Flamme/ im Herzen zu entbrennen/ um nach Wandlung der Botschaft wieder schwach zu werden?/ Unter der Herrschaft einer Frau ziemt sich./ bevor es sich noch zeigt, das Glück mit Dankesfeiern zu preisen./ Allzu verführerisch überzeugend verbreiten sich von einem Weib gegebene Vorschriften/ gefährlich schnell./ aber der Ruhm, den eine Frau verkündet, ist schnelllebig.“

kommenden Gräueltaten emotional vorzubereiten. Solches Unbehagen wird aber dadurch erheblich verstärkt, dass von Klytaimestras Sprache widersprüchliche, destabilisierende Signale kommen: einerseits männliche Selbstsicherheit und strategisches Können, andererseits typisch weibliche empathische Rede und vorgespielte Demut. Später, als ein Bote aus Troja tatsächlich eintreffen wird, freuen sich die Ältesten darauf, eine richtige Berichterstattung zu hören, die nicht ἄναυδος (V. 496, „stumm“) wie das Fackelzeichen ist, sondern aus dem Munde eines offiziellen Vertreters des Königs kommt. Feuer ist unbeständig, wird leicht zu Rauch, der das Gegenteil erzeugt als die vom Chor gepriesene, sprachliche Klarheit.<sup>21</sup> Die Unbeständigkeit und Unzuverlässigkeit des Feuers wird immer mehr auf Klytaimestra symbolisch übertragen. Skepsis gegenüber dem Feuersignal impliziert hier eine systematische Kritik an der Rhetorik der Königin und den Mitteln, mit denen sie die Alten geblendet hat.<sup>22</sup> Der Bote steht für Legitimität: Was Agamemnon seiner Frau privat (dazu noch in der Nacht!) vermittelt hat, wird jetzt durch eine offizielle Stimme eigentlich nur bestätigt (und daran erinnert ironisch Klytaimestra in den V. 598f.), aber in der Tat wird die Nachricht zum ersten Mal als wahr betrachtet.

Eine Erklärung dafür ist in der besonderen Konnotation des Konflikts zwischen Klytaimestra und den Greisen zu suchen: Auf der einen Seite, und das wurde in den bereits genannten Studien von Simon GOLDHILL und Froma ZEITLIN richtig erkannt, handelt sich hier um einen Konflikt zwischen Weiblichem und Männlichem; auf der anderen Seite, und dies scheint mir weniger erforscht worden zu sein, findet dieser Konflikt auf der Ebene der Generationenhierarchie statt. Damit ist nicht die der *Orestie* zugrunde liegende Opposition Alt/Neu in Gestalt der alten Götter, der Erinnyen, und der Neuen, Apollo und Athena, gemeint. Was Klytaimestra und den Chor trennt, ist nicht nur die Tatsache, dass die Königin eine ‚männliche‘ Frau mit Macht ist, sondern auch dass der Chor aus alten Männern besteht, und dass seine Kontrahentin eine jüngere (wenn auch nicht blutjunge) Frau ist, d.h. sie gehört einer jüngeren Generation an. So lassen sich im *Agamemnon* die mit den antinomisch auftretenden Kategorien Alter und Jugend topischerweise verbundenen Begriffe in korrespondierenden Zusammenhang mit den Instanzen des Männlichen und des Weiblichen bringen. Dem Bereich des Alters sind die Langsamkeit, die Beständigkeit, die dichterische Autorität, die Genüg-

<sup>21</sup> Die Art, wie der Chor über die Zuverlässigkeit des Feuers spricht, „traduit ainsi un jugement implicite sur la qualité des signaux optiques face au langage“ (LACOMBE 2001, S. 157).

<sup>22</sup> Vgl. LA COMBE 2001, S. 158f.

samkeit zuzuordnen; demjenigen der Jugend die Schnelligkeit, die Unzuverlässigkeit, die relativierende Sprache, der Hang zum Luxus und zur Freigebigkeit. Aus der subjektiven Sicht der Kontrahenten im *Agamemnon* lassen sich diese Charakteristiken jeweils mit der entgegengesetzten Sphäre des Männlichen und des Weiblichen verbinden.

Diese Entsprechung gilt es nun zu überprüfen.

Das Feuersignal ist eine private Angelegenheit, keine offizielle: Klytaimestra ersinnt mit ihrem Mann, im privaten Bereich des Οἶκος, ein Signal, das für sie allein bestimmt ist. Im Normalfall ist es ein Bote, der naturgemäß langsamer die Nachricht eines Sieges oder einer Niederlage überbringt. Die Schnelligkeit der Überbringung dient vor allem der Königin und ihren Racheplänen. Sie verwandelt dann, wie so oft im Lauf des Stückes, diese private Abmachung in ein öffentliches Ereignis und zwingt die Bürger von Argos, Männer wie Frauen, sich noch in der Nacht auf die Straße zu begeben und sich mit femininen Jubelschreien über den Sieg zu freuen. Es ist nicht schwierig zu verstehen, warum die Ältesten diese Form der Benachrichtigung für unangebracht halten. Darüber hinaus gefällt es den Greisen nicht, dass Klytaimestra, welche die vollständige Kontrolle über die Überbringung der Nachricht hat (sie hat den Wächter bestellt und auf dem Dach postiert), als einzig mögliche Informationsquelle für die gesamte Stadt fungiert. Diese ‚mediale‘ Macht im ursprünglichen Sinn, die Macht der Vermittlung von Wissen, hatten sie, die alten Männer von Argos, bis dahin inne gehabt (ἄλκᾶν, V. 106). Nun kommt eine mächtige Frau, geschickt im Reden, mit ‚Mannesherten‘, die in der Lage ist zu sagen, was in der gleichen Nacht tausende Kilometer entfernt passiert ist. Kein Wunder, dass sie ihr mit dem gleichen misstrauischen Unglauben gegenüberstehen wie heute manch alte Menschen den Möglichkeiten der elektronischen Kommunikation. Argos und der Chor sind die Sprache gewöhnt, welche den Regeln der politischen Kommunikation entspricht, d.h. Nachrichten werden von Boten übermittelt; Klytaimestra aber bedient sich einer Kommunikation „sans médiation“, die vom Feuer produziert wird, deren Unmittelbarkeit (unnatürliche Annullierung der Distanz zwischen Agamemnon und dem Volk) in den alten Menschen nur Unbehagen hervorrufen kann.<sup>23</sup>

Auf ebenjenes Unbehagen der Greise stellt sich Klytaimestra sofort ein, denn Schnelligkeit charakterisiert auch ihr Auffassungsvermögen, in bewusstem Kontrast zu einer gewissen Schwerfälligkeit des Chores: Ihr Sieg im ersten Epeisodion wird paradoxerweise nicht durch das objektiv gesehen zuverlässigere Feuersignal

<sup>23</sup> Vgl. LA COMBE 2001, S. 97.

erreicht, sondern durch eine Rede, die das Wahrscheinliche (bei allen Eroberungen ergeben sich ähnliche Szenen der Verzweiflung und Zerstörung) in Wahres (dies ist in Troja passiert) verwandelt, indem sie mit dem sprachlichen Instrumentarium ihrer ‚Frauenrolle‘ gekonnt spielt.<sup>24</sup> An sich ein glänzendes Beispiel sophistischer Argumentation, selbst wenn die Sophistik zu der Zeit erst noch im Aufkommen war.

Dass der Chor diese besondere Kraft der Klytaimestra spürt, wird auch im 2. Stasimon ersichtlich, in dem er auf die Doppelnatur der Peithó, der Überredungskraft, eingeht. Hier im *Agamemnon* ist die positive Peithó, welche nur die Wahrheit vermittelt und selbst denjenigen, die nicht aktiv am Kampfesgeschehen teilnehmen konnten, Ruhm gewährt, vom Gott gesegnet und dem fortgeschrittenen Alter zugeschrieben (wie oben gesagt); Klytaimestras Peithó ist – wenn auch nicht explizit behauptet – die negative Form der Überredung, eine Tochter von Ate (Verblendung), der Täuschungskunst, und steht auf der Seite der jüngeren Generation – nicht minder argwöhnisch müssen die kleinstädtischen, alten Athener der aufkommenden Sophistik gegenübergestanden haben.<sup>25</sup>

## 2. Klytaimestra und Agamemnon: Sieg der Rhetorik

Ist diese erste Konfrontation von der in der Opposition alt/jung implizierten Dichotomie ‚schnell/leichtgläubig‘ – ‚langsam/glaubwürdig‘ geprägt, verschiebt sich in der Szene der Rückkehr des Agamemnon der Schwerpunkt auf die Thematik ‚gemäßigt/verschwenderisch‘. Als Agamemnon in Begleitung der versklavten Cassandra auf die Bühne kommt, hält er eine klar strukturierte Rede, in der er die Gerechtigkeit der Götter preist, die den Krieg zugunsten der Griechen zu Ende geführt haben, und die Gerechtigkeit, die er selbst in der Stadt wiederherstellen wird (Aischyl. Ag. 810-854). Er beendet dann den öffentlichen Teil seiner Rede mit dem Wunsch, ins Haus einzutreten und sich somit in die Privatsphäre zu begeben. Gerade dieser Wunsch wird ihm von Klytaimestra nicht erfüllt. Sie empfängt ihn mit überschwänglicher Freude und pathosgeladener, metaphorreicher

<sup>24</sup> Anders LA COMBE 2001, S. 99: „Au cours de la scène Clytemnestre prendra même le contre-pied de la position du chœur: la connaissance directe et indiscutable du vrai lui permettra d'échafander un discours vraisemblable sur les conséquences possibles du vrai (le second monologue). Sa perception de l'avenir s'appuiera ainsi sur un fait établi, et ne sera donc en rien soumise aux affects, comme on aurait pu l'attendre d'une femme. Le chœur devra alors reconnaître que la 'femme de l'homme au pouvoir' ... a parlé avec une sagesse masculine.“ Aber der Chor betrachtet eben die Nachricht des Falls von Troja, wie gesehen, nicht als „fait établi“ sondern verlangt von Klytaimestra weitere Beweise, die sie prompt gerade „comme on aurait pu l'attendre d'une femme“ liefert.

<sup>25</sup> Über die Bedeutung der Sophistik für die *Orestie* s. GLAU 1998.

Redeweise, wobei sie ihre intimen Gedanken zur Schau stellt und aus dem Wiedersehen einer Ehefrau mit ihrem geliebten Mann eine öffentliche Angelegenheit macht (V. 855ff.). Was sie hier tut, ist, den Οἶκος gewaltsam auf die Bühne zu bringen und somit die Normen der Polis zu brechen, die das Eheleben und die damit verbundenen Gespräche auf die vier Wände des Familienhauses beschränken.<sup>26</sup> Es folgt die berühmte Stichomythie (V. 931-943), in der Klytaimestra Agamemnon dazu verleitet, auf purpurnen, kostbaren Tüchern zu schreiten, um in den Palast einzutreten. Über diese Konfrontation wurde so viel geschrieben wie vielleicht über keine andere Passage der Trilogie. Am schwersten zu erklären scheint Agamemnons Kapitulation am Ende der Stichomythie (V. 944-949) zu sein.<sup>27</sup>

Aber warum ist es für Klytaimestra so wichtig, ihren Gatten dazu zu bringen, die Tücher zu betreten? Dass sie erneut einen (rhetorischen) Sieg sucht und – salopp ausgedrückt – zeigen will, wer die Hosen anhat, ist sicherlich eine Begründung, bei Weitem aber nicht die Einzige.

Klytaimestra hält eine lange Klagerede über ihr Leiden in Abwesenheit des Gatten (V. 858-873), das zu mehrfachen Selbstmordversuchen geführt hat. Zuviel hat sie geweint, jetzt sind alle Tränen getrocknet. Direkt an ihn wendet sie sich erst V. 877 und trägt einen „überspannten, orientalisch anmutenden Soter-Hymnus“<sup>28</sup> vor (V. 895-903), was die Vermutung nahe legt, sie habe einen Akt der Proskynesis durchgeführt. Eine solche Ehrung eignet sich für einen barbarischen König, nicht für einen argivischen – dies der spätere Einwand des Siegers von Troja (V. 919f.). Agamemnon soll aus dem Wagen steigen, darf aber seinen Fuß nicht auf den Boden, sondern soll ihm auf purpurgefärbte πετάσματα (V. 909, „Tücher“) setzen, die auf Anweisung der Königin ausgebreitet werden (V. 908-911). Er lässt sich von der geschickten, „vom Wesentlichen ablenkende[n]“<sup>29</sup> Argumentation der Klytaimestra umstimmen, etwas zu tun, das er als κακῶς φρονεῖν (V. 927, „überheblich sein“) betrachtet. Die Forschung bewertet dies fast einstimmig als einen Akt der Hybris. Einige sind sogar der Meinung, diese Tat gleiche einem Schuldspruch, sein Todesschicksal werde dadurch besiegelt. Aber warum ist das so? Ist es wirklich nur als ein Akt dreister

<sup>26</sup> Vgl. CRANE 1993, S. 119.

<sup>27</sup> Für eine Zusammenfassung der Interpretationen von Agamemnons Verhalten s. GOLDHILL 1984, S. 69-74; S. 167-169. Zu der Auseinandersetzung zwischen Agamemnon und seiner Frau s. GUNDERT 1960; FRAENKEL 1974 II, S. 441f.; DOVER 1987; CRANE 1993; THIEL 1993, S. 219-246.

<sup>28</sup> THIEL 1993, S. 218.

<sup>29</sup> THIEL 1993, S. 248.

Gottlosigkeit zu betrachten, weil solche Stoffe eher den Göttern vorbehalten bleiben sollten?<sup>30</sup>

An dieser Stelle entfaltet sich die gesamte Macht von Klytaimestras Überredungskunst.<sup>31</sup> Obwohl Agamemnon keineswegs davon überzeugt ist, dass das Betreten der Tücher gefahrlos ist, überzeugt sie ihn davon, dass kein φθόνος (Neid) der Untertanen oder Kränkung der Götter zu befürchten ist, sondern lediglich die Verschwendung des Reichtums des Hauses. Diese Großzügigkeit stelle allerdings – so Klytaimestra – keine Gefahr für ein Vermögen dar, das, genauso wie das Wasser im Meer, ewig und unerschöpflich ist (V. 958-962). Mehr noch charakterisiere gerade eine verschwenderische Einstellung die Großmut und die Überlegenheit jedes Königs und Siegers. Er wolle doch nicht weniger geehrt werden, als man einen Priamos geehrt hätte, hätte er in Troja gesiegt!

Indem Agamemnon auf diese Verlockung eingeht<sup>32</sup>, berührt er mit seinem Nachgeben einen sensiblen Punkt in dem Gleichgewicht der gesellschaftlichen Wirkungsbereiche. Die Natur seiner Transgression wird von Kenneth DOVER treffend formuliert: „The act is more like that of a man smoking a cigarette while filling a tank with petrol in hot weather.“<sup>33</sup>

Der Vorgang verursacht zwar keine direkte Entrüstung im Chor, ein schleichendes Unbehagen bahnt sich allerdings erneut einen Weg in die Herzen der Ältesten: Sie möchten die Verdienste des Königs nicht abstreiten und ihm Ehrung gönnen, aber die Form, die Klytaimestra wohlweislich vorschlägt, gehört zu stark zu einem Bereich, der auch für das athenische Publikum problematisch ist. Kostbare, purpurne Stoffe zu verwenden, um den Außenbereich, die Verkehrsstrasse, zu bedecken, ist wahrlich etwas anderes als dies im geschlossenen Raum zu machen: Es ist klar, dass die Tücher durch die Betretung beschädigt werden. Klytaimestra erweist sich, indem sie prahlerisch voraussetzt, dass der dem Hause eigene Wohlstand auch in Zukunft nicht verringert wird, als Vertreterin einer neuen

<sup>30</sup> Allerdings sind die Tücher, wie THIEL zu Recht bemerkt, nicht „ausschließlich für den sakralen Gebrauch gefertigte Erzeugnisse“ (THIEL 1993, S. 220).

<sup>31</sup> McCLURE 1999, S. 80-92, analysiert die Rede, mit der Klytaimestra den Gatten zum Betreten der Tücher überredet, und kommt zu dem Schluss, dass diese „a form of magical incantation“ (S. 81) sei. Darin fände eine Verbindung der Begriffe Tücher/Stoffe und Liebeszauberformeln statt, die auch sonst für den Bereich der von Frauen praktizierten Magie charakteristisch sei. So sei die Überredung von der Wirkung einer „almost supernatural power“ (S. 86) herbeigeführt, die sich in polysemischer, metaphorischer Redeart äußere. „Clytemnestra’s incantation represents a perverted form of an erotic spell that works death rather than love“ (S. 92).

<sup>32</sup> Er wird dabei „besonders deutlich als ein Mann gezeichnet ..., der dazu neigt, einer Versuchung zu erliegen, obwohl er meint, dass sie gewichtige Folgen nach sich zieht oder nach sich ziehen kann.“ (THIEL 1993, S. 250).

<sup>33</sup> DOVER 1987, S. 158.

Ethik des Besitztums, wobei materieller Wohlstand als statusbildend betrachtet wird. Gerade diese Ethik wird von den traditionellen Eliten der Polis als verachtenswert betrachtet, da sie die soziale Mobilität, die vom unkontrollierten Wachsen von Geld und Reichtum möglich gemacht wird, mehr als alles andere fürchten.<sup>34</sup> Man darf nicht vergessen, dass ein verschwenderischer Lebensstil in Athen zuweilen als eine Haltung betrachtet wurde, die gefährlich für die Demokratie sein konnte.<sup>35</sup> So kann der für die Öffentlichkeit nutzlose Gebrauch des hauseigenen Reichtums, zu der Klytaimestra Agamemnon verleitet, als ein typisches Merkmal der Tyrannis angesehen werden.<sup>36</sup> Andererseits charakterisierte gerade diese Art von Freigebigkeit die außenpolitische Macht Athens. Klytaimestra kennt nur zu gut, was CRANE treffend „the rhetoric of generosity“<sup>37</sup> nennt. Und μεγαλοπρέπεια ist bemerkenswerterweise eine männliche Gabe, die dem Staate zu Gute kommt, wenn die finanziellen Ausgaben zugunsten der Gemeinschaft getätigt werden. Nun dürfte klar sein, welche Art von Sieg Klytaimestra über den Gatten erringt. Selbst wenn sie mit ihrer Prahlerei in Unrecht ist, gelingt es ihr dem Chor und dem Publikum zu suggerieren, dass dem großen König gerade jene μεγαλοπρέπεια fehlt, die zum Beispiel ein Perikles besaß. Denn schlimmer als das Betreten der Tücher ist Agamemnons Zögern und die halbherzige Entscheidung, sie dann doch barfuß zu betreten.

Bemerkenswert ist die Tatsache, dass Klytaimestra sehr schnell vor Cassandra kapituliert. Der Vorwand, die Prophetin spreche nicht ihre Sprache, ist kein überzeugender Grund für ihr abruptes Nachgeben. Es interessiert sie einfach nicht, Cassandra dazu zu überreden, ins Haus zu kommen. Sie hat bereits erreicht, was sie wollte. Darüber hinaus zeigt sie somit, dass sie auf paritätischer Ebene mit den Männern der Stadt agiert, jedoch keinen richtigen Zugang zur weiblichen Welt hat<sup>38</sup> – es sollte also nicht wundern, dass keine der weiteren Frauengestalten, die in der *Orestie* sonst auftreten – Elektra, die Weihgussträgerinnen, die Amme –,

<sup>34</sup> Vgl. CRANE 1993, S. 134f.

<sup>35</sup> Vgl. WAGNER-HASEL 2000, S. 209.

<sup>36</sup> Vgl. Aristot. pol. 1270a 13-26. Dazu WAGNER-HASEL 2000, S. 206-209, die zeigt, wie sich die Thematik auch im philosophischen Diskurs niederschlägt. Denn sowohl Plato (in der *Politeia* und in den *Nomoi*) als auch Aristoteles kritisieren die Anhäufung von individuellem Reichtum zugunsten eines einzigen Hauses, sodass im platonischen Idealstaat (*Politeia*) die bekannte Frauen- und Gütergemeinschaft als optimal für den Fortbestand der Gesellschaft theorisiert wird (und Aristophanes parodiert diese Vision gerade in der hier anfangs zitierten Komödie *Ekklesiazusen*). „Häusliche Macht und Kleiderpracht erscheinen in der *Orestie* des Aischylos als Synonyma und werden von Klytaimestra repräsentiert“ (WAGNER-HASEL 2000, S. 207).

<sup>37</sup> CRANE 1993, S. 132, der darauf aufmerksam macht, dass die Verbindung von Reichtum, Freigebigkeit und Macht u.a. starke Assoziationen mit der Figur von Perikles weckt.

<sup>38</sup> Zur strukturellen Opposition der zwei Frauengestalten im *Agamemnon* vgl. GOLDHILL 1984, S. 57f.

auf ihrer Seite stehen. Welch ganz andere Empathie werden die Frauen des euripideischen Chores der Kindermörderin Medea zuteil werden lassen!

Die Borniertheit des Chores, die Unzulänglichkeit des Feldherrn, ja sogar implizit die Entbehrlichkeit des Geliebten Aigisthos, der in der Beziehung zu der Königin die ‚weibliche‘ Partie spielt, werden von Klytaimestra geschickt ans Licht gebracht. Jede erneute Konfrontation mit ihrer Abnormität entlarvt die Unfähigkeit der männlichen Mitbeteiligten, die unheilvolle Kette von Gräueltaten zu durchbrechen, die das Atridenhaus plagt. Dazu bedarf es am Ende eines von den Göttern gesteuerten Prozesses, zu dem es nur kommen kann, indem Klytaimestra ihrer Gefährlichkeit, ihrer destabilisierenden Wirkung beraubt wird. Wie es zu dieser Reduktion kommt, gilt es nun am Schluss dieser Überlegungen kurz darzustellen.

### 3. Klytaimestra und Orestes: Die Aberkennung des Mutterseins

In den *Choephoroi* ist Klytaimestra, die seit der Ermordung Agamemmons mit Aigisthos über Argos regiert, eine einsame, sich fürchtende Frau, die keinen Anspruch auf Selbständigkeit und Überlegenheit erhebt. Sie fällt den selben Träumen und Vorahnungen zum Opfer, die sie im *Agamemnon* als Erkenntnisquelle verachtet und abgelehnt hat (vgl. Aischyl. Ag. 275). Beim ersten Dialog mit ihrem Sohn Orestes, der verkleidet zurückgekehrt ist, um hinterlistig Rache zu üben, bietet sie dem ihr fremden Ankömmling Gastfreundschaft und Bewirtung, alles was im Machtbereich einer Herrin des ΟΙΚΟΣ steht. Alles andere, Unterredung und politische Beratung, delegiert sie nun demütig an Aigisthos (Aischyl. Choe. 668-673):

Κλ. ξένοι, λέγοιτ' ἂν εἴ τι δεῖ· πάρεστι γὰρ  
 ὁποῖάπερ δόμοισι τοῖσδ' ἐπεικότα,  
 καὶ θερμὰ λουτρὰ καὶ πόνων θελκτηρία  
 στρωμνὴ, δικαίων τ' ὁμμάτων παρουσία.  
 εἰ δ' ἄλλο πράξαι δεῖ τι βουλιώτερον,  
 ἀνδρῶν τόδ' ἐστὶν ἔργον, οἷς κοινώσομεν.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> „Fremde, ich könnt sagen, was ihr braucht! Denn alles,/ was sich an Annehmlichkeiten diesem Hause gehört/ steht euch zur Verfügung, ein warmes Bad und ein erholsames Bett,/ die Anwesenheit ehrlicher Gesichter./ Müsst ihr aber etwas weise Bedachtes tun,/ ist dies Aufgabe der Männer, denen wir es mitteilen werden.“



Die Erklärung mancher Kommentatoren ist, dass Klytaimestra sich auch hier verstellt, ironisch spricht, nicht wirklich meint, was sie sagt – ja das Gegenteil meint, von dem, was sie behauptet. Viel wahrscheinlicher ist aber, dass diese ihre Weigerung, ihre sprachliche Überlegenheit so penetrant wie im ersten Drama einzusetzen, mit einem progressiven Verlust der männlichen Charakterzüge einhergeht, mehr noch, geradezu ein Symptom dieses Verlustes ist. Es ist so, als ob sie immer mehr in die vom Mythos vorgesehene Rolle der wehrlosen Mutter (von Iphigenia und von Orestes) hineinschlüpfte<sup>40</sup>, um dann aber letztendlich selbst diese Funktion zu verlieren.

Einen wesentlichen Beitrag zu dieser Reduktion leistet die gleich nach der Verkündigung des vorgespielten Todes des Orestes auf die Bühne kommende Amme des Hauses, die mit ihrer anrührend bodenständigen Rede den Moment der Konfrontation zwischen Mutter und Sohn verzögert<sup>41</sup> (Aischyl. Choe. 749-760):

φίλον δ' Ὀρέστην, τῆς ἐμῆς ψυχῆς τριβήν,  
ὄν ἐξέθρεψα μητρόθεν δεδεγμένῃ  
καὶ νυκτιπλάγκτων ὀρθίων κελευμάτων  
· · · · ·  
καὶ πολλὰ καὶ μοχθῆρ' ἀνωφέλητ' ἔμοι  
τλάσῃ· τὸ μὴ φρονοῦν γὰρ ὡσπερὶ βοτόν  
τρέφειν ἀνάγκη, πῶς γὰρ οὔ; τρόπῳ φρενός·  
οὐ γὰρ τι φωνεῖ παῖς ἔτ' ὢν ἐν σπαργάνοις,  
εἰ λιμός ἢ δίψη τις ἢ λιψουρία  
ἔχει· νέα δὲ νηδὺς αὐτάρκης τέκνων.  
τούτων πρόμαντις οὔσα, πολλὰ δ', οἶομαι,  
ψευσθεῖσα, παιδὸς σπαργάνων φαιδρύντρια –  
κναφεὺς τροφεύς τε ταῦτ' εἰχέτην τέλος<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Anders WINNINGTON-INGRAM 1983, S. 118: „The price which she received for the murder of her husband and for the banishment of her son was indeed Aegisthus, whose outward protection it was part of her humiliation to need, but whose weak character allowed her to continue the male role.“ Weder Aegisthos noch Klytaimestra sind jedoch hier in der Lage die männliche Rolle zu spielen. Gerade dieses Vakuum macht den Sieg des Orestes erst möglich.

<sup>41</sup> So wie die Kassandraszene den Mord an Agamemnon retardiert, vgl. WINNINGTON-INGRAM 1983, S. 116.

<sup>42</sup> „Doch mein lieber Orestes, Sorge meines Lebens,/ den ich aufzog, als ich ihn von der Mutter empfangen habe/ und der schrill fordernden Schreie, die mich in der Nacht herumzuwandern zwangen, [...] und die vielen vergeblichen Mühen, die ich auf mich nahm –/ denn man muss das unver-

Die Worte der Amme – ein gutes Beispiel für das, was das athenische Publikum als weibliche Sprache betrachtete – erzielen hier eine unerwartete Wirkung. Sie entlarven im Voraus Klytaimestras spätere Behauptung, sie habe Orestes ernährt und aufgezogen, als dreiste Lüge. In der Konfrontation mit Orestes tritt nun eine Klytaimestra auf, die nur der Schatten ihres früheren Selbst ist. Anstatt die Waffen der Rhetorik einzusetzen, greift sie zu einer typisch weiblichen Geste, sie zeigt dem aufgebrachten Sohn die Brust. Alles, was sie sonst sagt, hat keine Wirkung auf den Sohn und ist, auch strategisch gesehen, stets unangebracht, als ob sie nicht mehr in der Lage wäre, logische, glaubwürdige Argumente zu finden. Die zwei wichtigen Errungenschaften, die sie sich im *Agamemnon* hart erkämpft hatte – die Anerkennung ihrer rhetorischen Fähigkeiten und ihrer Kontrolle über das Familienvermögen – werden ihr auf einen Schlag im letzten Dialog mit Orestes brutal abgestritten.<sup>43</sup> Diese deutlich spürbare Abschwächung eines Hauptcharakters wird von Aischylos nicht forciert oder künstlich herbeigeführt, wie manche Kritiker behaupten, die Klytaimestras Charakteränderung vom *Agamemnon* zu den *Choephoroi* als inkonsistent bemängeln, sondern ergibt sich meines Erachtens einfach als Folge des Generationenwechsels. In der Generationenhierarchie ist sie nun die Alte, denn sieben Jahre sind seit dem Mord an Agamemnon vergangen. ἐγὼ σ' ἔθρεψα, σὺν δὲ γηράναι θέλω (V. 908: „Ich habe dich aufgezogen, ich will nun an deiner Seite altern“): Mit diesen Worten präsentiert sie sich dem Orestes in der letzten Auseinandersetzung schon als alte Witwe, die dem ruhigen Abend ihres Lebens entgegensieht. Sie selbst hat jedoch mit Aigisthos ein System geschaffen, in dem die Schwächeren (im *Agamemnon* aus den besagten Gründen die Ältesten und der König selbst) unweigerlich der rhetorischen Manipulation unterliegen. Nun ist die alte Königin an der Reihe und wird jetzt zum Opfer der Peithó: Sie, „Die-Klug-Planende“<sup>44</sup>, wird von ihrem eigenen Sohn getäuscht und

nünftige Wesen pflegen, als ob es ein Tierchen wäre/ – wie könnte es anders sein? – mit vorsorgendem Verstand!/ Denn das Kind, das noch in den Windeln liegt, kann nicht sprechen,/ wenn es Hunger oder Durst oder Harndrang/ spürt. Das Bäumlein von Kindern tut, was es will./ Ich konnte es in der Regel voraussehen, oft jedoch – weiß ich –/ getäuscht, musste ich zur Wäscherin der Windeln des Kindes werden –/ Waschfrau und Amme verrichteten denselben Dienst.“

<sup>43</sup> Vgl. v.a. die Verse 918-921: Κλ. ... ἀλλ' εἴφ' ὁμοίως καὶ πατρὸς τοῦ σου μάτας. Ὁρ. μὴ ἔλεγχε τὸν ποιοῦντ' ἔσω καθήμενη. Κλ. ἄλγος γυναιξίν ἀνδρὸς εἶργεσθαι, τέκνον. Ὁρ. τρέφει δέ γ' ἀνδρὸς μόχθος ἡμένας ἔσω. („Kl. Aber nenne lieber ebenso die Fehler deines Vaters!/ Or. Beschuldige nicht den Leidenden, du, die du zu Hause hocktest./ Kl. Es ist schmerzhaft für die Frauen, vom Ehemann getrennt zu sein, mein Sohn!/ Or. Die Mühe des Mannes nährt aber diejenigen, die zu Hause sitzen“). Dazu WINNINGTON-INGRAM 1983, S. 118: „The two lines spoken by Orestes are straightforward statements of male superiority.“

<sup>44</sup> Über die Entwicklung bis zur negativen Konnotation ihres viel sagenden Namens vgl. SANTIAGO 1999.

gnadenlos ermordet. So wie Klytaimestras Sieg über Agamemnon auch die Demütigung mit sich brachte, dass es ihr gelungen war, in den Augen des Chores den König in die Rolle der unterlegenen Frau<sup>45</sup> zu zwingen, gilt es nun, ihr – in einer Art *contrappasso* – das primäre Merkmal der eigenen Weiblichkeit, das Muttersein, abzuerkennen.<sup>46</sup>

Ich fasse zusammen. Ist Klytaimestra einerseits eng mit den ‚alten‘ Erinnyen verbunden, so scheint sie mir, vor allem im *Agamemnon*, das Neue, Unerwartete, Verstörende darzustellen, gegenüber dem vom Chor vertretenen Standpunkt des Normierten, Legitimen, Traditionellen, der alten Ordnung eben. Klytaimestra ist kein Monster, obwohl sie mehrfach im ersten und zweiten Stück so definiert wird, sondern vor allem ein Problem, dessen Lösung am Ende der Trilogie angeboten wird. Man muss dafür sorgen, dass die Voraussetzungen erst nicht entstehen, die sie zu dem gemacht haben, was sie ist, ein zerstörerisches Novum, die Verkörperung einer gefährlichen Pervertierung der Geschlechter- und Generationenhierarchie.

Sollte Klytaimestra am Leben bleiben, würden sich immer neue Generationen anbahnen, die alle Gesetze des vom Gott normierten Lebens außer Kraft setzten, um eine verkehrte Welt zu schaffen. Am Ende der *Orestie* bleibt es, die Erinnyen davon zu überzeugen, dass sie für die ‚schlechte‘ Partei kämpfen. Denn das gleiche Fortpflanzungsprinzip, das die Handlung der Trilogie steuert, vermag – so KÄPPEL – „ist die Verbindung zum Bösen einmal gelöst, d.h. der Fluch gebrochen – segensreich [zu] wirken“<sup>47</sup>. Die Lösung liegt in der Wachsamkeit gegenüber der

<sup>45</sup> Vor allem durch die eines Kriegers unwürdige Todesart.

<sup>46</sup> In den *Eumeniden* verteidigt Apollo das Recht des Orestes, die eigene Mutter zu töten, mit dem kühlen Argument, die Mutter sei nur eine Wirtin, ja eine Fremde, die das Kind des Vaters beherbergt und versorgt, mit ihm jedoch nicht wirklich verwandt ist (Aischyl. Eum. 657-673). Die eigene Mutter zu töten stelle somit keine Verletzung der Blutsverwandtschaft dar. So wie die Amme in den *Choephoroi* mit ihren Enthüllungen Klytaimestra die Versorgung des Säuglings aberkannt hatte, so wird hier selbst die letzte ihr gebliebene, eigentlich unumstößliche mütterliche Funktion entwertet, die Tatsache, dass sie das Kind im eigenen Leib getragen hat. Die Argumentation Apollos ist „a combination of physiology and semantics ... highly sophisticated and intellectual ... but if it solves an intellectual problem, does it not leave an emotional problem unsolved?“ (WINNIGTON-INGRAM 1983, S. 123). Zu diesem Zeitpunkt ist aber der Prozess gegen Orestes noch unentschieden: Auf der eine Seite kämpft das Emotionale der zerstörten Mutterschaft (Bund Mutter-Sohn), auf der anderen das Intellektuelle der sicheren Vaterschaft (Bund der Ehe). Athena löst die Situation mit ihrer Entscheidung, gerade die aus dem Kopf von Vater Zeus entsprungene Göttin, welche wie Klytaimestra die Charakteristiken eines Mannes in sich trägt (Aischyl. Eum. 736-740). Der Prozess entbehrt nicht einer gewissen Ironie: Der Konflikt wird durch eine ‚androgynen‘ Frau herbeigeführt und von einer ‚androgynen‘ Göttin gelöst (ZEITLIN 1996, S. 89): Dabei erfährt die verführerische, überredungsstarke Redeart der Klytaimestra gleichwohl eine ‚Reinigung‘, sodass sie ab jetzt für den Vollzug der Gerechtigkeit eingesetzt werden kann: „Her [scil. Athenas] benevolent, divine gift of persuasion supplants the ambiguous and deceptive speech of Clytemnestra and serves as the basis for speech in the law court“ (MCCLURE 1999, S. 110).

<sup>47</sup> KÄPPEL 1998, 280.

latenten, destruktiven Macht, die der Generationendynamik eines Genos inne-  
wohnt – die letztendlich auf der Tendenz beruht, sich fortdauernd in Muster-  
handlungen zu reproduzieren, im positiven wie im negativen Sinne.<sup>48</sup>

Die männlich-resolute Königin, die im ersten Stück der Trilogie ihre alten und  
zerbrechlichen Kontrahenten mit geradezu zerstörerischer Energie dominiert, in  
dem zweiten wieder zur abgelegten Weiblichkeit vergeblich zurückzukehren ver-  
sucht, wird im dritten Drama, in den *Eumenides*, nichts mehr als ein Traumbild<sup>49</sup>  
– ja noch dazu ein Traum am helllichten Tag. Und was war das Alt-Sein, das  
Ausgediente, das Überholte in den Worten der Greise in der Parodos des *Agamemnon* (V.80-82)?

Das hohe Alter schreitet, wenn das Laub  
verwelkt, auf dreifüßige Wege,  
keineswegs stärker als ein Kind  
irrt es umher, ein Traum, der am Tage erscheint.

<sup>48</sup> „Generationenübergreifende Dependenz“ nennt FÖLLINGER 2003, S. 120 mit glücklichem Ausdruck diese Vernetzung von Genosgebundenheit und Polisgebundenheit, woraus die Determinanten entstehen, die das Leben des aischyleischen Individuums bestimmen. Die potentielle Gefährlichkeit der Erinnyen kann somit nur durch das Wohlverhalten der Bürger gebannt werden (FÖLLINGER 2003, S. 132).

<sup>49</sup> Vgl. Aischyl. Eum. 114-116: Κλ. ἀκούσαθ', ὡς ἔλεξα τῆς ἐμῆς πέρι/ ψυχῆς· φρονήσατ', ᾧ κατὰ χθονὸς θεαί./ ὄναρ γὰρ ὑμᾶς νῦν Κλυταιμῆστρα καλῶ. („Kl. Hör mir zu, denn ich sprach für meine/ Seele! Kommt wieder zu euch, ihr unterirdische Göttinnen./ Ein Traumbild, ich, Klytaimestra, rufe ich nun euch auf“). Zu dieser progressiven Entwertung der Rolle der Klytaimestra s. WINNINGTON-INGRAM 1983, S. 119, der aber darin lediglich den Beweis für den Sieg des Männlichen über das Weibliche sieht.

## Bibliographische Angaben

- CONACHER 1987 = Desmond J. CONACHER, *Aeschylus' Oresteia: a Literary Commentary*, Toronto 1987.
- CRANE 1993 = Gregory CRANE, *Politics of Consumption and Generosity in the Carpet Scene of the Agamemnon*, in: *Classical Philology* 88 (1993), S. 117-136.
- DOVER 1987 = Kenneth J. DOVER, *The Red Fabrics in the Agamemnon*, in: *Greek and the Greeks. Collected Papers: Language, Poetry, Drama*, hrsg. v. Kenneth J. DOVER, Malden MA 1987, S. 151-160 [Kenneth J. DOVER, *I tessuti rossi dell'Agamemnone*, in: *Dioniso* 48 (1977), S. 55-69].
- FÖLLINGER 2003 = Sabine FÖLLINGER, *Genosdependenzen. Studien zur Arbeit am Mythos bei Aischylos (Hypomnemata 148)*, Göttingen 2003.
- FÖLLINGER 2007 = Sabine FÖLLINGER, *Väter und Töchter bei Aischylos*, in: *Generationenkonflikte auf der Bühne. Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama*, hrsg. v. Thomas BAIER, Tübingen 2007, 11-22.
- FOLEY 2001 = Helene P. FOLEY, *Female Acts in Greek Tragedy*, Princeton 2001.
- FRAENKEL 1974 II = Aeschylus, *Agamemnon*, Bd. II, ed. u. komm. v. Eduard FRAENKEL, repr. with corr. Oxford 1974.
- GLAU 1998 = Katherina GLAU, *Zur Diskussion um die Deutung des Schlusses der Aischyleischen Eumeniden*, in: *Poetica* 30 (1998), S. 291-315.
- GOLDHILL 1984 = Simon GOLDHILL, *Language, Sexuality, Narrative: the Oresteia*, Cambridge 1984.
- GRIFFITH 2001 = Mark GRIFFITH, *Antigone and Her Sister(s): Embodying Women in Greek Tragedy*, in: *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, hrsg. v. André LARDINOIS, Princeton 2001, S. 117-136.
- GUNDERT 1960 = Hermann GUNDERT, *Die Stichomythie zwischen Agamemnon und Klytaimestra*, in: *ΘΕΩΡΙΑ. Festschrift für W. H. Schuchhardt*, hrsg. von Felix ECKSTEIN, Baden-Baden 1960, 69-78.
- HARTMANN 2007 = Elke HARTMANN, *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München 2007.
- KÄPPEL 1998 = Lutz KÄPPEL, *Die Konstruktion der Handlung in der Orestie des Aischylos. Die Makrostruktur des „Plot“ als Sinnträger in der Darstellung des Geschlechterfluchs*, München 1998.
- LA COMBE 2001 = Pierre JUDET DE LA COMBE, *L'Agamemnon d'Eschyle. Commentaire des dialogues* (2 Bd.), Villeneuve d'Ascq (Nord) 2001.
- MCCLURE 1999 = Laura MCCLURE, *Spoken Like a Woman: Speech and Gender in Athenian Drama*, Princeton 1999.
- MCCLURE 2001 = Laura MCCLURE, *Introduction*, in: *Making Silence Speak: Women's Voices in Greek Literature and Society*, hrsg. v. André LARDINOIS, Princeton 2001, S. 3-16.
- POMEROY 1985 = Sarah B. POMEROY, *Frauenleben im klassischen Athen*, [Original New York 1974] dt. Stuttgart 1985.

## Geschlechter- und Generationshierarchien bei Aischylos

SANTIAGO 1999 = Rosa-Araceli SANTIAGO, Clitemnestra/Clitemestra: ¿adaptación de un nombre a la evolución de un personaje?, in: Grup de Recerca i Acció Teatral de la Universitat de València (El teatre, eina política) 2 (1999), S. 351-370.

SEGAL 1993 = Charles SEGAL, The Female Voice and its Contradictions: from Homer to Tragedy, in: Religio Graeco-Romana: Festschrift für Walter Pötscher, hrsg. Joachim DALFEN/Gerhard PETERSMANN/Franz Ferdinand SCHWARZ, Berger 1993, 57-75.

THIEL 1993 = Rainer THIEL, Chor und tragische Handlung im „Agamemnon“ des Aischylos, Stuttgart 1993.

WAGNER-HASEL 2000 = Beate WAGNER-HASEL, Das Diktum der Philosophen: Der Ausschluss der Frauen aus der Politik und die Furcht von der Frauenherrschaft, in: Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, hrsg. v. T. SPÄTH/B. WAGNER-HASEL, Darmstadt 2000.

WEST 1990 = Martin L. WEST, Aeschyli Tragoediae cum incerti poetae Prometheus, ed. M.L. WEST, Stuttgart 1990.

WINNINGTON-INGRAM 1983 = Reginald Pepys WINNINGTON-INGRAM, Studies in Aeschylus, Cambridge 1983.

ZEITLIN [1978] 1996 = Froma I. ZEITLIN, The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia* of Aeschylus, in: Arethusa 11 (1978), S. 149-184 [jetzt in: F. I. Zeitlin, Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek literature, Chicago 1996, S. 87-122].



Sophie KLEINECKE

## **„Den Weibern, rat' ich, müssen wir den Staat ganz überlassen“: Politik und ihr Einfluss auf die Darstellung alter und junger Frauen bei Aristophanes**

Die sogenannte ‚Alte Komödie‘ wird alleine durch den Dichter Aristophanes (circa 450-385 vor Christus) repräsentiert. Diese dramatische Gattung ist typisch für das Athen des fünften und vierten Jahrhundert vor Christus und bestand parallel zur Tragödie. Aus dem Oeuvre des Aristophanes ist lediglich ein Bruchteil erhalten: von 40 Komödien sind nur elf vollständig an die Nachwelt gelangt.<sup>1</sup>

Aufführungsrahmen für seine Werke waren die sogenannten Lenäen, ein kultisch-religiöses Fest, an dem fünf Komödiendichter nach ausschweifenden Phallus-Umzügen ihre Werke gegeneinander antreten ließen. Im Gegensatz zu den Großen Dionysien, bei denen die Aufführung der Tragödien im Mittelpunkt stand und Bewohner aus allen griechischen Poleis anreisten, waren die Lenäen nur für ein athenisches Publikum gedacht.<sup>2</sup> Dies spiegelt sich in erste Linie in den Inhalten wider: Die Alte Komödie ist politischer Natur und der beißende Spott richtete sich – zumindest soweit es sich von Aristophanes sagen lässt – besonders gegen die aktuelle Tagespolitik und Gesellschaft Athens. Bürger aus anderen griechischen Poleis hätten die politischen Anspielungen der Komödien daher wohl größtenteils nicht verstanden. Im Gegensatz zur Tragödie, die auf dem Mythos basiert, karikieren die Inhalte der komischen Dramen wirkliche Gegebenheiten des gesellschaftlichen Lebens und zeigen die Realität in einer starken Übertreibung.<sup>3</sup> Dies ist auch bei der Darstellung der Geschlechterrollen der Fall.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Dies sind: *Acharner* (425), *Ritter* (424), *Wolken* (423), *Wespen* (422), *Frieden* (421), *Vögel* (414), *Lysistrata* (411), *Thesmophoriazusen* (411), *Frösche* (405), *Ekklesiazusen* (391), *Plutos* (388). Datierung nach VON MÖLLENDORFF 2002, S. 61f.

<sup>2</sup> Zu Theater- und Festgeschichte s. LATACZ 2003, S. 29-45.

<sup>3</sup> Dieser extreme Spott liegt oft weit unter der Gürtellinie und mutet für den für den heutigen Zuschauer, bzw. Leser oft eher geschmacklos, als witzig an. Er übernimmt eine Katalysatorfunktion für die Gesellschaft: Dadurch, dass Missstände öffentlich gezeigt und verballhornt werden, kann das Publikum straflos darüber lachen und ist anschließend von seinem Zorn auf die athenische Polis geheilt. Zudem erfolgt durch die öffentliche Rüge eine Art Sozialkontrolle, da Mängel aufgezeigt und Verbesserungsvorschläge gegeben werden. Dazu auch VON MÖLLENDORFF 2002, S. 173.

<sup>4</sup> Erst seit den 60er Jahren beginnt sich die Forschung intensiv mit der Rolle der Frau auseinanderzusetzen (cf. ULF/SCHNEGG 2006, S. 14ff.). In der Klassischen Philologie nehmen Studien zur Konstruktion der Frauenrolle erst ab den 90er Jahren einen festen Platz ein. Für die griechische Komödie sind hier besonders FINNEGAN 1990 und 1995, sowie TAAFFE 1993 zu nennen. EHRENBURG 1968 berücksichtigt den



Bevor die Darstellung von Frauen in den Komödien untersucht und interpretiert werden kann, ist eine Analyse ihrer Stellung in der Realität von Nöten: Welche Bedeutung hatten Frauen für die athenische Polis, welche Aufgaben sah der Staat für sie vor?

Die athenische Gesellschaft wurde durch die strikte Trennung zwischen dem privaten Bereich des  $\text{ὠίκος}$  (*oikos*; das Haus) und dem öffentlichen Bereich der  $\text{πόλις}$  (*polis*; der Staat) bestimmt. Die Polis war allein die Domäne des Mannes; nur er durfte sich politisch betätigen und sich frei auf der Agora bewegen. Eine ehrenhafte Bürgerin blieb zu Hause und bestellte das Haus. Dies war jedoch durchaus eine verantwortungsvolle Pflicht, bedenkt man, dass zum *oikos* die Aufsicht über alle Hausangestellten sowie die Verwaltung des gesamten Familienvermögens gehörte. Eine weitere wichtige Aufgabe der Frau innerhalb des Hauses war die Herstellung von Textilien, die einen bedeutenden wirtschaftlichen Faktor für das Haus darstellte.<sup>5</sup> Innerhalb ihres Bereiches trug eine Frau also durchaus eine große Verantwortung – im öffentlichen Bereich hatte sie jedoch keinerlei Einfluss. Einzige Ausnahme bildete der kultische Bereich, der wegen der engen Zusammengehörigkeit von Polis und Religion zum öffentlichen Teil des Staates gehörte.<sup>6</sup> Bei Trauerritualen oder bei Prozessionen spielte die Frau eine überaus wichtige Rolle, was bei der Interpretation der Komödien von Bedeutung ist. In pointierter Kontrastierung ließe sich zusammenfassen: Der Mann ist für die Polis, also für ‚draußen‘ zuständig, die Frau bleibt ‚drinnen‘ und kümmert sich um die Haushaltung.

Diese Realität ist in den frühen Komödien des Aristophanes besonders deutlich erkennbar: Nur sehr selten begegnet man in diesen Dramen Frauenfiguren, was die historische Realität insofern widerspiegelt, als dass Frauen – insbesondere Frauen des gehobenen Standes – im öffentlichen Raum kaum anzutreffen waren.<sup>7</sup> Treten Frauen einmal auf, werden sie immer in bestimmten Kontexten gezeigt und ihre Darstellung verfolgt innerhalb des Stückes eine spezifische Wirkungsabsicht. Als Beispiel hierfür sollen die *Acharner* herangezogen werden, die 425 vor Christus während des Peloponnesischen Krieges aufgeführt wurden.

Aspekt der Geschlechterkonstruktionen in seinen Studien über *Aristophanes und das Volk von Athen* noch überhaupt nicht.

<sup>5</sup> S. Aristoph. Thesm. 790-791. Zu Frauenleben in der Antike besonders POMEROY 1994, S. 96-105, HARTMANN 2007, S. 64-77, und FINNEGAN 1995, S. 5-48.

<sup>6</sup> Hierzu HARTMANN 2007, S. 53-63, EHRENBURG 1968, S. 256-298, und POMEROY 1994, S. 83-101.

<sup>7</sup> Es handelt sich besonders um Frauen des gehobenen Standes. Frauen aus niedrigem sozialem Milieu wie beispielsweise Marktweiber mussten durchaus auf dem Marktplatz tätig werden, um ihren Lebensunterhalt zu verdienen. Daher kommen bei Aristophanes selbst im Frühwerk gelegentlich Marktfrauen vor (z.B. Myrthe in den *Wespen*).

Der Protagonist Dikaiopolis hat den Peloponnesischen Krieg satt und beschließt kurzerhand, mit Sparta einen Privatfrieden zu schließen. Ihm ist es daraufhin möglich, Handel zu treiben, wodurch er sich Luxusgüter einhandeln und so seine Lebensqualität deutlich steigern kann. Am Ende freut sich Dikaiopolis bei Wein, Weib und Gesang seines Lebens, bis der Feldherr Lamachos verletzt auf die Bühne getragen wird. Abschließend trägt der Chor den Protagonisten als Sieger vom Schauplatz. Er ist zwar nicht von militärischen Erfolg gekrönt, doch hat er alles, was er zum Leben braucht.

In dieser Komödie finden sich in drei verschiedenen Kontexten unterschiedliche Typen von Frauen: (1) weibliche Familienmitglieder, (2) Frauen als Objekte sexueller Begierden und (3) Prostituierte.

Ein Beispiel für die Darstellung weiblicher Familienangehöriger findet sich zu Beginn des Stückes.<sup>8</sup> Der Protagonist Dikaiopolis hält einen privaten Festzug ab, um seinen eben mit Sparta geschlossenen Privatfrieden zu zelebrieren. Frau, Tochter und Sohn nehmen an der Phallus-Prozession teil. Dass hier überhaupt die weiblichen Familienmitglieder auftreten, liegt an dem religiösen Kontext der Szene. Wie bereits erwähnt, nehmen Frauen im Kult eine wichtige Rolle ein, weshalb Frau und Tochter des Dikaiopolis bei seinem Privat-Festzug nicht fehlen dürfen. Die Tochter spricht sogar zwei Verse, was auffällt, da im übrigen Drama keine weitere weibliche Figur ein Wort spricht.<sup>9</sup> Da die Tochter von Seiten des Protagonisten nicht von Obszönitäten verschont wird, erscheint sie nahezu als reines Sexualobjekt. Ihr Vater Dikaiopolis spricht sie mit folgenden Worten an:

ὡς μακάριος  
 ὅστις σ' ὀπίσει κάκποιήσεται γαλᾶς  
 σοῦ μηδὲν ἥττους βδέϊν, ἔπειδ' ἄν ὄρθος ᾖ.<sup>10</sup>

Die Übersetzung dieses Textes erweist sich als sehr schwierig, da die Sprache voll von anzüglicher Metaphorik ist und mit der Erwartungshaltung des Zuschauers beziehungsweise des Lesers gespielt wird. Anstelle von βδέϊν (bdeîn; furzen) erwartet man das noch obszönere βινεῖν (bineîn; ficken), da auf die Hochzeitsnacht

<sup>8</sup> Aristoph. Ach. 204-279.

<sup>9</sup> Einzige Ausnahme bilden die Mädchen der ‚Schweinchen-Szene‘ (Aristoph. Ach. 719-835). Sie treten dabei jedoch nicht wirklich als weibliche Figuren auf, sondern vollführen nur Grunzlaute.

<sup>10</sup> „Blessed is the man who gets you, daughter, and produces from that union some kittens just as good as you are when it comes to ... farting in the morning“ (Aristoph. Ach. 254b-256; Übersetzt von HENDERSON 1975, S. 196f.). Auf Deutsch etwa: „Glücklich ist der Mann, der einst dich kos, / Daß du am Morgen duftest, wie ein Wiesel!“ (Übertragen von Seeger, in HOENN 1952).

der Tochter mit ihrem künftigen Mann angespielt wird. Dadurch wird ein Überraschungseffekt erzielt. Verstärkt wird der Eindruck der Frivolität durch γαλέη (galée; Frettchen), das als Symbol für die Laszivität dient und in der Umgangssprache auch für junge Mädchen verwendet wurde.<sup>11</sup> Diese anzüglichen Aussagen des Protagonisten über seine Tochter verweisen auf den Zusammenhang zwischen Frieden und Sexualität: Allein in Zeiten des Frieden kann man an Hochzeit denken, nur er macht das Ausleben der männlichen Sexualität möglich.

Überdeutlich wird dieser Bezug in der folgenden Szene<sup>12</sup>: Da Dikaiopolis eine persönliche Friedenszone hat, kann er darin frei Handel betreiben. Er macht ein Geschäft mit einem Megarer, dem er gegen Knoblauch und Salz einen Sack abkauft, in dem sich angeblich zwei Schweinchen befinden. In Wahrheit jedoch hat der Megarer seine zwei Töchter darin versteckt, die er verkaufen muss, um nicht den Hungertod zu sterben. Die Szene strotzt von obszönen Anspielungen: Die beiden Männer sprechen immer wieder von χοῖρος (choiros), wenn sie von den vermeintlichen Schweinchen reden. Hinter dem Wort versteckt sich allerdings eine Doppeldeutigkeit, denn es kann neben einer Bezeichnung für ‚Schwein‘ auch noch für das weibliche Geschlecht stehen und im Deutschen etwa mit ‚Muschi‘ wiedergegeben werden.<sup>13</sup> Der Wortwitz wird insgesamt 20 mal (!) wiederholt und bis ins Unerträgliche gesteigert. Die Komik der gesamten Szene liegt allein in der Mehrdeutigkeit des Vokabulars, das jeweils auf die Schweine angewandt wird, aber auch gut zu dem anzüglichen Doppelsinn passt. So werden die Schweinchen als παχεῖα καὶ καλά (pacheia kai kalá; fleischig und schön, V. 766) bezeichnet, Dikaiopolis stellt beim Griff in den Sack fest, dass die Schweinchen/Mädchen keinen Schwanz haben (κέρκον οὐκ ἔχει; kerkon ouk échei, V. 785)<sup>14</sup> und der Megarer empfiehlt dem Protagonisten schließlich, die Tiere der Aphrodite, der Göttin der Liebe zu opfern.<sup>15</sup> Die Ambiguität der Szene wird spätestens mit Vers 782 geklärt, in dem das Wort κύσθος (kýsthos; vulgär für das weibliche Ge-

<sup>11</sup> Cf. HENDERSON 1975, S. 196-197, und STARKIE 1968, ad 255-256. SOMMERSTEIN 1984, ad 255, nimmt an, dass es sich wirklich um ein Frettchen handelt. Er übersetzt: „What a happy man he'll be that marries you and begets a set of ferrets as good as you at farting in the grey dawn!“ Diese Übersetzung gibt der griechische Text jedoch nicht her und macht inhaltlich wenig Sinn.

<sup>12</sup> Aristoph. Ach. 719-817.

<sup>13</sup> HENDERSON 1975, S. 131: „χοῖρος, piggie, is the land animal to which the cunt is most frequently compared in double entendres (...). χοῖρος indicates the pink, hairless cunt of young girls as opposed to that of mature women.“

<sup>14</sup> Das Wort κέρκος ist dabei im Griechischen ebenso doppeldeutig wie im Deutschen. Cf. HENDERSON 1975, S. 128.

<sup>15</sup> κάλλιστος ἔσται χοῖρος Ἐφροδίτα θύεται (Aristoph. Ach. 793).

schlecht)<sup>16</sup> fällt – aber die beiden Männer lassen ihr Spiel der Zweideutigkeiten dennoch bis zum Ende der Szene andauern.

Die Anzüglichkeiten gegenüber den Mädchen machen den Zusammenhang zwischen Friedenszeiten, Essen und Sexualität überdeutlich: Der Friede macht das Tauschgeschäft für den Protagonisten überhaupt erst möglich, da die nötigen Lebensmittel vorhanden sind, mit deren Hilfe er den Tausch der Waren vornehmen kann. Dadurch kann sich Dikaiopolis in Form von χοῖροι (choíroi; Schweinchen/Muschis) Sexualität einhandeln und seine Obszönitäten frei ausleben.<sup>17</sup>

In der Schlusszene stoßen wir auf den dritten Typ Frau, die Prostituierte: Dikaiopolis lagert mit Dirnen bei Essen und Wein und freut sich über seinen Frieden mitsamt seinen positiven Konsequenzen. Die Frauen um ihn herum werden als αἱ πόρναι πάρα (hai pórnai pára, V. 1091), also die ihn umlagernden Freudenmädchen beschrieben. Der Protagonist lobt die Brüste der Mädchen, die straff sind und Granatäpfeln gleichen (τῶν τιτθίων, ὡς σκληρὰ καὶ κυδώνια, V. 1199) – beides Attribute, welche die Fruchtbarkeit der Friedenszeit symbolisieren. Diese Fruchtbarkeit und diese im Überfluss vorhandene Präsenz der Sexualität werden gegen Ende scharf dem rauen Krieg gegenübergestellt: Als der Antagonist Lamachos verletzt aus dem Krieg zurückkehrt, fordert dieser seine Freunde auf:

„O haltet mir das Bein, das Bein! Au weh!  
Liebe Leutchen, haltet fest!<sup>18</sup>“

Dikaiopolis ahmt seine Worte nach, verdreht jedoch dabei den Sinn und fordert seine Freudenmädchen zu sexuellen Handlungen auf:

„Ihr aber haltet mir das dritte Bein [gemeint ist sein erigiertes Glied],  
Liebe Bräutchen, haltet fest!<sup>19</sup>“

Weiter Lamachos:

„Mir schwindelt noch, vom harten Stoß, es wird  
Vor den Blicken mir Nacht!<sup>20</sup>“

<sup>16</sup> Cf. HENDERSON 1975, S. 130: „Its tone is analogous in harshness and indecency to that of ΠÉΟΣ. Predictably, its use in Aristophanes occurs in especially indecent scenes: the Megarian scene in A. 781f., 789“.

<sup>17</sup> Eine ausführliche Interpretation der Szene findet sich bei HENDERSON 1975, S. 60f.

<sup>18</sup> λάβεσθε μου λάβεσθε τοῦ σκέλους παπαῖ, – προλάβεσθ' ὦ φίλοι (Aristoph. Ach. 1215).

<sup>19</sup> ἐμοῦ δέ γε σφῶ τοῦ πέους ἄμφω μέσου – προσλάβεσθ' ὦ φίλα (Aristoph. Ach. 1216).

Darauf greift Dikaiopolis wieder seine Worte auf und wendet sie erneut ins Sexuelle:

„Ich will ins Bett, zum harten Stoß, wie wird  
Mich entzücken die Nacht“

(Übertragungen nach Seeger in HOENN 1952).<sup>21</sup>

Der Gegensatz zwischen den guten Friedenszeiten und dem schlechten Krieg wird an dieser Szene besonders klar: Dikaiopolis ist das blühende Leben, er ist von Prostituierten umringt und hat Essen und Trinken im Überfluss, Lamachos hingegen ist verletzt, verkörpert Krieg und somit Unheil. Für ihn ist weder an Frauen noch an gutes Essen zu denken.

Diese Motivverknüpfung von ausgelebter Sexualität und Frieden ist auch in der Komödie *Frieden* besonders deutlich erkennbar. Aristophanes stellt hier den personifizierten Frieden und ihre Gefährtinnen Ὀπώρα (Opóra; der Wohlstand) sowie Θεωρία (Theoría; die Festfreude) wie Objekte der sexuellen Begierde und Erfüllung dar. Einzig Eirene wird von derben Obszönitäten verschont und mit mehr Respekt als ihre Begleiterinnen behandelt.<sup>22</sup> Die beiden Allegorien hingegen werden wie Prostituierte behandelt und dementsprechend vom Protagonisten Trygaios angesprochen (V. 726b-728):

„Kommt, ihr Jüngerchen!  
Kommt schnell mir nach, es warten eurer viele  
Mit brennender Begier und steifer Spannung“

(Übertragung nach Seeger in HOENN 1953).<sup>23</sup>

Die Zeit des Friedens wird hier, wie bereits in den *Acharnern*, wieder in einen direkten Zusammenhang mit dem natürlichen Ausleben der Sexualität gebracht.<sup>24</sup>

<sup>20</sup> εἰλιγγιῶ κάρα λίθω πεπληγμένος καὶ σκοτοδινιῶ (Aristoph. Ach. 1216).

<sup>21</sup> κάγω καθεύδειν βούλομαι καὶ στύομαι καὶ σκοτοβινιῶ (Aristoph. Ach. 1217).

<sup>22</sup> Wohl weil sie durch ein hölzernes Kultbild dargestellt wurde. Das Verb ἰδρύεται in der Hypothesis zum *Frieden* ist ein Hinweis darauf, dass es sich um eine Statue handelt.

<sup>23</sup> δεῦρ' ὦ κόραι / ἔπεσθον ἄμ' ἐμοὶ θάπτων, ὡς πολλοὶ πάνυ / ποθοῦντες ὑμᾶς ἀναμένους ἔστυκότες. Auch diese Verse haben im Griechischen einen sehr anrühenden Ton, der vom Übersetzer nicht wiedergegeben wird: das griechische ἔστυκα von στύω = „getting an erection or being erect“ (HENDERSON 1975, S. 112) ließe sich mit ‚einen Steifen haben‘ übersetzen.

<sup>24</sup> Cf. FINNEGAN 1995, S. 12, VON MÖLLENDORFF 2002, S. 73-74, und HENDERSON 1975, S. 64-65.

Zusammenfassend lässt sich über das Frauenbild in den frühen Komödien sagen, dass die Frauen für die erfüllte Sexualität in Zeiten des Friedens stehen und somit seine positiven Seiten illustrieren. Diese beiden Motive sind untrennbar miteinander verknüpft. In den übrigen Komödien vor 414 (*Ritter, Wolken, Wespen*) treten die Frauen nur sehr vereinzelt auf und haben wenig oder auch gar keinen Redeanteil. Diese schwache Präsenz der Frau liegt mitunter daran, dass man von einer ehrenhaften Frau erwartet, dass sie sich nicht in der Öffentlichkeit zeigt, sondern im Haus verweilt. Da die Komödien jedoch politisch sind und somit hauptsächlich den öffentlichen Raum zeigen<sup>25</sup>, ist für sie darin kein Platz.

Ein abrupter Wandel in der Darstellung der Frauen lässt sich mit dem Jahre 411 feststellen. Aus diesem Jahr sind gleich zwei Komödien erhalten, die sich besonders intensiv mit Frauen beschäftigen. Die Rede ist von den *Thesmophoriazusen* und von der *Lysistrata*.

In den *Thesmophoriazusen* lässt Aristophanes den Tragödiendichter Euripides als einen der Protagonisten auftreten. Dieser hört ein Gerücht, demzufolge die Frauen ihn auf dem Thesmophorenfest verurteilen wollen.<sup>26</sup> Denn angeblich zieht er in seinen Tragödien die Frauen anhand ruchloser Gestalten wie der Phaedra in Verruf.<sup>27</sup> Euripides schickt daraufhin seinen Verwandten Mnesilochos als Frau getarnt zu der Versammlung, damit er für ihn Partei ergreife. Die Frauen finden jedoch schnell heraus, dass es sich um einen Eindringling handelt und binden ihn an einen Marterpfahl. Es folgen vergebliche Rettungsversuche durch Euripides – am Ende muss er mit den Frauen Frieden schließen und Besserung versprechen.

Die Frauen erfüllen in dieser Komödie nicht mehr die ihnen ehemals zugewiesene Rolle: Sie durchbrechen das traditionelle Rollenverständnis und eignen sich nun maskuline Verhaltensmuster an, indem sie den männlichen Bereich der Polis mitsamt seiner Organe usurpieren. Zwar handelt es sich beim Thesmophorenfest um eine kultische Veranstaltung und es verwundert daher nicht allzu sehr, dass Frauen auf der Bühne erscheinen, jedoch werden sie nun emanzipiert dargestellt: Die Frauen nehmen umfangreiche Sprechanteile ein, äußern ihre Meinung und handeln sogar politisch. Das Fest weist eine Organisation auf, die der der Ekklesie (der Volksversammlung) beziehungsweise der eines Gerichtes ähnelt.<sup>28</sup> Eine Herol-

<sup>25</sup> Cf. EHRENBERG 1968, S. 197.

<sup>26</sup> Über das historische Thesmophorenfest wissen wir nur sehr wenig. Das Fest war Frauen vorbehalten, Männer waren dort nicht zugelassen. Cf. HARTMANN 2007, S. 53-63, und POMEROY 1994, S. 83-101.

<sup>27</sup> Phaedra ist die Protagonistin der Tragödie *Hippolytos* von Euripides. Sie verliebte sich in ihren eigenen Stiefsohn, was zur Katastrophe und zum Fall des gesamten Hauses führte.

<sup>28</sup> Cf. VON MÖLLENDORFF 2002, S. 145.

die eröffnet die Sitzung, die Frauen legen den Sachverhalt dar, führen die Anklage ein, bringen Argumente und Beweise und fordern letztlich das Todesurteil des Euripides:

„Nun, mein Antrag wäre der:  
 Ein Rachetränkchen müssen wir ihm brau'n,  
 Sei's durch Vergiftung oder sonst wie immer –  
 Er sterbe! – Offen sprech ich dieses aus,  
 Noch andres geb' ich (...) dort zu Protokoll“

(Übertragung nach Seeger, in HOENN 1953).<sup>29</sup>

An den letzten Versen erkennen wir die Akribie, mit der die Frauen das Verfahren leiten: Nach der Forderung eines Todesurteils wird der Tod durch Gift vorgeschlagen. Die letzten Verse implizieren, dass die Beschlüsse sogar schriftlich festgehalten werden. Die Frauen nehmen somit typisch männlich konnotierte Verhaltensmuster an (politisches Handeln, Sitzungsleitung und Präzision) und werden ‚männlicher‘. Das bekräftigen auch die Worte der folgenden Rednerin, die meint, dass das alles schön geredet war und sie ihrer Vorrednerin erneut männlich konnotierte Attribute zuschreibt.<sup>30</sup>

Dabei wird durchgehend Spott mit den Frauen getrieben: Denn zum einen tun sie während der Versammlung gerade all das, was Euripides ihnen in seinen Tragödien vorwirft: Sie naschen, trinken und begehen Ehebruch.<sup>31</sup> Zum anderen gewähren sie dem Verwandten des Euripides nicht das Recht der Parrhesie (das Recht auf freie Rede), weil er nicht das sagt, was die Frauen hören wollen.<sup>32</sup> Er wird damit eines wichtigen Grundrechtes beschnitten. Die Fähigkeiten der Frauen, politisch zu wirken, werden somit auch stark parodiert.

Wie verhält es sich mit der Darstellung alter Frauen? Man kann nicht mit Sicherheit behaupten, dass in den *Thesmophoriazusen* alte Frauen vorkommen,

<sup>29</sup> (...) νῦν οὖν ἐμοὶ τοῦτω δοκεῖ / ὀλεθρόν τιν' ἡμᾶς κυρκανᾶν ἀμασγέπως, / ἢ φαρμάκοισιν ἢ μιᾶ γέ το τέχνη, / ὅπως ἀπολεῖται. ταῦτ' ἐγὼ φανερώς λέγω, / τὰ δ' ἄλλα μετὰ τῆς γραμματέως συγγράψομαι (Aristoph. Thesm. 428b-432).

<sup>30</sup> ὀλίγων ἔνεκα παρηλθον ῥημάτων. τὰ μὲν γὰρ ἄλλ' αὐτῆ κατηγόρηκεν εὔ (Aristoph. Thesm. 443-444). „Nur wenig ist's, was ich euch sagen will, / Denn gut hat sie die Klage motiviert“ (Übertragung nach Seeger, in HOENN 1953).

<sup>31</sup> Die Alkoholsucht der Frauen wird parodiert, als Mnesilochos einer Frau einen Weinschlauch entführt, den sie wie ihr eigenes Kind hegt (Aristoph. Thesm. 689-759). Die Heroldin wünscht in den Versen 331-351, dass die Frauen solidarisch zueinander sind, wenn sie ihre Männer betrügen.

<sup>32</sup> Aristoph. Thesm. 533-548.

## Alte und junge Frauen bei Aristophanes

doch einige Indizien sprechen dafür, dass sich der Chor der Frauen aus einer älteren Generation von Frauen zusammensetzt: Der Chor klagt, dass den Frauen für ihre Verdienste zu wenig Ehre zuteil wird:

„Billig sollt' ein Weib, das einen braven Mann dem Staat gebar,  
Einen Hauptmann oder Feldherrn, Ruhm und Rang dafür empfahn  
Und den Ehrenplatz beim Skiren- und beim Stenienfest und sonst  
Bei den andern hohen Festen, die wir feiern unter uns!“<sup>33</sup>

(Übertragung nach Seeger, in HOENN 1953)

Die Frauen sehen es als ihr persönliches Verdienst an der Gesellschaft, dass sie die Söhne gebären und erziehen. Dadurch wird überhaupt erst ermöglicht, dass Kriege geführt werden. Aus diesem Grund fordern sie einen gebührenden Teil der Mitsprache in der Polis. Diese Aussage impliziert, dass die Frauen eben diese Erfahrung durchlebt, also schon Söhne geboren haben, die dann in den Krieg geschickt wurden. Sie definieren sich über diese gemeinsame Erfahrung. Deshalb ist hier ein horizontal-synchroner Generationenbegriff für die Definition der Generation anzuwenden, nach dem eine Gruppe von Personen mit ähnlichen Erfahrungen eine Generation bildet.<sup>34</sup> Diese Art des Zusammenschlusses findet sich auch in der *Lysistrata*, in der der Chor der Alten Frauen – er wird explizit als ‚Chor der Alten Frauen‘ bezeichnet – ebenso auf die Verdienste der Frauen eingeht.<sup>35</sup>

In den *Thesmophoriazusen* treten Frauenfiguren erstmals wirklich in einer Rolle auf: Sie sprechen, denken, agieren und tagen innerhalb eines politischen Systems, das den Strukturen der Ekklesie oder eines Gerichtes gleicht. Dabei nehmen sie Verhaltensmuster an, die früher Männern vorbehalten waren. Die Generation der Mütter, die erwachsene Söhne hat, beklagt hingegen in einem ernsten Ton, dass Frauen mehr Rechte verdienen. Sie appellieren so an die Vernunft der Polisgemeinschaft, Ungerechtigkeiten im Geschlechterverhältnis zu erkennen und zu beheben.

<sup>33</sup> Χο· χρῆν γάρ, ἡμῶν εἰ τέκοι τις ἄνδρα χρηστὸν τῇ πόλει, / ταξίαρχον ἢ στρατηγόν, λαμβάνειν τιμὴν τινα, / προεδρίαν τ' αὐτῇ δίδοσθαι Στηνίοισι καὶ Σκρίροις / ἐν τε ταῖς ἄλλαις ἑορταῖς αἴσιν ἡμεῖς ἤγομεν (Aristoph. Thesm. 832-835).

<sup>34</sup> Cf. NAGENGAST/SCHUH 2008, S. 20ff.

<sup>35</sup> Aristoph. Lys. 637-659.



Wie kam es zu einem solch abrupten Wandel im Frauenbild? Eine mögliche Erklärung hierfür ist die vernichtende Niederlage, die Athen bei der Sizilischen Expedition 415-413 erlitt.<sup>36</sup> Der Historiker Thukydides überliefert (Thuk. VII, 87):

„Man kann wohl sagen, daß dies Ereignis von allen in diesem Kriege [gemeint ist der Peloponnesische Krieg] das bedeutendste war, meines Erachtens sogar von allen, die wir aus der Überlieferung der Hellenen kennen, für die Sieger der größte Ruhm, für die Untergegangnen das größte Unglück: auf der ganzen Linie ganz besiegt und unter Leiden, von denen keines etwa klein war, hatten sie in buchstäblicher Vernichtung Fußvolk und Schiffe und überhaupt alles verloren, und nur wenige von so vielen kehrten nach Hause zurück.“

(Übersetzung von Landmann, in THUKYDIDES 1993).

Modernen Schätzungen zufolge kamen bei der Sizilischen Katastrophe 10.000 Männer ums Leben, was bei der damaligen Größe der Stadt ein Drittel der Gesamtbürgerschaft ausgemacht haben dürfte. Eine komplette Generation von Männern war tot und es blieb eine verhältnismäßig große Zahl von Frauen und älteren Männern zurück.<sup>37</sup> Zwangsweise mussten manche Aufgaben nun von Frauen übernommen werden, die normalerweise Männern oblagen. Da sie in der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen wurden, ging dies mit der Aufwertung der Frauenrolle einher.<sup>38</sup> Diese Veränderung in der gesellschaftlichen Struktur können wir im Spiegel der Aristophanischen Komödien deutlich erkennen.<sup>39</sup>

Zur weiteren Illustration dieser These soll die *Lysistrata* herangezogen werden, die wahrscheinlich zwei Monate nach den *Thesmophoriazusen* zu den panhellenischen Großen Dionysien aufgeführt wurde. Die Frauen haben den Peloponnesischen Krieg, der nun schon 20 Jahre dauert, satt. Unter der Führung von Lysistrata beschließen sie, in einen Sexstreik zu treten, bis ihre Männer aufhören zu kämpfen. Junge und alte Frauen besetzen gemeinsam die Akropolis mitsamt der

<sup>36</sup> Cf. STRAUSS 1993, S. 179, VON MÖLLENDORFF 2007, S. 86, und VON MÖLLENDORFF 2002, S. 119.

<sup>37</sup> Cf. VON MÖLLENDORFF 2007, S. 84-85, HENDERSON 1987, S. 128, und STRAUSS 1993, S. 179.

<sup>38</sup> Ähnliche Entwicklungen lassen sich übrigens auch in der Moderne feststellen: Während des Zweiten Weltkrieges wurden in Frankreich die an der Front kämpfenden Männer in Industrie und in Produktion von ihren Frauen vertreten. Auch hier erfolgte eine Distanzierung von der klassischen Rolle als Hausfrau und es kam zu mehr Präsenz in der Öffentlichkeit. Folge war, dass Charles de Gaulles am 21.04.1944 zur Würdigung der weiblichen Verdienste den Frauen das Wahlrecht einräumte.

<sup>39</sup> Zur wachsenden Bedeutung der Gender- und Generationenthematik besonders VON MÖLLENDORFF 2007, S. 87-95. Auch TAAFFE 1993 nimmt in ihrer Monographie *Aristophanes and Women* eine Trennung in zwei Perioden vor, deren Zäsur im Jahre 411 liegt.

## Alte und junge Frauen bei Aristophanes

Staatskasse. Am Ende müssen Athener und Spartaner, bankrott und von heftigen Erektionen gepeinigt, Frieden schließen.

Die Darstellung der Frauen in der *Lysistrata* erscheint gegenüber jener der *Thesmophoriazusen* um eine weitere Stufe gesteigert: Nicht nur nehmen die Frauen männliche Verhaltensmuster an, sondern sie dringen sogar in den Bereich der Polis ein und besetzen deren wichtigsten Ort, die Akropolis, um das Ende des Krieges herbeizuführen. Insbesondere die Anführerin des Vorhabens, Lysistrata, wird mit männlichen Attributen charakterisiert:

„Heil dir, mannhafteste Zierde der Frau! Nun erprobe dich, zeige dich wacker,  
Unerschrocken, gewandt, streng, milde, gerecht, diplomatisch, hochherzig, als  
Heldin.  
Denn die Ersten vom Volk der Hellenen, von dir wie mit Zauberstricken gefesselt,  
Dir stellen anheim, dir vertrauen sie es an, all ihre Beschwerden zu schlichten!“

(Übersetzung von SEEGER 1969).<sup>40</sup>

In der griechischen Anrede ἀνδρειοτάτη (*andreiotáte*; mannhafteste) steckt das Substantiv ἀνὴρ (*anér*; Mann). Lysistrata wird nicht mehr durch weibliche Eigenschaften gekennzeichnet, sondern ähnelt vielmehr einem Mann. Auch die übrigen Attribute würde man eher bei der Beschreibung eines Mannes erwarten: Die Protagonistin wird ihren männlichen Geschlechtsgenossen als ebenbürtig charakterisiert und besitzt als Frau ebenso die Kompetenz, die Führung in politischen Angelegenheiten zu übernehmen.

Der Anti-Kriegs-Plan der Frauen besteht im Wesentlichen aus drei Punkten: der sexuellen Verweigerung der jungen Frauen gegenüber ihren Männern, der Belagerung der Akropolis, Zentrum der Polis und Sitz der Macht, und schließlich der Besetzung der Staatskasse und somit der Aufsicht über die öffentlichen Gelder. Die Männer lassen sich ihre Entmachtung natürlich nicht gefallen und versuchen vergeblich, die Frauen wieder von der Akropolis zu vertreiben. Daraufhin erklärt die Protagonistin des Stückes dem Männerhalbchor, dass die Männer törichte Beschlüsse fassen und nun die Frauen regieren werden. Frauen könnten besser mit

<sup>40</sup> Χο· χαῖρ' ὦ πασῶν ἀνδρειοτάτη· δεῖ δὴ νυνί σε γενέσθαι / δεινὴν δειλὴν ἢ ἀγαθὴν  
φαύλην σεμνὴν ἀγανὴν πολὺπειρον· / ὥς οἱ πρῶτοι τῶν Ἑλλήνων τῆ σῆ ληφθέντες  
ἴυγγι / συνεχώρησάν σοι καὶ κοινῇ τάγκλήματα πάντ' ἐπέτρεψαν (Aristoph. *Lys.* 1108-1111).

Geld umgehen, da sie im Haus die Finanzen verwalten. Sie würden es daher nicht unnötigerweise für Krieg ausgeben.<sup>41</sup>

Dass die Frauen trotz ihres männlichen Agierens tief im *oikos* verwurzelt sind, ist an vielen Stellen evident. So bezieht sich der Sexstreik auf den privaten Bereich und bildet das Gegenstück zu der Besetzung der öffentlichen Organe. Auch verwenden die Frauen das ihnen bekannte Vokabular aus dem Haushalt, was man besonders an der ‚Wollmetapher‘ der Lysistrata erkennen kann<sup>42</sup>: Darin beschreibt die Protagonistin, dass sie den Staat säubern möchte wie Wolle; sie setzt Fachtermini der Wollverarbeitung ein, um diese dann auf die Polis zu übertragen. In einer eindrucksvollen Bildsprache verdeutlicht Lysistrata dem Ratsherren, dass die Frauen die Polis entwirren wollen wie Wolle: Zunächst wird der Staat von Übeltätern befreit, genauso wie Wolle erst von Schmutz gesäubert wird (V. 574-578). Die übrigen Bürger werden dann dem Ganzen beigefügt (V. 579-581), wie auch die Bewohner aus entlegenen Kolonien (V. 582-584). Dies alles wird in einem Wollknäuel vermengt, um schließlich daraus einen großen Mantel für das Volk zu weben (V. 585-586).<sup>43</sup> In einer konsequenten Gegenüberstellung werden die zwei Bereiche Polis und *oikos* miteinander verwoben. Der weiblich konnotierte Bereich der Wollverarbeitung wird dabei auf die männliche Domäne der Politik übertragen. Da die Frauen nur den ihnen eigenen Bereich der Hausarbeit kennen, können sie daher nicht anders, als auch in der Politik die Sprache aus dem Haushalt zu verwenden; denn mit dem Staat kommen sie sonst nicht in Berührung und kennen somit auch nicht das ihm spezifische Vokabular.

Blickt man zurück auf die *Acharner*, so wurden die Frauen darin noch instrumentalisiert, um die positiven Folgen des Krieges zu illustrieren. In der *Lysistrata* hingegen treten die Frauen aktiv für den Frieden ein: Sie fordern eine Mitbeteiligung am politischen Geschehen, da sie sich für mindestens genauso fähig wie die Männer sehen, kluge Beschlüsse zu fassen. Es kommt zu selbstbewussten Aussagen wie *πόλεμος δὲ γυναιξὶ μελήσει* (Der Krieg ist Sache der Frauen, Aristoph. Lys. 538), was in den Stücken vor 411 noch undenkbar gewesen wäre.

<sup>41</sup> „RATSHERR: Nun, was hast du den vor? LYSISTRATE: Und das fragst du mich noch? – /RATSHERR: Das wollt ihr, verwalten den Scharth wollt i h r? / LYSISTRATE: Und was hast du dagegen zu sagen? / Und verwalten wir denn nicht das Geld auch zu Haus, da ja alles durch unsere Hand geht? / RATSHERR: Das ist nicht das gleiche! LYSISTRATE: Wieso denn? RATSHERR: Das Geld ist bestimmt zu den Kosten des Krieges! / LYSISTRATE: Unnötig vor allem ist eben der Krieg!“ (Aristoph. Lys. 493-497a; Übersetzung von SEEGER 1969).

<sup>42</sup> Aristoph. Lys. 567-586.

<sup>43</sup> Eine exakte Beschreibung der Vorgänge in der Wollverarbeitung findet sich bei VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1927, ad 574-586.

## Alte und junge Frauen bei Aristophanes

Wie werden die alten Frauen in der *Lysistrata* repräsentiert? Der Halbchor der alten Frauen streitet das gesamte Stück hindurch mit dem Halbchor der alten Männer. Die Frauen unterscheiden sich durch ihr hohes Alter, die gemeinsamen Erfahrungen und durch das kollektive Auftreten als Chor deutlich von den jungen Frauen und bilden – wie bereits in den *Thesmophoriazusen* – ihre eigene Generation. Der Streit des Greisenchores verläuft jedoch auf einer anderen Ebene als der Streit der jungen Frauen: Die Alten Frauen können nicht mehr mit ihren Reizen locken und müssen daher andere Mittel einsetzen. Es kommt zu einer Verschiebung der Handlung in das Wort; in den Versen 648-655 sprechen sie im ernstesten Ton von ihren Verdiensten:

„Sollt' ich nun der Stadt nicht dienen, wenn ich kann, mit gutem Rat?  
Bin zwar eine Frau, doch seht ihr, hoff ich, drum nicht scheel mich an,  
Wenn ich Beßres biet, als was ihr alle Tage seht und hört:  
Steur' ich doch mein Teil zum Ganzen, meine Söhne bring ich dar!  
Aber ihr, elende Greise, steuert nichts: ihr habt sogar  
Durchgebracht die Persersteuer, die die Väter euch vererbt,  
Und aus eigenem Vermögen tragt ihr ohnedies nichts bei.  
Ja, ihr bringt's dahin, daß nächstens wir zertrümmert untergehn“

(Übersetzung von SEEGER 1969).<sup>44</sup>

Wie schon in den *Thesmophoriazusen* sind es die alten Frauen, die das Verdienst des Kindergebärens hervorheben. Denn im Gegensatz zu den jungen Frauen haben sie schon erwachsene Söhne, die es zu etwas gebracht haben, und nur sie können diese Erfahrung glaubhaft anbringen. Die alten Frauen verweisen auf das Leid, das sie wehrlos hinnehmen müssen und üben dadurch Kritik am Krieg. In ihrer Rolle als Mütter werden die Frauen nie verspottet, sondern sie werden in diesem Kontext stets ernst genommen. Allein dem Zwecke der Belustigung dienen hingegen diejenigen alten Frauen, die als Marktweiber auftreten oder die lüstern einem deutlich jüngerem Mann nachlaufen. In den *Wespen* wird die Brotverkäuferin Myrtia – wohl in Kombination mit witziger, stereotyper Verkleidung – aufs

<sup>44</sup> ἄρα προῦφείλω τι χρηστὸν τῇ πόλει παραινέσαι; / εἰ δ' ἐγὼ γυνὴ πέφυκα, τοῦτο μὴ φθονεῖτέ μοι, / ἦν ἄμεινω γ' εἰσενέγκω τῶν παρόντων πραγμάτων. / τοῦρανοῦ γὰρ μοι μέτεστι· καὶ γὰρ ἄνδρας ἐσφέρω, / τοῖς δὲ δυστήνοισι γέρουσιν οὐ μέτεσθ' ὑμῖν, ἐπεὶ / τὸν ἔρανον τὸν λεγόμενον παπῶον ἐκ τῶν Μηδικῶν / εἴτ' ἀναλώσαντες οὐκ ἀντεσφέρετε τὰς ἐσφοράς, / ἀλλ' ὑφ' ὑμῶν διαλυθῆναι προσέτι κινδυνεύομεν (Aristoph. *Lys.* 648-655).

Korn genommen, in den *Ekklesiazusen* und im *Plutos* basieren ganze Szenen auf dem unverhältnismäßigem Werben einer sehr alten Frau um einen deutlich jüngeren Mann. Auf ihre Leistungen gehen alte Frauen in den frühen Stücken nie ein.

Die Art der Darstellung von alten Frauen lässt sich zwar nur schwerlich mit der Sizilischen Katastrophe begründen – aber mit ihr lässt sich begründen, dass Frauen vermehrt in den Dramen auftreten. Besonders an der Darstellung alter Frauen ist jedoch, dass sie im ernsten Ton auf ihre Leistungen im Staat hinweisen, wobei ihr Alter und ihre Erfahrung das Gewicht ihrer Worte bekräftigen. Der Auftritt der beiden Greisenchöre in der *Lysistrata* und der Chor der (wohl) älteren Frauen in den *Thesmophoriazusen* sowie allgemein die Figurenkonstellation zeigen klar die Folgen des Krieges auf: Es gibt viele junge Frauen, alte Frauen und alte Männer, aber die Generation der jungen Männer fehlt; sie ist entweder im Kampf gefallen oder befindet sich im Krieg.

Natürlich handelt es sich bei der Machtübernahme der Frauen in der *Lysistrata* um eine komische Utopie, die nach vielen langen Jahren des Krieges die Sehnsucht nach Frieden formuliert. Das darin gezeigte Frauenbild spiegelt keinesfalls die Realität wider: Die Frauen hatten mit Sicherheit weiterhin nichts in der Politik zu sagen.

Stellt man jedoch die Schwache Präsenz von Frauenfiguren in den Stücken vor der Sizilischen Katastrophe der im politischen Bereich ‚emanzipierten‘ Darstellung der späteren Komödien gegenüber, liegt der Schluss nahe, dass die Frau in der Polis an Bedeutung gewonnen hat und sich ein gesellschaftlicher Wandel vollzogen hat.

## Bibliographische Angaben

### Textausgaben, Kommentare und Übersetzungen

HALL/GELDART 1906 = Frederick W. HALL, William M. GELDART, *Aristophanis Comoediae* (Tomus I), Oxford <sup>2</sup>1906, nachgedruckt 1945.

HALL/GELDART 1907 = Frederick W. HALL, William M. GELDART, *Aristophanis Comoediae* (Tomus II), Oxford <sup>2</sup>1907, nachgedruckt 1978.

HOENN 1952 = Karl HOENN (Hrsg.), *Aristophanes. Sämtliche Komödien*, Bd. 1. Übertragen von Ludwig Seeger, Zürich 1952.

HOENN 1953 = Karl HOENN (Hrsg.), *Aristophanes. Sämtliche Komödien*, Bd. 2. Übertragen von Ludwig Seeger, Zürich 1953.

SEEGER 1969 = Ludwig SEEGER, *Aristophanes. Lysistrate*. Übersetzung von Ludwig Seeger. Anmerkungen und Nachwort von Otto Seel, Stuttgart 1969.

SOMMERSTEIN 1984 = Alan SOMMERSTEIN, *The Comedies of Aristophanes. Acharnians*, Bd. 1, Warminster <sup>2</sup>1984.

STARKIE 1968 = William J. M. STARKIE, *The Acharnians of Aristophanes. With Introduction, English prose translation, critical notes and commentary*, Amsterdam 1968.

THUKYDIDES 1993 = THUKYDIDES, *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*. Übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Georg Peter Landmann, Bd. 2, Darmstadt 1993.

VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF 1927 = Ulrich VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Aristophanes, Lysistrate*. Berlin 1927, nachgedruckt 1958.

### Sekundärliteratur

BAIER 2007 = Thomas BAIER (Hrsg.), *Generationenkonflikte auf der Bühne. Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama*, Tübingen 2007.

EHRENBERG 1968 = Victor EHRENBERG, *Aristophanes und das Volk von Athen*, Stuttgart 1968.

FINNEGAN 1995 = Rachel J. FINNEGAN, *Women in Aristophanes*, Amsterdam 1995.

FINNEGAN 1990 = Rachel J. FINNEGAN, *Women in Aristophanic Comedy*, in: *Platon* 206 (1990), S. 100-106.

HARTMANN 2007 = Elke HARTMANN, *Frauen in der Antike. Weibliche Lebenswelten von Sappho bis Theodora*, München 2007.

HENDERSON 1975 = Jeffrey HENDERSON, *The Maculate Muse. Obscene Language in Attic Comedy*, New Haven/London 1975.

HENDERSON 1987 = Jeffrey HENDERSON, *Older Women in Attic Old Comedy*, in: *Transactions and proceedings of the American Philological Association* 117 (1987), S. 105-129.

- LATACZ (2003) = Joachim LATACZ, Einführung in die griechische Tragödie, Göttingen <sup>2</sup>2003.
- VON MÖLLENDORFF 2002 = Peter VON MÖLLENDORFF, Aristophanes, Hildesheim 2002.
- VON MÖLLENDORFF 2007 = Peter VON MÖLLENDORFF, In alter Frische – Generation und Generationskonflikt in der Aristophanischen Komödie der zweiten Schaffensperiode, in: Generationenkonflikte auf der Bühne. Perspektiven im antiken und mittelalterlichen Drama, hrsg. v. Thomas Baier, Tübingen 2007, S. 83-100.
- NAGENGAST/SCHUH 2008 = Ulrike NAGENGAST/Maximilian SCHUH, Natur vs. Kultur? Zu den Konzepten der Generationenforschung, in: Familie – Generation – Institution. Generationenkonzepte in der Vormoderne (Bamberger Historische Studien 2), hrsg. v. Hartwin BRANDT u.a., Bamberg 2008, S. 11-29.
- POMEROY 1994 = Sarah B. POMEROY u.a., Women in the classical world. Image and Text, Oxford 1994.
- STRAUSS 1993 = Barry S. STRAUSS, Fathers and Sons in Athens. Ideology and the Society in the Era of the Peloponnesian War, Princeton 1993.
- TAAFFE 1993 = Lauren K. TAAFFE, Aristophanes and Women, London/ New York 1993.
- ULF/SCHNEGG 2006 = Christoph ULF/Kordula SCHNEGG, Einleitung. Geschlechterrollen – Frauenbilder. Diskurse – Realität(en). Einige Gedanken zur Unvermeidbarkeit grundsätzlich-methodologischer Reflexion am Beispiel terminologischer Fragen, in: Frauen und Geschlechter, hrsg. v. Christoph ULF/ Robert ROLLINGER, Wien u.a. 2006, S. 13-38.

Olga CHERNYAKHOVSKAYA

## Der xenophontische Sokrates über die weibliche Natur<sup>\*</sup>

In Xenophons *Symposion* sagt Sokrates das Folgende:

ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὔσα τυγχάνει,  
γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δείται.<sup>1</sup>

Die Behauptung, die körperliche Kraft der Frau sei weniger als diejenige des Mannes, kann den modernen Leser wohl kaum in Erstaunen versetzen. Aber was meint Sokrates mit seiner Aussage, die Frau sei weniger als der Mann imstande, kritisch zu denken und zu beurteilen (γνώμη)?

Bevor wir diese Worte des Sokrates interpretieren können, sind andere Fragen zu behandeln, welche im weiteren Zusammenhang der sokratischen Schriften Xenophons auftauchen: Wenn die weibliche Natur sowohl der körperlichen Kraft als auch der geistigen Fähigkeiten ermangelt, was ist nach der Meinung des xenophontischen Sokrates ihr doch zuteil geworden? Welche Eigenschaften hat ein weibliches Wesen? Und sind die natürlichen Begabungen der Frau immer weniger als diejenigen des Mannes?

Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine Passage aus dem siebten Kapitel des *Oikonomikos* zu zitieren, wo Sokrates folgende Worte des Ischomachos nacherzählt:

ρίγη μὲν γὰρ καὶ θάλπη καὶ ὁδοπορίας καὶ στρατείας τοῦ ἀνδρὸς τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν μᾶλλον δύνασθαι καρτερεῖν κατεσκεύασεν· ὥστε τὰ ἔξω ἐπέταξεν αὐτῷ ἔργα· τῇ δὲ γυναικὶ ἦττον τὸ σῶμα δυνατὸν πρὸς ταῦτα φύσας τὰ ἔνδον ἔργα αὐτῇ, φάναί ἔφη, προστάξει μοι δοκεῖ ὁ θεός. [...] ἐπεὶ δὲ καὶ τὸ φυλάττειν τὰ εἰσενεχθέντα τῇ γυναικὶ προσέταξε, γινώσκων ὁ θεός ὅτι πρὸς τὸ φυλάττειν οὐ κάκιόν ἐστι

<sup>\*</sup> Für mannigfache Ratschläge und freundliche Hilfe bei der Erstellung des Beitrags danke ich herzlich Herrn Johannes Brehm.

<sup>1</sup> Xen. symp. 2.9: „Die weibliche Natur ist offenbar nicht geringer als die männliche; es fehlt ihr nur die Überlegung und die Kraft“. Die sokratischen Schriften Xenophons werden in deutscher Übersetzung von BUX zitiert.



φοβερὰν εἶναι τὴν ψυχὴν πλείον μέρος καὶ τοῦ φόβου ἐδάσατο τῆ γυναικὶ ἢ τῷ ἀνδρί. εἰδὼς δὲ ὅτι καὶ ἀρήγειν αὐ δεήσει, ἕαν τις ἀδικῆ, τὸν τὰ ἕξω ἔργα ἔχοντα, τούτῳ αὐ πλείον μέρος τοῦ θράσους ἐδάσατο. ὅτι δ' ἀμφοτέρους δεῖ καὶ διδόναι καὶ λαμβάνειν, τὴν μνήμην καὶ τὴν ἐπιμέλειαν εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέροις κατέθηκεν. ὥστε οὐκ ἂν ἔχοις διελεῖν πότερα τὸ ἔθνος τὸ θῆλυ ἢ τὸ ἄρρεν τούτων πλεονεκτεῖ. καὶ τὸ ἐγκρατεῖς δὲ εἶναι ὧν δεῖ εἰς τὸ μέσον ἀμφοτέροις κατέθηκε, καὶ ἐξουσίαν ἐποίησεν ὁ θεὸς ὀπότερος ἂν ἦ βελτίων, εἴθ' ὁ ἀνὴρ εἴθ' ἡ γυνή, τοῦτον καὶ πλείον φέρεσθαι τούτου τοῦ ἀγαθοῦ.<sup>2</sup>

Zuerst ist hier also die Rede von einem unterschiedlichen Vermögen der Frau und des Mannes, Strapazen auszuhalten, das heißt von einem Unterschied in ihren angeborenen körperlichen Kräften – davon handeln auch die oben zitierten Worte des Sokrates im *Symposion*. Bemerkenswert ist hier folgendes: Vom Mann wird gesagt, dass sowohl sein Körper als auch die Seele imstande sind, Strapazen auszuhalten; von der Frau hingegen ist allein von ihrer körperlichen Schwäche die Rede. Allem Anschein nach ist der Parallelismus der Satzglieder ganz absichtlich vermieden worden, daher dürfte hier die geistige oder intellektuelle Schwäche der weiblichen Natur im Vergleich zur männlichen nicht gemeint sein.

Weiterhin wird im angeführten Zitat eine andere Differenz festgestellt: Für den Mann ist Mut charakteristisch, für die Frau hingegen Angst und Vorsicht. Von großer Bedeutung ist es, dass diese weiblichen Eigenschaften nicht negativ bewertet werden: Ebenso wie der männliche Mut hat auch die weibliche Vorsicht ihre spezifische Aufgabe, welche sie alleine erfüllen kann. Gemeint ist, dass der Mut des Mannes für den umsichtigen Umgang mit dem erarbeiteten Vermögen

<sup>2</sup> Xen. oec. 7.23-27: „Der Gott hat den Körper und die Seele des Mannes dazu eingerichtet, Kälte und Hitze, sowie Märsche und Feldzüge besser aushalten zu können. Darum übertrug er ihm die Arbeiten außerhalb des Hauses. Da er aber die Frau mit einem Körper ausstattete, der zu diesen Dingen weniger fähig ist, hat er ihr, wie mir scheint, die Arbeiten innen im Haus zugewiesen. [...] Da der Gott der Frau aber auch die Aufgabe zugeteilt hatte, das ins Haus Eingebrauchte zu bewachen, teilte er ihr, weil er wusste, dass es für das Wachen gar nicht schlecht ist, wenn die Seele ängstlich ist, auch einen größeren Anteil an Vorsicht zu als dem Mann. In dem Wissen wiederum, dass derjenige, der die Aufgaben draußen innehat, auch die Verteidigung übernehmen muss, wenn jemand Unrecht tut, teilte er dem Mann einen größeren Anteil an Mut zu. Weil aber beide geben und nehmen müssen, hat er beiden denselben Anteil an Erinnerungsvermögen und Verantwortungsgefühl gegeben. So vermag man wohl nicht zu entscheiden, ob das weibliche Geschlecht oder das männliche mehr davon hat. Und auch die Fähigkeit zur Enthaltsamkeit in den nötigen Dingen gab der Gott ihnen auf gleiche Weise und schuf die Möglichkeit, dass wer von beiden auch immer besser sein mag, der Mann oder die Frau, auch mehr von diesem Gut erlangen kann“.

unnützlich oder sogar schädlich sein kann, während die weibliche Vorsicht gerade für dieses Ziel prädestiniert ist.<sup>3</sup>

Zum Schluß ist in der zitierten Passage davon die Rede, welche Eigenschaften Mann und Frau in gleichem Maße haben können: Das sind Gedächtnis, Verantwortlichkeit und Enthaltbarkeit. Hierzu sind zwei kurze Anmerkungen zu machen: Einmal gehören das Erinnerungsvermögen und das Verantwortungsgefühl, die der weiblichen Natur ebenso wie der männlichen zugeteilt sind, nicht zur Sphäre der körperlichen Fähigkeiten, sondern zum Gebiet des Intellekts, das heißt nicht zur ἰσχύς, sondern zur γνώμη aus unserer *Symposion*-Passage.<sup>4</sup> Zum anderen stellt die Enthaltbarkeit, die wiederum beiden – sowohl dem Mann als auch der Frau – zueigen ist, einen Zentralbegriff der xenophontischen Ethik dar. Es genügt hier, folgende Worte seines Sokrates zu zitieren: τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα.<sup>5</sup>

Ἐγκράτεια ist nach der Meinung des xenophontischen Sokrates eine notwendige Bedingung sowohl für den Erwerb als auch für die Durchführung der Tugend. Ohne diese Letztere kann der Mensch sein Glück nicht erreichen, während er lebenslang gerade nach dem Glück strebt. Wenn das Glück des Menschen von seiner Tugend und die Tugend ihrerseits von seiner Enthaltbarkeit abhängt, ist ἐγκράτεια folglich von allergrößter Bedeutung und bildet sozusagen die Basis. Die Enthaltbarkeit ist eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Tugend, da das so genannte sokratische Paradox ‚Tugend sei Wissen‘ dem xenophontischen Sokrates nicht entgangen ist:

ἔφη δὲ καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι.<sup>6</sup>

Um über die Tugend zu verfügen, muss der Mensch das Wissen erworben haben. Die erste Bedingung – die Notwendigkeit der Enthaltbarkeit – kann die Frau also

<sup>3</sup> Zum Vergleich mit Platons Betrachtungen hierüber s. FÖLLINGER 2002, S. 58: „Die Norm der Erziehung sind [bei Platon] männlich konnotierte Eigenschaften wie Mut und Stärke, so dass alle Frauen im Vergleich mit Männern unvollkommen sind. Xenophons Modell der Geschlechterdifferenz hingegen versucht, die beiden Geschlechter in ihren unterschiedlichen Eigenschaften als symmetrisch zu betrachten“.

<sup>4</sup> Bemerkenswert ist außerdem, dass γνώμη nach Ischomachos' Worten primär ist und ἐπιμέλεια sekundär: καὶ οἱ στρατηγοὶ ἔστιν ἐν οἷς τῶν στρατηγικῶν ἔργων οὐ γνώμη διαφέροντες ἀλλήλων οἱ μὲν βελτίονες οἱ δὲ χεῖρονες εἰσιν, ἀλλὰ σαφῶς ἐπιμέλεια. ἃ γὰρ καὶ οἱ στρατηγοὶ γιγνώσκουσι πάντες καὶ τῶν ἰδιωτῶν οἱ πλείστοι, ταῦτα οἱ μὲν ποιοῦσι τῶν ἀρχόντων οἱ δ' οὐ (Xen. oec. 20.6). Daraus folgt, dass Frau (da ἐπιμέλεια, wie gesagt, auch ihr eigen ist) unbedingt über γνώμη verfügen muss (und also kann).

<sup>5</sup> Xen. mem. 1.5.4: „Die Enthaltbarkeit ist die Grundlage der Tugend“.

<sup>6</sup> Xen. mem. 3.9.5: „Sokrates behauptete, die Gerechtigkeit und alle andere Tugend sei Wissen“.

nicht schlechter als der Mann erfüllen. Es bleibt daher aufzuklären, ob das Wissen für die Frau erreichbar ist.

Dazu müssen wir auf unseren Ausgangspunkt zurückkommen und die Situation betrachten, in der der xenophontische Sokrates seine Einschätzung der weiblichen Natur ausspricht. Im zweiten Kapitel des *Symposions* wohnen die Gäste der Vorführung einer Tänzerin bei. Das Gespräch beginnt damit, dass Sokrates dem Gastgeber Kallias für das Essen dankt sowie für das Vergnügen, welches er den Augen und den Ohren der Gäste bereitet hat, das heißt für den Tanz und die Musik. Darauf sagt Kallias – da alle in scherzhafter Laune sind –, dass in diesem Fall nur ein Parfümöhl fehlt, damit die Gäste noch den Duft genießen können. Dann kommt die Rede auf Gerüche, und einer der Gesprächspartner fragt, wonach sie selbst riechen müssen. Sokrates sagt darauf: nach der καλοκάγαθία, das heißt nach der Tugendhaftigkeit. Da alle zustimmen, dass diese ‚Salbe‘ bei Parfümhändlern nicht gekauft werden kann, gelangt das Gespräch zur Frage, ob καλοκάγαθία lehrbar sei. Sokrates unterbricht aber diese Diskussion mit den Worten, dass diese Frage eine lange Erörterung braucht, und schlägt vor, den Blick auf die Tänzerin zu richten. Beim Anblick der Gewandtheit der Tänzerin, die in Übereinstimmung mit dem Rhythmus der Musik und des Tanzes zwölf Reifen jongliert, sagt Sokrates, dass die Meisterschaft der Tänzerin nur als einer der Beweise dafür dient, dass die weibliche Natur der männlichen nicht nachsteht, doch γυνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται. Das ist aber nicht alles, was er hier sagt. Er spricht weiter folgendermaßen:

ὥστε εἴ τις ὑμῶν γυναῖκα ἔχει, θαρρῶν διδασκέτω ὅ τι βούλοιτ' ἂν αὐτῇ ἐπισταμένην χρῆσθαι.<sup>7</sup>

Sokrates hat also das Gespräch darüber unterbrochen, ob Tugend lernbar ist, und, wenn dies der Fall ist, wo der Lehrer dieses Faches zu finden ist (für uns ist es aber von großer Bedeutung, dass die Fragen selber doch ausgesprochen wurden): Er ist auf ein verwandtes Thema übergegangen, indem er auf das Problem der Gelehrigkeit der Frau hinweist und nach der Notwendigkeit der Frau fragt, einen Lehrer zu haben.

Hier möchte ich nochmals von der *Symposion*-Passage abschweifen und noch einige Nebenbemerkungen machen, die zur Beantwortung der gestellten Fragen

<sup>7</sup> Xen. symp. 2.9: „Wenn daher einer von euch eine Frau hat, soll er sie ruhig in dem unterrichten, was sie nach seinem Wunsch und Willen wissen sollte“.

behilflich sind. Sokrates' Hauptparadox ‚Tugend sei Wissen‘ wurde oben bereits erwähnt. Dieses Paradox ruft aber ein anderes hervor: Da Tugend Wissen ist, ist sie lernbar. Der gewohnte sokratische Vergleich der Tugend (ἀρετή) mit der Kunst beziehungsweise dem Handwerk (τέχνη) macht es leicht, die Methode der Gewinnung des Wissens aus dem Bereich des technischen Wissens in den Bereich des moralischen Wissens zu übertragen: Außer den natürlichen Anlagen (φύσις) sind immer pädagogische Ausbildung (μάθησις) und Übung (μελέτη) nötig. So ist, zum Beispiel, Tapferkeit lernbar – darüber spricht Sokrates zweimal bei Xenophon. Einmal in den *Memorabilien*:

πάλιν δὲ ἐρωτώμενος ἡ ἀνδρεία πότερον εἴη διδασκτὸν ἢ φυσικόν, οἶμαι μὲν, ἔφη, ὡσπερ σῶμα σώματος ἰσχυρότερον πρὸς τοὺς πόνους φύεται, οὕτω καὶ ψυχὴν ψυχῆς ἐρρωμενεστέραν πρὸς τὰ δεινὰ φύσει γίγνεσθαι· ὁρῶ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς νόμοις τε καὶ ἔθεισι τρεφομένους πολὺ διαφέροντας ἀλλήλων τόλμη. νομίζω μέντοι πᾶσαν φύσιν μαθήσει καὶ μελέτῃ πρὸς ἀνδρείαν αὐξεσθαι· [...] ὁρῶ δ' ἔγωγε καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων πάντων ὁμοίως καὶ φύσει διαφέροντας ἀλλήλων τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἐπιμελεία πολὺ ἐπιδιδόντας. ἐκ δὲ τούτων δηλὸν ἐστὶν ὅτι πάντας χρῆ καὶ τοὺς εὐφυστέρους καὶ τοὺς ἀμβλυτέρους τὴν φύσιν ἐν οἷς ἂν ἀξιόλογοι βούλωνται γενέσθαι, τὰῦτα καὶ μαθάνειν καὶ μελετᾶν.<sup>8</sup>

Zum anderen spricht Sokrates – und das ist nicht von ungefähr – über die Erlernbarkeit der Tugend gerade im zweiten Kapitel des *Symposiums*, das für die Untersuchungen dieses Beitrags von zentraler Bedeutung ist. Neben dem bereits erwähnten Jonglierspektakel führt die Tänzerin weiterhin eine waghalsige Art von Salti über den Reifen mit ringsherum emporstehenden Schwertern vor. Das Kunststück sieht so gefährlich aus, dass den Zuschauern angst und bange um die Tänzerin wird: Sie selbst bleibt aber ganz furchtlos. Dann sagt Sokrates das Folgende:

<sup>8</sup> Xen. mem. 3.9.1-3: „Ein andres mal wurde Sokrates gefragt, ob die Tapferkeit erlernbar oder angeboren sei. Er meinte: ‚Wie der eine Körper gegen die Strapazen standhafter ist als der andere, so ist nach meiner Ansicht auch eine Seele von Natur widerstandsfähiger gegen die Not als die andere. Ich sehe nämlich, dass unter den gleichen Gesetzen und Sitten erzogene Menschen sich an Wagemut sehr voneinander unterscheiden. Jede Natur nimmt jedoch nach meiner Meinung durch Lernen und Üben an Tapferkeit zu. [...] Genauso unterscheiden sich, wie ich sehe, die Menschen auch in anderen Dingen durch ihre natürlichen Anlagen und steigern diese sehr durch Übung. Daraus erhellt, dass alle, die Fähigen und die von Natur Minderbegabten, das lernen und üben müssen, worin sie tüchtig werden wollen“.

οὗτοι τοὺς γε θεωμένους τάδε ἀντιλέξειν ἔτι οἴομαι, ὥς οὐχὶ καὶ ἡ  
ἀνδρεία διδακτόν, ὅποτε αὕτη καίπερ γυνὴ οὔσα οὕτω τολμηρῶς εἰς  
τὰ ξίφη ἴεται.<sup>9</sup>

Die Frau unterscheidet sich vom Mann bekanntermaßen dadurch, dass ihr von Natur Ängstlichkeit eigen ist, dem Mann hingegen Mut. Die Worte ΚΑΪΠΕΡ ΓΥΝῆ ΟὔΣΑ drücken genau diese Differenz aus und bedeuten folgendes: ‚Obwohl sie eine Frau ist, der Zaghaftigkeit angeboren ist, hat sie gelernt, ein so gefährliches Kunststück kühn und furchtlos vorzuführen‘. Von Natur (φύσει) ist die Anlage zur Kühnheit bei Mann und Frau verschieden (übrigens kann die angeborene Stärke dieser Eigenschaft auch unter den Männern sehr variieren<sup>10</sup>), doch können alle Menschen Tapferkeit erlernen – einschließlich der Frauen.

Warum? Weil Tapferkeit – als eine Art der Tugend – Wissen ist. Im Gespräch mit Euthydemos im vierten Buch der *Memorabilien* versucht Sokrates den Begriff der Tapferkeit (ἀνδρεία) zu definieren. Eine Analyse dieses abstrakten sittlichen Begriffes ersetzt er durch die Untersuchung des konkreten Trägers der Tapferkeit und spricht darüber, welcher Mensch als tapfer bezeichnet werden kann. Der Gedankengang der Gesprächspartner ist wie folgt: Derjenige ist tapfer, welcher in Bezug auf das Furchtbare und das Gefährliche gut ist; und gut ist in diesem Fall derjenige, der das Gefährliche gut ertragen kann. Da jeder Mensch sich so benimmt, wie er es für richtig hält, kann deshalb derjenige das Gefährliche gut ertragen, welcher weiß, was in Bezug auf das Gefährliche richtig ist. So muss derjenige als tapfer bezeichnet werden, welcher in Bezug auf das Gefährliche richtig handelt. Das bedeutet, dass derjenige tapfer ist, der erstens weiß, was gefährlich und nicht gefährlich ist, und zweitens, was in Bezug auf dieses richtig ist (Xen. mem. 4.6.10-11).

Alles spricht folglich dafür, dass die Frau nach der Meinung des xenophonischen Sokrates dem Mann in der Fähigkeit, Wissen zu erwerben, nicht nachsteht. In der Gesamtheit von Sokrates' ethischen Ansichten, wie sie im Corpus der sokratischen Schriften Xenophons dargestellt sind, ist die weibliche Natur nicht schlechter als die männliche: Der einzige Gattungsunterschied liegt darin, dass das weibliche Geschlecht im Ganzen weniger Körperkraft und angeborenen Mut hat als das männliche Geschlecht. Dieser Unterschied hat jedoch, wie schon erwähnt,

<sup>9</sup> Xen. symp. 2.12: „Wirklich, wer dies gesehen hat, wird, glaube ich, nicht mehr widersprechen, dass sogar der Mut lehrbar ist, da sich dieses Mädchen so tollkühn in die Schwerter stürzt, obwohl sie doch eine Frau ist“.

<sup>10</sup> S. oben Xen. mem. 3.9.1-3.

keine negative oder positive Konnotation, sondern eine gewisse funktionale Bedeutung im Denken des xenophontischen Sokrates.<sup>11</sup>

Gegen dieses einheitliche Ganze hebt sich nur ein Satz im *Symposion* ab, der gleich am Anfang zitiert wurde: Die Manuskriptlesung ἡ γυναικεία φύσις [...] γνώμης δε [...] δεῖται steht im Widerspruch zu allen anderen Aussagen des xenophontischen Sokrates über die weibliche Natur. Dieser Satz könnte nur dann gerechtfertigt werden, wenn das Wort γνώμη „Kenntnisse“ im Gegensatz zu „Fähigkeiten“ bedeuten könnte; aber die Bedeutung des griechischen Wortes γνώμη liegt, im Gegenteil, dem Letzteren nahe und dem Ersten fern. 1799 beachtete Christian Julius Wilhelm MOSCHE diesen Satz und konjizierte für γνώμης den Begriff ῥώμης („körperliche Stärke“)<sup>12</sup>; später schlossen sich viele Forscher seiner Meinung an. Ihr Hauptargument bestand in folgender Überlegung: Wenn die Frau dem Mann sowohl an körperlichen als auch an geistigen Fähigkeiten (γνώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται) nachsteht, wie kann man sagen, dass sie οὐδὲν χείρων ist, da es außer körperlichen und geistigen Fähigkeiten nichts anderes gibt.<sup>13</sup> Die Verbindung der Synonyme ῥώμη und ἰσχύς irritierte sie nicht, weil auf das Auftreten eine solchen Wortverbindung, zum Beispiel bei Platon, verwiesen wurde (Plat. symp. 190 b5: τὴν ἰσχὺν δεῖνὰ καὶ τὴν ῥώμην; Plat. leg. 833 a2: ἰσχύος καὶ ῥώμης δεομένη).<sup>14</sup>

Meines Erachtens erregt nicht nur der Schluss des Satzes Bedenken, sondern auch sein erster Teil: ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χείρων τῆς τοῦ ἀνδρὸς οὔσα τυγχάνει. In einem solchen Fall müssen die Worte ἡ χείρων φύσις „die Natur von schlechterer Qualität“ bedeuten, während mir der absolute Gebrauch

<sup>11</sup> Vgl. ZUCCANTE: „Eguaglianza morale dell'uomo e della donna, congiunta alla differenza delle loro funzioni, ecco in poche parole la base su cui dovrebbe fondarsi la famiglia, secondo Socrate nell'*Economico* [...]. Non già che questa eguaglianza voglia dire identità di funzioni e di doveri particolari, che sono invece diversissimi nell'uomo e nella donna; vuol dire identità di valore morale e di destino finale“ (ZUCCANTE 1903, S. 40).

<sup>12</sup> MOSCHE übersetzt den Satz folgendermaßen: „[...] sprechen dafür, dass das Weib von der Natur gar nicht schlechter bedacht worden ist, als der Mann, und dass es ihm nur an Stärke fehlt und Kraft“, und macht eine Erläuterung: „Statt γνώμης, welches ich hier für unpassend halte, wage ich zu lesen ῥώμης; ῥώμη kommt, nach Stephanus, auch bei Plato neben ἰσχύς vor; und es ist ja auch wohl verschieden!“ (MOSCHE 1799, S. 164). Vgl. die Meinung von PATZER: „Diese Änderung [...] ist jedoch keineswegs stichhaltig: Es handelt sich hier um den (sophistischen) Gegensatz von natürlicher Anlage (φύσις) und pädagogischer Bildungsamkeit (μελέτη), die sowohl den Körper betreffen kann (ἄσκησις) als auch den Intellekt (διδασχῆ). Die Tänzerin hat gerade ein Beispiel körperlicher Erziehung gegeben: die intellektuelle Erziehung empfiehlt Sokrates im folgenden“ (PATZER 1970, S. 62).

<sup>13</sup> „If women are inferior in intellect as well as in bodily strength, how can they be called οὐδὲν χείρους? There is not much else to be inferior in, for Socrates is not thinking of character“ (RICHARDS 1896, S. 293).

<sup>14</sup> HUIß weist außerdem darauf hin, dass „solche Begriffsdopplungen für Xenophon typisch und im *Symposion* bereits mehrfach begegnet sind“ (HUIß 1999, S. 137).

von χείρων (ohne Beziehungsakkusativ, der bedeutet, „in welcher Hinsicht“ etwas χείρων ist) bei der φύσις zweifelhaft erscheint.<sup>15</sup> So kann zum Beispiel in den *Nomoi* Platons – wenn auch im äußerst reaktionären Kontext, welcher den in der *Politeia* ausgesprochenen Ideen widerspricht – der folgende Satz gefunden werden: ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων (Plat. leg. 781b 1). Hier wird nicht einfach χείρων, sondern πρὸς ἀρετὴν χείρων gesagt.

Ähnliche lexikale Konstruktionen – allemal mit einem Beziehungsakkusativ – sind auch in den Schriften Xenophons zu treffen, so zum Beispiel: διὰ δὲ τὸ τὴν φύσιν μὴ πρὸς πάντα ταῦτ' ἀμφοτέρων εὖ πεφυκεῖναι (Xen. oec. 7.28); οἱ φύσει ἀσθενέστατοι τῷ σώματι μελετήσαντες τῶν ἰσχυροτάτων ἀμελησάντων κρείττους τε γίνονται πρὸς ἃ ἂν μελετῶσι (Xen. mem. 1.6.7); τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι [τῶν] τῆς θηλείας φύσεως (Xen. Lak. pol. 3.4<sup>16</sup>). Diese Beispiele sprechen meiner

<sup>15</sup> Die Wortverbindung οὐδὲν χείρων bedeutet hier meiner Meinung nach „keineswegs schwächer“ und nicht „in keiner Hinsicht schwächer“.

<sup>16</sup> Ohne Kontext kann es vorkommen, dass diese Aussage aus Xenophons Schrift über die spartanische Verfassung der oben beschriebenen Meinung des xenophontischen Sokrates von der weiblichen Natur widerspricht. In dieser Hinsicht gibt es jedoch keinen Widerspruch zwischen den sokratischen Schriften Xenophons und seinem Werk *Der Staat der Lakedaimonier*: Im dritten Kapitel dieser Schrift beschreibt Xenophon das Erziehungswesen, welches Lykurg für spartanische Jungen begründet hat. Es geht darum, dass Jungen im Jugendalter (ὅταν γε μὴν ἐκ παίδων εἰς τὸ μεираκιούσθαι ἐκβαίωσι) nicht sich selbst überlassen werden dürfen (αὐτονόμους), denn gerade in diesem Alter sind sie zum Hochmut, Eigensinn, Streben nach Vergnügen und folglich zur Unmäßigkeit besonders veranlagt (τοῖς τηλικούτοις μέγιστον μὲν φρόνημα ἐμφύομενον, μάλιστα δὲ ὕβριν ἐπιπολάζουσαν, ἰσχυροτάτας δὲ ἐπιθυμίας τῶν ἡδονῶν παρισταμένας). Es handelt sich also um die angeborenen Eigenschaften der Menschennatur, und es geht hier eindeutig genau um die männliche Natur. Weiter schreibt Xenophon: Mit Rücksicht darauf hat Lykurg die Jungen dieses Alters in ihrer Freizeit äußerst beschränkt (τηνικαῦτα πλείστους μὲν πόνους αὐτοῖς ἐπέβαλε, πλείστην δὲ ἀσχολίαν ἐμηχανήσατο) und, um ihnen gute Umgangsformen beizubringen (τὸ αἰδεῖσθαι ἰσχυρῶς ἐμφύσαι βουλόμενος), besonders strenge Grundsätze verordnet: αὐτοῖς καὶ ἐν ταῖς ὁδοῖς ἐπέταξεν ἐντὸς μὲν τοῦ ἱματίου τῷ χεῖρι ἔχειν, σιγῇ δὲ πορεύεσθαι, περιβλεπεῖν δὲ μηδαμοῖ, ἀλλ' αὐτὰ τὰ πρὸ τῶν ποδῶν ὄραν. In diesem Kapitel handelt es sich also um die Erziehung, welche den angeborenen Eigenschaften der menschlichen Natur (genauer gesagt, der männlichen adoleszenten Natur) entgegensetzen ist. In diesem Zusammenhang bedeuten deshalb die Worte εὐθα δὴ καὶ δῆλον γεγένηται ὅτι τὸ ἄρρεν φύλον καὶ εἰς τὸ σωφρονεῖν ἰσχυρότερόν ἐστι [τῶν] τῆς θηλείας φύσεως folgendes: (Spartanische) Männer sind infolge ihrer in jungendlichem Alter erhaltenen Erziehung stärker in Bescheidenheit als Frauen, weil das weibliche Geschlecht solche Erziehung nicht erhalten hat. Die Schlussfolgerung, welche Xenophon aus dem spartanischen System der Erziehung von Männern zieht, sagt nichts über die männliche oder weibliche Natur als solche: Hätte Xenophon hier nicht nur die Erziehung von Männern und Frauen, sondern auch ihre angeborene Veranlagung vergleichen wollen, so hätte er dies sicher deutlich gemacht. Aber in diesem Kontext spricht Xenophon nur vom Unterschied in der Erziehung, infolge derer allein der Unterschied im Verhalten möglich ist. Es gibt hier keinen Hinweis darauf, dass die weibliche Natur im σωφρονεῖν schlechter ist als die männliche. Der nachfolgende Satz bestätigt meines Erachtens diese Auffassung: ἐκείνων γούν ἤττον μὲν ἂν φωνῆν ἀκούσας ἢ τῶν λιθίνων, ἤττον δ' ἂν

Meinung nach zugunsten der Vermutung, dass der Text der Passage Xen. symp. 2.9 verdorben ist. Die Manuskriptlesung trivialisiert den Text, denn sie läßt das Wort χείρων schlicht als „schlechterer“, „schwächerer“ verstehen und nicht als „an etwas nachstehender“, was einen Beziehungsakkusativ erfordert. So scheint mir die Variante von Franz HORNSTEIN die überzeugendste Lösung zu sein: Οὐδὲν χείρων ... οὔσα τυγχάνει <γνώμην> ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος δεῖται („die weibliche Natur steht der männlichen an kognitiver Einsicht nicht nach, entbehrt aber körperlicher Stärke und Kraft“), „woraus sich der Fehler als haplographisches Verschreiben erklärt und der sprachliche Ausdruck an Schärfe gewinnt“.<sup>17</sup> Aus der Sicht des lexikalisch-grammatischen Gebrauchs ist diese Form der Aussage des xenophontischen Sokrates meines Erachtens sehr stichhaltig: Der Beziehungsakkusativ γνώμην erläutert, in welcher Hinsicht die weibliche Natur der männlichen keineswegs nachsteht. In dieser Form hebt Sokrates' Beurteilung nicht nur den Widerspruch auf, welcher sich ansonsten zwischen dieser Aussage des xenophontischen Sokrates und allen anderen diesbezüglichen Feststellungen ergibt, sondern stellt auch die Einheit seiner Ansichten und geäußerten Meinungen wieder her und fasst kurz und deutlich seinen Hauptgedanken zusammen: Das weibliche Geschlecht steht dem männlichen nur in den körperlichen Fähigkeiten nach.<sup>18</sup>

Das Wissen ist also für die Frau nicht weniger als für den Mann erreichbar. Da man aber jedes Wissen durch Lernen erwirbt, entsteht noch eine Frage, die bereits oben formuliert wurde: Wer ist der Lehrer der Frau? Die Antwort auf diese Frage wurde auch schon paraphrasiert: Sokrates lenkt die Aufmerksamkeit seiner Gesprächspartner auf die Meisterschaft der Tänzerin und rät ihnen, ihren Ehefrauen alles beizubringen, was sie selbst wollen, dass ihre Frauen wissen. Xenophons *Oikonomikos* beweist, dass nur derjenige ein gedeihendes Haus haben kann, der seiner Frau alles Notwendige beigebracht hat:

ὄμματα [μετα]στρέψαις ἢ τῶν χαλκῶν, αἰδημονεστέρουσ δ' ἂν αὐτοὺς ἡγήσαιο καὶ αὐτῶν τῶν ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς παρθέων. Die Kombination von Partikel γοῦν und Pronomen ἐκείνων weist darauf hin, dass Xenophon in diesem Satz nur das Auftreten von denjenigen schildert, die Lykurgische Erziehung erhalten haben, während er sich hier nicht vornimmt, das Verhalten der anderen – nicht nur der Frauen, sondern auch der nach anderen Regeln erzogenen Männer – zu beurteilen.

<sup>17</sup> HORNSTEIN 1918, S. 103. S. auch *ibidem*: „Die Antithese γνώμη – ῥώμη findet sich bei Xenophon auch Oec. XXI 8, ἰσχύν ἄνευ γνώμης steht Mem. I 2, 10; an unserer Stelle wird die Antithese durch den Chiasmus hervorgehoben (οὐδὲν χείρων: γνώμην = ῥώμης: δεῖται)“. Merkwürdigerweise übergibt RADT in seinen kritischen Bemerkungen den Paragraphen Xen. symp. 2.9 mit Stillschweigen (RADT 1990).

<sup>18</sup> Vgl. zum Beispiel, Plat. rep. 455 d8-e2: ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζώοιιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ ἀνὴρ, ἐπὶ πάσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός. S. auch Plat. rep. 451 e1-2; 457 a9-10.



ἔχω δ' ἐπιδείξαι καὶ γυναῖξι ταῖς γαμεταῖς τοὺς μὲν οὕτω χρωμένους ὥστε συνεργούς ἔχειν αὐτὰς εἰς τὸ συναύξειν τοὺς οἴκους, τοὺς δὲ ἦ ὡς πλείεστα λυμαίνονται. καὶ τούτου πότερα χρή, ὦ Σώκρατες, τὸν ἄνδρα αἰτιᾶσθαι ἢ τὴν γυναῖκα; πρόβατον μὲν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἂν κακῶς ἔχη, τὸν νομέα αἰτιώμεθα, καὶ ἵππος ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἂν κακουργῇ, τὸν ἵππέα κακίζομεν· τῆς δὲ γυναικός, εἰ μὲν διδασκομένη ὑπὸ τοῦ ἀνδρὸς τάγαθὰ κακοποιεῖ, ἴσως δικαίως ἂν ἡ γυνὴ τὴν αἰτίαν ἔχοι· εἰ δὲ μὴ διδάσκων τὰ καλὰ κάγαθὰ ἀνεπιστήμονι τούτων χρώτο, ἀρ' οὐ δικαίως ἂν ὁ ἀνὴρ τὴν αἰτίαν ἔχοι;<sup>19</sup>

Steht dieser Gedanke nicht im Widerspruch mit der oben vorgeschlagenen Interpretation? Ich denke nicht. Es wäre ein Irrtum zu glauben, dass, wenn die Frau in einer ‚Lehrer-Schüler‘-Beziehung die Rolle des ‚schwächeren‘ Schülers spielt, dies bedeutet, dass die weibliche Natur ‚schlechter‘ ist als die männliche. Nach der Meinung des xenophontischen Sokrates bedürfen nicht nur die Frauen, sondern alle Menschen – sogar die von Geburt begabtesten Männer – der Ausbildung:

[...] τοὺς μὲν οἰομένους φύσει ἀγαθοὺς εἶναι, μαθήσεως δὲ καταφρονούντας ἐδίδασκεν ὅτι αἱ ἄρισται δοκοῦσαι εἶναι φύσεις μάλιστα παιδείας δέονται, ἐπιδεικνύων τῶν τε ἵππων τοὺς εὐφυστάτους θυμοειδεῖς τε καὶ σφοδροὺς ὄντας, εἰ μὲν ἐκ νέων δαμασθεῖεν, εὐχρηστοτάτους καὶ ἀρίστους γιγνομένους, εἰ δὲ ἀδάμαστοι γένοιτο, δυσκαθεκτοτάτους καὶ φαυλοτάτους· καὶ τῶν κυνῶν τῶν εὐφυστάτων, φιλοπόνων τε οὐσῶν καὶ ἐπιθετικῶν τοῖς θηρίοις, τὰς μὲν καλῶς ἀχθείσας ἀρίστας γίγνεσθαι πρὸς τὰς θήρας καὶ χρησιμωτάτας, ἀναγώγους δὲ γιγνομένας ματαίους τε καὶ μανιώδεις καὶ δυσπειθεστάτας. ὁμοίως δὲ καὶ τῶν ἀνθρώπων τοὺς εὐφυστάτους, ἔρρωμενεστάτους τε ταῖς ψυχαῖς ὄντας καὶ

<sup>19</sup> Xen. oec. 3.10-II: „Um das Hauswesen und das Vermögen zu fördern, stellen manche Ehemänner ihre Frauen mit an; von einigen haben sie Unterstützung, aber andre schädigen beides außerordentlich. ‚Und muss man dafür den Mann oder die Frau verantwortlich machen, mein lieber Sokrates?‘ ‚Wenn ein Schaf ganz und gar nicht gedeiht‘, antwortete Sokrates, ‚dann machen wir den Hirten dafür verantwortlich, und wenn ein Pferd sehr viele Mücken hat, dann beschimpfen wir den Reiter. Wenn aber die Frau von ihrem Mann Tüchtiges gelernt hat und trotzdem Dummheiten macht, dann trägt wohl die Frau mit Recht die Schuld. Wenn der Mann ihr aber nichts Ordentliches beibringt, sondern sie dumm und ungeschickt läßt, sollte dann nicht mit Recht ihn die Schuld treffen?“

## Das „Weibliche“ bei Xenophon

ἐξεργαστικωτάτους ὧν ἂν ἐγχειρῶσι, παιδευθέντας μὲν καὶ μαθόντας  
ἃ δὲ πράττειν, ἀρίστους τε καὶ ὠφελιμωτάτους γίγνεσθαι [...].<sup>20</sup>

Es ist noch einmal besonders zu betonen, dass Sokrates über den Umstand, dass Frauen der Ausbildung bedürfen und ihre Ehemänner als ihre Lehrer fungieren müssen, spricht, sofort nachdem er die Diskussion über die Streitfrage (ἀμφίλογον), ob καλοκἀγαθία lehrbar ist, abgelehnt hat (und es ist klar, dass hier von Männern die Rede ist); und wenn dies der Fall ist: Wer muss und kann der Lehrer dieses ‚Faches‘ sein? Diese Frage ist nun schwer zu beantworten: Viele Seiten der *Memorabilien* sind der Erörterung der Frage gewidmet, auf welche Weise das die Tugend bildende Wissen erworben werden kann. Im betrachteten Kapitel des *Symposions* will Sokrates sich nicht auf lange und schwierige Auseinandersetzungen einlassen, bespricht aber eine andere ähnliche und doch einfachere Frage. Denn es ist nach der Meinung des xenophontischen Sokrates nicht einfach, für den Mann einen Lehrer zu finden; für die Frau ist er hingegen immer vorhanden, weil ihr Lehrer der Ehemann ist.

Wenn wir aber Frauen deswegen als Menschen der ‚zweiten Wahl‘ bezeichnen würden, dann würden wir unsere moderne Denkweise einer anderen historischen Epoche aufzwingen, während Xenophon und sein Sokrates von den Realien der damaligen Gesellschaftsordnung ausgehen. Im *Oikonomikos* fragt Sokrates seinen Gesprächspartner Ischomachos, ob er selbst seine Frau erzogen und gelehrt hat oder sie als schon wissendes Mädchen geheiratet hat. Ischomachos‘ Antwort ist äußerst bemerkenswert:

καὶ τί ἂν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, ἐπισταμένην αὐτὴν παρέλαβον, ἢ ἔτη μὲν  
οὕτω πεντεκαίδεκα γεγυυῖα ἦλθε πρὸς ἐμέ, τὸν δ' ἔμπροσθεν χρόνον

<sup>20</sup> Xen. mem. 4.1.3-4: „Wer glaubte, von Natur tüchtig zu sein, aber das Lernen verachtete, den lehrte er, dass die anscheinend besten Naturanlagen am meisten Erziehung brauchten. Er zeigte, dass die stattlichsten Pferde, die feurig und mutig sind, die brauchbarsten und besten würden, wenn sie von frühester Jugend an zugeritten würden. Sie würden aber die wildesten und schlechtesten, wenn man sie nicht dressierte. Auch die geschicktesten Hunde, die ausdauernd und angriffslustig seien, würden die besten und geeignetsten für die Jagd, wenn man sie gut abrichtete; aber undressiert würden sie täppisch, bissig und ungehorsam. Ebenso würden die schönsten, das heißt geistig vollkommensten und tüchtigsten Menschen in bezug auf alles, was sie unternehmen, die besten und nützlichsten, wenn sie erzogen würden und lernten, was man tun müsse. So täten sie viel Großes und Gutes. Aber unerzogen und ungeschult würden sie die schlechtesten und schädlichsten“.

ἔζη ὑπὸ πολλῆς ἐπιμελείας ὅπως ὡς ἐλάχιστα μὲν ὄφοιτο, ἐλάχιστα  
δ' ἀκούσοιτο, ἐλάχιστα δ' ἔροιτο;<sup>21</sup>

Die Frau als solche (φύσει) ist also keineswegs schlechter als der Mann; sie hat aber eine ungleiche gesellschaftliche Stellung und bedarf deswegen ihres Ehemannes als Lehrer.<sup>22</sup> Dieses Ergebnis, zu dem die Untersuchung des *Oikonomikos* geführt hat, wird meines Erachtens von Sokrates' folgender kurzer Bemerkung in den *Memorabilien* indirekt bekräftigt:

εἰ δ' ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου γινόμενοι βουλοίμεθα τῷ ἐπιτρέψαι ἢ  
παίδας ἄρρενας παιδεῦσαι ἢ θυγατέρας παρθένους διαφυλάξαι [...].<sup>23</sup>

Nach Sokrates' Worten sind Söhne zu erziehen, während Töchter nicht zu erziehen, sondern zu schützen sind. Wohl kaum dürfte es sich um eine beiläufige Bemerkung handeln, die in keinem Bezug zur Argumentation steht.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Xen. oec. 7.5: „Wie hätte sie schon alles verstehen können? Sie war doch noch nicht fünfzehn Jahre alt, als ich sie heiratete. Die Zeit vorher hatte man fürsorglich auf sie aufgepaßt, dass sie möglichst wenig sah, hörte und fragte“. Vgl. auch Sokrates' Gespräch mit Kritobulos über dessen Frau: ἔγημας δὲ αὐτὴν παῖδα νέαν μάλιστα καὶ ὡς ἐδύνατο ἐλάχιστα ἐωρακίαν καὶ ἀκηκούαν; μάλιστα. οὐκοῦν πολὺ θαυμαστότερον εἶ τι ὦν δεῖ λέγειν ἢ πράττειν ἐπίσταίτο ἢ εἰ ἐξαμαρτάνοι (Xen. oec. 3.13). Zur Antwort auf Ischomachos' Erzählung über den Eifer seiner Frau für die Sorge um den gemeinsamen Haushalt sagt Sokrates das Folgende: ἀνδρικήν γε ἐπιδεικνύεις τὴν διάνοιαν τῆς γυναικός (Xen. oec. 10.1: „Das beweist, dass deine Frau einen männlichen Verstand besitzt“); damit ist meines Erachtens aber nicht gemeint, dass die Denkfähigkeit der Frau von Natur aus schlechter ist als die des Mannes: Vor dem Hintergrund der ungleichen sozialen Stellung der Frau und der Dominanz traditioneller Vorurteile erscheinen die Worte „sie zeigt eine männliche Denkweise“ wie „ihre Denkweise ist keineswegs schlechter als die männliche“ (auf solche Auffassung weist meines Erachtens unter anderem auch die Partikel γε). Ich kann deswegen die Meinung von FÖLLINGER nicht völlig teilen, dass Sokrates seinen Standpunkt der Ansicht des Ischomachos hier entgegengesetzt: „Dass die Erziehung der Ehefrau zur aktiven Verantwortung durch den Oikonomos nichts unbedingt Selbstverständliches war, ist aus Sokrates' Reaktion zu ersehen. Denn als ihm Ischomachos von der einsichtsvollen Reaktion seiner Frau [...] berichtet, nennt Sokrates (10,1) ihre Denkweise (διάνοια) männlich (ἀνδρική) und setzt sich damit in Gegensatz zu Ischomachos' eigener Ausführung, der ja [...] die ἐπιμελεία für eine beiden Geschlechtern angeborene Eigenschaft hielt“ (FÖLLINGER 2002, S. 59).

<sup>22</sup> Eine Beantwortung der Frage, warum die Frau von ihrem Ehemann und nicht von ihrer Mutter ausgebildet wird, ist mit diesem Beitrag nicht intendiert. Zur historischen Erklärung, dass dieses Szenario mit der realen damaligen Sachlage übereinstimmen dürfte, s. OOST 1977/1978, S. 226; für eine literarisch-fiktive Interpretation s. etwa MURNAGHAN 1988, S. 12.

<sup>23</sup> Xen. mem. 1.5.2: „Wenn wir aber am Ende unseres Lebens jemandem auftragen wollten, unsere Jungen zu erziehen, unsere Töchter zu bewachen [...]“.

<sup>24</sup> In diesem Zusammenhang ist es beachtenswert, dass Platon in der *Politeia* davon spricht, dass Frauen genau derselben Erziehung bedürfen, welche Männer genießen: s., zum Beispiel, Plat. rep. 451 e3-7; 456 c11-d1.

Zum Schluss möchte ich noch eine Passage aus den *Memorabilien* zitieren, welche die Bedeutung des Wissens in der Ethik des xenophontischen Sokrates zeigt:

ὅποτε γάρ τις ὁμολογήσειε τοῦ μὲν ἄρχοντος εἶναι τὸ προστάττειν ὃ τι χρὴ ποιεῖν, τοῦ δὲ ἀρχομένου τὸ πείθεσθαι, ἐπεδείκνυεν ἔν τε νῆι τὸν μὲν ἐπιστάμενον ἄρχοντα, τὸν δὲ ναύκληρον καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς ἐν τῇ νῆι πάντας πειθόμενους τῷ ἐπισταμένῳ, καὶ ἐν γεωργίᾳ τοὺς κεκτημένους ἀγρούς, καὶ ἐν νόσῳ τοὺς νοσοῦντας, καὶ ἐν σωμασκάῳ τοὺς σωμασκούντας, καὶ τοὺς ἄλλους πάντας οἷς ὑπάρχει τι ἐπιμελείας δεόμενον, ἂν μὲν αὐτοὶ ἠγῶνται ἐπίστασθαι ἐπιμελεῖσθαι· εἰ δὲ μή, τοῖς ἐπισταμένοις οὐ μόνον παροῦσι πειθόμενους, ἀλλὰ καὶ ἀπόντας μεταπεπομένους, ὅπως ἐκείνοις πειθόμενοι τὰ δέοντα πράττωσιν· ἐν δὲ ταλασίᾳ καὶ τὰς γυναῖκας ἐπεδείκνυεν ἀρχούσας τῶν ἀνδρῶν διὰ τὸ τὰς μὲν εἰδέναι ὅπως χρὴ ταλασιουργεῖν, τοὺς δὲ μὴ εἰδέναι.<sup>25</sup>

Obwohl ich keineswegs die Absicht habe, in Xenophons Text Spuren des historischen Sokrates zu suchen und seine Ideen von den eigenen Meinungen des Xenophon zu trennen, möchte ich eine Bemerkung machen: Die eher positive Beurteilung der weiblichen Natur, die in den sokratischen Schriften Xenophons zu finden ist, zeuge nach Stewart Irvin OOST von gutem Verhältnis zwischen Xenophon und seiner Frau, weil Sokrates nicht so weit gegangen sein könne. Wenn aber Xenophon in seinem Denken unter dem Eindruck seiner eigenen Frau so weit gehen konnte (wie OOST meint), warum hätte dies nicht auch Sokrates können sollen, wenn sich eben dieser Standpunkt als eine direkte Schlussfolgerung seiner philosophischen Paradoxa präsentiert?

Bemerkenswert ist eine weitere im *Oikonomikos* geäußerte Idee: Allein die Verbindung von sowohl der männlichen als auch der weiblichen Natur angebotenen Eigenschaften kann einen guten und einträglichen Haushalt bilden.<sup>26</sup> Da der

<sup>25</sup> Xen. mem. 3.9.11: „So oft nämlich jemand zugab, es sei Aufgabe der Regierenden, das Notwendige zu befehlen, die Untergebenen aber müssten gehorchen, dann führte er als Beispiel an, dass auf den Schiffen der Sachkundige führe, der Schiffseigner aber und alle Leute auf dem Schiffe müssten ihm gehorchen. Und ebenso müssen es in der Landwirtschaft die Besitzer der Äcker machen, in der Krankheit die Kranken, bei den Leibübungen die Trainierenden und alle anderen, die eine Betreuung nötig haben. [...] In der Wollspinnerei, so zeigte er, wären sogar die Frauen den Männern überlegen, weil sie wissen, wie man die Wolle behandeln muss, diese es aber nicht wissen“.

<sup>26</sup> Xen. oec. 3.15: νομίζω δὲ γυναῖκα κοινῶν ἀγαθῶν οἴκου οὔσαν πᾶν ἀντίρροπον εἶναι τῷ ἀνδρὶ ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. ἔρχεται μὲν γὰρ εἰς τὴν οἰκίαν διὰ τῶν τοῦ ἀνδρὸς πράξεων

private Haushalt bei Xenophon die paradigmatische Form des Verwaltungssystems ist (dessen mögliche andere Form zum Beispiel das System der Staatsverwaltung ist)<sup>27</sup>, so wird klar, dass alles, was im *Oikonomikos* und *Symposion* über die weibliche Natur gesagt ist, dem Gedanken darüber nicht widerspricht, dass die Gleichheit der beiden Geschlechter für Xenophon und seinen Sokrates eine wichtige Voraussetzung der richtigen Staatsordnung sein konnte, wenn auch Xenophon darauf freilich nie in seinen Erörterungen eingegangen ist. Interessant ist doch die Tendenz selbst, die umso wichtiger ist, weil sie mit der Gedankenrichtung des platonischen Sokrates übereinstimmt, welcher in der *Politeia* über die Gleichheit von Mann und Frau in einer höchst radikalen Form spricht.

Sokrates' Einschätzung der weiblichen Natur bei Xenophon verletzt folglich nicht die Einheit der ethischen Ansichten des xenophontischen Sokrates. Es wurde gezeigt, dass es sich nicht um ein individuelles Verhältnis zu Frauen und Ehefrauen, sondern um eine konsequente Treue zur eigenen philosophischen Gesinnung handelt. Bedeutsam ist, dass so verschiedene Denker wie Platon und Xenophon – ein jeder nach seiner Art – zu dem für ihre Zeit überraschenden Schluss der Gleichwertigkeit der weiblichen Natur und letzten Endes der Gleichberechtigung der Frauen gelangen.

τὰ κτήματα ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, δαπανᾶται δὲ διὰ τῶν τῆς γυναικὸς ταμειυμάτων τὰ πλεῖστα· καὶ εὖ μὲν τούτων γιγνομένων αὖξονται οἱ οἴκοι, κακῶς δὲ τούτων πραττομένων οἱ οἴκοι μειοῦνται. S. auch Xen. oec. 7.18-31. Vgl. auch FÖLLINGER: „[...] dass gerade durch seine [Xenophons] Anwendung eines Modells der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung die Frau als im Hinblick auf den Profit gleichwertige Partnerin der Techne Oikonomik erscheint“ (FÖLLINGER 2002, S. 53f.).

<sup>27</sup> S., zum Beispiel, Xen. mem. 3.4.6-12: [...] ἡ γὰρ τῶν ἰδίων ἐπιμέλεια πλήθει μόνου διαφέρει τῆς τῶν κοινῶν, τὰ δὲ ἄλλα παραπλήσια ἔχει [...] (hier 3.4.12).

## Bibliographische Angaben

### Primärliteratur

Xenophontis opera omnia. II: Commentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis, ed. v. Edgar C. MARCHANT, Oxford 1901 (<sup>2</sup>1921).

Xenophon, Memorabilia, Oeconomicus, hrsg. von Edgar C. MARCHANT (introduction, text and translation)/Symposium, Apology, hrsg. von Otis J. TODD (introduction, text and translation), Loeb Classical Library 168, London 1923.

### Sekundärliteratur

BUX 1956 = Xenophon, Die sokratischen Schriften: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie, übertragen und hrsg. von Ernst BUX, Stuttgart 1956.

FÖLLINGER 2002 = Sabine FÖLLINGER, Frau und Techne: Xenophons Modell einer geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung, in: Gender Studies in den Altertumswissenschaften: Möglichkeiten und Grenzen, hrsg. von Barbara FEICHTINGER/Georg WÖHRLE, Trier 2002, S. 49-63.

HORNSTEIN 1918 = Franz HORNSTEIN, Textkritische Bemerkungen zum Symposion des Xenophon, in: Wiener Studien 40 (1918), S. 102-III.

HUß 1999 = Bernhard HUß, Xenophons Symposion. Ein Kommentar, Stuttgart/Leipzig 1999.

MOSCHE 1799 = Xenophons Oekonomikus, Apologie des Sokrates, Symposion und Hiero, übersetzt von Christian J.W. MOSCHE, Frankfurt a.M. 1799.

MURNAGHAN 1988 = Sheila MURNAGHAN, How a woman can be more like a man: the dialogue between Ischomachus and his wife in Xenophon's Oeconomicus, in: Helios 15 (1988), S. 9-22.

OOST 1977/1978 = Stewart Irvin OOST, Xenophon's attitude toward women, in: The Classical World 71 (1977/1978), S. 225-236.

PATZER 1970 = Andreas PATZER, Antisthenes der Sokratiker, Heidelberg 1970.

RADT 1990 = Stefan L. RADT, Zu Xenophons Symposion, in: Mnemosyne 43 (1990), S. 22-32.

RICHARDS 1896 = Herbert RICHARDS, The minor works of Xenophon, in: The Classical Review 10 (1896), S. 292-295.

ZUCCANTE 1903 = Giuseppe ZUCCANTE, La donna nella dottrina di Socrate, in: Rivista filosofica 6 (1903), S. 13-55.



Andreas ZERNDL

## **Die Porcii – Rollenerwartungen an Mitglieder einer römischen Adelsfamilie der Republik**

In diesem Aufsatz wird der Versuch unternommen, Rollenerwartungen und -erfüllungen in einer römischen Adelsfamilie der ausgehenden Republik zu untersuchen. Als Quelle dienen hierfür die Doppelbiografien Plutarchs. Sie eignen sich deshalb besonders gut, da Plutarch familiären Aspekten in seinen Biografien viel Platz einräumt. Auf weitere Quellenautoren oder Quellentypen soll im Rahmen dieses Beitrags verzichtet werden. Die Quellen, aus denen Plutarch seine Informationen für die einzelnen Protagonisten schöpft, werden jedoch in die Untersuchung miteinbezogen, da sie Rückschluss darauf geben können, wie bestimmte Darstellungen einzelner Ereignisse zustande gekommen sind.

Als zu untersuchende Familie dient diejenige der Porcier. Zwei Mitgliedern dieser Familie, nämlich Marcus Porcius Cato Censorius und Marcus Porcius Cato Uticensis, gesteht Plutarch eine eigene Biografie zu; andere Familienangehörige tauchen in weiteren Biografien auf, von denen die Kinder des Cato Uticensis, Porcia und Marcus Porcius Cato, ebenfalls auf Rollenerwartungen hin untersucht werden sollen. Neben der Quellensituation spricht für die Auswahl dieser Familie, dass die gesellschaftlichen, politischen und familiären Hintergründe der einzelnen Familienmitglieder sehr unterschiedlich ausfielen, woraus sich für unsere Untersuchung potentiell unterschiedliche Rollenerwartungen ergeben. Diese gilt es herauszuarbeiten, um schließlich Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei den zu analysierenden Familienangehörigen deutlich machen zu können.

### **Marcus Porcius Cato Censorius**

Zuerst soll Marcus Porcius Cato Censorius untersucht werden. Dieser war im Jahre 234 v. Chr. im Sabinerland geboren. Er erhielt seinen Beinamen nach dem höchsten Amt, welches ein römischer Bürger im Staate ausüben konnte, der Zensur.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cato hieß Plutarch zufolge erst Priscus und erhielt den Beinamen „Cato“ aufgrund seiner Klugheit; GELZER geht allerdings davon aus, dass es sich bei diesem Namenswechsel um einen Irrtum Plutarchs handelt; GELZER 1953, Sp. 108; vgl. Plut. Cato mai. 1. Catos Eltern waren unbekannt, lediglich über den Großvater hieß es, er sei ein kriegstüchtiger Mann gewesen, der jedoch kein öffentliches Amt ausgeübt



Dass er diese Spitzenposition erreichen konnte, war ob der Unbekanntheit seiner Familie keineswegs selbstverständlich, denn die besten Chancen auf ein rasches Durchlaufen der Ämterlaufbahn hatten meist Bewerber aus alten Familien, in deren Stammbaum sich bereits mehrere Personen befanden, welche schon die höchsten Ämter bekleidet hatten.<sup>2</sup> Die Erwartungshaltung im Volk ging dahin, demjenigen den Vorzug zu geben, dessen Ahnen in der Vergangenheit Großes für den Staat geleistet hatten. Dieser Zustand wurde von alten Geschlechtern wie den Claudiern oder Scipionen dadurch forciert, dass sie bei jeder sich bietenden Gelegenheit die Taten ihrer Ahnen in der Öffentlichkeit priesen, beispielsweise während der *pompa funebris*, dem Festzug für einen verstorbenen *nobilis*.<sup>3</sup>

Das Kapital, welches eine Familie durch derartige Memorialpraktiken mehren konnte, war enorm und machte es Cato umso schwerer in der Ämterlaufbahn voranzukommen<sup>4</sup>, war er doch ein *homo novus*, was bedeutet, dass er weder mit Konsuln in seinem Stammbaum noch mit großartigen Leistungen seiner Vorfahren aufwarten konnte.<sup>5</sup> Er stammte aus einem kleinen Dorf im Sabinerland und wuchs in einer begüterten Familie des Ritterstandes auf.<sup>6</sup> Somit verfügte er zwar über ein gewisses Vermögen, welches den Eintritt in die Ämterlaufbahn erst ermöglichte, für die Bekanntheit seines Geschlechts musste er aber selbst sorgen.

Für das Thema dieses Beitrags gilt es nun zu ergründen, welche Erwartungen an diesen Neuling in der Politik gestellt wurden und wessen Ansprüchen er nach Plutarch gerecht werden wollte. Zuvor aber soll auf das Catobild Plutarchs eingegangen werden. Soweit wir es mit aller Vorsicht seinen eigenen Werken und Selbstzeugnissen entnehmen können, war der historische Cato vermutlich ein entschlossener und tatkräftiger Mann, der sich dem System der Senatsherrschaft mit Leib und Seele verschrieben hatte und mit besonderer Strenge gegen jeden vorgeing, der dem Nobilitätsregime gefährlich werden konnte, sei es in Form allzu selbstherrlicher Politiker, wie beispielsweise Scipio Africanus oder in Gestalt griechischer Philosophen, in denen Cato eine Gefahr für die römische Jugend sah.<sup>7</sup>

habe; Plut. Cato mai. 1.

<sup>2</sup> BECK 2005, S. 18.

<sup>3</sup> FLAIG 1995, S. 115.

<sup>4</sup> BECK 2005, S. 134.

<sup>5</sup> Plut. Cato mai. 1.

<sup>6</sup> GELZER 1953, Sp. 108.

<sup>7</sup> JEHNE 1999, S. 120ff.; KIERDORF 1997, Sp. 1034; KIENAST 1979, S. 133f.; TILL 1965, Sp. 558. Dabei war Catos Ablehnung hellenistischer Auswüchse kein Ausdruck provinzieller Ignoranz, wie es ihm noch TILL und GELZER unterstellt hatten; gerade der griechische Skeptizismus, wie er von Philosophen wie Karneades propagiert wurde, war mit der römischen Gehorsamsmentalität nicht zu vereinbaren; Cato versuchte deshalb diese philosophische Richtung überhaupt nicht erst in Rom entfalten zu lassen; WALTER 2004, S. 280; TILL 1965, Sp. 558; GELZER 1953, Sp. 130.

## Die Porcii

In der Cato-Biografie Plutarchs hingegen zeichnet sich ein anderes Bild des Censorius ab, welches sich besonders aus den vom Autor verwendeten Quellen herleiten lässt<sup>8</sup>: Zum einen speist es sich aus einer Tradition, die in Cato eine Art stoisches Vorbild sah, das mit Sparsamkeit, Konsequenz und der sprichwörtlichen stoischen Gelassenheit durchs Leben ging – und das, lange bevor sich der Stoizismus in Rom durchsetzte.<sup>9</sup> Zum anderen leitet es sich aus einer Tradition her, die Cato in ein eher schlechtes Licht rückte: Dabei handelte es sich um Schmäh-schriften, die vermutlich von ihm feindlich gesonnenen Familien in Auftrag gegeben worden waren.<sup>10</sup> Plutarch tendiert bei der Verwertung dieser Quellen tendenziell zu einer positiven Sicht, relativiert diese aber immer wieder durch Beispiele aus negativ gefärbten Quellen.

Wessen Erwartungen nun musste der plutarchische *homo novus* Cato gerecht werden? In erster Linie musste er die Erwartungen erfüllen, die er an sich selbst als römischen Staatsbürger stellte. In den Aufzeichnungen Plutarchs lesen wir nichts über etwaige Erwartungen seiner Förderer, wie des Valerius Flaccus, die ihm den Weg in die Oberschicht erst ermöglicht hatten.<sup>11</sup> Der Cato Plutarchs baute stattdessen seine eigene, an sich gerichtete Erwartungshaltung auf und handelte in fast allen Situationen danach. In der Öffentlichkeit stellte er dies jedoch derart dar, als würde es sich dabei um Erwartungen römischer Ahnen handeln, welchen er gerecht werden müsse. So schreibt Plutarch<sup>12</sup>:

„Da die Römer diejenigen, welche noch nicht von ihren Vorfahren her Ansehen be-saßen, sondern erst durch sich selbst bekannt zu werden begannen, ‚neue Männer‘ zu nennen pfl egten – wie sie auch Cato nannten –, so sagte er selbst, im Hinblick

<sup>8</sup> PETER 1965, S. 90f.

<sup>9</sup> Scheinbar wurde bereits in der Antike versucht, eine philosophische Brücke von Cato Uticensis zu Cato Censorius zu schlagen; Plutarch erwähnt in seinen Biografien auch Treffen des alten Cato mit Pythagoreern, von denen er die Ideale der Einfachheit und Enthaltsamkeit übernommen habe; dies ist zwar nicht gänzlich auszuschließen, jedoch etablierte sich der Pythagoreismus erst im ersten Jahr-hundert v. Chr. in Rom; wir dürfen daher annehmen, dass es sich dabei eher um eine Rückprojektion stoischer Eigenschaften des jüngeren Cato auf Cato Censorius handelt; Plut. Cato mai. 3; KIENAST 1979, S. 20ff.

<sup>10</sup> KIENAST 1979, S. 24f.; aus der Plutarch-Vita wird an einigen Stellen deutlich, dass sich der *homo novus* Cato bei seinem Aufstieg in der Ämterlaufbahn Verbündete suchen musste und sich dadurch gleichzeitig Feinde schuf; zu diesen Feinden zählt Plutarch den Kreis um Scipio Africanus; Plut. Cato mai. II.

<sup>11</sup> Valerius Flaccus übte gemeinsam mit Cato das Konsulat und die Zensur aus; vgl. Plut. Cato mai. 10; Plut. Cato mai. 16f.; SCHMAL 2002, S. 88; KIERDORF 1997, Sp. 1033; TILL 1965, Sp. 557.

<sup>12</sup> Alle deutschen Übersetzung leicht abgewandelt nach ZIEGLER 1994.

auf Ämter und Ruhm sei er ein Neuer, nach Taten und Leistungen der Vorfahren  
aber ein Uralter.<sup>13</sup>

Diese Quelle verdeutlicht zwar, dass Cato den Erwartungen der *maiores* gerecht werden wollte, aber er verstand darunter nicht die Vorfahren seines Geschlechts, sondern er propagierte vielmehr ein römisches Ahnenkollektiv, welches allen Römern offen stehen sollte. Damit wandte er sich gezielt gegen etablierte Aristokratenfamilien, welche als Legitimation ihrer Machtstellung die Leistungen ihrer Ahnen angaben. Auf diese Weise hoffte Cato einerseits sein Ahnendefizit als *homo novus* zu relativieren, andererseits wollte er sich jederzeit auf die Ahnen anderer Familien berufen können.

Weil Cato selbst über keine berühmten *maiores* verfügte, musste er mehr noch als andere *nobiles* die Tugenden eines römischen Aristokraten vorweisen<sup>14</sup>: So beherrschte er seit jungen Jahren die Redekunst, zeichnete sich im Krieg durch Tapferkeit aus<sup>15</sup> und verdiente seinen Lebensunterhalt mit einer als urrömisch geltenden Tätigkeit, dem Ackerbau. Es interessiert Plutarch dabei nicht, dass Cato diesen gewinnorientiert und – nach griechischem Vorbild – unter Einsatz von Sklaven ausübte. Dies hätte dem Ziel Plutarchs widersprochen, mit Cato ein Gegenbeispiel zur dekadenten Aristokratie seiner Zeit abzubilden.<sup>16</sup>

Allerdings vermochte Cato nicht alle Erwartungen an ihn zu erfüllen, beispielsweise was seine Familie betraf. Für gewöhnlich versuchte ein römischer Aristokrat seinen Stand durch Heiratsbündnisse zu festigen.<sup>17</sup> Dies konnte Cato über seine Heirat mit Licinia, Tochter des Licinius Crassus, bewerkstelligen. Auch sein Sohn heiratete sich durch seine Vermählung mit Tertia, Tochter des Aemilius Paullus, in die ‚High Society‘ Roms ein.<sup>18</sup>

<sup>13</sup> Plut. Cato mai. 1.

<sup>14</sup> Plutarch zufolge entwickelte Cato diese Tugenden denn auch nicht erst im Zuge seiner Bemühung um die Ämterlaufbahn, sondern sie waren in seinem Charakter von Kindesbeinen an vorhanden; vgl. Plut. Cato mai. 1; der historische Cato verzichtete in seinen eigenen Werken weitestgehend auf die Namen berühmter Römer und ihrer *gentes*, worin sich ebenfalls sein Selbstverständnis als *homo novus* erkennen lässt; es sollten nicht die Leistungen einzelner Römer im Vordergrund stehen, auf welche sich Mitglieder berühmter Familien beriefen, sondern die Leistungen des römischen Volkes; vermutlich handelte es sich um ein Gegenmodell zu Ennius, der in seinem Werk die alten Familien besonders hervorhob; WALTER 2004, S. 292.

<sup>15</sup> Wir finden bei Plutarch beispielsweise das in der Antike geläufige Bild der Wunden auf seiner Brust, die er stolz vorzeigte, wenn es darum ging, sich gegen Anfeindungen aus Senatskreisen zu verteidigen; Plut. Cato mai. 1.

<sup>16</sup> Von antiken Autoren wird für die Dekadenz des zweiten Jahrhunderts v. Chr. gerne die Genusssucht des Scipio Africanus angeführt; KIENAST 1979, S. 39.

<sup>17</sup> ZMESKAL 2009, S. 399ff.

<sup>18</sup> GELZER 1953, Sp. 136f.; interessant ist in Zusammenhang mit unserer Fragestellung, dass laut Plu-

## Die Porcii

Als Licinia jedoch verstarb, verliebte sich Cato erneut, diesmal aber nicht standesgemäß.<sup>19</sup> Er hielt vielmehr um die Hand der Salonia an, Tochter seines Sekretärs namens Salonius, was nach den Berichten Plutarchs in seiner Familie und bei seinen Freunden zu großem Unmut führte.<sup>20</sup> Besonders groß muss der Ärger bei seinem Sohn gewesen sein, über den Plutarch Folgendes berichtet: „Während nun die Hochzeit vorbereitet wurde, rief Catos Sohn die Verwandten zusammen und fragte in ihrem Beisein den Vater, ob er ihm etwas vorzuwerfen habe oder von ihm gekränkt worden sei, dass er ihm eine Schwiegermutter ins Haus bringe.“<sup>21</sup>

Diese Ehe wurde familienintern eindeutig als Affront angesehen. Das eigentlich Erstaunliche am alten Cato Plutarchs ist daher nicht, dass er bisweilen übertrieben tugendhaft war<sup>22</sup>, da andere Plutarch-Viten, etwa diejenige über Marius, zeigen, dass ein solch tugendhaftes Gebaren der gängigen Erwartung an einen *homo novus* entsprach.<sup>23</sup> Erstaunlich ist stattdessen, dass Cato das Geschlecht der Porcier trotz dieses Skandals so weit in der Aristokratie etablieren konnte, dass seine beiden Söhne das Amt der Prätur erreichten und das Geschlecht der Porcier auch in der Folgezeit in der römischen Aristokratie bedeutend blieb.

## Marcus Porcius Cato Uticensis

Soviel Aufmerksamkeit wie der alte Cato Censorius sollte aber erst wieder dessen Urenkel, Marcus Porcius Cato Uticensis, erregen, weshalb Plutarch diesen auch mit einer eigenen Biografie würdigte. Sie basiert weitgehend auf der Cato-Vita des Munatius, eines der engsten Freunde des Cato Uticensis.<sup>24</sup> Damit ist die Quelle zwar sicherlich tendenziös, aber durch Munatius' Nähe zu Catos Familie dennoch sehr wertvoll. Auch andere Quellen, beispielsweise die Schmähschrift Caesars auf Cato, werden von Plutarch erwähnt, aber deren negative Berichte werden in seiner Biografie meist verworfen oder zumindest in ihrer Schärfe abgemildert.<sup>25</sup>

tarch Catos Sohn nicht in der Lage war, den Erwartungen seines Vaters gerecht zu werden; Cato habe versucht seinen Sohn nach seinen eigenen Maßstäben zu erziehen, habe aber einsehen müssen, dass er „den Anforderungen eines Cato nicht gewachsen“ war; Plut. Cato mai. 20.

<sup>19</sup> Auch das hohe Alter von etwa 80 Jahren dürfte für einigen Gesprächsstoff gesorgt haben.

<sup>20</sup> GELZER 1953, Sp. 144; Plut. Cato mai. 24.

<sup>21</sup> Plut. Cato mai. 24.

<sup>22</sup> Plutarch übt beispielsweise harsche Kritik am unmenschlichen Umgang Catos mit seinen Sklaven; Cato habe nur den Nutzen im Auge gehabt und dabei die Menschlichkeit vergessen lassen; Plut. Cato mai. 5.

<sup>23</sup> Plut. Marius 2ff.

<sup>24</sup> PETER 1965, S. 65ff.

<sup>25</sup> Als Beispiel hierfür mag aus den anticatonischen Werken die Trinksucht genügen, welche Cato zur Last gelegt wurde; diese wird von Plutarch zwar erwähnt, aber keineswegs negativ konnotiert; Plut.

Beim jungen Cato soll, wie schon beim Cato Censorius, interessieren, wessen Erwartungen er primär gerecht werden wollte: Denjenigen seiner Familie, seines Standes oder gar seiner philosophischen Grundhaltung?

Im Gegensatz zum alten Cato können wir von Cato Uticensis mit Gewissheit sagen, dass er ein Stoiker war, der nach den Grundsätzen der Stoa lebte und überdies engen Kontakt zu Philosophen pflegte.<sup>26</sup> Cato der Jüngere war in frühen Jahren verwaist und wuchs zusammen mit seinem Halbbruder Caepio, seiner Schwester Porcia und seiner Halbschwester Servilia bei seinem Oheim Marcus Livius Drusus auf.<sup>27</sup>

Erstaunlich ist in seinem Fall, dass es nicht immer von vornherein abzusehen war, wessen Erwartungen der plutarchsche Cato Uticensis den Vorrang gab: An mehreren Stellen der Biografie wird nämlich deutlich, dass sich zwischen den bestimmenden Lebensrichtlinien, also Familie, Politik und Philosophie, Reibungsflächen bilden konnten, und dies mit durchaus unklarem Ausgang.

Gerade zwischen seiner philosophischen Gesinnung und der familiären Erwartung, die an ihn gerichtet wurde, kam es immer wieder zu Konflikten: Als Cato beispielsweise während seiner Quästur von der schweren Erkrankung seines Halbbruders erfuhr, mit dem er sich innig verbunden wusste<sup>28</sup>, machte er sich trotz stürmischer See sofort auf den Weg zu ihm, kam aber schließlich doch zu spät. Dies schildert Plutarch folgendermaßen:

„Der Verlust erschütterte Cato in einer Weise, die schwer vereinbar schien mit seinen philosophischen Grundsätzen. Immer wieder schloss er den Toten weinend in die Arme, ohne doch seinem tiefen Schmerz damit genug zu tun; denn er veranstaltete überdies ein prunkvolles Begräbnis, wobei eine Masse von Räucherwerk und viele kostbare Gewänder mit dem Toten verbrannt wurden, und ließ auf dem

Cato min. 6; bald nach dem Tode Catos entwickelte sich ein regelrechter publizistischer Kampf zwischen den Anhängern Caesars und alten Optimaten wie Cicero und Brutus; Cato Uticensis wurde für diesen Kampf immer wieder instrumentalisiert; FRIGO 2001, Sp. 160.

<sup>26</sup> So befand sich beispielsweise der Stoiker Athenodoros im Gefolge Catos; Plut. Cato min. 10; FRIGO 2001, Sp. 158; MEIER 1965, Sp. 560.

<sup>27</sup> Dessen Redegabe, Klugheit und Besonnenheit sollen Plutarch zufolge einen großen Einfluss auf Cato gehabt haben; ähnlich wie beim alten Cato offenbarten sich die Charaktereigenschaften des Cato Uticensis bereits in seiner Jugend; Plutarch hebt dabei gerade die unerschütterliche Festigkeit und das Gerechtigkeitsempfinden Catos hervor; Plut. Cato min. 1.

<sup>28</sup> MILTNER 1954a, Sp. 169.

## Die Porcii

Markt von Ainos ein prächtiges Grabmal aus thrasischem Marmor errichten, das nicht weniger als acht Talente kostete.<sup>29</sup>

Diese Quelle zeigt, dass die Trauer um seinen verstorbenen Bruder Catos stoische Grundhaltung anscheinend in den Hintergrund treten ließ, was ihm keineswegs vorgeworfen wird.<sup>30</sup>

Auch andere Stellen bei Plutarch zeigen uns, dass Catos stoische Haltung durchaus ins Wanken geraten konnte: So spannte ihm Scipio Metellus seine Verlobte Lepida aus, was Cato zu wütenden Schmähungen verleitete.<sup>31</sup> Den Erwartungen hingegen, die an Cato als römischen Bürger und Staatsmann gestellt wurden, kam er in vorbildlicher Weise nach: Er habe, folgt man Plutarch, an allen Senatssitzungen teilgenommen und das Volk durch Ausdauer und Arbeitskraft für sich gewonnen.<sup>32</sup>

Catos ungeheure Konsequenz in politischen Angelegenheiten, auch entgegen familiären Erwartungen, demonstriert folgende, aus heutiger Sicht kaum noch nachzuvollziehende Quellenpassage:

„Cato wurde von vielen Römern verehrt und bewundert, [...] so auch von Quintus Hortensius, ein hochangesehener Mann von tadellosem Ruf. Catos Freundschaft zu besitzen war ihm zu wenig, sein höchster Wunsch ging dahin, durch das Band der Verwandtschaft sein ganzes Haus und Geschlecht mit ihm zu vereinen. Darum suchte er Cato zu bereden, er solle ihm seine Tochter Porcia gleichsam als guten Ackergrund überlassen, damit er mit ihr Nachkommen zeugen könne. Dabei war Porcia schon mit Bibulus verheiratet und hatte zwei Kindern das Leben geschenkt. Sein Vorschlag, meinte Hortensius, nehme sich allerdings seltsam aus, wenn man ihn nach landläufigen menschlichen Maßstäben beurteile; frage man aber die Natur, so sei er vernünftig und staatspolitisch klug. Denn in der Blüte der Jahre sollte die Frau nicht brachliegen und ihre Fruchtbarkeit erlöschen lassen, sie sollte ihren

<sup>29</sup> Plut. Cato min. 11.

<sup>30</sup> FEHRLE 1983, S. 73; MILTNER 1954a, Sp. 171; dass es sich bei dieser Darstellung jedoch um eine Reaktion des Munatius auf die Schmähchriften Caesars handeln könnte, der Cato vorgeworfen hatte er sei ein zutiefst habgieriger Mensch gewesen, mag Plutarch nicht erkennen, obwohl er von diesen Schmähungen wusste. Er berichtete nämlich: So handelte er, und doch fand sich jemand, der schreiben konnte, er habe die Asche des Toten durch ein Sieb laufen lassen, um des geschmolzenen Goldes habhaft zu werden. So unbedenklich setzte sich dieser Mensch nicht nur mit dem Schwert, sondern auch mit dem Griffel über alle Rechenschaft und Verantwortung hinweg. Plut. Cato min. 11; siehe auch MILTNER 1954a, Sp. 171; bei der in der Quelle genannten Person handelt es sich eindeutig um Caesar.

<sup>31</sup> Plut. Cato min. 7.

<sup>32</sup> Plut. Cato min. 18f.; gerade die vorbildliche Quästur Catos wird hierfür gerne angebracht; MILTNER 1954a, Sp.172ff.

Gatten aber auch nicht mit einer übergroßen Anzahl von Kindern belasten und unnötigerweise zum Bettler machen. Teile man jedoch die Nachkommenschaft mit würdigen Männern, so fließe ein Strom guter Eigenschaften in die Familien und überdies festige sich durch die Verwandtschaftsbande der Zusammenhalt des Staates. [...] Cato gab zur Antwort, Hortensius sei ihm wert und als Glied der Familie willkommen, er finde es aber doch fehl am Ort, die Vermählung einer schon verheirateten Tochter in Erwägung zu ziehen. Allein Hortensius hatte schon einen neuen Vorschlag zur Hand [...]. Ohne Zögern sprach er die Bitte aus, Cato möchte ihm seine eigene Gattin überlassen, sie sei jung genug, um noch gebären zu können, und er selbst mit Nachkommen hinlänglich gesegnet. Die Behauptung lässt sich nicht halten, Hortensius habe diesen Schritt gewagt, weil er wusste, dass Cato Marcias überdrüssig war; soll sie doch gerade zu jener Zeit ein Kind von ihm erwartet haben. Als Cato sah, welch ernster Wille den Hortensius beseelte, mochte er ihm seinen Wunsch nicht abschlagen und verlangte bloß, dass auch Marcias Vater Philippus einverstanden sein müsse.<sup>33</sup>

Was lässt sich nun aus diesem einigermaßen befremdlichen Zeugnis über Cato herauslesen? Zwar war es in der römischen Oberschicht durchaus gang und gäbe, Verwandtschaftsbande mittels gezielter Ansippung zu schaffen oder politische Bande durch Verwandtschaft zu besiegeln, aber wie Hortensius der vorliegenden Quelle zufolge selbst eingestand, war sein Vorgehen selbst für einen römischen Aristokraten zumindest ungewöhnlich.<sup>34</sup> Und auch in den Schmähchriften wurde diese Heirat Cato zum Vorwurf gemacht, wie ebenfalls im Quellentext kurz erwähnt wird.<sup>35</sup> Bei der Entscheidung, sich von seiner schwangeren Frau zu trennen, um sie dem Hortensius zu überlassen, dürfte maßgeblich gewesen sein, dass Cato und Hortensius diese Verbindung für staatspolitisch klug hielten. Wie Marcia darauf reagierte, wissen wir nicht. Plutarch berichtet, dass sie Cato später erneut heiratete und dass sie in der Zeit der Scheidung Cato mit seinem Freund Munatius versöhnte, als sich diese entzweit hatten.<sup>36</sup> Der Wunsch des Hortensius, Kin-

<sup>33</sup> Plut. Cato min. 25.

<sup>34</sup> Siehe ZMESKAL 2009, S. 417f. oder HARDERS 2008, S. 38-41; gerade die Tatsache, dass Marcia zu diesem Zeitpunkt schwanger war, dürfte für einiges Aufsehen gesorgt haben.

<sup>35</sup> In dem von Plutarch erwähnten Anticato Caesars wird Cato auch in diesem Fall Habgier als Motiv vorgeworfen; Cato habe von Anfang an geplant, nach dem Tod des Hortensius die inzwischen reiche Witwe Marcia zurückzuheiraten, um dadurch das Vermögen des Hortensius an sich zu reißen; gegen das Habgierargument spricht allerdings schon der Zeitpunkt der Rückheirat; Cato heiratete Marcia nämlich nach Ausbruch des Bürgerkriegs zwischen Caesar und Pompeius zurück, als es für ihn sicher Dringlicheres gab als seine finanzielle Lage.

<sup>36</sup> Plut. Cato min. 37.

der zu zeugen, dürfte sicherlich nicht im Vordergrund des Ehebündnisses gestanden haben. Schließlich war Hortensius zu diesem Zeitpunkt bereits Vater eines Sohnes. Plausibel scheint also die These einer Allianzhe zwischen Cato und Hortensius zu sein, welche durch die merkwürdig anmutende Abtretung der Ehefrau, scheinbar mit ihrer Einwilligung, zustande gekommen war.<sup>37</sup>

Es wird also deutlich, dass sich gerade bei der Frage, wessen Erwartungen man gerecht werden sollte, für Plutarchs Cato Uticensis immer wieder Spannungsfelder eröffneten. An anderer Stelle entschied sich Cato nämlich gegen das Staatswohl für die Familie, als es zu einem vermutlich gerechtfertigten Prozess gegen Silanus, einen seiner Verwandten, kam, für den er sich dennoch vehement einsetzte.<sup>38</sup> Und als weiteres Beispiel für den Vorzug von Staats- vor Familieninteressen zieht der Cato Plutarchs seine politische Unabhängigkeit einer Verwandtschaft mit Pompeius vor, zum Verdross seiner weiblichen Familienangehörigen.<sup>39</sup>

Es mag paradox erscheinen, dass ausgerechnet Cato Uticensis, ein als nahezu starrsinnig verrufener Stoiker<sup>40</sup>, in den Aufzeichnungen Plutarchs mal dieser, mal jener Erwartungshaltung nachgegeben haben soll, was auf den ersten Blick als Ausdruck einer gewissen Wankelmütigkeit interpretiert werden könnte: Dieses teilweise sprunghaft wirkende Verhalten lässt sich jedoch dadurch erklären, dass Plutarch mit seinem Cato das Idealbild eines republikanischen Senators, eines stoischen Philosophen und eines Familienvaters zugleich zeichnet. So äußert denn auch Plutarch an keiner Entscheidung seines Protagonisten Kritik und lässt gerade in Entscheidungssituationen Catos konsequentes Handeln dadurch aufscheinen, dass er diesen nie zögern oder an der Richtigkeit seines Tuns zweifeln lässt.<sup>41</sup> Insofern waren Catos Entscheidungen für einen Außenstehenden zwar nicht in jedem Fall vorhersehbar, für den Cato Plutarchs aber existierte in allen Fällen nur ein gangbarer Weg, dem er konsequent und hartnäckig folgte. An dieser Stelle wollen wir es mit Cato Uticensis bewenden lassen und zu dessen Sohn Marcus Porcius Cato übergehen.

<sup>37</sup> ZMESKAL 2009, S. 418.

<sup>38</sup> Plut. Cato min. 21.

<sup>39</sup> Plut. Cato min. 30; MEIER 1965, Sp. 560.

<sup>40</sup> Cic. Att. 2,1,8; 2,9,1.

<sup>41</sup> Lediglich als Cato das Heiratsbündnis mit Pompeius ausschlug, kritisiert ihn Plutarch für diese Haltung, weil er dadurch das erste Triumvirat hätte verhindern können; Plutarch relativiert diese Kritik allerdings, da dies ein Ereignis der Zukunft gewesen sei, welches Cato nicht habe voraussehen können; Plut. Cato min. 30f.



## Marcus Porcius Cato, Sohn des Uticensis

Als Caesar Pompeius bei Pharsalos vernichtend geschlagen hatte, konnte sich Cato Uticensis im Jahre 46 v. Chr. mit einem Teil seines Heeres nach Utica zurückziehen. Hier versuchte er ein letztes Mal Widerstand zu organisieren, musste von seinem Vorhaben aber erfolglos Abstand nehmen, als auch die letzten Truppen bei Thapsus geschlagen wurden.<sup>42</sup> Zwar gewährte Caesar in der Folgezeit nahezu jedem unterlegenen Gegner, der guten Willens war, Pardon, doch Cato weigerte sich, da er Caesar für nichts Dank schulden wollte, was dieser mit Unrecht begonnen hatte: Eine Diktatur Caesars hätte dem gesamten Lebenskonzept Catos widersprochen, ein Leben in ihr wäre für ihn nahezu undenkbar gewesen.<sup>43</sup>

Darum beschloss er, sich zu suizidieren, was sich mit seiner stoischen Grundhaltung durchaus vereinbaren ließ. Vorher kümmerte er sich noch um die Abreise aller Senatoren aus Utica. Bei einem letzten gemeinsamen Mahl riet Cato seinem ältesten Sohn Marcus, den er nicht zur Abreise bewegen konnte, eindringlich davon ab, eine politische Karriere anzustreben. Seine Begründung lautete wie folgt: Die gegenwärtigen Verhältnisse erlaubten es einem nicht mehr dies so zu tun, wie es einem Cato wohl anstünde, das heißt, wie man es von einem Cato erwartete.<sup>44</sup> Da Plutarchs Cato zuvor jedoch der Meinung gewesen war, die einzig ehrenvolle Aufgabe eines römischen Aristokraten sei die eines Politikers, kann aus der vorliegenden Situation erschlossen werden, dass Cato nach Meinung des Verfassers unter der Herrschaft Caesars nicht mehr ehrenvoll hätte leben können.

Anschließend ging Cato nach einigen philosophischen Gesprächen und einem Spaziergang auf sein Zimmer<sup>45</sup>, wo sich Folgendes ereignete:

„Schon hatte er das Buch fast zu Ende durchgelesen, als er einen Blick auf die Wand zu seinen Häuptern warf und das Schwert nicht mehr dort hängen sah. Sein Sohn hatte es während der Abendmahlzeit heimlich weggenommen. [...] So las er das Buch zu Ende und rief dann abermals seine Sklaven, einen nach dem andern, in immer heftigerem Tone nach seinem Schwert verlangend. Einen schlug er dabei mit der Faust ins Gesicht, dass seine Hand blutig wurde, und schrie voller Zorn und Erbitterung, er werde von seinem eigenen Sohn und Gesinde wehrlos dem Feinde überliefert, bis der Jüngling mit den Freunden hereinstürzte und den Vater unter

<sup>42</sup> Plut. Cato min. 58; FEHRLE 1983, S. 271ff.

<sup>43</sup> FRIGO 2001, Sp. 160; FEHRLE 1983, S. 277.

<sup>44</sup> Plut. Cato min. 66.

<sup>45</sup> Miltner 1954a, Sp. 204.

## Die Porcii

Tränen und flehentlichen Blicken umklammerte. Da richtete sich Cato empor, und der Grimm sprühte aus seinen Augen, als er sprach: ‚Wann und wo bin ich denn zum Narren geworden, ohne es selbst zu merken? Nicht ein einzelner hat versucht, mit Vernunftsründen mich abzubringen von meinem Entschluss, der euch so törricht erscheint. Stattdessen beraubt man mich der Waffe, will mich hindern, meinen Grundsätzen treu zu bleiben. Warum legst du den Vater nicht gar in Fesseln, teuerster Sohn, und bindest ihm die Hände an den Rücken, damit Caesar bei seiner Ankunft einen völlig Wehrlosen finde? Denn gegen mich selbst bedarf ich des Schwertes nicht. Wenn ich den Atem eine Zeitlang zurückhalte oder den Kopf ein einziges Mal gegen die Mauer renne, stellt sich der Tod ebenfalls ein.‘<sup>46</sup>

Catos Sohn musste daraufhin einsehen, dass sein Vorhaben zwecklos war, und gab seinem Vater das Schwert zurück. Folgt man Plutarch, vergingen bis zum Suizid noch einige Stunden; erst als Cato die Meldung, dass alle Senatoren sicher abgereist seien, vernommen hatte, brachte er sich schließlich um.<sup>47</sup>

Aus dieser abschließenden Episode über das Leben des Cato Uticensis bei Plutarch können wir besonders gut den Konflikt erkennen, in den Catos Sohn geraten war: Zwar wusste auch er, dass für seinen Vater nur noch ein Ausweg existierte – sonst hätte er versucht, ihm den Suizid auszureden. Aber dennoch versuchte er Cato Uticensis aus Liebe zum Vater von der Selbsttötung abzubringen, woran er aber scheiterte. Marcus handelte damit, wie man es von einem guten Sohn erwartet hätte, doch sein Vater machte ihm eben dies zum Vorwurf. In dieser Situation blieb dem Cato Plutarchs nämlich nur noch eine Handlungsalternative übrig, die man von ihm als Politiker der Republik, als stoischem Philosophen und letztlich auch als Familienmitglied erwarten konnte.<sup>48</sup>

Nachdem wir uns bis dato mit männlichen Protagonisten der porcischen Familie beschäftigt haben, kommen wir nun abschließend zu der Frage, wie es um die Rollenerwartungen bei den Frauen dieser republikanischen Adelsfamilie bestellt war. Dies wird exemplarisch an Porcia, Tochter des Cato Uticensis, nachvollzogen.

<sup>46</sup> Plut. Cato min. 68.

<sup>47</sup> Plut. Cato min. 70; MILTNER 1954a, Sp. 204.

<sup>48</sup> Plutarch zufolge konnte der Sohn Catos schließlich in der Schlacht von Philippi der Erwartungshaltung gerecht werden, die an ihn als Mitglied der Familie der Porcier gestellt wurde; Plut. Cato min. 73.

## Porcia, Tochter des Cato Uticensis

Durch Plutarchs Brutus-Biografie ist uns einiges über Porcia, Tochter des Cato Uticensis, überliefert. Diese war, wie schon kurz im Zusammenhang mit dem Heiratsbündnis zwischen Cato und Hortensius erwähnt, zuvor mit Bibulus, einem Konkurrenten Caesars, verheiratet und ehelichte nach dessen Tod Brutus, das Zentrum der Verschwörung gegen Caesar.<sup>49</sup> Das Porciabild bei Plutarch ist dabei ausgesprochen positiv: Sie sei ihres edlen Geschlechtes wie ihrer hohen Tugend würdig gewesen.<sup>50</sup>

Die Tugenden, die von ihrem Namen erwartet wurden, stellte sie aber erst im Zusammenhang mit der Ermordung Caesars unter Beweis: Brutus konnte sich nämlich Plutarch zufolge lange Zeit nicht dazu entschließen, Caesar zu ermorden. Dazu schreibt Plutarch Folgendes:

„Brutus [...] suchte zwar draußen seine Gefühle in sich zu verschließen und ruhig zu erscheinen; zuhause aber und nachts war er nicht mehr derselbe Mensch, sondern bald weckte ihn wider seinen Willen die Sorge aus dem Schlaf, bald [...] war er so [...] mit dem Durchdenken der Schwierigkeiten beschäftigt, dass es seiner neben ihm ruhenden Gattin nicht verborgen blieb [...]. Porcia war, wie schon erwähnt wurde, die Tochter Catos [...]. Porcia hatte ein liebevolles Herz und liebte ihren Mann sehr, war aber auch voll Mut und Stolz, und so unternahm sie es nicht eher, ihren Mann nach seinem Geheimnis zu fragen, als bis sie sich selbst folgender Probe unterzogen hatte. Sie nahm ein Messerchen [...] und brachte sich einen tiefen Schnitt in den Schenkel bei, sodass ein starker Bluterguss erfolgte und sich nach starken Schmerzen ein heftiges Wundfieber einstellte. Als jetzt Brutus sehr bekümmert und in Sorge war, da sagte sie zu ihm, als ihre Schmerzen den höchsten Grad erreicht hatten: ‚Ich, mein Brutus, bin die Tochter Catos, und ich bin in dein Haus gegeben worden nicht wie eine Beischläferin, nur um Tisch und Bett mit dir zu teilen, sondern um Teilnehmerin an deinem Glück, aber auch an deinem Unglück zu sein. Von deiner Seite ist alles in unserer Ehe ohne Tadel. Aber von meiner Seite, welche Bewährung, welcher Liebesbeweis liegt da vor, wenn ich nicht einmal ein geheimes Leid, eine Sorge, die der Verschwiegenheit bedarf, mit dir teilen kann? Ich weiß, dass die weibliche Natur als zu schwach gilt, ein Geheimnis zu hüten. Aber, mein Brutus, es gibt auch eine Festigung des Charakters durch gute Er-

<sup>49</sup> MILTNER 1954b, Sp. 217; auch Brutus ließe sich hervorragend auf Rollenerwartungen hin untersuchen, die an ihm als angeblichen Nachfahren von Tyrannentöttern gestellt wurden.

<sup>50</sup> Plut. Brut. 13.

## Die Porcii

ziehung und edlen Umgang. Ich habe den Vorzug die Tochter Catos und die Gattin des Brutus zu sein. Hierauf verließ ich mich bislang nicht so sehr; jetzt aber habe ich mich überzeugt, dass ich auch dem Schmerz Trotz bieten kann.' Mit diesen Worten zeigte sie ihm die Wunde und erzählte ihm von der Probe, die sie mit sich vorgenommen hatte. Er war erschüttert, hob die Hände empor und betete, die Götter möchten es ihm gewähren, die Tat glücklich zu vollbringen und sich so als einen der Porcia würdigen Mann zu erweisen. Danach weihte er die Frau in das Geheimnis ein.<sup>51</sup>

Wir sehen an der Quelle, dass Plutarchs Porcia voll und ganz der Erwartungshaltung gerecht wurde, die an sie als Mitglied der Familie der Porcier, als Frau des Brutus und besonders als Tochter des Cato Uticensis gestellt wurde.<sup>52</sup> Dadurch erhebt sie sich weit über die negative Grundhaltung, die ihr als Frau ob ihrer Weiblichkeit zunächst entgegengebracht wird, und übertrifft alle an sie als Frau zunächst minder gestellten Ansprüche.<sup>53</sup> Möchte man Plutarch glauben schenken, hielt Porcia nur die Schwäche ihres Körpers von Taten gleicher Größe wie denen des Brutus ab.<sup>54</sup> Auch im Tod soll sie ihren Vater nachgeahmt haben, indem sie sich – trotz aller Versuche, sie davon abzuhalten – das Leben nahm.<sup>55</sup>

<sup>51</sup> Plut. Brut. 13.

<sup>52</sup> Andere Frauen der Familie indes wurden diesen Erwartungen nicht gerecht; Plutarch berichtet, dass Cato Uticensis viel Unglück mit den Frauen seiner Familie hatte; siehe Plut. Cato min. 24.

<sup>53</sup> Der in der Quelle erwähnte Vorwurf, Frauen seien von Natur aus nicht in der Lage Geheimnisse zu bewahren, findet sich bereits in der Vita zum alten Cato; Plut. Cato mai. 9.

<sup>54</sup> Hierbei ist allerdings weniger an die Schwäche des weiblichen Körpers gedacht als an die eines durch Krankheit gezeichneten Körpers; siehe Plut. Brut. 23.

<sup>55</sup> Strothmann 2001, Sp. 157.

### Fazit

Als Fazit lassen sich die folgenden Untersuchungsergebnisse festhalten: Während der plutarchische Cato Censorius als *homo novus* noch vollauf damit beschäftigt war, eine Erwartungshaltung aufzubauen und dieser immer wieder gerecht werden musste, um in der römischen Nobilität überhaupt Fuß fassen zu können, sah sich der jüngere Cato Uticensis knapp 100 Jahre später mit einem Spannungsfeld von Erwartungen konfrontiert, die von seiner Familie, vom Staat und von seiner Philosophie an ihn herangetragen wurden, wobei Prioritäten in seinen Entscheidungen für Außenstehende nicht eindeutig auszuloten sind. Sein Sohn Marcus stand vor der Entscheidung, ob er lieber der Erwartung folgen sollte, die an ihn als Mitglied der Familie der Porcier gestellt wurde, oder ob er der Erwartung gerecht werden wollte, die an ihn als Sohn gestellt wurde. Zur Enttäuschung seines Vaters entschied er sich für die letztere Alternative. Das Beispiel der Porcia verdeutlicht schließlich, dass Frauen aus dem Geschlecht der Porcier ebenfalls von der familienspezifischen Erwartungshaltung betroffen sein und sich mit ihr identifizieren konnten.

## Bibliographische Angaben

### Quellen:

ZIEGLER 1994 = *Plutarch, Fünf Doppelbiographien*, übers. v. K. ZIEGLER/ausgew. v. K. FUHRMANN (Sammlung Tusculum), Darmstadt 1994.

### Literatur:

BECK 2005 = Hans BECK, Karriere und Hierarchie. Die römische Aristokratie und die Anfänge des cursus honorum in der mittleren Republik, Köln 2005.

FEHRLE 1983 = Rudolf FEHRLE, Cato Uticensis, Darmstadt 1983.

FLAIG 1995 = Egon FLAIG, Die Pompa Funeris. Adlige Konkurrenz und annalistische Erinnerung in der Römischen Republik, in: Memoria als Kultur (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), hrsg. von Otto Gerhard Oexle, Göttingen 1995 S.115-148.

FRIGO 2001 = Thomas FRIGO, [Art.] Porcius. [1 7], in: Der Neue Pauly, Bd. 10, hrsg. von Hubert Cancik/Helmut Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, Sp. 158-161.

GELZER 1953 = Matthias GELZER, [Art.] Porcius [9], in: Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 22,1, hrsg. von Konrat ZIEGLER, Stuttgart 1953, Sp. 108-165.

HARDERS 2008 = Ann-Cathrin HARDERS, Suavissima Soror. Untersuchungen zu den Bruder-Schwester-Beziehungen in der römischen Republik, München 2008.

JEHNE 1999 = Martin JEHNE, Cato und die Bewahrung der traditionellen res publica. Zum Spannungsverhältnis zwischen mos maiorum und griechischer Kultur im zweiten Jahrhundert v. Chr., in: Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, hrsg. v. Gregor Voigt-Spira/Bettina Rommel, Stuttgart 1999, 115-134.

KIENAST 1979 = Dietmar KIENAST, Cato der Zensor. Seine Persönlichkeit und seine Zeit, Darmstadt 1979.

KIERDORF 1997 = Wilhelm KIERDORF, [Art.] M. Porcius Cato, der Ältere, in: Der neue Pauly, Bd.2, hrsg. von Hubert Cancik/Helmut Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, Sp. 1033-1035.

MEIER 1965 = Christian MEIER, [Art.] Marcus Porcius Cato Uticensis, in: Lexikon der Alten Welt, hrsg. v. Carl ANDRESEN u.a., Zürich/Stuttgart 1965, Sp. 559-560.

MILTNER 1954a = Franz MILTNER, [Art.] Porcius (16), M. Porcius Cato Uticensis (minor), in: Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 22,1, hrsg. von Konrat ZIEGLER, Stuttgart 1954, Sp. 168-213.

MILTNER 1954b = Franz MILTNER, [Art.] Porcius (28), Porcia, in: Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 22,1, hrsg. von Konrat ZIEGLER, Stuttgart 1954, Sp. 216-218.

PETER 1965 = Hermann PETER, Die Quellen Plutarchs in den Biographien der Römer, Amsterdam 1965.

SCHMAL 2002 = Stephan SCHMAL, Cato, Sallust und Tacitus. Politik und Geschichtsschreibung im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, in: Gelehrte in der Antike (FS Alexander Demandt ), hrsg. v. Andreas Goltz u.a., Köln u.a. 2002, S. 87-104.

STROTHMANN 2001 = Meret STROTHMANN, [Art.] Porcia, in: Der Neue Pauly, Bd. 10, hrsg. von Hubert Cancik/Helmut Schneider, Stuttgart/Weimar 2001, Sp. 157.

TILL 1965 = Rudolf TILL, [Art.] Cato Censorius, in: Lexikon der Alten Welt, hrsg. v. Carl Andresen u.a., Zürich/Stuttgart, Sp. 557-559.

WALTER 2004 = Uwe WALTER, Memoria und res publica. Zur Geschichtskultur im republikanischen Rom (Studien zur Alten Geschichte 1), Frankfurt a.M. 2004.

ZMESKAL 2009 = Klaus ZMESKAL, Adfinitas. Die Verwandtschaft der senatorischen Führungsschicht der römischen Republik von 218-31 v. Chr. (Band 1), Passau 2009.

Ingrid SEIRINGER

*sedula me nutrix ducit* (Ov. *epist.* 21, 95)  
Die Amme in der römischen Literatur –  
eine Mittlerin zwischen den Generationen und  
Geschlechtern?

Während das Berufsbild der Amme in der Lebensrealität heutiger Menschen – zumindest der westlichen Zivilisation – praktisch nicht mehr existiert, stellten Frauen, die Säuglinge in ihre Obhut nahmen, um sie zu stillen, zu pflegen und vielfach auch zu erziehen, in der griechisch-römischen Antike eine wichtige soziale Gruppe dar.<sup>1</sup> Die selbstverständliche Präsenz dieser Frauen im Alltagsleben der Griechen und Römer spiegelt sich insbesondere in der Literatur des Altertums wieder, die die Figur der τροφός/τίτην beziehungsweise *nutrix* in sämtlichen literarischen Gattungen berücksichtigt und dabei völlig unterschiedlich bewertet. In vorsichtiger Annäherung an dieses umfassende Thema setzt sich der vorliegende Beitrag zum Ziel, jene Texte der römischen Literatur zu untersuchen, die Ammenfiguren in einen geschlechter- und generationenspezifischen Kontext einbauen. Dass dies eine Einschränkung der personalen Gefüge und situativen Ausrichtung mit sich bringen kann, ist eine logische Folge und macht sich in den Texten in einer ganz besonderen Weise bemerkbar: So sind es hauptsächlich alte, will sagen: ehemalige Ammen, die mit Generationenkonflikten und Geschlechterkämpfen konfrontiert sind. Die in ihrer Gesamtheit wesentlich vielfältigere literarische Ausgestaltung der Ammenrolle sei dabei stets im Auge behalten.

Bevor wir allerdings Funktion und Bedeutung der *nutrix* in den betreffenden Texten betrachten, ist es nötig darzustellen, welche Rechte, Aufgaben und Pflichten den Müttern zukamen; und zwar nicht nur in ideell-emotionaler Hinsicht, sondern auch in gesellschaftlich-sozialer. Sooft in der Literatur nämlich von Ammen die Rede ist, ist stets zu bedenken, was deren Auftritt eigentlich hinsichtlich der leiblichen Mütter zu bedeuten hat: Denn, sowohl die Absenz als

<sup>1</sup> Häufig erzwangen es die widrigen Umstände, Neugeborene von fremden Frauen ernähren zu lassen, wie etwa Tod der leiblichen Mutter bei der Geburt oder im Kindbett, zu wenig Milch derselben (nicht selten eine Folge schlechter Ernährung) oder auch die wenig Erfolg versprechende Alternative der künstlichen Säuglingsernährung. Einführende Literatur zum Thema: HOPFNER/KLAUSER 1950, RÜHFEL 1988, WIESEHÖFER 2008.



auch Präsenz der *matres* kann – unterschiedlich begründet – entscheidend für die Entfaltung der Handlung sein.

Grundsätzlich ist festzuhalten, dass wir es in Rom, insbesondere während der Früh- und republikanischen Zeit, mit einem Gesellschaftssystem zu tun haben, das die Vollendung des weiblichen Rollenbildes ausschließlich in geglückter Mutterschaft sah. Während diese im Falle männlicher Nachkommenschaft die erhoffte Fortführung der jeweiligen *familia/gens* sicherte, stand weibliche Nachkommenschaft in scharfem Gegensatz zu familialen Interessen und war – überspitzt formuliert – wenigstens idealisierter Garant für die notwendige Reproduktion der Gesamtbevölkerung. Folgerichtig wurden die Knaben nach Ablauf einer koedukativ verbrachten Kindheit männlichen Bezugspersonen anvertraut und die Mädchen der weiblichen Lebenswirklichkeit zugeführt. In der mikrokosmischen Welt der römischen *familia* galt es, das weibliche Rollenmuster mit größtmöglicher Sorgfalt und Strenge an die Mütter der nächsten Generation weiterzugeben – im Idealfall durch die eigene, leibliche Mutter. Fehlte diese nun – sei es, weil sie bereits verstorben war, sei es, dass sie sich ihrer zugeordneten Rolle aus irgendeinem Grund bewusst entzog – so war es häufig eine Amme, die deren Platz einnahm. Interessanterweise erfreut sich eben diese Konstellation, also junges, mutterloses Mädchen auf der einen, alterfahrene, fürsorgliche Amme auf der anderen Seite, in den überlieferten Schriften größter Beliebtheit. Dass dazwischen kaum Platz für eine Mutterfigur bleibt, beweist nicht zuletzt deren oftmals unkommentiertes, quasi-natürliches Fehlen. Da aber kaum davon auszugehen ist, dass sich darin eine gesellschaftliche Realität widerspiegelt, ist in der Folge zu hinterfragen, warum in der römischen Literatur so viele Beziehungen zwischen *nutrices* und *alumnae* thematisiert werden, wo doch auch die Mütter erwachsener Töchter – zumindest theoretisch – zur Verfügung gestanden wären; doch darauf sollen die Texte selbst eine Antwort geben.

### Die Amme in der römischen Komödie

Werfen wir dazu einen Blick auf die römische Komödie, die in mehrfacher Weise prädestiniert ist für das Auftreten von Ammen und alten Dienerinnen. Zum einen wird in der *Palliata* häufig jenes mittelständische Milieu abgebildet, in dem die Lebenswirklichkeit antiker *nutrices* zu verorten ist, und zum anderen liefert die Schablonenhaftigkeit der dramatischen Handlungen ein passendes Betätigungsfeld für die immer gleichen kleine Rollen und Figuren niedriger sozialer Herkunft. Hinzu kommt die spezifische Situation der freigeborenen Frau im griechischen

Οἶκος, die in Abweichung zu der ihrer römischen Zeitgenossin wesentlich stärker reglementiert und von Rückzug und Fernbleiben vom öffentlichen Leben geprägt war. So verließen die heiratsfähigen Töchter in der Regel nur selten das Haus und sind in der Folge auch auf der Bühne kaum oder gar nicht sichtbar. Im Gegensatz dazu verfügten die älteren weiblichen Mitglieder griechischer Familien, zumal diejenigen niedriger sozialer Herkunft, über wesentlich größere Freiheiten und konnten sich ungleich autonomer in der Öffentlichkeit bewegen.<sup>2</sup> Dieser Umstand wird von den Dramatikern dahingehend genutzt, dass die alten Ammen junger Mädchen häufig als deren Sprachrohr fungieren und sich – selbstbewusst und lebenserfahren wie sie sind – als richtungweisende Kraft erweisen, die den Umschlag der Handlung beschleunigt, mitunter sogar erst in Gang setzt.<sup>3</sup> In der plautinischen *Aulularia* etwa ist die Amme einzige Vertraute ihrer *alumna*, die nach einer Vergewaltigung in Erwartung eines Kindes von dieser nicht nur moralische Unterstützung und Geburtshilfe<sup>4</sup> erfährt, sondern durch deren vermittelndes Eingreifen den eigenen Vater ins Vertrauen gezogen sieht.<sup>5</sup>

Ein weiteres Betätigungsfeld für ehemalige Ammen bilden die Wiedererkennungsszenen der *Palliata*, im Zuge derer sie die Erkennungszeichen verschollener Kinder identifizieren und zuordnen, vermisste Personen wiedererkennen beziehungsweise selbst wiedererkannt werden. In dem um 195 vor Christus uraufgeführten Plautus-Stück *Poenulus* ist die ἀναγνώρισις (*anagnorisis*) zwischen Vater, Töchtern und Amme von so zentraler Bedeutung, dass nicht nur die Szene selbst breiten Raum einnimmt<sup>6</sup>, sondern auch eine umfassende Vorbereitung erfährt (V.

<sup>2</sup> Vgl. HENDERSON 1987, S. 107f.

<sup>3</sup> Vgl. HENDERSON 1987, S. 113, der diese Funktion älterer weiblicher Bezugspersonen bereits in der griechischen Komödie des fünften vorchristlichen Jahrhunderts ausgestaltet sieht.

<sup>4</sup> Als Phaedria – so heißt die werdende Mutter laut Personenverzeichnis ohne freilich ein einziges Mal namentlich genannt zu werden – kurz vor der Entbindung steht, darf sie zumindest akustisch auftreten: Dabei wendet sie sich bittflehend an die göttliche Geburtshelferin Iuno Lucina, nicht ohne jedoch zuvor in ihrer Angst und ihrem Schmerz nach der Amme gerufen zu haben, von der sie offensichtlich die größere Hilfe erwartet (V. 691f.): *Perii, mea nutrix. obsecro te, uterum dolet. / Iuno Lucina, tuam fidem!* („Ich vergehe, liebe Amme. Ich bitte dich, mein Leib schmerzt. Juno Lucina, steh' mir bei!“).

<sup>5</sup> Lykonides, der reuige Vater des Kindes, gesteht zwar seine einstige Schandtät und tut seinen Willen kund, Phaedria heiraten zu wollen, doch er überlässt es der Amme, ihrem Herrn Euklio die verworrenen Hintergründe der Vergangenheit, das heißt die Schändung seiner Tochter, auseinanderzusetzen (V. 806f.): *nunc interim spatium ei dabo exquirendi / meum factum ex gnatae pedisequa nutrice anu: ea rem novit.* („Inzwischen will ich ihm Zeit geben, von der alten geschäftigen Amme seiner Tochter zu erfahren, was ich getan habe. Die kennt die Sachlage“).

<sup>6</sup> Vor der tatsächlichen Gegenüberstellung wird die Alte auf Nachfrage des Puniers Hanno von einem Mitsklaven ausführlich beschrieben (V. 1111-1114); danach folgt die ‚Autopsie‘ (V. 1122-1131): *Gl. nam quem ego aspicio? pro supreme Iuppiter! / eru' meus hicquidem est, mearum alumnarum pater, / Hanno Carthaginiensis. / [...] / O mi ere, salve, Hanno insperatissime / mihi tuisque filiis, salve atque – eho, / mirari noli neque me contemplanter. / cognoscin Giddenenem ancillam tuam? / HA. novi. sed ubi sunt meae gnatae? id scire expeto. / („Gl. Wen sehe ich? Beim höchsten Jupiter, das hier ist mein Herr,*

86-88; 898; 1104f.) – von den Konsequenzen, die sich bezüglich der sozialen Stellung der identifizierten Mädchen ergeben, ganz zu schweigen!

Neben der Vertrautenrolle und Stellvertreterfunktion, beziehungsweise neben dem Wert, den alte Ammen als Bindeglied zur Vergangenheit für Aufklärung und Entwirrung gegenwärtiger Unklarheiten besitzen, ist ihnen in der römischen Komödie eine weitere Funktion zugeteilt, die allerdings weniger ehrenhaft ist: So hat das Auftreten von *nutrices* wie *anus* generell auch für das Erzeugen von Situationskomik zu sorgen, hat die klischeehafte Ausgestaltung dieser Figuren als Auslöser vorprogrammierter Lacher zu dienen. Dies zeigt sich etwa in der Auswahl der Namen, die beweisen, dass die betreffenden Figuren ohne individuelle Züge sind, dass sie als Typen gewisse Erwartungen von Seiten des Publikums zu erfüllen und einen schematisch festgelegten Handlungsverlauf mitzutragen haben. Sophrona etwa heißen die Ammen in Terenzens Stücken *Eunuchus* und *Phormio*, Canthara diejenigen im *Heautontimorumenos* und in den *Adelphoe*. Die *nutrix* der *Hecyra* hat eine stumme Rolle und ist in der Folge namenlos. Während Sophrona oder Sophrone als stadtrömischer Sklavename belegt ist<sup>7</sup> und eine positive Bedeutung („die Vernünftige“) besitzt, scheint der Name Canthara lediglich in Attika gebräuchlich gewesen zu sein.<sup>8</sup> Naheliegender daher die Vermutung, in ihm einen sprechenden Kunstnamen zu sehen, der sich als weibliche Form von *kantharos* (dt. Becher, Pokal) auf Trinken, oder genauer: Alkoholgenuss bezieht, und in dieser Bedeutung das umfassende negative Konnotationsfeld der *anus ebría* aktiviert.<sup>9</sup> Dieses wurde insbesondere von der Alten und Neuen griechischen Komödie bedient, wobei einer dem Alkohol zugetanen älteren Frau zahlreiche stereotypen Vorurteile anhafteten, wie etwa das Schwinden körperlicher und geistiger Kräfte, der Verlust jugendlicher Schönheit und sexueller Attraktivität sowie das Wegfallen der Gebärfähigkeit. Um all diese Mankos zu kompensieren, wurde diesen Frauen ein erhöhtes Mitteilungsbedürfnis in Form von Schwatzhaftigkeit und Klatschsucht, Alkoholismus, Geldgier sowie sexuelle Zügellosigkeit und unsittliches Verhalten unterstellt.<sup>10</sup>

der Vater meiner Pflegekinder, der Karthager Hanno. Oh mein Herr, sei begrüßt, Hanno, gänzlich unverhofft mir und deinen Töchtern, sei begrüßt und – weh, hör auf zu staunen, schau mich nicht so an. Erkennst du mich nicht, deine Magd Giddenis? / HA. Ich erkenne dich. Aber wo sind meine Töchter! Ich will es wissen“).

<sup>7</sup> SOLIN 1996, S. 403.

<sup>8</sup> SOLIN 1996 weiß ihn in Rom nicht zu verorten, während SCHMIDT 1902, S. 181 zumindest seine männliche Variante für Attika belegt.

<sup>9</sup> Vgl. SCHMIDT 1902, S. 181, der den Namen auf einen speziell geformten Trinkbecher zurückführt und bemerkt, dass dieser „in diesem Sinne auch bei den Komikern gebraucht wird.“

<sup>10</sup> Vgl. HENDERSON 1987, S. 117-120; ROSIVACH 1994-95, STROBEL 2004, S. 139.

Ungeachtet dieser negativen Züge erweisen sich die Ammen der republikanischen Komödie jedoch stets als loyale Vertraute ihrer Schützlinge, die sich mit aller Kraft für diese einsetzen und energisch für deren Wohlbefinden kämpfen. Dass ihnen ihre inferiore Stellung bei der Vermittlung zwischen cholerischen Vaterfiguren und schreckhaften Töchtern, sowie bei der Überschreitung genderspezifischer Grenzen sehr zugute kommt, sei an dieser Stelle nochmals ausdrücklich betont.

### Die Amme bei Ovid

Mit Ovid begegnet uns ein Autor, der den Ammen einen relativ großen Spielraum lässt<sup>11</sup>, sie aber gerade in jenen Werken ausspart, die programmgemäß von weiblichen Seilschaften sprechen als Fallsticke für zudringliche Männer und erniedrigte Liebhaber. Die Rede ist von seiner Liebesdichtung, den *amores*, der *ars amatoria* und den *remedia amoris*. Diese drei Sammlungen erwähnen insgesamt an einer einzigen Stelle eine *nutrix* (*am.* 1,8,87-92)<sup>12</sup>, was nicht zuletzt mit einer ganz ähnlichen Gepflogenheit der beiden Elegiker Tibull und Propertius zusammenhängen mag.<sup>13</sup> Und doch ist es die Liebesthematik, die in den einschlägig relevanten Texten Folie und Hintergrund für das Agieren von Ammen bildet. In den *heroides* beispielsweise sind diese nicht selten im engsten Umfeld der Protagonisten zu finden. So etwa in den Briefen 18 und 19, die Ovid das berühmte Paar Hero und Leander schreiben lässt. Hier ist es die Amme der Hero, die der unglücklich verliebten Pflgetochter hilft, die Lampe zu entzünden (18,35f.), das Signal, das dem schwimmenden Leander den Weg ans Ufer weisen soll; die Amme, die gemeinsam

<sup>11</sup> Ovids einflussreichste *nutrix* ist unzweifelhaft die Amme der Myrrha im zehnten Buch der *Metamorphosen*, erweist sich diese überaus facettenreichen Person doch selbst dann in der Lage, den Willen ihrer *alumnae* durchzusetzen, wenn dieser in schärfstem Widerspruch zum göttlichen und menschlichen Recht steht. Genaueres vgl. SEIRINGER 2010, S. 75-77.

<sup>12</sup> Die Einbeziehung einer Amme geschieht hier in recht koketter Weise, wird doch der *puella* augenzwinkernd geraten, sie möge getrost ihre spendablen Liebhaber schröpfen und dazu auch alle anderen Frauen aus ihrem engeren Umfeld anhalten (*am.* 1,8,91f.): *et soror et mater, nutrix quoque carpat amantem: / fit cito per multas praeda petita manus*. (Deine Schwester, deine Mutter und auch deine Amme sollen den Liebhaber rupfen: Schnell entsteht Beute, ist sie durch zahlreiche Hände erbettelt). Möglicherweise rekurriert Ovid hier auf Propertius, der in der siebten Elegie des vierten Buches eine Amme der Cynthia erwähnt – sogar namentlich, was sehr bemerkenswert ist, da der Großteil dieser Frauen andernorts namenlos bleibt! –, wobei er darauf hinweist, dass sich diese dem *amator* gegenüber stets sehr nobel gezeigt habe, und nur wenig Schweige- beziehungsweise Bestechungsgeld von ihm genommen habe, denn: *potuit, nec tibi avara fuit* (4,7,74). Dass Cynthia die Zusammenarbeit mit ihrer Amme durchaus schätzte, beweist die Tatsache, dass sie sich fürsorglich um deren finanzielles Auskommen im hohen Alter sorgt (4,7).

<sup>13</sup> Zu den betreffenden Stellen und Gründen für die spärliche Ausgestaltung der Ammenfigur in der Liebeslegie siehe SEIRINGER 2010, S. 67-69.

mit dem Mädchen den beherzten Schwimmer vom Strand abholt (18,97-100)<sup>14</sup>, die darüber wacht, dass das Paar zeitgerecht auseinandergeht (18,115f.)<sup>15</sup> und die ihrer *alumna* in den Stunden des Zweifels und Wartens unermüdlich beisteht, sie tröstet und bestärkt (19,25f.)<sup>16</sup>. Im elften Heroinnenbrief ist es die *nutrix* der Canace, die ihren Schützling selbst dann unterstützt, als dessen schuldhafter Vollzug der Blutschande offenbar wird. Sie versucht Canaces Schwangerschaft, eine Folge ihres Beischlafens mit dem Bruder, mit hexenhaften Mitteln abzubringen (*epist.* 11,39-42)<sup>17</sup> und wird – da dies fehlschlägt – sogar zur Geburtshelferin und verschwiegenen Assistentin, als es gilt, das Neugeborene vor dem Zorn des Großvaters zu schützen (*epist.* 11,49-52)<sup>18</sup>.

Im Briefpaar Cydippe-Acontius (*epist.* 20f.) wird der einstigen Nähmutter der Cydippe eine höchst einflussreiche Rolle zugeordnet, in der sie ihre *alumna* nicht wissentlich vom rechten Weg abbringt, Zeugin von deren ahnungslosem Eheversprechen wird und schließlich hilfreich Beistand leistet, als die (Liebes)kranke versucht, mit dem Geliebten in Verbindung zu treten. Interessant dabei ist, wie Ovid diese Geschichte, die wir bereits bei Kallimachos<sup>19</sup> nachlesen können, akzentuiert, denn der hellenistische Dichter weiß weder etwas von einer Amme noch von einer Mutter. Bei ihm werden alle Schritte vom Vater des Mädchens unternommen. Wichtig für unseren Zusammenhang ist, dass bei Ovid sämtliche Verwicklungen ihren Ausgangspunkt bei der Figur der Amme nehmen. Sie ist es nämlich, die ihren Schützling Cydippe bei einem Besuch auf der Insel Delos auf die Schönheiten des Ortes aufmerksam macht und darüber die religiösen Hand-

<sup>14</sup> *Te tua vix prohibet nutrix descendere in altum: / hoc quoque enim vidi nec mihi verba dabas, / nec tamen effecit, quamvis retinebat euntem, / ne fieret prima pes tuus udus aqua.* („Kaum hält dich deine Amme zurück, ins Meer zu steigen – denn auch das sah ich, ich täuschte mich nicht. Und obwohl sie dich – schon im Gehen – zurückhielt, erreichte sie dennoch nicht, dass dein Fuß nicht nass wurde von der vordersten Welle“).

<sup>15</sup> *Atque ita cunctatus monitu nutricis amaro / frigida deserta litora turre peto;* („Und [so] zögerte ich und eilte [erst] auf die herbe Ermahnung der Amme vom Turm zum kalten verlassenen Strand“).

<sup>16</sup> *Dumque queror lacrimae per amantia lumina manant, / pollice quas tremulo conscia siccata anus.* („Und während ich klage, fließen mir die Tränen aus den verliebten Augen, die die Alte wissend trocken mit zittrigem Daumen“).

<sup>17</sup> *Quas mihi non herbas, quae non medicamina nutrix / attulit audaci supposuitque manu, / ut penitus nostris (hoc te celavimus unum) / visceribus crescens excuteretur onus?* („Welche Kräuter, welche Arzneien brachte meine Amme nicht mit kühner Hand herbei, um – dies eine haben wir vor dir verborgen – die wachsende Last tief aus meinem Innern herauszureißen?“).

<sup>18</sup> *Nec tenui vocem, „quid“, ait, „tua crimina prodis?“ / oraue clamantis conscia pressit anus. / quid faciam infelix? gemitus dolor edere cogit, / sed timor et nutrix et pudor ipse vetant.* („Und ich unterdrückte nicht einen Laut. „Was verrätst du deine Vergehen?“ sagte die Alte wissend und hielt mir Stöhnenden den Mund zu. Was sollte ich Unglückliche tun? Der Schmerz zwingt mich zu stöhnen, aber die Angst, die Amme und die Scham verbieten es“).

<sup>19</sup> Call. *Aet.* 3,87 (75 Pf.).

lungen vergisst. Diese vollzieht – bezeichnenderweise – die fromme Mutter des Mädchens (*epist.* 21,93-96).<sup>20</sup> Dass sich das ziellose Umherstreifen nicht gut mit dem heiligen Ort vereinbaren lässt, ist klar. Klar ist auch, dass Ovid mit der gottesfürchtigen Figur der Mutter einen spannungsreichen Kontrapunkt zu der der Amme setzt. Das Epitheton *sedula*<sup>21</sup> im Sinne von „geschäftig“, „übereifrig“ tut sein Übriges und stellt die Amme mehr auf die Seite jugendlicher Unbekümmertheit und Unvernunft denn auf die Seite mütterlicher Religiosität und Seriosität. Während die Mutter nämlich an den Altären der Götter weilt, geschieht im Beisein der Amme das verhängnisvolle Ehegelübde, das Cydippe zur Braut des Jünglings Acontius macht.

Wie wichtig Ovid diese Abgrenzung der vernunftbetonten Welt der Mutter von der lustbetonten Welt der Amme ist, zeigt sich im Brief des Acontius an das verehrte Mädchen (*epist.* 20). Dieser drängt die Geliebte, den Heimlichkeiten ein Ende zu bereiten und sich ihrer Mutter anzuvertrauen. Die für Cydippe so wichtige Amme wird mit keinem einzigen Wort erwähnt (*epist.* 20,201-203; 215-218):

[...] *matri licet omnia narres;*  
*nil tua, Cydippe, facta ruboris habent.*  
*ordine fac referas* [...] „nube, precor,“ *dicet, „cui te bona numina iungunt;*  
*quem fore iurasti, sit gener ille mihi.*  
*quisquis is est, placeat, quoniam placet ante Dianae!“*  
*talis erit mater, si modo mater erit.*<sup>22</sup>

Der Grund für dieses plötzliche Einbeziehen der Mutter, das heißt der Eltern, ist Acontius' Absicht, das Mädchen zu heiraten; ein offizieller Akt, der ausschließlich unter Wahrung der gesellschaftlichen Konventionen vollzogen werden kann. Dazu die Amme ins Vertrauen zu ziehen, wäre sinnlos, ist diese doch in rechtlicher

<sup>20</sup> *Dumque parens aras votivo sanguine tingit / sectaque fumosis ingerit exta focus, / sedula me nutrit alias quoque ducit in aedes / erramusque vago per loca sacra pede.* („Während die Mutter die Altäre mit Opferblut benetzt und die herausgeschnittenen Eingeweide dem rauchenden Feuer übergibt, führt mich die eifrige Amme auch in den anderen Tempel, und wir ziehen mit unstemem Schritt durch die heiligen Hallen“).

<sup>21</sup> Ovid bezeichnet beispielsweise auch die Amme der Myrrha als *sedula* (*met.* 10,438), und zwar an jener Stelle, da diese wissentlich die sexuelle Zusammenkunft zwischen Vater und Tochter anbahnt.

<sup>22</sup> „Du magst deiner Mutter alles erzählen. Nichts Schändliches haftet an deinem Tun, Cydippe. Erzähle der Reihe nach... [...] Sie wird sagen: ‚Heirate bitte den, welchem dich die guten Götter verbinden; der sei mein Schwiegersohn, den du [als solchen] vereidigt hast. Wer immer es auch sei, er mag uns gefallen, da er vorher Diana gefallen hat.‘ So wird deine Mutter sein, wenn sie nur eine Mutter ist.“

Hinsicht völlig irrelevant. Und genau dieser Umstand macht es für uns letztlich so klar nachvollziehbar, warum Ovid in seinen Heroinnenbriefen so häufig Ammen agieren lässt. Sie eröffnen nämlich für den Handlungsverlauf ungleich größere Freiräume, als sie den traditions- und konventionsbeladenen römischen Matronen zuzugestehen waren. Diese sahen sich nicht nur realhistorisch durch zahlreiche juristische wie moralische Schranken eingeengt, sondern auch aus der Zielgruppe des ovidischen Lesepublikums entfernt (*ars* 1,31-34)<sup>23</sup> – zumindest offiziell. Unter diesem Gesichtspunkt genießt die Amme eine regelrechte Vorzugsstellung. Als engste Vertraute und meist einzige Ansprechpartnerin ihrer *alumna* wird sie in sämtliche Regungen der verunsicherten Mädchenseele eingeweiht und kann so steuernd auf Handeln beziehungsweise Innehalten der jugendlichen Protagonistinnen einwirken. Versehen mit einer quasi-mütterlichen Autorität, oder anders formuliert: frei durch ihrer Unfreiheit, vermag sie sich leichter als alle anderen innerfamiliären Bezugspersonen über soziale Konventionen hinwegzusetzen und traditionelle Wertemuster zu unterlaufen.<sup>24</sup>

### Die Amme als Sinnbild gesellschaftlichen Niedergangs

Dass eine derartige Vorzugsstellung einer inferioreren Personengruppe römischem Empfinden nach nicht ganz unproblematisch war, zumal dadurch die Zersetzung altbewährter Strukturen und sozialer Ordnungen drohte, liegt auf der Hand –

<sup>23</sup> *Este procul, vittae tenues, insigne pudoris, / quaeque tegis medios instita longa pedes: / nos Venerem tutam concessaque furta canemus / inque meo nullum carmine crimen erit.* („Bleibt fern, feine Binden, Sinnbild der Keuschheit, und du, langer Kleiderbesatz, der du die Beine in der Mitte bedeckst. Wir werden sichere Liebe und erlaubte Heimlichkeiten besingen, kein Unrecht wird in meinem Gedicht liegen“).

<sup>24</sup> Dieses bewusste Hinwegsetzen über vorgegebene Grenzen zum Wohl des geliebten Schützlings wird beispielsweise auch von einem wesentlich späteren Autor, zumal einer ganz anderen Textsorte zum Ausdruck gebracht. Namentlich von Sueton, der in seinen Kaiserviten insbesondere die Loyalität von Ammen schildert. Hier sind es allerdings männliche Schützlinge, denen der aufopfernde Dienst der ehemaligen *nutrix* gilt – in Gestalt der Kaiser Augustus, Tiberius, Nero und Domitian. Letzteren zwei, jenen beiden Herrschern, die sich die *damnatio memoriae* zugezogen hatten, sollen ihren jeweiligen Nährmütter folgenden großen Liebesdienst erwiesen haben (Suet. *Nero* 50; *Dom.* 17,3): *Reliquias Egloge et Alexandria nutrices cum Acte concubina gentili Domitorium monumento condiderunt* [...] (Seine sterblichen Reste bargen seine Ammen Egloge und Alexandria zusammen mit seiner Geliebten Acte im Familiengrab der Domitii...); *Cadaver eius populari sandapila per vespillones exportatum Phyllis nutrix in suburbano suo Latina via funeravit, sed reliquias templo Flaviae gentis clam intulit cineribusque Iuliae Titi filiae, quam et ipsam educarat, commiscuit.* („Sein Leichnam wurde von einfachen Leichenträgern auf einer gewöhnlichen Bahre hinausgetragen und seine Amme Phyllis verbrannte ihn auf ihrem Landgut an der Via Latina; seine Asche aber brachte sie heimlich in den Tempel der Gens Flavia und vermischte sie mit der Asche der Julia, Titus' Tochter, die sie ebenfalls selbst großgezogen hatte“). Sie sorgten also für eine ordnungsgemäße Bestattung und handelten gemäß der *religio* wie auch *pietas*, durch die sie mit den Verstorbenen ungeachtet deren offiziellen Verurteilung verbunden waren.

nicht zuletzt die vielen negativen Äußerungen, die römische Dichter und Denker gegen das immer populärer werdende Anmieten von Ammen in der mittleren bis gehobenen Gesellschaft vorbringen, illustrieren dies. Die Gründe für die zunehmende Kritik an dieser Entwicklung sind vielschichtig, haben letztlich aber immer mit dem wachsenden Selbstbewusstsein der römischen Frau im Zuge der Hellenisierung zu tun. So sind in späteren Texten neben zwingenden äußeren Gegebenheiten (Tod der Mutter, Milchmangel) auch andere Gründe<sup>25</sup> zu erkennen, die Frauen dazu veranlassten, ihren Nachwuchs einer angemieteten *nutrix* oder stillenden Sklavin anzuvertrauen. Diese lassen sich – oberflächlich und im Sinne der männlichen Kritiker betrachtet – auf dem Niveau bedrohter Schönheitsideale<sup>26</sup>, gesellschaftlichen Prestigedenkens, offenkundiger Zurschaustellung ökonomischer Ressourcen<sup>27</sup> und nicht zuletzt mütterlicher Hartherzigkeit abhandeln und wirken sich entsprechend negativ auf das Ammenwesen und seine Vertreterinnen aus. Denn ungeachtet ihrer wichtigen populations-erhaltenden Funktion war die Reputation der *nutrices* erstaunlich schlecht. Fremde Kinder zu stillen und großzuziehen, genoss wenig Ansehen, war hauptsächlich Aufgabe von Sklavinnen, maximal Freigelassenen und wurde von römischen Bürgerinnen selten freiwillig getan.<sup>28</sup>

In der römischen Literatur entwickelte sich aus dieser generellen Geringschätzung des gewerblichen Stillens ein regelrechter Topos, der innerhalb verschiedenartiger Niedergangsmodele zum Ausdruck kam und das Nähren eines Kindes an der Mutterbrust nur noch bei einfachen Völkern verwirklicht sah – als Ausdruck eines unverfälschten, naturgemäßen Familien- und Gesellschaftssys-

<sup>25</sup> Vgl. WIESEHÖFER 2008, S. 522f.

<sup>26</sup> Etwa Varr. *rust.* 2,10,8: *...ut te audii dicere, inquit, cum in Liburniam venisses, te vidisse matres familias eorum afferre ligna et simul pueros quos alerent, alias singulos, alias binos; quae ostenderunt fetas nostras, quae in conopiis iacent dies aliquot, esse eiuncidas ac contemnendas.* („...er sprach: „Wie ich dich sagen hörte, habest du nach deiner Ankunft in Liburnien gesehen, dass die Mütter dieser Leute Holz herbeitragen und zugleich Kinder, die sie stillen; die einen eines, die anderen zwei; das zeigte, dass unsere Wöchnerinnen, die einige Tage lang in moskitonetzverhangenen Betten liegen, [zwar] gertenschlank aber verachtenswert sind“).

<sup>27</sup> Iuv. 6,352ff.: *ut spectet ludos, conducit Ogulnia vestem, / conducit comites, sellam, cervical, amicas, / nutricem et flavam cui det mandata puellam.* („Um die Spiele zu sehen, mietet sich Ogulnia ein Kleid, Begleiter, eine Sänfte, ein Kissen, Freundinnen, eine Amme und eine blonde Sklavin, der sie Befehle erteilen kann“).

<sup>28</sup> Vgl. BRADLEY 1986; EVANS 1991, S. 195-209. Da die Ausnahme bekanntlich die Regel bestätigt, sei an dieser Stelle Licinia, die Frau Catos des Älteren, erwähnt, die nicht nur ihren eigenen Sohn gestillt habe, sondern auch das eine oder andere Kind ihrer Sklavinnen (Plu., *Cat.Ma.* 20,3): *αὐτὴ γὰρ ἔτρεφεν ἰδίῳ γάλακτι · πολλάκις δὲ καὶ τὰ τῶν δούλων παιδάρια τῷ μαστῷ προσιμένῃ, κατεσκεύαζεν εὐνοίαν ἐκ τῆς συντροφίας πρὸς τὸν υἱόν.* („Sie nährte ihren Sohn mit ihrer eigenen Milch und ließ häufig die Kinder ihrer Sklavinnen an ihre Brust, um der Milchgeschwister Zuneigung für ihren leiblichen Sohn zu erwirken“).



tems.<sup>29</sup> Diese Abwertung des Ammenwesens erfährt jedoch insofern eine Relativierung, als sämtliche Kritik aus dem Mund männlicher Vertreter der Oberschicht<sup>30</sup> kam, die sich wiederum an einen entsprechend elitären Personenkreis richtete. Da das Anmieten einer Amme nämlich mit beträchtlichen Kosten verbunden war, war es zugleich auch ein schichtspezifisches Phänomen.<sup>31</sup> Dabei wurden in der Tatsache, dass ein Kind aus aristokratischem Haus vorzeitig aus dem elterlichen, das heißt zu diesem frühen Zeitpunkt mütterlichen Einflussbereich entlassen wurde, vielfältige Gefahren gesehen. Nicht zuletzt die Meinung der damaligen Medizin, die Muttermilch sei nicht nur Nahrung sondern gebe auch Wesenszüge weiter, riet zu Vorsicht.<sup>32</sup> Es nimmt daher nicht Wunder, dass die Stimmen der intellektuellen Elite klare Auswahlkriterien bei Suche und Anmietung einer Amme vorgaben. Insbesondere ab dem Zeitpunkt des kindlichen Spracherwerbs kamen diese zum Tragen, da es vielfach an der Amme lag, was das anvertraute Kind zu hören bekam. Undenkbar, dass der künftige Hoffnungsträger schlecht unterrichtet oder gar mit schaurigen Geschichten, den berüchtigten *aniles fabellae*<sup>33</sup>, verschreckt würde!<sup>34</sup> Abseits dieser nachvollziehbaren Sorgen um das Wohl der Kinder ist den Befürwortern der mütterlichen Laktation aber noch ein weiteres Motiv zuzuschreiben: die irrationale Angst vor gesellschaftlicher Unruhe. Diese sah man einerseits heraufbeschworen durch allzu freie, das heißt unkontrollierte Frauen sowie andererseits im Kleinen vorbereitet durch innige Frau-

<sup>29</sup> Etwas Tac. *Germ.* 20,1: *sua quemque mater uberibus alit, nec ancillis ac nutricibus delegantur.* („Jeden nährt seine eigene Mutter an ihrer Brust; sie werden weder Mägden noch Ammen anvertraut“); Tac. *dial.* 29,1: *at nunc natus infans delegatur Graeculae alicui ancillae, cui adiungitur unus aut alter ex omnibus servis, plerumque vilissimus nec cuiquam serio ministerio adcommodatus. horum fabulis et erroribus virides statim et rudes animi imbuuntur.* („Heutzutage aber wird ein Neugeborenes irgendeiner griechischen Magd übergeben, der ein beliebiger von den übrigen Sklaven zur Seite gestellt wird, zumeist der gemeinste, für ernsthafte Dienste untaugliche. Sofort werden die zarten und unschuldigen Herzen von deren Geschichten und Irrtümern erfüllt“).

<sup>30</sup> Als Befürworter mütterlichen Stillens genannt seien Plutarch (*mor.* 3c-d (= *de liberis educandis*); 496b-c (= *de amore proliis*); 609e (= *consolatio ad uxorem*), Cato der Ältere (Plu. *Cat.Ma.* 20,3), Tacitus (*Germ.* 20,1), Gellius (12,1), Soranus (2,19,24-45). Vgl. BRADLEY 1986, S. 201.

<sup>31</sup> Vgl. BRADLEY 1986 und 1991.

<sup>32</sup> Vgl. u.a. WIESEHÖFER 2008, S. 513f.

<sup>33</sup> Wie hartnäckig sich die negative Komponente dieser Kindergeschichten gehalten hat, beweist der deutsche Begriff „Ammenmärchen“, der – in seiner Semantik zwar etwas verschoben – eine ähnlich abwertende Konnotation aufweist. Genaueres dazu siehe: RENGER 2005.

<sup>34</sup> Vgl. Quint. *inst.* 1,1,4f.: *ante omnia ne sit vitiosus sermo nutricibus: quas, si fieri posset, sapientes Chrysippus optavit, certe quantum res pateretur optimas eligi voluit. Et morum quidem in his haud dubie prior ratio est, recte tamen etiam loquantur, has primum audiet puer, harum verba effingere imitando conabitur...* („in erster Linie darf die Sprache der Ammen nicht fehlerhaft sein, die sich Chrysipp nach Möglichkeit klug wünschte und gewiss wollte, dass – entsprechend der Verhältnisse – die besten ausgesucht würden. Und sicher liegt dabei das größte Gewicht auf deren Sitten, doch sollen sie natürlich auch korrekt sprechen. Sie wird das Kind zuerst hören, ihre Worte durch Nachahmung zu kopieren suchen“).

enbündnisse – etwa zwischen alter Amme und erwachsener *alumna* –, die sich dem männlichen Einfluss entzogen. Tatsache ist nämlich, dass sich Frauen infolge von Mutterschaft und Kinderbetreuung eher dem gesellschaftlichen Leben fernhielten und nur schwer in der Lage waren, so genannten „weiblichen“ Lastern nachzugehen respektive männliche Betätigungsfelder für sich zu beanspruchen. Denn dass das Stillen eines Säuglings nicht nur das eindrücklichste Zeichen von Mutterschaft ist, sondern zugleich auch das engste Band, die zeitintensivste Verbindung zwischen Mutter und Kind, versteht sich von selbst. Vor diesem Hintergrund – der gewiss im Interesse der jeweils herrschenden Schicht lag – musste folgende Bemerkung des Properz geradezu skandalös klingen (Prop. 2,15,21f.):

*necdum inclinatae prohibent te ludere mammae:  
viderit hoc si quam iam peperisse pudet.*<sup>35</sup>

Dass diese höchst despektierlich zum Ausdruck gebrachte Ablehnung von Mutterschaft zugleich unverhohlene Kritik am gesellschaftlichen Reformprogramm des Augustus ist und auf sehr zynische Weise auf Kosten der Frauen geht, bedarf wohl keiner Erwähnung. Ungleich angebrachter erscheint der Hinweis, dass für ein solches Aufbegehren gegen die ideologische Instrumentalisierung der Frau, des weiblichen Körpers im weitesten Sinne, nichts anderes als ebendieser herangezogen wird. So liest sich die destruierte Debatte um Fremd- versus Selbst-Stillen bei dem elegischen Dichter gerade im Kontext eines anti-augusteischen Protestes nicht viel anders als alle übrigen Niedergangspolemiken: als Vereinnahmung des weiblichen Körpers. Dadurch werden somatische Gegebenheiten zu Indikatoren gesellschaftlicher Zustände, die eine Spiegelung erfahren in der traditionell-männlichen Beweisführung überkommener Niedergangsdiskurse.

### *Pietas Romana – caritas externa*

Der letzte Teil unseres Beitrags führt uns zu einem Text aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert, der sowohl für die Generationen- als auch Gender-Problematik von Interesse ist und von einem ganz außergewöhnlichen Ammendienst spricht. Die Rede ist von einer Episode, die sich laut Plinius Maior (7,36) während des Konsulats des Quinctius und des Acilius, also Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, zugetragen haben soll. Vor ihm überlieferte sie Valerius

<sup>35</sup> „Noch hindern dich nicht hängende Brüste am Liebesspiel: Soll die sich darum kümmern, die sich schämt, schon geboren zu haben“.

Maximus in seiner Memorabiliensammlung *dicta et facta memorabilia* unter der Rubrik *De pietate erga parentes et fratres et patriam* (Val. Max. 5,4,7):

*Sanguinis ingenui mulierem praetor apud tribunal suum capitali crimine damnatam triumviro in carcere necandam tradidit. quo receptam is qui custodiae praeerat, misericordia motus, non protinus strangulavit: aditum quoque ad eam filiae, sed diligenter excussae, ne quid cibi inferret, dedit, existimans futurum ut inedia consumeretur. cum autem plures iam dies intercederent, secum ipse quaerens quidnam esset quo tam diu sustentaretur, curiosius observata filia animadvertit illam exerto ubere famem matris lactis sui subsidio lenientem. quae tam admirabilis spectaculi novitas ab ipso ad triumvirum, a triumviro ad praetorem, a praetore ad consilium iudicum perlata, remissionem poenae mulieri impetravit. quo non penetrat aut quid non excogitat pietas, quae in carcere servandae geneticis novam rationem invenit? quid enim tam inusitatum quid tam inauditum quam matrem uberibus natae alitam? putarit aliquis hoc contra rerum naturam factum, nisi diligere parentes prima naturae lex esset.<sup>36</sup>*

Valerius Maximus bringt uns in dieser kurzen Episode aus republikanischer Zeit tatsächlich eine höchst denkwürdige Begebenheit näher, die wir auch heute in ihrer radikalen Umkehr der gewohnten Rollenmuster spontan als widernatürlich, *contra naturam*, empfinden. Grund für dieses Empfinden ist wohl die Tatsache, dass die gewohnten Generationenverhältnisse nicht nur an der Oberfläche, das heißt auf der Ebene gesellschaftlicher Konventionen<sup>37</sup> auf den Kopf gestellt werden, sondern in den Bereich des Körperlichen vordringen. Im Vergleich zu einem Regelverstoß gegen die normalen Gepflogenheiten zwischen den Generationen nimmt sich auf dieser zweiten Ebene eine Verletzung derselben ungleich proble-

<sup>36</sup> „Der Prätor übergab eine Frau von freier Herkunft, die vor seinem Richterstuhl zum Tode verurteilt worden war, dem Triumvir, um sie im Kerker zu töten. Als sie dorthin gebracht worden war, empfand der Wächter Mitleid und erwürgte sie nicht sofort. Auch gewährte er ihrer Tochter Zutritt, allerdings wurde diese sorgfältig untersucht, damit sie nichts Essbares hineinbringe. Er glaubte nämlich, dass die Frau am Hungertod sterben werde. Als bereits etliche Tage verstrichen waren, fragte er sich, was es sei, mit dem sie sich so lange schon am Leben erhalte, und neugierig beobachtete er die Tochter und bemerkte, dass jene mit entblößter Brust hilfreich den Hunger der Mutter stillte. Die Neuheit dieses so wunderbaren Schauspiels wurde von diesem dem Triumvir, vom Triumvir dem Prätor und vom Prätor dem Richterkollegium gemeldet und bewirkte eine Widerrufung der Strafe für die Frau. Wohin gelangt nicht, oder was erzwingt nicht die Liebe zwischen Kindern und Eltern, die im Kerker einen neuen Weg fand, die Mutter zu retten? Denn was ist so ungewöhnlich, was so unerhört, als dass die Mutter an der Brust der [eigenen] Tochter ernährt wird? Man könnte meinen, dass dies gegen die Natur sei, wenn nicht die Kindesliebe das oberste Gesetz der Natur wäre.“

<sup>37</sup> Gemeint sind hier jene Faktoren, die die jeweilige Generationszugehörigkeit gemeinhin determinieren, wie altersspezifische Interaktionsformen, normatives Verhalten und äußeres Erscheinungsbild.

matischer aus, denn der physisch vollzogene Tausch der jeweiligen Generationszugehörigkeit ist gemeinhin auch nur recht oberflächlich zu erreichen, wenn etwa eine Mutter jugendlicher wirkt als ihre eigene Tochter. Wird eine Mutter aber an der Brust der eigenen Tochter genährt, kommt dies einem regelrechten Tabubruch gleich, da, so der antike Autor, dadurch die Verletzung eines Naturgesetzes drohe (*contra rerum naturam facere*). Entschärft und zu einer entschuldbaren Nothandlung gemacht wird die absonderliche Laktation alleine durch die Liebe zu den Eltern (*pietas erga parentes*), die als *prima lex naturae* über allen anderen Vorschriften stehe. Doch neben dieser *pietas* gibt es meines Erachtens noch einen weiteren Grund, warum der entschiedene Tabubruch nicht nur entschuldigt, sondern sogar belohnt wird: die kurze Dauer der perversen – im Wortsinn! – Handlung. So aufsehenerregend der Rollentausch auch sein mag, so kurz dauert er an. Ist die Milchspende vollzogen, ist jede der beiden Frauen wieder Teil ihrer Generation und nichts erinnert an den ungewöhnlichen generation-switch.

Im Anschluss an diese Erzählung findet sich in der Sammlung des Valerius Maximus als *externum* noch eine zweite Episode, ein ausländisches *exemplum* von aufrichtiger Kinderliebe (Val. Max. 5,4,ext. 1):

*Idem praedicatum de pietate Perus existimetur, quae patrem suum Cymona, consimili fortuna adfectum parique custodiae traditum, iam ultimae senectutis velut infanтем pectori suo admotum aluit. haerent ac stupent hominum oculi, cum huius facti pictam imaginem vident, casusque antiqui condicionem praesentis spectaculi admiratione renovant, in illis mutis membrorum liniamentis viva ac spirantia corpora intueri credentes.<sup>38</sup>*

Die wenigen Unterschiede liegen klar auf der Hand: Waren es in der vorhergehenden Geschichte Mutter und Tochter, so sind es nun Vater und Tochter, zwischen denen sich die seltsame Laktation vollzieht; und waren es zuvor zwei namenlose Gestalten, so handelt es sich nun um einen gewissen Cymon und eine gewisse Pero.<sup>39</sup> Wie um möglichen Vorbehalten sexueller Natur vorzubeugen, legt Valerius

<sup>38</sup> „Dasselbe Urteil soll über die Pietas der Pero gefällt werden, die ihren Vater Cymon – von einem ganz ähnlichen Schicksal getroffen und der gleichen Bestrafung ausgeliefert – bereits hochbetagt wie ein Kind an die Brust genommen nährte. Sobald die Menschen ein Abbild dieses Ereignisses sehen, haften ihre Augen daran und staunen, und sie erneuern in Bewunderung der gegenwärtigen Sensation die Beschaffenheit eines früheren Ereignisses, glauben sie doch in jenen stummen Linien der Glieder lebende, atmende Körper zu betrachten.“

<sup>39</sup> Bezüglich der Namen gibt es auch Abweichungen. Mit Bestimmtheit festzuhalten ist lediglich, dass die Wurzeln dieser wohl vorhistorischen Begebenheit im Dunkeln liegen. Vgl. WÜST 1937, Sp. 877.

Maximus großen Wert darauf zu betonen, dass der Mann bereits ein sehr hohes Alter erreicht habe (*iam ultimae senectutis*) – im Falle der gesäugten Mutter gibt es keine analoge Bemerkung.<sup>40</sup> Außerdem erwähnt der Autor die Begebenheit in aller Kürze. Im Vergleich zur vorigen, zur römischen Geschichte unternimmt er aber dennoch etwas Unerhörtes: Er fixiert den absonderlichen Ammendienst auf einem imaginierten Bild, an dem die Augen der Betrachter fasziniert hängenblieben. Durch dieses Staunen (*admiratio*) wird die Szene gleichsam zum Leben erweckt und hinterlässt – anders als die beiden Frauen der Vorgeschichte – einen prägenden, dauerhaften Eindruck; einen Eindruck freilich, der nicht frei ist von sexueller Anspielung und Frivolität und offensichtlich gerade deshalb in den Köpfen der Menschen hängengeblieben ist. So sahen sich insbesondere Maler zur Abbildung jener Szene inspiriert, deren früheste Zeugnisse aus der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts stammen<sup>41</sup>, also etwa zeitgleich mit der Veröffentlichung der *dicta et facta* des Valerius entstanden. In der Folge entwickelte sich daraus ein überaus produktives Motiv, das gemeinhin mit dem Titel *Caritas Romana* versehen wurde. Dies erscheint in mehrfacher Hinsicht merkwürdig, weil in vielen Teilaspekten falsch. So fällt auf, dass der Begriff der *caritas* weder bei Valerius Maximus noch bei Plinius fällt. Von beiden wird das ehrbare Verhalten der Tochter, oder vielmehr: der Töchter, ausdrücklich als *pietas* bezeichnet.<sup>42</sup> An andere literarische Vorlagen für die spätere Malerei ist deshalb nicht zu denken, weil Valerius die einzige uns bekannte Quelle ist, die die Säugung des Vaters überliefert und dies als Beispiel eines nicht-römischen Liebesbeweises, eines *externum* eben. Somit ist die häufige Betitelung betreffender Laktationsszenen nicht nur wenig exakt (*pietas* wird zu *caritas*), sondern tatsächlich nicht richtig (aus einem *exemplum externum* wird ein *exemplum Romanum*)! Der Grund für diese Entwicklung mag zum Gutteil in der sinnlichen Komponente liegen, die bereits Valerius bemerkte und in der Folge durch die Betonung des sehr hohen Alters des Cymon bewusst zu verschleiern suchte. Wie um diesen

<sup>40</sup> Die Mutterfigur wird durch die drei Begriffe *mater*, *mulier* und *genetrix* bezeichnet, von denen keiner auf ein bestimmtes Alter hinweist.

<sup>41</sup> Vgl. SANTUCCI 1997, BEAGON 2005, S. 314.

<sup>42</sup> Plinius bringt den Begriff noch viel stärker in die Episode ein, indem er sie zum unmittelbaren Anlass für die Erbauung des Pietas-Tempels anführt (7,36): *quo miraculo matris salus donata pietati est, ambaeque perpetuis alimentis, et locus ille eidem consecratus deae, C. Quinctio M. Acilio cos. templo Pietatis extracto in illius carceris sede, ubi nunc Marcelli theatrum est.* („Durch dieses Wunder wurde das Heil der Mutter der Pietas anvertraut, beide wurde mit dauernden Zuwendungen versehen und jener Ort wurde derselben Göttin geweiht, indem unter den Konsulen C. Quinctius und Marcus Acilius an der Stelle jenes Gefängnisses ein Tempel der Pietas errichtet wurde; dort, wo heute das Marcellus-Theater steht“).

Gestus nachzuahmen, sind in der Folge viele der gemalten Männerfiguren tatsächlich von greisenhaftem Aussehen – zumindest was das Gesicht anbelangt, denn ihre Körper sind nicht selten von jugendlich-kräftigem Tonus. Zudem wendet die Mehrheit der dargestellten Frauen keusch den Blick zur Seite, wie um sich dadurch der verbotenen Nähe zum eigenen Vater zu entziehen. Schließlich wird auf einigen Bildern auch das kleine Kind der *Pero* abgebildet, wodurch die dargestellte Szene entschieden an sexueller Nuancierung verliert. Denn dass eine solche sehr eng mit betreffendem Motiv verbunden war, beweist nicht zuletzt die Tatsache, dass die Darstellung der „gesäugten“ Mutter im Vergleich geradezu verschwindend ist: So gibt es nur einige wenige Miniaturen, die Boccaccios *de mulieribus claris* illustrieren – dort wird nämlich ausschließlich die Säugung der Mutter nacherzählt und das Verhalten der jungen Frau als erinnerungswürdiger Akt der *pietas* bezeichnet.<sup>43</sup>

### Zusammenfassung

Nach dieser punktuellen Untersuchung der Rolle und Funktion von Ammen in gender- und generationsspezifischem Kontext ist zunächst die unübersehbare Präsenz dieser Figuren festzuhalten, die sich in den Schriften des römischen Altertums in der Weise zu etablieren beginnen, wie das von ihnen vertretene Berufsbild beziehungsweise Betätigungsfeld Teil der antiken Lebenswirklichkeit wird.<sup>44</sup> Dies lässt sich vor allem an der Parallelität ablesen, in der das immer populärer werdende erwerbsmäßige Stillen im Rom der späten Republik zum Erstarken jener Stimmen verläuft, die darin einen Verrat urrömischer Ideale sahen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Einbindung von *nutrices* in bestimmten Texten als Reaktion auf geänderte gesellschaftliche Rahmenbedingungen zu lesen und entspricht in besagten kritischen Äußerungen einer bewussten negativen Instrumentalisierung eines frauenspezifischen Betätigungsfeldes, das in der gesellschaftlichen Realität selbstverständlich hingenommen wurde. Das Ammenwesen wird von jenen männlichen Autoren also dazu benutzt, ein bestimmtes Weltbild hochzuhalten beziehungsweise herrschende Verhältnisse zu kritisieren.

<sup>43</sup> RAFFAELLI 2000, S. 209-215.

<sup>44</sup> Wenngleich sich das professionelle Ammenwesen in Rom erst in der mittleren bis ausgehenden Republik verorten lässt, werden *nutrices* bereits in älteren Schriften erwähnt. Dabei handelt es sich – kontextabhängig – um fremde, mitunter sogar tierische Nähmütter aus dem Mythos oder Reminiszzenzen an die verwendeten griechischen Vorbilder, wie wir sie etwa aus den Komödien des Plautus und Terenz kennen.

Auf der anderen Seite werden die Möglichkeiten und Vorzüge dieser Figuren – insbesondere wenn sie als ehemalige Ammen bereits erwachsenen Pflinglingen zu Seite stehen – sehr wohl erkannt und für überraschende narrative Wendungen genutzt. So setzen sie sich häufig über generationsbedingte Grenzen hinweg, indem sie nicht standesgemäße Liebschaften ihrer *alumna* fördern und unterstützen, oder indem sie – wie das letzte Beispiel gezeigt hat – das Generationenverhältnis auch physisch vollständig auf den Kopf stellen. Als Antipode zu einer Mutterfigur, die etwa aufgrund ihrer gehobenen sozialen Stellung einen gewissen Ruf zu verteidigen und gesellschaftliche Werte zu verkörpern hatte, kann eine Amme des weiteren auf elegante Art und Weise subversive Momente in die Handlung einbringen, die mit dem idealisierten römischen Matronentum nur sehr schwer in Einklang zu bringen waren. Unter diesem Gesichtspunkt erweist sie sich denn in der Tat als ideale Mittlerin zwischen den Generationen und Geschlechtern.

## Bibliographische Angaben

- BEAGON 2005 = Mary Beagon, The Elder Pliny on the Human Animal. Natural History Book 7, Oxford 2005.
- BRADLEY 1986 = Keith R. BRADLEY, Wet-Nursing at Rome. A Study in Social Relations, in: The Family in Ancient Rome, hrsg. v. Beryl RAWSON, London/ Sydney 1986, S. 201-229.
- BRADLEY 1991 = Keith R. BRADLEY, The Social Role of the Nurse in the Roman World, in: Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History, hrsg. v. Keith R. BRADLEY, New York/Oxford 1991, S. 13-36.
- EVANS 1991 = John K. EVANS, War, Women and Children in Ancient Rome, London 1991.
- HENDERSON 1987 = Jeffrey HENDERSON, Older Women in Attic Old Comedy, in: Transactions of the American Philological Association 117 (1987), S. 105-129.
- HOPFNER/KLAUSNER 1950 = Theodor HOPFNER/Theodor KLAUSER, [Art.] Amme, in: Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 1, hrsg. v. Theodor KLAUSER, Stuttgart 1950, Sp. 381-385.
- RENGER 2005 = Almut-Barbara RENGER, Geschichte eines Topos: Von *mythoi graon/tithon* über *fabulae aniles/nutricularum* zu „Altweibergeschwätz“ und „Ammenmärchen“, in: Die antike Rhetorik in der europäischen Geistesgeschichte (Pontes 3), hrsg. v. Wolfgang KOFLER/ Karlheinz TÖCHTERLE, Innsbruck/Wien 2005, S. 64-76.
- ROSIVACH 1994-95 = Vincent ROSIVACH, *Anus*: Some Older Women in Latin Literature, in: The Classical World, 88.2 (1994-95), S. 107-117.
- RÜHFEL 1988 = Hilde RÜHFEL, Ammen und Kinderfrauen im klassischen Athen, in: Antike Welt 19.4 (1988), S. 43-57.
- SANTUCCI 1997 = Anna SANTUCCI, Micone e Pero. L'iconografia antica, in: Pietas e allattamento filiale. La vicenda l'exemplum l'iconografia. Colloquio di Urbino, 2-3 maggio 1996, hrsg. v. Roberto M. DANESE/Renato RAFFAELLI, Urbino 1997, S. 123-139.
- SCHMIDT 1902 = Karl SCHMIDT, Die griechischen Personennamen bei Plautus I, in: Hermes 37 (1902), S. 173-211.
- SEIRINGER 2010 = Ingrid SEIRINGER, Die Amme bei *Ovid* – Vertraute der *puella* oder sittenstrenge Alte?, in: Diomedes 5 (2010), S. 67-79.
- SOLIN 1996 = Heikki SOLIN, Die stadtrömischen Sklavennamen. Ein Namenbuch in drei Teilen, Stuttgart 1996.
- STROBEL 2004 = Nicole STROBEL: Männliche Perspektive – weibliche Identität. Frauenbilder und Rollenkonzeptionen in den Komödien des Terenz (Itinera Classica 4), St. Katharinen 2004.



WIESEHÖFER 2008 = Josef WIESEHÖFER, Selbstsüchtige Mütter und gefühllose Väter? Bemerkungen zur Ernährung und zum Tod von neugeborenen und Säuglingen in der Antike, in: Antike Lebenswelten. Konstanz – Wandel – Wirkungsmacht. Festschrift für I. Weiler zum 70. Geburtstag (Philippika 25), hrsg. v. Peter MAURITSCH/Werner PETERMANDL u.a., Wiesbaden 2008, S. 503-531.

WÜST 1937 = Ernst WÜST, [Art.] Pero 4, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. 19,1, hrsg. v. Wilhelm KROLL, Stuttgart 1937, Sp. 877.

Francesca TASCA

## L'eresia della generazione: gli Abeloiiti

### Deutsche Zusammenfassung:

Das 87. Kapitel des *De haeresibus*, eines von Augustinus kurz vor seinem Tod zusammengestellten und unvollendeten Katalogs der Häresien, enthält ein außerordentliches Zeugnis über die Abeloiiten, eine kleine Ketzergruppe aus Nord-Afrika. Ihre gesellschaftliche Struktur stützte sich auf eine bemerkenswerte familiäre Organisation: ein Ehepaar (ein Mann und eine Frau, die vorschriftsmäßig in einem Haushalt zusammenlebten) durfte keinen Geschlechtsverkehr haben, sondern musste gezwungenermaßen ein Kinderpaar (einen Sohn und eine Tochter) adoptieren. Letztere erbten dann das Haus und die Güter der Familie und lebten in der Pflicht, die Familie nach dem traditionellen Adoptionsablauf weiterzuführen. Falls eines der adoptierten Kinder starb, musste das Ehepaar ein neues Kind desselben Geschlechtes auswählen und adoptieren.

Die Gruppe der Abeloiiten, über deren menschliches und religiöses Konzept Augustinus genau berichtet und dabei auch Einzelheiten von bedeutendem Zeugniswert mit einschließt, wurde bisher von der Forschung leider vernachlässigt. Die Abeloiiten verdienten hingegen eine größere Aufmerksamkeit von Seiten der Wissenschaft, die sich mit Ketzerforschung oder auch mit Generationsbeziehungen beschäftigen. Dieser Beitrag will folglich ein erster, pionierhafter Versuch sein, diesem Mangel Abhilfe zu schaffen.

Appartenente al genere letterario del *catalogus* di eresie, il *De haeresibus* di Agostino è opera incompiuta.<sup>1</sup> La morte dell'autore, avvenuta nell'agosto 430 d. C., ne interruppe la redazione, intrapresa tra il 428 e il 429 d. C.

Originariamente Agostino aveva pianificato di articolare l'opera in due libri. Il secondo libro, mai scritto, avrebbe dovuto chiarire in modo più teorico e generale *quid faciat haereticum*, ossia fornire una *regularis definitio* sulla natura dell'eresia. Al di là del fatto che la morte impedì il compimento del *De haeresibus*, già nella *Praefatio* Agostino affermava di ritenere del tutto impossibile o molto difficile (*aut omnino non potest aut difficillime potest*) racchiudere in una definizione standard ciò che rende eretico.<sup>2</sup> Agostino sceglieva, dunque, di non proporre da subito una definizione unica, positiva e immediata dell'eresia, ma preferiva dapprima focalizzare *quid credendum non sit* attraverso la catalogazione di casi singoli, specifici e

<sup>1</sup> Per un'introduzione complessiva al *De haeresibus* di Agostino si vedano FALCIONI 2003; SCOPELLO 2004; TESKE 2007. Per il resto, sul *De haeresibus* davvero esiguo è il numero degli studi specifici, per altro abbastanza datati, oltre che di non facile reperibilità. Questi si possono ridurre sostanzialmente a due monografie: JANNACCONE 1952 e MÜLLER 1956. Tra gli articoli si ricorda TRAPÈ 1982. Si segnalano, inoltre, le traduzioni in lingua italiana AGOSTINO 1995 e, più recentemente, AGOSTINO 2010. Nelle seguenti pagine si farà uso dell'edizione latina con traduzione italiana AGOSTINO 2003. Il *De haeresibus* di Agostino è consultabile anche in PL, 42, coll. 21-50.

<sup>2</sup>Aug. haer. Praefatio 7: *Quid ergo faciat haereticum regulari quadam definitione comprehendere, sicut ego existimo, aut omnino non potest aut difficillime potest.*

reali. Indicizzando sulla base di comportamenti tangibili, concreti ed evidenti *quid faciat haereticum*, si rendeva possibile al fedele riconoscere, giudicare sanamente (*recte iudicari*) e, quindi, evitare, tanto le eresie note quanto quelle ancora sconosciute (*et quae nota est, et quae ignota*), nonché futuri *haeretica venena* che sarebbero venuti alla luce nei tempi successivi (*quaecumque innotuerit*).<sup>3</sup>

Fu con tale intento catalogico e identificativo che Agostino redasse il primo libro – tipologicamente (ma non meramente) classificatorio – del *De haeresibus*.<sup>4</sup> Questo si compone di ottantotto *capitula*, corrispondenti al numero dei gruppi ereticali menzionati, disposti in ordine cronologico (dai Simoniani ai Pelagiani). Per ciascuno degli ottantotto gruppi si delineano *brevisiter* le credenze, oltre che i segni particolari e i tratti individuali e identificativi, secondo una struttura ricorrente. Di ciascuna denominazione indica alcune coordinate ritenute essenziali, variamente combinate e disposte: l'origine etimologica, con eventuali cenni (laddove identificabile e identificato) sul fondatore; l'area di primitiva origine e le zone di principale diffusione; le credenze maggiormente caratterizzanti; alcuni segni esteriori tipici e qualificanti.

Benché tra le ottantotto diverse *haereses* Agostino non manchi di tracciare denominatori comuni, così come legami o discendenze genealogiche, nel primo libro del *De haeresibus* prevalgono la forma analitica e la differenziazione<sup>5</sup>, essendo stato rimandato l'approccio sintetico al mai scritto secondo libro.

## **1. La testimonianza sugli Abeloiti custodita nel *De haeresibus* di Agostino**

Il gruppo degli Abeloiti è il penultimo degli ottantotto gruppi ereticali registrati nel *De haeresibus*. È collocato al *capitulum* ottantasette, dopo i Tertullianisti e prima dei Pelagiani. Così riferisce Agostino:

<sup>3</sup> Aug. haer. praef. 7.

<sup>4</sup> MÜLLER 1956, p. 50: "He intended no mere compilation based on the works of former writers, but a critical dogmatic work in which, as he tells us himself, he tried to single out individuals or groups regarded as really heretical. It becomes evident immediately in the *De haeresibus* that Augustine envisioned a heresy as a concrete sect, not a heretical proposition, since he speaks of the individual members of the sect rather than of the tenets they hold. This, perhaps, can explain why Augustine does not seem at pains to detail each and every error of the individual heresy. The particular error or errors which distinguish the one heresy from others and give it its individuality are presented, but with the omission of many points which are to be found in his sources".

<sup>5</sup> JANNACONE 1952, p. 12: "Essenziale è il tratto specifico che individualizza una setta, che ne fa un'eresia a parte".

## L'eresia della generazione: gli Abeloiti

*Est quaedam haeresis rusticana in campo nostro, id est Hipponiensi, vel potius fuit; paulatim enim diminuta in una exigua villa remanserat, in qua quidem paucissimi, sed omnes hoc fuerunt. Qui omnes modo correcti et Catholici facti sunt, nec aliquis illius supersedit erroris. Abeloim vocabantur, Punica declinatione nominis. Hos nonnulli dicunt ex filio Adae fuisse nominatos qui est vocatus Abel, unde Abelianos vel Abeloitas eos possumus dicere. Non miscebantur uxoribus, et eis tamen sine uxoribus vivere sectae ipsius dogmate non licebat. Mares ergo et feminae sub continentiae professione simul habitantes puerum et puellam sibi adoptabant in eiusdem coniunctionis pacto successores suos futuros. Morte praeventis quibusque singulis alii subrogabantur, dum tamen duo duobus disparis sexus in illius domus societate succederent. Utrolibet quippe parente defuncto, uno remanenti, usque ad eius quoque obitum filii serviebant. Post cuius mortem etiam ipsi puerum et puellam similiter adoptabant. Nec umquam eis defuit unde adoptarent, generantibus circumquaque vicinis, et filios suos inopes ad spem hereditatis alienae libenter dantibus.<sup>6</sup>*

Prima di procedere nell'analisi e nella valutazione della testimonianza agostiniana, è necessario precisare due aspetti.

Innanzitutto bisogna rilevare che studi specifici sul gruppo degli Abeloiti sono a oggi inesistenti.<sup>7</sup> Un paio di esempi emblematici possono dare un'idea immediata di tale vuoto di studi: tra i quasi cinquecento lemmi di cui si compone *Au-*

<sup>6</sup> Aug. haer. I, 87. "Nelle nostre campagne, cioè nel territorio di Ippona, c'è una certa eresia contadina, o più esattamente, ci fu: infatti essa, venuta meno a poco a poco, era rimasta in una sola piccola fattoria, nella quale gli abitanti erano, senza dubbio, assai pochi, ma tutti erano della detta idea. Tutti costoro adesso sono stati ricondotti all'ortodossia e sono diventati cattolici, né vi è rimasto alcuno di quella setta. Erano chiamati Abeloim, secondo la flessione del nome in lingua punica. Alcuni dicono che questi eretici abbiano avuto la loro denominazione dal figlio di Adamo. Noi, pertanto, li potremmo chiamare Abeliani oppure Abeloiti. Non si univano alle loro mogli, però non era loro permesso dalla dottrina della loro setta di vivere senza moglie. Maschi e femmine quindi coabitavano, facendo la professione di continenza, e adottavano un fanciullo e una fanciulla, i quali sarebbero stati poi i loro successori nel seguire il medesimo patto di convivenza matrimoniale. Alla morte dei singoli membri, se ne sostituivano altri, solo badando che ai due morti di sesso differente succedessero in quella convivenza familiare altre due persone. Quando poi fosse morto uno degli adottanti, gli adottivi servivano a quell'unico sopravvissuto fino alla sua morte. Però alla morte di questo, anche essi adottavano allo stesso modo un fanciullo e una fanciulla. Né a questi eretici mancò mai da dove potessero prendere le loro adozioni, poiché i loro vicini, in ogni parte, mettevano al mondo bambini e davano volentieri i loro figli poveri, per la speranza di avere l'eredità altrui".

<sup>7</sup> GUILLORÉAU 1903; ERMONI 1912. JANNACCONE 1952, pp. 111-112 si limita alla traduzione italiana del testo latino. Minime le osservazioni aggiuntive. JANNACCONE 1952, p. 111: "Il capitolo 87, in cui Agostino parla di quei contadini della diocesi di Ippona che sotto l'impero di Arcadio verso l'anno 407 venerarono Abele, è documento unico". JANNACCONE 1952, p. 112: "Agostino non aveva bisogno di un'autorità speciale per redigere questo capitolo". MÜLLER 1956, p. 120-121 offre il testo latino e la traduzione in lingua inglese. MÜLLER 1956, p. 210 è un commento minimo, che si limita, in realtà, a due brevi e poco utili note.

*gustine through the Ages* gli Abeloiti non sono nemmeno contemplati.<sup>8</sup> Così, pure, i pochi rimandi segnalati in calce alla brevissima voce *Abeloim* di Otto WERMELINGER per l'*Augustinus Lexikon*<sup>9</sup> rinviano, in realtà, a lavori più ampi e generici sulla complessiva eresiologia agostiniana. Il presente contributo vuole, dunque e innanzi tutto, essere un primo, pionieristico tentativo volto a rimediare questa grave carenza: il primo passo di una strada esplorativa ancora tutta da intraprendere e che si prospetta lunga e fruttuosa.

La seconda questione che necessita precisazioni, riguarda l'attendibilità della testimonianza agostiniana. Le sopra citate parole di Agostino custodite nel *De haeresibus* costituiscono, infatti, la sola, unica e preziosissima testimonianza pervenutaci sul singolare gruppo ereticale degli Abeloiti, altrimenti del tutto ignoti.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> FITZGERALD 1999.

<sup>9</sup> WERMELINGER 1986. Wermelinger non sa pronunciarsi se la forma abeloitica possa dipendere da suggestioni di matrice gnostico-manichea. Vd. WERMELINGER 1986, col. 5: "Ob sich die spezifische Form der Sexualaskese, die zum Teil an essenische Praktiken erinnert (Adoption von Kindern innerhalb einer zölibatären Lebensform), an gnostisch-manichäische Strömungen anlehnt, kann nicht entschieden werden, ist aber eher unwahrscheinlich".

<sup>10</sup> Una sola altra opera cita gli Abeloiti: è il cosiddetto *Praedestinatus* (Cfr. Arn. lun. Praed.). Tale opera, redatta verso la metà del V secolo, è, del resto, costruita quasi pedissequamente sul *De haeresibus* di Agostino. Per lunghi tratti i due testi corrispondono addirittura letteralmente. Sulla relazione strettissima tra il *De haeresibus* di Agostino e il primo libro del *Praedestinatus* si veda, ad esempio, GORI 2000, p. VI: "Augustini *De haeresibus* fontem et exemplar fuisse libro eius certum est. Etenim Augustinianum opus auctor noster saepius prope, nonnumquam serviliter exsequitur, raro mutans haeresion ordinem, hic sermonem perstringens, illic expositionem adaugens, duas quoque ipse addens novissimas haereses 89 Nestorianorum et 90 Praedestinatorum quae tempore Augustini nondum ortae erant". Cfr. anche GORI 1999, p. 11-12. Si ritiene, quindi, non inopportuno riportare qui di seguito il capitolo 87 del *Praedestinatus*, in cui si riferisce, con alcune piccole divergenze rispetto ad Agostino, sugli Abeloiti. Arn. lun. Praed. I, 87, p. 50-51: *In octogesima et septima haeresi Abeloitas nominamus quia, cum sint priores pene omnibus haereticis, nunc nostris temporibus finiti. Isti ex filio Adae sibi nominis derivationem assumpserant, id est ab Abel Abeloitae se nominari voluerunt. Hi non miscebantur uxoribus, et tamen non licebat sectae ipsi ut sine uxoribus viverent. Mas ergo et femina, sub continentiae professione simul habitantes, puerum et puellam sibi adoptabant in eiusdem coniunctionis pacto successores futuros. Morte praeventis quibusque singulis alii subrogabantur, dum tamen duo duobus disparis sexus in illius domus sociatae succederent. Et utrolibet quippe parente defuncto uni remanenti usque ad eius quoque obitum filii serviebant, post cuius mortem etiam ipsi puerum et puellam similiter adoptabant. Nec umquam eis defuit unde adoptarent, generantibus circumquaque vicinis, et filios suos inopes ad spem haereditatis alienae libenter dantibus. Haec sola erat inter nos atque illos distantia, in quo nostros arguebant ita non in lege nostra exercere coniugia ut et qui nubunt tamquam non nubentes sint* (Cfr. 1 Cor. 7, 29). Bisogna aggiungere che non ancora del tutto risolta è la questione sull'identità dell'autore del *Praedestinatus*. L'opera è largamente attribuita ad Arnobio il Giovane, probabilmente monaco di origine africana (MORIN 1936), attivo a Roma, dove giunse tra il 428 (invasione vandala dell'Africa settentrionale) e il 432 (morte di papa Celestino I). Tuttavia alcuni studiosi propongono ancora oggi per il *Praedestinatus* il nome di Giuliano Eclano – ipotesi, per altro, già sostenuta all'inizio del Novecento da VON SCHUBERT 1903. Al riguardo si possono vedere, oltre a VERWEIJ 2001, sia GORI 1999, sia GORI 2000, p. VII-XII, dove si afferma e si dimostra la paternità letteraria di Arnobio (in particolare p. IX: "Auctorem trium omnium librorum esse Arnobium Iuniorum pro certo nos habemus"). Su Arnobio il Giovane si segnalano, infine, quali studi imprescindibili di riferimento MORIN 1911 e MORIN 1913; AMANN 1935; MCHUGH 2007.

Contrariamente all'erudito settecentesco Christian Wilhelm Franz WALCH<sup>11</sup>, che era portato a diffidare della veridicità delle parole di Agostino, si ritiene – e lo si vuole da subito affermare con decisione – che depongano largamente a favore dell'attendibilità di Agostino tanto le circostanze quanto le modalità redazionali, in cui il *De haeresibus* maturò e prese forma. Non è, infatti, inutile ricordare che, se per la composizione del *De haeresibus* Agostino aveva certo prevalentemente attinto a due autori di *catalogi* antiereticali del IV secolo (Epifanio di Cipro e Filastrio di Brescia)<sup>12</sup>, combinandone le notizie, tuttavia il vescovo di Ippona aveva pure aggiunto informazioni e dettagli di prima mano su eresie da lui personalmente conosciute e combattute: i Manichei, i Donatisti, i Pelagiani e, appunto, gli altrimenti ignoti Abeloiiti.

Per il *catalogo* ereticale che stava redigendo, pensato principalmente per guidare concrete azioni e interventi pastorali nella Chiesa africana, Agostino perseguiva la maggior esattezza possibile. Sorretto da tale chiara esigenza di completezza, componendo il *De haeresibus* Agostino non esitò ad arricchire le proprie fonti anteriori, cui dichiaratamente si ispirava, con informazioni tratte da esperienze dirette, da conoscenze di prima mano, da incontri personali.

Del resto, nel *De haeresibus* non mancano tracce che lasciano intendere come, già in fase di scrittura, Agostino fosse ben consapevole dell'eccezionalità e dell'unicità della propria testimonianza sul gruppo degli Abeloiiti. Agostino esprime, infatti, apertamente la convinzione che gli Abeloiiti siano sconosciuti anche allo stesso *doctissimus* Gerolamo, a causa sia delle loro dimensioni numeriche e

<sup>11</sup> WALCH 1762, I, p. 607-608: "Von den Abeliten. Wir wollen den Kainiten so gleich die Abeliten an die Seite setzen, weil sie von dem Bruder des Kains, Abel, ihren Nahmen haben sollen. Die wenigen Nachrichten die wir von ihnen haben, verstatten nicht allein nicht, Zeit und Ort zu bestimmen; oder ihren Stifter und andere Umstände anzuzeigen; sondern erwecken auch den Verdacht, dass die ganze Parthei zu den erdichteten zu zählen sei. Was als die Unterscheidungslehre angezeigt wird, ist ihre seltsame Lebensart, da jede Mannsperson ein kleines Mägdgen, und eine jede Frau einen kleinen Knaben zu einer beständigen Gesellschaft bei sich hatten, und diese Kinder zu ihrem Erben erklärten, und dadurch in einer Verbindung mit einer Person des andern Geschlechts zu leben, und doch außer Ehestande zu sein. Denn dadurch haften die Pauli Wortschrift: die da Weiber haben, als hätten sie keine (1. Cor. 7, 29) im eigentlichen Wortverstande zu erfüllen. Wir zweifeln gar nicht, dass unter den Christen sich Leute gefunden, die auf dergleichen Torheiten verfallen; dass sie aber eine eigne Parthei ausgemacht und Abeliten sich genannt, kann billig in Zweifel gezogen werden". MÜLLER 1956, p. 210: "This sect seems to be known only through St. Augustine. Walch, *Ketzergeschichte*, t. I, p. 608, proposes various reasons for rejecting the existence of this sect, but they are certainly not conclusive".

<sup>12</sup> Per i primi cinquantasette capitoli Agostino ricorre prevalentemente a Epifanio; per i capitoli dal 58 all'80 ricorre invece a Filastrio. Sulle fonti che Agostino utilizza (e sulle modalità d'utilizzo) si rimanda a BARDY 1931; JANNACCONE 1952, p. 16-19; FALCIONI 2003, p. 14-16. In più punti del *De haeresibus* lo stesso Agostino chiarisce apertamente il proprio rapporto con le fonti usate: Aug. haer. I, 57; I, 80; I, 83.

stremamente limitate, sia dell'*obscuritas locorum* in cui questa *haeresis rusticana* prese piede.<sup>13</sup>

Non si può, dunque, screditare la testimonianza di Agostino sugli Abeloiti, solo insistendo sulla sua fisionomia di *hapax* nel panorama documentario tardoantico. Questo argomento è poco valido, poiché proprio l'unicità – come poi si vedrà – si può facilmente capovolgere in elemento a favore della credibilità di Agostino. Il presente contributo vuole, perciò, anche restituire alla testimonianza di Agostino sugli Abeloiti una più giusta collocazione e una più corretta valutazione, ristabilendone l'eccezionalità, la veridicità e l'autentico spessore.

## 2. L'ambiente linguistico neopunico

Un ulteriore motivo depone a favore dell'attendibilità della testimonianza di Agostino: le considerazioni sulla matrice etimologica della denominazione abeloitica.<sup>14</sup> Agostino radica, infatti, il nome degli Abeloiti in un'origine etimologica punica, prontamente tradotta dall'ipponate nella forma latina:

*Abeloim vocabantur; Punica declinatione nominis. Hos nonnulli dicunt ex filio Adae fuisse nominatos qui est vocatus Abel, unde Abelianos vel Abeloitas eos possumus dicere.*<sup>15</sup>

Questo cenno a un'etimologia punica non è un caso unico. Più volte Agostino (nelle *Epistole*, nei *Sermoni*, in alcune opere esegetiche) presenta il punico (o, meglio, il neopunico) come lingua viva nell'Africa settentrionale a lui coeva. E davvero nell'Africa settentrionale, ancora in età tardo imperiale, era attestata la permanenza di sacche di resistenza alla romanizzazione, che prediligevano l'uso della lingua punica. Il punico (o, meglio, il neopunico) era rimasto in vita presso gli strati sociali più bassi, l'*humillimum vulgus*, le masse, soprattutto le masse rurali

<sup>13</sup> Aug. haer., Epilogus, 2: *Nam de haeresibus, inquit, nullum opusculum sanctus Hieronymus condidit. Quod si tu scieris, perveni ad illud, et forte habebis melius aliquid quam hoc nostrum, quamvis nec ipsum, licet hominem doctissimum, omnes haereses arbitrer indagare potuisse. Et certe Abeloitas nostrae regionis haereticos, quantum existimo, ille nescivit, sic forte et alibi alios in obscurissimis locis reconditos eiusque notitiam ipsa locorum suorum obscuritate fugientes.*

<sup>14</sup> I verbi usati da Agostino (*vocabantur; fuisse nominatos*) lascerebbero però intendere che tale denominazione fosse proiettata *dall'esterno* sul gruppo ereticale abeloita. *Abeloiti* non sembrerebbe essere, cioè, un'autodefinizione. Su tale punto si registra una divergenza con il *Praedestinatus*, dove la scelta della forma verbale attribuisce agli Abeloiti una funzione attiva nel plasmare la propria denominazione. Arn. lun. Praed. I, 87: *Isti ex filio Adae sibi nominis derivationem assumpserant, id est ab Abel Abeloitae se nominari voluerunt.*

<sup>15</sup> Cfr. n. 6.

(essendo la città sempre area prioritaria e primaria di romanizzazione).<sup>16</sup> E Agostino definisce, appunto, quella degli Abeloiiti un'eresia contadina, connessa all'area extra-urbana del territorio di Ippona (*Est quaedam haeresis rusticana in campo nostro, id est Hipponiensi*). Addirittura, con ulteriore esattezza topografica, nell'ultima fase d'esistenza ereticale, il gruppo viene territorialmente localizzato in un'unica piccola fattoria (*in una exigua villa*).

Nel momento in cui Agostino scrive, verso il 429 d. C., l'eresia degli Abeloiiti sarebbe stata, infatti, del tutto debellata: i pochi membri sopravvissuti erano ormai già rientrati nell'ortodossia della Grande Chiesa. Agostino riferisce, dunque, di una realtà ereticale in una prospettiva dinamica: nel primo quarto del V secolo d. C il gruppo degli Abeloiiti, da poco estinto, appartiene all'immediato passato prossimo del territorio ipponense, e Agostino ne può attestare e ripercorrere brevemente le fasi del progressivo spegnimento.

Le puntualizzazioni sull'origine etimologica punica, sulla localizzazione territoriale e sugli stadi di graduale scomparsa del gruppo, convergono a confermare il grande valore della testimonianza custodita nel *De haeresibus*. Certamente le parole di Agostino restituiscono pochi e, forse, pur un po' sfocati tratti degli Abeloiiti. Tali tratti conservano però ancora oggi la consistenza essenziale della vita reale. Per gli Abeloiiti Agostino riesce, infatti, a inquadrare da subito il profilo di un'esperienza religiosa comunitaria vera e specifica: un'esperienza collocata in un tempo e in uno spazio ben definiti, con uno sfondo segnato da una caratteristica identità linguistica di appartenenza (o, per lo meno, di riferimento), protagonista di una dinamica di progressiva estinzione.

Grazie ad Agostino, ancora oggi possiamo accedere alla progettualità umana e religiosa degli Abeloiiti. Una progettualità certo fallita nei propri esiti, ma, attraverso il vescovo di Ippona, non dissolta nel buio del non testimoniato, non inghiottita nell'oscurità del non documentato, non del tutto perduta nella propria originale specificità.

### **3. Il modello matrimoniale, familiare e generazionale degli Abeloiiti: possibili implicazioni ereticali**

Gli Abeloiiti realizzano una forma di famiglia in cui, da un lato, vi è una quotidiana convivenza domestica tra un uomo e una donna: una coabitazione solo este-

<sup>16</sup> BÉNABOU 1976, in part. da p. 471; LUISELLI 1994, in part. pp. 20-22.



riormente di tipo matrimoniale, in quanto priva di ogni rapporto carnale.<sup>17</sup> Dall'altro lato, vi è la presenza di una prole, deliberatamente ottenuta dalla coppia senza atto coniugale, bensì attraverso l'adozione programmata di due bambini, un maschio e una femmina, un *puer* e una *puella*.<sup>18</sup> Nel caso di morte prematura di uno dei figli adottivi, si provvedeva a una pronta sostituzione con un nuovo figlio adottivo, del medesimo sesso di quello defunto, così da garantire l'equilibrio numerico della discendenza.<sup>19</sup> Alla morte di entrambi i due genitori adottanti, la coppia di figli adottivi assumeva il ruolo genitoriale nei confronti di un'altra medesima coppia di figli adottivi, formata, ancora una volta, da un bambino (*puer*) e da una bambina (*puella*). La relazione di fratello e sorella adottati si trasformava, quindi, in una relazione di coniugi conviventi, senza attività sessuale, ma con prole adottiva. Tale generazionale passaggio di consegne era segnato da un evento preciso: la morte di entrambi i genitori adottanti.<sup>20</sup>

Gli Abeloiti costruiscono un modello familiare bilanciato (almeno apparentemente) nei ruoli, nei sessi e nei cicli generazionali: un meccanismo di successione e di relazione generazionale pianificato e disciplinato. La dipendenza reciproca delle generazioni e la loro concatenazione sono esplicitamente regolamentate. Il legame tra le diverse generazioni abeloitiche richiede il severo rispetto di precisi ritmi e di precise norme: i ritmi scanditi dall'evento della morte biologica e le rigide norme sull'equilibrio numerico dei due sessi sono ritenuti assolutamente vincolanti per la continuità dell'esperienza comunitaria. La morte dei singoli membri (*singuli*) è secondaria rispetto al perdurare dell'esperienza comunitaria (*domus societas*): il modello familiare abeloitico.

Tale modello, autoreplicandosi, sembra volere gestire il ricambio generazionale e garantire la continuità della *domus societas*, annullando, con un ordinamento preordinato, le invece inevitabili e, forse, necessarie conflittualità generazionali e imprevedibilità biologiche. Sembra, cioè, che gli Abeloiti abbiano voluto mettere a punto un sistema che non potesse essere inceppato nemmeno dall'eventualità di una morte improvvisa o, per così dire, non rispettosa di ideali ritmi generazionali.

<sup>17</sup> Aug. haer. 1, 87: *Non miscebantur uxoribus, et eis tamen sine uxoribus vivere sectae ipsius dogmate non licebat. Mares ergo et feminae sub continentiae professione simul habitantes.*

<sup>18</sup> Aug. haer. 1, 87: *Mares ergo et feminae sub continentiae professione simul habitantes puerum et puellam sibi adoptabant in eiusdem coniunctionis pacto successores suos futuros.*

<sup>19</sup> Aug. haer. 1, 87: *Morte praeventis quibusque singulis alii subrogabantur, dum tamen duo duobus disparis sexus in illius domus societate succederent.*

<sup>20</sup> Aug. haer. 1, 87: *Utrolibet quippe parente defuncto, uno remanenti, usque ad eius quoque obitum filii serviebant. Post cuius mortem etiam ipsi puerum et puellam similiter adoptabant.*

Al di là di tali considerazioni piuttosto generali e complessive, l'inclusione della comunità abeloitica nel *De haeresibus* si giustifica nella presenza di elementi che propendono verso una più precisa colorazione ereticale. In primo luogo non bisogna trascurare la speciale attenzione che sempre Agostino rivolse al tema del matrimonio cristiano: la sua natura sacramentale, i suoi caratteri, la sua specificità, i suoi benefici, i suoi ambiti di validità, il suo rapporto con la continenza e con la verginità.<sup>21</sup> Il confronto con gruppi cristiani minoritari, che sul tema del matrimonio presentavano pratiche, soluzioni e opinioni fra loro molto divergenti (e, non di rado, abbastanza stravaganti) sollecitò spesso e fruttuosamente la riflessione di Agostino sul matrimonio. Gli Abeloiti non sono un caso isolato nel *De haeresibus*: nel *catalogus* si incontrano con una certa frequenza gruppi diversi che presentano comportamenti coniugali e sessuali (o di eccesso, o di rifiuto) come specifico discrimine ereticale. Modelli matrimoniali, familiari e generazionali differenti che hanno aiutato ulteriormente Agostino a chiarire (e a chiarirsi) sempre più e sempre meglio *quid faciat haereticum*, individuando il sempre mobile e difficile confine tra ortodossia ed eresia.

E' evidente che il modello matrimoniale, familiare e generazionale pianificato e attuato dagli Abeloiti è tanto rigoroso quanto artificiale, poiché realizzato asessualmente. Agostino aveva più e più volte insistito sul fatto che l'atto coniugale non era colpevole, se avveniva per la procreazione. Come condannabili sono i rapporti sessuali in cui si cerca deliberatamente di evitare i figli, ugualmente erroneo è la volontà contraria: avere deliberatamente figli senza rapporti sessuali. Questo è, appunto, il caso degli Abeloiti: essi cercano, attraverso l'adozione programmatica, una sorta di procreazione asessuata. L'errore insito al modello abeloita si palesa, del resto, nel suo destino di estinzione. Nonostante non siano mai mancati gli aspiranti figli adottivi, spinti dagli stessi genitori naturali attirati dal miraggio di una facile eredità<sup>22</sup>, il modello familiare abeloita tende inevitabilmente a un corto circuito implosivo, perché nega il naturale, necessario, indispensabile strumento della riproduzione umana: il vitale tramite sessuale.

Ma si può individuare un'ulteriore ragione per cui Agostino abbia ritenuto utile e necessario registrare nel *De haeresibus* il modello familiare abeloita come forma specifica e significativa di espressione ereticale. Il modello familiare ideato

<sup>21</sup> Tra le opere di Agostino variamente legate al tema del matrimonio cristiano si possono citare, *ex. gr.*, il *De bono coniugali*, il *De sancta virginitate*, il *De bono viduitatis*, il *De coniugis adulterinis*, il *De continentia*, il *De nuptis et concupiscentia*.

<sup>22</sup> Aug. haer. I, 87: *Nec unquam eis defuit unde adoptarent, generantibus circumquaque vicinis, et filios suos inopes ad spem hereditatis alienae libenter dantibus*

dagli Abeloiti e la loro studiata riproduzione artificiale del ritmo naturale e degli equilibri sessuali per la successione generazionale lasciano, infatti, intravedere alcune possibili precise matrici teologiche, legate al problema del peccato originale: tema che sollecitò importanti discussioni nella Chiesa antica e che trovò una sistemazione organica proprio in Agostino.<sup>23</sup>

In una prospettiva incentrata sulla questione del peccato originale, l'attenzione agostiniana alla famiglia abeloitica si colora di una speciale luce teologica. Se, infatti, Agostino ritiene che la trasmissione del peccato originale avvenga per propagazione, come universale eredità genetica umana, di generazione in generazione, attraverso la procreazione per mezzo del rapporto carnale, il modello familiare e generativo degli Abeloiti poteva celare in sottotraccia il desiderio di tentare una via alternativa all'ineluttabile trasmissibilità del peccato di Adamo. E' bene ricordare che, secondo Agostino, nello stadio umano primitivo, anteriore alla caduta di Adamo e di Eva, la generazione sarebbe avvenuta – proprio come tra gli Abeloiti – per scelta razionale, senza concupiscenza.<sup>24</sup> Se è, dunque, pur vero che l'adozione non elimina la trasmissione fisiologica del peccato originale (i figli adottivi, biologicamente, sono stati, infatti, concepiti da generazione carnale), tuttavia, dal momento che la procreazione è causa strumentale dell'ereditarietà del peccato originale, è evidente che il meccanismo abeloitico dell'adozione sistematica e programmatica elimina la componente di concupiscenza sessuale, che accompagna necessariamente l'atto di procreazione umana, dalla caduta di Adamo ed Eva in poi.

La convivenza di un uomo e di una donna con prole, ma ottenuta senza rapporti sessuali, potrebbe anche rimandare al modello della Sacra Famiglia di Nazareth. Tuttavia la spiegazione denominazionale proposta nel *De haeresibus* si connette a un altro personaggio biblico: il nome *Abeloiti* deriverebbe da Abele, figlio giusto di Adamo, ucciso dal fratello Caino (*Hos nonnulli dicunt ex filio Adae fuisse nominatos qui est vocatus Abel*). Ciò offre il fianco a una altra e diversa interpretazione ereticale.

Richiamandosi ad Abele, gli Abeloiti propongono un modello alternativo non solo di procreazione, ma anche di società umana. Gli Abeloiti sembrano, cioè, vo-

<sup>23</sup> E' noto che l'espressione *originalis reatus* fu coniata proprio da Agostino, nel 396, nell'*Ad Simplicianum*. Cfr. Aug. quaest. Simpl. in part. I, 2, 20, dove sul *peccatum originale* già si definiscono due elementi chiave: la trasmissione del peccato (*tradux peccati*) e la colpa originaria (*originalis reatus*). Sull'opera PERRONE 1996.

<sup>24</sup> Si vedano, ad esempio, Aug. civ. 14, 26 e Aug. c. Pelag. 17, 34-35. Sulla modalità di generazione prima della caduta, secondo la dottrina agostiniana, utile BARDY 1959.

lersi innestare in un'ideale linea generazionale in grado di ridare vita all'umanità giusta: quella discendenza di Abele, mai iniziata a causa dell'assassinio perpetrato dal fratello Caino.<sup>25</sup> Gli Abeloiti si assocerebbero, quindi, a una stirpe umana ideale: alternativa, distante e distanziata dal resto dell'umanità attuale che è, invece, figlia del ramo di Caino e, quindi, inevitabilmente corrotta e assassina.

Anche in ciò si può riconoscere un'implicazione teologica notevole: gli Abeloiti avrebbero cercato di realizzare una comunità umana di giusti, di retti, di integri. A ciò soggiace la presunzione della possibilità, attraverso scelte e comportamenti (tra cui, ad esempio, anche un accurato piano di adozioni), di una volontà umana che s'impone sulla natura. S'insinua, così, l'implicita possibilità di un'umanità giusta e innocente, anche senza l'intervento della grazia redentrice del Cristo. Non è un caso che tale tema fu oggetto di acceso dibattito, in quegli stessi anni, tra Agostino e gli esponenti pelagiani (in particolare Giuliano di Eclano). Assumendo tale prospettiva di accesa controversia dottrinale, anche nel progetto familiare e comunitario abeloita si potrebbe riconoscere forse un sottofondo pelagiano da non sottovalutarsi.<sup>26</sup>

Contrariamente a quanto si potrebbe a prima vista ritenere, gli Abeloiti non sono, quindi, una stravaganza all'interno del *De haeresibus*. Non sono un esotismo deformato o, addirittura, inventato da Agostino. Dietro il peculiare comportamen-

<sup>25</sup> Abele e Caino rappresentano e inaugurano due popoli diversi, due diverse umanità. Abele è il primo dei giusti. Già in età agostiniana esisteva l'espressione *ecclesia ab Abel*, che ricorre, ad esempio, nella polemica antipelagiana, soprattutto condotta contro Giuliano da Eclano. Cfr. Aug. c. Iulian. op. imperf. 2, 54, 101; 6, 11; 6, 22.30. Bisogna comunque ricordare che nel racconto di *Genesi* esiste un'ulteriore linea di discendenza da Adamo ed Eva, nel ramo di Seth (*Genesi* 4, 25-26). È interessante notare come dai tre figli di Adamo ed Eva derivino tre gruppi ereticali registrati nel *De haeresibus*: i Caiani (c. 18), i Sethiani (c. 19) e, appunto, gli Abeloiti (c. 87). COCCHINI 1990 accenna a una possibile tradizione giudeo-gnostica secondo cui Abele, sebbene sposato, avrebbe vissuto in castità e astinenza. La studiosa non cita tuttavia alcuna fonte a supporto di tale tradizione.

<sup>26</sup> Sulla connotazione ereticale degli Abeloiti può essere utile un confronto con quanto afferma il *Praedestinatus* in chiusura del *capitulum* 87; Arn. lun. Praed. 1, 87: *Haec sola erat inter nos atque illos distantia, in quo nostros arguebant ita non in lege nostra exercere coniugia ut et qui nubunt tamquam non nubentes sint*. Bisogna però al riguardo precisare che è difficile valutare tanto l'affidabilità, quanto lo schieramento dottrinale dell'autore del *Praedestinatus*. Sull'attendibilità del *Praedestinatus* si vedano, ad esempio, le dure affermazioni di GORI 1999, p. 14: "Spregiudicato ricorso all'invenzione o alla falsificazione di dati storici". Ugualmente difficile è stabilire l'esatta collocazione dottrinale dell'autore e, in particolare, una più esatta gradazione delle sue variabili tendenze pelagiane. Non è poi qui possibile soffermarsi sui plurali e specifici obiettivi polemici dell'autore del *Praedestinatus*: questione complessa, quanto ancora aperta (cfr. ABEL 1968; ma anche GORI 1999, p. 61: "Il predestinazionismo è l'obiettivo di tutta l'opera: è l'avversario che Arnobio ha il compito storico di debellare"). Ringrazio Marco Kühnlein per l'utile scambio di opinioni sul *Praedestinatus* e per le preziose indicazioni bibliografiche suggeritemi. Sulla testimonianza del *Praedestinatus* circa gli Abeloiti, cfr. VON SCHUSTER 1903, p. 70: "Bei Augustinus trug die 87. Häresie der Abeloiten ganz lokales Gepräge: es war eine speziell in Hippo, seinem Bischofs-Sitze, ansässige Sekte. Hier streift der Verfasser, der sich im Übrigen vollkommen an seine Vorlage anschließt, vielmehr das Kolorit ganz ab."

to familiare, sessuale e generazionale, gli Abeloiiti avrebbero potuto celare delicate implicazioni teologiche e dottrinali, che ne hanno motivato a pieno titolo l'inclusione nel *catalogus* ereticale.

E che ne motiverebbero anche un maggiore interesse da parte dei ricercatori.

## Riferimenti bibliografici

### Fonti:

Aug. c. Pelag. = Aurelius Augustinus, *Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor*, in: CSEL 60, ed. Karolus F. URBA/Josephus ZYCHA, Vind-bonae 1913, pp. 421-570.

Aug. c. Iulian. op. impf. = Aurelius Augustinus, *Contra Iulianum opus imperfectum*, in: CSEL 85/1, ed. Michaela ZELZER, Vindobonae 1974.

Aug. bon. coniug. = Aurelius Augustinus, *De bono coniugali*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ/ Maria PALMIERI/ Vincenzo TARULLI/Nello CIPRIANI (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 1-63.

Aug. bon. viduit. = Aurelius Augustinus, *De bono viduitatis*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ/ Maria PALMIERI/ Vincenzo TARULLI/Nello CIPRIANI (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 161-219.

Aug. civ. = Aurelius Augustinus, *De civitate Dei libri viginti duo*, in: CCSL 47-48, ed. Bernardus DOMBART/Alfonsus KALB, Turnholti 1955.

Aug. adult. coniug. = Aurelius Augustinus, *De coniugiis adulterinis*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ/Maria PALMIERI/ Vincenzo TARULLI/Nello CIPRIANI (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 221-317.

Aug. cont. = Aurelius Augustinus, *De continentia*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ/ Maria PALMIERI/ Vincenzo TARULLI/ Nello CIPRIANI (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 319-392.

Aug. quaest. Simpl. = Aurelius Augustinus, *De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo*, in: CCSL 44, ed. Almut MUTZENBECHER, Turnholti 1970.

Aug. haer. = Aurelius Augustinus, *De haeresibus ad Quodvultdeum liber unus*, in: CCSL 46, ed. Roel VAN DER PLAETSE/Clemens BEUKERS, Turnholti 1969, pp. 263-351.

Aug. nupt. et concup. = Aurelius Augustinus, *De nuptiis et concupiscentia*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ et al. (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 393-453.

Aug. virg. = Aurelius Augustinus, *De sancta virginitate*, in: Sant'Agostino, *Matrimonio e verginità*, ed. Agostino TRAPÈ/Maria PALMIERI/Vincenzo TARULLI/Nello CIPRIANI (Nuova Biblioteca Agostiniana, VII/1), Roma 1978, pp. 65-159.

Arn. Iun. Praed. = Arnobius Iunior, *Opera Omnia. III. Praedestinatus qui dicitur*, in: CCSL 25B, ed. Franco GORI, Turnholti 2000.

**Letteratura secondaria:**

ABEL 1968 = Maurice ABEL, *Le 'Praedestinatus' et le pélagianisme*, in: *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 35 (1968), pp. 5-25.

AGOSTINO 1995 = SANT'AGOSTINO, *Le eresie. Catalogo e confutazione delle eresie del mondo antico*, a c. di Stefano FUMAGALLI (I cabiri), Milano 1995.

AGOSTINO 2003 = SANT'AGOSTINO, *Opere antieretiche. Sulle eresie*, a c. di Mauro FALCIONI/Vincenzo TARULLI/Franco MONTEVERDE (Nuova Biblioteca Agostiniana, XII/1), Roma 2003, pp. 58-163.

AGOSTINO 2010 = AGOSTINO D'IPPONA, *Le eresie*, a c. di Claudio BONVECCHIO/ Stefano FUMAGALLI (Abra-xas, 2), Milano/Udine 2010.

AMANN 1935 = Emile AMANN, [Art.] *Praedestinatus*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Bd.12/2, éd. par Emile AMANN, Paris 1935, coll. 2776-2780.

BARDY 1931 = Gustave BARDY, *Le De haeresibus et ses sources*, in: *Miscellanea Agostiniana. Testi e studi pubblicati a cura dell'ordine eremitano di sant'Agostino nel XV centenario della morte del santo dottore*, vol. 2, Roma 1931, pp. 397-416.

BARDY 1959 = Gustave BARDY, *La doctrine de saint Augustin sur le mode de génération avant le péché. Note complémentaire*, in: *Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de Saint Augustin*. 35. *La Cité de Dieu* (XI-XIV), Paris 1959, pp. 539-542.

BENABOU 1976 = Marcel BENABOU, *La résistance africaine à la romanisation (Les textes à l'appui)*, Paris 1976.

COCCHINI 1990 = Francesca COCCHINI, [Art.] *Abéliens*, in: *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme ancien*, vol. 1, éd. Par Angelo DI BERNARDINO, Paris 1990, p. 5-6.

ERMONI 1912 = Vincent ERMONI, [Art.] *Abéliens, Abéloites ou Abéloniens*, in: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. 1, éd. par Alfred Henri Maurice BAUDRILLART, Paris 1912, coll. 92-93.

FALCIONI 2003 = Mauro FALCIONI, *Introduzione*, in: SANT'AGOSTINO, *Opere antieretiche. Sulle eresie* (Nuova Biblioteca Agostiniana, XII/1) Roma 2003, pp. 7-16.

FITZGERALD 1999 = Allan D. FITZGERALD (Hrsg.), *Augustine through the Ages: an encyclopaedia*, Grand Rapids (MI)/Cambridge 1999.

GORI 1999 = Franco GORI, *Il "Praedestinatus" di Arnobio il Giovane: l'eresiologia contro l'agostinismo* (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 65), Roma 1999.

GORI 2000 = Franco GORI, *Praefatio*, in: *Arnobius Iunior, Opera Omnia*. III. *Praedestinatus qui dicitur*, in: *CCSL* 25B, ed. Franco GORI, Turnholt 2000, pp. I-XXII.

GUILLOREAU 1903 = Léon GUILLOREAU, [Art.] *Abéliens, Abéloites ou Abeloniens*, in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Bd. 1/1, éd. par Jean Michel Alfred VACANT, Paris 1903, col. 55.

## L'eresia della generazione: gli Abelotti

JANNACCONE 1952 = Silvia JANNACCONE, La dottrina eresiologica di sant'Agostino. Studi di storia letteraria e religiosa a proposito del trattato *De haeresibus* (Raccolta di studi di letteratura cristiana antica 20), Catania 1952.

LUISELLI 1994 = Bruno LUISELLI, Cristianesimo e fenomeni regionali dell'inculturazione nei secoli IV-VI, in: *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secoli IV-VI)*. XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 6-8 maggio 1993 (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 46), Roma 1994, pp. 7-30.

MCHUGH 2007 = Michael P. MCHUGH, [Art.] Arnobio il Giovane, in: *Agostino*, dizionario enciclopedico, a c. di Allan D. FITZGERALD/Luigi ALICI/Antonio PIERETTI, Roma 2007, pp. 235-236.

MORIN 1911 = Germain MORIN, *Arnobé le jeune: trois études publiées dans la "Revue bénédictine"* (1909-1911), Maredsous 1911.

MORIN 1913 = Germain MORIN, *Etudes, textes, découvertes: contributions à la littérature et à l'histoire des douze premiers siècles (Anecdota maredsiana. Seconde série)*, Maredsous 1913, pp. 309-324, pp. 340-382.

MORIN 1936 = L'origine africaine d'Arnobé le Jeune, in: *Revue de Sciences Religieuses* 16 (1936), pp. 177-184.

MÜLLER 1956 = G. Liquori MÜLLER, *The "De haeresibus" of saint Augustine. A Translation with an Introduction and Commentary* (The Catholic University of America. Patristic Studies, 90), Washington D.C. 1956.

PERRONE 1996 = Lorenzo PERRONE u.a., "De diversis quaestionibus octaginta tribus" "De diversis quaestionibus ad Simplicianum" (*Lectio Augustini. Settimana agostiniana pavese*, 12), Roma 1996.

SCOPELLO 2004 = Madeleine SCOPELLO, [Art.] *Haeresibus, De*, in: *Augustinus-Lexikon* Bd. 3, hrsg. v. Cornelius Petrus MAYER, Basel 2004, coll. 278-290.

VON SCHUBERT 1903 = Hans VON SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus. Ein Beitrag zur Geschichte des Pelagianismus* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 24, 4), Leipzig 1903.

TESKE 2007 = Roland J. TESKE S.J., [Art.] *Haeresibus, De*, in: *Agostino: dizionario enciclopedico*, a c. di Allan D. FITZGERALD/Luigi ALICI/Antonio PIERETTI, Roma 2007, pp. 807-808.

TRAPE 1982 = Agostino TRAPÉ, *Un libro sulla nozione di eresia mai scritto da sant'Agostino*, in: *Augustinianum* 25 (1982), pp. 853-865.

VERWEIJ 2001 = Michael VERWEIJ, *Introduction*, in: *Arnobius Iunior, Praedestinatus*, curante CETEDOC-UCL (CC. Instrumenta Lexicologica Latina. Series A. Formae 126), Turnhout 2001, pp. 1-9.

WALCH 1762 = Christian Wilhelm Franz WALCH, *Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien*, Bd. 1, Leipzig 1762, pp. 607-608.

WERMELINGER 1986 = Otto WERMELINGER, [Art.] *Abeloin*, in: *Augustinus-Lexikon*, Bd. 1, hrsg. v. Cornelius Petrus MAYER, Basel/Stuttgart 1986, coll. 5-6.





Patricia TESCH-MERTENS

## *Viriliter age* – Heilige Frauen in der Merowingerzeit

### 1. Einleitung

Der landläufigen Meinung nach gilt das Mittelalter als männlich dominierte Zeit, in der Frauen eine untergeordnete Rolle spielten. Auch wenn die neuere Forschung<sup>1</sup> diesem Bild vom „schwachen Geschlecht“ nicht uneingeschränkt folgt, so scheint hierzu doch zu passen, dass einige Viten aus dem Frühmittelalter<sup>2</sup> die Handlungen weiblicher Heiliger mit dem Adverb *viriliter* kennzeichnen, einem Begriff, dessen Übersetzung „männlich“ oder „tapfer“ lauten kann. Bisher geht der Großteil der Forscher davon aus, dass eine Übersetzung mit „männlich“ in den Viten von heiligen Frauen am wahrscheinlichsten ist<sup>3</sup>, nicht zuletzt deswegen, weil auch die Handlungen männlicher Heiliger entsprechend gekennzeichnet wurden und ein Verweis auf das Geschlecht des Heiligen im Grundsatz redundant wäre. Dies gilt etwa für Vedastus, der die Wahrheit Gottes *viriliter* verteidigte<sup>4</sup> oder Desiderius von Cahors, der *viriliter* sein sollte, um seiner Bestimmung zu folgen.<sup>5</sup> In der Vita Lamberts aus der Feder des Nikolaus von Lüttich gürtet sich der Heilige *viriliter* gegen die verächtliche Welt und widersteht dem Tod dank seiner noblen Seele *viriliter*<sup>6</sup>, während Gerald von Aurillac *viriliter* gegen die weltlichen Laster ankämpfte, wie es sein Biograph Odo von Cluny formulierte.<sup>7</sup>

Der folgende Beitrag untersucht insgesamt 17 Viten von 15 heiligen Frauen, welche im Zeitraum zwischen 550 und ca. 700 verstarben und deren Lebensbeschreibungen nicht später als im 9. Jahrhundert entstanden sind.<sup>8</sup> Diese Biographien werden auf das Adverb *viriliter* und die dazugehörigen Formen des Adjektivs *virilis* untersucht. Hierbei ist der Frage nachzugehen, inwiefern möglicher-

<sup>1</sup> DINZELBACHER und WERNER verweisen zu Recht darauf, dass nur Herrscherinnen einen besonderen Wirkungsradius innehatten, vgl. DINZELBACHER/WERNER 2007, S. 107.

<sup>2</sup> Zum Forschungsgebiet der Hagiographie und deren Methoden vgl. MUSCHIOLO 1994, S. 21 Anm. 117.

<sup>3</sup> Beispielsweise GOETZ 1995, S. 354 und allgemein für gelobte Frauen in den Quellen: DINZELBACHER 2010, S. 16 und DINZELBACHER/ WERNER 2007, S. 109.

<sup>4</sup> *Vita Vedastus*, S. 415.

<sup>5</sup> *Vita Desiderius*, S. 570.

<sup>6</sup> *Vita Lambert*, S. 416 und S. 424.

<sup>7</sup> *Vita Gerald*, II, Praef., 669 B.

<sup>8</sup> Auf die Verfasser der jeweiligen Viten wird nicht eingegangen und es können nicht alle Viten aus dem Frühmittelalter berücksichtigt werden, beides ist aus pragmatischer Sicht zu begründen.

weise ein Konzept von Männlichkeit dem weiblichen Heiligenideal inhärent gewesen sein könnte. Bei aller Heiligungsabsicht sind Viten letztlich auch als historische Quellen zu lesen<sup>9</sup>, die zumindest Einblicke in die Vorstellungswelt der Vitenschreiber vermitteln.<sup>10</sup> So sind etwa die Viten merowingerzeitlicher Heiliger für eine Geschichte der Mentalität von größerem Nutzen als für eine Rekonstruktion der Geschichte der Merowinger selbst.<sup>11</sup> In einem Abschnitt werden zudem ausgewählte narrative Quellen der Merowinger- und Karolingerzeit<sup>12</sup> auf das Wortfeld hin untersucht, um der Frage nachzugehen, ob die festzustellende Bedeutung auf Viten beschränkt bleibt oder nicht. Im letzten Teil wird das Nicht-Beweinen eines verstorbenen Familienmitgliedes als ein *virilis* Handeln erforscht, für das die heilige Anstrudis gelobt wurde. Da Jo Ann MCNAMARA in diesem Kontext das Adjektiv mit „männlich“ übersetzte<sup>13</sup>, soll in der Gegenprobe überprüft werden, ob sich in narrativen Quellen Männer finden lassen, die den Tod eines Angehörigen beweinen und dieses Verhalten folglich als explizit „weiblich“ kategorisiert wird.

Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen ist, aufbauend auf der grundsätzlichen Frage nach der Bewertung von Frauen in Spätantike und Frühmittelalter<sup>14</sup>, die Problematik der Geschlechtsgebundenheit von Heiligen. So gehen etwa einige Forscher von einem dritten Gender, nämlich einem klerikalen, aus<sup>15</sup> und andere sind der Ansicht, dass sich Mönche wie Nonnen zur Zeit der Merowinger außerhalb des vorherrschenden Geschlechtssystems befanden.<sup>16</sup> Diese Vermutungen widersprechen einer Übersetzung mit „männlich“, da somit von heiligen Frauen kein männliches, aber auch kein weibliches, Verhalten gefordert wurde. Folglich müssten Heilige keine geschlechtsspezifischen Rollenerwartungen erfüllen.

Die formelhafte Ermahnung *viriliter age*, die bei männlichen wie weiblichen Heiligen oft zu finden ist, entstammt dem 26. Psalm der Bibel und ist letztlich geschlechtsneutral zu deuten:

<sup>9</sup> GRAUS 2002, S. 387.

<sup>10</sup> MUSCHIOL 1994, S. 22 und WOOD 1988, S. 378f.

<sup>11</sup> WOOD 1988, S. 384.

<sup>12</sup> Die Auswahl begründet sich auf die Quellensammlung von BAK 1987, S. 23-25. Dort aufgelistete Quellen, die nicht für den hier untersuchten Zeitraum relevant sind oder einen gattungsspezifischen Fall darstellen, wurden nicht in die Analyse miteinbezogen.

<sup>13</sup> MCNAMARA u.a. 1992, cap. 9 S. 295.

<sup>14</sup> Eine Wende von der Spätantike zum Frühmittelalter hin lässt sich nicht eindeutig bestimmen, vgl. GOETZ 1997, S. 164. Im fünften Abschnitt werden, um diese Problematik noch einmal zu verdeutlichen, vier ausgewählte Kirchengelehrte und ihre Meinungen über Frauen dargestellt.

<sup>15</sup> MURRAY 2008, S. 35 und CULLUM 1999, S. 185f.

<sup>16</sup> MCNAMARA 2002, S. 207f. und MURRAY 2008, S. 36.

[...] *Expecta Dominum viriliter age et confortetur cor tuum et sustine Dominum* [...]

Allein dies deutet darauf hin, dass den Termini *viriliter/virilīs* nicht zwangsläufig eine frauenfeindliche Einstellung zukommt.<sup>17</sup> Kann jedoch eine Übersetzung einzig mit dem Wort „männlich“ ausgeschlossen werden, so bleibt zu fragen, ob sich heilige Frauen überhaupt konstant an einem männlichen Ideal orientierten, beziehungsweise ob die Vitenschreiber männliches Verhalten als notwendig für die weibliche Heiligkeit einstufen.<sup>18</sup> Sollte sich dabei herausstellen, dass heilige Frauen nicht „männlich“ sondern vielleicht eher „tapfer“ handelten, so müssten – konsequent weitergedacht – übersetzte Viten, auch von heiligen Männern, erneut übertragen werden.

## 2. Heilige Frauen

In den untersuchten Viten lassen sich fünf Beispiele finden, in welchen *viriliter* Handeln mit Kämpfen verbunden wird. Für das 6. Jahrhundert ist hier die *Vita Monegundis* zu nennen, in welcher der Verfasser beschreibt, wie das schwache, also das weibliche, Geschlecht den guten Kampf mit *viriliter* Kraft angeht. Ende des 8., beziehungsweise Anfang des 9. Jahrhunderts ist es die heilige *Austreberta*, die den weltlichen Genüssen *viriliter* zu widerstehen weiß und die heilige *Aldegundis* wird gar von einem Engel zum *viriliter* Handeln aufgefordert um gegen das Böse zu bestehen. Im 9. Jahrhundert erhält *Rusticula*, ähnlich wie *Aldegundis*, vom Engel *Michael* die Aufgabe *viriliter* gegen den Teufel zu widerstehen und auch einige Nonnen in der *Vita Anstrudis* gehorchen der biblischen Anweisung eines Mannes mit dem Namen *Agilbert* um ihrer Äbtissin *viriliter* gegen das Böse beizustehen. In den Viten der heiligen *Austreberta* und *Anstrudis* wird die Inferiorität des weiblichen Geschlechts angesprochen, wodurch die Vermutung bestärkt wird, dass das Adverb hier mit „männlich“ zu übersetzen ist.

Neben dem Kämpfen werden auch zwei weitere Handlungen mit dem Wortfeld *virilis* umschrieben. Zum einem wird in der *Vita* der heiligen *Bertila* gesagt, dass sie ihr Kloster so *viriliter* führte, wie es die heilige *Balthild* mit dem Königshof tat. Zum anderem schaffte es die heilige *Anstrudis* ihre Trauer um den ermordeten Bruder zu unterdrücken, was der Verfasser mit dem Ausdruck „ein *virilis* Gesicht“ bezeichnet.

<sup>17</sup> HÖRMANN 2006, S. 246f.

<sup>18</sup> GOETZ 1995, S. 356.

Die Analyse der Viten zeigt überraschende Ergebnisse. Zunächst ist festzuhalten, dass nicht in allen Lebensbeschreibungen die Heiligen mit *viriliter/ virilis* charakterisiert werden oder die Überwindung der Schwäche des weiblichen Körpers als Grund für die Heiligkeit genannt wird. Berücksichtigt man des Weiteren den Entstehungszeitraum, dann fällt auf, dass in den Viten des 6. Jahrhunderts die Inferiorität der Frau eine Rolle spielt, wobei sowohl Gregor von Tours als auch Venantius Fortunatus in den jeweiligen Prologen die spätantike Vorstellung von der Überwindung weiblicher Unterlegenheit und Unfähigkeit im Ringen um asketische Vollkommenheit aufgreifen. Im 7. Jahrhundert finden sich hingegen keinerlei Hinweise dazu und es scheint, als ob der Topos der schwachen Frau keine allzu große Bedeutung mehr hatte.<sup>19</sup> Ab dem späten 8. Jahrhundert hingegen ist ein Anstieg der Verwendung von *viriliter/ virilis* erkennbar. Des Öfteren wird nun der Gegensatz „männlich-weiblich“ benannt, etwa die Körperkraft eines Mannes in einem jungen Mädchen oder ein männliches Herz in einem weiblichen Körper.<sup>20</sup> Die folgende Tabelle veranschaulicht diese Ergebnisse:

Heilige	Vita in/ um	<i>virilis/ viriliter</i>
Radegunde I	6. Jahrhundert	Der schwache Körper der Frau ehrt Gott durch die Stärke des Geistes. <sup>21</sup>
Monegundis	6. Jahrhundert	Das schwache Geschlecht geht den guten Kampf mit <i>viriliter</i> Kraft an. <sup>22</sup>
Radegunde II	7. Jahrhundert	-
Geretrudis	7. Jahrhundert	-
Balthild (Vita A)	Ende 7./Anfang 8. Jahrhundert	-
Eustadiola	8. Jahrhundert	-
Bertila	Zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts	<i>viriliter</i> Hof- und Klosterführung <sup>23</sup>
Aldetrudis	Ende 8. Jahrhundert	-

<sup>19</sup> WITTERN 1994, S. 106f.

<sup>20</sup> Aufgrund des begrenzten Umfangs dieses Aufsatzes wird nicht näher darauf eingegangen, womit ein Wechsel begründet werden könnte.

<sup>21</sup> BHL 7048 [Col. 0068A].

<sup>22</sup> BHL 5995 [Col. 0313D].

<sup>23</sup> BHL 1287 [Col. 0092A] und [Col. 0092E].

### Heilige Frauen in der Merowingerzeit

Austreberta	8. oder frühes 9. Jahrhundert	Sie widerstand <i>viriliter</i> weltlichen Genüssen; sie hatte ein männliches und kein weibliches Herz. <sup>24</sup>
Aldegundis	8. oder frühes 9. Jahrhundert	Ein Engel fordert sie zum <i>viriliter</i> Handeln auf. <sup>25</sup>
Balthild (Vita B)	Frühes 9. Jahrhundert	-
Rusticula	9. Jahrhundert	Der heilige Michael <sup>26</sup> fordert sie zum <i>viriliter</i> Handeln auf und sie konnte <i>viriliter</i> gegen den Teufel bestehen. <sup>27</sup>
Sadalberga	9. Jahrhundert	Nicht nur ein königlicher Befehl, sondern auch das <i>sexus</i> werden als Hindernis für eine asketische Konversion aufgezeigt. <sup>28</sup>
Herlindis und Relindis	9. Jahrhundert	-
Waldetrudis	9. Jahrhundert	-
Glodesindis	Nach 882	Männliches Fleisch wächst im weiblichem Körper heran. <sup>29</sup>
Anstrudis	Frühestens 9. Jahrhundert	Nonnen sollen <i>viriliter</i> handeln <sup>30</sup> ; Anstrudis zeigt ein <i>virilis</i> Gesicht trotz ihrer Trauer um den ermordeten Bruder und sie hat die Kraft eines Mannes. <sup>31</sup>

Bei einigen Beispielen scheint es eindeutig, dass *viriliter/ virilis* mit „männlich“ übersetzt werden muss. Aber wie lassen sich die anderen Darstellungen interpretieren? Ist die Aufforderung *viriliter age* aus dem Munde eines Engels nicht vielmehr als Bibelzitat zu verstehen und somit eine geschlechtsneutrale Interpretation eher angebracht? Ein Vergleich mit Textstellen aus narrativen Quellen soll helfen,

<sup>24</sup> BHL 0832 [Col. 0420B] und [Col. 0422A].

<sup>25</sup> *Vita Aldegundis*, S. 810 und WEMPLE 1981, S. 186f.

<sup>26</sup> Allgemein zur Darstellung des Engels Michael vgl. PEERS 1996, S. 100f.

<sup>27</sup> BHL 7405 [Col. 0660D] und [Col. 0663A].

<sup>28</sup> *Vita Sadalbergae*, cap. 9 S. 54.

<sup>29</sup> BHL 3562 [Col. 0203B].

<sup>30</sup> *Vita Anstrudis*, cap. 13 S. 72.

<sup>31</sup> *Vita Anstrudis*, cap. 7 S. 69 und cap. 9 S. 70.

diese Problematik zu lösen. Darüber hinaus wird in der Vita der Bertila die Hof-führung wie auch die Führung über eine Klostersgemeinschaft als eine *viriliter* ausgeübte Tätigkeit beschrieben. Ist es auszuschließen, dass eine Führung „tapfer“ ausgeübt wurde? Auch dieser Frage soll in den folgenden Abschnitten nachgegangen werden.

### 3. *Viriliter* in ausgewählten Quellen der Merowinger- und Karolingerzeit

In den Quellen zur Merowingerzeit lässt sich eine Verbindung zwischen *viriliter* und dem Kämpfen feststellen. Doch beschränkt sich die Verwendung nicht allein hierauf. Gregor von Tours benutzt in seinen *Libri historiarum decem* das Adverb auch dann, wenn sich eine Person verbal durchsetzen musste oder sich einem Ranghöheren widersetzte, beispielsweise dem König.<sup>32</sup> Allerdings legt die in diesen Situationen ebenfalls vorhandene Konfliktsituation durchaus eine Nähe zum Kampf nahe. Wie bereits bei den Heiligenviten festgestellt werden konnte, wird das Wort an einer Stelle auch im Zusammenhang mit Führungspositionen erwähnt: In der A-Handschrift des *Liber Historiae Francorum* findet sich das Adverb anlässlich der Schilderung der Regierungsübernahme Chlodwigs.<sup>33</sup> In den untersuchten Quellen der Karolingerzeit wird *viriliter* in der Regel auch anlässlich von Kampfsituationen verwendet. Es gibt jedoch eine Ausnahme: Regino von Prüm gebraucht das Adverb, um die Regierungsführung Odos von Paris im Jahre 888 zu loben.<sup>34</sup> Die Wahrnehmung der Führungsqualität lässt sich mit dem Lob über die *viriliter* ausgeübte Führung eines Hofes und einer Klostersgemeinschaft vergleichen, wie sie Balthild und Bertila in der Vita der Zweitgenannten zuteil wurden. Es liegt also nahe, in diesen Kontexten einen geschlechtsneutralen Gebrauch zu sehen, der allerdings in den deutschen Übersetzungen „tapfer“ und „männlich“ kaum sein Äquivalent findet. Auffällig erscheint die unterschiedlich häufige Verwendung von *viriliter*.<sup>35</sup> Insgesamt entsteht der Eindruck, als ob die Termini vor-

<sup>32</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, VII 22 S. 342.

<sup>33</sup> LHF cap. 8 S. 251.

<sup>34</sup> Regino, *Chron.*, anno 888 S. 130.

<sup>35</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*: II 1 S. 37; II 7 S. 49; IV 2 S. 136; IV 31 S. 166; V 38 S. 244; VI 4 S. 268; VI 41 S. 313; VII 22 S. 342; VII 34 S. 355; X 4 S. 487. Fred. Con.: cap. 20 S. 178. LHF: A-Handschrift cap. 8 S. 251. Ann. Reg. Fr.: anno 775 S. 43; anno 776 S. 44; anno 783 S. 64. Ann. Fuld.: anno 874 S. 82; anno 876 S. 88. Ann. Bert.: anno 842 S. 27; anno 844 S. 32; anno 848 S. 36; anno 873 S. 124. Ann. Mett.: Anno 693 S. 17; anno 742 S. 33; anno 745 S. 37. Nithard, *Hist. Libri* III: anno 840 II 1 S. 14. Regino von Prüm, *Chron.*: anno 776 S. 51; anno 783 S. 54; anno 784 S. 54; anno 867 S. 92; anno 888 S. 130; anno 893 S. 141; anno 902 S. 149; anno 936 S. 159.

rangig in Verbindung mit Kampf und Konflikt stehen, sei dieser nun mit materiellen Mitteln oder dem Geist zu bestreiten und in zweiter Linie auch eine Führungsposition charakterisieren. Daher lässt sich vermuten, dass diese Verknüpfung durchaus geschlechtsneutral verwendet wurde. Somit würden die Frauen nicht explizit für ihre „Männlichkeit“ geehrt, wenn sie beispielsweise im Kampf gegen den Teufel triumphierten oder eine Führungsrolle übernahmen. Andererseits wäre es durchaus möglich, dass auch Männer für ihre „Männlichkeit“ gelobt wurden. Allerdings wäre dann zu fragen, warum diese Eigenschaft nicht bei allen Herrschern gepriesen wurde.

#### 4. *Viriliter* und *virile* Frauen in ausgewählten narrativen Quellen

Bei Gregor von Tours finden sich insgesamt zwei Beispiele für *viriliter* handelnde Frauen. Zunächst ist die Königin Brunichild zu nennen, die sich *viriliter* umgürtet, um einen Kampf zu verhindern. Sie setzt sich für ihren Getreuen Herzog Lupus von der Champagne ein, der, wie Gregor sagt, schon lange ungerecht von anderen Adligen bedrängt wurde. Von der gegnerischen Seite wird sie als *mulier* betitelt und fortgeschickt.<sup>36</sup> Es scheint als ob sie trotz ihrer Waffe die adligen Kontrahenten nicht einschüchtern konnte. Auch wurde sie nicht als Königin angesprochen. Frau und „Kampf“ (oder dessen Verhinderung) scheinen sich demnach in der Auffassung der Gegner Brunichilds auszuschließen.

Im zweiten Fall geht es um ein junges Mädchen, das vom Herzog Amalo verschleppt und misshandelt wurde. Nach einer missglückten Vergewaltigung schließ Amalo vorzeitig ein, woraufhin die junge Frau dessen Schwert *viriliter* ergriff und den Mann, der kurz vor dem tödlichen Hieb noch vor Angst aufschrie, tötete. Gregor erzählt, dass das Mädchen mit Gottes Hilfe aus dem Haus fliehen konnte.<sup>37</sup>

Grundsätzlich beurteilt Gregor das Verhalten der beiden Frauen positiv. Vor allem im zweiten Fall bleibt die Handlung der jungen Frau – trotz Verstoßes gegen das Tötungsverbot – mit Gottes Hilfe ungesühnt.

Als weiteres Beispiel soll ein Brief der Äbtissin Caesaria an Radegunde und Richilde aus dem Jahre 587 herangezogen werden.<sup>38</sup> Caesaria fordert, dass Frauen wie Männer stark und *viriliter* gegen ihre Feinde kämpfen sollten, damit ihre Körper nicht leiden müssen. *Viriliter* müssten sie sich auch gegenüber dem Teufel verhalten, der ansonsten ihre Seele töten würde. Der Brief ist ein Zeugnis dafür,

<sup>36</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, VI 4 S. 268f.

<sup>37</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, IX 27 S. 446.

<sup>38</sup> Caesaria, ep. II, S. 451 Z. 17ff.



dass eine Frau asketisches Tugendstreben als ein Kampf begreift, den sie mit *viriliter* charakterisiert. Dabei wird auch der Vergleich mit dem anderen Geschlecht angestellt, aber von der Überwindung natürlicher weiblicher Schwäche ist keine Rede. Auch hier scheint eine Konnotation mit „Männlichkeit“ nicht vorhanden, zumal die Gleichsetzung des Kampfes für Männer wie Frauen nicht für eine Differenzierung nach geschlechtlichen Kriterien spricht. Es lässt sich nicht abstreiten, dass in einigen Viten anschaulich von der weiblichen Schwäche, beziehungsweise der Männlichkeit der Frau gesprochen wird. Dazu kommt, dass beispielsweise die Nonne Egburg sich in einem Brief an Bonifatius aus dem 8. Jahrhundert mit männlichem Genus als *pauperculus Christi* betitelte.<sup>39</sup> Dies deutet auf ein männlich determiniertes Vollkommenheitsideal hin, dem allerdings die Absage an die Männlichkeit gegenübersteht, wie sie sich am radikalsten in der Selbstkastration zeigt. Selbst wenn die Kastration vor allem in der Spätantike verbreitet war und Konzilsbeschlüsse ihr entgegenwirken sollten<sup>40</sup>, findet sich noch bei Gregor dem Großen in seinen *Dialogi* das Beispiel des Equitius, der sich im Traum und auf Rat eines Engels kastrieren ließ, um vollkommen zu sein.<sup>41</sup> Dass daneben in Fragen des *gender* das Männliche dominant war, zeigt sich etwa an der Geschichte der heiligen Papula, die sich als Mann verkleiden musste, um den von ihr gewünschten Status zu erreichen.<sup>42</sup>

In den aufgeführten Quellen dieses Abschnitts wurden also keine Gründe für eine notwendige Vermännlichung einer heiligen Frau gefunden, die sich an der *virilis*-Terminologie ablesen ließen. Weiterhin konnte nicht geklärt werden, ob *viriliter* nun stets „männlich“ bedeutet oder möglicherweise einem Bedeutungswandel unterlag.

## 5. *Virile* Frauen bei ausgewählten Kirchengelehrten

Gregor von Nyssa, ein Bischof aus dem 4. Jahrhundert, fragt in seiner *Vita Macrinae*, ob die Heilige noch Frau genannt werden dürfe, da sie sich über ihre Natur erhoben habe.<sup>43</sup> Auch andere Kirchenväter setzten sich mit dieser Thematik auseinander. Paulinus von Nola, welcher im 5. Jahrhundert verstarb, beschreibt in einem Brief an seinen Freund Sulpicius Severus das Leben der heiligen Melania

<sup>39</sup> Bonifatius, ep. 13, S. 21. Die weibliche Anrede hieße *paupercula*. Egburg verwendet möglicherweise die männliche Form, da sie sich gleichwertig mit ihrem Bruder sieht.

<sup>40</sup> TUCHEL 1998, S. 127f.

<sup>41</sup> Gregor d. Gr., *Dialogi*, I cap. 4, S. 36.

<sup>42</sup> Gregor von Tours, *Liber in Gloria*, S. 756f.

<sup>43</sup> Gregor v. Nyssa, *Vita Macrinae*, cap. 2, S. 337. Für Gregor ist Makrina die ideale gläubige Christin.

und sieht in Frauen grundsätzlich das unterlegene Geschlecht.<sup>44</sup> In einem anderen Brief betitelt er die heilige Melania mit der männlichen Namensform *Melanius*.<sup>45</sup> Bevor Paulinus mit der Beschreibung ihres Lebens beginnt, stellt er sich zunächst die Frage, ob man diese Frau noch als solche betiteln darf, denn schließlich sei sie *viriliter* Christin.<sup>46</sup> Hier liegt die Vermutung nahe, dass das Adverb für „männlich“ steht.

Hieronymus, ein Kirchenvater aus dem 4./5. Jahrhundert, beschreibt in seinem Kommentar zum Epheserbrief: *Die Frau wird zum Mann, wenn sie mehr Gott diene als der Welt*.<sup>47</sup> Er sah vor allem die Schwäche der Frau darin, dass sie ihre Emotionen nicht unter Kontrolle habe. Ein Beispiel hierfür findet sich in seiner Vita der heiligen Paula, die ihre Tränen nicht zurückhalten kann, als sie vom Tod ihres Mannes und ihrer Töchter erfährt.<sup>48</sup> In einem seiner Briefe über Marcella äußert er allerdings, dass nicht das Geschlecht, sondern die Gesinnung über die Tugend bewerten sollte.<sup>49</sup> Zudem sagt er, dass eine heilige Frau einem heiligen Mann gleichgestellt sei.<sup>50</sup> Hatte sich in Anbetracht der Chronologie der Nachrichten die Meinung von Hieronymus geändert? Und: Lässt sich mit dieser Entwicklung eine generelle Leitlinie erfassen?

Für einen möglichen Meinungswandel über die Frau gibt auch die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla Auskunft, einem Bischof aus dem 6./ 7. Jahrhundert. Er behandelt zunächst die körperlichen Unterschiede zwischen Mann und Frau, geht aber dann auf die weibliche Schwäche ein und behauptet, dass die größte Tapferkeit (*virtus*) beim Mann zu finden sei.<sup>51</sup> Zwar geht er auf das „virago-Motiv“ ein, nach dem eine junge Frau als *virago* zu betiteln ist, wenn sie wie ein Mann handelt oder von männlicher Kraft ist. Dennoch aber bleibt sie eine Frau und Isidor fügt hinzu, dass für die Alten auch eine tapfere Frau als *virago* galt.<sup>52</sup> Denkbar ist, dass Isidor hier eine sich gewandelte Ansicht wiedergibt, die sich in einem Generationenwechsel begründen ließe.

<sup>44</sup> Paulinus, ep. 29, 6 S. 692 und ep. 29, 7 S. 696.

<sup>45</sup> Paulinus, ep. 31,1 S. 728.

<sup>46</sup> Paulinus, ep. 29, 6 S. 690.

<sup>47</sup> Hieronymus, *Kommentar*, 531 ff.

<sup>48</sup> Hieronymus, *Witwe Paula*, cap. 21, S. 134.

<sup>49</sup> Hieronymus, *Witwe Marcella*, cap. 5, S. 186.

<sup>50</sup> Hieronymus, *Witwe Marcella*, cap. 2, S. 182.

<sup>51</sup> Isidor, *Enzyklopädie*, XI Abs. II, cap. 17–20 S. 438.

<sup>52</sup> Isidor, *Enzyklopädie*, XI Abs. II, cap. 22 S. 438. HAAG erkennt zu Recht die Diskrepanz zwischen den beiden Erklärungsmodellen von Isidor, vgl. HAAG 1999, S. 244. Zu vermerken ist zudem, dass in den untersuchten Viten keine Frau als *virago* bezeichnet wird.

Für den fränkischen Bereich konnte Yitzhak HEN nachweisen, dass es ein „feststehendes“ Schreibrepertoire zur Zeit der Merowinger gab. Dazu zählten neben der Bibel auch die Werke Isidors von Sevilla.<sup>53</sup> Nun lässt sich fragen, wie in der Bibel Frauen, vor allem weibliche Heilige, dargestellt werden. Laut Catherine TKACZ werden Frauen mit männlichen Bezeichnungen betitelt, da es für Jesus keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern gegeben habe. Als Beispiel kann die Susanna-Erzählung aus dem Alten Testament dienen<sup>54</sup>, die das Genoveva-Motiv aufweist.<sup>55</sup> Die Erzählung selbst wird von der Mehrheit der Forscher auf das 2. Jahrhundert vor Christus datiert<sup>56</sup>: Eine verheiratete Frau weist einen Liebhaber ab, der sie aus Rache dann des Ehebruchs bezichtigt.<sup>57</sup> Im Psalm 118 wird die Bezeichnung *beatus vir* verwendet, um Susanna zu ehren. Sie wird zusätzlich als „Bruder“ und „Nachbar“ betitelt.<sup>58</sup> Im neuen Testament werden Frauen ebenfalls mit männlichen Bezeichnungen beschrieben.<sup>59</sup>

Für die Antike dagegen konnte Jacqueline MURRAY feststellen, dass die Frau erst dann als perfekt galt, wenn sie wie ein Mann handelte.<sup>60</sup> Sollte diese Auffassung Kontinuität bewiesen haben, so wurden Frauen im Mittelalter dann männlicher und näherten sich dementsprechend der Vollkommenheit an, wenn sie ihre Weiblichkeit unterdrückten. Sie waren folglich nicht länger weiblich im Sinne von weich und schwach.<sup>61</sup> Allerdings trifft diese Behauptung nicht auf alle Frauen zu, wie bereits festgestellt wurde. Es gab möglicherweise einen Wandel in der Ansicht über Frauen und ihre weibliche Schwäche, auch wenn sich dieser Ende des 8. Jahrhunderts wieder relativierte. Die Untersuchung von Katrin HEENE zeigt, dass *virilis* genannte Frauen in der Karolingerzeit überaus selten waren. *Viriliter age* wäre in dieser Zeit eher bei männlichen als bei weiblichen Heiligen verwendet worden, womit sich beweisen ließe, dass es sich um einen an die Bibel angelehnten Gebrauch handle und keine geschlechtliche Verbindung bestünde.<sup>62</sup> Diese Meinung deckt sich zunächst mit den hier entwickelten Ergebnissen. Die Bibel gehörte zum Schreibrepertoire der Merowinger- wie auch der Karolingerzeit, was vermuten lässt, dass *viriliter* wie im Psalm 26 geschlechtsneutral gebraucht wurde

<sup>53</sup> HEN 2004, S. 232f.

<sup>54</sup> Dan. 13.

<sup>55</sup> Es handelt sich hierbei um die heilige Genoveva von Brabant.

<sup>56</sup> KOENEN 1998, S. 10.

<sup>57</sup> KOENEN 1998, S. 2.

<sup>58</sup> TKACZ 2006a, S. 72f. mit weiteren Verweisen.

<sup>59</sup> TKACZ 2006a, S. 72f und TKACZ 2006b, S. 254.

<sup>60</sup> MURRAY 2008, S. 42.

<sup>61</sup> MURRAY 2008, S. 43.

<sup>62</sup> HEENE 1997, S. 252f. und auch LIFSHITZ 2008, S. 90.

und die Nonne Egbert sich eine männliche Bezeichnung gab, weil es für Frauen in der Bibel üblich gewesen ist.

### 6. Weinende Männer = weibliche Männer?

Zur Erinnerung: die heilige Anstrudis zeigte ein als *virilis* bezeichnetes Gesicht, als sie die Trauer um ihren toten Bruder unterdrückte. Zudem wurde ihre Stärke mit der eines Mannes verglichen, wodurch der Eindruck verstärkt wird, dass das Adjektiv hier als „männlich“ zu deuten ist. Betrachten wir dieses Beispiel näher. Zu den Vorstellungen über den Tod oder die Trauer im Mittelalter gibt es eine reiche Forschung.<sup>63</sup> Grundsätzlich lässt sich festhalten, dass die christliche Trauer der Zeit stets zwischen zwei Extremen stand, nämlich Vernunft und Leidenschaft.<sup>64</sup> Schon Augustinus erwähnt, dass das Klagen und die Tränen die einzige wirkliche Heilung beim Verlust eines geliebten Menschen seien.<sup>65</sup> Allerdings hatte sich seine Ansicht hierüber geändert, wie man anhand seiner Trauer über den Verlust seiner Mutter Monnica erkennen kann.<sup>66</sup>

Weinende Mütter, aber auch weinende Väter, sind nicht selten in den Viten von Heiligen, wie Cordula NOLTE bereits darstellte.<sup>67</sup> Folglich scheint es zunächst nicht ungewöhnlich, wenn ein Mann weinte, vor allem um sein Kind. Doch wie wird dies in den narrativen Quellen beschrieben? Das Weinen als Ritual<sup>68</sup> ist bisher für den Bereich der mittelalterlichen Geschichte hauptsächlich von Gerd ALTHOFF erforscht worden, nach dessen Auffassung ein König in der Öffentlichkeit<sup>69</sup> nur wenig Raum für Spontaneität oder Individualität besessen habe und daher Tränenausbrüche immer eine bestimmte Funktion erfüllten.<sup>70</sup>

Auffällig erscheint, dass bei Gregor von Tours die Herrscher vermehrt weinten, wenn ein Familienmitglied verstorben war oder getötet werden sollte. König

<sup>63</sup> MAROLD 2006, S. 227 mit weiteren Verweisen. Allerdings beschäftigen sich die dort aufgeführten Forscher kaum mit der Trauer der Überlebenden und richten ihren Blick auch nicht auf das Frühmittelalter.

<sup>64</sup> KIENING 1995, S. 39.

<sup>65</sup> Augustinus, *Confessiones*, IV cap. 5 bis cap. 7, S. 77-80.

<sup>66</sup> Augustinus, *Confessiones*, IX cap. 12, S. 229-235. Augustinus unterdrückte seine ganze Trauer.

<sup>67</sup> NOLTE 1995, S. 176f.

<sup>68</sup> Eine einheitliche Definition von Ritual besteht in der Forschung noch nicht, vgl. ALTHOFF 2001, S. 157 und BUC 2001, S. 189. Nicht einmal die etymologische Herleitung des Wortes Ritual ist gesichert, vgl. PETERMANN 2007, S. 8.

<sup>69</sup> Der Kommunikationsstil des Mittelalters in der Öffentlichkeit war im Ganzen ein demonstrativ-ritueller, vgl. ALTHOFF 2003b, S. 19 und ALTHOFF 1990, S. 182f.

<sup>70</sup> ALTHOFF 1996, S. 240ff.

Gunthramn etwa beweinte den Tod seines Bruders Chilperich.<sup>71</sup> Darüber hinaus träumte er kurze Zeit später von dem Tod seines Bruders, wobei er erneut Tränen vergoss.<sup>72</sup> König Childebert I. bat unter Tränen seinen Bruder Chlothar I. den eigenen Neffen nicht zu töten.<sup>73</sup> König Chilperich I. weinte um seine Frau Galsvintha.<sup>74</sup> Ein Gegenbeispiel zu diesen genannten Königen ist die Königin Chrodechilde, denn sie weinte nicht um ihren Sohn, der noch in seinen Taufkleidern verstarb.<sup>75</sup> In den ausgewählten Quellen der Karolingerzeit lassen sich drei um einen Familienangehörigen weinende Könige finden. In den *Annales Fuldenses* weint König Ludwig im Jahre 873 aufgrund der Teufelsbesessenheit seines Sohnes Karl.<sup>76</sup> In Einhards *Vita Karoli Magni* beweint Karl der Große seine Kinder<sup>77</sup> und Thegan erzählt, dass Ludwig um seinen verstorbenen Neffen Bernhard weint.<sup>78</sup> Wie bereits für die Verwendung von *viriliter* festgestellt wurde, wird auch das Weinen unterschiedlich häufig in den Quellen erwähnt.<sup>79</sup>

Es ist zudem auffällig, dass die Merowingerkönige, die nach ALTHOFF Zereemoniell und Ritual nur eingeschränkt als Mittel und Medien für ihre Machtausübung einsetzten<sup>80</sup>, solche Emotionen anscheinend öffentlich zeigten, da das Tränenvergießen nicht unbedingt zu der „barbarischen“ Lebensart der Merowinger passte. Allerdings sprechen die jeweiligen Umstände auch nicht für ein ritualisiertes Weinen, sondern für unkontrollierbare Emotionen wie etwa in den *Libri*

<sup>71</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, VII 5 S. 328.

<sup>72</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, VIII 5 S. 374.

<sup>73</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, III 18 S. 119.

<sup>74</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, IV 28 S. 161. Allerdings muss beachtet werden, dass er sie umbringen ließ.

<sup>75</sup> Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, II 29 S. 74f.

<sup>76</sup> *Ann. Fuld.*, anno 873, S. 87

<sup>77</sup> Einhard, *Vita Karoli Magni*, cap. 19 S. 24.

<sup>78</sup> Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs*, cap. 23 S. 212.

<sup>79</sup> Gesucht wurde nach den Wortfeldern von: *deflere, flere und lacrima*. Es wurde nicht zwischen Tränen der Trauer oder der Freude unterschieden. Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*: I 44 S. 29; I 47 S. 30f.; II 1 S. 38; II 3 S. 41; II 5 S. 46f.; II 7 S. 48f.; II 23 S. 68; II 30 S. 75; II 34 S. 83; II 41 S. 91; III 5 S. 101; III 15 S. 116; III 18 S. 119; IV 13 S. 144; IV 28 S. 161; IV 33 S. 166; V 3 S. 197; V 11 S. 206; V 14 S. 212; V 18 S. 222; V 34 S. 239f.; V 39 S. 247; VI 6 S. 275; VI 8 S. 278; VI 34 S. 305; VI 36 S. 307f.; VI 45 S. 317; VII 1 S. 324ff.; VII 5 S. 328; VII 31 S. 351; VI 32 S. 303; VI 45 S. 318; VII 38 S. 360; VIII 5 S. 374; VIII 12 S. 379; VIII 15 S. 382f.; VIII 46 S. 412; IX 23 S. 443; IX 35 S. 456; IX 42 S. 474; X 1 S. 479ff.; X 8 S. 489; X 15 S. 503. Fredegar Con.: IV cap. 22 S. 129; IV cap. 36 S. 137; IV cap. 44 S. 142. LHF: A-Handschrift: cap. 15 S. 261; cap. 24 S. 280f.; cap. 28 S. 287; cap. 34 S. 300; cap. 35 S. 303. *Ann. Fuld.*: anno 850 S. 40; anno 873 S. 77, anno 887 S. 106; anno 896 S. 127. *Ann. Bert.*: anno 839 S. 19. *Ann. Mett.*: anno 689 S. 7; anno 690 S. 8. Einhard, *Vita Karoli Magni*: cap. 19 S. 24. Notker, *Taten Kaiser Karls des Großen*: I 22 S. 30; II 8 S. 61; II 14 S. 77. Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs*: cap. 6 S. 184; cap. 19 S. 202; cap. 20 S. 208; cap. 23 S. 212; cap. 42 S. 230. Astronomus, *Das Leben Kaiser Ludwigs*: cap. 19 S. 340; cap. 56 S. 514; cap. 63 S. 546. Regino von Prüm, *Chron.*: anno 746 S. 43; anno 868 S. 94; anno 874 S. 109.

<sup>80</sup> ALTHOFF 2003b, S. 32f.

*historiarum decem*, in denen häufiger von weinenden Männern berichtet wird als in anderen Quellen. Möglicherweise gab es im Laufe der Zeit einen Wandel<sup>81</sup> der Bedeutung von Tränen.<sup>82</sup> Vermutlich bildete sich ein „Ritual des Weinens“ zunächst dadurch, dass Tränen als ein Zeichen der Schwäche deklassiert wurden, welches zu Beginn der Karolingerzeit nicht bei einem König gesehen werden wollte. Vielleicht wurde hieraus dann ein emotional-taktisches Instrument um einen Vorteil zu erlangen. Hierbei muss jedoch die Überlegung berücksichtigt werden, dass es nicht zwangsläufig als faktisches, sondern als darstellendes Mittel in den Quellen fungierte.<sup>83</sup> War folglich das Weinen in gewissen Zeiten zu unwichtig geworden, um erwähnt zu werden?

Trotz der in der Forschung schon fast geforderten Klassifizierung des Weinens als Ritual in inszenierten Situationen<sup>84</sup>, sollte nicht vergessen werden, dass Tränen ein Ausdruck vom unmittelbaren Affekt sind, das heißt als ein eindeutiges Zeichen von Gefühlen zu verstehen sind.<sup>85</sup> Eine Unterscheidung, ob der König aufgrund vorgegebener Konventionen weinen musste oder einfach von seinen Gefühlen übermannt wurde, ist daher im jeweiligen Kontext zwingend.

## 7. Fazit

Der Beitrag beschäftigte sich mit der Frage, ob das Wortfeld um *virilis* in den Viten von heiligen Frauen aus der Merowingerzeit mit „männlich“ oder „tapfer“ zu übersetzen sei. Die Untersuchung ergab, dass in den Lebensbeschreibungen aus dem 7. und dem frühen 8. Jahrhundert den Heiligen keine *virilis* Attribute zugeschrieben wurden. Der Aspekt der weiblichen Schwäche, welche bereits in der Antike zu finden ist, scheint im Laufe der Jahre zunächst relativiert worden zu sein, ist aber ab dem späten 8. Jahrhundert wieder häufiger in den Viten zu finden. Ein eindeutiges Ergebnis lässt sich daher nicht schlussfolgern.

Ein Vergleich mit narrativen Quellen aus der Merowinger- und Karolingerzeit bewies, dass *viriliter* hauptsächlich in Kampfsituationen, sowohl hinsichtlich eines körperlich ausgeführten Kampfes als auch einer geistigen Auseinandersetzung,

<sup>81</sup> Schwierig für den Forscher ist es, das Wann und Warum des Wandels auszumachen, vgl. ALTHOFF 2003a, S. 295.

<sup>82</sup> JUSSÉN 1995, S. 222f.

<sup>83</sup> Dass auch historiographische Texte nicht direkte Wahrnehmungen der Realität wiedergeben können und der Begriff der Perspektive auf die Bedeutung, die dem Autor in diesem Zusammenhang grundsätzlich zuzuschreiben ist, beschreibt ROLLINGER 2006, S. 12f.

<sup>84</sup> Auf diesen Missstand verweist DINZELBACHER 2009, S. 7ff.

<sup>85</sup> SÖNTGEN/SPIEKERMANN 2008, S. 9.

verwendet wurde. Die *viriliter* Hof- beziehungsweise Klosterführung wie sie in der *Vita Bertilae* genannt wird, lässt sich gleichsetzen mit der *viriliter* Regierung von Odo von Paris und Chlodwig I. Folglich kann bei diesen Beispielen eine Übersetzung mit „tapfer“ nicht ausgeschlossen werden. Anders verhält es sich, wenn zu dem *virilis* der Gegensatz *feminus* genannt wird. Hierbei scheint eine Übersetzung mit „männlich“ offensichtlich.

Die Meinungen der vier Kirchenvätern konnten ebenfalls kein eindeutiges Resultat liefern. Frauen erhielten in der heiligen Schrift männliche Bezeichnungen und diese wurden keineswegs als Herabwürdigung verstanden, daher ist zu vermuten, dass sich beispielsweise die Nonne Egbert nicht als Mann darstellen wollte, sondern lediglich auf die Bibel und damit auf ein bestehendes Repertoire zurückgriff.

Die Analyse der weinenden Männer ergab, dass die Merowinger-Könige durchaus Emotionen bei dem Verlust eines Familienmitgliedes zeigten, sie aber nicht als „weibisch“ betitelt wurden. Für die Karolingerzeit ließen sich ebenfalls Beispiele finden, aber auch hier wurden die Männer nicht als unmännlich degradiert.

Die hier angestellte Untersuchung wirft einige Fragen auf. Zum einem konnte keine eindeutige Übersetzung von *viriliter/ virilis* abgeleitet werden, zum anderem spielte das Geschlecht einer heiligen Person möglicherweise zu gewissen Zeiten keine bedeutende Rolle, beziehungsweise gab es eventuell ein drittes Geschlecht für Kleriker, welches weder weibliche noch männliche Rollenerwartungen zu erfüllen hatte. Wäre die „Männlichkeit“ eine Voraussetzung für die Heiligkeit einer Frau – müsste diese dann nicht immer erwähnt werden? Vielleicht können diese Fragen mithilfe weiterer Quellen beantwortet werden, da sich auch nach dem Frühen Mittelalter *viriliter* handelnde Frauen wie beispielsweise Christina von Stommeln finden lassen.<sup>86</sup> Letztendlich ließe sich aber auch in Anlehnung an Patricia CULLUM und Peter Jeremy Piers GOLDBERG argumentieren, dass es ein eindeutiges Konzept von Männlichkeit und Weiblichkeit im Mittelalter nicht gab.<sup>87</sup>

<sup>86</sup> BHL 1744 [Col. 0432C].

<sup>87</sup> CULLUM/GOLDBERG 2006, S. 308.

## Bibliographische Angaben

### Quellen:

Alkuin, *Vita Vedastis episcopi Atrebatensis duplex*, in: MGH, SS rer. Merov. 3, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1896 [ND 1995], S. 414-427.

*Annales Alamannici*, in: MGH SS 1, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826 [ND 1976], S. 19-60.

*Annales Bertiniani*, in: MGH SS rer. Ger. 5, ed. v. Georg WAITZ, Hannover 1883.

*Annales Fuldenses sive Annales regni Francorum orientalis*, in: MGH SS rer. Ger. 7, ed. v. Georg Heinrich PERTZ/Friedrich KURZE, Hannover 1891 [ND 1993].

*Annales Laureshamenses*, in: MGH SS 1, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826 [ND 1976], S. 22-39.

*Annales Mettenses priores*, in: MGH SS rer. Ger. 10, ed. v. Bernhard VON SIMSON, Hannover 1905 [ND 2003].

*Annales Mosellani*, in: MGH SS 16, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859 [ND 1994], S. 491-499.

*Annales regni Francorum inde ab a. 741 usque ad a. 829, qui dicuntur Annales Laurissenses maiores et Einhardi*, in: MGH SS rer. Ger. 6, ed. v. Georg Heinrich PERTZ/Friedrich KURZE, Hannover 1895 [ND 1950].

*Annales Xantenses*, in: MGH SS rer. Ger. 12, ed. v. Bernhard VON SIMSON, Hannover 1909 [ND 2003], S. 1-39.

Astronomus, *Das Leben Kaiser Ludwigs*, in: MGH SS rer. Ger. 64, ed. v. Ernst TREMP, Hannover 1995, S. 279-558.

Aurelius Augustinus, *Confessiones (Bekenntnisse)*, übertr. v. Carl Johann PERL, Paderborn 1952.

*Belgische Annalen (S. Amandi, Tiliari, Laubacenses et Petaviani)*, in: MGH SS 1, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826 [ND 1976], S. 3-18.

*Caesaria*, ep. 11, in: MGH Epp. 3, ed. v. Wilhelm GÜNDLACH u.a., Berlin 1892 [ND 1994], S. 450-453.

*Chronicon Moissacense*, in: MGH SS 1, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1826 [ND 1976], S. 280-313 und in: MGH SS 2, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1892 [ND 1976], S. 257-259.

*De vita sanctae Radegundis libri duo*, in: MGH SS rer. Merov. 2, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1888 [ND 1956], S. 358-395.

Einhard, *Vita Karoli Magni*, in: MGH SS rer. Ger. 25, ed. v. Oswald HOLDER-EGGER, Hannover 1911 [ND 1965].

Fredegar und Fredegar cont.: *Chronicarum quae dicuntur Fredegarii scholastici libri IV cum continuationibus*, in: MGH SS rer. Merov. 2, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1888 [ND 1956], S. 1-193.

Gregor der Grosse, *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum*, in: *Ausgewählte Schriften des heiligen Gregorius des Großen, Papstes und Kirchenlehrers (Bd. 1) (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 3)*, ed. v. Theodor KRANZFELDER, Kempten 1873.



Gregor von Nyssa, *Vita Macrinae*, in: *Des heiligen Bischofs Gregor von Nyssa Schriften: Große Katechese/Über das Gebet des Herrn/Über die acht Seligkeiten/Dialog über die Seele/Leben der Seligen Makrina* (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 56), übers. v. Eugen STOLZ, München 1927, S. 337-368.

Gregor von Tours, *Liber in Gloria confessorum*, in: *MGH SS rer. Merov. 1.2*, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1885 [ND 1969], S. 744-820.

Gregor von Tours, *Libri historiarum decem*, in: *MGH SS rer. Merov. 1.1*, ed. v. Bruno KRUSCH/Wilhelm LEVISON, Hannover 1937-1951 [ND 1992].

Gregor von Tours, *Vita s. Monegundis*, *Bibliotheca hagiographica latina* 5995.

Hieronymus, *Das Leben der hl. Witwe Paula, Einsiedlerin zu Bethlehem*, in: *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften* (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 15), übers. v. Ludwig SCHADE, Kempten/München 1914, S. 95-148.

Hieronymus, *Kommentar zum Epheserbrief*, in: *Patrologia Latina* 26, 439-554.

Hieronymus, *Zur Erinnerung an die Witwe Marcella, an die Jungfrau Principia (Epistula 127)*, in: *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften* (Bibliothek der Kirchenväter Bd. 15), übers. v. Ludwig SCHADE, Kempten/München 1914, S. 180-196.

Isidor von Sevilla: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. und mit Anm. vers. von Lenelotte MÖLLER, Wiesbaden 2008.

*Liber Historiae Francorum*, in: *MGH SS rer. Merov. 2*, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1888 [ND 1956 (1984)], S. 215-328.

Nikolaus aus Lüttich, *Vita Landiberti episcopi traiectensis*, in: *MGH SS rer. Merov. 6*, ed. Bruno KRUSCH/Wilhelm LEVISON, Hannover 1913 [ND 1997], S. 407-429.

Nithardi, *Historiarum libri IIII*, in: *MGH SS rer. Ger. 44*, ed. v. Ernst MÜLLER, Hannover 1907 [ND 1965].

Notker der Stammler, *Taten Kaiser Karls des Großen*, in: *MGH SS rer. Ger. N. S. 12*, ed. v. Hans HAEFELE, Berlin 1959 [ND 1980].

Odo von Cluny, *De vita sancti Geraldi Auriliacensis comitis*, *Patrologia latina* 133, 639-708.

Paulinus von Nola, *Epistulae* (*Fontes Christiani*). Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter 25/ 1-3), übers. und eingeleitet v. Matthias SKEB OSB, Freiburg im Breisgau 1998.

Regino von Prüm, *Chronicon cum continuatione Treverensi*, in: *MGH SS rer. Ger. 50*, ed. v. Friedrich KURZE, Hannover 1890 [ND 1989].

Thegan, *Die Taten Kaiser Ludwigs*, in: *MGH SS rer. Ger. 64*, ed. v. Ernst TREMP, Hannover 1995, S. 167-260.

Venantius Fortunatus, *Vita s. Radegundis*, *Bibliotheca hagiographica latina* 7048.

## Heilige Frauen in der Merowingerzeit

- Vita Aldegundis Malbodiensis (vita prima), in: Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedictini, 2, 1669, S. 807-815.
- Vita Anstrudis abbatissae Laudunensis, in: MGH SS rer. Merov. 6, ed. v. Bruno KRUSCH/Wilhelm LEVISON, Hannover 1913 ND 1997, S. 64-78.
- Vita Desiderii Cadurcaeurbis episcopi, in: MGH SS rer. Merov. 4, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1902 [ND 1997], S. 547-602.
- Vita s. Aldetrudis, Bibliotheca hagiographica latina 0253.
- Vita s. Austreberta, Bibliotheca hagiographica latina 0832.
- Vita s. Bertilae, Bibliotheca hagiographica latina 1287.
- Vita s. Christina Stumbelensis, Bibliotheca hagiographica latina 1744.
- Vita s. Eustadiolae, Bibliotheca hagiographica latina 2772.
- Vita s. Glodesindis, Bibliotheca hagiographicalatina 3562.
- Vita s. Herlindeset Relindis, Bibliotheca hagiographica latina 3755 und 3756.
- Vita s. Rusticulae, Bibliotheca hagiographica latina 7405.
- Vita s. Waldetrudis, Bibliotheca hagiographica latina 8777.
- Vita Sadalbergae abbatissae Laudunensis, in: MGH SS rer. Merov. 5, ed. v. Bruno KRUSCH/Wilhelm LEVISON, Hannover 1910 [ND 1997], S. 40-66.
- Vita sanctae Balthildis (A und B), in: MGH SS rer. Merov. 2, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1888 [ND 1956], S. 475-508.
- Vita sanctae Gertrudis, in: MGH SS rer. Merov. 2, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1888 [ND 1956], S. 447-474.

### Darstellungen:

- ALTHOFF 1990= Gerd, ALTHOFF Verwandte, Freunde und Getreue. Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter, Darmstadt 1990.
- ALTHOFF 1996 = Gerd ALTHOFF, Der König weint: rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, in: „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und früher Neuzeit (Germanistische Symposien. Berichtsbände 17), hrsg. v. Jan-Dirk MÜLLER, Stuttgart 1996, S. 239-252.
- ALTHOFF 2001 = Gerd ALTHOFF, Die Veränderbarkeit von Ritualen im Mittelalter, in: Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter (Vorträge und Forschungen 51), hrsg. v. Gerd ALTHOFF, Stuttgart 2001, S. 157-176.
- ALTHOFF 2003a = Gerd ALTHOFF, Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003.
- ALTHOFF 2003b = Gerd ALTHOFF, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

BUC 2001= Philippe BUC, Political Rituals and political imagination in the medieval West from the fourth century to the eleventh, in: *The Medieval World*, hrsg. v. Peter LINEHAN/Janet L. NELSON, London/New York 2001, S. 189-213.

CULLUM 1999 = Patricia CULLUM, Clergy, Masculinity and Transgression in Late Medieval England, in: *Masculinity in Medieval Europe*, hrsg. v. Dawn M. HADLEY, London 1999, S. 178-196.

CULLUM/GOLDBERG 2006 = Patricia CULLUM/Peter Jeremy Piers GOLDBERG, [Art.] Gender ideologies, in: *Women and gender in medieval Europe: An Encyclopedia*, hrsg. v. Margaret SCHAUS, New York u.a. 2006, S. 308-312.

DINZELBACHER/HEINZ 2007= Peter DINZELBACHER/Werner HEINZ, Europa in der Spätantike 300-600. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte, Darmstadt 2007.

DINZELBACHER 2009= Peter DINZELBACHER, Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus, Badenweiler 2009.

DINZELBACHER 2010 = Peter DINZELBACHER, Lebenswelten des Mittelalters. 1000-1500, Badenweiler 2010.

GOETZ 1995= Hans-Werner GOETZ, Frauen im frühen Mittelalter, Weimar u.a. 1995.

GOETZ 1997 = Hans-Werner GOETZ, Das Problem der Epochengrenzen und die Epoche des Mittelalters, in: *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995*, hrsg. v. Peter SEGL, Sigmaringen 1997, S. 163-172.

GRAUS 2002 = Frantisek GRAUS, Hagiographische Schriften als Quellen der „profanen“ Geschichte, in: *Ausgewählte Aufsätze (1959-1989) (Vorträge und Forschungen 55)*, hrsg. v. dems. u.a., Stuttgart 2002, S. 29-49.

HAAG 1999 = Christine HAAG, Das Ideal der männlichen Frau in der Literatur des Mittelalters und seine theoretischen Grundlagen, in: *Manlichiu wíp, wíplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. Internationales Kolloquium der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten 1997 (Zeitschrift für deutsche Philologie. Beiheft 9)*, hrsg. v. Ingrid BENNEWITZ/Helmut TERVOODEN, Berlin 1999, S. 228-248.

HEN 2004 = Yitzhak HEN, Gender and the patronage of culture in Merovingian Gaul, in: *Gender in the early medieval world. East and west 300-900*, hrsg. v. Leslie BRUBAKER und Julia M. H. SMITH, Cambridge 2004, S. 217-233.

HEENE 1997 = Katrien HEENE, The legacy of paradise: Marriage, Motherhood and Woman in Carolingian Edifying Literature, Frankfurt a. M. 1997.

HÖRMANN 2006 = Julia HÖRMANN, Die „Historiae“ Gregors von Tours als Quelle für Geschlechterrollen und Geschlechterbeziehungen im frühen Mittelalter dargestellt am Verhältnis der Eltern zu ihren Söhnen und Töchtern, in: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten in den Texten antiker*

## Heilige Frauen in der Merowingerzeit

Autoren zwischen Antike und Mittelalter (Vol. 1-2), hrsg. v. Christoph ULF/Robert ROLLINGER, Wien u.a. 2006, Vol 1 S. 245-274.

JUSSEN 1995 = Bernhard JUSSEN, Dolor und Memoria. Trauerriten, gemalte Trauer und soziale Ordnungen im späten Mittelalter, in: *Memoria als Kultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 121), hrsg. v. Otto Gerhard OEXLE, Göttingen 1995, S. 207-252.

KIENING 1997 = Christian KIENING, Aspekte einer Geschichte der Trauer in Mittelalter und früher Neuzeit, in: *Mittelalter und Moderne. Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt. Kongressakten des 6. Symposiums des Mediävistenverbandes in Bayreuth 1995*, hrsg. v. Peter SEGL, Sigmaringen 1997, S. 31-54.

KOENEN 1998 = Klaus KOENEN, Die todesmutige Susanna und der begabte Daniel. Zur Überlieferung der Susanna-Erzählung, in: *Theologische Zeitschrift* 54 (1998), S. 1-13.

LIFSHITZ 2008 = Felice LIFSHITZ, Priestly women, virginal men: Litanies and their discontents, in: *Gender and Christianity in medieval Europe – new perspectives* (The Middle ages series), hrsg. v. Lisa M. BITEL/Felice LIFSHITZ, Philadelphia 2008, S. 87-102.

MAROLD 2006 = Edith MAROLD, Die Auseinandersetzung mit dem Tod in den Totengedichten der Skaldik des 10. Jahrhunderts, in: *Tod und Trauer. Todeswahrnehmung und Trauerriten in Nordeuropa*, hrsg. v. Torsten FISCHER/Thomas RIIS, Kiel 2006, S. 227-247.

MCNAMARA U.A. 1992= Jo Ann MCNAMARA u.a., *Sainted Women of the Dark Ages*, Durham 1992.

MCNAMARA 2002 = Jo Ann MCNAMARA, Chastity as a Third Gender in the History and Hagiography of Gregory of Tours, in: *The World of Gregory of Tours*, hrsg. v. Kathleen MITCHELL/Ian WOOD, Leiden 2002, S. 199-209.

MURRAY 2008= Jacqueline MURRAY, One flesh, two sexes, three genders?, in: *Gender and Christianity in medieval Europe – new perspectives* (The Middle ages series), hrsg. v. Lisa M. BITEL/Felice LIFSHITZ, Philadelphia 2008, S. 34-51.

MUSCHIOL 1994 = Gisela MUSCHIOL, *Famula Dei. Zur Liturgie in merowingischen Frauenklöstern* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktineriums 41), Münster 1994.

NOLTE 1995 = Cordula NOLTE, *Conversio und Christianitas. Frauen in der Christianisierung vom 5. bis 8. Jahrhundert* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 41), Stuttgart 1995.

PEERS 1996 = Glenn PEERS, Apprehending the Archangel Michael: Hagiographic Methods, in: *Byzantine and Modern Greek Studies* 20 (1996), S. 100-121.

PETERMANN 2007 = Sandra PETERMANN, *Rituale machen Räume: Zum kollektiven Gedenken der Schlacht von Verdun und der Landung in der Normandie*, Bielefeld 2007.

ROLLINGER 2006= Robert ROLLINGER, Einleitung. Von ethnographischen Topoi, Frauen-Rollen und Frauen-Bildern, von Geschlechtern, Gender und Diskurs. Zur Geschichte eines Projekts und seiner Publikation, in: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten in den Texten antiker Autoren*

zwischen Antike und Mittelalter (Vol. 1-2), hrsg. v. Christoph ULF/Robert ROLLINGER, Wien u.a. 2006, Vol 1 S. 11-24.

SÖNTGEN/SPIEKERMANN 2008 = Beate SÖNTGEN/Geraldine SPIEKERMANN, Tränen – Ausdruck – Darstellung – Kommunikation. Eine Einführung, in: Tränen, hrsg. v. Beate SÖNTGEN/Geraldine SPIEKERMANN, München u.a. 2008, S. 9-16.

TKACZ 2006a = Catherine TKACZ, [Art.] Bible, Women in, in: Women and gender in medieval Europe: an encyclopedia, hrsg. v. Margaret SCHAUS, New York u.a. 2006, S. 72-74.

TKACZ 2006b = Catherine TKACZ, The doctrinal contexts for Interpreting Women as Types of Christ, in: Studia Patristica XL – Liturgia et cultus, theologica et philosophica, critica et philological, Nachleben, first two centuries, hrsg. v. Frances YOUNG u.a., Leuven 2006, S. 253-258.

TUCHEL 1998 = Susanne TUCHEL, Kastration im Mittelalter (Studia humaniora 30), Düsseldorf 1998.

WEMPLE 1981 = Suzanne WEMPLE, Women in Frankish Society. Marriage and the cloister 500 to 900 (The Middle ages series), Philadelphia 1981.

WITTERN 1994 = Susanne WITTERN, Frauen, Heiligkeit und Macht: Lateinische Frauenviten aus dem 4. bis 7. Jahrhundert (Ergebnisse der Frauenforschung 33), Stuttgart u.a. 1994.

WOOD 1988 = Ian N. WOOD, Forgery in Merovingian hagiography, in: Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH München, 16.-19. September 1986. Teil V: Fingierte Briefe, Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen (MGH Schriften 33/V) Hannover 1988, S. 369-384.

Stephanie CASPARI

# Prinzessin Theudechilde – Lebenswelt und Handlungsspielräume

## 1. Einführung

„Im Frühmittelalter [...] konstituiert sich eine europäische Gesellschaft, freilich in starker zeitlicher und regionaler Differenzierung, die wir dann in Abgrenzung von Antike und Neuzeit als ‚mittelalterlich‘ zu bezeichnen pflegen. Gerade im Frühmittelalter werden Denkformen, Leitbilder, Verhaltensnormen und Handlungsmuster aufgenommen, amalgamiert oder neu gefunden, die bis in unsere Gegenwart fortwirken.“<sup>1</sup>

So äußert sich Werner AFFELDT in seinem programmatischen Aufsatz zur 1988 noch so benannten Frauenforschung im Frühmittelalter. AFFELDT betont weiter, dass diese Forschungen gerade in der Gegenwart verstärkt betrieben werden sollten, um weitere und genauere Kenntnis über das heutige Verhältnis der Geschlechter und darüber, wie es historisch gewachsen ist, erhalten zu können.<sup>2</sup>

An diesem Punkt setzt diese Untersuchung an: Methodisch soll „das Verhältnis der Geschlechter zueinander als eine der wesentlichen sozialgeschichtlichen Kategorien begriffen werden.“<sup>3</sup> Exemplarisch sollen im Folgenden die Lebenswelt und die Handlungsspielräume einer frühmittelalterlichen Frau aus der königlichen Schicht, insbesondere in ihrem Status als Tochter, aufgezeigt werden.

In den überwiegend historiographischen fränkischen und außerfränkischen Quellen, die zu den merowingischen Prinzessinnen Auskunft geben, finden sich insgesamt 26 Töchter merowingischer Könige, die sich auf sieben Generationen verteilen. Bedauerlicherweise sind keine Quellen von den Prinzessinnen selbst überliefert. Wie schon von Suzanne WEMPLE<sup>4</sup> und Hans-Werner GOETZ<sup>5</sup> herausgestellt, standen alle diese Prinzessinnen unter der Munt ihres männlichen Kern-

<sup>1</sup> AFFELDT 1988, S. 54.

<sup>2</sup> AFFELDT 1988, S. 53.

<sup>3</sup> AFFELDT 1988, S. 52.

<sup>4</sup> WEMPLE 1981, S. 31-33.

<sup>5</sup> GOETZ 1995, S. 201.

verwandten, wie zum Beispiel des Vaters, des Bruders bzw. deren Vertreter oder unter der ihres Ehemannes.

Neben Forschungen zu den frühmittelalterlichen Königinnen<sup>6</sup> beschäftigen sich einschlägige Untersuchungen zu den merowingischen Prinzessinnen vorwiegend mit ihrem gesellschaftlichen Status und seinen Ausdrucksformen.<sup>7</sup> Auch Martina HARTMANN<sup>8</sup> hat jüngst die Funktionen und die Stellung der Frauen der germanischen Herrscherfamilien des frühen Mittelalters näher erforscht. Wenig Berücksichtigung fanden dabei allerdings die Intentionen und Konzepte der behandelten historiographischen Quellen, obwohl diese in den letzten Jahren vermehrt in den Blickpunkt der Forschung gerückt sind.<sup>9</sup>

In einem ersten Schritt werden in diesem Aufsatz die Aussagen über eine Prinzessin des Merowingerhauses in den historiographischen Werken in Hinblick auf die Standortbedingtheit der Autoren untersucht. Inwieweit hat das von Kirchenvätern, der Bibel und römischen Traditionen geprägte Frauenbild der Autoren auch die Berichterstattung über die Prinzessin geprägt?

In der Tradition Werner AFFELDTs wird daraufhin das Verhältnis der Prinzessin zur offenbar strikt männlich dominierten Königsfamilie genauer bestimmt. In welcher Beziehung stand die Rolle der Königstochter zu der „absoluten Familie“, die Gerhard LUBICH<sup>10</sup> als Charakteristikum der merowingischen Herrschaftspraxis herausgestellt hat? Lubich führt aus, dass das merowingische Königtum sich als eine Verabsolutierung einer Hausherrschaft darstelle, in der das Modell der Familie auf den gesamtgesellschaftlichen und politischen Rahmen des Frankenreiches übertragen werde. Der merowingische König sei darin nichts anderes als der *pater familias*, der außerhalb seiner *familia* („Hausgemeinschaft“) als Herrscher zunächst keinerlei außerfamiliäre Bezugspunkte kannte. Als genealogische Spitze des Verbandes der Königsfamilie sei die Position des Königs unantastbar, die Nachfolge des Vaters hänge allein von der Durchsetzbarkeit des [männlichen] Erben ab.<sup>11</sup> Die Töchter, so LUBICH, entferne man aus dem Haus, indem man durch ihre Verheiratung kurzfristig wirksame Bündnisse abschließe oder indem man sie in ein Kloster abschiebe. Nach Lubich war aus der Perspek-

<sup>6</sup> NELSON 1999a, S. 301-315; NELSON 1999b, S. 465-476; STAFFORD 1983.

<sup>7</sup> EWIG 1974, S. 15-59; MERTA 1988, S. 1-32.

<sup>8</sup> HARTMANN 2009.

<sup>9</sup> Vgl. dazu HEINZELMANN 1994; JOYE 2005, S. 1-18; GEORGE 2006, S. 227-244; HÖRMANN 2006, S. 245-274; COLLINS 2007.

<sup>10</sup> LUBICH 2007, S. 153.

<sup>11</sup> LUBICH 2007, S. 151.

tive der Oberschicht dadurch eine gesellschaftlich wirksame Verwandtschaft ausgeschlossen, da man sich weder durch Heirat ansippen konnte, noch eine mögliche Abstammungsgemeinschaft in weiblicher Linie von Bedeutung war.<sup>12</sup> Wurde die merowingische Prinzessin tatsächlich dauerhaft aus dem Haus entfernt oder partizipierte die Königstochter teilweise sogar an dieser „absoluten Familie“ und wurde sie von den männlichen Verwandten als Teil dieser „absoluten Familie“ akzeptiert?

In der Forschungsliteratur findet sich oftmals die Überzeugung, dass die beste Lebensperspektive der Merowingertöchter eine prestigeträchtige Heirat gewesen sei.<sup>13</sup> Sicher war die Rolle einer verheirateten Frau ein Lebensmodell für adlige Frauen, wie in den Historien Gregors von Tours über Chrodechilde beschrieben<sup>14</sup>, die als Ehefrau ihren Mann gar zum katholischen Glauben bekehrte.

Doch soll im Folgenden das Thema der prestigeträchtigen Heirat erneut überdacht werden, um anhand auch der außerfränkischen Historiographie der Frage nachzugehen, ob die Rollenerwartung auf eine prestigeträchtige Ehe der Prinzessinnen sich in jeder Generation der merowingischen Prinzessinnen nachweisen lässt. War die Königstochter in der Lage, den Erwartungen ihrer männlichen Verwandten zu entsprechen? Welcher Zweck wurde mit der Verheiratung der Königstochter verfolgt? Wie stattete die Königsfamilie ihre in die Ferne ziehende Tochter aus? Ging die Prinzessin – wie in den fränkischen Volksrechten festgehalten – nach der Eheschließung *de jure* gänzlich in die Munt ihres Ehemannes über? Wie verhielten sich männliche Verwandte der Kernfamilie, wenn die Tochter oder Schwester in Bedrängnis geriet? Wurde schlechtes Verhalten des Ehemannes der Königstochter von männlichen Kernverwandten der Merowingerin oder dessen familiären Vertretern geahndet? Spielte es für die merowingische Prinzessin eine Rolle, ob ein männlicher Nachfolger als Bruder vorhanden war, ob der Familienzweig weiter fortbestand?

Kurzum: Welche Bedeutung lässt sich für die merowingische Königstochter in Hinblick auf die Königsherrschaft ausmachen, welche Wirkung konnte sie für den inneren Zusammenhalt sozialer Gruppen entfalten und welche Rolle spielte sie dabei in Religion, Politik und Gesellschaft?

<sup>12</sup> LUBICH 2007, S. 152.

<sup>13</sup> Beispielhaft hierfür: WOOD 1994, S. 120; LUBICH 2007, S. 152.

<sup>14</sup> Greg. Hist. Franc. II, 28-31.



Die hier aufgeworfenen Fragen werde ich an dem Beispiel der Prinzessin Theudechilde aus dem merowingischen Königshaus beantworten. Zum Verständnis der Lebenswelt Theudechildes ist ein Vergleich mit anderen merowingischen Königstöchtern, die verheiratet wurden, unumgänglich, da die Quellen in Bezug auf die Ausstattung Theudechildes bei ihrer Eheschließung schweigen.

## 2. Zur Ausstattung der Prinzessinnen bei der Eheschließung

Die Quellen weisen sieben verheiratete Königstöchter auf, von denen sechs außerhalb des merowingischen Reiches an andere Könige vermählt wurden. Fünf der Merowingerprinzessinnen wurden mit germanischen Königen außerhalb des Frankenreiches verehelicht – zwei mit Langobarden, zwei mit westgotischen Herrschern, eine mit einem Warnenkönig und schließlich eine Prinzessin mit einem angelsächsischen Herrscher.<sup>15</sup> In sechs der sieben Tochtergenerationen gab es Prinzessinnen, die eine Ehe eingingen. Hier kann als Zwischenbilanz herausgestellt werden, dass die Erwartung, eine Ehe einzugehen, von einem Großteil der Töchter erfüllt wurde.

Régine LE JAN und Isabelle RÉAL weisen in ihren Untersuchungen über den Gütertausch zwischen den Eheleuten beziehungsweise zwischen der Brautfamilie und dem Bräutigam vor, während und nach der Ehe darauf hin, dass das eheliche Bündnis auf Austausch basierte. Getauscht wurden Frauen gegen Freundschafts- oder Bündnisversprechungen und Güter.<sup>16</sup> In der Ablösung römischer Traditionen, in denen in der Mitgift Landbesitz vergeben wurde, griffen die germanischen Traditionen zwar die Mitgift auf, geschenkt wurde jedoch vorwiegend bewegliche Habe. RÉAL kommt weiterhin zu dem Schluss, dass Frauen in der Ehe die bewegliche Habe verwaltet haben.<sup>17</sup> War die Frau Witwe, verfügte sie auch eigenständig über ihre Ländereien, dies wurde vor allem bei den Schenkungen an christliche Institutionen deutlich.<sup>18</sup>

Bei vier merowingischen Prinzessinnen ist überliefert, dass sie mit einer Mitgift ausgestattet waren, die aus beweglicher Habe in Form von Schmuck, Kunst-

<sup>15</sup> EWIG 1991, 47–69; HARTMANN 2009, S. 61–87.

<sup>16</sup> LE JAN 1993, S. 107–122; vgl. REAL 2002, S. 395.

<sup>17</sup> REAL 2002, S. 395–396.

<sup>18</sup> RÉAL 2002, S. 403.

gegenständen und edlen Stoffen bestand<sup>19</sup> und dass das Haus der Merowinger für sie Brautschätze erhielt.<sup>20</sup> In zwei Fällen ist auch ein Gefolge nachweisbar.<sup>21</sup>

### 3. Die Prinzessin Theudechilde

Die Lebenswelt der Königstochter Theudechilde aus dem 6. Jahrhundert ist dank der Forschungserträge der letzten Jahre klarer geworden. Die Quellenlage ist in ihrem Fall relativ ungewöhnlich. Eine erste Nachricht über sie gibt die außerfränkische Historiographie mit Prokop von Caesarea in seinem *Gotenkrieg*.<sup>22</sup> Wider Erwarten berichtet der informativste innerfränkische Geschichtsschreiber des 6. Jahrhunderts, Gregor von Tours, in seinen Historien nichts über sie. Er erwähnt sie nur einmal kurz namentlich in seinem *Liber in gloria confessorum*<sup>23</sup>, als er von einem Wunder, das sich zu ihren Lebzeiten ereignet, berichtet. Stattdessen verfasst der Dichter und Bischof von Poitiers, Venantius Fortunatus<sup>24</sup>, ihr zu Ehren zwei Gedichte. Schlussendlich ist sie in der urkundlichen Tradition der Kirche von St.-Pierre-le-Vifs bei Sens im 7. Jahrhundert als Gründerin derselben genannt. Noch im 10. Jahrhundert wird sie von Flodoard von Reims als große Wohltäterin der Kirche gelobt.<sup>25</sup>

Der dynastische und historische Hintergrund der Person Theudechildes stellt sich wie folgt dar: In allen drei auf Childerich I. folgenden Generationen lassen sich jeweils Töchter nachweisen. Zu der dritten Generation nach Childerich gehörte auch Theudechilde, die Tochter Theuderichs I. aus der Ehe mit der Burgunderin Suavegotta. Theuderich I. war der älteste Sohn Chlodwigs I., allerdings nicht von Chrodechilde, sondern wahrscheinlich von einer rheinischen Fränkin. Nach Chlodwigs Tod 511 erhielt er einen großen Teil des Reiches: ein gutes Drittel der Francia zwischen Rhein und Loire, ein Drittel Aquitaniens und beträchtliche, aber schwer abzugrenzende fränkische und alemannische Gebiete rechts des Rheins. Diese fielen zwar wirtschaftlich und kulturell kaum ins Gewicht, bildeten jedoch ein militärisches Kräfte-reservoir.<sup>26</sup> Es war kein Zufall, dass der austrasische

<sup>19</sup> Greg. Hist. Franc. III, 1; Greg. Hist. Franc. VI, 45.

<sup>20</sup> Greg. Hist. Franc. VI, 18; Greg. Hist. Franc. IX, 25.

<sup>21</sup> Greg. Hist. Franc. V, 38; Greg. Hist. Franc. VI, 45.

<sup>22</sup> Prok. BG IV, 20.

<sup>23</sup> Gregor, lib. in glor. conf. 40.

<sup>24</sup> Ven. Fort. Carm. IV, 25; Ven. Fort. Carm. VI, 3.

<sup>25</sup> HARTMANN 2009, S. 67.

<sup>26</sup> EWIG 2006, S. 31.

Reichsteil Theuderichs mit Reims und Sens die Anteile der Chrodechildesöhne nach außen weitgehend abschirmte, da er als einziger voll erwachsener Sohn Chlodwigs zum Garanten für den Bestand des Reiches wurde.<sup>27</sup> Theuderich I. starb Ende des Jahres 533, und sein Sohn Theudebert, der Bruder Theudechildes, wurde sein Nachfolger. Eugen EWIG stellte fest, dass Theudechilde im Jahr 540 dem Warnenkönig Hermegisklus zur Frau gegeben wurde. Daraus lässt sich schließen, dass Theudebert I. als Bruder und Vormund diese Heirat in die Wege leitete.<sup>28</sup>

Aufgrund der Mitgiftbeschreibungen anderer Prinzessinnen sowie unter Berücksichtigung der oben vorgestellten Ausführungen Isabelle RÉALS ist es wahrscheinlich, dass auch Theudechilde mit einer Mitgift – bestehend aus beweglicher Habe – ausgestattet wurde, um so das Bündnis zwischen den Merowingern und den Warnen<sup>29</sup> zu festigen und den Status der Merowinger herauszustellen. Die Erwartung des männlichen Verwandten der Prinzessin, des Bruders Theudebert, auf eine prestigeträchtige Heirat der Theudechilde – in diesem Fall geschlossen zur Festigung eines machtpolitischen Bündnisses – wurde erfüllt.

#### 4. Prokops Bericht über Theudechilde

Mehr über diese Ehe erfahren wir durch den byzantinischen Geschichtsschreiber Prokop von Caesarea. Prokop berichtet Folgendes:

„Über die Warnen herrschte vor gar nicht langer Zeit ein Mann mit Namen Hermegisklus. Der hatte, um seine Herrschaft zu befestigen, die Schwester des Frankenkönigs Theudibert geheiratet. Denn seine erste Gemahlin war ihm erst jüngst gestorben, Mutter eines einzigen Sohnes namens Radigis, den sie seinem Vater auch hinterließ. Dieser verlobte ihn mit einem Mädchen brittischer [sic] Herkunft, deren Bruder damals König des Volkes der Angeln war, und hatte der Braut schon reiche Schätze als Morgengabe gegeben.“<sup>30</sup>

<sup>27</sup> EWIG 2006, S. 31-32.

<sup>28</sup> EWIG 1974, S. 47.

<sup>29</sup> Die Warnen waren nördlich der Rheinmündungen ansässig. Zur genauen geographischen Verortung vgl. DITTEN 1975, S. 184-191.

<sup>30</sup> Prok. BG IV, 20.

## Theudechilde: Lebenswelt und Handlungsspielräume

Durch eine übernatürliche Vorsehung erkennt Hermegisklus, dass er bald sterben werde und er ordnet an, sein Sohn Radiger solle die Verbindung mit der britischen Prinzessin aufgeben und ihr die übersandten Geschenke als Entschädigung für die ihr angetane Schande belassen. Er erklärt:

„[...] Ich glaube nun, dass es den Warnen größeren Vorteil bringt, wenn sie sich mit den Franken als mit den Inselbewohnern verschwägern. Denn erst nach langer Zeit und nur unter Schwierigkeiten ist es den Britten [sic] möglich, zu euch zu gelangen, während die Warnen und Franken lediglich durch das Wasser des Rheins voneinander getrennt sind, so dass sie als unmittelbare und sehr mächtige Nachbarn euch nach Belieben leichthin nützen oder schaden können. Ganz sicher aber werden sie uns schaden, wenn nicht verwandschaftliche Bindung ihnen Fesseln anlegt.“<sup>31</sup>

Nach seinem vorhergesehenen Tod übernimmt sein Sohn die Herrschaft über die Warnen; er „[...] vollzog mit Zustimmung der angesehensten Männer seines Volkes den Willen des Toten, indem er sogleich die Verbindung mit seiner Verlobten löste und sich mit seiner Stiefmutter vermählte.“<sup>32</sup> Die britische Prinzessin reist daraufhin mit ihrem Bruder und einer Armee über die See zu den Warnen, besiegt diese und nimmt Radiger gefangen.

„Doch wider Erwarten ließ sie [die britische Prinzessin<sup>33</sup>] ihn weder töten noch tat sie ihm sonst etwas zuleide, sie warf ihm nur die Schande vor, die er ihr angetan, und fragte ihn, weshalb er denn das Verlöbniß gebrochen und sich mit einer anderen Frau vermählt habe, wo doch seine Braut in jungfräulichen Ehren stehe. Radigis gab als Entschuldigungsgrund den letzten Willen seines Vaters sowie den Wunsch seiner Untertanen an; und er richtete flehende Worte an sie und flocht in seine Verteidigung vielerlei Bitten ein, wobei er sich auf seine Zwangslage hinausredete. Wenn sie damit einverstanden sei, wolle er sich gern mit ihr vermählen und das bisher an ihr verübte Unrecht durch sein künftiges Verhalten wieder gutmachen. Die Prinzessin willigte ein, worauf Radigis sich seiner Fesseln entledigt und auch sonst mit aller Freundschaftlichkeit behandelt wurde. Dann verstieß er sogleich die

<sup>31</sup> Prok. BG IV, 20.

<sup>32</sup> Prok. BG, IV, 20.

<sup>33</sup> Eig. Anmerkung.

Schwester Theudiberts und heiratete dafür die Brittin [sic]. So nahmen die Dinge dort ihren Verlauf.<sup>34</sup>

Das schwierige Verhältnis Prokops zu den Frauen zeigen die Art der Stereotypen und die Bedenkenlosigkeit, mit der er sie in seinen Werken anwendet.<sup>35</sup> Der aus den ethnographischen Exkursen Prokops oben zitierten Passage über die aus machtpolitischen Gründen geschlossene Ehe Theudechildes mit Hermegisklus gibt Christoph SCHÄFER den Stellenwert einer Kuriosität. Die Gestaltung des ethnographischen Raumes hat bei Prokop den Sinn, die eigene Welt in einem kontrastiven Licht erscheinen zu lassen. So hat nach SCHÄFER auch die Schilderung dieser Eheverhältnisse neben dem Unterhaltungswert die Funktion, die Ernsthaftigkeit einmal gegebener Eheversprechen bei den Barbaren der im weiteren Werk Prokops geschilderten Flexibilität in Bezug auf Heiratsprojekte im Imperium gegenüberzustellen.<sup>36</sup>

Insbesondere das Bild, das Prokop in seiner *Geheimgeschichte* von dem Charakter der byzantinischen Kaiserin Theodora, Tochter eines Bärenwärters, entwirft, macht die Benutzung der Stereotype deutlich: Er definiert zuerst die perfekte Gemahlin und konstruiert die Person der Theodora als das absolute Gegenteil: Sie stamme von einem Tierwärter ab<sup>37</sup>, sei demnach von niederer Herkunft, sie sei keine Jungfrau – im Gegenteil, sie arbeite als unkultivierte Kurtisane.<sup>38</sup> Sie greife durch ihren Einfluss auf Justinian in die Regierungsgeschäfte ein<sup>39</sup> und halte sich nicht an die der Frau bestimmte häusliche Sphäre<sup>40</sup>, die von der römisch-senatorischen, männlichen Oberschicht als dem der Frau angemessenen Platz in der Gesellschaft angesehen wurde.<sup>41</sup> So wird eine Barbarin, die Tante Justinians, kontrastiv zur Kaiserin als einfache und gute Frau beschrieben, da sie sich – im Gegensatz zu Theodora – nicht in die Regierungsgeschäfte einmische.<sup>42</sup>

Christoph SCHÄFER kommt zu dem Schluss, dass in Prokops Werken eine tiefe Misogynie deutlich wird. Diese, wie auch die Stereotypisierung der Frauenrollen,

<sup>34</sup> Prok. BG, IV, 20.

<sup>35</sup> SCHÄFER 2006, S. 298.

<sup>36</sup> SCHÄFER 2006, S. 286-288.

<sup>37</sup> Prok. HA IX, 2.

<sup>38</sup> Prok. HA IX, 11-12.

<sup>39</sup> BRUBAKER 2004, S. 91.

<sup>40</sup> BRUBAKER 2004, S. 87.

<sup>41</sup> BRUBAKER 2004, S. 101.

<sup>42</sup> BRUBAKER 2004, S. 89.

ist für eine Analyse der tatsächlichen Situation der Frauen und der Rollenverteilung in der Gesellschaft stark hinderlich.<sup>43</sup>

Unter Berücksichtigung von SCHÄFERS und BRUBAKERS Überlegungen aus den Ereignissen, die Prokop geschildert hat, lassen sich folgende Rückschlüsse auf die Lebenswelt der merowingischen Prinzessin Theudechilde ziehen: Prokops sagenhaft gefärbter Bericht, der auf Erzählungen von Angelsachsen am Kaiserhof zurückgeht, wird auf die Ereignisse des Jahres 551 datiert. Diese Angelsachsen dürften, wenn man die Reisezeiten berücksichtigt, schon 550 Britannien verlassen haben. Eugen EWIG sowie Martina HARTMANN datieren somit den oben geschilderten Vorgang der Heirat Radigers mit der Tochter Theuderichs sowie ihre anschließende Verstoßung und die Heirat der britischen Prinzessin auf die Zeit nach 547. Zu diesem Zeitpunkt war der Bruder Theudechildes, König Theudebert I., der die Ehe geschlossen hatte, bereits tot.<sup>44</sup> Sein Reich wurde durch die Vormünder seines Sohnes Theudowald gelenkt. Die bündnispolitische Wirksamkeit und das Prestige der Ehe verfiel für die Warnen also mit dem Tod des erwachsenen, zu militärischen Schlägen fähigen Merowingerkönigs. An dieser Stelle unterstreiche ich, dass der Verlust des männlichen, erwachsenen Kernverwandten einschneidende Auswirkungen auf die Situation Theudechildes hatte. Die Vormünder Theudowalds sahen es nicht als notwendig an oder sahen sich nicht in der Lage, das Fehlverhalten Radigers zu ahnden.

Die Prinzessin Theudechilde wird von Prokop dergestalt dargestellt, dass sie sich in den Willen ihrer Ehemänner fügte, der im Falle der Entscheidung Radigers, seine Stiefmutter zu heiraten, durchaus als Regierungsgeschäft gesehen werden muss, da er diesen Entschluss mit Zustimmung der angesehensten Männer seines Volkes traf. Theudechilde mischte sich demnach also nicht in den Herrschaftsbereich ihres jeweiligen Mannes ein, was ihr in Prokops Augen eine neutrale Schilderung einbrachte. Ihre (eventuell mehr oder weniger freiwillige) Fügung unter den Willen des jeweiligen Ehemannes zeigt ebenfalls, dass sie nach der Eheschließung *de jure* gänzlich in die Munt ihres Ehemannes oder dessen Familie überging. Die Heirat mit ihrem Stiefsohn Radiger hatte für Theudechilde persönlich die Konsequenz, dass sie in den Augen der Kirche eine inzestuöse Verbindung einging.

<sup>43</sup> SCHÄFER 2006, S. 289-290.

<sup>44</sup> EWIG 1991, 51-52; HARTMANN 2009, S. 67.

## 5. Venantius' Fortunatus Gedichte über Theudechilde

Theudechilde kann dann aufgrund eines Versgedichtes des Venantius Fortunatus wieder im fränkischen Raum verortet werden, wohin sie mit ihren Kindern zurückkehrte. Der Dichter kam frühestens im Jahr 565 mit Mitgliedern des fränkischen Königshauses in Kontakt<sup>45</sup>, so dass sein Gedicht über die Merowingerprinzessin<sup>46</sup> nicht früher entstanden sein kann. Venantius Fortunatus beschreibt sie dergestalt<sup>47</sup>:

„Königin Theudechilde Ruhmreicher Sproß, aus königlichem Geblüte erstrahlend, dem von den Ahnen der Stamm hochedlen Namen gebracht. Eures Geschlechtes erneuter Ruhm zieht im Fluge durch die Lande, hier tritt der Bruder, zugleich tritt dort der Vater hervor. Aber obwohl das vornehme Kind deiner Väter großartig aufstrahlt, wird aufgrund eurer Art eure Ehre vermehrt. Sichtbar wird uns an euch, was auch immer an jenen gelobt wird: Theudechilde, du hast altes Geschlecht neu geschmückt.

[...]

Deine Rechte verteilt die Kost an ermüdete Arme, daß du erntest die Saat mit weitaus reicherer Frucht. Weil du die Armen betreust, bist du satt und nie wirst du darben, und jene Speise, die nimmst, welcher bedürftig, wird dein. Was auch immer du reichst einem Armen, gelangt ja zu Christus: Auch wenn niemand es sieht, geht es nicht unter und bleibt. Kommt einst der jüngste Tag, die Welt für immer zu schließen, suchst du, wenn alles vergeht, bessere Wohnsitze auf. Heilige Kirchen, da du Verfügungen triffst, sind erneuert: Selbst baust du Christus ein Haus, jener er-

<sup>45</sup> ROBERTS 2009, S. 5.

<sup>46</sup> Über diese Lobrede (Ven. Fort. Carm. VI, 3) herrscht eine Forschungskontroverse: Judith GEORGE sieht in der hier gerühmten Theudechilde eine andere als die Theuderich-Tochter, mit der Begründung, dass Vater und Bruder „erneuerten Ruhm“ auf ihr Geschlecht gebracht hätten. Dieser erneute Ruhm liege in GEORGES Augen bei Abfassung der Lobrede erst kurz zurück. Vgl. GEORGE 1992, S. 160. Theudechildes Bruder Theudebert ist jedoch bei Abfassung der Lobrede jüngst erst verstorben, so dass er und sein Vater als sein Ahn im Gedächtnis der Zeitgenossen noch präsent gewesen sein dürften. Eine andere Theudechilde aus einer alten, königlichen Familie ist den prosopographischen Studien zu dieser Zeit nicht identifizierbar. EWIG, BRÜHL und HARTMANN sehen aufgrund von nachvollziehbaren handschriftenkundlichen und prosopographischen Untersuchungen in den beiden Theudechildes der Gedichte des Venantius Fortunatus ein und dieselbe Person, nämlich die Theuderich-Tochter. Vgl. EWIG 1991, S. 52; BRÜHL 1998, S. 64, Anm. 121; HARTMANN 2009, S. 67. Der Argumentation dieser Forscher schließe ich mich aus oben genannten Gründen an.

<sup>47</sup> Ven. Fort. Carm. VI, 3, übersetzt nach FELS 2006, S. 146-147.

## Theudechilde: Lebenswelt und Handlungsspielräume

baut eins für dich. Du wirkst für ihn auf der Erde, er wird dort oben dir geben: So tauschst du besseres ein, da du den Himmel bekommst.“<sup>48</sup>

Judith GEORGE, eine der führenden Forscherinnen zu Venantius Fortunatus<sup>49</sup>, untersuchte die Rollen der Geschlechter in seinem Werk.<sup>50</sup> Sie stellt heraus, dass er – für weltliche wie geistliche Patrone schreibend – einen männlich orientierten, institutionellen und hierarchischen Standpunkt hatte. In seinen Schriften verweben sich, das Verhältnis der Geschlechter betreffend, germanische und romanische Traditionen mit dem Verhalten des jeweiligen Individuums.<sup>51</sup> Fortunatus hatte starke Wurzeln in der Welt der weltkirchlichen Werte und weniger in der Welt der monastischen Werte, in der Demut, Armut und Keuschheit eine große Rolle spielten. Durch Patronage von Kirchenbauten, Älteren und durch die Speisung von Armen konnten männliche wie weibliche Laien ihre Frömmigkeit gleichermaßen ausdrücken. Die Grenze in Bezug auf die letzte, ultimative Autorität lag in der kirchlichen Weihe, dadurch lag diese Autorität in den Händen der männlichen Kleriker.<sup>52</sup> Da Frauen vom Stand der Kleriker ausgeschlossen waren, mussten sie härter arbeiten, um ein Netzwerk zur Patronage aufzubauen – dies hatten sie jedoch mit den männlichen Laien ihrer Schicht gemeinsam.<sup>53</sup> Also spielte in den Augen des Venantius Fortunatus nicht das Geschlecht die entscheidende Rolle für Patronage und somit für ein Lob über ein rechtes, gottgefälliges Leben als vielmehr Abstammung, Reichtum, Prestige, Ehestand, Persönlichkeit und Ambition.<sup>54</sup>

In den oben genannten Zeilen wird Theudechilde also mit den den Laien positiv anzurechnenden Eigenschaften beschrieben. Sie stammte aus einer edlen Familie, sie speiste die Armen, spendete für Kirchen und stiftete sogar eine solche.

<sup>48</sup> *De Theudechilde regina / Inclita progenies, regali stirpe coruscans / cui celsum a proavis nomen origo dedit: / currit in orbe volans generis nova gloria vestri / et simul hinc frater personat, inde pater. / sed quamvis niteat generosa propago parentum, / moribus ex vestris multiplicatur honor. / cernimus in vobis quidquid laudatur in illis / ornasti antiquum, Theudechilde, genus. / [...] / pauperibus fessis tua dextera seminat escas, / ut segetes fructu fertiliore metas. / unde foves inopes, semper satiata manebis, / et quem sumit egens, fit tuus ille cibus. / pervenit ad Christum quidquid largiris egeno: / etsi nemo videt, non peritura manent. / cum venit extremus finis concludere mundum, / omnia dum pereunt, tu meliora petis. / ecclesiae sacrae te dispensante novantur: / ipsa domum Christi condis, et ille tuam. / tu fabricas illi terris, dabit ille supernis: / conmutas melius sic habitura polos. [...].* Ven. Fort. Carm. VI, 3; zit. nach LEO 1881.

<sup>49</sup> GEORGE 1992, GEORGE 1995.

<sup>50</sup> GEORGE 2006, S. 227-244.

<sup>51</sup> GEORGE 2006, S. 229.

<sup>52</sup> GEORGE 2006, S. 236.

<sup>53</sup> GEORGE 2006, S. 239-240.

<sup>54</sup> GEORGE 2006, S. 233.



Als die Gründerin der Kirche St.-Pierre-le-Vifs bei Sens taucht sie in der urkundlichen Überlieferung derselben im 7. Jahrhundert auf. Trotz der Verstoßung durch ihren zweiten Ehemann Radiger hatte sie die Abstammung, das Prestige und legte das richtige Verhalten von frommen Laien an den Tag, um in Venantius' Augen ein Lob über ein rechtes, gottgefälliges Leben zu verdienen. Auch in seinem wahrscheinlich 578 verfassten Nachruf beim Tode Theudechildes im Alter von 75 Jahren führt er diese Attribute auf: Allerdings spricht hier das nur einmalige Nennen ihres Status als Ehefrau dafür, dass der Status ihrer Ehe in den Augen des Venantius Fortunatus (und eventuell auch in Theudechildes eigenen Augen) nicht unbedingt zur Lobpreisung geeignet war, da sie in ihrer zweiten Ehe eine inzestuöse Verbindung eingegangen war.

Yitzhak HEN<sup>55</sup> ermittelt ebenso wie Judith GEORGE<sup>56</sup> als Grundlage für die Patronage von Kultur im merowingischen Frankenreich die Verfügbarkeit von materiellen Ressourcen. Das Vorhandensein der materiellen Ressourcen hing auch nach HEN weniger vom Geschlecht als vielmehr von Abstammung, Reichtum und Prestige ab.<sup>57</sup> HEN zieht ebenfalls das Beispiel des Venantius Fortunatus heran, um die Patronagetätigkeiten des merowingischen Königshauses deutlich zu machen. Fortunatus bezeichnet die Patrone zumeist mit Begriffen aus der römischen Vergangenheit. So werden die Männer hauptsächlich mit Termini bezüglich ihres militärischen Könnens, ihrer Gerechtigkeit und ihrer Kultiviertheit beschrieben. Bei Frauenbeschreibungen greift Venantius die Eigenschaften der Frömmigkeit, Ehrenhaftigkeit und die des „guten Eheweibes“ auf. Somit kann man bei der Beschreibung seiner Patrone durchaus eine Differenz in den Geschlechtern diagnostizieren.<sup>58</sup>

In der Motivation zur Patronage von Kulturgütern und Personen sieht HEN keinen Unterschied zwischen den Geschlechtern. Für beide Geschlechter ist das Mäzenatentum eine Investition: Menschen investieren, weil sie entweder eine spirituelle oder eine weltliche Gegenleistung erwarten. Es existierte eine große Vielfalt an Motiven für Patronage: religiöse, reformierende, kommerzielle, ästhetische, ruhmSuchende, altruistische oder exhibitionistische. Diese Motivationen sind für beide Geschlechter gleichermaßen der Antrieb, es lässt sich keine ge-

<sup>55</sup> HEN 2004, S. 217-219.

<sup>56</sup> GEORGE 2006, S. 233.

<sup>57</sup> HEN 2004, S. 217-219.

<sup>58</sup> HEN 2004, S. 224.

schlechterspezifische Differenzierung in der Motivation ableiten.<sup>59</sup> HEN wie auch RÉAL machen jedoch einen Unterschied in den Handlungsspielräumen verheirateter Frauen gegenüber denen im Witwenstand aus. Beide verweisen darauf, dass die verheiratete Frau hauptsächlich über bewegliche Güter verfügte, während der Witwe auch Besitz in Form von Ländereien zur Verfügung stand.<sup>60</sup>

Für die Lebenswelt der Theudechilde lassen sich aufgrund der oben vorgestellten Quellen und Forschungsergebnisse folgende Rückschlüsse ziehen: Venantius Fortunatus geht in keinem seiner beiden Werke über Theudechilde ausführlicher auf ihren Ehestatus ein, der üblicherweise zu seinem Beschreibungsrepertoire für Frauen gehört und der bei Theudechilde aufgrund ihrer zweiten und inzestuösen Eheverbindung und ihrer Verstoßung aus derselben zumindest etwas schwierig zu beschreiben und lobzupreisen wäre. Stattdessen beschreibt er sie als Person, der die nötigen materiellen Ressourcen zur Verfügung stehen, Patronage auszuüben. Diese Ressourcen werden auch darin deutlich, dass er ihr als Nutznießer dieser seine Dichtungen gewidmet hat. Somit muss Theudechilde nach ihrer Rückkehr in das merowingische Reich über materielle Ressourcen verfügt haben. Diese können aus ihrer Mitgift stammen, ihr jedoch auch von ihrer Familie (wahrscheinlich entweder ihrem Neffen Theudowald oder ihrem Onkel Chlothar I.) nach ihrer Rückkehr überlassen worden sein. Da sie die Gründerin der Kirche St.-Pierre-le-Vifs war, muss ihr auch Landbesitz zur Verfügung gestanden haben, den sie der Kirche überließ. Folglich hatte sie mehr Handlungsspielraum als eine verheiratete Frau, obwohl Theudechilde keine Witwe war.

<sup>59</sup> HEN 2004, S. 225-226.

<sup>60</sup> HEN 2004, S. 229; RÉAL 2002, S. 403.

## 6. Schlussbetrachtung

Mit dem hier vorgestellten Beispiel der merowingische Königstochter Theudechilde kann man einige der oben aufgeworfenen Fragen beantworten.

Zu den Aussagen über die Prinzessin in den historiographischen Werken in Hinblick auf die Standortbedingtheit der Autoren lässt sich resümieren: Das Bild des Prokop von Theudechilde ist im Gegensatz seiner sonstigen Stereotypisierung der Frauenrollen von Kargheit, ja fast von Neutralität geprägt, was daran gelegen haben könnte, dass die Prinzessin sich nicht in die Herrschaftsangelegenheiten ihrer Ehemänner einmischte.

Venantius' Fortunatus Darstellung der Theudechilde passt durchaus in seine allgemeine Stilisierung der Frau als fromm und ehrenhaft. Die übliche Frauenlobpreisung des guten Eheweibes bei Fortunatus fällt in Bezug auf Theudechilde sehr knapp aus, da sie zumindest in ihrer zweiten Ehe eine in den Augen der Kirche problematische Verbindung mit ihrem eigenen Stiefsohn Radiger eingegangen war und aus dieser Verbindung verstoßen worden war. Stattdessen hebt Venantius Fortunatus in beiden Werken ihre edle Abstammung aus der merowingischen Königsfamilie und ihre Großzügigkeit hervor.

Die Form des Verhältnisses der Prinzessin zur „absoluten Familie“ lässt sich folgendermaßen bestimmen: Wie oben erläutert, habe man die Töchter, laut LUBICH, aus dem Haus entfernt, indem man durch ihre Verheiratung kurzfristig wirksame Bündnisse abschloss oder indem man sie in ein Kloster abschob. Dies trifft auch auf Theudechilde zu, die die Rollenerwartung ihrer männlichen Verwandten auf eine prestigeträchtige Ehe zur Stärkung eines Bündnisses mit Sicherheit erfüllt hat. Jedoch kann man im Falle der Tochter Theuderichs nicht von einer dauerhaften Entfernung aus dem merowingischen Königshaus sprechen, da sie dem fränkischen Raum nur 8-10 Jahre absent war. Nach ihrer Rückkehr partizipierte die Königstochter teilweise sogar an der absoluten Familie und wurde von den männlichen Verwandten als Teil dieser absoluten Familie akzeptiert. Beweise dafür sind die Ausstattung der Prinzessin mit materiellen Gütern nach ihrer Rückkehr und die Freiheit, mit der sie über ihre materiellen Güter verfügte, wie es sonst nur einer Frau im Witwenstand möglich war.

Zur Ausstattung der Theudechilde lässt sich zusammenfassen, dass eine Mitgift Theudechildes zwar in den Quellen nicht nachweisbar ist, doch ist durch Rückschlüsse auf Mitgiften und Austausch von Brautschätzen bei vier anderen merowingischen Prinzessinnen die Ausstattung der Theudechilde mit beweglicher

### Theudechilde: Lebenswelt und Handlungsspielräume

Habe bei Heiratsantritt gut denkbar. Auch nach ihrer Rückkehr ins fränkische Reich muss sie über materielle Ressourcen beweglicher Art wie auch in Form von Landbesitz verfügt haben, da sie in der Lage war, die Kirche St.-Pierre-le-Vifs zu gründen.

Das Verhalten ihrer Verwandten gegenüber ihren Ehegatten lässt sich derart resümieren, dass die inzestuöse zweite Heirat der Merowingertochter und das schlechte Verhalten ihres zweiten Ehemannes Radiger durch die männlichen Merowinger nicht geahndet wurde. Diese Sachverhalte deuten darauf hin, dass die Prinzessin bei Heirat *de jure* ganz in die Munt ihres Ehemannes und seiner Familie gelangte. Ein weiterer Grund für die Nicht-Ahndung des oben beschriebenen schlechten Verhaltens des Ehemannes könnte in der Minderjährigkeit ihres Neffens Theudowald gelegen haben, der noch nicht in der Lage war, militärisch gegen die Warnen vorzugehen und dessen Vormünder dieses Fehlverhalten nicht ahnden wollten oder konnten.

Die sichtbaren Zeichen von Theudechildes Patronagetätigkeit im weltlichen wie im spirituellen Bereich manifestieren sich in den Gedichten des Venantius Fortunatus und in der Gründung ihrer Kirche St.-Pierre-le-Vifs bei Sens. Dies sind Zeichen für die Bedeutung der merowingischen Königstöchter in Hinblick auf die Königsherrschaft, auf ihre Wirkung für den inneren Zusammenhalt sozialer Gruppen und auf ihre Rolle in Religion, Politik und Gesellschaft.

## Bibliographische Angaben

### Quellen

Gregor von Tours, *Decem Libri Historiarum*, in: MGH SS rer. Mer. 1, ed. v. Bruno KRUSCH/Wilhelm LEVISON, Nachdruck Hannover 1951.

Gregor von Tours, *Liber gloria confessorum* 40, in: MGH SS rer. Mer. 1,2, ed. v. Bruno KRUSCH, Hannover 1885, S. 773.

Prokop von Caesarea, Anekdoten. Geheimgeschichte des Kaiserhofs von Byzanz, Griechisch-Deutsch, ed. Otto VEH, München 1961, S.76-81.

Prokop von Caesarea, Gotenkriege, Bd. 2, Griechisch-Deutsch, ed. v. Otto VEH, München 1966, S. 866-873.

Venantius Fortunatus, *Opera poetica*, in: MGH AA 4,1, ed. Friedrich LEO, Berlin 1881, S. 94-95; S. 134-135.

Venantius Fortunatus, Gelegentlich Gedichte, das lyrische Werk, die Vita des hl. Martin, eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Martin FELS (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 2), Stuttgart 2006, Buch VI, 3, S. 146-147.

### Darstellungen

AFFELDT 1988 = Werner AFFELDT, Lebensformen für Frauen im Frühmittelalter. Probleme und Perspektiven ihrer Erforschung, in: Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblemen der historischen Frauenforschung, hrsg. v. Ursula BECHER/Jörn RÜSEN, Frankfurt a.M. 1988, S. 51-78.

BRUBAKER 2004 = Leslie BRUBAKER, Sex, Lies and Textuality: the "Secret history" of Prokopios and the Rhetoric of Gender in Sixth-Century Byzantium, in: Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900, hrsg. v. Ders./Julia Mary HOWARD SMITH, Cambridge 2004, S. 83-101.

BRÜHL 1998 = Carlrichard BRÜHL, Studien zu den merowingischen Königsurkunden, hrsg. v. Theo KÖLZER, Köln 1998.

COLLINS 2007 = Roger COLLINS, Die Fredegar Chroniken, (MGH - Studien und Texte 44), Hannover 2007.

DITTEN 1975 = Hans DITTEN, Zu Prokops Nachrichten über die deutschen Stämme, in: Byzantinoslavica 36 (1975), S. 184-191.

EWIG 1974 = Eugen EWIG, Studien zur merowingischen Dynastie, in: Frühmittelalterliche Studien 8 (1974), S. 15-59.

## Theudechilde: Lebenswelt und Handlungsspielräume

- EWIG 1991 = Eugen EWIG, Die Namengebung bei den ältesten Frankenkönigen und im merowingischen Königshaus, in: *Francia* 18 (1991), S. 21-70.
- EWIG 2006 = Eugen EWIG, Die Merowinger und das Frankenreich, Stuttgart 2006.
- GEORGE 1992 = Judith W. GEORGE, Venantius Fortunatus. A Poet in Merovingian Gaul, Oxford 1992.
- GEORGE 1995 = Venantius Fortunatus: Personal and Political Poems, ed. Judith W. GEORGE, Liverpool 1995.
- GEORGE 2006 = Judith GEORGE, Venantius Fortunatus. Aspects of Gender in Merovingian Gaul, in: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten*, Bd. 1, hrsg. v. Christoph ULF/Robert ROLLINGER, Wien 2006, S. 227-244.
- GOETZ 1995 = Hans-Werner GOETZ, Frauen im frühen Mittelalter, Köln 1995.
- HARTMANN 2009 = Martina HARTMANN, Die Königin im frühen Mittelalter, Stuttgart 2009.
- HEINZELMANN 1994 = Martin HEINZELMANN, Gregor von Tours (538-594), „Zehn Bücher Geschichte“, Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert, Darmstadt 1994.
- HEN 2004 = Yitzhak HEN, Gender and the Patronage of Culture in Merovingian Gaul, in: *Gender in the Early Medieval World. East and West, 300-900*, hrsg. v. Leslie BRUBAKER/Julia Mary HOWARD SMITH, Cambridge 2004, S. 217-233.
- HÖRMANN 2006 = Julia HÖRMANN, Die „Historiae“ Gregors von Tours als Quelle für Geschlechterrollen und Geschlechterbeziehung im frühen Mittelalter dargestellt am Verhältnis der Eltern zu ihren Söhnen und Töchtern, in: *Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten*, Bd. 1, hrsg. v. Christoph ULF/Robert ROLLINGER, Wien 2006, S. 245-274.
- JOYE 2005 = Sylvie JOYE, Basine, Radegonde et la Thuringe chez Grégoire de Tours, in: *Francia* 32 (2005), S. 1-18.
- LE JAN 1993 = Régine LE JAN, Aux origines du douaire médiéval (VIe-Xe siècle), in: *Veuves et veuvages dans le haut Moyen-Age. Table ronde organisée à Göttingen par la Mission Historique Française en Allemagne*, hrsg. v. Michel PARISSÉ, Paris 1993, S. 107-122.
- LUBICH 2007 = Gerhard LUBICH, Verwandtsein. Lesarten einer politisch-sozialen Beziehung im Frühmittelalter, 6.-11. Jahrhundert, Köln 2007.
- MERTA 1988 = Brigitte MERTA, *Helena comparanda regina – secunda Isebel*. Darstellung von Frauen des merowingischen Hauses in frühmittelalterlichen Quellen, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* 96 (1988), S. 1-32.
- NELSON 1999a = Janet Loughland NELSON, Early Medieval Rites of Queen-Making and the Shaping of Medieval Queenship, in: *Rulers and Ruling Families in Early Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others*, hrsg. v. Ders., (Variorum Collected Studies Series 657), Ashgate 1999, S. 301-315.
- NELSON 1999b = Janet Loughland NELSON, A propos des femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l'époque de Reccared, in: *Rulers and Ruling Families in Early*

Medieval Europe. Alfred, Charles the Bald and Others, hrsg. v. Ders., (Variorum Collected Studies Series 657), Ashgate 1999, S. 465-476.

REAL 2002 = Isabelle REAL, Entre mari et femme. Dons réciproques et gestion des biens à l'époque mérovingienne d'après les chroniques et les vies de saints, in: Dots et douaires dans le haut Moyen Age. Actes de la table ronde "Morgengabe, dos, tertia ... et les autres ..." réunie à Lille et Valenciennes les 2, 3 et 4 mars 2000, hrsg. v. Régine LE JAN u.a., Rom 2002, S. 389-406.

ROBERTS 2009 = Michael ROBERTS, The Humblest Sparrow. The Poetry of Venantius Fortunatus, Michigan 2009.

SCHÄFER 2006 = Christoph SCHÄFER, Stereotypen und Vorurteile im Frauenbild des Prokop, in: Frauen und Geschlechter. Bilder, Rollen, Realitäten, Bd. 1, hrsg. v. Christoph ULF/Robert ROLLINGER, Wien 2006, S. 275-293.

STAFFORD 1983 = Pauline STAFFORD, Queens, Concubines and Dowagers. The King's Wife in the Early Middle Ages, Athen 1983.

WEMPLE 1981 = Suzanne WEMPLE, Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister 500 to 900, Philadelphia 1981.

WOOD 1994 = Ian WOOD, The Merovingian Kingdoms 450-751, London/New York 1994.

Laura BRANDER

# *Dimitto filium meum in custodia uxoris mee.* **Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Regentschaft im Spannungsfeld von ‘sex’, ‘gender’ und Generation**

## **1. Die testamentarische Einsetzung einer Regentin**

„Ich lasse [...] meinen hochedlen Sohn Peter mit dem Königreich Aragón und Katalonien und allem Weiteren in der Obhut der Herrin Sancha, der hochedlen Königin und meiner Ehefrau zurück, damit sie alles habe und erhalte, bis mein Sohn König Peter das Alter erreicht hat, um herrschen zu können, nämlich mit zwanzig Jahren.“<sup>1</sup>

Mit diesen Worten übergab König Alfons II. von Aragón 1194 Reich und Herrschaft der Krone Aragón<sup>2</sup> an seine Ehefrau Sancha. Die Tochter des „Emperadors“ Alfons VII. von Kastilien, die seit zwanzig Jahren mit Alfons II. verheiratet war und in vielerlei Hinsicht in besonderem Maße ihre Beteiligung an der Herrschaft eingefordert hatte, sollte für ihren noch unmündigen Sohn Peter die Regentschaft führen. Die Anweisung, Sancha solle Peter II. als Thronfolger in ihrer Obhut behalten und ihm die Thronfolge bewahren, erfolgte im Testament des Herrschers. Eine solche testamentarische Regentschaftsanweisung war im Mittelalter sehr selten.<sup>3</sup> Denn nicht selten verstarben die Herrscher so unerwartet, dass ihnen gar

<sup>1</sup> *Dimitto autem illustrem filium meum regem Petrum, cum regno Aragonie et Cathalonie et cum omnibus aliis in posse et custodia domine Sancie, regine illustrissime uxoris mee. Ita ut totum teneat et habeat, donet filius meus rex Petrus etatis sit regnandi XX scilicet annorum.* SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628.

<sup>2</sup> Der Terminus ‘Krone Aragón’ wird in der Forschung bereits für die Herrschaftszeit Alfons’ II. und Sanchas angewandt. UBIETO ARTETA macht allerdings deutlich, dass die Könige die Krone erst zu Beginn des 13. Jahrhunderts – 1206 erhielt Peter II. die Krone des Königreichs erstmals aus päpstlicher Hand, von Innozenz III. – als Symbol für ein vereinigtes Reich verstanden. Siehe UBIETO ARTETA 1987, S. 200.

<sup>3</sup> Eine ausführliche Auswertung von Herrschertestamenten findet sich bei KASTEN 2008.



keine Zeit blieb, einen Regenten oder eine Regentin für den Thronfolger einzusetzen.<sup>4</sup>

Zwar wird vereinzelt von Fällen berichtet, in denen eine ähnliche Einsetzung der Königin als Regentin erfolgt sein könnte. Im Fall der Nachfolge Ludwigs IX. „des Heiligen“ von Frankreich, der 1226 zwölfjährig an die Herrschaft kam, sprechen zumindest spätere Urkunden davon, dass Ludwig VIII. seine Ehefrau Blanka von Kastilien als Regentin eingesetzt habe. Eine Verfügung, die noch zu seinen Lebzeiten verfasst worden wäre, existiert aber nicht.<sup>5</sup> Ein weiteres Beispiel entstammt dem näheren Verwandtschaftskreis Sanchas von Kastilien und spielt sich wenige Jahre nach dem hier interessierenden Vorgang in Aragón ebenfalls auf der iberischen Halbinsel ab. Sanchas Bruder, Alfons VIII. von Kastilien, setzte seine Ehefrau Eleonore vor seinem Tod 1214 testamentarisch als Regentin für den minderjährigen Sohn Heinrich I. ein. Eleonore konnte die Aufgabe allerdings nicht wahrnehmen, da sie kurz darauf verstarb.<sup>6</sup> Das umfangreiche Testament Alfons II.

<sup>4</sup> Bereits in der Generation Alfons' II. selbst war es zu einer Nachfolgesituation gekommen, die in der Forschung häufig als „Regentschaft“ bezeichnet wird. Als Alfons' Vater Ramón Berenguer IV. von Barcelona 1162 starb, war Alfons, 1158 geboren, mit vier Jahren ebenfalls noch nicht selbst handlungsfähig. Alfons' Vater hatte seinen letzten Willen nicht mehr schriftlich fassen können, aber mündlich seinen Sohn als Nachfolger genannt; in den folgenden Jahren führte jedoch dessen Mutter die Herrschaftsgeschäfte weiter. Dies ist jedoch nicht eindeutig als Regentschaft anzusehen. Die Wahrung der Herrschaft lag in den Händen von Alfons' Mutter Petronella von Aragón, die 1164 auch urkundlich das Reich an ihren Sohn übergab, der künftig von einem männlichen Verwandten, dem Grafen der Provence, unterstützt wurde. Als Petronella 1173 starb, hätte Alfons II. die Herrschaftsgeschäfte selbständig übernehmen können. Erst im Rahmen seiner Eheschließung mit Sancha von Kastilien 1174 erhielt er allerdings die Schwertleite und konnte sich aus den Abhängigkeiten von seinen Beratern aus den Jahren der Minderjährigkeit lösen. Vgl. hierzu UBIETO ARTETA, 1987, S. 202-203. Alfons hatte bereits ab 1162 Urkunden in eigenem Namen ausgestellt, siehe SÁNCHEZ CASABÓN 1995. Die ältere Forschung hat stets von einer Regentschaft Petronellas gesprochen, so SCHRAMM 1956, S. 45, was sich auch in der Handbuchliteratur entsprechend wieder findet. Petronella war jedoch die eigentliche Herrscherin des Königreiches Aragón: Sie war 1136 als einzige Tochter Ramiro II. geboren worden und bereits mit einem Jahr mit dem Grafen Ramón Berenguer IV. von Barcelona verlobt worden. Die Nachfolgelegitimation in Aragón funktionierte jedoch über die weibliche Erbfolge, die Herrschaft und Besitz über Petronella an den Grafen von Barcelona transportierte. Somit lässt sich im Fall Petronellas eigentlich nicht von einer Regentschaft sprechen, vielmehr war sie die rechtmäßige Herrscherin Aragóns, die diese Herrschaft zwar, wie es auch bei Regentschaften nicht unüblich war, mit Unterstützung eines männlichen Verwandten ausübte und sie auch nicht bis zur Volljährigkeit ihres Sohnes in ihren Händen behalten konnte. Tatsächlich verließ sie die politische Bühne wohl bereits 1164. Doch auch die Tatsache, dass Alfons II. so lange auf die tatsächliche Handlungsfreiheit als König warten musste, bis er nach dem Tod seiner Mutter weitere Abhängigkeiten abschütteln konnte, wird mit aus der Legitimation Petronellas als Herrscherin aus eigenem Recht entstanden sein. Zur Herrschaftsnachfolge über die Person Petronellas von Aragón vgl. ausführlich BRANDER 2007, S. 40-62.

<sup>5</sup> Ein Dokument des Jahres 1226, das nach dem Tod des Königs ausgestellt worden sein muss, schreibt Ludwig VIII. eine entsprechende Regentschaftseinsetzung zu: Blanka, so heißt es, solle die *tutela* für ihren Sohn wahrnehmen, bis Ludwig IX. ein herrschaftsfähiges Alter erreicht habe (*ad aetatem legitimum*). TEULLET 1866, 1828. Vgl. insbesondere auch die Ausführungen bei VOGTHERR 2003, S. 307.

<sup>6</sup> Siehe AVERKORN 2004, S. 104; DE YBARRA 1999, S. 85.

von Aragón nun enthält sehr eindeutige Festlegungen über Erbschaft und Thronfolge sowie die Rolle der künftigen Witwe Sancha, die in diesem Aufsatz näher beleuchtet werden müssen. Für die äußerst detaillierte Ausarbeitung des Testaments wird es mehrere Gründe gegeben haben.

Zum einen war Peter II., der von 1094 bis 1208 auf dem Thron des Königreichs Aragón saß, nach den Vorstellungen der iberischen Halbinsel für eine eigenständige Herrschaft noch nicht alt genug, als sein Vater starb. Als „Kind“, als *infan[s] Petr[us] Dei gratia fili[us] regis Aragone* wird Peter am Ende des Testaments bezeichnet.<sup>7</sup> Für das hohe Mittelalter lassen sich aus der Bezeichnung eines Lebensabschnitts als *infantia* allerdings keine genauen Rückschlüsse auf das Alter ziehen. Vermutlich scheint hier der in romanischen Ländern später übliche Sprachgebrauch des ‚infante‘ hier bereits durch. Darüber hinaus war Peter II. auch 1194 sicher kein kleiner Junge mehr. Teile der Forschung vermuten sein Geburtsjahr um 1177 oder 1178<sup>8</sup>, führen hierfür jedoch keine Quellenbelege an. Da die Hochzeit seines Vaters, des zu diesem Zeitpunkt sechzehnjährigen Alfons' II., mit der etwas älteren Sancha ins Jahr 1174 zu datieren ist, ist eine Geburt des Thronfolgers 1177 oder 1178 möglich.

Wenn auf der iberischen Halbinsel aber, wie es das Testament Alfons' II. erscheinen lässt, Volljährigkeit und Herrschaftsfähigkeit deutlich später erreicht wurden als im Reich – mit zwanzig statt vierzehn Jahren – war Peter II. 1194 noch zu jung für die Herrschaftsübernahme, zu der ihm etwa vier Jahre fehlten. Der verbreiteten Auffassung, die Übernahme der selbständigen Herrschaft durch den Thronfolger sei an dessen Alter gebunden, steht überdies die Erkenntnis der neueren Forschung gegenüber, dass Volljährigkeit und Herrschaftsfähigkeit vor allem am Ende eines Prozesses standen, in dem der jugendliche Herrscher seine Unabhängigkeit gegenüber Regenten und Beratern durchsetzen konnte.<sup>9</sup> Eine Regentschaft der Mutter für den ‚Kindkönig‘ Peter II. über den Zeitraum von einigen Jahren verfolgte somit wahrscheinlich in erster Linie das Ziel, zu kontrollieren, wer in dieser Phase in die Herrschaft eingriff. Es war von großer Bedeutung, wer die Herrschaft an Stelle Peters übernehmen würde. Eine fremde Einflussnahme in

<sup>7</sup> SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628; auch abgedruckt bei DE BOFARULL Y MASCARO 1849, 168. Peter tritt im Eschatokoll der Urkunde selbst als Unterzeichnender auf und besiegelt gemeinsam mit seinem Vater dessen Testament.

<sup>8</sup> So BAGUÉ 1960, S. 103; VINCKE 1935, S. 115.

<sup>9</sup> Dieser Punkt wird an späterer Stelle noch ausführlich diskutiert; des Weiteren siehe Anm. 4, 22 und 100.

diesen prägenden Jahren für einen eigenen Herrschaftsstil des neuen Königs sollte ganz sicher vermieden werden.

Zum anderen ist Alfons' Entscheidung für Sancha als Regentin für den Sohn eine logische Konsequenz der herrscherlichen Präsenz und Handlungsspielräume, über die seine Ehefrau verfügte. In Folge ihrer hochrangigen Herkunft als Tochter des kastilischen Königs und „Emperadors“ Alfons VII. hatte Sancha in der Ehe mit Alfons II. eine mächtige Rolle eingenommen. Sie hatte eine umfangreiche *dos* erhalten, die zahlreiche Güter, Burgen und Ländereien in Aragón und Katalonien umfasste.<sup>10</sup> Der Umfang des Heiratsgutes, dies zeigen zahlreiche Beispiele, spiegelt Rang und Einfluss einer Ehefrau wieder und geht mit ihrer späteren Stellung bei Hof nicht selten konform. Die Ausstattung der Ehefrau durch einen Adligen war vermutlich bereits im Hochmittelalter durch die Höhe ihrer Mitgift beeinflusst. Karl Heinz SPIEß hat dies zumindest für das Spätmittelalter nachweisen können<sup>11</sup>, auch für das Hochmittelalter lässt sich eine entsprechende Korrelation vielerorts vermuten<sup>12</sup>, wenn auch eine systematische Auswertung hier nicht vorliegt und auf Basis der vorliegenden Quellenüberlieferung nicht durchführbar ist.<sup>13</sup>

Dass Sancha von Kastilien eine ausnehmend einflussreiche Königin war, ist auf jeden Fall unzweifelhaft. Ihre Bedeutung scheint bereits in einer recht knappen

<sup>10</sup> SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 161: *Ego Adefonsus, Dei gratia rex Aragonensis, comes Barchonensis et marchio Provençie, dono et constituo in donationem propter nupcias sive sponsalicium tibi sponse mee, Sancie, illustrissime regine [...].* Im Folgenden wird Sanchas *dos* aufgezählt, die Besitzkomplexe über das ganze Reich verstreut – darunter Tarragona, Barbastro, Tortosa und vieles mehr – beinhaltete und in ihrem Umfang durchaus außergewöhnlich ist.

<sup>11</sup> Die Mitgift, die eine Frau bei der Eheschließung mit in ihre neue Familie brachte und die SPIEß 1993, S. 133-198, für den Zeitraum ab dem 13. Jahrhundert als „Frauengabe“ bezeichnet, bestimmte im späten Mittelalter auch die Höhe der *dos* und damit die zukünftige Witwenversorgung der Frau, da sich die Dotierung der Ehefrau durch den Ehemann an der Mitgift orientierte und dieser in der Höhe sogar meist entsprach.

<sup>12</sup> Siehe auch BRANDER 2009, S. 399-400.

<sup>13</sup> Eheverträge, wie wir sie für das Spätmittelalter vorliegen haben und wie sie SPIEß für seine Studie ausgewertet hat, sind im Reich erst ab dem 14. Jahrhundert überliefert. Zwar ist die Überlieferungssituation für Aragón der Zeit weit voraus, so dass hier bereits für das 12. Jahrhundert Urkunden überliefert sind, die ehevertragliche Bestimmungen enthalten, dies ist jedoch weder mit vergleichbarer Regelmäßigkeit noch in entsprechender Ausführlichkeit der Fall, wie es für das Spätmittelalter vorausgesetzt werden kann. Allerdings zeigen hochmittelalterliche Eheschließungen beispielsweise, dass die Mitgift der Mutter auch der Tochter wiederum als Mitgift gegeben wird und diese dieselbe dann als Witwengut zurückerhält, so zum Beispiel in der welfischen Überlieferung: Imiza von Gleiberg brachte als Mitgift den Welfen die *curtis Elisina* ein (Hist. Welf. 8), die Welf II. ihrer Tochter Kuniza Jahrzehnte später offensichtlich als Mitgift in die Ehe mit dem Obertiner Azzo mitgab. Denn in der *Historia Welforum* heißt es: *Hic genuit filiam Chunizam nomine, quam Azzo, ditissimus marchio Italiae, cum curte Elisina dotatam in uxorem duxit* (Hist. Welf. 10). *Dotatam* bezieht sich üblicherweise auf die Ausstattung einer Ehefrau durch den Ehemann. Der bei den Welfen quellenmäßig bezeugte Besitzübergang zeigt eine deutliche Korrelation in der Ausstattung der Frauen einer Familie sowohl durch den Vater als auch durch den Ehemann.

Anmerkung zu ihrer Person durch, die die *Crónica de San Juan de la Peña*, Haus-erinnerung und offiziöse Chronik der aragonesischen Könige, enthält: „Dieser König [Alfons II., Anm. d. Verf.] heiratete Sancha, die Tochter Alfons', des großen Emperadors von Kastilien, die das Kloster von Sijena gründete.“<sup>14</sup> Sanchas Einfluss und Stellung lassen sich darüber hinaus in einer Miniatur bildlich fassen. Dabei handelt es sich um eine ganzseitige Herrscherpaardarstellung vom Ende des 12. Jahrhunderts, die in der prächtig illuminierten Handschrift des *Liber Feudorum Maior* festgehalten wurde. Sancha ist auf dem Thron zu sehen, zur Linken Alfons' sitzend<sup>15</sup>, das Königspaar ist als Ausweis der Herrschaft gekrönt. Sancha erhebt ihre Hand, als gebe sie eine Anweisung an die Getreuen aus, die das Paar umringen.<sup>16</sup>

Diese bildgewaltige Fassung der Handlungsmöglichkeiten Sanchas von Kastilien gibt die Rolle der Königin während und nach den Ehejahren eindrucksvoll wieder. In der Ehe mit Alfons II. war Sancha aktive Herrscherin und *consors regni*, Teilhaberin an der Königsherrschaft ihres Mannes. Von ihrem Einbezug in das Herrschaftshandeln zeugen ihre außergewöhnlich umfangreiche Beteiligung an der Urkundenausstellung Alfons' II.<sup>17</sup> sowie ihre bedeutende religiöse Stiftung: das Kloster von Sijena im Jahr 1188.<sup>18</sup> Das Hospitalkloster, dessen Gründungsge-

<sup>14</sup> *Crónica de San Juan de la Peña* 33: *Iste rex duxit in uxorem Santiam, filiam Alfonsi magnis imperatoris Castelle, que hedificavit monasterium de Sixena.*

<sup>15</sup> Die Abbildung der Königin zur Linken des Königs ist auch außerhalb der iberischen Halbinsel eine übliche Darstellung, siehe PAMME-VOGELSANG 1998, S. 295. PAMME-VOGELSANG stellt für Darstellungen im heiligen römischen Reich, so für die Ehe Friedrich Barbarossas mit Beatrix von Burgund, fest, dass die Herrscherinnen hier überwiegend mit religiösen Symbolen versehen sind, was auf ihre vorrangige Betätigung im Stiftungswesen hindeuten solle (vgl. PAMME-VOGELSANG 1998, S. 257–258). Es ist vor diesem Hintergrund durchaus ganz besonders erstaunlich, dass Sancha von Kastilien in der Illumination des *Liber feudorum maior* gerade nicht auf eine solche Rolle reduziert wird – obgleich die Stiftung des Klosters Sijena, wie im Text noch herausgearbeitet wird, einen ganz besonders wichtigen Teil ihrer Herrschaftstätigkeit einnahm.

<sup>16</sup> *Liber I et feudorum forme majoris*, fol. 93r.

<sup>17</sup> Kaum eine andere aragonesische Königin tritt so häufig in der Urkundenausstellung in Erscheinung wie Sancha, und kaum eine andere Herrscherin des Königreichs Aragón wird so häufig in Urkunden genannt wie sie. Das betrifft vor allem Urkunden, die das Kloster Sijena betreffen, ediert in UBIETO ARTETA 1972.

<sup>18</sup> Die Gründung des Doppelklosters war ein umfangreicher rechtlicher und organisatorischer Prozess, der sich über mehrere Jahre hinzog und seinen Anfang bereits in der vorherigen Generation in der Übergabe der Ortschaften Sijena und Sena durch Ramón Berenguer IV. an den Hospitallerorden genommen hatte (siehe hierzu DE BOFARULL Y MASCARO 1849, 94). Da die Kirchen beider Orte im Besitz der Templer waren, trieb Sancha die Rückgewinnung der Kirchen voran, was ihr 1184 im Rahmen eines Tauschgeschäfts gelang (siehe hierzu UBIETO ARTETA 1972, 4). Vgl. auch GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 118. Eine Schenkung Alfons II. an seine Ehefrau und den Konvent (UBIETO ARTETA 1972, 7) sowie die umfangreiche Ausstattung des Klosters mit Ländereien durch Alfons, der damit die Stiftung seiner Frau ausdrücklich unterstützt (UBIETO ARTETA 1972, 12; 13; 20) müssen als weitere wichtige Etappen in der Klostergründung gelten.

schichte in Urkunden und Briefen außergewöhnlich gut dokumentiert ist, wurde im ausgehenden 12. Jahrhundert zu einem neuen Memorialort für die Familie der aragonesischen Könige und löste damit teilweise das aus navarresischer Herkunft überbrachte traditionelle Hauskloster in San Juan de la Peña ab. Auch die barcelonesische Grablege Ripoll, in der sich noch Ramón Berenguer IV. von Barcelona, *princeps* von Aragón von 1137 bis 1162, bestatten ließ, verlor ihren Rang als dynastischer Begräbnisort an das neu gegründete Kloster Sijena.<sup>19</sup>

Sancha hatte sich also bereits während der Ehejahre als politisch fähige Königin etabliert und geraume Zeit Herrschaftserfahrung gesammelt. Dennoch musste sich Alfons II. bewusst sein, dass eine weibliche Regentschaft vor größere Schwierigkeiten gestellt war – nicht zuletzt sollte er dies aus eigener Erfahrung gewusst haben: Da Alfons selbst den Thron lange vor der Volljährigkeit erhalten hatte, konnte seine Mutter Petronella, eigentliche Erbin des Königreiches Aragón in weiblicher Erbfolge, zunächst für ihn die Herrschaftsgeschäfte führen. Testamentarisch vermachte sie Alfons jedoch bereits 1164 das Reich und zog sich trotz ihrer legitimen Stellung nach einigen Jahren aus der Herrschaft zurück, um die Regentschaft einem Verwandten ihres verstorbenen Mannes, dem Grafen der Provence mit Namen Ramón Berenguer zu überlassen. Dies geschah lange, bevor Alfons das herrschaftsfähige Alter erreicht hatte.<sup>20</sup> Von der Krisensituation, in die das Königreich durch die Jugend des Thronfolgers gestürzt wurde, sowie von der Regentschaft des Grafen der Provence berichtet die *Cronica de San Juan de la Peña*:

„Nach dem Tod des Grafen und Fürsten Ramón Berenguer wurde sein Sohn Alfons König über Aragón und Graf von Barcelona. Er war beim Tod seines Vaters noch sehr jung. Weil das Land wegen des Alters des besagten Alfons in großer Gefahr war, kam der Graf der Provence, Ramón Berenguer genannt nach [Alfons'] Vater, von dem er in der Vergangenheit große Vergünstigungen und Ehren erhalten hatte, nach Barcelona, um für die Minderjährigkeit des Königs selbst einzustehen, bis dieser selbst sein Land beherrschen und leiten könnte.“<sup>21</sup>

<sup>19</sup> So ließ sich Sanchas Sohn Peter II. in Sijena bestatten, siehe UBIETO ARTETA 1972, 23. Darüber hinaus bestimmte er Sijena zum Aufbewahrungsort für die Krönungsinsignien. GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 135.

<sup>20</sup> Siehe weiter oben, Anm. 4.

<sup>21</sup> *Mortuo dicto comite et principe Raymundo Berengarii, factus est rex Aragonum comeque Barchinone filius eius Alfonsus [...]. Remansit autem alde parvus post mortem eius. Et cum terra esset in magno periculo propter etatem tenerat dicti Alfonsi, comes Provincie consaguineus eius, vocatus*

Alfons II. konnte die Herrschaft letztlich mit 17 Jahren eigenständig ausüben, erst zu diesem Zeitpunkt konnte er sich aus der Abhängigkeit von seinen Ratgebern lösen.<sup>22</sup> Hierbei handelt es sich um ein nicht seltenes Problem bei Regentschaften für minderjährige Könige: Häufig dauerte es eine ganze Weile und gelegentlich über das Alter der Volljährigkeit hinaus, bis ein kindlicher oder jugendlicher Herrscher sich aus allen Abhängigkeiten befreien konnte.<sup>23</sup> Gerade im Königreich Aragón war der Einfluss des Adels groß<sup>24</sup>, und die Tatsache, dass die Volljährigkeit mit zwanzig Jahren vergleichsweise spät erlangt wurde, wirkte sich sicherlich erschwerend aus. Damit stellte das gerade in Aragón im 12. und 13. Jahrhundert faktisch seriell auftretende minderjährige Königtum von Alfons II. über Peter II. hin zu Jakob I. eine nicht unbedeutende Möglichkeit für die Großen des Landes dar, auf einen neuen Herrscher Einfluss zu nehmen. Die ersehnte Einflussnahme war ein bedeutsamer Faktor in der Frage, wie viele Herrschaftsrechte einer Regentin zugestanden wurden. Alfons II. war sich dessen ohne Zweifel bewusst und wollte mit seinem detaillierten Testament vielleicht Vorkehrungen treffen.

## 2. Der minderjährige Herrscher und die Regentschaft der königlichen oder fürstlichen Witwe

Ein Königtum oder, ab dem 12. Jahrhundert bedingt durch die allmähliche Erblichkeit der großen Lehen im Reich, auch ein Fürstentum mit minderjährigem Nach-

*Raimundus Berengarii, ob reverentiam patris sui a quo magnas receperat gratias et honores tempore preterito [...] venit ad civitatem Barchinone pro supleno ipsius regis defectum, donec per se ipsum posset gubernare et regere terram suam. Crónica de San Juan de la Peña 33.*

<sup>22</sup> Dies gelang ihm erst im Rahmen seiner Eheschließung mit Sancha. Der Heirat wegen erhielt er die Schwertleite, die ihn gleichzeitig herrschaftsfähig machte. Vgl. hierzu UBIETO ARTETA 1987, S. 202-203, sowie weiter oben, Anm. 4.

<sup>23</sup> Thomas VOGTHERR stellt in seiner komparatistischen Studie mehrere Beispiele minderjähriger Herrscher des 13. Jahrhunderts gegenüber. Heinrich III. von England (1216-1272) beispielsweise näherte sich der endgültigen Eigenständigkeit erst mit sechzehn Jahren an. Durch den Tod zweier von drei Regenten gelang es ihm, eine weitergehende Unabhängigkeit durchzusetzen, so dass er sich schließlich 1227 – mit nunmehr zwanzig Jahren – selbst als volljährig erklärte. Alfons' II. und Sanchas Enkel, Jakob ‚der Eroberer‘, zählt ebenfalls zu den jugendlichen Königen des 13. Jahrhunderts. Er bekam einen Prokurator, den Grafen Sancho von der Provence, und drei Regenten zur Seite gestellt, die unterschiedliche Interessen und Herrschaftsgebiete der Krone Aragón vertraten. Bei der Durchsetzung seiner Rechte stand dem zu Beginn fünfjährigen König Papst Innozenz III. zur Seite, denn ihm hatte Jakobs Mutter Maria von Montpellier kurz vor ihrem Tod testamentarisch ihren Sohn anvertraut. 1221 erlangte Jakob dreizehnjährig durch die Heirat mit Eleonore von Kastilien die Schwertleite. Bis zu diesem Zeitpunkt war er jedoch in größere Abhängigkeit vom aragonesischen Adel sowie vom Papsttum geraten. Ausführlicher siehe VOGTHERR 2003, S. 299-306; zu Heinrich III. von England weiterführend CARPENTER 1990.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 23.

folger stellten im Mittelalter durchaus eine Option in der Herrschaftsnachfolge dar. Grundvoraussetzung war, dass hierfür stets ein selbständiges politisches Handeln des kindlichen Herrschers vorausgesetzt wurde, auch wenn in der Wirklichkeit andere für ihn regierten.<sup>25</sup> Thomas VOGTHERR präzisiert:

„[Die] Zeitgenossen [hatten] mit dem Königtum Minderjähriger keine grundsätzlichen Probleme [...]. Es war, für den Fall der Fälle, als reale Möglichkeit gegeben, und wenn ein König nicht volljährig war, so spielte dies für die Annahme seines trotz alledem eigenständigen Handelns keine grundsätzliche Rolle. Der König handelte, und dies auch dort, wo faktisch andere für ihn agierten.“<sup>26</sup>

Gerade deshalb aber bedurfte ein minderjähriger Herrscher eines besonderen Rates, einer besonderen Führung.<sup>27</sup> Es liegt auf der Hand, dass die Mächtigen des Reiches diese Rolle nur ungern abtraten – auch oder vor allem nicht an eine Frau, selbst wenn es die Königin war: Die aragonesische Geschichte Petronellas zeigt, dass es von der Durchsetzungsfähigkeit einer Herrscherin, aber wohl auch von der Ausgangsposition, die sie nicht zuletzt von ihrem Ehemann erhielt, abhing<sup>28</sup>, in wieweit sie sich gegen die Ansprüche der Adligen verwehren konnte.

Dennoch war aber die weibliche Regentschaft im Mittelalter durchaus kein seltenes Phänomen – im Gegenteil war es für die Herrscherfamilie ein Glücksfall, wenn eine herrschaftsfähige Witwe als Regentin zur Verfügung stand, da deren

<sup>25</sup> VOGTHERR 2003, S. 292, verweist auf die noch im 18. Jahrhundert im Common Law festgehaltene Aussage: „In the king is no minority, and therefore he hath no legal guardian.“ Diese Auffassung, der zu Folge es allenfalls einen minderjährigen, nicht aber einen unmündigen König geben könne, trifft das mittelalterliche Empfinden recht genau und spiegelt sich in der eigenhändigen Urkundenausstellung sowie Siegelbenutzung des Kindkönigs. Bis zum Erreichen der *anni discretionis* allerdings, der von Land zu Land unterschiedlich angesetzten Grenze, mit der man dem Herrscher Eigenständigkeit und *discretio*, die kritische Unterscheidung von Handlungsalternativen, zubilligte, war aber die Eigenständigkeit der Herrschaft dieser Könige „bloße Konvention“.

<sup>26</sup> VOGTHERR 2003, S. 310.

<sup>27</sup> Vgl. VOGTHERR 2003, S. 310.

<sup>28</sup> Petronella hat ganz offensichtlich, trotz ihrer legitimen Ausgangssituation als Herrscherin aus eigenem Recht, zwar eine ausgesprochen wichtige Rolle für die Nachfolgefrage in Aragón in der Mitte des 12. Jahrhunderts gespielt (vgl. BRANDER 2007, S. 40-62). Dennoch führte sie nicht für die gesamte Zeit der Unmündigkeit ihres Sohnes die Herrschaftsgeschäfte, sondern ließ sich bald durch den Grafen Ramón Berenguer von der Provence unterstützen (siehe Anm. 4). AVERKORN 2004, S. 98-100 geht davon aus, dass Petronellas sehr junges Alter beim Erbgang auf ihre Person 1137 – sie war erst 1136 geboren worden – dazu geführt hat, dass sie eher auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter vorbereitet wurde als auf eine aktive Rolle als Herrscherin. Als Grund sieht AVERKORN an, dass Petronellas Ehemann Ramón Berenguer, der durch die Ehe mit Petronella zum *princeps* von Aragón geworden war und faktisch ab 1137 die Herrschaftsgeschäfte führte, hierdurch die Macht in eigenen Händen behalten konnte. Für notwendige Anlässe musste er allerdings stets Petronellas Unterschrift einholen.

## Möglichkeiten weiblicher Regenschäften

Interesse, die Herrschaft für den Thronfolger zu bewahren und in der Familie zu halten, hoch war. Adlige Regenten aus dem Kreis der Berater und Großen des Reiches hingegen hatten mit der Herrschaftsübernahme durch den rechtmäßigen Nachfolger nur zu verlieren, weshalb sie diese so lange als möglich hinauszuzögern suchten.

Die Regentschaft einer Witwe konnte somit für die Zeitgenossen als Rechtsgarantie der Nachfolge erlebt werden. Damit zeigte eine Regentschaftszeit zugleich aber auch deutliche Hierarchien zwischen den Geschlechtern auf: Die Mutter war dem unmündigen Königs- oder Fürstensohn in Folge der Altersgrenze in der Herrschaftsfähigkeit übergeordnet. Nicht nur dadurch war eine Regentschaftszeit allzu leicht eine Zeit der Konflikte: Einerseits provozierten Herrscherwechsel als Umbruchszeiten grundsätzlich Konflikte, umso mehr, wenn eine Nachfolge nicht nahtlos ablief. Andererseits war eine Regentschaft als zeitlich überschaubarer und festgelegter Rahmen eine Zeit, in der mehrere Generationen und ihre Anhänger an der Herrschaft beteiligt wurden. Daraus entstehende Konflikte konnten durch den Genderaspekt verschärft werden.

Exemplarisch hierfür mag der alttestamentarische Bibelvers „Weh Dir, Land, dessen König ein Kind ist“ stehen.<sup>29</sup> Im Mittelalter wurde dieser Textabschnitt immer wieder aufgegriffen und verändert, wollte man darauf hinweisen, welche Probleme das Königtum eines minderjährigen Thronfolgers mit sich bringen konnte. Beispielsweise griff die galicische *Historia Compostellana* den Bibelvers in abgewandelter Form auf, um die eigenständige Herrschaft Königin Urracas von Kastilien – sie war 1109 in weiblicher Erbfolge aus eigenem Recht auf den Thron gelangt – zu kritisieren:

„Weh dem Land, dessen König ein Kind ist, und in dem eine Frau die Herrschaft inne hat. Ein Königreich ist nicht durch Bestechungen und Schmeicheleien, sondern durch Gesetze und Macht zu beherrschen.“<sup>30</sup>

Im kastilisch-leonesischen Reich gab es durchaus unterschiedliche Interessengruppen, die entweder eine Herrschaft Urracas – die beim Tod ihres Vaters Alfons VI. Witwe, neunundzwanzig Jahre alt war und aus ihrer ersten Ehe Herr-

<sup>29</sup> Eccl. 10, 16: *Vae tibi terra cuius rex est puer et cuius principes mane comedunt* („Weh dir, Land, dessen König ein Kind ist, und dessen Fürsten in der Frühe speisen“).

<sup>30</sup> *Historia Compostellana* I 107: *Sed maledicta terra ubi puer regnat et mulier principatum tenet; regnum non precibus vel blanditiis, sed legibus et imperio regendum est.*



schaftserfahrung mitgebracht hatte – oder ein Königtum ihres minderjährigen Sohnes Alfons, dem späteren ‚Emperador‘ von Kastilien-Leon, favorisierten. Ein Kindkönig wäre durch die Großen der einzelnen Teilreiche besser zu beeinflussen gewesen.<sup>31</sup> Interesse daran hatte vor allem der Erzbischof von Santiago de Compostella, Diego Gelmirez, der zwar durch Urraca im Amt befördert und in seinen Bemühungen um einen Aufstieg der Kirche von Compostella unterstützt worden war, jedoch mit der selbstbewussten Herrscherin auch häufige Konflikte austrug – und in dessen Auftrag die oben zitierte *Historia Compostellana* entstanden ist.<sup>32</sup> Insofern ist die Äußerung auf der Basis des Bibelzitats als Folge persönlicher und machtbezogener Konflikte zu verstehen – und zeigt dennoch, vor welche Probleme eine weibliche Herrschaft gestellt war.

Urraca war von ihrem Vater als Nachfolgerin designiert worden, hatte also eine klare Legitimationsgrundlage. Alfons VI. hatte infolge kastilisch-leonesischer Rechtsvorstellungen, die eine Frau in der Herrschaft nur dann zulassen wollten, wenn ihr ein Ehemann zur Seite gestellt wurde, eine zweite Ehe seiner Tochter mit einem Adligen favorisiert, die auch in Form einer nur wenige Jahre dauernden Verbindung mit Alfons I. von Aragón geschlossen wurde.<sup>33</sup> Urracas Herrschaft wurde jedoch in den Quellen der Zeit immer wieder angegriffen. Dass eine Frau herrschte, führte dazu, dass die Debatte um den minderjährigen Nachfolger mit Argumenten aufgeladen wurde, die in der ‚Querelle des Femmes‘ Jahrhunderte später den Streit zwischen den Geschlechtern beherrschten<sup>34</sup>: Die Frage, inwieweit

<sup>31</sup> Alfons war zum Todeszeitpunkt Alfons VI. vier Jahre alt. Im Falle seiner Herrschaft wäre dies ganz klar auf eine Regentschaft herausgelaufen, die einen Widerstreit sämtlicher Kräfte im Reich nur auf die Spitze getrieben hätte. Zu den verschiedenen Herrschaftsalternativen in Kastilien-Leon nach 1109 und ihren möglichen Folgen siehe REILLY 1982, S. 356.

<sup>32</sup> Das Vorwort der *Historia Compostellana* nennt Diego Gelmirez eindeutig als Auftraggeber: *Didacus Dei gratia Compostellane sedis archiepiscopus iussit hunc librum fieri et in thesauro beati Iacobi reponi et, si aliquis per eum legere voluerit, legat et cognoscat quantos honores et quantas hereditates et ornamenta et dignitates ipse archiepiscopus sue ecclesie acquisiverit et quantas persecutiones et pericula a tyrannicis potestatibus pro sue ecclesie defensione pertulerit. Historia Compostellana I (Widmung).*

<sup>33</sup> Siehe hierzu auch HERBERS 2006, S. 96-97; zu den kastilisch-leonesischen Rechtsverhältnissen vgl. weiterhin AVERKORN 2004, S. 96-99. Die *Historia Compostellana* legt Urraca folgende Worte in den Mund: *Tibi etenim notum est et omnibus Hispanie regnum incolentibus quoniam pater meus imperator Adefonsus, appropinquante sui transitus hora, mihi apud Toletum regnum totum tradidit et filio meo Adefonso nepoti suo Gallitiam, si maritum susciperem, et post obitum meum totius ei dominium regni iure hereditario testatus est. Historia Compostellana I 64.*

<sup>34</sup> Zur ‚Querelle des Femmes‘, der im 19. Jahrhundert in Italien als ‚Polemik um das weibliche Geschlecht‘ bezeichnet wurde, zu begriffsgeschichtlichen Unklarheiten und die Manifestation der ‚Querelle des Femmes‘ in spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Quellen siehe den grundlegenden Beitrag von BOCK/ZIMMERMANN 1997 sowie weiterführend HASSAUER 1997.

eine Frau überhaupt herrschaftsfähig sein sollte und konnte. Die *Historia Compostellana* auf jeden Fall treibt dies in polemischer Misogynie auf die Spitze:

„Schwach und wankelmütig ist das Herz der Frau und schnell wechseln ihre Meinungen, wie es geschrieben steht: Die Schlechtigkeit eines Mannes ist mehr wert als die Wohltätigkeit einer Frau.“<sup>35</sup>

Mit welcher Selbstverständlichkeit auf der einen und Problematik auf der anderen Seite eine Regentin konfrontiert war, lässt sich an vielen Beispielen weiblicher Herrschaft aufzeigen – Selbstverständlichkeit vor allem deshalb, weil die Regentschaft einer Witwe die Herrschaft des noch unmündigen Nachfolgers am sichersten garantieren konnte. Dabei ist angesichts der Schwierigkeiten, vor die herrschende Frauen gestellt waren, ein Generationenaspekt von Bedeutung: Die Mutter war durch ihren Altersvorteil gegenüber dem Sohn sowie zumeist in Folge ihrer Ehegemeinschaft mit dem früheren Herrscher, in manchen Fällen aber auch durch Erbfolge aus eigenem Recht heraus, zur Ausübung von Herrschaft berechtigt, obgleich sie eigentlich in diesem Kontext – wie nicht nur die Aussagen der *Historia Compostellana* zeigen – als Frau dem männlichen Geschlecht untergeordnet war. Doch in Folge ihres Generationenvorteils konnte sie herrschen und dabei dem zu jungen *puer*, *parvulus* oder *infans* die Herrschaft bewahren, während er gleichzeitig von ihr erzogen wurde: Bettina ELPERS hat anhand mehrerer Beispiele aus dem fürstlichen Umfeld *nutrire* (erziehen), *regere* (herrschen) und *servare* (bewahren) als Pflichten einer Regentin identifiziert.<sup>36</sup>

<sup>35</sup> *Historia Compostellana* I 107: *Animus mulieris infirmus est et instabilis et cito exorbitat, ut scriptum est: Melior est iniquitas uiri quam beneficiens mulier.*

<sup>36</sup> ELPERS 2003; auch: ELPERS 2004. Neben dem bereits zitierten Aufsatz von VOGTHERR 2003 hat vor allem die erstgenannte Dissertation von ELPERS 2003 zu einer systematischen Erforschung des Phänomens mütterlicher Regentschaften im 12. Jahrhundert beigetragen, was VOGTHERRS auf das Königtum spezialisierte und ELPERS' auf fürstliche Frauen konzentrierte Studien für die hier vorliegende Untersuchung besonders interessant macht. Übergreifende Arbeiten zu Regentschaften liegen bisher kaum vor, ältere Arbeiten sind zudem terminologisch ungenau und verwenden den Vormundschafsbegriff, der in der neuzeitlichen Geschichte üblich ist, auf das Mittelalter bezogen. Diese Bezeichnung ist jedoch für den mittelalterlichen Sachverhalt unzutreffend, wie VOGTHERR 2003, S. 291 gezeigt hat: Denn wenn der König, egal welchen Alters, als der tatsächliche Herrscher gilt, so bedarf er keines Vormundes, allenfalls bedarf er Rat und Hilfe. Neben terminologisch unsaubereren Darstellungen existieren in vielen Bereichen Forschungslücken. ELPERS verweist darauf, dass im landesgeschichtlichen Bereich, d. h. vor allem auf den Hochadel bezogen, systematische Ansätze zum herrschaftlichen Handeln und den Aufgaben der Fürstinnen fehlen und meist allenfalls Einzelaspekte erforscht wurden (ELPERS 2003, S. 8). Mit ihrer Dissertation zu mütterlichen Regentschaften in Sachsen, die Herrschaft, Erziehung und Bewahrung der Herrschaft für den Nachfolger als wesentliche Funktionen weiblicher Regentschaft herausarbeitet, hat ELPERS selbst einen Teil dieses Forschungsdesiderates zu füllen

Diese Aufgabenbeschreibung findet sich in ganz ähnlicher Weise im Testament Alfons' II. wieder, der Peter „in Sanchas Obhut“ hinterlässt und sagt, sie solle „das Reich haben und für ihn erhalten“.<sup>37</sup> Die Mutter soll den Sohn unter ihrem Schutz behalten und weiterhin ihre mütterliche Erziehungsaufgabe wahrnehmen, zugleich soll sie das Reich vorerst für ihn beherrschen und ihm bewahren. Dabei stand dem Generationenvorteil der Mutter die Herrschaftslegitimation des jüngeren, aber männlichen und rechtmäßigen Nachfolgers gegenüber. Andererseits wurde die Regentschaft der Mutter nur durch diese legitimatorische Vorrangstellung überhaupt möglich, durch die Vorstellung, die besagte, dass der König, egal welchen Alters, der rechtmäßige Herrscher sei.

Eine weibliche Regentschaft war nicht nur vom Gegensatz der Generationen beeinflusst. Sie war auch durch widerstrebende Interessen geprägt. Diese waren wiederum den verschiedenen Generationen verpflichtet, die an der Herrschaft beteiligt waren oder auf sie Einfluss nahmen. Darüber hinaus bezogen Regentinnen ihre Stellung und Machtgrundlage aus verschiedenen Zugehörigkeiten heraus: Handlungsmöglichkeiten von Fürstinnen spielten sich, wie Karl-Heinz SPIEß und Cordula NOLTE gezeigt haben, immer innerhalb des Spektrums Tochter, Mutter und Ehefrau ab.<sup>38</sup> Hieraus ergaben sich Rollenmöglichkeiten und Pflichten, Aufgaben und Anforderungen, die an eine Frau gestellt wurden. Gleichzeitig konnte die Herkunft einer Fürstin durchaus Wirkung entfalten, wenn es darum ging, in welchem Maße sie als Regentin eine Machtposition als Ehefrau, Witwe und Mutter ausüben konnte.

Da jedes Familienmitglied einen festen Platz innerhalb der dynastischen Gefüges erhielt – ein System, bei dem SPIEß von einer ‚Familienordnung‘ spricht<sup>39</sup> –, konnten sich Chancen und der Aktionsradius von Frauen zwar unterscheiden, waren aber immer abhängig vom jeweiligen Umfeld und seinen Anforderungen. Durch die Familienbeziehungen und ihre Konstellationen sowie die Bedürfnisse der Adelsfamilien waren die verschiedenen Frauenrollen einem Funktionswandel unterworfen.<sup>40</sup> So konnten auch unterschiedliche Erwartungen und Rollen kulli-

verstanden. Für den hier vorliegenden Aufsatz ist dies insbesondere von Bedeutung, da ELPERS 2003, S. 58-78, die Person Gertruds von Süplingenburg intensiv untersucht, die im weiteren Verlauf dieses Artikels behandelt werden soll.

<sup>37</sup> SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628.

<sup>38</sup> Siehe hierzu SPIEß 1993, S. 454-493; NOLTE 2000, S. 7; auch weniger auf die Auswirkungen dieser Rollenabhängigkeit konzentriert CASAGRANDE 1993, S. 92.

<sup>39</sup> SPIEß 1993, S. 454-493.

<sup>40</sup> Siehe hierzu BRANDER 2007, S. 44, insbes. Anm. 21.

dieren, denn die Zugehörigkeit einer Frau zu verschiedenen familiären Identitäten, denen der Herkunftsfamilie und denen der Ankunftsfamilie, bedingte an sie gestellte Ansprüche.

Zwar muss die Möglichkeit, verschiedenen Identitäten zuzugehören, grundsätzlich nicht problematisch sein. Es kann jedoch nötig sein, eine Entscheidung zu treffen, die einer Identität den Vorrang vor einer anderen gibt. Amartyra Kumar SEN spricht in seiner keinesfalls mittelalterspezifischen Studie von einem „Loyalitätskonflikt“, der bei der Entscheidung über konkretes politisches Handeln auftreten kann.<sup>41</sup> Dies wird am im Folgenden ausgeführten Beispiel der Regenschaft Gertruds von Süpplingenburg in Sachsen deutlich, das zeigt, dass die Regentin zwischen unterschiedlichen Ansprüchen entscheiden musste und ihre Verpflichtungen verschiedenen Familien gegenüber abwägen musste. Insbesondere macht auch SEN deutlich, dass in der Frage, welcher Identität Priorität zugesprochen wird, keine unbedingte Freiheit herrscht;<sup>42</sup> dass also Anforderungen, Erwartungen und Bedürfnisse erfüllt werden müssen.

### 3. Die Krise als Chance: Weibliche Handlungsspielräume im Umfeld des Herrschaftswechsels

Die Bewahrung der Herrschaft für den Sohn war für eine Mutter meist schwerer zu leisten, wenn dieser von der Eigenständigkeit weiter entfernt war, als es beispielsweise 1194 in Aragón der Fall war. Zugleich kann es für die Witwe einfacher gewesen sein, eigene Machtansprüche gegenüber dem Sohn selbst aufrechtzuerhalten – denn auch wenn *nutrire* und *servare* als Aufgaben der Regentin gelten können, was die Interessen des Sohnes angeht, hatte eine Frau in dieser Situation durchaus die Möglichkeit, für einen begrenzten Zeitraum ihre eigenen Herrschaftsvorstellungen umzusetzen (*regere*). Im Vergleich zur Regenschaft Sanchas von Kastilien wird daher im Folgenden Gertrud von Süpplingenburg untersucht, die Heinrich dem Löwen das Herzogtum Sachsen rettete.

Mit Gertrud trat, wie im Fall Sanchas, im Sachsen der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts unter den Reichsfürsten ebenfalls eine Königstochter als Regentin für ihren Sohn auf. Gertrud von Süpplingenburg war die Tochter Kaiser Lothars III. und seiner Ehefrau Richenza. Sie heiratete 1127 in erster Ehe den Welfen

<sup>41</sup> SEN 2007, S. 42-43. Die Darstellung ist nicht unumstritten geblieben.

<sup>42</sup> SEN 2007, S. 51-52.

Heinrich den Stolzen, Herzog von Bayern und Sachsen, dem nach dem Tod seines Schwiegervaters 1137 durch Konrad III. beide Herzogtümer entzogen wurden. Nach seinem plötzlichen Tod 1139 führte Gertrud für einige Zeit die Herrschaftsgeschäfte für ihren Sohn Heinrich den Löwen. Neben den Allodialgütern verwaltete sie auch das Herzogtum Sachsen für ihn, dessen Rückgewinnung für den Sohn sie bei Konrad III. erreichen konnte.

Auch im Fall der Gertrud von Süpplingenburg ist zum Verständnis des Hintergrundes ein Blick auf die Vorgeschichte notwendig. Wie Sancha von Kastilien war Gertrud von Süpplingenburg eine außergewöhnlich gute Partie. Während Sanchas Stand unter anderem durch ihre herausragende Dotierung unterstrichen wird, dokumentieren im Fall Gertruds für das Hochmittelalter vergleichsweise umfangreiche Quellenberichte über die fürstliche Hochzeit ihren Rang.<sup>43</sup> Die *Historia Welforum*, die zeitnah entstandene Hausgeschichtsschreibung der Welfen, erzählt:

„Heinrich hatte Gesandte nach Sachsen schicken lassen, um seine Braut Gertrud, die Tochter Kaiser Lothars, herzugeleiten. Er lud die Großen von Bayern und Schwaben zur Hochzeit ein. Nachdem diese auf dem Lechfeld gegenüber von Augsburg, einem Ort, der Gunzenlee genannt wird, am achten Tag nach Pfingsten prächtig gefeiert wurde, führte er seine Ehefrau in die hiesige Gegend auf die Ravensburg, wo sie bis zum Herbst durchgehend bleiben sollte.“<sup>44</sup>

Gertrud war zum Zeitpunkt der Eheschließung noch sehr jung; sie hatte, wie für nach dem kanonischen Recht anerkannte Eheschließungen notwendig, soeben das

<sup>43</sup> Grundsätzlich sind Berichte über Eheschließungen des Hochmittelalters äußerst knapp gehalten, vergleicht man sie mit den umfangreichen Schilderungen fürstlicher Heiraten im späten Mittelalter. Während Quellen des 15. Jahrhunderts beispielsweise auf mehreren Seiten von der Eheschließung Friedrichs III. mit Eleonore von Portugal berichten (KOLLÁR 1762, S. 303-305), ist eine Hochzeitsbeschreibung, wie sie im Text aus der *Historia Welforum* zitiert wird, für das 12. Jahrhundert ein außergewöhnlich detaillierter Bericht. SPIEG 2008, S. 90-91 bezeichnet in Hinblick auf die spätmittelalterliche Überlieferung gerade den oben verwendeten Textauschnitt der Welfengeschichte hingegen als „dürftige Hinweise“; für das Hochmittelalter sticht er jedoch heraus. Zugleich handelt es sich bei dem Bericht der *Historia Welforum* auch um eine Darstellung von Typologien – „mit großer Pracht“, darunter fällt auch der Hinweis, die Großen des Reiches hätten teilgenommen –, die sich auch aus literarischen Texten speisen.

<sup>44</sup> *Interea missis legatis in Saxoniam ad deducendam sponsam suam, Gertrudem scilicet, filiam Lotharii imperatoris, optimates quosque Bawariae ac Sweviae ad nuptias invitat. Quibuslaute in plano iuxta Licum fluvium ultra Augustam, in loco qui dicitur Conciolegum, in octava pentecostes celebratis, eandem in partes istas adduxit in castro Ravensburch usque in autumpnum stare constituit.* Hist. Welf. 16.

zwölfte Lebensjahr vollendet<sup>45</sup>, während Heinrich der Löwe beinahe zehn Jahre älter war. Somit ist aus ihrem längeren Aufenthalt auf der Ravensburg, die im frühen 11. Jahrhundert noch einen Stammsitz der Welfen darstellte<sup>46</sup>, nicht zu schließen, dass sie hier bereits eigenständige fürstliche Aktivitäten entfaltete. Zwar wird ihre Anwesenheit für den Repräsentationscharakter des Ortes sicherlich eine Rolle gespielt haben, und es handelte sich vermutlich auch um einen sicheren Aufenthaltsort für die junge Ehefrau.<sup>47</sup> In Folge ihres Alters trat Gertrud jedoch erst einige Zeit nach der Eheschließung herrschaftlich in Erscheinung.

Vergleicht man folglich die Ausgangspositionen der Fürstinnen, die hier behandelt werden, so ist folgendes festzustellen: Sancha von Kastilien wurde 1154 oder 1155 geboren. Als sie mit etwa zwanzig Jahren 1174 den sechzehnjährigen Alfons II. heiratete, war sie bereits zu diesem Zeitpunkt nicht nur älter als Gertrud, sondern auch in Herrschaftsangelegenheiten sowohl bereits erfahrener als auch eigenständiger. Dies gilt ebenso, nimmt man den Regenschaftsantritt in den Blickpunkt: Sancha war, als sie die Herrschaftsgeschäfte für ihren Sohn Peter übernahm, etwa vierzig Jahre alt. Gertrud hingegen war gerade einmal 24 Jahre alt – und auch dieser Aspekt wirkte sich auf die weiteren Handlungsmöglichkeiten beider Fürstinnen aus: Während Sancha ihren Lebensabend im Witwenstand – sogar im Kloster von Sijena – verbrachte und keine weitere Ehe mehr einging, heiratete Gertrud bald erneut; hierauf wird noch zurück zu kommen sein.

Sieht man aber von diesen altersbedingten Unterschieden ab, war zumindest die Herkunft der welfischen Braut ähnlich bedeutend wie die der Tochter des kastilischen ‚Emperadors‘. Als einzige Tochter Lothars III. und seiner sächsischen Ehefrau Richenza war Gertrud von Süpplingenburg die Erbin weiter Besitzungen. Neben dem süpplingenburgischen Allodialgut erhielt sie auch brunonische und

<sup>45</sup> Der Sächsische Annalist legt Gertruds Geburtsdatum auf Ostern 1115 fest: *Richeza duxtrix 15 annis sterilis manens, duci Liudero filiam in festiuitate paschali genuit*. Ann. Saxo a. 1115.

<sup>46</sup> Die Ravensburg, die auch unter dem Namen Veitsburg bekannt ist und 1647 nieder brannte, war um 1050 von den Welfen errichtet worden und stellte nach der früheren Burg in Altdorf-Weingarten eine größere Festung dar. Durch die strategisch günstige Lage an der westlichen Grenze des Allgäus und damit an der Heeresstraße, die über Chur-Rätien und die Engpässe nach Italien führte, war die Burg ein wichtiger militärischer Stützpunkt. Nach dem Tod Welfs VI. fiel sie im späteren 12. Jahrhundert an Friedrich Barbarossa und gehörte fortan zum Hausbesitz der Staufer. Vgl. GUTERMANN 1856, S. 49-86. In der Hausgeschichtsschreibung wird die Burg mehrfach erwähnt. Hist. Welf. 13; 15; 16. Vgl. weiterhin BRANDER 2009, S. 397-398.

<sup>47</sup> Es ist allerdings äußerst ungewöhnlich, dass die Quellen über den Aufenthaltsort einer Fürstin berichten. Üblicherweise ist eine Bestimmung des Aufenthaltsortes nur mit Hilfe eines Itinerars auf der Basis gemeinsam ausgestellter Urkunden möglich. Da jedoch die Urkunden aus den Adelshäusern bis Ende des 12. Jahrhunderts nicht in einer solchen Dichte überliefert sind, dass hierdurch eine verlässliche Auswertung der Reisewege möglich wäre, ist ein solches Verfahren sehr ungenau.

northeimische Eigengüter, die ihre Mutter Richenza, ebenfalls eine bedeutende Erbtöchter, Lothar zugeführt hatte. Über weibliche Linien war den Welfen damit der Reichtum dreier Familien zugefallen.<sup>48</sup> Da die Welfen in der vorherigen Generation durch Heinrichs des Stolzen Mutter Wulfhild, eine Billungerin, bereits einen Besitzschwerpunkt in Sachsen gebildet hatten, entstand im Norden des Reiches nun ein weitreichender Territorialkomplex.<sup>49</sup> Zudem brachte Gertrud als Tochter Kaiser Lothars III. ihrem Ehemann besondere Königs- und Kaisernähe zu.<sup>50</sup> Sancha von Kastilien, die mehrere Geschwister hatte, war zwar keine Erbtöchter wie Gertrud, sie stärkte jedoch durch ihre Herkunft als Tochter des ‚Emperadors‘ die Position Alfons II. Vor allem beendete die Heirat vorerst Konflikte zwischen den Königreichen Aragón und Kastilien, die zu Beginn des 12. Jahrhunderts viele Kräfte gebunden hatten.<sup>51</sup>

Unter Berücksichtigung des Heiratsalters und der Ehedauer Sanchas und Gertruds verwundert es nicht, dass beide als Ehefrauen unterschiedlich stark in Erscheinung traten. Sancha hatte, wie bereits angedeutet, zwanzig Jahre Gelegenheit zur aktiven Herrschaft, bevor sie als Witwe und Regentin gefordert war. Gertrud hingegen wurde bereits nach zwölf Ehejahren als Regentin gefordert, wobei sie in Folge ihrer Jugend nur einen Teil dieser Zeit tatsächlich aktiv herrschen konnte. Dennoch trat auch sie während der Königs- und Kaiserherrschaft ihres Vaters

<sup>48</sup> Bereits Richenzas Mutter Gertrud von Braunschweig hatte als einzige Erbin der brunonischen Linie durch einen Erbgang über die weibliche Linie die brunonischen Güter in northeimische Hand gebracht. Von dort aus vererbten sich nach dem Tod Gertruds und Heinrichs von Norheim brunonischer und süpplingenburgischer Besitz ebenfalls wieder in weiblicher Linie über Richenza an Lothar von Süpplingenburg und später an seine Tochter Gertrud. Vgl. SCHNEIDMÜLLER 1998, S. 32-33; zuvor auch SCHNEIDMÜLLER 1992, S. 69.

<sup>49</sup> Vgl. SCHNEIDMÜLLER 1987, S. 34. Gerd ALTHOFF bezeichnet die Welfen sogar als die „Haupterben der Billunger“ (ALTHOFF 1984, S. 63), sie erhielten zunächst Lüneburg und Besitzungen im Bardengau. Wulfhild hatte gemeinsam mit ihrer Schwester Eilika, die dem Askanier Otto von Ballenstedt angetraut wurde und zur Mutter Albrechts des Bären wurde, der später mit den Welfen um das Herzogtum Sachsen kämpfen sollte, die umfangreichen Eigengüter der Billunger geerbt. Mit ihrem Vater Magnus Billung endete 1106 die männliche Linie der Billunger. Die berühmte Braunschweiger Stammtafel aus dem St. Blasius-Stift zeigt jedoch, dass sich das billungische Selbstverständnis über die weibliche Linie in die Familien der Welfen und Askanier fortsetzen sollte. Siehe hierzu die Abb. bei LUCKHARD/NIEHOFF 1995, S. 73; SCHNEIDMÜLLER 1987, S. 55-56; SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 30-31.

<sup>50</sup> Zum Zeitpunkt der Heirat Gertruds und Heinrichs des Stolzen war Lothar noch König. Zum Kaiser gekrönt wurde er 1133.

<sup>51</sup> Während in Folge der Ehestreitigkeiten zwischen Urraca von Kastilien und Alfons I. von Aragón in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts militärische Auseinandersetzungen zwischen den beiden Ländern immer wieder aufflammten und die Herrschaftszeit Ramiros II. sowie der Erbgang über seine Tochter Petronella zu jahrzehntelangen Hoffnungen Kastilien-Leóns auf die Macht in Aragón führten, war nun durch die Heirat Alfons' II. mit Sancha ein dauerhaftes Bündnis mit Alfons VIII. von Kastilien-León möglich. Vgl. CHAYTOR 1933, S. 66.

neben Heinrich dem Stolzen politisch in Erscheinung: Beispielsweise wurde das Herzogspaar gemeinsam mit Lothar III. durch Papst Innozenz II. mit den Mathildischen Gütern belehnt.<sup>52</sup>

In der Belehnung wird Gertrud als *consors*, als Teilhaberin an der fürstlichen Herrschaft ihres Ehemannes, behandelt. Ist ein solches *consortium* bereits bei Sancha von Kastilien augenscheinlich geworden, so zeugt auch im Falle Gertruds von Süpplingenburg, wie bei der Königin Aragóns, eine illuminierte Handschrift von Rang und Bedeutung der Herrscherin: Das berühmte Evangeliar Heinrichs des Löwen und seiner Ehefrau Mathilde von England, das in der Schreibstube von Helmarshausen gefertigt wurde, bildet Heinrichs Mutter Gertrud gemeinsam mit ihren Eltern als bedeutende Vorfahren des Löwen ab.<sup>53</sup> Über die genannte Belehnung sowie die Fassbarkeit in der Miniatur hinaus allerdings ist Gertruds politisches Handeln zu Lebzeiten ihres ersten Ehemannes nur schwer greifbar, da aus der Zeit vor Heinrich dem Löwen keine sächsischen Herzogsurkunden überliefert sind.<sup>54</sup> Dennoch kann davon ausgegangen werden, dass die Ehefrau Heinrichs des Stolzen eine aktive Herrscherin war; der Urkundenreichtum des Königreichs Aragón erlaubt im Gegensatz zu den Herzogtümern Sachsen und Bayern nur, weibliche Handlungsmöglichkeiten deutlich detaillierter nachzuvollziehen.

Anders als Sancha konnte Gertrud ihre Regenschaft dennoch weniger gut vorbereitet aufnehmen. Denn in diesem Fall existierte keine Regenschaftseinsetzung, nicht einmal ein Testament. Heinrich der Stolze verstarb vollkommen unerwartet<sup>55</sup> und fand wohl gerade noch Zeit, sich der Fürsorge der Sachsen seinem Sohn gegenüber zu versichern, wie Otto von Freising berichtet:

<sup>52</sup> *Ceterum pro caritate vestra nobili viro Heinrico Bawarie duci genero vestro et filia vestre [...] uxori eius eandem terram cum prefato censu et supradictis condicionibus apostolica benidignitate concedimus, ita tamen ut idem dux nobis hominum faciat et fidelitatem beato Petro ac nobis nostrique successoribus iuret.* MGH Const. 1 117. Die gemeinschaftliche Belehnung war für Rom durchaus von Vorteil: Im Gegensatz zum Kaiser konnte Heinrich der Stolze als Herzog dem Papst einen Lehenseid leisten. Durch die Belehnung mit den Mathildischen Gütern erlangten die Welfen ein lange heiß umkämpftes Gut: Bereits Ende des 11. Jahrhunderts hatte Welf V. durch seine Heirat mit Mathilde von Tuszien die Hoffnung auf die Markgrafschaft Tuszien und die reichen Allodialgüter der Familie von Canossa geweckt. Nach der Trennung der Ehe jedoch sowie mit dem Bekanntwerden der Tatsache, dass Mathilde von Tuszien all ihren Besitz dem Heiligen Stuhl vermacht hatte, war das Erbe den Welfen wieder entglitten. Genauer siehe GOEZ 1997 sowie SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 51-52; GOEZ 2004, S. 375-376.

<sup>53</sup> Zur Darstellung des Herzogpaares und ihrer Vorfahren vgl. detaillierter GARZMANN 1989, S. 12-15; SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 220; OEXLE 1986, S. 69-73 sowie BRANDER 2009, S. 414-415.

<sup>54</sup> Siehe ELPERS 2003, S. 83-84; auch SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 208.

<sup>55</sup> Heinrich der Stolze starb überraschend am 20. Oktober 1139, wie der Sächsische Annalist berichtet, der weiter angibt, es habe sich um einen unnatürlichen Tod gehandelt – um einen Giftmord: *Heinricus nobilissimus atque prouissimus dux Bawarie atque Saxonie, veneficio ibidem ut fertur infectus, 13. Kal.*



„Zu dieser Zeit starb Heinrich, der bereits aus Bayern vertrieben war, in Sachsen und wurde nahe seinem Schwiegervater begraben. Nach seinem Tod erhoben sich die Sachsen aus Liebe zu seinem kleinen Sohn, den er ihnen noch zu Lebzeiten anvertraut hatte, von neuem gegen den König.“<sup>56</sup>

Ein enger Kreis von Beratern stützte dann auch Gertruds Regentschaft.<sup>57</sup> Sancha konnte sich eines weiteren Vorteils versichern, der bereits angesprochen wurde: Alfons II. hatte in seinem Testament ebenfalls verfügt, dass seine Ehefrau „der Liebe wegen, die zwischen mir und ihr auf ewig besteht, nach meinem Tod als Herrin und Königin und in allen Ehren keusch und ohne Ehemann leben“<sup>58</sup> solle.

Während Alfons hier vermutlich einerseits Sanchas Wunsch entsprach, dem Konvent des von ihr gegründeten Klosters von Sijena beizutreten – sie hatte sich bereits 1187 selbst dem Hospitalerkloster übergeben und lebte dort nach dem Tod ihres Ehemannes vermutlich als Donatin<sup>59</sup> –, stützte diese Anweisung zum

*Nov. vitam finivit.* Ann. Saxo a. 1139. Mit dem Giftmord tritt ein Gerücht auf, das im Zusammenhang mit unerwartetem Tod im Mittelalter nicht ungewöhnlich ist, aber bei Heinrich dem Stolzen durchaus der Wahrheit entsprechen könnte, vgl. SCHNEIDMÜLLER 2000, S.178. Heinrich der Stolze ließ sich in Königslutter an der Seite Kaiser Lothars, seines Schwiegervaters bestatten: *Corpus eius Luttere ad dextram Lotharii imperatoris positum est.* Ann. Saxo a.1139; beinahe im gleichen Wortlaut auch Ann. Magdeb. a. 1139.

<sup>56</sup> Ott. Fris. VII 25: *Ea tempestate Heinricus dux iam Baioaria pulsus in Saxonia moritur ac iuxta socerum humatur. Quo mortuo Saxones amore filii sui parvuli, quem eis adhuc vivens commendaverat, regi denuo rebellant.*

<sup>57</sup> Vgl. EHLERS 2008, S. 49.

<sup>58</sup> SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628: *Rogo tamen et diligenti peto obsecratione, ut domina Sancia, regina illustrissima uxor mea, propter fedus amoris et vinculum dileccionis quod est inter me et illam et semper enituit, post obitum meum vivat domina et regina, per omnibus honoranda caste et sine marito: cumque prenomatus rex Petrus, filius meus, fuerit etatis regnandi viginti scilicet annorum vivat predicta regina continens, ut dictum est et honeste sine marito habeatque integre et et sine contradiccionne suum sponsalicium quod ego sibi feci, dedi et concessi sicut continetur in carta a me sibi concessa et corroborata sive recipiat habitum religionis sive non.*

<sup>59</sup> Die Selbstübergabe ließ Sancha urkundlich festhalten: *Et ego Sancia, Dei gratia Aragonis regina, Barchinone comitissa Provincieque marchissa, offero me ipsam Domino Deo et Beate Virgini Marie et Beato Johani et infirmis pauperibus Hospitalis Iherosolimitanorum in vita et in morte. Et eligo mihi sepulturam in supradicto loco, et non possim me alteri religioni unquam transferre.* UBIETO ARTETA 1972, 5. GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 119 geht davon aus, dass Sancha ab diesem Moment als *consoror* des Klosters anzusehen sei. Der Akt des ‚sich Übergebens‘ an den Orden hatte jedoch weitergehende Bedeutung. Der besondere Status ist in den Ritterorden keine Seltenheit: Im 13. Jahrhundert verdrängten so genannte Donaten die *confratres* und *consorores* in den Militärorden. Donaten erwarben einen halbgeistlichen Stand, konnten innerhalb des Konventes oder auf dem Grund des Klosters leben und ihm Besitz übergeben, blieben aber bis zum eigenen Tod Nutznießer der Güter. Dieser Status entspricht innerhalb der Ritterorden dem der *familiares* (mhd. *heimliche*), wie sie sich für den Deutschen Orden eingebürgert hatten, die dem Orden ihr gesamtes Vermögen übertrugen, während sie im Gegenzug vollen Anteil an den geistlichen Verdiensten erhielten. Sie behielten das Recht auf den Nießbrauch und die selbständige Verwaltung ihres Vermögens auf Lebenszeit. Begrifflich sind die *familiares* in den Urkunden nicht von den *fratres, confratres, semifratres, sorores* und

anderen Sanchas Witwenstand und wird es ihr erleichtert haben, sich gegen eine erneute Verheiratung zur Wehr zu setzen. Damit bot ihr das Leben im Kloster von Sijena die Möglichkeit, keusch und unverheiratet zu leben, ohne moralischen Vorwürfen ausgesetzt zu sein und zugleich ihre Machtstellung zu bewahren.<sup>60</sup> Sicherlich war sie vierzigjährig für eine zweite Ehe weniger interessant als die vierundzwanzigjährige Gertrud von Süpplingenburg, ausgeschlossen war eine erneute Heirat jedoch nicht. Das Leben als Witwe aber war für die Machtposition einer Regentin von nicht geringer Bedeutung, da ihre Handlungsspielräume unangetastet blieben. Gleichwohl wird deutlich, dass es andererseits Gertrud von Süpplingenburg gerade gelang, aus ihrer Wiederverheiratung im Jahr 1142 mit Heinrich Jasomirgott Kapital zu schlagen und Vorteile für ihren Sohn zu erarbeiten.

### 4. Weibliche Regenschäft im Rahmen äußerer Zwänge

Gertruds neue Ehe war gewissermaßen eine politische Notwendigkeit, die aus dem Bestreben der Witwe entstand, sich in die veränderten Umstände einzupassen. Heinrich der Stolze war im Oktober 1139 gestorben, hatte aber im Vorfeld große politische Niederlagen hinnehmen müssen, die die Ausgangsposition Gertruds als Regentin in Sachsen beeinflussten. Während Heinrich bis 1137 unter der Herrschaft seines Schwiegervaters im Reich die beiden Herzogtümer Sachsen und Bayern in einer Hand vereint<sup>61</sup> und eine „überherzogliche“<sup>62</sup> Stellung eingenommen hatte, war er nach dem Tod Lothars von Süpplingenburgs<sup>63</sup> tief gestürzt. Bereits im Vorfeld hatte seine außergewöhnliche Machtstellung bei manchen Zeitgenossen, die den welfischen Aufstieg kritisch beobachteten, für Unmut gesorgt. Otto von Freising charakterisierte den Welfen als „stolz“ und „hochfahrend“.<sup>64</sup>

*consorores* zu trennen. Siehe hierzu VAN EICKELS 1995, S. 56-58. Für die Donaten gilt weiterhin, dass sie keine Gelübde ablegten, aber das Recht auf die Beisetzung auf dem Klosterfriedhof erwarben. Zur Besonderheit der Donaten in den Ritterorden vgl. DEMURGER/KAISER 2003, S. 119. Der Status eines Donaten war folglich in Hinblick auf die *memoria* besonders interessant, wie VAN EICKELS 1995, S. 58 für die Konfraternität bzw. die *familiares* am Beispiel des Deutschen Ordens nachgewiesen hat. Bereits DE PANO Y RUATA 1943 hat für Sancha einen Status als Donatin in Sijena vermutet.

<sup>60</sup> Sancha lebte in Sijena auf dem Klostergelände, aber außerhalb des Konventes und behielt beinahe unverändert die Handlungsmöglichkeiten über ihre Ländereien und ihren Besitz bei. Siehe GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 124 und 130. Sie war Mitglied des Hospitalerordens, blieb aber bis zu ihrem Tod in der Position einer Herrscherin.

<sup>61</sup> Ann. Palid. a. 1139.

<sup>62</sup> SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 163.

<sup>63</sup> Lothar starb am 3. Dezember 1137.

<sup>64</sup> So beispielsweise Ott. Fris. VII 23: *Cumque multis modis homo prius animosus et elatus, sed nutu Dei humiliatus misericordiam peteret nec inpetraret, tandem iudicio principum apud Herbiopolim*

Unzweifelhaft sorgte die Bevorzugung Heinrichs des Stolzen durch Lothar für Unfrieden.<sup>65</sup> Der Tod des Schwiegervaters und die misslungene Königskandidatur des Welfen ließen diesen dann Amt um Amt verlieren.

Im März 1138 war der Staufer Konrad III. zum König gewählt worden, eine überraschende Wahl, die in der Forschung das Prädikat „staatsstreichtartig“ erhalten hat.<sup>66</sup> Denn bis zu diesem Zeitpunkt hatte Heinrich der Stolze die besten Voraussetzungen auf eine eigene Königswahl mitgebracht. Nicht nur war er der mächtigste Fürst des Reiches – Herzog von Bayern und Sachsen, Markgraf der Toskana und Herr weiterer Güter in Italien –, Lothar hatte ihm auch vor seinem Tod die Reichsinsignien anvertraut und ihn damit zum König designiert.<sup>67</sup> Lothars Witwe Richenza, die später auch die Ansprüche Heinrichs des Löwen vertreten sollte, setzte sich für eine Wahl ihres Schwiegersohnes zum König ein. Eine auf den 2. Februar 1138 festgesetzte Fürstenversammlung jedoch, für die Joachim EHLERS vermutet, dass Richenza hier die sächsischen Fürsten auf Heinrich den Stolzen einschwören wollte, scheiterte aber am Widerstand Albrechts des Bären, der die Zusammenkunft mit Heeresmacht verhinderte.<sup>68</sup> Und so wurde wenige Wochen später, am 7. März, Konrad in Koblenz zum König gewählt, in einem außerordentlichen Verfahren, das EHLERS als „irregulär“ kommentiert.

„An dieser Wahl war alles irregulär: Der Termin und der Ort, denn die Wahlversammlung war auf Pfingsten nach Mainz einberufen worden; der Wahlleiter Erz-

*proscribitur, ac proxima nativitate Domini in palatio Goslariensi ducatus ei abiudicatur. Et mirum dictu, princeps ante potentissimus et cuius auctoritas, ut ipse gloriabatur, a mari usque ad mare, id est a Dania usque in Siciliam, extendebatur, in tantam in brevi humilitatem venit, ut pene omnibus fidelibus et amicis suis in Baioaria a se deficientibus clam inde egressus, IIII tantum comitatus sociis, in Saxoniam veniret.* EHLERS 2008, S. 41, nimmt zur Sicht der Zeitgenossen und auch zur heutigen Übersetzung des Beinamens Heinrichs, *superbus*, Stellung: Als Laster im Katalog christlicher Hauptsünden gilt *superbia* als Quelle vieler anderer Laster und ist als „Hochmut“ oder „Übermut“ zu verstehen.

<sup>65</sup> Ann. Palid. a. 1139: *Crescente odio ducis Heinrici et marchionis Adelberti, quorum unus dux in Bawaria pro desponsatione filie Lotharii regis etiam Saxonie ducatum ab eodem rege acceperat, alter eum avito beneficio iure sibi vendicans apud Conradum regem obtinuerat: hinc igitur eorum exardescente odio, Saxonica tellus alterno fedata est litigio.*

<sup>66</sup> Zur Beurteilung der Wahl Konrads III. siehe EHLERS 2008, S. 43; SCHNEIDMÜLLER 1992, S. 69; SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 174.

<sup>67</sup> EHLERS, 2008, S. 41.

<sup>68</sup> Zu den Beweggründen Albrechts des Bären siehe weiter unten im Text sowie Anm. 72. Es ist allerdings auch keinesfalls sicher, dass alle sächsischen Adligen auf Seiten Heinrichs standen, da sie dessen Übermacht gefürchtet haben dürften, wie EHLERS 2008, S. 42-43, ausführt. SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 174, geht davon aus, dass Heinrich der Stolze in Folge des Konfliktes mit Albrecht dem Bären in Sachsen versäumt habe, sich die Loyalität der Fürsten zu verschaffen.

## Möglichkeiten weiblicher Regenschäften

bischof Albero von Trier statt des Erzbischofs von Mainz; das Wahlgremium, das ausschließlich von Anhängern Konrads gebildet wurde; die Krönung durch einen Legaten des Papstes statt durch den Erzbischof von Köln; die Krone mit den übrigen Insignien, weil Heinrich der Stolze die echten besaß.<sup>69</sup>

Heinrich hatte sich in Folge der Designation durch Lothar vermutlich schon als König gesehen, schließlich konnte er auch auf die Unterstützung der Kaiserwitwe zählen. Nun aber musste er sich der Forderung stellen, eines seiner beiden Herzogtümer aufzugeben. Denn nachdem ein Großteil der in Koblenz anwesenden Fürsten die staufische Partei wohl weniger wegen Heinrichs *superbia* unterstützt hatte als vielmehr, da sie befürchteten, der Welfe Heinrich werde ein übermächtiges Königtum installieren<sup>70</sup>, war Heinrich der Stolze nun, wie bei Otto von Freising zu lesen ist, „durch Gottes Willen gedemütigt“<sup>71</sup> worden und sah sich mit der Konkurrenz Albrechts des Bären konfrontiert, der ebenfalls das Herzogtum Sachsen für sich beanspruchte.<sup>72</sup> Seine Weigerung bezahlte der Welfe mit dem Entzug beider Herzogtümer im Juli und Dezember 1138.<sup>73</sup>

Innerhalb eines Jahres war vom Status Heinrichs des Stolzen nicht mehr viel übrig geblieben. Als er zehn Monate später starb, hinterließ er Gertrud und den minderjährigen Sohn Heinrich in einer vollkommen neuen Situation, mit der sich

<sup>69</sup> EHLERS 2008, S. 42-43. Nicht nur die Staufer standen in Opposition zu Heinrich dem Stolzen, sondern auch Papst Innozenz II. stützte die Wahl Konrads.

<sup>70</sup> Zu den Beweggründen der Fürsten gegen eine Königswahl Heinrich den Stolzen vgl. EHLERS 2008, S. 43; vgl. auch weiter oben Anm. 68.

<sup>71</sup> Ott. Fris. VII, c. 23, S. 345: *Cumque multis modis homo prius animosus et elatus, sed nutu Dei humiliatus misericordiam peteret nec inpetraret, tandem iudicio principum apud Herbipolim proscibitur, ac proxima nativitate Domini in palatio Goslariensi ducatus ei abiudicatur.*

<sup>72</sup> Wie Heinrich der Stolze konnte Albrecht der Bär sich auf die weibliche Erbfolge von den billungischen Herzögen Sachsens über die Töchter Magnus des Großen, Wulfhild und Eilika, berufen. Zudem unterstellte Albrecht ebenso wie die staufische Partei aus eigenem Interesse, dass Heinrich niemals eine förmliche Belehnung mit Sachsen durch Lothar III. erhalten hätte. Vgl. EHLERS 2008, S. 43.

<sup>73</sup> Siehe weiter oben die Beschreibung der Vorgänge in der *Chronik* Ottos von Freising (Anm. 71); vgl. weiterhin ELPERS 2003, S. 84-85. Heinrich der Stolze hatte aus ungeklärten Gründen im Juni 1138 in Regensburg Konrad III. die Reichsinsignien ausgehändigt, dem König aber nicht gehuldigt. Da es bei diesem Treffen nicht mehr um eine Anerkennung des staufischen Königtums gegangen sein kann, sondern eher die Frage behandelt worden sein müsste, ob der Welfe beide Herzogtümer behalten konnte und Heinrich wohl unter solchen Druck geriet, dass er in Folge kurz darauf in Augsburg mit militärischem Aufgebot erschien, war die Situation zwischen König und Herzog bereits im Sommer 1138 verfahren. Nachdem Konrad Heinrich zunächst wegen Hochverrats ächten und ihm durch einen kleinen Fürstenkreis das Herzogtum Sachsen aberkennen ließ, erfolgte der förmliche Entzug des bayerischen Herzogtums an Weihnachten 1138 auf dem Goslarer Hoftag. Eine detaillierte Beschreibung der Ereignisse findet sich bei EHLERS 2008, S. 43-44.

seine Witwe arrangieren musste.<sup>74</sup> Sie tat dies in Sachsen, wo sie durch ererbte Besitzschwerpunkte und verwandtschaftliche Bindungen tief verwurzelt war und einen Anspruch ihres minderjährigen Sohnes Heinrichs des Löwen auf das Herzogtum Sachsen somit aus eigener Legitimation heraus verfechten konnte.<sup>75</sup> Zwar hatte Konrad III. gleich an Weihnachten 1138 das Herzogtum Sachsen dem Askanier Albrecht dem Bären verliehen, womit Heinrich dem Stolzen jede Gelegenheit genommen worden war, durch zeitnahe Lösung aus der Acht seine Lehen zurückzugewinnen.<sup>76</sup> Nachdem sich Albrecht jedoch in Sachsen nicht hatte durchsetzen können und Gertrud nach dem Tod ihrer Mutter Richenza im Rahmen des Frankfurter Ausgleichs im Mai 1142 in zweiter Ehe Heinrich Jasomirgott geheiratet hatte<sup>77</sup>, war eine Versöhnung mit Konrad III. möglich, der nun das Herzogtum Sachsen an Heinrich den Löwen verlieh.<sup>78</sup> Egon BOSHOF nimmt an, dass Heinrich gemeinsam mit seiner Mutter Gertrud belehnt wurde.<sup>79</sup>

Ab diesem Zeitpunkt trat Gertrud bis zu ihrem frühen Tod 1143<sup>80</sup> gemeinsam mit ihrem Sohn urkundlich in Erscheinung, worin sich ihre Regentschaft fassen

<sup>74</sup> Wäre Heinrich nur zwei Jahre früher verstorben, hätte er Gertrud und seinem Sohn die beiden Herzogtümer Bayern und Sachsen in einer Hand vereint hinterlassen. Er starb jedoch „mitten im Kampf um seine Herzogtümer“. ELPERS 2003, S. 85-86.

<sup>75</sup> Die Verlagerung des Schwerpunktes dieser Welfenlinie von Bayern nach Sachsen, die bereits in der Generation Heinrichs des Schwarzen durch die Heirat mit der Billungerin Wulfhild ihren Anfang genommen hatte, erfuhr hier also weiteren Vorschub, obwohl Heinrich der Schwarze sich faktisch gar nicht und Heinrich der Stolze sich nur selten in Sachsen aufgehalten hatten. Zu dieser „Landesferne“ der Welfen in Sachsen bis zum Tod Heinrichs des Stolzen siehe EHLERS 2008, S. 42. ELPERS 2003, S. 85, verweist darauf, dass die Welfen zwar die wesentlich längere Tradition in Sachsen hatten, wo sie seit 1070 als Herzöge herrschten; dass Gertrud jedoch den Anspruch auf Sachsen unter Bezug auf ihre eigene Herkunft und somit aus eigenem Recht heraus vertreten konnte.

<sup>76</sup> Vgl. ENGELS 1995, S. 160.

<sup>77</sup> *Ante ascensionem Domini rex Franconevorde sollemnem curiam conventu procerum habuit, ubi Gertrudem, filiam Lotharii regis, viduam Heinrici ducis, fratri suo Henrico coniunxit.* Ann. Palid. a. 1142.

<sup>78</sup> Vgl. ELPERS 2003, S. 86-87. Auf den Frankfurter Ausgleich, die Versöhnung mit Konrad und die Rolle, die Richenzas Tod hierbei spielte wird weiter unten detaillierter eingegangen.

<sup>79</sup> BOSHOF 1988, S. 332. Eine solche gemeinsame Belehnung hat sich zuvor bereits JORDAN 1980, S. 28, ausgesprochen, die sich ELPERS 2003, S. 87, Anm. 37, zufolge jedoch nicht an den Quellen verifizieren lasse. Zwar ist es korrekt, dass die erzählenden Quellen nur von einer Belehnung Heinrichs des Löwen sprechen, siehe hierzu beispielsweise den Bericht über den Hoftag in Frankfurt in Ann. S. Disib. a. 1142: *Rex [...] Francenvort venit in dominica Misericordia; et ibi curiam habuit, ubi convenerunt omnes pene principes Theutonici regni; ubi et Saxones in gratiam regis venerunt; et filius Henrici ducis ducatum Saxoniae suscepit; cuius matrem rex fratri suo Henrico marchioni ibidem copulavit ac ducatum Boariae tradidit.* Dennoch lässt die weiter unten ausgeführte Titulierung Gertruds als Herzogin Sachsens in den Urkunden eine gemeinsame Belehnung von Mutter und Sohn mit dem sächsischen Dukat vermuten, die aus diesem Grund auch von EHLERS 2008, S. 56-57, vertreten wird.

<sup>80</sup> Gertrud starb an den Folgen einer schweren Geburt am 18. April achtundzwanzigjährig, wie in den erzählenden Quellen überliefert wird, so beispielsweise Ann. Palid. a. 1143: *Gertrudis ducissa Bawariam tendens, partu periclitata moritur.* Zu ihrem Tod vgl. weiterhin EHLERS 2008, S. 58-59.

lässt.<sup>81</sup> Auch wenn die erhaltene urkundliche Überlieferung aus den Regenschäfts-jahren nicht aus einer eigenen Kanzlei sächsischer Herzöge stammt, ist es eindeutig, dass die handelnde und entscheidende Person in den bezeugten Aktivitäten Gertrud war. Helmold von Bosau schildert ihre politische Aktivität<sup>82</sup>, und diese lassen auch vor allem ihre primäre Nennung in den Texten sowie die Hervorhebung ihrer Titel erkennen: Sie wird als „Gertrud, Herzogin ganz Sachsens mit ihrem Sohn Herzog Heinrich“<sup>83</sup> sowie als „Herrin und Herzogin Gertrud“<sup>84</sup> bezeichnet.

Heinrich der Löwe wird in der Urkundenüberlieferung noch 1142 *puer* genannt, wird also höchstwahrscheinlich noch keine zwölf oder zumindest keine vierzehn Jahre alt gewesen sein.<sup>85</sup> EHLERS geht davon aus, dass das Geburtsjahr Heinrichs des Löwen wohl zwischen 1133 und 1135 und nicht, wie in der älteren Forschung teilweise vermutet, um 1130 gesucht werden muss. Folgt man dieser Annahme, die auch durch die Historiographie gestützt wird – Helmold von Bosau und Otto von Freising stimmen überein, dass Heinrich ein *puer infantulus* und sehr klein – *parvulus* – gewesen sei, als er Heinrich dem Stolzen ins Herzogtum

<sup>81</sup> Noch vor dem 26. Mai 1142 erging durch Gertrud und Heinrich den Löwen eine Schenkung an das Kloster Fredelsloh. Die Schenkung ist nur ungenau datierbar und nicht explizit urkundlich bezeugt, sondern findet sich lediglich in einer Urkunde Erzbischofs Markolfs von Mainz als Erwähnung, nicht im Sinne eines *Vidimus*, sondern mit dem Zusatz *credimus* wieder: *Nec pretereundum et hoc credimus, quod domina Gerdrudis totius Saxonie ducissa cum filio suo duce Heinrico duos de predio suo mansos in villa Bukkenhusun pro remedio anime sue et ducis Heinrici coniugis sui eidem ecclesie tradidit.* MGH D HdL 1. Auch in der zweiten Überlieferung urkunden Gertrud und Heinrich nicht in einem eigenen Dokument sächsischer Herzöge, sie treten jedoch als Zeugen in einer Urkunde vom 3. September 1142 auf, die Erzbischof Adalbero von Bremen ausgestellt hat und in der Adalbero, Gertrud, Heinrich der Löwe und Markgraf Albrecht das Bruchland bei Sannau, Groß-Ströbel, Ochtum und Hasbergen unter sich aufteilen: *Notum igitur sit omni turbe fidelium tam nunc quam in perpetuum, qualiter et nos et domina ducissa Gerdrudis et filius suus H. puer dux Saxonum una cum fidei nostro Alberto marchione illustri principe paludem australem, scilicet villis istis Santou, Strabilingehusen, Ochtmunde, Hasbergen conterminam, equa inter nos porcione divisimus et ab omni tam nobilium quam ministerialium seu ruricularum appellatione liberam factam habitatoribus excolendam dedimus melius et utilius estimantes colonos inibi locari et ex eorum nobis labore fructum provenire quam incultam et pene inutilem eam permanere. [...] Hec sunt nomina testium: [...] Gertrudis ducissa et H. filius suus dux [...].* MGH D HdL 2.

<sup>82</sup> Helmold 56: *Tunc domina Ghertrudis, mater pueri, dedit Heinrico de Badewid Wairensium provinciam, accepta ab eo pecunia, volens suscitare pressuras Adolfo comiti, eo quod non diligeret eum.*

<sup>83</sup> MGH D HdL 1.

<sup>84</sup> MGH D HdL 2.

<sup>85</sup> MGH D HdL 2; siehe Anm. 84. Allerdings lässt diese Terminologie, wie bereits an anderer Stelle gesagt wurde, nicht sicher auf eine bestimmte Altersstufe schließen. EHLERS 2008, S. 49, verweist darauf, dass es „zwar [...] konventionelle Auffassungen [gebe], wonach die Kindheit (*pueritia*) bis zum siebenten, das Knabenalter (*infantia*) bis zum vierzehnten, die Jugend (*adolescentia*) bis zum achtundzwanzigsten Lebensjahr dauere, aber die Abweichungen [seien] generell so häufig, da[ss] kein Text in dieser Hinsicht beim Wort genommen werden [dürfe].“

Sachsen folgte<sup>86</sup> –, ist Heinrich der Löwe beim Tod seines Vaters vier bis sechs Jahre alt gewesen.

Die Ansprache Gertruds als regierende Herzogin in den überlieferten Dokumenten ist auffallend. Setzte sie doch voraus, dass Gertruds eigenes Erbrecht in Hinblick auf die Lehenserbfolge im sächsischen Dukat anerkannt wurde.<sup>87</sup> Auf jeden Fall erwies sich Gertrud trotz der kurzen Regentschaftszeit und der überraschenden Ereignisse als eine kluge und umsichtige Regentin. Dies wird vor allem nach dem Tod ihrer Mutter Richenza von Northeim am 10. Juni 1141 deutlich.<sup>88</sup> Denn Richenza stand mit Sicherheit einem eigenständigen politischen Handeln Gertruds im Weg. ELPERS sieht offensichtliche Konflikte zwischen beiden Frauen in einem grundsätzlichen strukturellen Problem: „der Konkurrenz zweier herrschaftsgewohnter Frauen innerhalb desselben Hauses.“<sup>89</sup> Eine Ansicht, die vor allem in der älteren Forschung gerne vertreten wurde, nämlich dass die eigentliche Regentin Richenza, Gertrud aber machtlos gewesen sei, wird allerdings weder durch den urkundlichen Befund gestützt noch entspricht sie der Tatsache, der zu Folge zwar bis 1142 die Allodialgüter in Sachsen für Heinrich den Löwen durch Richenza und Gertrud gemeinsam verwaltet wurden, aber die Rückgewinnung des Herzogtums Sachsen für ihren Sohn eine Leistung Gertruds war, die sie erst nach dem Tod ihrer Mutter – und damit in alleiniger Verantwortung – erbringen konnte.

Es ist nämlich unbestreitbar, dass die Regentschaftszeit Gertruds bis 1041, folglich die Zeit, in der sie nicht dem sächsischen Dukat, sondern den Eigengütern in Sachsen vorstand, von einem anhaltenden Widerstand gegen Konrad III. geprägt war. Erst nach Richenzas Tod war eine Lösung der Konflikte zwischen Fürstin und König möglich.<sup>90</sup> Im Mai 1142 fand der berühmte Frankfurter Ausgleich statt, in dessen Rahmen die Ehe zwischen Gertrud und Heinrich Jasomirgott, dem Halbbruder Konrads III., vereinbart wurde. Zugleich verzichtete Heinrich der Löwe „auf den Rat seiner Mutter hin“, wie Otto von Freising berichtet,

<sup>86</sup> Helmold 56: *Obtinuitque filius eius Henricus Leo ducatum Saxoniae, puer adhuc infantulus*. Ott. Fris. VII 25; vgl. hierzu Ann. 56.

<sup>87</sup> EHLERS 2008, S. 56-57, nennt diese Tatsache „für deutsche Verhältnisse ungewöhnlich“ und verweist darauf, dass Konrad diese Möglichkeit in Anspruch nahm, um Sachsen rechtlich unanfechtbar an Heinrich den Löwen vergeben zu können, wofür er zunächst seinen Zugriff auf das Lehen begründen musste. Zur Möglichkeit weiblicher Lehenserbfolge vgl. weiterhin RITTER VON GREIFFEN 1990.

<sup>88</sup> Zu Richenzas Tod siehe ELPERS 2003, S. 86, die die zahlreichen Erwähnungen in erzählenden Quellen kommentiert. Als Auswahl sollen hier Ann. Magdeb. a. 1141 und Ann. Palid. a. 1141 angeführt werden.

<sup>89</sup> ELPERS 2003, S. 79.

<sup>90</sup> Vgl. weiter oben 19.

auf den bayrischen Dukat.<sup>91</sup> Albrecht der Bär, der in Sachsen wenig Anerkennung gefunden hatte, verzichtete in Frankfurt auf die Herzogswürde.<sup>92</sup>

Im Zuge der Vereinbarungen erhielt Heinrich der Löwe das Herzogtum Sachsen zurück (*filius Henrici ducis ducatum Saxoniae suscepit*).<sup>93</sup> Doch auch Heinrich Jasomirgott profitierte von den Absprachen, denn Gertrud gelang ein Ausgleich zwischen den Herrschaftsansprüchen der beiden Generationen ihres Sohnes und ihres neuen Ehemannes, indem sie Lehensansprüche aus ihrer ersten Ehe in die zweite Heiratsverbindung transportierte: Heinrich Jasomirgott wurde, ebenfalls in Frankfurt, wo auch auf Kosten Konrads III. die vierzehntägigen Hochzeitsfeierlichkeiten stattfanden, mit dem Herzogtum Bayern belehnt.<sup>94</sup> Auf seine Legitimation über die Heirat mit der Witwe des früheren bayerischen Herzogs Heinrich dem Stolzen verweisen die Annalen aus dem Kloster Disibodenberg durch die erzählerische Verbindung zwischen Eheschließung und Belehnung: „Dessen [Heinrichs des Löwen, Anm. d. Verf.] Mutter gab der König seinem Bruder, dem Markgrafen Heinrich, dort zur Frau und übertrug ihm das Herzogtum Bayern.“<sup>95</sup>

Die Vorgänge zeigen exemplarisch, welchen Konflikten eine Frau gerade als Regentin ausgesetzt war, aber auch, wie diese Gegensätze miteinander vereint werden konnten. Als Tochter Richenzas war Gertrud zu deren Lebzeiten offensichtlich den Forderungen ihrer Mutter verpflichtet, die an einem Ausgleich mit Konrad III. kein Interesse hatte. Zum einen hatte Lothar III. Heinrich den Stolzen systematisch als Nachfolger aufgebaut, so dass ein staufischer Herrscher keineswegs im Interesse der Kaiserinwitwe war. Zum anderen lag es im persönlichen Interesse Richenzas, Sachsen, das den früheren Herrschaftsbereich Lothars und seiner Ehefrau darstellte<sup>96</sup> und darüber hinaus mit ihren eigenen ererbten Eigen-  
gütern durchsetzt war, für den Enkel zu erhalten.

<sup>91</sup> Ott. Fris. VII 26: *Non multo post Saxoniam ingressus data in uxorem vidua ducis Henrici, Lotharii imperatoris filia, fratri suo Henrico marchioni pacem cum Saxonibus fecit, eidemque marchioni Noricum ducatum, quem consilio matris ducis Henrici filius iam abdicaverat, concessit.* Ott. Fris. VII 26.

<sup>92</sup> ELPER 2003, S. 86. Zum Widerstand gegen Albrechts Herrschaft in Sachsen, der vor allem durch die Anhänger Richenzas und Gertruds getragen wurde, vgl. EHLERS 2008, S. 54-55. Zum Verlauf der Ereignisse auf dem Frankfurter Hoftag vgl. weiter oben Anm. 79.

<sup>93</sup> Ann. S. Disib. a. 1142.

<sup>94</sup> Vgl. EHLERS 2008, S. 56; ELPERS 2003, S. 86; sowie zur Legitimierung der Herrschaftsansprüche Heinrich Jasomirgotts über die Rechte, die Gertrud aus ihrer ersten Ehe in die zweite Verbindung transportierte, SCHNEIDMÜLLER 2000, S. 182.

<sup>95</sup> Ann. S. Disib. a. 1142: *cuius matrem rex fratri suo Henrico marchioni ibidem copulavit ac ducatum Boariae tradidit.*

<sup>96</sup> Lothar war lange, von 1106 bis 1125, Herzog von Sachsen gewesen.



## 5. Tochter, Ehefrau, Mutter. Regentschaft und familiäre Rolle

Nach dem Tod der Mutter hatte Gertrud zuvor nicht mögliche Handlungsfreiheit, musste im Gegenzug aber zwischen den familiären Anforderungen, die an sie als Ehefrau und als Mutter im Rahmen zweier unterschiedlicher Ankunftsfamilien gestellt wurden, einen Weg finden. Gerade indem Gertrud für ihren Sohn auf den bayerischen Dukaten verzichtete – denn dass dieses Geschehen nicht nur ihrer Regentschaft zugeschrieben werden muss, sondern in Folge der Jugend Heinrichs freilich auch durch ihre Zusage erfolgt sein muss, kann kaum bestritten werden –, gelang es ihr, ihre Rolle als Regentin zu erfüllen. Gerade durch den Verzicht auf das Herzogtum Bayern konnte Gertrud von Süpplingenburg Heinrich dem Löwen die Herrschaft über Sachsen bewahren und durch ihr umsichtiges Handeln den an sie gestellten Aufgaben *regere* und *servare* gerecht werden<sup>97</sup>. Gleichzeitig konnte sie auf diese Weise Ansprüchen des neuen Ehemannes Heinrich Jasomirgott genügen, der durch den Erwerb des Herzogtums Bayern ebenfalls von dieser Ausgleichspolitik profitierte.

Vergleichend soll noch einmal auf die Regentschaft Sanchas von Kastilien Bezug genommen und analysiert werden, wie sich die verschiedenen Anforderungen, Verpflichtungen und Rollenbezüge in ihrem Fall verhalten. Sanchas Vorteil bestand darin, dass sie im Gegensatz zu Gertrud weder auf eine Mitregentin Rücksicht nehmen musste, wie es in Sachsen durch die Position Richenzas erforderlich war, noch auf einen neuen Ehemann, der ein Engagement für eine neue Ankunfts-familie einfordern konnte. Dennoch war auch Sancha Generationenkonflikten ausgesetzt, die sich zwischen den Ansprüchen ihres verstorbenen Ehemannes Alfons von Aragón und denen ihres Sohnes Peter beziehungsweise seines Beraterumfeldes abspielten.

Die Pläne Alfons' II. sind eindeutig. Er setzte Sancha als Regentin ein, weil er sich aus ihrer Regentschaft vermutlich eine größere Unabhängigkeit für die Herrschaft seines Sohnes versprach, als er sie selbst zu Beginn erlebt hatte. Durch seine Heirat mit Sancha im Jahr 1074 hatte Alfons sich aus fremder Bevormundung lösen können und die Volljährigkeit erreicht, da mit der Ehe die Schwertleite und hiermit verbunden die Unabhängigkeit in der Herrschaft einherging.<sup>98</sup> Denn die Herrschaft eines Königs „erforderte den ganzen Mann, den entscheidungs-

<sup>97</sup> Zu den Aufgaben einer Regentin weiter oben S. 10 sowie Anm. 36.

<sup>98</sup> Siehe ausführlich weiter oben Anm. 4 sowie S. 6, dort auch Anm. 22.

### Möglichkeiten weiblicher Regenschäften

fähigen, den waffenfähigen, den eigenständig handelnden.“<sup>99</sup> Im Vorfeld hatte Alfons in Folge der Tatsache, dass die Herrschaft seiner Mutter Petronella von mehreren Seiten mitbestimmt wurde, nur sehr begrenzt eigenständig handeln können; erst mit der Volljährigkeit konnte er sich vom Einfluss der Berater befreien.

VOGTHERR hat darauf verwiesen, dass nicht eigentlich die rechtliche Volljährigkeit das Bedeutende war, sondern die Frage, wann es einem jugendlichen König gelang, eine Regentschaft abzuschütteln. Er nennt weitere Beispiele, in denen sich die Herrscher aus eigener Entscheidung emanzipieren.<sup>100</sup> Alfons II. hatte sich nicht von der Herrschaft seiner Mutter befreien müssen, die ihm bereits wenige Monate vor seiner Heirat das Reich testamentarisch übertragen hatte, sondern mit dem Erwerb der Schwertleite zugleich deutlich gemacht, dass er keiner darüber hinausgehenden Regentschaft mehr bedurfte. Offensichtlich wünschte er aber für die Fortführung seiner eigenen Herrschaft, dass sie zunächst in den Händen seiner Frau liegen sollte, die in der Herrschaft erfahren war. Hierzu verwies er in seinem Testament auf ihre altersmäßige Überlegenheit gegenüber Peter II., so dass sie ihn vertreten müsse, bis er selbst „das Alter erreicht“ habe, „um herrschen zu können“<sup>101</sup>.

Sancha wurde die Regentschaft nicht unbedingt leichter gemacht als ihrer Vorgängerin Petronella deren Herrschaft aus eigenem Recht. Anders als diese konnte sie aber offensichtlich ihre Herrschaftsansprüche länger und umfangreicher aufrechterhalten. Zwar urkundete Peter II. bereits nach kurzer Zeit in eigenem Namen, ohne seine Mutter ebenfalls als Handelnde zu erwähnen. Doch noch 1201 siegelte Sancha als Königin.<sup>102</sup> Dies bedeutet nicht, dass ihre Regentschaft für Peter II. konfliktfrei verlaufen wäre. Enric BAGUE begründet dies mit einem äußerst schwierigen Verhältnis zwischen Sancha und Peter, das insbesondere durch die kastilische Herkunft der Regentin bedingt worden sei.<sup>103</sup> Konflikte jedoch in diesem Sinne mit Differenzen zwischen Mutter und Sohn zu beschreiben, greift zu kurz. Zwar existierten Unstimmigkeiten zwischen den Generationen, diese spielten sich aber nicht auf persönlicher Ebene zwischen Sancha und Peter

<sup>99</sup> VOGTHERR 2003, S. 314.

<sup>100</sup> Siehe VOGTHERR 2003, S. 312, der auf den Beginn eigenständigen Handelns bei Heinrich III. von England, Heinrich (VII.) und bei Jakob I. von Aragón verweist; vgl. auch Anm. 23.

<sup>101</sup> Siehe zu Beginn des Aufsatzes Anm. 1.

<sup>102</sup> Abb. ihres Siegels aus dem Jahr 1201 bei DE SAGARRA 150.

<sup>103</sup> Siehe BAGUÉ 1960, S. 104-105.

II. ab, sondern müssen vielmehr als Konflikte zwischen einer Herrscherin und den Beratern und Anhängern ihres Sohnes verstanden werden – zwischen einer herrschaftsbewussten und erfahrenen Regentin, die auf ihre testamentarische Legitimation durch den verstorbenen König verweisen konnte, und den Großen des Reiches, die versuchten, ihre Einflussmöglichkeiten geltend zu machen und insbesondere die katalanischen Einflüsse zu stärken.

Von Anfang an scheint der Einfluss der Großen des Reiches auf Peter II. von hoher Bedeutung gewesen zu sein: Schon kurz nach dem Tod seines Vaters bestätigte er im Beisein der wichtigsten Bischöfe und Adligen des Landes deren Rechte.<sup>104</sup> Jerónimo Zurita, der im 16. Jahrhundert auf ältere, heute verlorene Quellen zurückgriff, weist auf die Konflikte um die Herrschaft über Aragón hin, wenn er berichtet, dass Sancha nicht den Ratschlägen der Berater ihres Sohnes folgen wollte.<sup>105</sup> Dies lässt einen Gegensatz zwischen den Großen des Landes, die den Generationenwechsel für sich nutzen wollten, auf der einen Seite und einer starken weiblichen Herrscherpersönlichkeit auf der anderen Seite vermuten. Auch zeigt die Darstellung Zuritas, die sich zwischen neuzeitlicher historiographischer Deutung und Überlieferung älteren Quellenwissens bewegt, eine nicht ungewöhnliche Interpretation, sollte deutlich werden, dass eine zur Herrschaft ungeeignete Frau gegenüber dem legitimen männlichen Nachfolger im Unrecht sei, weil sie den Ratschlägen seiner Getreuen nicht folge.<sup>106</sup> Dass Sancha die Macht an Peter abgeben solle, bevor er volljährig sei, steht jedoch im Widerspruch zu den Vorstellungen, die Alfons II. in seinem Testament geäußert hatte.

Peter II. wird in Folge seiner Jugend vermutlich eher noch nicht in persönlicher Gegnerschaft zu seiner Mutter gestanden haben, wenn auch er sicherlich – ähnlich seinem Vater im gleichen Alter – die Volljährigkeit und Unabhängigkeit herbeisehnte. Doch auch eine Abhängigkeit von seinen Beratern an Stelle der Mutter hätte ihm keine größere Handlungsfreiheit eingebracht. Dazu kommen Belege, die durchaus dafür sprechen, dass Peter die Politik seiner Mutter in vielen Punkten fortführte und ihr nicht grundsätzlich negativ gegenüber gestanden sein dürfte. Hierzu gehört die Förderung des Klosters Sijena, das durch Sancha gegründet worden war, in der Peter II. Kontinuität walten ließ.

<sup>104</sup> Dies berichtet Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* I, S. 301.

<sup>105</sup> Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* I, S. 303. Natürlich handelte es sich allerdings wohl kaum um die Ratschläge Peters II., sondern vielmehr um die seiner Berater.

<sup>106</sup> Vgl. hierzu weiter oben die Ausführungen zur Bewertung der Herrschaft Urracas von Kastilien-León, S. 8.

Die Begünstigung Sijenas durch Peter lässt sich unter anderem daran ablesen, dass er bereits 1196 das Hospitalerkloster als seine Begräbnisstätte auswählte – auf Bitten seiner Mutter hin (*ad preces domine venerabilis Sancie, regine Aragonum, matris mee*), wie er explizit urkundlich festhalten lässt.<sup>107</sup> Auch wählte Peter II. Sijena als Aufbewahrungsort für die Krönungsinsignien aus.<sup>108</sup> Und noch 1208, längst im Besitz der Volljährigkeit, bestätigte Peter „auf Bitten“ der Mutter hin (*ad preces [...] matris mee*) alle Schenkungen, die Sancha für Sijena getätigt hatte.<sup>109</sup> Diese klare Entscheidung für die Memorialtradition der Mutter, für eine Fortsetzung ihrer Stiftertätigkeit und für die Betonung eines Gedächtniszentrums im Herzen Aragóns an Stelle des katalanischen Barcelona spricht nicht für eine stetige Gegensätzlichkeit zwischen Mutter und Sohn, wie sie vor allem die katalanische Forschung propagiert.

In den September des Jahres 1200 fällt eine Vereinbarung zwischen Peter und Sancha, die beiden eigene Herrschaftsbereiche zuteilte. Dieses Abkommen wird bei Zurita in einen Kontext größerer Differenzen zwischen Mutter und Sohn eingeordnet, könnte jedoch zum einen ganz grundsätzlich damit zusammen hängen

<sup>107</sup> UBIETO ARTETA 1972, 50: *ego Petrus, Dei gratia rex Aragonum et comes Bachinone, bono animo et spontanea voluntate et ad preces domine venerabilis Sancie, regine Aragonum, matris mee, laudo et concedo atque confirmo omnes hereditates et donationes quas pater meus bone memoria dominus Ildefonsus rex donavit et concessit vobis domne regine, matri mee, ad opus monasterii de Sexena, et ad opus vestrum ad omnes vestras voluntates faciendas et omnes hereditates et donationes quas ego donavi et feci predicto monasterio et vobis et faciendas omnes vestras voluntates et dominabus ibi servientibus Deo, usque in hodiernum diem et quas in antea fecero.* Peter Entscheidung war für die alte barcelonesische Grablege Ripoll im katalanischen Einflussgebiet ein herber Verlust, zumal Ripoll bereits auf das Grab Alfons II. hatte verzichten müssen, der sich in Poblet hatte bestatten lassen. Alfons hatte Poblet in seinem Testament als Grabstätte festgelegt: *Dimitto siquidem corpus meum Domino Deo et beate Marie semper Virgini ad sepeliendum in monasterio Populeti. Dono etiam atque concedo eidem monasterio imperpetuum regiam coronam meam* (SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628). Das Kloster Ripoll, das als Grablege der Grafen von Barcelona bereits fest damit gerechnet hatte, auch Begräbnisort Alfons' II. zu werden, wurde materiell entschädigt: *Dimitto Sancte Marie Rivi Pollii omni mea molendina de Ripis que habeo in terminis ipsius castelli, in recompensationem sepulture mee.* Zum Bruch Alfons' II. mit der Grablegetradition des Hauses Barcelona siehe auch GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 132.

<sup>108</sup> Siehe GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006, S. 135, der auch darauf verweist, dass Peter II. dem Kloster eine Reihe von Reliquien übergab.

<sup>109</sup> Am 27. Oktober 1208 bestätigt Peter II.: [...] *ego petrus, Dei gratia rex Aragonum et comes Bachinone, bono animo et spontanea voluntate et ad preces domine venerabilis Sancie, regine Aragonum, matris mee, laudo et concedo atque confirmo omnes hereditates et donationes quas pater meus bone memoria dominus Ildefonsus rex donavit et concessit vobis domne regine, matri mee, ad opus monasterii de Sexena, et ad opus vestrum ad omnes vestras voluntates faciendas et omnes hereditates et donationes quas ego donavi et feci predicto monasterio et vobis et faciendas omnes vestras voluntates et dominabus ibi servientibus Deo, usque in hodiernum diem et quas in antea fecero.* UBIETO ARTETA 1972, 50.

gen, dass Peter II. nun das herrschaftsfähige Alter erreicht hatte.<sup>110</sup> Seine Krönung durch Papst Innozenz III., in dessen Lehensabhängigkeit Aragón stand, erfolgte allerdings erst 1204.<sup>111</sup> Zum anderen aber, dafür spricht die Aufteilung der Gebiete, ging es vermutlich vor allem darum, Sanchas Einfluss in den Territorien zurückzudrängen, die nahe Kastilien lagen.

Im Rahmen des Abkommens aus dem Jahr 1200 erhielt Sancha, wie Zurita schreibt, weiterhin „um des Friedens [...] willen [...] Ortschaften und Burgen in Katalonien, die König Alfons ihr zur Bestätigung der Eheschließung zugeordnet hatte.“<sup>112</sup> Dies bedeutet, dass Sancha in diesem Abkommen die Rechte auf ihre *dos* verbrieft wurden – und dass sie damit nicht mehr und nicht weniger als das erhielt, was ihr von Rechts wegen ohnehin zustand. Zudem hatte Alfons II. in seinem Testament nochmals explizit vermerkt, dass Sancha im Besitz ihrer *dos* bleiben sollte.<sup>113</sup> Vor allem die offensichtlichen Differenzen um die *dos* der Königin, aber auch, dass sie zur Herausgabe kastilischer Gebiete bewegt wurde, spricht viel eher für ein massives Eingreifen der Berater des jungen Thronfolgers, die Sanchas Einfluss begrenzen wollten, als für einen persönlichen Konflikt zwischen Mutter und Sohn. Ganz gelang es den Ratgebern in Aragón nicht, die Königin aus der Herrschaft zu verdrängen. Bis zu ihrem Tod 1208 wurde Sancha immer wieder urkundlich tätig.

<sup>110</sup> Zur Vereinbarung siehe Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* I, S. 303–304. Wenn Peter, wie zu Beginn des Aufsatzes diskutiert wurde, tatsächlich 1177 oder 1178 geboren wurde, so wäre er 1200 22 oder sogar 23 Jahre alt gewesen und könnte damit aus der Regentschaft seiner Mutter entlassen worden sein. Ab 1197 führte er bereits ein eigenes Siegel. Abb. bei DE SAGARRA 1915, 8.

<sup>111</sup> Vgl. UBIETO ARTETA 1987, S. 204.

<sup>112</sup> Zurita, *Anales de la Corona de Aragón* I, S. 304: „por bien de paz y concordia el rey le dio la villa de Azcón y el castillo y la ciudad de Tortosa y otras villas y castillos de Cataluña que el rey don Alonso le había señalado por contemplación de su matrimonio.“

<sup>113</sup> SÁNCHEZ CASABÓN 1995, 628: *Rogo tamen et diligenti peto obsecratione, ut domina Sancia, regina illustrissima uxor mea, propter fedus amoris et vinculum dilectionis quod est inter me et illam et semper enituit, post obitum meum vivat domina et regina, per omnibus honoranda caste et sine marito: cumque prenomatus rex Petrus, filius meus, fuerit etatis regnandi viginti scilicet annorum vivat predicta regina continens, ut dictum est et honeste sine marito habeatque integre et et sine contradicione suum sponsalium [...] sive recipiat habitum religionis sive non.*

## 6. Die Regentschaftszeit als eine Zeit der Konflikte

Sanchas lange Regentschafts- und Einflusszeit von insgesamt 14 Jahren unterscheidet sich deutlich von der Regentschaft Gertruds, die 1143 starb – nur vier Jahre, nachdem sie die Herrschaft für ihren Sohn übernommen hatte. Trotz der unterschiedlichen Zeiträume und der unterschiedlichen familiären Einflussfaktoren lässt sich jedoch der Konfliktcharakter der Regentschaftszeit für beide Fälle feststellen. Auch wird in Hinblick auf beide Frauen deutlich, dass Generationenkonflikte auf struktureller und politischer Ebene verankert waren, und dass die Lösungen in diesem Bereich gesucht werden mussten. Nicht zuletzt muss der Genderaspekt berücksichtigt werden, wenn der Konfliktcharakter einer Regentschaftszeit zu beurteilen ist. Denn das Testament Alfons' II. spiegelt im Versuch, Sanchas Regentschaft abzusichern, deutlich die Schwierigkeiten, denen eine weibliche Herrschaft ausgesetzt war. Sanchas Einfluss zeigt darüber hinaus, dass der Erfolg der Regentschaft einer Frau in hohem Maße auch von ihren persönlichen Herrschaftsfähigkeiten und ihrem Durchsetzungsvermögen abhing. Gertruds zweite Ehe lässt im Gegenzug deutlich werden, dass gerade aus familiären Bindungen heraus, die eigentlich neue Abhängigkeiten und Ansprüche begründeten, aber auch neue Funktionen bedingten, die eine Frau in ihrer Familie wahrzunehmen hatte, Lösungsansätze für Konflikte entstehen konnten.<sup>114</sup>

<sup>114</sup> Somit stützte auch Heinrich Jasomirgott Gertruds Regentschaft für Heinrich den Löwen in Sachsen, indem er gemeinsame Handlungen von Mutter und Sohn bestätigte, siehe MGH Hdl. 3.

## Bibliographische Angaben

### Ungedruckte Quellen

Liber 1 et feudorum forme majoris, fol. 93r. Archivo de la Corona de Aragón (ACA), Cancillería, Registros, Núm. 1. Digitalisierte Fassung:

[http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt\\_id\\_desc\\_ud=1931493&fromagen da=N {4.10.2010}](http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/ControlServlet?accion=3&txt_id_desc_ud=1931493&fromagen da=N {4.10.2010}).

### Gedruckte Quellen

Annales Magdeburgenses, in: MGH SS 16, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859 [ND Stuttgart/New York 1963], S. 105-196.

Annales Palidenses auctore Theodoro monacho, in: MGH SS 16, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1859 [ND Stuttgart/New York 1963], S. 48-98.

Annales Sancti Disibodi, in: MGH SS 17, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1881 [ND 1990], S. 6-30.

Annalista Saxo, in: MGH SS 6, ed. v. Georg Heinrich PERTZ, Hannover 1844 [ND Stuttgart 1980], S. 542-777.

DE BOFARULL Y MASCARO 1849 = Colección de Documentos Inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón. Bd. 4, ed. Prospero DE BOFARULL Y MASCARO, Barcelona 1849.

Crónica de San Juan de la Peña, ed. v. Antonio UBIETO ARTETA (Textos Medievales 4), Valencia 1961.

DE SAGARRA 1915 = Sigillografia Catalana. Inventari, Descripció i Estudi dels Segells de Catalunya. Bd. 1, ed. v. Ferran DE SAGARRA, Barcelona 1915.

Die Urkunden Heinrichs des Löwen Herzogs von Sachsen und Bayern, MGH Laienfürsten- und Dynastenerkunden der Kaiserzeit 1, ed. v. Karl JORDAN, Hannover 1949 [ND Stuttgart 1957].

Historia Compostellana, ed. v. Emma FALQUE REY (CC cont. med. 70), Turnhout 1988.

Historia Welforum, ed. v. Erich KÖNIG (Schwäbische Chroniken der Stauferzeit 1), Stuttgart/Berlin 1938.

Helmold von Bosau, Chronica Slavorum, MGH SS rer. Germ. i.u.s. 32, ed. v. Bernhard SCHMEIDLER, Hannover 3. Auflage 1937.

KOLLÁR 1970 = Analecta Monumentorum omnis aevi Vindobonensia, ed. v. Adám Frantisek KOLLÁR, Wien 1762 [ND Westmead/Farnborough 1970].

MGH Const. 1, ed. v. Ludwig WEILAND, Hannover 1893 [ND 2003].

Otto von Freising, Chronica sive historia de duabus civitatibus, MGH SS rer. Germ. i.u.s. 45, ed. v. Adolf HOFMEISTER, Hannover 1912.

## Möglichkeiten weiblicher Regenschäften

- Jerónimo Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*. Bd. 1, ed. v. Angel CANELLAS LOPEZ, Zaragoza 1967.
- Layettes de Trésor de Chartres. Bd. 2: 1223-1246, ed. v. Alexandre TEULET, Paris 1866.
- SÁNCHEZ CASABÓN 1995 = Alfonso II Rey de Aragón, Conde de Barcelona y Marqués de Provenza. Documentos 1162 - 1196, ed. v. Ana Isabel SÁNCHEZ CASABÓN (Institución Fernando el Católico Zaragoza: Publicación de la Institución Fernando el Católico 1691), Zaragoza 1995.
- UBIETO ARTETA 1972 = Documentos de Sigena, ed. v. Antonio UBIETO ARTETA (Textos Medievales 32), Valencia 1972.

## Darstellungen

- ALTHOFF 1984 = Gerd ALTHOFF, Adels- und Königsfamilien im Spiegel ihrer Memorialüberlieferung. Studien zum Totengedenken der Billunger und Ottonen (Münstersche Mittelalterschriften 47), München 1984.
- AVERKORN 2004 = Raphaela AVERKORN, Herrscherinnen und Außenpolitik. Adlige Frauen als Herrschaftsträgerinnen der auswärtigen Beziehungen auf der iberischen Halbinsel (13. bis 15. Jahrhundert), in: Geschlechterrollen in der Geschichte aus polnischer und deutscher Sicht (Politik und Geschichte 5), hrsg. v. Karl H. SCHNEIDER, Münster 2004 .
- BAGUÉ 1960 = Eric BAGUÉ, Pere el Católic, in: Els Primer Comtes-Reis. Ramon Berenguer IV, Alfons el Cast, Pere el Católic, hrsg. v. Percy Ernst SCHRAMM/Joan F. CABESTANY/Eric BAGUÉ, Barcelona 1960, S. 103-145.
- BOCK/ZIMMERMANN 1997 = Gisela BOCK/Margarete ZIMMERMANN, Die Querelle des Femmes in Europa. Eine begriffs- und forschungsgeschichtliche Einführung, in: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2: Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert, 1997, S. 9-38.
- BOSHOF 1988 = Egon BOSHOF, Staufer und Welfen in der Regierungszeit Konrads III.: Die ersten Welfenprozesse und die Opposition Welfs IV., in: Archiv für Kulturgeschichte, 70/2 (1988), S. 313-341.
- BRANDER 2009 = Laura BRANDER, „Mit großer Pracht zur Ehe gegeben“. Hochzeitsfeierlichkeiten bei Hofe im 11. und 12. Jahrhundert und die Konstruktion familiärer Identität durch die Fürstinnen, in: Dvory a rezidence ve středověku. Všední a sváteční život na středověkých dvorech. Höfe und Residenzen im Mittelalter. Alltag und Fest an mittelalterlichen Höfen (Mediaevalia Historica Bohemica 3), hrsg. v. Dana DVORÁČKOVÁ-MALÁ, Prag 2009, S. 381-409.
- BRANDER 2007 = Laura BRANDER, „Seine Mutter nämlich wusste, dass sie von der Tochter einen Erben hatte“. Weibliche Erbfolge bei den Welfen und im Königshaus von Aragón im 11. und 12. Jahrhundert, in: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, 147 (2007), S. 40-70.
- CARPENTER 1990 = CARPENTER, David, The minority of Henry III, London 1990.
- CASAGRANDE 1993 = Carla CASAGRANDE, Die beaufsichtigte Frau, in: Geschichte der Frauen. Bd. 2: Mittelalter, hrsg. v. Christiane KLAPISCH-ZUBER, Frankfurt a.M./New York 1993, S. 85-118.
- CHAYTOR 1933 = Henry John CHAYTOR, A History of Aragon and Catalonia, London 1933.



DEMURGER/KAISER 2003 = Alain DEMURGER/Wolfgang KAISER, Die Ritter des Herrn. Geschichte der geistlichen Ritterorden, München 2003.

EHLERS 2008 = Joachim EHLERS, Heinrich der Löwe. Biographie, München 2008.

VAN EICKELS 1995 = Klaus VAN EICKELS, Die Deutschordensballei Koblenz und ihre wirtschaftliche Entwicklung im Spätmittelalter (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 52) (Diss.), Marburg 1995.

ELPERS 2003 = Bettina ELPERS, Regieren, erziehen, bewahren: Mütterliche Regentschaften im Hochmittelalter (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 166) (Diss.), Frankfurt a.M. 2003.

ELPERS 2004 = Bettina ELPERS, Während sie die Markgrafschaft leitete, erzog sie ihren kleinen Sohn. Mütterliche Regentschaften als Phänomen adliger Herrschaftspraxis, in: Fürstin und Fürst. Familienbeziehungen und Handlungsmöglichkeiten von hochadeligen Frauen im Mittelalter (Mittelalter-Forschungen 15), hrsg. v. Jörg ROGGE, Ostfildern 2004, S. 153-166.

ENGELS 1995 = Odilo ENGELS, Die Restitution des Bayernherzogtums an Heinrich den Löwen, in: Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125-1235. Katalog der Ausstellung Braunschweig 1995. Bd. 2: Essays, hrsg. v. Jochen LUCKHARDT/Franz NIEHOFF, München 1995, S. 159-171.

GARCIA-GUIJARRO RAMOS 2006 = Luis GARCIA-GUIJARRO RAMOS, The Aragonese Hospitaller Monastery of Sigena: Its Early Stages, 1188-1210, in: Hospitaller Women in The Middle Ages, hrsg. v. Anthony LUTTRELL/Helen J. NICHOLSON, Aldershot/Hants 2006, S. 113-151.

GARZMANN 1989 = Manfred R. W. GARZMANN, Eine kunstsinnige Prinzessin aus England in der Braunschweiger Welfenresidenz. Zur 800. Wiederkehr des Todestages von Herzogin Mathilde, der 2. Gemahlin Heinrichs des Löwen, am 28. Juni 1189. Vortrag am 28. Juni 1989 im Dom St. Blasii zu Braunschweig (Quaestiones Brunsvicensis. Berichte aus dem Stadtarchiv Braunschweig 1), Braunschweig 1989.

GOEZ 2004 = Elke GOEZ, Welf V. und Mathilde von Canossa, in: Welf IV. - Schlüsselfigur einer Wendezeit. Regionale und europäische Perspektiven, hg. v. Dieter R. BAUER/Matthias BECHER (Zeitschrift für Bayerische Landesgeschichte Beiheft), München 2004, S. 360-381.

GOEZ 1997 = Werner GOEZ, Über die Mathildischen Schenkungen an die römische Kirche, in: Frühmittelalterliche Studien 31, 1997, S. 159-196.

RITTER VON GREIFFEN 1990 = Norberto Iblher RITTER VON GREIFFEN, Die Lehenserfolge in weiblicher Linie unter besonderer Berücksichtigung der Libri feudorum (Europäische Hochschulschriften 946) (Diss.), Frankfurt a. M. u.a. 1990.

GUTERMANN 1856 = Frank GUTERMANN, Die alte Ravenspurc (Ravensburg), das Stammschloß der Welfen, seine Umgebung und sein Geschlecht. Geschichtliche Nachrichten aus handschriftlichen Urkunden und gedruckten Schriften, Stuttgart 1856.

## Möglichkeiten weiblicher Regenschäften

HASSAUER 1997 = Friederike HASSAUER, Die Seele ist nicht Mann, nicht Weib. Stationen der Querelles des Femmes in Spanien und Lateinamerika vom 16. zum 18. Jahrhundert, in: Querelles. Jahrbuch für Frauenforschung 2: Die europäische Querelle des Femmes. Geschlechterdebatten seit dem 15. Jahrhundert, 1997, S. 203-238.

LUCKHARDT/NIEHOFF 1995 = Heinrich der Löwe und seine Zeit. Herrschaft und Repräsentation der Welfen 1125-1235. Katalog der Ausstellung Braunschweig 1995. Bd. 1: Katalog, hrsg. von Jochen LUCKHARDT/Franz NIEHOFF, München 1995.

HERBERS 2006 = Klaus HERBERS, Geschichte Spaniens im Mittelalter. Vom Westgotenreich bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, Stuttgart 2006.

JORDAN 1980 = Karl JORDAN, Heinrich der Löwe. Eine Biographie, München 2. Auflage 1980.

KASTEN 2008 = Herrscher- und Fürstentestamente im westeuropäischen Mittelalter, hrsg. von Brigitte KASTEN (Norm und Struktur. Studien zum sozialen Wandel in Mittelalter und früher Neuzeit 29), Köln/Weimar/Wien 2008.

NOLTE 2000 = Cordula NOLTE, Gendering Princely Dynasties: Some Notes on Family Structure, Social Networks, and Communication at the Courts of the Margraves of Brandenburg-Ansbach around 1500, in: Gender and History, 12/3 (2000), S. 704-721.

OEXLE 1986 = Otto Gerhard OEXLE, Adeliges Selbstverständnis und seine Verknüpfung mit dem liturgischen Gedenken - das Beispiel der Welfen, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 134 (1986), S. 47-75.

PAMME-VOGELSANG 1998 = Gudrun PAMME-VOGELSANG, Die Ehen mittelalterlicher Herrscher im Bild. Untersuchungen zu zeitgenössischen Herrscherpaardarstellungen des 9. bis 12. Jahrhunderts (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 20), München 1998.

DE PANO Y RUATA 1943 = Mariano DE PANO Y RUATA, La Santa Reina Doña Sancha: Hermana hospitalaria fundadora del Monasterio de Sijena: Albúm de Sijena, Zaragoza 1943.

REILLY 1982 = Bernard F. REILLY, The Kingdom of Leon-Castilla under Queen Urraca, Princeton 1982.

SCHNEIDMÜLLER 1987 = Bernd SCHNEIDMÜLLER, Billunger - Welfen - Askanier. Eine genealogische Bildtafel aus dem Braunschweiger Blasius-Stift und das hochadelige Familienbewusstsein in Sachsen um 1300, in: Archiv für Kulturgeschichte 69 (1987) S. 30-61.

SCHNEIDMÜLLER 1998 = Bernd SCHNEIDMÜLLER, Der Ort des Schatzes. Braunschweig als brunonisch-welfisches Herrschaftszentrum, in: Der Welfenschatz und sein Umkreis, hrsg. v. Joachim EHLERS/Dietrich KÖTSCHKE, Mainz 1998, S. 27-50.

SCHNEIDMÜLLER 2000 = Bernd SCHNEIDMÜLLER, Die Welfen. Herrschaft und Erinnerung (819-1252) (Urban Taschenbücher 465), Stuttgart/Berlin/Köln 2000.

SCHNEIDMÜLLER 1992 = Bernd SCHNEIDMÜLLER, Landesherrschaft, welfische Identität und sächsische Geschichte, in: Regionale Identität und soziale Gruppen im Mittelalter (Zeitschrift für Historische Forschung. Beiheft 14), hrsg. v. Peter MORAW, Berlin 1992, S. 85-102.

SCHRAMM 1956 = Percy Ernst SCHRAMM, Die Entstehung eines Doppelreiches: Die Vereinigung von Aragon und Barcelona durch Ramón Berenguer IV. (1137-1162), in: Vom Mittelalter zur Neuzeit. Zum 65. Geburtstag von Heinrich Sproemberg (Forschungen zur Mittelalterlichen Geschichte 1), hrsg. v. Helmut KRETSCHMAR, Berlin 1956, S. 19-50.

SEN 2007 = Amartya Kumar SEN, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 3. Auflage 2007.

SPIEß 1993 = Karl-Heinz SPIEß, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang 16. Jahrhundert (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beihefte III), Stuttgart 1993.

SPIEß 2008 = Karl-Heinz SPIEß, Fürsten und Höfe im Mittelalter, Darmstadt 2008.

UBIETO ARTETA 1987 = Antonio UBIETO ARTETA, Historia de Aragón. Creación y Desarrollo de la Corona de Aragón (Anubar Ediciones), Zaragoza 1987.

VINCKE 1935 = Johannes VINCKE, Der Eheprozeß Peters II. von Aragon (1206-1213), in: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft, 1/5 (1935), S. 108-189.

VOGTHERR 2003 = Thomas VOGTHERR, ‚Weh Dir, Land, dessen König ein Kind ist.‘ Minderjährige Könige um 1200 im europäischen Vergleich, in: Frühmittelalterliche Studien, 37 (2003), S. 291-314.

DE YBARRA 1999 = Fernando DE YBARRA, Matrimonios reales hispano-britannicos en el Medioevo. Bd. 1, Salamanca 1999.

Imre Gábor MAJOROSSY

# Religionswechsel und gescheiterte Machtübernahme (Bekehrung als Auseinandersetzung zwischen Erwartungen und Generationen in *Barlaam und Josaphat*)\*

## 1. Einleitung

In der verhältnismäßig kurzen okzitanischen Fassung<sup>1</sup> von Barlaam und Josaphat finden zahlreiche Wechsel und Wenden statt. Im Vordergrund steht zwar der Religionswechsel, der für lange und erbitterte Dispute sorgt, aber im Hintergrund laufen zahlreiche weitere Ereignisse ab, die durch das Verhältnis zwischen den Generationen wesentlich geprägt werden. Der alte König (Avenur) hofft nämlich auf die konfliktfreie Machtübergabe beziehungsweise auf die erfolgreiche Karriere seines jungen Sohnes (Josaphat), aber nach der Ankunft des alten Einsiedlers (Barlaam) wird dieser Plan allmählich außer Kraft gesetzt. Ungeachtet des väterlichen Verbotes lernt Josaphat im Laufe mehrerer Gespräche das Christentum kennen und bekehrt sich zur neuen Religion. Nach einer vorübergehenden Regierungsphase verzichtet er endgültig auf die Macht, kehrt in die Wüste zurück und schließt sich seinem Lehrer an. Nach dem Tode des alten Meisters übernimmt er eigentlich die Rolle des Einsiedlers, wodurch sich der vollkommene Rollenwechsel vollzieht. Dieser Zusammenfassung des Inhaltes kann bereits entnommen werden, dass, obwohl es im Vordergrund vornehmlich um geistliche Fragen geht, im Hintergrund auch die Zukunft des Landes in Frage gestellt wird.

Bei genauerer Betrachtung der Auseinandersetzungen wird deutlich, dass diese Konflikte in dem tiefgreifenden Generationsunterschied verwurzelt sind. Dieser Generationsunterschied dürfte in jenem Sinne verstanden werden, wie es in der Einführung der Tagung durch Herrn Johannes Brehm erläutert worden ist. Die Auseinandersetzung mit Erwartungen, die von unterschiedlichen Generationen festgesetzt werden, zieht sich durch das Werk und löst Konflikte zwischen Altem

\* Der vorliegende Beitrag ist mit freundlicher Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften, besonders mit der Hilfe des Forschungsstipendiums János Bolyai, verfasst worden.

<sup>1</sup> Die erste lateinische Fassung, auf die die okzitanische zurückgeht, dürfte gegen Mitte des elften Jahrhunderts entstanden sein (PEETERS 1931). Vinzenz von Beauvais (siehe: Vinzenz von BEAUVAIS 1964-1965) und Jacob von Vorago (siehe: Jacob von VORAGO 2003) schufen diese lateinische Version.

und Jungem, zwischen Vorgänger und Nachfolger aus. Es handelt sich also nicht nur um eine diachronische, sondern auch eine synchronischen Spannung.

Im Grunde genommen hat Josaphat keine Absicht, die Herrschaft seines Vaters zu verlängern, was den Generationsunterschied noch deutlicher macht. Um die Auseinandersetzungen beizulegen, den Generationsunterschied auszugleichen und die Konflikte zu überwinden, weicht Josaphat von den herrschenden Regeln wiederholt ab. Im Namen des neuen Bekenntnisses verlässt er die vielfältige väterliche Tradition und bricht auf, eine neue Lebensstrategie zu verwirklichen. Im Folgenden entfaltet sich diese vielfältige Abweichung, in deren Rahmen Josaphat teils die Familie, also seine Abstammung, und teils die Berufung, also seine Rolle, wechselt. In diesem Sinne bedeutet die Bekehrung mehr als eine umfangreiche Umkehr der Denkweise. Josaphat weigert sich, an dem bevorstehenden Generationswechsel beteiligt zu sein: Er zieht sich aus dem politischen Leben zurück. Er zeigt sich bereit, eigene Antworten auf die neuen Erwartungen zu bieten, die dem alten Einsiedler und der neuen Gemeinschaft entstammen. So bricht er mit der geplanten Zukunft und widmet sich völlig seiner neuen Berufung.

## 2. Neues Bekenntnis, neuer Vater

Im Laufe seines Lebens setzt sich Josaphat mit zwei Figuren auseinander, die jeweils eine Art Vaterrolle erfüllen. Zunächst übt sein leiblicher Vater eine Dominanz aus, weil er sich nichts anderes vorstellen kann als die zügige politische Machtübergabe, die gleichsam den Generationswechsel bedeuten soll. Bei der Interpretation wird oft außer Acht gelassen, dass die Geburt von Josaphat für seinen Vater ein einzigartiges Geschenk war, da er davor kein Kind hatte. Dieser Mangel gefährdet nicht nur sein persönliches Ansehen, sondern bringt auch die Zukunft des Landes in Gefahr.

[...] *veiyre li fon que una cauza tant solament li falthía, que mot l'agreujava e mot li mermava sa gloria, so es assaber que non podía aver enfant.*<sup>2</sup>

Die Lage ändert sich durch die doppelte Ankunft deutlich: Einerseits kommt Josaphat zur Welt, andererseits meldet sich Barlaam, der alte Einsiedler, am königlichen Hof. Auch wenn diese Auftritte scheinbar voneinander unabhängig abge-

<sup>2</sup> [...] es schien ihm, dass ihm eine einzige Sache fehlte, was ihn belastete und ihm das Ansehen verringerte. NELLI/LAVALD 1960, S. 1073. (Da es sich hier um den mittelalterlichen, ursprünglich okzitanischen Text handelt, basiert der Beitrag auf meinen eigenen deutschen Übersetzungen.)

laufen sind, bringen sie die Handlung in Gang. Die Geburt des erhofften Sohnes bestärkt den Vater, seinen Willen um jeden Preis durchzusetzen. Ab sofort ist er fähig, die gängigen Erwartungen zu erfüllen: Er wird nicht nur reich und mächtig, sondern sichert zunächst auch die Machtübergabe und somit den idealen Generationswechsel.

Von Anfang an wird das Leben von Josaphat durch väterliche Regeln tief geprägt, da ein Weissager bei der Geburt prophezeit, der junge Prinz werde später seinen Vater und seine Heimat verlassen, sich zum Christentum bekehren und sich zu einem weit herrlicheren Reich bekennen.

[...] *trobi que aquest enfant non sera en ton regne, mas en autre regne melhor ses compte, et es mi a veieyre que la religion dels crestians que tu persegues el recebra, e que el mezeys y aura sa esperansa.*<sup>3</sup>

Um das unbedingte zu verhindern und den jungen Josaphat vor allen Gefahren zu schützen, befiehlt Avenir, ihn im Palast einzuschließen. Nachdem sich Josaphat mit seiner Not und seinem Elend bei einem bewachten Spaziergang auseinandersetzt, stellt er sich die Grundfragen des menschlichen Lebens:

*E donx, pos la mort, qui fara enapres reembransa de mi? Es doncas autre mont ni outra vida?*<sup>4</sup>

Die Begegnungen mit dem Blinden, dem Leprösen und dem uralten Mann fordern ihn heraus, über sein Leben nachzudenken. Diese Ereignisse erweisen sich als Startpunkte der Abweichung von den väterlichen Erwartungen. Josaphat erkennt die Unmöglichkeit, die schmerzhaften Begebenheiten des Lebens zu vermeiden. Diese Erkennung zieht aber eine andere Folge nach sich: Die väterliche Weltanschauung bietet keine Lösung für die unvermeidlichen Schwierigkeiten der Menschheit, demzufolge wird auch das geistliche Erbe seines Vaters in Frage gestellt.

Die Bekehrung verläuft stufenweise. Zwischen Heidentum und Christentum liegt offensichtlich eine vorübergehende Phase, in der die Seele von Josaphat dem Neuen gegenüber aufgeschlossen ist:

<sup>3</sup> [...] ich finde, dass dieses Kind nicht in deinem Reich wirken wird, sondern in einem anderen, weit herausragenden. Und ich sehe, dass er die Religion der Christen, die du zurzeit verfolgst, annehmen wird und dass er daraus Hoffnung schöpfen wird. NELLI/LAVALAUD 1960, S. 1082.

<sup>4</sup> Und wer wird sich an mich nach dem Tode erinnern? Gibt es eine andere Welt und ein anderes Leben? NELLI/LAVALAUD 1960, S. 1086.

*dezirava home atrobar que-l pogues certan son cor fâr e que bonas paraulas aportes a las soas aurelhas. [...] assimilabitur uiro qui magnum thesaurum perdiderat, et ad eius inquisitionem totam mentem suam conuerterat con puesa recobrar. En aytal corage permanía lo fil del rey e totas las joyosas causas d'aquest mon mesprezava e tenía a niënt.<sup>5</sup>*

Die göttliche Offenbarung ermöglicht Barlaam, den richtigen Moment zu erkennen, um in den Palast zu treten. Es wäre ihm nicht gestattet, wenn er sich nicht als Kaufmann verkleidet hätte, der angeblich einen eigenartigen Edelstein anbieten möchte.

An dieser Stelle sei auf eine andere Szene verwiesen, die sich bereits am Anfang des Textes befindet und gleichsam als Motto verstanden werden kann. Erst vor Josaphats Geburt bekehrt sich ein königlicher Beamter von Avenir zur verfolgten christlichen Religion. Beim Verhör werden seine Gründe enthüllt, unter denen die göttliche Offenbarung die wichtigste Rolle spielt:

*[...] la soberayna apellation m'a apellat a vida durabla; e cant plac a la benignitat de nostre senhor Jhesu Crist que-m volc desllurar del poder del dyable, el mi fes mesprezar la vanetat d'aquest mont [...].<sup>6</sup>*

Abgesehen von der geistlichen Auffassung deutet die persönliche Einladung von Jesu auf eine solch große Kraft hin, gegen die es unmöglich ist, Widerstand zu leisten. Sein Ansehen und seine Macht überwinden die Herrschaft des Königs und die Angst vor der erdenklichen Strafe. Die Tat des Beamten erweist sich als etwas, was die königliche Rolle beziehungsweise seine Übermacht in Zweifel zieht. Trotz des Verbotes und der Verfolgung entscheidet er sich für den neuen Glauben und wird dadurch zum Vorläufer der neuen Glaubensgemeinschaft.

Zugleich sollten wir nicht aus den Augen verlieren, dass ein Beamter in der Regel zum königlichen Hof gehört, der ihm als eine Art Familie gilt. Hinzu kommt die Tatsache, dass dieser Beamte von hohem Rang ist, er zählt also zum inneren Kreis. Umso größer ist die Aufregung des Königs, als ihm zur Kenntnis gebracht

<sup>5</sup> Er wünschte sich jemanden, der sein Herz stärkt und gute Worte in die Ohren legt. [...] Er wird einem Mann gleichen, der einen großen Schatz verloren hat und sich nun völlig dafür einsetzt, ihn aufzufinden. In diesem Zustande blieb der Königssohn stehen, verachtete die scherzhaften Sachen dieser Welt und hielt sie für nichts. NELLI/LAUAUD 1960, S. 1086.

<sup>6</sup> [...] der höchste Anruf hat mich zum ewigen Leben aufgefordert; weil es der Barmherzigkeit unseres Herren Jesu Christi gefällt, mich von der Macht des Teufels zu befreien und die Nichtigkeit dieser Welt zu verachten [...]. NELLI/LAUAUD 1960, S. 1076.

wird, dass sich sein bevorzugter Beamter zu dem verfolgten Bekenntnis bekehrt hat.

Es schien uns wichtig, gleich einen Blick auf den Auftakt des Romans geworfen zu haben. Denn es kann kaum zufällig sein, dass es zu einem so lebhaften Konflikt gekommen ist. Das Verhör wandelt sich in einen Streit, der geistliche Fragen behandelt, und wird sogleich zu einem hervorragenden Anlass, die christliche Lehre öffentlich zu entwickeln. Die Tatsache, dass das Verhör nicht zur Hinrichtung führt, erbittert den Beamten, weil er nicht zum Blutzengen werden kann. Diese sich auf die Vorsehung verlassende Annäherung prägt durchaus auch im Weiteren das Werk. Das Verhör des Beamten nimmt nämlich ein späteres Gespräch vorweg, das im weiteren Verlauf meiner Untersuchung noch analysiert werden wird. Dabei verlässt sich Josaphat auf seinen Vater, um ihm eine Aufgabe zu erteilen.

Vorerst aber bleiben wir bei der oben erwähnten Übergangsphase zwischen Heidentum und Christentum. Die Auseinandersetzung mit dem Bösen zieht die bisherige Lebensauffassung in Zweifel und entfernt, zumindest geistlich, Vater und Sohn schrittweise voneinander.

Gleich beim ersten Treffen wird auf den Seelenzustand von Josaphat angespielt. Die berühmte Parabel über den Sämann<sup>7</sup> weist unverkennbar auf Josaphats Bereitschaft; eine aktualisierte Erklärung wird dem Zitat hinzugefügt:

*E si yeu trob en ton cor bona terra, tost y semenarai divina semensa.*<sup>8</sup>

So entsteht durch diesen Satz eine persönliche Beziehung zwischen dem unbekanntem alten Einsiedler und dem jungen wissensdurstigen Prinzen. Da dieser sich der neuen Lehre gegenüber offen zeigt, fangen die geistliche Entwicklung und dadurch die christliche Initiation an.

Wir wollen jetzt dem Bekehrungsverfahren nicht bis zum Ende folgen. Es geraten eher die Verhältnisse in den Mittelpunkt, die das Hauptanliegen des Christentums innerhalb der Gespräche übermitteln. Es sollte deutlich geworden sein, dass sich der göttliche Eingriff in beiden Fällen als bestimmend erwiesen hat: Es ist also immer eine versteckte Person im Hintergrund, deren Aufforderungen zu widerstehen unmöglich ist. Wie es später noch deutlicher erkennbar wird, erzeugen diese Aufforderungen Erwartungen, denen unbedingt zu folgen ist.

<sup>7</sup> Mt 13,3-8; Mk 4,3-8; Lk 8,5-15.

<sup>8</sup> Wenn ich in deinem Herzen guten Boden finde, säe ich den göttlichen Kern hinein. NELLI/LAVALD 1960, S. 1090.



Auch wenn Josaphat das eigentlich nicht merkt, macht er bei der ersten Frage den ersten Schritt in Richtung Barlaam. Mit seinem Vater hatte er bisher keine Chance, seine Meinung und seinen Standpunkt zu besprechen, aber nun weist dieser unbekannte Mann etwas so Reizvolles auf, was ihn wirklich begeistert:

[...] *tant cobezeği a far necessarias questions.*<sup>9</sup>

Ab sofort entsteht eine abstrakte Ebene der Handlung, in deren Rahmen die wichtigsten Fragen des Menschenlebens behandelt werden. Auf dieser Ebene laufen Gespräche ab, die jeweils eine kurze Erzählung enthalten, um das Hauptanliegen der laufenden Geschichte zu unterstützen. Jedes Gespräch folgt einem gut erfassbaren Muster: Barlaam kündigt die geistliche Botschaft an, dann folgt die Erzählung, dann die Begeisterung von Josaphat; schließlich wird durch Barlaam der Schluss gezogen. Dieser Muster ermöglicht neue Rollen: So wird Barlaam tatsächlich zum Meister, der einen Lehrling hat. Der Lehrling unterwirft sich ihm und nimmt seine Leitung an. Bei den beiden Figuren wandelt sich das persönliche, innere Interesse in wahre Überzeugung. Für Josaphat steht der Wunsch im Mittelpunkt, die Wahrheit kennenzulernen, zugleich bestärkt sich Barlaam, seine Berufung durchzuführen.

Beim Lesen des Romans fällt auf, wie geschickt Barlaam unterschiedliche Geschichten verwendet. Mal ein erbauliches Märchen, mal eine biblische Parabel. Dadurch wird der Roman geistlich nicht überlastet oder allzu didaktisch, sondern bewahrt seine künstlerische Anziehungskraft.

Was den intellektuellen Inhalt angeht, so wird Josaphat unerwartet schnell in die Lehre des Christentums beziehungsweise in die Heilgeschichte eingeführt. In wenigen Gesprächen umreißt ihm Barlaam, was Gott im Alten und im Neuen Testament für sein erwähltes Volk schuf. Hinter dieser umfangreichen Beschreibung der Heilgeschichte dürften mehrere Reden aus der Apostelgeschichte stehen: Der Aufbau dieser, aus unterschiedlichen Anlässen ausgesprochenen Reden weist darauf hin, dass sie früher geschrieben worden sind und in heutiger Form in die Apostelgeschichte nur Eingang fanden. Die Argumentationen von Petrus<sup>10</sup>, Stefanus<sup>11</sup> und Paulus<sup>12</sup> dürften die Methode nachgeahmt haben, die bei

<sup>9</sup> „[...] so stark wünsche ich, dir die nötigen Fragen zu stellen.“ NELLI/LAVALAUD 1960, S. 1090.

<sup>10</sup> Apg 2,14-36.

<sup>11</sup> Apg 7,2-60.

<sup>12</sup> Apg 17, 22b-33.

den ersten Missionseinsätzen gängig gewesen sein könnte. In diese Tradition schreibt sich Barlaam hinein, als er das Alte und Neue Testamenten für eng zusammenhängend vorstellt.

Wie es sich aus dieser kurzen Betrachtung herausgestellt haben dürfte, entfaltet sich zwischen den Partnern eine neue Art väterlicher Beziehung in den Gesprächen. Barlaam übermittelt nämlich etwas Wissenswertes zur Fortsetzung des Lebens, was Josaphat von seinem Vater nie bekommen hat. Die geduldige und anhaltende Tätigkeit ermöglichen es dem Einsiedler, den Anspruch zu erheben, zum geistlichen Vater von Josaphat zu werden. Dieser Anspruch wird in der Taufe von Josaphat gänzlich erfüllt, wo der leibliche Vater durch einen geistlichen ersetzt wird. Das Verhältnis zwischen den Generationen gewinnt an neuer Bedeutung, weil der Junge die Aussagen des einen Alten ablehnt und diejenigen eines anderen Alten annimmt. Zugleich werden eine neue Familie und dadurch auch eine neue Abstammung gewählt.

### **3. Neue Gemeinschaft, neue Erwartungen**

Allem Anschein nach gilt die Taufe als Wendepunkt des Romans. Ab diesem Moment gehört Josaphat nur noch zum Teil zu seinem Vater, seinem Land und seiner Herkunft. Seelisch ist er bereits zum Mitglied einer anderen Gemeinschaft geworden. Nach der Erfüllung der ursprünglichen Berufung verlässt Barlaam den Hof, womit Josaphats unabhängiges christliches Leben seinen Anfang nimmt. Da durch Spione die Nachricht der Bekehrung dem König selbstverständlich zu Ohren kommt, zieht er seinen Sohn zur Rechenschaft. Dieser Anlass ermöglicht es dem vor kurzem bekehrten Prinzen, Zeugnis von seiner geistlichen Überzeugung abzulegen. Josaphats Erklärung ahnt gewissermaßen die Glaubenszusammenfassung von Barlaam nach, aber uns scheint noch wichtiger zu sein, an den Spruch von Jesus zu erinnern, der die drohenden Schwierigkeiten, Verfolgungen und Foltern in Aussicht stellt.<sup>13</sup> Wie bereits an anderer Stelle beobachtet werden konnte, prägen Voraussagen, die in Erfüllung gehen, durchaus das Werk. Abgesehen von der Prophezeiung über den Lebenslauf von Josaphat werden sowohl die zunächst unvorstellbare Bekehrung von Avenur als auch die geistliche Karriere von Josaphat in der Wüste angekündigt.

<sup>13</sup> Mt 10,18: „Und man wird euch vor Fürsten und Könige führen um meinetwillen, zum Zeugnis über sie und über die Heiden.“

[...] *venra temps que conoysera los mals en que es, e tornara si a far ben.*<sup>14</sup>

[...] *non demoraria lonc temps qu'els serian companhons, si a dieu venia a plazer, sens departir.*<sup>15</sup>

Zuerst fallen diese Sätze nicht auf, aber bei ganzheitlicher Betrachtung des Werkes gewinnen sie an besonderer Bedeutung. Zu den Erfüllungen sollen auch jene Maßnahmen eingereiht werden, mit denen Avenur verhindern wollte, dass sich sein Sohn mit den schrecklichen Begebenheiten des menschlichen Lebens auseinandersetzt. Auch wenn diese Maßnahmen als Antwort auf die Voraussage bei der Geburt gelten, tragen sie dazu bei, Josaphat im geistlichen Sinne zu verlieren, ohne dass Avenur das weiß oder will. Die Erfüllung der Voraussagen weist darauf hin, dass sich ein größerer und umfangreicherer Plan im Hintergrund vollzieht, der allem Anschein nach von jemandem dirigiert und durchgeführt wird. Dieser göttliche Plan dürfte übrigens einen wesentlichen Eindruck auf das jeweilige Publikum ausgeübt haben. Trotz aller königlichen Gewalt bekehrt sich Josaphat zuerst zum Christentum und zieht sich dann in die Wüste zurück, um dort zum Einsiedler zu werden.

Das sollte sich allmählich auch für Avenur herausgestellt haben. Abgesehen von der Taufe bildet das Streitgespräch, in dem Josaphat sein Glaubensbekenntnis offenbart, den anderen Wendepunkt des Werkes. Hier werden die unterschiedlich verwurzelten Erwartungen am härtesten miteinander konfrontiert. Nachdem der König seinem Sohn mit Folter gedroht hat – was übrigens auf die Voraussagen Jesu anzuspieren scheint –, entschließt er sich, ihn mit dem verführerischen Geschmack der Macht in Versuchung zu führen und ihn zum König in einem Teil seines Landes zu ernennen. Früher machte Josaphat sich bereits Gedanken, den Hof für immer zu verlassen und sich seinem Lehrer in der Wüste anzuschließen. Um die Zukunft irgendwie zu retten, entschließt sich Avenur, seinem Sohn eine Teilaufgabe zu erteilen. Nun kehren wir also zur oben angekündigten Szene zurück, die erneut Zeugnis ablegt von dem Vertrauen auf Vorsehung.

*Mas pos tu non mi permetes annar, en ayso ti seray obediens en la cal cauza non es aperta perdicion.*<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Es kommt eine Zeit, in der dein Vater erkennt, was schlecht ist, und anfängt, Gutes zu schaffen. NELLI/LAVALD 1960, S. 1124.

<sup>15</sup> Es dauert nicht lange, dass wir erneut Gefährten sind, ohne uns verlassen zu müssen. NELLI/LAVALD 1960, S. 1142.

Die Reaktion von Josaphat kann unterschiedlich interpretiert werden. Hinter dem Vorschlag vermutet er zwar den Willen Gottes<sup>17</sup>, aber sein Vater hofft darauf, dass sein Sohn auf die geistliche Karriere verzichtet.<sup>18</sup>

Die königliche Übungsphase erweist sich als unerwartet erfolgreich. Unabhängig von den väterlichen Erwartungen folgt die Politik von Josaphat seiner eigenen christlichen Überzeugung. Es kommt überhaupt nicht zu tyrannischen Ausschreitungen, ganz im Gegenteil: Das Volk gehorcht seinem jungen Prinzen und bekennt sich ebenfalls zum Christentum.

Bevor die Interpretation fortgeführt wird, werfen wir einen Blick auf die bisherige Handlung in anderer Hinsicht. Abgesehen von dem Inhalt des Romans vollzieht sich parallel zum diachronen Geschehensablauf offensichtlich ein Generationswechsel. Der alte König wird immer älter, demzufolge immer unfähiger, als König tätig zu bleiben. Er soll durch den Auftritt des Sohnes ersetzt werden. Bei primitiven Völkern wird der unfähige König ermordet beziehungsweise geopfert. In diesem Roman findet der Königstod zwar auch statt, aber auf eine natürliche Art. Jedoch muss der alte Avenur zuvor aber dennoch eine andere Art von Tod (obgleich in übertragenem Sinne) hinnehmen. Allmählich werden seine Pläne und Vorstellungen nämlich außer Kraft gesetzt: Sein Sohn verlässt ihn, seine Macht wird unsicher, sogar der Tod bedroht ihn.

Auch ein anderer textualisierter Ritus wird literarisch bemerkenswert ausgearbeitet. Dabei handelt es sich um die Entwicklung, in deren Verlauf ein junger, von der Welt getrennt lebender Prinz zum vertrauenswürdigen, reifen König wird. Um persönlich zu Erfüllung zu kommen, muss er sich einem Initiationsverfahren unterwerfen. Es stellt sich aber die Frage, was denn dieses Verfahren überhaupt ist. Wie später im Manns *Zauberberg* findet auch hier ein Wettlauf um die unbefleckte Seele von Josaphat statt. Settembrini-Barlaam kämpft mit Naphta-Avenur für Hans-Josaphat. In diesem Sinne erfolgen zwei Initiationsverfahren: ein umfangreich Geistliches und ein rein Politisches. Da Barlaam aus der Absicht Gottes heraus auftritt und sein Plan durch Gott entworfen wird, überwindet die christ-

<sup>16</sup> Da du mir nicht erlaubst, den Hof zu verlassen, werde ich Gehorsam leisten, weil es keine erkennbare Gefahr hier gibt. NELLI/LAVALD 1960, S. 1194.

<sup>17</sup> *Jozaphas conoc ben que aquo era azordenament de dieu, e per so que el pogues escapar a las penas de son payre e pogues annar querre Barlam, [...]* (NELLI/LAVALD 1960, S. 1194) (Josaphat erkannte die Absicht Gottes, die ihm ermöglicht, Flucht vor den Strafen seines Vaters zu ergreifen und Barlaam zu suchen, [...]).

<sup>18</sup> Abgesehen von der Annahme des Angebotes soll sich die folgende Aussage Jesu hinter dieser Überlegung verstecken: „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reich Gottes.“ Lk 9,62. Die klare Antwort kommt später, beim Abschied vom Volk, an (siehe Fußnote 21).

liche Initiation die politische. Als Josaphat vorübergehend zum König wird, ist es bereits zu spät. Der Plan, ihn ins politische Leben im Geiste seines Vaters einzuführen, muss also unbedingt scheitern.

Es sollte der christlich-künstlerischen Absicht des Verfassers zugeschrieben werden, dass sich für Avenir ein Ausweg bietet. Vor seinem Tode erfüllt sich die Voraussage, dass er eines Tages den Unterschied zwischen Gutem und Bösem erkennen kann.

[...] *venra temps que conoysera los mals en que es, e tornara si a far ben.*<sup>19</sup>

Die unerwartete Bekehrung des starr heidnischen alten Königs erfüllt sich in seinem Tode. Die große Anzahl der Todesfälle scheint übrigens umso erstaunlicher zu sein, da alle Hauptfiguren ihr Leben innerhalb des Romans beenden. Der christlichen Auffassung zufolge wird der Tod als der Moment des Übergangs dargestellt, durch den man zu Gott geht. Nach Avenir sterben Barlaam und schließlich Josaphat. Die Aufeinanderfolge der Todesfälle deutet auch auf den Generationswechsel hin: Alle sind dem Tode unterworfen, aber auch seine Macht stammt von Gott.

Darüber hinaus wird Josaphat auch politisch eingeweiht. Als Kronprinz erfüllt er mit hervorragendem Ergebnis seine Aufgaben. Friede und Ruhe herrschen in seinem Land. Er stellt seine politischen Fähigkeiten unter Beweis, was sich eigentlich als eine Stufe der späteren, vollkommeneren Initiation erweist. Die Macht reizt ihn nicht so stark, dass er auf die geistliche Berufung verzichten würde.

Zugleich scheint es klar zu sein, dass nach der politischen Initiation auch seine persönliche in Erfüllung gehen soll. Daher schließt er sich seinem Lehrer in der Wüste an<sup>20</sup>, wo sich ein wahrer Generationswechsel vollzieht. Statt einer politischen Machtübernahme erlebt Josaphat nach dem Tode von Barlaam eine geistliche. Auch wenn dieser Wechsel weniger einer Machtübernahme ähnelt, findet die Substituierung des Herrschers dennoch statt.

Die Erfüllung der inneren Sehnsüchte von Josaphat entfaltet sich in dem Bruch mit seiner früheren Rolle und den Erwartungen, die an ihn gestellt waren. Ab sofort setzt er sich für das neue Ideal ein und erlebt dadurch eine dritte

<sup>19</sup> Es kommt eine Zeit, in der dein Vater erkennt, was schlecht ist, und anfängt, Gutes zu schaffen. NELLI/LAVALD 1960, S. 1124.

<sup>20</sup> Josaphat scheint zu verwirklichen, was geschrieben in Phil 3,13b-14 wurde: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich zu dem, das da vorne ist, und jage – nach dem vorgesteckten Ziel – nach dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu.“

Geburt. Die Rückkehr in die Wüste versteht sich nämlich als eine neue Geburt, die nach der natürlichen und der geistlichen, das heißt der Taufe, erfolgt.

#### **4. Zusammenfassung**

Aus den bisherigen Erläuterungen sollte sich herausstellen, dass die Karriere von Josaphat im Spannungsfeld verschiedener Erwartungen abläuft. Das strenge Verbot, die Außenwelt nicht kennenzulernen, löst natürlicherweise und erwartungsgemäß eine Gegenreaktion aus, die sowohl persönlich als auch narrativ greifbar wird. Kaum vorstellbar ist es nämlich, dass einerseits der junge Kronprinz sein ganzes Leben in einen Palast gesperrt führen muss, zugleich aber aufgrund unserer literarischen Erfahrungen erwartet wird, die Handlung irgendwie in Gang zu bringen.

Vergebens versucht Avenur, gegen die Macht Gottes seinen Willen durchzusetzen. Gegen dessen Vertreter, das heißt gegen Barlaam, erweist sich Avenur als erfolglos; er ist unfähig, die königlich-väterlichen Erwartungen zur Geltung zu bringen. Diese Macht Gottes durchzieht alles: zuerst die Erwartungen, dann den Plan zur Machtübernahme. Nach dem Auftritt von Barlaam wird das Interesse von Josaphat zunächst durch Gespräche erweckt, schrittweise zur Überzeugung entwickelt und schließlich zur Bekehrung geführt. Später, nach der Taufe, weigert sich Josaphat, an der langfristigen Macht teilzuhaben: Er folgt seinem Lehrer und übernimmt seine Rolle. Auch wenn ein Generationswechsel tatsächlich stattfindet, knüpft sich dieser Wechsel an Josaphats Zukunft, das heißt an seine neue Gemeinschaft, und nicht mehr an seine Vergangenheit, den königlichen Hof. Zweifellos erfüllt Josaphat seine Pflichten, aber nicht gemäß den Absichten seines Vaters. Josaphat nimmt andere Erwartungen an, die andere Werte vorantreiben. Seine Initiation hört nicht bei der Taufe auf, sondern umfasst die vollkommene Persönlichkeit. Um den Generationswechsel zu erfahren, soll er weder seinen leiblichen noch seinen geistlichen Vater ermorden. In diesem Zusammenhang handelt er nicht aktiv, sondern gewissermaßen passiv. Josaphat antwortet nur auf jene Erwartungen, die in seiner Seele entstehen, und nimmt die Berufung an.

So finden die Machtübernahme, die Substituierung des Königs und die persönliche Erfüllung bei allen drei Hauptfiguren statt. Nach den Taufen dürfte sich der paulinische Gedanke schließlich auf alle drei Hauptfiguren beziehen: „Darum ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen,

siehe, es ist alles neu geworden!<sup>21</sup> In diesem Sinne werden alle Protagonisten, trotz verschiedener Schwierigkeiten, zu neuen Menschen initiiert, die keine irdischen Rollen mehr anerkennen, sondern im Zeichen göttlicher Erwartungen auf alles verzichten.

<sup>21</sup> 2 Kor 5,17.

## Bibliographische Angaben

### Primärliteratur:

BEALVAIS 1964-1965 = Vinzenz von BEALVAIS, *Speculum quadruplex, sive speculum maius naturale, doctrinale, morale, historiale*, Graz 1964-1965 (repr.), XV, 1-LXIII.

NELLI/LAVALD 1960 = Le roman spirituel de Barlaam et Josaphat, hrsg. von René Nelli/René Lavaud, in: *Les troubadours I.*, hrsg. von René NELLI/René LAVALD, Turnhout, 1960.

VORAGO 2003 = Jacobus VORAGENSIS, *Legenda aurea: vulgo historia Lombardica dicta*, hrsg. Theodor GRAESSE, Melle, 2003 (repr.), CLXXX.

DIE BIBLISCHEN TEXTSTELLEN stammen aus dem *Neuen Testament*, übersetzt von Martin Luther (vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß genehmigter Text (1912), Satz nach der Originalausgabe der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt a.M., 2005.

### Sekundärliteratur:

PEETERS 1931 = Paul PEETERS, La première traduction latine de Barlaam et Josaphat et son original grec, in: *Analecta Bollandiana* 49 (1931), S. 276-311.





Carmen STANGE

*Gehabe dich als ein man, / lâ dîn wîplich  
weinen stân.*

## **Rollenerwartungen, Rollenerfüllungen und Rollenbrüche im *Gregorius* Hartmanns von Aue**

Der *Gregorius* Hartmanns von Aue erzählt die außergewöhnliche Geschichte eines Inzestkinds und Inzestsünders, der von Gott zu seinem Stellvertreter auserwählt wird. Nach seiner Geburt wird der Sohn eines Geschwisterpaares ausgesetzt und wächst in der Ferne auf, bis er als junger Mann unwissentlich in seine Heimat zurückkehrt. Als er erkennt, dass er dort unbeabsichtigt seine Mutter geheiratet hat, entschließt er sich zu einer außergewöhnlichen Bußleistung. Angekettet verbringt er 17 Jahre auf einem kargen Felsen, bis päpstliche Legaten ihn dort aufspüren. Sie nehmen ihn mit nach Rom, wo Gregorius nach der göttlichen Offenbarung, die beide Römer zu ihm führte, zum Papst wird.

Bei soviel Tragik<sup>1</sup> und Außerordentlichkeit erstaunt es nicht, dass in dieser um 1190 nach dem Vorbild der altfranzösischen Legendendichtung *La Vie du Pape Saint Grégoire* entstandenen Erzählung viele Tränen fließen<sup>2</sup>: Gleich zu Beginn

<sup>1</sup> Ich verwende den Begriff hier im umgangssprachlichen Sinn wie KUHN 1973, S. 81. Zwar besitzt Hartmanns *Gregorius* Ähnlichkeit mit der antiken Sage über Ödipus, weshalb insbesondere LEE 1969 und OHLY 1976 den Versuch unternommen haben, eine Entwicklungslinie über die Jahrhunderte zu ziehen, und GOEBEL 1974, S. 12f., findet sogar „die entscheidenden Bestandteile des dramatischen Aufbaus der antiken Tragödie“ im mittelhochdeutschen Text wieder. Der Vergleich mit dem griechischen Ödipus-Drama des Sophokles von ZUNTZ 1978 mahnt jedoch zu einem vorsichtigen Umgang mit dem Tragödienbegriff in Bezug auf den *Gregorius*.

<sup>2</sup> Sowohl die thematisch relevanten Monographien von WEINAND 1958, S. 29f., 71-73, 87f. (bes. S. 88 Anm. 36) und MAURER <sup>2</sup>1961, S. 52, als auch die auf Hartmanns *Gregorius* fokussierten Beiträge, z. B. CORMEAU 1966, S. 51 u. 67, FREYTAG 2004, S. 279, HALUCH 1995, S. 144-146, KUHN 1952, S. 125, verschleiern diesen Befund, da in ihnen jeweils nur ausgewählte Episoden, in denen geweint wird, genannt oder behandelt werden. Eine Ausnahme bildet ERNST 1978, S. 204-207, ERNST 2002, S. 54-65 u. 168, der sich dagegen fast allen relevanten Textstellen widmet. Er unterscheidet dabei in Anlehnung an WEINAND 1958 höfisches und geistliches Weinen, bei letzterem differenziert er zusätzlich Mitleids-, Reue- und Fürbittetränen. Entsprechend seiner Gesamtbewertung des *Gregorius* versteht ERNST die erste Form der Tränen als Hinweis auf den üblichen Umschlag der weltlichen Freude in Trauer, die zweite als Kennzeichen für die geistliche Trauer als Grundlage nachfolgender himmlischer Freude. Auch bei WELLS 1988, S. 165, 167-170, 176, 178 u. 182f., werden die meisten Textbeispiele erwähnt und beschrieben, ohne dass jedoch innerhalb der materialreichen Gesamtdarstellung aller erzählten Gesten ihre spezifische Bedeutung diskutiert wird. Andere themennahe Monographien sind nicht auf das Weinen bzw. den *Gregorius* fokussiert, weder ältere Arbeiten, wie die von KORN 1932 und FRENZEN 1936, noch neuere, z. B. die von EMING 2006 und KOCH 2006.

der Handlung stirbt der Landesherr von Aquitanien, der Großvater von Gregorius, an dessen Sterbebett ausgiebig getrauert wird.<sup>3</sup> Später werden die Schwangerschaft der Schwester (V. 457-460, 534f., 548f.), die Aussetzung des Kindes (V. 708f., 783) und der Tod des Bruders (V. 856f.), der zur Buße ins Heilige Land gezogen ist, beweint. Gregorius beklagt immer wieder intensiv seine sündhafte Herkunft, sowohl bei seinem Aufbruch von der Klosterinsel (V. 1750f., 1777f.), auf der er aufwuchs, der auch seinem Ziehvater die Tränen in die Augen treibt (V. 1739f.), als auch als Ehemann und etablierter Landesherr bis er sich auf seinen Bußweg macht (V. 2304-2308, 2321-2325, 2395-2403). Schließlich hebt bei seiner Auffindung in der Wildnis ein vielstimmiges Weinen an. Die Römer sind überwältigt von der Heiligkeit des Eremiten (V. 3738f.). Sie bedauern aber auch den kläglichen Zustand des Erwählten (V. 3476-3482), den der Grund ihres Kommens erschüttert (V. 3503f.), und der ortsansässige Fischer bereut mehrfach tränenreich seine einstige Grobheit gegenüber dem künftigen Papst (V. 3346-3349, 3624f., 3669-3673)<sup>4</sup>.

Obwohl dieser Überblick zeigt, dass im *Gregorius* geschlechts-, generationen- und ständeübergreifend geweint wird, gibt es doch Unterschiede bei der textinternen Bewertung der Tränen, was bereits anhand der verschiedenen Inszenierungen des ausgiebigen Weinens in der Eingangsepisode deutlich wird. Die Tränen des sterbenden Königs werden vom Erzähler auf den Anblick der schönen Kinder und das Bewusstsein, sie so jung allein zurücklassen zu müssen, zurückgeführt (V. 200-220), die rituellen Traueräußerungen des Hofes vor dem Tod des Herrschers erscheinen als überaus vorbildlich (V. 224-230) und das Verhalten der weinenden Tochter an der Seite des sterbenden Vaters bleibt unkommentiert (V. 231).<sup>5</sup> Allein

<sup>3</sup> Vgl. Hartmann von Aue, *Gregorius*, V. 211-213, 224, 231, 270. Im Folgenden zitiere und paraphrasiere ich nach der im Literaturverzeichnis angegebenen Ausgabe, wobei die Versangaben in Klammern den zu belegenden Textstellen direkt nachgestellt werden. Die Übersetzung entstammt ebenfalls dieser Ausgabe.

<sup>4</sup> Vgl. zu den Reuetränen des Fischers und der dazugehörigen Motivtradition ERNST 1978, S. 206-208, ERNST 2002, S. 58-61. In der altfranzösischen Vorlage weint der Fischer dagegen nicht, sondern staunt. Vgl. *La vie du pape Saint Grégoire ou La légende du bon pêcheur*, V. 2430. Ich verwende hier und nachfolgend die Edition, die im Literaturverzeichnis genannt ist, sowie die darin enthaltene Übersetzung und verfähre dabei wie mit den Textbelegen zum *Gregorius* Hartmanns von Aue, allerdings unter Verwendung der Sigle PG.

<sup>5</sup> Vgl. zum Ritualcharakter besonders des Verhaltens der Lehnsleute PLATE 1997, S. 221f. (ähnlich bereits WELLS 1988, S. 165). Mit den Ritualen der mittelalterlichen Gesellschaft im Allgemeinen hat sich der Historiker Gerd ALTHOFF in zahlreichen Forschungsarbeiten auseinander gesetzt (z. B. ALTHOFF 1997, ALTHOFF 1997a, ALTHOFF 2003, ALTHOFF 2003a), der im Rahmen dieser Überlegungen auch mehrfach ausführlich das rituelle Weinen, v. a. von weltlichen Herrschern, analysiert hat, so u. a. in ALTHOFF 1996, ALTHOFF 1996a und ALTHOFF 2006. Im Anschluss an diese Ergebnisse wurde von WEINFURTER 2010 auch der gezielte Einsatz von Tränen durch geistliche Würdenträger untersucht.

das Weinen des Sohnes scheint – zumindest auf der Figurenebene des Textes – unakzeptabel zu sein. Es erregt den Unwillen seines Vaters:

<i>Als er diu kint weinen sach,</i>	Als er die Kinder weinen sah,
<i>ze sînem sun er dô sprach:</i>	sagte er zu seinem Sohn:
<i>„sun, war umbe weinstû?</i>	„Sohn, warum weinst Du?
<i>jâ gevellet dir nû</i>	Dir fällt doch jetzt
<i>mîn lant und michel êre.</i>	meine Herrschaft und großes Ansehen zu!
<i>jâ vûrhte ich harte sêre</i>	Ich habe viel mehr Angst
<i>dîner schœnen swester.</i>	um Deine schöne Schwester.
<i>des ist mîn jâmer vester</i>	Es macht mich viel trauriger,
<i>und beginnez nû ze spâte klagen</i>	und ich klage darüber jetzt, wo es zu spät ist,
<i>daz ich bî allen mînen tagen</i>	daß ich zu meiner Lebzeit
<i>ir dinc niht baz geschaffet hân:</i>	nicht besser für sie vorgesorgt habe –
<i>daz ist unväterlich getân.</i> ’ (V. 231-242)	das war unväterlich.“

Das nach dem Geschlecht seiner Kinder differenzierende Verständnis des Vaters wird dadurch besonders betont, dass Hartmann alle Trauernden gleichermaßen weinen lässt, die Geschwister als *diu kint* („die Kinder“, V. 231) sogar explizit gemeinsam, während in der *La Vie du Pape Saint Grégoire* der Kummer der Tochter durch die Beschreibung von körperlichen Veränderungen und Trauergesten breiter ausgeführt und vom Verhalten des Bruders unterschieden wird (PG V. 107-122).<sup>6</sup> Der Vater, so zeigt sich, erwartet ein anderes Benehmen von seinem Sohn als von seiner Tochter. Damit scheint sich zu bestätigen, dass es „im *Gregorius* nicht nur um Sünde und Gnade [geht], sondern auch um den Vorrang des Männlichen vor dem Weiblichen, um die Behauptung der angeblichen Stärke des Mannes vor der vermeintlichen Schwäche der Frau.“<sup>7</sup> Doch der Vater problematisiert darüber hinaus auch sein eigenes Verhalten, indem er seine Traurigkeit auf einen bisher ungenannten zusätzlichen Grund zurückführt, auf sein Versagen als Vater, dem es nicht gelungen ist, die Zukunft seiner Tochter durch eine recht-

<sup>6</sup> Vgl. zu weiteren Unterschieden in der Erzählkonzeption der Eingangsepisode PLATE 1997, S. 220, SCHOTTMANN 1978, S. 377-380.

<sup>7</sup> KASTEN 1993, S. 418, vgl. auch FIDDY 2004, S. 5-9f. Dagegen versteht CARNE 1970, S. 154, Hartmanns Frauenfiguren als positiv gezeichnete, den männlichen Figuren jeweils gleichwertige „Lebenspartnerin und Trägerin ethischer Werte“, so auch die Mutter des Gregorius (CARNE 1970, S. 45-48, 69-80, 109-114). Diese Lesart wird zusätzlich dadurch hervorgehoben, dass CARNE 1970, S. 46, die Pflegemutter, die Gregorius später beschimpft, als „eine der wenigen Frauengestalten Hartmanns, die nicht rein positive Züge tragen“, bezeichnet.

zeitige Eheregung zu sichern. Hintergrund der (Selbst-)Kritik sind also nicht nur geschlechter-, sondern auch generationentypische Rollenerwartungen, gegen die der Vater seiner Ansicht nach verstößt. Die Fähigkeit zu vorausschauendem Verhalten durch Erfahrung und Weisheit sollte demnach Älteren den Vorrang gegenüber Jüngeren einräumen.

Das Weinen im *Gregorius* dient also nicht allein dazu, die Handlung voranzutreiben, auch wenn einige Episoden diesen Eindruck auf den ersten Blick zu vermitteln scheinen: das greinende Kleinkind, das nur so vom Abt gerettet werden kann (V. 1017-1019), der weinende Stiefbruder, der den Anstoß zur Aufdeckung der Herkunft von Gregorius gibt und damit letztlich den Anlass für dessen Aufbruchentschluss bietet (V. 1291-1293), und die Fischersfrau, die mit ihrer unter Tränen geäußerten Fürsprache die außergewöhnliche Bußleistung des späteren Heiligen erst ermöglicht (V. 2839-2841).<sup>8</sup> Ebenso wenig bildet es nur intentionale und zweckgerichtete Inszenierungen der mittelalterlichen Gesellschaft ab, wie die Schilderung der Beweggründe des sterbenden Herrschers zeigt. Rituelle Tränen im Rahmen der öffentlichen Kommunikation vergießt ein König üblicherweise nach dem Verlust von Vertrauten und Freunden, wenn er christliche Herrschertugenden belegen will, bei Bitten an Untergebene, denen manchmal durch einen begleitenden Fußfall zusätzliche Eindringlichkeit verliehen wird, wenn er selbst von Freunden und Vertrauten Abschied nehmen muss und aus Reue.<sup>9</sup> Das Bedauern des Großvaters von Gregorius über sein Versagen als Ehestifter für seine Tochter ist jedoch berechtigt.<sup>10</sup> Da sein Tränenausbruch mit der Betrachtung der außergewöhnlich schönen Kinder begründet wird, werden den üblichen rituellen Abschieds- und Reuetränen<sup>11</sup>, mit denen zugleich die Übergabe der Nachkommen in

<sup>8</sup> Da das Weinen in diesen drei Episoden nicht textimmanent kommentiert wird, wird deren Bedeutung im Kontext der folgenden Überlegungen nicht weiter nachgegangen. Dass sie durch andere methodische Zugriffe entschlüsselt werden können, zeigt etwa FREYTAG 2004, S. 279, bezüglich der Auffindung des Neugeborenen. Er versteht dessen Weinen als heilsgeschichtlich zu verortende Gebärde, durch die „der heimatlose Findling dem Abt signalisiert, wer der Herr der Geschichte ist“. Diese Deutung wird allerdings nicht weiter verfolgt, z. B. durch einen Vergleich mit der Vorlage, der zeigt, dass Hartmann aus dem schreienden Säuglings (PG, V. 837f.) erst ein weinendes Kleinkind gemacht hat (anders der Stiefbruder, PG, V. 1005-1012, und die Fischersfrau, PG, V. 2057f., die in beiden Texten weinen). FREYTAG möchte mit diesem Beispiel im Schlusswort seines Beitrages entsprechende umfassende Interpretationen erzählter Gesten erst anregen. ERNST 1978, S. 177f., ERNST 2002, S. 21f., zählt diese Episode zu den Beispielen im Textverlauf, die die Macht der göttlichen Instanz vorführen, die menschliche Listen und Taktiken scheitern lässt.

<sup>9</sup> Vgl. ALTHOFF 1996, S. 242f., ALTHOFF 1996a, S. 65-71.

<sup>10</sup> Vgl. MERTENS 2008, S. 839, zu V. 237.

<sup>11</sup> Vgl. aber ERNST 1978, S. 205f., ERNST 2002, S. 57, der die Reuetränen des Herrschers der geistlichen Trauer zuordnet, obwohl sie sich auf sein politisches Versagen als Familienoberhaupt beziehen, während er das Weinen seiner Kinder wie das der Lehnsleute der weltlichen Trauer zurechnet (ERNST 1978, S. 203, ERNST 2002, S. 54).

die Verantwortlichkeit der Getreuen begleitet wird, hier außerdem individuelle Züge eingezeichnet. Diese Individualisierung bestätigt, dass literarische Texte frei über die rituellen Handlungsmuster verfügen, die die historiographische Forschung als „politische Spielregeln“<sup>12</sup> der mittelalterlichen Gesellschaft erarbeitet hat. Rituale sind „Spielmaterial“<sup>13</sup> in der Literatur, auch wenn man den erweiterten Ritualbegriff anwendet.<sup>14</sup>

Die meisten Darstellungen von Tränenausbrüchen im *Gregorius* werden durch den Erzähler und das Handlungspersonal bewertet und diskutiert, weshalb sie mehr als Abbildungen rituellen und ritualisierten Verhaltens sind. Gleichzeitig werden dadurch textimmanent geschlechts- und generationenspezifische Rollenerwartungen formuliert, die keinesfalls statisch sind. Deshalb können die dargestellten Handlungsweisen sowohl als Rollenerfüllung als auch als Rollenbruch verstanden werden. Diese Variabilität soll im Folgenden vorgeführt werden, wobei die altfranzösische Vorlage zum Vergleich mit herangezogen wird.<sup>15</sup> Zunächst werden die Genderkonzeptionen anhand der beiden dargestellten Paarbeziehungen analysiert, bei denen die Partner aufgrund ihrer gleichzeitigen Verwandtschaft mehrere Rollen zueinander einnehmen<sup>16</sup>, danach wird die Darstellung der Generationenverhältnisse an verschiedenen Beispielen untersucht. Abschließend wird *Gregorius* in den Blick genommen, der als Klosterschüler, Landesherr und Heiliger weint, so dass bei der Bewertung seines Verhaltens die Grenzen von Geschlecht und Alter gesprengt werden. Umso stärker wird in diesem Zusammenhang deutlich, welches Gewicht dem Erzählen bei der Rollenkonstitution und der Ausgestaltung des Weins zukommt, worauf der Fokus der zusammenfassenden Schlussbetrachtung gerichtet sein wird.

<sup>12</sup> MÜLLER 2000, S. 144.

<sup>13</sup> MÜLLER 2000, S. 144.

<sup>14</sup> Vgl. KOCH 2006, S. 63-68 (mit weiterführender Literatur). ALTHOFF 1999 sieht dagegen die historische Realität weitestgehend in der Literatur abgebildet, so dass nur den wenigen Abweichungen spezifische Bedeutung zukommt.

<sup>15</sup> Hier erfolgt der Vergleich, ähnlich wie bei HERLEM-PREY 1989 und KASTEN 1993, nur partiell hinsichtlich des formulierten Erkenntnisinteresses. Einen vollständigen Textvergleich und grundlegende Überlegungen zu den Vorlagenverhältnissen bieten HERLEM-PREY 1978, HERLEM-PREY 1979 und SCHOTTMANN 1978. Diese Arbeiten machen zugleich deutlich, dass aufgrund der komplexen Überlieferungssituation mit zwei voneinander deutlich abweichenden Fassungen der *La Vie du Pape Saint Grégoire* den Vergleichsergebnissen innerhalb der nachfolgenden Interpretation nur ein zusätzlich hinweisender, aber kein eindeutig beweisender Charakter zukommt. Hartmanns Text scheint zwar einer Fassung zu folgen, weist dabei jedoch auch Züge der anderen auf.

<sup>16</sup> Unter genealogischer Perspektive interpretiert deshalb STROHSCHNEIDER 2000.

**Männer und Frauen im *Gregorius*:**  
***wan er was starc und si ze kranc* (V. 393)?**

Gregorius' Mutter und Ehefrau ist die einzige Figur, die am gesamten Handlungsverlauf beteiligt ist. Trotzdem bleibt sie namenlos, was innerhalb der Forschung mit Erstaunen registriert und als zusätzlicher Hinweis auf ihre Fremdbestimmtheit als Frau gewertet wurde.<sup>17</sup> Diese Fremdbestimmtheit scheint sich überdeutlich am ersten Inzest zu zeigen, gelingt es doch dem Bruder, seinen Willen durchzusetzen. Währenddessen überlegt die Schwester noch, ob sie ihm nachgeben soll, um die gemeinsame Ehre in der Öffentlichkeit aufrecht zu erhalten, oder ob es trotz des drohenden Ehrverlusts besser wäre, Alarm zu schlagen, um den Inzest zu verhindern (V. 378-395). [D]az *einfahte kint*, „das unerfahrene Mädchen“ (V. 345), ist bereits zuvor unfähig, den sich ankündigenden Gesinnungswandel ihres Bruders zu erkennen und ihm entgegenzuwirken (V. 345-350). Der junge Mann überwältigt sie, *wan er was starc und si ze kranc*, denn „er war ja stark und sie schwach“ (V. 393). Das Mädchen wird schwanger. In dieser misslichen Situation erinnert sich der Bruder an den vom Vater empfohlenen Ratgeber und lässt diesen im Einverständnis mit seiner Schwester schnellstmöglich zu sich kommen. Diese Entscheidung erweist sich als richtig, denn der Berater findet eine geeignete Lösung für das Geschwisterpaar.

Doch der Bruder ist seiner scheinbar schwächeren Schwester nicht immer so überlegen, wie er es im Schlafzimmer zu sein scheint, oder so souverän wie bei der Auswahl des Helfers in der Not. Aufgrund seiner *kintheit*, seiner „kindliche[n] Unerfahrenheit“ (V. 327), fällt es dem Teufel mit seiner Falschheit nicht schwer, in ihm den Wunsch zu wecken, mit seiner schönen Schwester zu schlafen (V. 303-331). Als der Bruder von der Schwangerschaft erfährt, bricht er zunächst in Tränen aus. Seiner Schwester missfällt dieses spontane Verhalten sehr, das sie als weiblich definiert. Es stört sie, dass er sich ganz seinem Schmerz hingibt und weinend in der Passivität verharrt<sup>18</sup>, anstatt nach einer Lösungsmöglichkeit für sie alle zu suchen und sie ruft ihn erfolgreich zur Ordnung. Dabei argumentiert sie ausdrücklich mit Blick auf das Schicksal des gemeinsamen Kindes, dem keine

<sup>17</sup> Vgl. KASTEN 1993, S. 401 und 419f.; in Anlehnung daran auch FIDDY 2004, S. 69, und SCHMITT 2002, S. 146.

<sup>18</sup> Vergleichbar CORMEAU 1966, S. 51, dem es jedoch weder um eine Abgrenzung zum (rituellen) Weinen in der Öffentlichkeit des Hofes noch um die Bewertung durch die Schwester geht. Im Kontext seiner Interpretation des *Gregorius* vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Theologie liest er diese Episode als „Zeichen des Jammers, nicht geistlicher Reue“, während ERNST 1978, S. 205f., ERNST 2002, S. 57, hierin eine Form geistlicher Trauer sieht, die durch die Mitleidstränen des Bruders zum Ausdruck gebracht wird.

## Rollenerwartungen im *Gregorius*

Schuld aus der Sündhaftigkeit der Eltern erwächst, rational und logisch vor dem Horizont der zeitgenössischen Theologie<sup>19</sup>:

*Diu swester sach ir bruoder an,  
si sprach: ‚gehabe dich als ein man,  
lâ dîn wîplich weinen stân  
(ez enmac uns leider niht vervân)  
und vint uns etelichen rât,  
ob wir durch unser missetât  
  
âne gotes hulde müezen sîn,  
daz doch unser kindelîn  
mit uns iht verlorn sî,  
daz der valle iht werden dri.  
ouch ist uns ofte vor geseit  
daz ein kint niene treit  
sînes vater schulde.  
ja ensol ez gotes hulde  
niht dâ mite hân verlorn,  
ob wir zer helle sîn geborn,  
wande ez an unser missetât  
deheiner slahte schulde hât.’ (V. 465-482)*

Die Schwester blickte ihren Bruder an  
und sagte: „Benimm Dich wie ein Mann,  
hör auf zu weinen wie eine Frau  
– das kann uns leider nichts nutzen –  
und überlege Dir irgendeine Abhilfe,  
daß doch – wenn wir schon wegen unseres Ver-  
brechens  
Gottes Huld verloren haben –  
unser liebes Kind  
mit uns nicht verdammt sei,  
so daß drei zugrunde gingen.  
Man hat uns immer wieder versichert,  
daß ein Kind ganz frei  
von der Schuld seines Vaters ist.  
Darum soll es Gottes Gnade  
nicht deshalb verlieren,  
weil wir zur Hölle bestimmt sind,  
denn es ist an unserem Verbrechen  
ganz und gar schuldlos.“

Bruder und Schwester gleichen sich darin, dass sie beide nach der ersten Nacht Gefallen am Liebesspiel finden. Auch in ihrer Abhängigkeit vom Rat ihres Vertrauten entsprechen sie einander, was durch ihr übereinstimmendes Verhalten ihm gegenüber unterstrichen wird. Beide fallen ihm – gemeinsam weinend - vor die Füße (V. 534f.). Zwar wird dies auch im Altfranzösischen so erzählt (PG V. 321-326), doch der Bruder empfängt den Ratgeber dort zunächst allein und begrüßt ihn mit einer Umarmung und Küssen vor der Burg, bevor er ihn zur Schwester führt (PG V. 312-320).<sup>20</sup> Durch den Verzicht auf den Empfang in der Öffentlichkeit, der den Vorgaben mustergültigen höfischen Verhaltens entspricht,

<sup>19</sup> Das theologische Grundwissen, das im *Gregorius* aufscheint, bietet vielen Interpreten Anlass dazu, nach einer durchgehenden geistlichen Konzeption des Textes zu suchen und die Handlung ganz oder teilweise mit Hilfe der Theologie der Zeit zu interpretieren; vgl. u. a. CORMEAU 1966, DAHLGRÜN 1991, DITTMANN 1966, ERNST 1978, ERNST 1979, ERNST 2002, FREYTAG 2004, GOEBEL 1974, HALLICH 1995, MERTENS 1978, NOBEL 1957, OHLY 1976, SCHIEB 1950, SCHWARZ 1968, SEELBACH 2004, TSCHIRCH 1964.

<sup>20</sup> Vgl. SCHOTTMANN 1978, S. 393.



wird nicht nur die Gleichrangigkeit von Bruder und Schwester in ihrer misslichen Situation betont, sondern auch die Bedeutung des Weinens noch stärker als Ausdruck persönlichen Schmerzes in einem privaten Raum akzentuiert als in der Vorlage.

Die Geschwister befolgen alle Empfehlungen und trennen sich. Während der Bruder das Land verlässt, bringt die Schwester das gemeinsame Kind abgeschieden vom Hof im Haus des Ratgebers und seiner Frau zur Welt. Nach der Geburt des Kindes (V. 708f.) beratschlagt die Mutter mit ihren Gastgebern über das Schicksal des Neugeborenen, bis sie zusammen dessen Aussetzung auf dem Meer beschließen (V. 683-701). Durch die gemeinsame Entscheidungsfindung, die durch göttliche Eingebung zusätzlich abgesichert ist (V. 693-698), wird die Schwester im Unterschied zur impulsiven Darstellung in der *La Vie du Pape Saint Grégoire* (PG V. 455-603) hier als rational Handelnde charakterisiert.<sup>21</sup> Es zeigt sich also, dass die Frauenfiguren nicht grundsätzlich von der Entscheidungsfindung bei wichtigen Fragen ausgeschlossen sind und dass nicht nur die Schwester im *Gregorius* die Bußanleitung eines Mannes benötigt, um einen Weg zu Gott zu finden<sup>22</sup>, sondern ebenso ihr Bruder.

Miteinander beklagen auch die beiden Eheleute nach der Erkenntnis des Mutter-Sohn-Inzests ihr Schicksal (V. 2635-2647), bis die Frau ihren Ehemann und Sohn um Hilfe bittet. Ihre Frage resultiert aus einer logischen Schlussfolgerung über ihre Situation, die wie schon ihre Kritik am Bruder ihr Sündenbewusstsein und theologische Grundkenntnisse widerspiegelt, über die sie in der Vorlage nicht verfügt (PG V. 1841-1884).<sup>23</sup> Deshalb benötigt sie auch den Rat eines klerikal Gebildeten. Sie betont ausdrücklich, dass sie ihren Sohn aufgrund seiner Buchgelehrsamkeit befragt (V. 2685). Da sie bereits ihre Verfehlungen mit dem Bruder intensiv in der Welt gebüßt hat, erkundigt sie sich danach, ob es für den doppelten Inzest überhaupt eine adäquate Buße geben kann<sup>24</sup>:

<sup>21</sup> Vgl. SCHOTTMANN 1978, S. 393f.; zur Charakterisierung der Frauenfigur in Entscheidungssituationen insgesamt KASTEN 1993, S. 407-412. Diese Bearbeitungstendenz zeigt sich auch im Zusammenhang mit dem Abschied der Geschwister (V. 637-656) und als die Schwester vom Tod des Bruders erfährt (V. 789-857). Beide Ereignisse beschreibt im *Gregorius* der Erzähler als leidvolle Erfahrungen, während in der altfranzösischen Vorlage dagegen Trauer und Verzweiflung direkt an den Figuren vorgeführt werden, die weinen, klagen und sich selbst Verletzungen zufügen (PG V. 409-412, 631-634, 669-672).

<sup>22</sup> Vgl. dagegen KASTEN 1993, S. 412-420, SCHMITT 2002, S. 146 und S. 146 Anm. 28.

<sup>23</sup> Vgl. KASTEN 1993, S. 414.

<sup>24</sup> HENNE 1982, S. 25-28, sieht deshalb Unterschiede zwischen den beiden Bußanweisungen an die Mutter. Ihre körperlichen Veränderungen nach Befolgung des Rates ihres Sohnes würden widerspiegeln, dass die von Gregorius geforderten Einschränkungen härter und strikter seien. Beide Ratgeber fordern jedoch die Buße in der Welt mit den üblichen Komponenten wie Fasten und Almosen geben,

## Rollenerwartungen im *Gregorius*

*Diu vrouwe ûz grôzem jâmer sprach,  
wan si den jâmer ane sach:  
,ouwê ich verfluochtez wîp!  
jâ kumbert maniger den lîp,  
daz des diu sêle werde vrô:  
dem geschilt ouch alsô.  
sô bewiget sich manic man und wîp  
der sêle umbe den lîp  
und lebet in dirre werlde wol.  
nû enmac ich noch ensol  
mînem lîbe niht des gejehen  
des im ze guote sî geschehen:  
ist mir diu sêle noch verlorn,  
sô ist der heize gotes zorn  
vil gar ûf mich gevallen  
als den verfluochten allen.  
mich wundert, nâch der missetât  
die mir der lîp begangen hât,  
daz mich diu erde geruochet tragen.  
sun herre, muget ir mir sagen  
(wan ir habet der buoche vil gelesen)  
môhte aber dehein buoze wesen  
über sâmelîch missetât,  
ob des nû ist dehein rât  
(des ich wol muoz getrûwen)  
ich enmûeze die helle bûwen,  
mit der ich doch verschulde daz  
daz si mir doch etewaz  
senfter sî danne maniges leben  
der ouch der helle ist gegeben?’  
(V. 2665-2694)*

Die adlige Frau, in ihrem tiefen Jammer,  
sagte, als sie seinen Jammer sah:  
„O weh, ich verfluchte Frau!  
Viele kasteien den Leib,  
damit die Seele dadurch ihr Heil findet,  
und das erfüllt sich auch.  
Andererseits opfern viele Menschen  
das Heil der Seele dem Leib zuliebe  
und leben gut auf dieser Welt.  
Ich aber kann und darf  
von meinem Leib nicht sagen,  
ich hätte ihn gut behandelt,  
und wenn die Seele obendrein verloren ist,  
so ist der flammende Zorn Gottes  
ganz auf mich gefallen  
wie auf alle Verdammten.  
Mich wundert, nach der Missetat,  
die mein Leib begangen hat,  
daß mich die Erde noch tragen mag.  
Mein Sohn und Herr, könnt Ihr mir sagen –  
denn Ihr habt viele Bücher studiert –,  
ob es doch noch eine Buße  
für solche Missetat geben kann,  
so daß ich, wenn es keine Hilfe gibt,  
wie ich glauben muß,  
und ich in die Hölle komme,  
doch noch damit verdiene, daß sie etwas  
weniger grausam für mich ist  
als für die vielen,  
die sonst zur Hölle verdammt sind?“

der die Mutter auch im ersten Fall ernsthaft nachgeht (vgl. V. 858-898), wie auch die nachfolgend zitierte Klagerede gegenüber Gregorius belegt.

Am Ende ihrer Ausführungen schöpft die Mutter neue Hoffnung, auch wenn sich diese zunächst nur auf eine Abschwächung ihrer Höllestrafe bezieht. Sie beginnt die Sünde des Zweifels bereits selbst zu überwinden<sup>25</sup>, so dass die scharfe Antwort ihres Sohnes, [m]uoter' [...] / ,gesprechet niemer mêre alsus: / ez ist wider dem gebote' („Mutter' [...] / ,redet nie wieder so: es ist gegen das Gebot“, V. 2695-2697), übertrieben scheint.<sup>26</sup> Außerdem reagiert Gregorius zunächst nicht weniger bestürzt, als er erfährt, dass er mit seiner Mutter verheiratet ist.<sup>27</sup> Bevor er sein Schicksal beklagt, heißt es: [S]înen zorn huop er hin ze gote („Seinen Zorn erhob der gegen Gott“, V. 2608). Seine Antwort auf die Frage seiner Ehefrau weist ihn eindeutig als klerikal Gebildeten aus (V. 2695-2747), als der er um Rat gefragt worden war<sup>28</sup>, und belegt nicht die grundsätzliche Überlegenheit von Männern in geistlichen Fragen. Der Unterweisungscharakter wurde von Hartmann dadurch verstärkt, dass er auf die Vielzahl der Gefühls- und Tränenausbrüche der Vorlage verzichtet (vgl. PG V. 1709-2022). Zu den Lehren, die ihm sein geistlicher Vater vermittelt hat, gehört das Wissen darüber, dass unabhängig vom Geschlecht, derjenige der Hölle anheim fällt, der sich von Gott abwendet: *swelch man oder wip / sich von gote wendet, / der wirt dâ von geschendet / und der helle verselt* (V. 1522-1525).

Während Gregorius sich hier strikt auf das Gelernte bezieht, hat er selbst gegen den Wunsch des Abtes verstoßen, als er von der Klosterinsel aufgebrochen ist. Weil sein Aufbruch auf direktem Weg in die Sünde des Mutter-Sohn-Inzests führt, hat sich die Forschung zum *Gregorius* Hartmanns von Aue bereits ausgiebig der Frage gewidmet, ob in der Missachtung des Ratschlags ein zentrales Fehlverhalten des Klosterschülers liegt oder welche Schuld er ansonsten auf dem Felsen abbüßt.<sup>29</sup> Besteht sein Verschulden darin, so ließe sich die Frage nun

<sup>25</sup> Vgl. MAURER <sup>2</sup>1961, S. 53f.

<sup>26</sup> Vgl. dagegen aber ERNST 1979, S. 67f., ERNST 2002, S. 167f., KASTEN 1993, S. 415-417.

<sup>27</sup> CORMEAU 1966, S. 69, betont ebenfalls, dass den Eheleuten der spontane Zweifel und dessen Überwindung gemeinsam ist. So auch ERNST 1979, S. 67f., ERNST 2002, S. 167f., trotz seiner abweichenden Deutung hinsichtlich der angeblich unabdingbaren Hilfestellung des Sohnes.

<sup>28</sup> Vgl. dagegen STROHSCHNEIDER 2000, S. 128: „Damit aber handelt er [d. i. Gregorius] genau an jener Stelle richtig, an welcher sein Großvater falsch agiert hatte: Der Fürst als Verkörperung der (patriarchalischen) Ordnung der Unterschiede, der Herrschaft und der Kultur, er leitet seine Frau und Mutter zur Buße an [...].“

<sup>29</sup> Dass die Frage nach einer objektiven Schuld des Protagonisten zu den zentralen Problemen gehört, die die umfangreiche Forschung zum *Gregorius* diskutiert (vgl. NEUBUHR 1977, S. 19f., 31-33, 41f., 120-123, 141-145; HÖRNER 1998, S. 237-250), verdeutlichen die Überblicksdarstellungen und Zählungen von GÖSSMANN 1974, HERLEM-PREY 1989, S. 3f. mit Anm. 1 u. 2 und TOMASEK 1993, S. 34 Anm. 9 und Anm. 10. TOMASEK selbst spricht Gregorius schuldig, allerdings aufgrund seiner *gâchheit*, die sich an verschiedenen Stellen im Text zeige, nicht wie sonst üblich wegen seiner Inzestgeburt, seines Aufbruchs

nochmals vor dem Hintergrund traditioneller Generationenkonzepte konkretisieren, dass ein Jüngerer den Rat eines Älteren missachtet?

**Alte und Junge im *Gregorius*:  
der *jâre ein kint, der wîtze ein man* (V. 1180)?**

Tatsächlich scheinen die Älteren den Jüngeren in der Verserzählung aufgrund ihres Wissensvorsprungs überlegen zu sein. Selbst der sterbende Herrscher gilt dem Erzähler im Gegensatz zu seiner Selbsteinschätzung als weiser Mann (V. 194), denn er ruft seine Getreuen an sein Totenbett und überträgt ihnen die Verantwortung für seine beiden unmündigen Kinder (V. 187-199), so dass er weder den Sohn noch die Tochter unversorgt hinterlässt.<sup>30</sup> Darüber hinaus erteilt er dem Jungen eine tadellose Herrscherlehre (V. 244-265) und nennt ihm, wie später zu erfahren ist, den vertrauensvollen Ratgeber (V. 490-496), auf den sich seine Kinder in ihrer späteren Not voll und ganz verlassen können. Da der Sohn mit seinen zehn Jahren die Herrschaft nicht unmittelbar antreten kann, bleibt er zunächst ebenso wie seine Schwester auf solch gut ausgewählte Getreue angewiesen.

Der *wise man* (V. 554, 657), der nach dem Geschwisterinzest zu Hilfe gerufen wird, ist ebenfalls deutlich älter als das Zwillingsspaar, stand er doch bereits dem verstorbenen Vater beratend zur Seite (V. 490-496) und ist nun der *altiste* („älteste“, V. 589) unter den Vasallen. Er kennt nicht nur einen Ausweg aus der bedrohlichen Situation, sondern ihn zeichnet darüber hinaus sein ehrliches Bemühen um die bestmögliche Lösung aus. Dies zeigt sich insbesondere an seinem Mitweinen mit den Geschwistern, das über seine bloße lehnsrechtliche Verpflichtung hinaus geht (V. 548-550). Es signalisiert sein Mitleiden<sup>31</sup>, denn er tröstet die beiden anschließend „so wie man einen Freund im Leid [...] trösten soll“: *und*

aus dem Kloster entgegen der Bitte seiner leiblichen Mutter und den Rat seines geistlichen Vaters oder seiner eigenen inzestuösen Ehe, wie u. a. ERNST 1978, ERNST 1979, ERNST 1996, ERNST 2002, GOEBEL 1974, NOBEL 1957, SCHIEB 1950. Dagegen plädieren z. B. CORMEAU 1966, DITTMANN 1966, HALLICH 1995, HERLEM-PREY 1988, HERLEM-PREY 1989, KING 1978, MERTENS 1978, OHLY 1976, WETZLMAIR 1997, wobei sich einige für eine subjektiv empfundene Schuld Gregors als Grund für die Buße aussprechen, andere auf die allgemeine Sündhaftigkeit aller Menschen verweisen und eine dritte Gruppe schließlich die vollkommene persönliche Schuldlosigkeit annimmt, wodurch die Außergewöhnlichkeit von Gregors Bußweg besonders betont werde. STROHSCHNEIDER 2000, S. 128, hat den Sinn der Suche nach der Schuld prinzipiell infrage gestellt und dabei mit der „Eigenlogik der mythischen Struktur der Erzählung“ argumentiert.

<sup>30</sup> Deshalb sieht STROHSCHNEIDER 2000, S. 119-122, die beklagte Nichtverheiratung der Tochter nicht aus sozialen, sondern aus genealogischen Gründen als Versagen des Vaters, der das zur Aufrechterhaltung des Sippenverbandes notwendige Exogamie-Gebot nicht umsetzt.

<sup>31</sup> Vgl. auch ERNST 1978, S. 205f., ERNST 2002, S. 57, WEINAND 1958, S. 37 Anm. 68, die allerdings darauf abheben, dass Mitleidstränen geistliche Trauer signalisieren.

*trôste si vil harte wol, | sô man den vriunt nâch leide sol* (V. 551f.).<sup>32</sup> Außerdem signalisiert seine Reaktion noch einmal, dass das Weinen der Geschwister für mehr steht als für rituelles Handeln im Rahmen einer Bitte gegenüber einem Rangniedereren. Um die Ratschläge in die Tat umsetzen zu können, reichen allerdings die Weisheit und das Alter des Vasallen allein nicht aus. Hierfür ist es hilfreich, dass er außerdem auch noch der *rîchiste* („mächtigste“, V. 590) von allen ist. Dieser Umstand erlaubt es, dass der Bruder ihm öffentlich die Obhut über seine Schwester für die Zeit seiner Abwesenheit überträgt (V. 583-594).

Auch der Abt handelt umsichtig, als er das Findelkind entdeckt. Er lässt den Jungen auf seinen Namen taufen, sorgt als sein Taufpate für die Aufnahme des Kindes in die kinderreiche Familie des ärmeren Fischers und seine Erziehung und Ausbildung im Kloster; er verwahrt den beigelegten Seidenstoff sowie die Elfenbeintafel, auf der die Mutter neben ihren Anliegen die Abstammung ihres Sohnes verzeichnet hat.<sup>33</sup> Außerdem legt er die siebzehn Goldmark, die verblieben sind, nachdem er den Fischern ein Schweigegeld (eine Goldmark) beziehungsweise Geld für die Aufzucht des Kindes (zwei Goldmark) gezahlt hat, gewinnbringend an (V. 1020-1148).<sup>34</sup> Als sein Schützling in die Welt ziehen will, versucht der Kloostervorsteher, der durch sein Taufpatenamt zugleich der geistliche Vater von Gregorius ist, ihn mit zahlreichen Argumenten davon abzuhalten. Diese sind nicht von der Hand zu weisen, denn sie sind zum einen theologisch fundiert und zum anderen als Erfahrungswissen durchaus überzeugend: So warnt er zu recht vor der größeren Gefährdung des Seelenheils im laikalen Leben (V. 1515-1529), lockt mit der Aussicht auf seine Nachfolge (V. 1465-1473), verspricht, das Gerede über die ungewisse Herkunft seines Schülers zum Verstummen zu bringen (V. 1473-1478), und argumentiert mit dem Aspekt der Gewöhnung (V. 1463f.). Er sorgt sich, dass der klerikal gebildete Fünfzehnjährige inzwischen zu alt für Ritterlehren sei und aufgrund seiner deshalb erwartbaren Ungeschicklichkeit im Ritterspiel zum allgemeinen Gespött werden könnte (V. 1536-1542, 1547-1557). Allerdings argu-

<sup>32</sup> Vgl. dagegen HENNE 1982, S. 9f., der innerhalb dieser Episode das zeitgenössische Abhängigkeits- und Ergänzungsverhältnis von Herr und Vasall abgebildet sieht und in diesem Kontext vermutet, dass der Lehnsmann durch seinen Ratschlag versucht, seine Führungsposition am Hof gezielt auszubauen. In der *La Vie du Pape Saint Grégoire* wird der Ratgeber als Freund des verstorbenen Vaters eingeführt (PG V. 285f.), dessen Weinen über die Situation der Nachkommen seines Freundes ebenfalls als persönliche Betroffenheit inszeniert ist (PG V. 345-348), obwohl die Ratgeberszene zunächst offizieller organisiert ist.

<sup>33</sup> Vgl. zur Bedeutung der Tafel WENZEL/WENZEL 1996, S. 99-114.

<sup>34</sup> Vgl. aber HENNE 1982, bes. S. 31-38, 138-150, und HÖLZLE 1977, die die Bemühungen des Abtes nicht positiv, sondern als Zeichen seines mangelhaften Amtsverständnisses und Ausdruck der desolaten Verhältnisse im Kloster interpretieren.

mentiert er nicht mit den Wünschen der Mutter, so dass die Erwägung, Gregorius mache sich mit seinem Aufbruch auch ihr gegenüber schuldig, wenig wahrscheinlich ist.<sup>35</sup>

Schließlich muss sich der Pate seinem Ziehsohn geschlagen geben, als dieser ihn mit seinen vorhandenen weltlichen Kenntnissen zu Ritterschaft und Herrschaft konfrontiert (V. 1558-1640). Da ein Mönch über dieses Verständnis nicht verfügen muss, wird der Rat des Abtes dadurch jedoch ebenso wenig entwertet, wie durch sein übergroßes Bemühen, Gregorius auch noch nach dessen Ausstattung zum Ritter in seiner Nähe zu behalten (1641-1657).<sup>36</sup> Wie der Vater und der Ratgeber dem Zwillingsspaar, so fühlt er sich seinem Patenkind persönlich verpflichtet. Deshalb eröffnet er dem Aufbruchwilligen das Angebot, ihm eine Ehe in Klostersnähe zu stiften (V. 1658-1674), wie seine Wortwahl in diesem Zusammenhang bestätigt: *noch belip, lieber sun, bi mir* („Bleib jetzt noch, lieber Sohn, bei mir“; V. 1659). Und als er erkennt, dass er Gregorius nicht mehr halten kann, betont er, wie schmerzvoll für ihn der Abschied ist. Die Tränen, die er anschließend vergießt, sind Ausdruck dieses Abschiedschmerzes:<sup>37</sup>

*„Sun, sô enwil ich dich niht mê  
sûmen vür dise vrist  
(ich sihe wol daz dir ernst ist),  
swie ungerne ich din enbir.*

*lieber sun, nû ganc mit mir:  
wan ich will dich sehen lân  
waz ich noch dines dinges hân.  
sus vuorte in der getriuwe man  
vil sêre weinende dan  
ûf eine kemenâten  
die er vil wol berâten  
mit sidiner wæte vant*

„Sohn, dann will ich Dich jetzt nicht länger aufhalten.

Ich sehe sehr wohl, daß es Dir ernst ist,  
wie schmerzlich es mir auch ist, auf Dich zu verzichten.

Lieber Sohn, nun komm mit mir:

denn ich will Dich sehen lassen,

was ich noch von Deinen Sachen habe.“

So führte ihn der lautere Mann

unter heftigem Weinen fort

in ein Zimmer,

das gut ausgestattet war

mit Seidenstoffen,

<sup>35</sup> Die Tafel­ein­tra­gun­gen der Mutter wurden u. a. von SCHIEB 1950, S. 57, und NOBEL 1957, S. 71 u. 77, als bindende Aufforderung zu lebenslangen Bußleistungen Gregors verstanden, denen dieser nur durch die Wahl der geistlichen Lebensform hätte ausreichend gerecht werden können.

<sup>36</sup> So HENNE 1982, bes. S. 36-38, entsprechend seiner grundsätzlichen Negativdeutung des Abtes.

<sup>37</sup> Vgl. aber ERNST 1978, S. 205f., ERNST 2002, S. 57 unter Rückgriff auf WEINAND 1958, S. 37 Anm. 68, der entgegen der Erzählreihenfolge und im Gegensatz zur Verbalisierung des persönlichen Schmerzes in der Figurenrede des Klostersvorstehers interpretiert: „[...] der Abt des Inselklosters vergießt sympathetische Tränen der Ergriffenheit und des Erbarmens über den in Sünden geborenen Gregorius, der die *vita carnalis* wählt [...]“.

*und gap im in sine hant  
 sine tavel, daz er las  
 wie allem sinem dinge was.  
 des wart er trüric unde vrô.  
 sîn trüren schuof sich alsô  
 als ich iu hie künde:  
 er weinde von der sünde,  
 dâ er inne was geborn.  
 dâ wider hâte er im erkorn  
 guote vreude dar abe,  
 von höher geburt, von rîcher habe,  
 der er ê niht enweste. (V. 1732-1755)*

und gab ihm seine Tafel in die Hand.  
 So las er,  
 wie es um ihn bestellt war.  
 Darüber war er traurig und froh zugleich.  
 Seine Trauer hatte den Grund,  
 den ich Euch jetzt verrate:  
 er weinte über die Sünde,  
 in der er geboren war.  
 Große Freude machten ihm  
 hingegen  
 die hohe Geburt, der reiche Besitz,  
 wovon er vorher nichts gewußt hatte.

Gregorius weint dagegen über die Sündhaftigkeit seiner Abkunft (V. 1750f.), die er sofort erfasst. Die Unmittelbarkeit seiner Reaktion auf die Informationen über seine Herkunft resultiert aus seinem theologischen Wissen, das ihn zuvor dazu befähigt hat, alle Argumente seines geistlichen Vaters gekonnt zu erwidern. Aufgrund der ungewöhnlichen Fähigkeiten, die der Klosterschüler seit Kindesbeinen an gezeigt hat, verwundert dies nicht (V. 1173-1197), war er doch stets *der jâre ein kint, der wîtze ein man* („ein Kind an Jahren, ein Mann an Verstand“, V. 1180). Indem Hartmann seinen Gregorius erst an dieser Stelle und eindeutig auf die Information seiner Herkunft bezogen weinen lässt, werden die Berechtigung seines Aufbruchswunsches und die Logik seiner Argumentation ebenso betont, wie die persönliche Ergriffenheit des im mittelhochdeutschen Text zuerst weinenden Abtes. In der altfranzösischen Legendendichtung weint Gregoire dagegen über den noch unbestätigten Vorwurf seines Findlingsstatus' (PG V. 1041-1052), auf den er unmittelbar mit seinem Aufbruchsentschluss reagiert. Erst als sich sein Entschluss manifestiert hat, bricht sein Pate in Tränen aus (PG V. 1143-1145). Seine inzestuöse Abkunft beweint Gregoire dagegen nicht. Sie beschämt ihn, macht ihn nachdenklich und besorgt (PG V. 1203f.).

Gregors gleichzeitige Freude beschränkt sein Sündenbewusstsein nicht, wie sein lang anhaltendes Weinen belegt (V. 1777-1784).<sup>38</sup> Sie ergibt sich aus seiner Erleichterung über seine hochadlige Abstammung, denn das Gefühl der Schande

<sup>38</sup> Dieser Umstand spricht gegen die Annahme von WENZEL/WENZEL 1996, S. 108f., nach der die Freude von Gregorius hier überwiege und sein Bewusstsein für die Problematik erst während seiner Herrschaft in Aquitanien einsetze.

seiner unbekanntenen Herkunft ist der eigentliche Auslöser für seinen Wunsch, die Klosterinsel zu verlassen (V. 1368-1431). Dieser wurde verstärkt von seiner – sich nun bestätigenden – Hoffnung auf ritterliche Abstammung und seinem Wunsch nach einem Leben als Ritter (V. 1479-1514, 1558-1624). Dass er diesem Leben gewachsen ist, bestätigt nicht nur sein außergewöhnliches Wissen über die laikale Adelswelt, sondern auch sein Auftreten. Alle, die den jungen Mann sehen, wundern sich darüber, dass er das Kind eines Fischers sein soll. [O]b *erz an gebürte hæte, / sô wære wol ein rîche lant / ze sîner vrûmikeit bewant*, heißt es: „wäre er von edler Herkunft, / so wäre eine große Landesherrschaft / bei seinen Fähigkeiten gut aufgehoben“ (V. 1282-1284). Der Augenschein verweist also nicht auf die Fähigkeiten eines kirchlichen, sondern auf die eines weltlichen Würdenträgers.

Die Entscheidung des jungen Mannes wird nicht dadurch disqualifiziert, dass er zum unbewussten Inzest mit der Mutter führt. Wenn ein solcher Bewertungsmaßstab angelegt werden würde, so wären im Umkehrschluss auch die Ratschläge der Älteren an das jüngere Zwillingsspaar anrühlich. Der Vater verlangt ausdrücklich, dass sich der Bruder um seine Schwester kümmert (V. 259-263), wodurch mit der großen Nähe zwischen beiden der Grundstein für den Geschwisterinzest gelegt wird (V. 411-420). Und der ältere Getreue empfiehlt die Buße der Schwester in der Welt und die Übernahme der Herrschaft durch sie (V. 566-623), so dass die Möglichkeit zum zweiten Inzest entsteht.<sup>39</sup> Durch die Freiheit der Wahl, deren Bedeutung der Abt gegenüber seinem Ziehsohn betont (V. 1436-1456), ist jeder für sein Handeln selbst verantwortlich.<sup>40</sup> Der Mönch selbst beweist, wie ernst es ihm damit ist, indem er die Entscheidung von Gregorius akzeptiert. Trotz ihrer differenten Meinungen, von denen keine abqualifiziert wird<sup>41</sup>, gehen deshalb beide auch nicht im Bösen auseinander: *Swie sêre sî gescheiden diu tugent / under alter und under jugent / sô ergie doch von in beiden / ein jæmerlichez scheiden* („Wie weit auch die Ansichten / von Alt und Jung auseinanderliegen, / so trennten sich doch beide / mit großem Jammer“; V. 1817-1820). In der Folgezeit verschließt sich Gregorius auch während seines Lebens in der Welt nicht für die Erkenntnisse, die er durch seine klerikale Ausbildung gewonnen hat. So beweist er auch als angesehener Herrscher und Ehemann während seiner täglichen Lektüre der Elfenbeintafel die sündhafte Geschichte seiner Abkunft (V. 2277-2294;

<sup>39</sup> Vgl. auch STROHSCHNEIDER 2000, S. 114, der ebenfalls betont, dass das Scheitern der Lösungen „nicht in ihrer Eigenlogik“ begründet ist.

<sup>40</sup> Vgl. HALLICH 1995, S. 124-129, MAURER <sup>2</sup>1961, S. 51-53, SCHWARZ 1968, S. 129-150, ZÄCK 1989, S. 282-297.

<sup>41</sup> Vgl. MERTENS 2008, S. 861f., zu V. 1117, SEELBACH 2004, S. 77-80.



vgl. PG V. 1664-1668). Er nimmt die Stellvertreterrolle an, die ihm seine Mutter zugeschrieben hat, und widmet sich mit täglichem Gebet der Buße und der Memoria seiner Eltern.<sup>42</sup>

*weinde si des jahen / diz wære ein sælic man (V. 3738f.): Gregorius*

Es ist eine weibliche Bedienstete, die die Ehefrau auf das tägliche Weinen ihres Ehemannes aufmerksam macht. Weil Gregorius seine Heimat und seine Mutter durch seinen erfolgreichen ritterlichen Zweikampf *mit sîner ellenthafte hand* („mit seiner starken Hand“, V. 2170) von einem Usurpator befreit hat, wird er zum geeigneten Heiratskandidaten. Er gefällt sowohl der Herrin des Landes (V. 1958f.) als auch deren Ratgebern (V. 2247-2230), die auf eine Verhehlung drängen, um das Land dauerhaft zu schützen (V. 2185-2224). Auch Gregorius ist von seiner Mutter angetan (V. 1955-1957). Weil die Tafel aufgrund ihrer Beschriftung und Materialität nur die verwandtschaftliche Beziehung zwischen seinen Eltern sowie seine hohe ständische Herkunft verrät (V. 733-739)<sup>43</sup>, weiß er nicht, dass er sich im Land seiner Vorfahren befindet und seine Mutter ehelicht. In der Folgezeit gilt er als idealer Herrscher, der sein Herrschaftsgebiet erfolgreich gegen Angreifer verteidigt. Es fällt auf, dass Gregorius nicht mit den vielen Herrschertugenden in Verbindung gebracht wird, die einst sein Großvater seinen Vater lehrte (V. 244-265), sondern dass insbesondere seine Tapferkeit und seine Stärke betont werden. Der Erzähler führt sogar aus, dass der junge Herzog sich alle Nachbarländer hätte untertan machen können, wenn ihn nicht seine *måze* daran gehindert hätte (V. 2263-2276). Anders als in der *La Vie du Pape Saint Grégoire*, in der die Kammerzofe eine Verstimmung zwischen den Eheleuten befürchtet (PG V. 1673-1678), wird Gregors Weinen zwar als unmännlich charakterisiert, jedoch aufgrund seiner außerordentlichen Kampftüchtigkeit von der Beobachterin nicht als Mangel gewertet, sondern als Ausdruck übergroßen Leids:

„[...] *ich sach in grôzen ungemach  
von unmanlicher klage begân  
unde ouch vor ime hân*

„[...] Ich sah, wie er heftig litt  
und jammerte wie eine Frau,  
außerdem hatte er vor sich

<sup>42</sup> Vgl. STROHSCHNEIDER 2000, S. 126f. KLUHN 1952, S. 125, und CORMEAU 1966, S. 67, sprechen deshalb explizit von „Bußstränen“. ERNST 1978, S. 209, ERNST 2002, S. 61, verweist außerdem unter Bezugnahme auf WEINAND 1958, S. 37, auf die Tradition der ‚Tränen der Fürbitte‘, beurteilt aber Gregors Bußleistungen aufgrund der Geheimhaltung, der zeitlichen Begrenzung und seiner Freude am weltlichen Ritter- und Herrscherleben als unzureichend.

<sup>43</sup> Vgl. WENZEL/WENZEL 1996, S. 105-107.

## Rollenerwartungen im *Gregorius*

*ein dinc dâ an geschriben was.  
dô er daz sach unde las,  
sô sluoc er sich zen brüsten ie  
und bôt sich an sîniu knie  
mit venjen vil dicke,  
mit manigem ûfblicke.  
ich gesach joch niemen mære  
geweinen alsô sêre.  
dâ bî erkande ich harte wol  
daz sîn herze ist leides vol:  
wan dâ enzwîfel ich niht an  
umbe einen sô geherzen man,  
swâ dem ze weinene geschiht,  
daz ist âne herzeriuwe niht,  
als ich in hiute weinen sach.'* (V. 2386-2403)

ein Ding, auf dem etwas geschrieben stand.  
Als er das angesehen und gelesen hatte,  
schlug er an seine Brust  
und fiel auf die Knie,  
warf sich zu Boden  
und blickte immer wieder auf zum Himmel.  
Niemals habe ich jemanden  
so heftig weinen sehen.  
Daran erkannte ich ganz sicher,  
daß sein Herz voll Leid ist,  
denn daran zweifle ich nicht:  
wenn ein so beherzter Mann  
weinen muß,  
so wie ich ihn heute weinen sah,  
kommt das von tiefem Herzeleid.“

Die Ehefrau folgt dieser Deutung, obwohl sie sich nicht erklären kann, welchen Kummer ihr Mann hat (V. 2405-2447). Alarmiert von diesem Bericht, sucht und findet sie schließlich die Elfenbeintafel und lässt daraufhin ihren Mann sofort von der Jagd holen, um zu klären, wie die Tafel in seinen Besitz kam (V. 2471-2518). Nachdem das Ehepaar Gewissheit erlangt hat, tritt Gregorius sofort seine außergewöhnliche Buße an. Zwar überlebt er in seiner unwirtlichen Abgeschiedenheit durch einen göttlichen Wundertrunk, eine Handvoll Wasser, das sich täglich in einer von ihm gegrabenen Erdmulde sammelt, doch Wind und Wetter setzen ihm sehr zu (V. 3101-3136). Deshalb ist er körperlich in so einem schlechten Zustand (V. 3403-3465), dass die römischen Legaten ihn bemitleiden. Mit ihren Mitleidstränen ist gleichzeitig ihre Ergriffenheit über die göttlichen Wunder verbunden, die am Büßer gewirkt werden und ihn als Heiligen kennzeichnen.<sup>44</sup> Als später die verloren gegangene Elfenbeintafel aufgefunden wird, die wie neu ist, heißt es ausdrücklich: *weinde si des jâhen, / diz wære ein sælic man*, „weinend sagten sie: / das sei ein heiliger Mann“ (V. 3738f.), weil Gott für ihn die Tafel über die Jahre gehütet hat.<sup>45</sup> Auch in diesem Sinn beweinen sie zuvor das wunderbare Überleben des Eremiten gegen die Erwartung des Fischers, wovon dessen Körper Zeugnis ablegt:

<sup>44</sup> Vgl. ERNST 1978, S. 205f. u. 222, ERNST 2002, S. 57 u. 77.

<sup>45</sup> So WENZEL/WENZEL 1996, S. III.

*die in dâ vuoren suochen,  
als in die hâten gesehen,  
als ich iu nû hân verjehen,  
des libes alsô armen,  
dô begunde er in erbarmen  
sô sêre daz der ougen vlôz  
regens wis ir wât begôz.*

[...]

*nû sageten si im diu mære,  
war umbe si ûz wæren komen,  
als ir ê habet vernomen,  
als in des nahtes beiden  
von gote wart bescheiden,  
daz er in hæte genant,  
selbe erwelt und erkant  
und ze rihtære gesat  
hie en erde an sîn selbes stat.  
Als er die botschaft vernam,  
wie nâhen ez sînem herzen kam!  
dô sancte der gotes werde  
daz houbet zuo der erde.  
mit manigen trahen er dô sprach,  
daz er si nie an gesach:  
„sît ir kristen liute,  
sô êret got hiute  
und gât vil drâte von mir,  
wande ich der êren wol enbir  
daz mir diu gnâde iht geschehe  
daz ich iemen guoter ane sehe  
mit sô süntlichen ougen. [...]“ (V. 3476-3511)*

Als die Abgesandten  
ihn gesehen hatten,  
so wie ich Euch erzählt habe,  
in so erbärmlichem Zustand,  
da dauerte er sie  
so sehr, daß ihnen das Wasser aus den Augen  
wie ein Regen auf die Kleider strömte.

[...]

Jetzt sagten sie ihm,  
warum sie hergekommen seien,  
wie Ihr vorhin gehört habt,  
wie ihnen beiden in der Nacht  
von Gott offenbart wurde,  
daß er ihn benannt,  
selbst erwählt und verkündet  
und zum Regenten eingesetzt habe,  
hier auf Erden als seinen Stellvertreter.  
Als er die Botschaft hörte –  
wie sehr ging ihm das ans Herz!  
Da neigte der Gottgefällige  
das Haupt zur Erde.  
Mit vielen Tränen sagte er darauf,  
ohne sie anzublicken:  
„Wenn Ihr Christen seid,  
so erweist Gott heute die Ehre  
und geht eilends fort von mir,  
denn mir kommt er nicht zu,  
würdig erachtet zu werden,  
gute Menschen anzusehen  
mit so sündigen Augen. [...]“

Der Heilige selbst weint ebenfalls, als ihm die Römer den Grund ihres Kommens eröffnen (V. 3503f., so auch PG V. 2581-2584). Ein Kommentar zur Gefühlsäußerung von Gregorius fehlt allerdings gänzlich, bestätigt sie doch seine Bescheidenheitsbekundung und Demutsgeste.<sup>46</sup> Wort und Tat gehören untrennbar zu-

<sup>46</sup> Vgl. ERNST 1978, S. 209, ERNST 2002, S. 61f.

sammen. Sie sind topisch für einen Sünderheiligen.<sup>47</sup> Damit verweist das unterschiedliche Verhalten des Protagonisten und die Notwendigkeit, seine Tränen zu begründen, auf die verschiedenen Erzähltraditionen, die im *Gregorius* inhaltlich wie strukturell miteinander kombiniert werden.<sup>48</sup> Hartmann pointiert die Zusammensetzung der unterschiedlichen Erzähltraditionen, indem er der Darstellung des gezeichneten Körpers von Gregorius eine umfangreiche Beschreibung des höfischen Schönheitsideals als *descriptio e negativo* vorschaltet, die an sein Aussehen als Landesherr erinnert, das den Fischer zum Spott am vermeintlichen Betrüger herausfordert (V. 2900-2944).<sup>49</sup>

Auch die Mutter, vormals so schön, dass man sie durch Belagerung zur Ehe zwingen will, ist zum Zeitpunkt ihrer Pilgerfahrt nach Rom zum neuen Papst, der als besonders verständnisvoll gilt, von ihrer harten Buße so gezeichnet, dass der Sohn sie nur an ihrem Bericht erkennt (V. 3831-3876). Ihre körperliche Veränderung verweist damit ebenso auf den Erfolg ihrer Buße, wie die ihres Sohnes. Zudem erklärt sie das erneute Nichterkennen, das wiederum die Möglichkeit eröffnet, die endgültige Überwindung der Inzestgefahr vorzuführen.<sup>50</sup> Zudem wiederholt sich die Beratungssituation zwischen Mutter und Sohn, deren Konzeption als geistliche Belehrung in der Rückschau noch deutlicher wird, wenn sich das Ehepaar nun als Papst und Sünderin gegenübertritt. Der Erfolg der mütterlichen Bußleistung, mit der sie einschränkungslos die Ratschläge von Gregorius umsetzte (V. 3942-3948), ist folgerichtig: Nachdem sie sich dem Sohn offenbart hat, findet die Mutter die Vergebung ihrer Sünden und beide erleben noch einige gemeinsame Jahre, in denen sie ihr Leben Gott widmen, wodurch Gregorius schließlich sogar noch seinem Vater das Seelenheil verdient (V. 3949-3958).

Im Unterschied zu Gregorius und seiner Mutter repräsentiert der Vater ausschließlich das höfische Erzählen. Als er auf der Wallfahrt ins Heilige Land aus Sehnsucht nach der geliebten Schwester stirbt, gilt dies nicht als Zeichen unmännlicher Schwäche, sondern ist für den Erzähler ein Gegenbeweis zu der Be-

<sup>47</sup> Vgl. DORN 1967, zum *Gregorius* S. 86-89.

<sup>48</sup> Auf die Merkmale des Textes, die aus dem Bereich des höfischen Erzählens stammen, hat zuerst SPARNAAY 1978 (erstmalig 1920) hingewiesen (vgl. u. a. auch CORMEAU 1966, S. 64, GOEBEL 1974, S. 123f.). HIRSCHBERG 1983 versteht diese Kennzeichen als gattungskonstituierend für den *Gregorius* und bietet mit ihrer Lesart eine pointierte Gegenposition zur eindeutigen Einordnung des Textes in den Bereich der Legendendichtungen, der z. B. Ulrich ERNST den Vorrang einräumt. Andere Interpreten betonen dagegen die Gattungsmischung (vgl. HENNE 1982, S. 19-21, 29, 44-54) und versuchen diesem Umstand bisweilen sogar durch Termini wie „ritterliche [...] Legende [...]“ (SCHWARZ 1936, Sp. 209), „Höfische Legende“ (WAPNEWSKI 1979, S. 92) oder „Legendenroman“ (MERTENS 1978, S. 95 u. 99) gerecht zu werden.

<sup>49</sup> Vgl. ausführlich dazu SCHMITT 2002, S. 148f., 150-154.

<sup>50</sup> Vgl. aber HENNE 1982, S. 25-28, s. o. Anm. 24.

hauptung, [...] *daz diu wîp / sêrer minnen dan die man*, „[...] daß die Frauen / tiefer lieben als die Männer“ (V. 842f.). Diese Umwertung von scheinbar typischem weiblichen und männlichen Verhalten in der Liebe findet sich bereits in der zeitgenössischen höfischen Liebeslyrik.<sup>51</sup> Zur Stilisierung des Geschwisterinzests zu einer idealen höfischen Minnebeziehung gehört auch die Einführung des Motivs des Herzenstauschs beim Abschied (V. 652-654), das später auch innerhalb der Darstellung der sich anbahnenden Beziehung von Mutter und Sohn angedeutet wird (V. 1966-1969). Vor diesem Hintergrund kann das Weinen des Bruders bei der Offenlegung der Schwangerschaft unabhängig von der Figurenperspektive der Schwester auch als Zeichen seiner Sensibilität gedeutet werden.

Fehlverhalten gehört zum erzählten Leben des höfischen Ritters auf dem Weg zu seiner Vervollkommnung ebenso dazu, wie Frauen, die ihm hilfreich zur Seite stehen. Bei Unterstützerinnen ist scheinbar nicht-konformes Verhalten akzeptabel, wenn sie als Helferinnen des Mannes agieren, was bei Hartmann insbesondere im *Erec* anhand der Figur der Enite vorgeführt wird. Obwohl sie in ihrer augenscheinlich genderuntypischen *schildkneht*-Funktion beständig gegen die Forderungen ihres Ehemanns verstößt, der sie dafür hart angreift, wird sie vom Erzähler stets gelobt.<sup>52</sup> Vergleichbar ist die Schwester im Umgang mit ihrem Bruder konzipiert. Ebenso unabdingbar ist sie für die Identitätskonstitution des Ritters und späteren Landesherrn Gregorius,<sup>53</sup> während sie als Sünderin im Kontext des legendarischen Erzählens widerstandslos hinter Gregorius zurücktritt.

Der Grund dafür und für ihre Namenlosigkeit, die das gesamte Personal betrifft, ist die Fokussierung des Erzählens auf den Sünderheiligen, dessen Geschlecht und Alter von seiner Heiligkeit überstrahlt wird.<sup>54</sup> Die Basis dafür bildet sein selbst verordnetes Eremitendasein, das er aufgrund seiner theologischen Kompetenz wählt, die durch seine Ausbildung im Kloster und das Gespräch mit dem Abt begründet und vorgeführt wird.<sup>55</sup> Dies ist für den Erzählerverlauf wichtiger als die Entscheidung über die Frage, ob Gregorius schuldhaft gegen den guten Rat seines geistlichen Vaters verstößt oder ob ihn als Jüngeren seine Zusatzkenntnisse dazu befähigen, sich gegen die Meinung eines Älteren zu entscheiden. Die Konstruktion von Rollenerwartungen im Text, ihre Variation und Bewertung

<sup>51</sup> Vgl. MERTENS 2008, S. 849, zu V. 842-844.

<sup>52</sup> Vgl. NIESNER 2007.

<sup>53</sup> Vgl. SCHMITT 2002, S. 143f.

<sup>54</sup> Vgl. SCHMITT 2002, S. 155, die herausarbeitet, wie der Aspekt des *gender* des heiligen Mannes Gregorius beinahe getilgt und zur allgemeinen Menschlichkeit umgeformt ist.

<sup>55</sup> Vgl. MERTENS 1978.

### Rollenerwartungen im *Gregorius*

als Rollenerfüllung oder Rollenbruch,<sup>56</sup> erweist sich damit im *Gregorius* Hartmanns von Aue nicht nur als Auseinandersetzung mit sozialen Rollenzuschreibungen<sup>57</sup>, sondern gerade auch als literarischer Umgang mit Versatzstücken verschiedener Erzählmuster, die miteinander verwoben sind. Ebenso frei verfügt Hartmann über das Weinen, das als Material dichterischer Inszenierung weit mehr ist als die Abbildung religiösen oder politischen Ritualverhaltens.

<sup>56</sup> Vgl. zur unproblematischen, da gewollten Widersprüchlichkeit des *Gregorius* unter anderem Blickwinkel SEELBACH, S. 71-74.

<sup>57</sup> Dies belegen zahlreiche sozialhistorisch ausgerichtete Forschungsarbeiten zu den Werken Hartmanns von Aue, so zum *Gregorius* HENNE 1982, bes. S. 100-185, und insbesondere MERTENS 1978; vgl. auch NIESNER 2007, S. 18-20, sowie ihre weiterführenden Literaturverweise zu Hartmanns ironischem Umgang mit Misogynieklišchees im *Erec*, S. 19 Anm. 36.

## Bibliographische Angaben

### Primärtexte

Hartmann von Aue, *Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein* (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 26), hrsg. v. Volker MERTENS, Frankfurt a.M. 2008.

*La vie du pape Saint Grégoire ou La légende du bon pécheur*. Das Leben des heiligen Papstes Gregorius oder Die Legende vom guten Sünder (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 29), Text nach der Ausgabe von Hendrik Bastiaan Sol mit Übersetzung und Vorwort v. Ingrid KASTEN, München 1991.

### Forschungsliteratur

ALTHOFF 1996 = Gerd ALTHOFF, Der König weint. Rituelle Tränen in öffentlicher Kommunikation, in: „Aufführung“ und „Schrift“ in Mittelalter und Früher Neuzeit (Germanistische Symposien, Berichtsbände 17), hrsg. von Jan-Dirk MÜLLER, Stuttgart/Weimar 1996, S. 239-252.

ALTHOFF 1996a = Gerd ALTHOFF, Empörung, Tränen, Zerknirschung. ‚Emotionen‘ in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 30 (1996), S. 60-79.

ALTHOFF 1997 = Gerd ALTHOFF, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997.

ALTHOFF 1997a = Gerd ALTHOFF, Zur Bedeutung symbolischer Kommunikation für das Verständnis des Mittelalters, in: Frühmittelalterliche Studien 31 (1997), S. 370-389.

ALTHOFF 1999 = Gerd ALTHOFF, Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?, in: Mittelalterliche Literatur und Kunst im Spannungsfeld von Hof und Kloster. Ergebnisse der Berliner Tagung, 9.-11. Oktober 1997, hrsg. v. Nigel F. PALMER/Hans-Jochen SCHIEWER, Tübingen 1999, erneut in: ALTHOFF 2003a, S. 251-273.

ALTHOFF 2003 = Gerd ALTHOFF, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darmstadt 2003.

ALTHOFF 2003a = Gerd ALTHOFF, Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter, Darmstadt 2003.

ALTHOFF 2006 = Gerd ALTHOFF, Tränen und Freude. Was interessiert Mittelalter-Historiker an Emotionen?, in: Frühmittelalterliche Studien 40 (2006), S. 1-II.

CARNE 1970 = Eva Maria CARNE, Die Frauengestalten bei Hartmann von Aue. Ihre Bedeutung im Aufbau und Gehalt der Epen (Marburger Beiträge zur Germanistik 31), Marburg 1970.

## Rollenerwartungen im *Gregorius*

CORMEAU 1966 = Christoph CORMEAU, Hartmanns von Aue *Armer Heinrich* und *Gregorius*. Studien zur Interpretation mit dem Blick auf die Theologie zur Zeit Hartmanns (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 15), München 1966.

DAHLGRÜN 1991 = Corinna DAHLGRÜN, Hoc fac, et vives (Lk 10<sub>28</sub>) – vor allen dingen minne got. Theologische Reflexionen eines Laien im *Gregorius* und in *Der arme Heinrich* Hartmanns von Aue (Hamburger Beiträge zur Germanistik 14), Frankfurt a.M. u. a. 1991.

DITTMANN 1966 = Wolfgang DITTMANN, Hartmanns *Gregorius*. Untersuchungen zur Überlieferung, zum Aufbau und Gehalt (Philologische Studien und Quellen 32), Berlin 1966.

DORN 1967 = Erhard DORN, Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters (Medium Aevum 10), München 1967.

EMING 2006 = Jutta EMING, Emotion und Expression. Untersuchungen zu deutschen und französischen Liebes- und Abenteuerromanen des 12.-16. Jahrhunderts (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 39), Berlin 2006.

ERNST 1978 = Ulrich ERNST, Der Antagonismus von *vita carnalis* und *vita spiritualis* im *Gregorius* Hartmanns von Aue. Versuch einer Werkdeutung im Horizont der patristischen und monastischen Überlieferung, Teil 1, in: Euphorien 72 (1978), S. 160-226.

ERNST 1979 = Ulrich ERNST, Der Antagonismus von *vita carnalis* und *vita spiritualis* im *Gregorius* Hartmanns von Aue. Versuch einer Werkdeutung im Horizont der patristischen und monastischen Überlieferung, Teil 2, in: Euphorien 73 (1979), S. 1-150.

ERNST 1996 = Ulrich ERNST, Der *Gregorius* Hartmanns von Aue im Spiegel der handschriftlichen Überlieferung. Vom Nutzen der Kodikologie für die Literaturwissenschaft, in: Euphorien 90 (1996), S. 1-40.

ERNST 2002 = Ulrich ERNST, Der *Gregorius* Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum (ORDO 7), Köln u. a. 2002.

FIDDY 2004 = Andrea FIDDY, The Presentation of the Female Characters in Hartmann's *Gregorius* and *Der arme Heinrich* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 715), Göttingen 2004.

FRENZEN 1936 = Wilhelm FRENZEN, Klagebilder und Klagegebärden in der deutschen Dichtung des höfischen Mittelalters. Diss. Würzburg 1936.

FREYTAG 2004 = Hartmut FREYTAG, *diu seltsænen mære / von dem guoten sündære*. Über die heilsgeschichtlich ausgerichtete *interpretatio auctoris* im *Gregorius* Hartmanns von Aue, in: Euphorien 98 (2004), S. 265-280.

GOEBEL 1974 = K. Dieter GOEBEL, Untersuchungen zu Aufbau und Schuldproblem in Hartmanns *Gregorius* (Philologische Studien und Quellen 78), Berlin 1974.

GÖSSMANN 1974 = Elisabeth GÖSSMANN, Typus der Heilsgeschichte oder Opfer morbider Gesellschaftsordnung? Ein Forschungsbericht zum Schuldproblem in Hartmanns *Gregorius* (1950-1971), in: Euphorien 68 (1974), S. 42-80.



GROTHUES 2007 = Silke GROTHUES, Grenzüberschreitungen in Hartmanns von Aue *Gregorius* und Grenzüberschreitungen in Thomas Manns *Gregorius*-Adaption *Der Erwählte*, in: Grenze und Grenzüberschreitung im Mittelalter. II. Symposium des Mediävistenverbandes vom 14. bis 17. März 2005 in Frankfurt an der Oder, hrsg. v. Ulrich KNEFELKAMP/Kristian BOSSELMANN-CYRAN, Berlin 2007, S. 490-503.

HALLICH 1995 = Oliver HALLICH, Poetologisches, Theologisches. Studien zum *Gregorius* Hartmanns von Aue (Hamburger Beiträge zur Germanistik 22), Frankfurt a.M. u. a. 1995.

HENNE 1982 = Hermann HENNE, Herrschaftsstruktur, historischer Prozeß und epische Handlung. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zum *Gregorius* und *Armen Heinrich* Hartmanns von Aue (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 340), Göttingen 1982.

HERLEM-PREY 1978 = Brigitte HERLEM-PREY, Neues zur Quelle von Hartmanns *Gregorius*, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 97 (1978), S. 414-426.

HERLEM-PREY 1979 = Brigitte HERLEM-PREY, *Le Gregorius et La vie de Saint Grégoire*. Détermination de la source de Hartmann von Aue à partir de l'étude comparative intégrale des textes (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 215), Göttingen 1979.

HERLEM-PREY 1988 = Brigitte HERLEM-PREY, Der Dialog Abt – Gregorius in der Legende vom Guten Sünder, in: La littérature d'inspiration religieuse: Theatre et vies de Saints. Actes du colloque d'Amiens des 16, 17 et 18 janvier 1987 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 493), hrsg. v. Danielle BUSCHINGER, Göttingen 1988, S. 61-80.

HERLEM-PREY 1989 = Brigitte HERLEM-PREY, Schuld oder Nichtschuld, das ist oft die Frage. Kritisches zur Diskussion der Schuld in Hartmanns *Gregorius* und in der *Vie du Pape Saint Grégoire*, in: Germanisch-romanische Monatsschrift 39 (1989), S. 1-25.

HIRSCHBERG 1983 = Dagmar HIRSCHBERG, Aspekte des Gattungsproblems in der höfischen Klassik am Beispiel von Hartmanns *Gregorius*, in: Textsorten und literarische Gattungen. Dokumentation des Germanistentages in Hamburg vom 1. bis 4. April 1979, hrsg. v. Vorstand der Vereinigung der deutschen Hochschulgermanisten, Berlin 1983, S. 378-391.

HÖLZLE 1977 = Peter HÖLZLE, Kapitalakkumulation im *Gregorius* Hartmanns von Aue, in: Wolfram-Studien 4 (1977), S. 152-172.

HÖRNER 1998 = Petra HÖRNER, Bibliographie 1976-1997, in: Hartmann von Aue. Mit einer Bibliographie 1976-1997, hrsg. v. Petra HÖRNER (Information und Interpretation 8). Frankfurt a.M. 1998, S. 167-272.

KASTEN 1993 = Ingrid KASTEN, Schwester, Geliebte, Mutter, Herrscherin: Die weibliche Hauptfigur in Hartmanns *Gregorius*, In: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 115 (1993), S. 400-420.

KING 1978 = Kenneth Charles KING, Zur Frage der Schuld in Hartmanns *Gregorius*, in: Hartmann von Aue (Wege der Forschung 359), hrsg. v. Hugo KUHN/Christoph CORMEAU, Darmstadt 1973, S. 311-341.

## Rollenerwartungen im *Gregorius*

- KOCH 2006 = Elke KOCH, Trauer und Identität. Inszenierungen von Emotionen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Trends in medieval philology 8), Berlin/New York 2006.
- KORN 1932 = Karl KORN, Studien über „Freude und Trüben“ bei mittelhochdeutschen Dichtern. Beiträge zu einer Problemgeschichte (Von deutscher Poeterey 12), Leipzig 1932.
- KUHN 1952 = Hugo KUHN, Die Klassik des Rittertums in der Stauferzeit, in: Annalen der deutschen Literatur, hrsg. v. Heinz Otto BURGER, Stuttgart 1962, S. 99-177.
- KUHN 1973 = Hugo KUHN, Hartmann von Aue als Dichter, in: Hartmann von Aue (Wege der Forschung 359), hrsg. v. Hugo KUHN/Christoph CORMEAU, Darmstadt 1973, S. 68-86.
- LEE 1969 = Anthony van der LEE, De mirabili divina dispensatione et ortu beati Gregorii pape. Einige Bemerkungen zur Gregorsage, in: Neophilologus 53 (1969), S. 30-47, 120-137, 251-256.
- MAURER <sup>2</sup>1961 = Friedrich MAURER, Leid. Studien zur Bedeutung und Problemgeschichte, besonders in den großen Epen der Stauferzeit, Bern/München <sup>2</sup>1961.
- MERTENS 1978 = Volker MERTENS, Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption (Münchner Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 67), München 1978.
- MERTENS 2008 = Volker MERTENS, Stellenkommentar, in: Hartmann von Aue: *Gregorius, Der arme Heinrich, Iwein* (Deutscher Klassiker Verlag im Taschenbuch 26), hrsg. v. Volker MERTENS, Frankfurt a.M. 2008.
- MÜLLER 2000 = Jan-Dirk MÜLLER, Rezension zu Gerd Althoff, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde, Darmstadt 1997, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 122 (2000), S. 140-144.
- NEUBUHR 1977 = Elfriede NEUBUHR, Bibliographie zu Hartmann von Aue (Bibliographien zur deutschen Literatur des Mittelalters 6), Berlin 1977.
- NIESNER 2007 = Manuela NIESNER, *Schiltknecht* Enite. Zur gender-Transzendierung im *Erec* Hartmanns von Aue, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 126 (2007), S. 1-20.
- NOBEL 1957 = Hildegard NOBEL, Schuld und Sühne in Hartmanns *Gregorius* und in der fröhscholastischen Theologie, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 76 (1957), S. 42-79.
- OHLY 1976 = Friedrich OHLY, Der Verfluchte und der Erwählte. Vom Leben mit der Schuld (Rheinisch-westfälische Akademie der Wissenschaften G 207), Opladen 1976.
- PLATE 1997 = Bernward PLATE, Lehnsrecht in Hartmanns *Gregorius*, in: Mediävistik 10 (1997), S. 219-236.
- SCHIEB 1950 = Gabriele SCHIEB, Schuld und Sühne in Hartmanns *Gregorius*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 72 (1950), S. 51-64.
- SCHMITT 2002 = Kerstin SCHMITT, Körperbilder, Identität und Männlichkeit im *Gregorius*, in: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), hrsg. v. Ingrid BENNEWITZ/Ingrid KASTEN, Münster 2002, S. 135-155.

- SCHOTTMANN 1978 = Hans SCHOTTMANN, *Gregorius und Grégoire*, in: Hartmann von Aue (Wege der Forschung 359), hrsg. v. Hugo KUHN/Christoph CORMEAU, Darmstadt 1973, S. 372-407.
- SCHWARZ 1968 = Werner SCHWARZ, Free Will in Hartmann's *Gregorius*, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 89 (1968), S. 129-150.
- SCHWARZ 1936 = Berta SCHWARZ: Hartmann von Aue. in: Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 2, hrsg. v. Wolfgang STAMMLER, Berlin/Leipzig 1936, Sp. 202-216.
- SEELBACH 2004 = Sabine SEELBACH, *Concordia discordantium*. Zur Methodisierung des Zweifels bei Hartmann von Aue am Beispiel des *Gregorius*, in: Mittellateinisches Jahrbuch 39 (2004), S. 77-80.
- SPARNAAY 1978 = Henrik SPARNAAY, Das ritterliche Element der Gregorsage, in: Hartmann von Aue (Wege der Forschung 359), hrsg. v. Hugo KUHN/Christoph CORMEAU, Darmstadt 1973, S. 7-16.
- STROHSCHNEIDER 2000 = Peter STROHSCHNEIDER, Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns *Gregorius*, in: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters, hrsg. v. Christoph HUBER/Burghart WACHINGER/Hans-Joachim ZIEGLER, Tübingen 2000, S. 105-133.
- TOMASEK 1993 = Tomas TOMASEK, Verantwortlichkeit und Schuld des Gregorius. Ein motiv- und strukturorientierter Beitrag zur Klärung eines alten Forschungsproblems im *Gregorius* Hartmanns von Aue, in: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch 34 (1993), S. 33-47.
- TSCHIRCH 1964 = Fritz TSCHIRCH, 17 – 34 – 153. Der heilsgeschichtliche Symbolgrund im *Gregorius* Hartmanns von Aue, in: Formenwandel. Festschrift zum 65. Geburtstag von Paul Böckmann, hrsg. v. Wolfgang PREISENDANZ/Walter MÜLLER-SEIDEL, Hamburg 1964, S. 27-46.
- WAPNEWSKI 1979 = Peter WAPNEWSKI: Hartmann von Aue (Sammlung Metzler 17). 7., erg. Aufl. Stuttgart 1979.
- WEINAND 1958 = Heinz Gerd WEINAND, Tränen. Untersuchungen über das Weinen in der deutschen Sprache und Literatur des Mittelalters (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft 5), Bonn 1958.
- 2010 = Stefan WEINFURTER, Der Papst weint. Rituelles Verhalten im Kampf gegen Kaiser Friedrich II., in: Spielregeln – Gewohnheiten – Konventionen. Kolloquium aus Anlass des 65. Geburtstags von Gerd Althoff, hrsg. v. Hermann KAMP/Claudia GARNIER, Darmstadt 2010, S. 69-80.
- WELLS 1988 = D. A. WELLS, Gesture in Hartmann's *Gregorius*, in: Hartmanns von Aue. Changing perspectives, London Hartmann Symposium 1985 (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 486), hrsg. v. Timothy MCFARLAND/Silvia RANAWAKE, Göppingen 1988, S. 159-186.

### **Rollenerwartungen im *Gregorius***

WENZEL/WENZEL 1996 = Edith WENZEL/Horst WENZEL, Die Tafel des Gregorius. Memoria im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, in: Erzählungen in Erzählungen. Phänomene der Narration in Mittelalter und Früher Neuzeit (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 19), hrsg. v. Harald HAFERLAND/Michael MECKLENBURG, München 1996, S. 99-114.

WETZLMAIR 1997 = Wolfgang WETZLMAIR, Zum Problem der Schuld im *Erec* und im *Gregorius* Hartmanns von Aue (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 643), Göttingen 1997.

ZÄCK 1989 = Rainer ZÄCK, Der *guote sündere* und der *peccator precipuus*. Eine Untersuchung zu den Deutungsmodellen des *Gregorius* Hartmanns von Aue und der *Gesta Gregorii Peccatoris* Arnolds von Lübeck ausgehend von den Prologen (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 502), Göttingen 1989.

ZUNTZ 1978 = Günther ZUNTZ, Ödipus und Gregorius. Tragödie und Legende, in: Hartmann von Aue (Wege der Forschung 359), hrsg. v. Hugo KUHN/Christoph CORMEAUX, Darmstadt 1973, S. 87-107.



## Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

Das um 1200 entstandene Heldenepos *Nibelungenlied* zeigt in vielfacher Hinsicht komplexe Verhältnisse zwischen verschiedenen Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen (etwa Herrscher-, Ehefrauen-, Krieger- oder Beraterrolle). Auch in Bezug auf die Darstellung von Geschlechterrollen findet sich im *Nibelungenlied* eine Vielfalt von Konstruktionen. Im Zentrum der vorliegenden Untersuchung stehen Männlichkeitsentwürfe im *Nibelungenlied*. Ich werde mit einer kurzen Einführung in die für die Untersuchung der Männlichkeitsmodelle<sup>1</sup> nützlichen mediävistischen Theorien beginnen, um die monologischen und dialogischen Konstruktionsstrategien von Männlichkeitsmodellen im *Nibelungenlied* aufzuzeigen. Vor allem wird am Beispiel des Protagonisten Sîvrit zu prüfen sein, inwiefern die vorbildliche Männlichkeit Sîvrits als Kompositum zweier Männlichkeitsmodelle aufgefasst werden kann.

Die mediävistische Forschung widmete sich im Zusammenhang von *Nibelungenlied* und *gender*<sup>2</sup> bisher vor allem den Lesarten der Frauenfiguren sowie den Überlegungen über Geschlechtermodelle, Beziehungen, Machtkonstellationen und Spannungsverhältnisse zwischen Frauen- und Männerfiguren. Für diese Untersuchungen wurden im Wesentlichen die *gender*-Theorien jüngerer Datums angewendet, kritisiert, angepasst und teilweise revidiert. Die größte Aufmerksamkeit galt dem „Ein-Geschlecht-Modell“ Thomas LAQUEURS<sup>3</sup> und Stephen GREENBLATTS

<sup>1</sup> Das Feld der *men's studies* wurde in den 70er Jahren aus den *gender studies* hervorgebracht und beschäftigt sich seitdem mit der Untersuchung der männlichen Identität sowie den Konstruktionen und Inszenierungen der Männlichkeit. Sicherlich trifft der feministische Vorwurf zu, dass die Teilung der Geschlechterstudien in die Bereiche der Frauen- und Männerstudien gerade die binäre Opposition begünstigt, die es zu bekämpfen gilt; vgl. MIKLAUTSCH 2006, S. 241. In den letzten Jahren erschien eine Reihe mediävistischer Publikationen zu den *men's studies*, erwähnt seien vor allem die Sammelbände von BAISCH 2003, LEES 1994 und COHEN 1997.

<sup>2</sup> Auch wenn die Opposition zwischen dem anatomischen Geschlecht (engl. *sex*) und dem soziokulturellen Geschlecht (engl. *gender*) spätestens seit Judith Butler kritisiert und zum Teil revidiert wurde, ist sie in der mediävistischen Forschung nach wie vor nützlich (vgl. LANGE 2009, S. 50, Anm. 242), zumal für die Antike und auch das Mittelalter „eine erdrückende Fülle an Belegen dafür [existiert], daß [...] bestimmte Verhaltensweisen von Mann und Frau auf die biologisch-physiologische Konstitution, nicht nur auf den sozialen Status zurückgeführt werden.“ SCHNELL 2002, S. 73, vgl. auch CADDEN 1993, S. 167ff.

<sup>3</sup> LAQUEUR 1992.

*gender*-Konzeption, „that is teleologically male“<sup>4</sup>, sowie Simon GAUNTS gattungsspezifischer Theorie der „monologic masculinity“<sup>5</sup>. Diese Theorien teilen die Annahme, dass die vormoderne Gesellschaft ihr Werte- und Normensystem auf den Mann ausrichtete und der Mann, der vollkommene Mensch<sup>6</sup>, als Bezugs- und Ausgangspunkt für die Konstruktion von Genus<sup>7</sup> diene. Dieses ‚teleologische‘ Konzept findet sich in ähnlicher Form auch bei LAQUEUR, der aufgrund der Beobachtungen des naturwissenschaftlich-medizinischen Diskurses von der Antike bis ins 17. Jahrhundert hinein ein Geschlecht postuliert und feststellt, der Mann sei „das Maß der Dinge, und die Frau als eine ontologisch distinkte Kategorie ist nicht vorhanden.“<sup>8</sup> Die Geschlechterdifferenz zwischen Mann und Frau sei dementsprechend als Varianz des einen, nämlich des männlichen Geschlechtes aufgefasst worden, die Frau als defizitäre Version des Mannes, ihre Eigenschaften als degenierte beziehungsweise geschwächte Formen der männlichen Eigenschaften.<sup>9</sup> Für die Gattung der romanischen Heldenepik postuliert GAUNT ein Wertesystem, das „so exclusively masculine“<sup>10</sup> sei, dass es Frauen ausschließe<sup>11</sup> und Beziehungen zwischen Männern in den Vordergrund stelle. Weil *gender* und vor allem die ideale Männlichkeit in den *chansons de geste* durch die Relationen unter und zwischen Männern definiert und in einem geschlossenen System von „male bonding“, „myth of brotherhood, of the unity of the masculine“ konstruiert seien, bezeichnet GAUNT dieses Konzept als ‚monologisch‘.<sup>12</sup> Als ‚dialogisch‘ definiert er dagegen ein

<sup>4</sup> GREENBLATT 1988, S. 88. Obwohl GREENBLATT seine Thesen für die Texte der Renaissance und Frühe Neuzeit postuliert hat, bestätigen sie vielfach LAQUEURS Befunde und können auch für die Literatur des Mittelalters angewendet werden.

<sup>5</sup> GAUNT 1995, S. 22ff.

<sup>6</sup> Vgl. SCHABERT 1995, S.170.

<sup>7</sup> Der Begriff ‚Genus‘ wird in Analogie zum Begriff *gender* verwendet und bezeichnet das soziokulturelle Geschlecht im Gegensatz zum biologischen Geschlecht (*sex*). BUTLERS Kritik an einer solchen Unterscheidung von *sex* und *gender* betrifft die Annahme der älteren Forschung, dass das biologische Geschlecht, eine natürliche, „vordiskursive Gegebenheit“ sei (BUTLER 1991, S. 24). Vielmehr ist *sex* ebenfalls ein soziokulturelles „ideales Konstrukt, das mit der Zeit zwangsweise materialisiert wird. [...] Es ist nicht eine schlichte Tatsache oder ein statischer Zustand eines Körpers, sondern ein Prozeß, bei dem regulierende Normen das ‚biologische Geschlecht‘ materialisieren“. BUTLER 1995, S. 21.

<sup>8</sup> LAQUEUR 1992, S. 79. In der mediävistischen Forschung wird die Annahme kritisiert, dass der medizinische Diskurs im Mittelalter so bekannt und übergreifend war (vgl. BENNEWITZ 2002, S. 6) beziehungsweise dass die historischen Verhältnisse von *sex* und *gender* keineswegs allein vom medizinischen Diskurs her als universell und allgemein gültig beurteilt werden können (vgl. SCHNELL 2002, S. 75).

<sup>9</sup> Vgl. SCHABERT 1995, S. 169f.

<sup>10</sup> GAUNT 1995, S. 22.

<sup>11</sup> Dies bedeutet jedoch nicht, dass in den *chansons de geste* keine wichtigen Frauenfiguren existieren, sondern dass sie nicht Teil des homosozialen Wertesystems sind: „For every poem in which women play only minor roles, there is another in which they play a significant part.“ GAUNT 1995, S. 22.

<sup>12</sup> GAUNT 1995, S. 22ff. BENNEWITZ 2003, S. 9 gibt jedoch zu bedenken, dass dieses Konzept in der deutschsprachigen Heldenepik auf zwei Schwierigkeiten stößt: zum einen ist es problematisch, von

neues, erst im *roman courtois* auftretendes Modell der männlichen Identität und Konstruktion von *gender* in Relation zum weiblichen Geschlecht, was für den höfischen Roman aufgrund der „romance’s privileging of sexuality“<sup>13</sup> gattungsspezifisch sei.

GAUNTS Gedanke, Frauenfiguren im höfischen Roman seien „not real women, but figures within a male discourse“,<sup>14</sup> könnte konsequenterweise durch die Beobachtung fortgeführt werden, dass auch männliche Figuren weder in der Heldenepik noch im höfischen Roman reale Männer sind, sondern literarische Konstrukte. ‚Erzählen‘ bedeutet nämlich auch ‚konstruieren‘, denn literarische Werke sind funktionalisierte Kommunikationsmedien, die gesellschaftliche Vorstellungen, Erwartungen oder Werte zwischen Autor und Publikum transportieren. Sie sind ideologisch geformt, denn „the production of an aesthetic or narrative form is to be seen as an ideological act in its own right, with the function of inventing imaginary or formal ‚solutions‘ to irresolvable social contradictions.“<sup>15</sup> Dementsprechend wird über die *gender*-Konstruktionen in der Literatur des Mittelalters „auch auf das Zustandekommen, die Verteilung und die Legitimation von politischer Macht sowie sozialen Strukturen“<sup>16</sup> verwiesen. Die mittelalterliche Gesellschaft war nicht homogen, sondern „it was peasant and noble; north and south; rural and urban; Christian, heretic, and Jew“<sup>17</sup>; ebenfalls gab es „no coherent set of concepts that can be said to constitute the medieval gender framework“<sup>18</sup>. Im *Nibelungenlied*, und darüber hinaus auch generell in mittelalterlichen Texten, existiert nicht nur ein einziger Weiblichkeits- oder Männlichkeitsentwurf, nicht einmal ein „einheitliches Modell von adeliger Männlichkeit“ lässt sich in der mittelalterlichen Literatur ausmachen.<sup>19</sup> Sowohl die Männer- als auch die Frauenfiguren basieren auf verschiedenen Konzepten und deren Überlagerungen, zeichnen sich durch unterschiedliche Verhaltensweisen und Handlungsspielräume aus. Es erscheint daher treffender, von ‚Weiblichkeiten‘ und ‚Männlichkeiten‘ zu sprechen, weil die Pluralform die Vielfalt dieser Kategorien statt ihrer Homogenität deutlich macht. Diese Begrifflichkeit schlug unter anderem auch Walter ERHART

„individuals“ auszugehen, und zum anderen ist die Existenz eines einheitlichen Wertesystems der Gattung fraglich.

<sup>13</sup> GALINT 1995, S. 85.

<sup>14</sup> GALINT 1995, S. 71f.

<sup>15</sup> JAMESON 1981, S. 64.

<sup>16</sup> LANGE 2009, S. 55.

<sup>17</sup> CADDEN 1993, S. 2.

<sup>18</sup> CADDEN 1993, S. 2.

<sup>19</sup> MIKLAUTSCH 2006, S. 241, Anm. 2; vgl. auch die Ergebnisse der Untersuchungen in BAISCH 2003.



im Rahmen der postmodernen Theoriebildung vor: „Die Erforschung der Männlichkeiten beginnt mit der Entdeckung des Plurals. Statt eines monolithischen Kollektivsingulars kommen bei genauer Betrachtung eher plurale und widersprüchliche ‚Männlichkeiten‘ zum Vorschein.“<sup>20</sup>

Dieser Gedanke trifft auch für die mittelalterliche Literatur zu, denn Männlichkeit ist auch in der Vormoderne keine konstante und universal gültige Kategorie, sondern umfasst verschiedene und gattungsabhängige Konstruktionen. Dennoch lassen sich in mittelalterlichen Texten Idealkonstrukte von Männlichkeit und Weiblichkeit ausmachen, die in kulturelle Wertesysteme eingebunden sind und als Normvorgaben verstanden werden können. Ausgehend von der Idee eines homo-sozialen Systems zeigte Simon GAUNT am Beispiel der romanischen Literatur, wie literarische Gattungen und Männlichkeitsmodelle miteinander verkettet sind und sich gegenseitig bedingen. Während die von ihm analysierten altfranzösischen Texte eine erhebliche Gattungsklarheit aufweisen, haben wir es beim *Nibelungenlied* mit einer Art ‚hybridem Text‘ zu tun. Er entzieht sich nicht nur einer eindeutigen und uneingeschränkten Gattungsbezeichnung, was viele in der Forschung vorgeschlagene und diskutierte Begriffe<sup>21</sup> wie ‚Heldenepos‘, ‚Heldenroman‘, ‚höfisches Epos‘, ‚Staatsroman‘<sup>22</sup> oder gar ‚Kriemhildenroman‘<sup>23</sup> zeigen, sondern auch der Vorlage eines einzigen maßgeblichen Männlichkeitsmodells. Diejenigen Begriffe, die die Gattungszugehörigkeit des *Nibelungenliedes* zur Heldenepik demonstrieren, suggerieren auch ein hohes Maß an Monologizität. Dagegen deuten jene Tendenzen, es als (höfischen) Roman zu bezeichnen, darauf hin, dass dem *Nibelungenlied* auch eine starke dialogische Ausrichtung oder zumindest wichtige Elemente der Dialogizität bescheinigt werden könnten, denn die Überlagerung der archaischen Erzählungen der Vorzeit<sup>24</sup> mit der höfischen Folie der neuen Generation brachte auch ihre gattungsspezifischen Neuerungen mit sich. So fragte Ingrid BENNEWITZ zu Recht – da ausgerechnet eine Frauenfigur, nämlich die Protagonistin Kriemhild, die zwei Teile des *Nibelungenliedes* zusammenhält –, ob der Begriff „Heldinnen-Epik“ nicht geeigneter wäre als die Bezeichnung „Helden-Epik“,<sup>25</sup> zumal dieses Verständnis auch bereits durch die Überschriften des *Nibe-*

<sup>20</sup> ERHART 2000, S. 134.

<sup>21</sup> Vgl. MÜLLER 1987.

<sup>22</sup> Vgl. SCHULZE, S. 109f.

<sup>23</sup> Schon Bert NAGEL bemerkte 1954 die „Tendenz zu einem Kriemhildenroman“, vgl. BENNEWITZ 2003, S. II, Anm. 6.

<sup>24</sup> NL I,1. *Uns ist in alten mæren wunder vil geseit* („In alten Geschichten wird uns vieles Wunderbare berichtet“). Alle Übersetzungen werden nach BRACKERT 2008 wiedergegeben und in Klammern gesetzt.

<sup>25</sup> BENNEWITZ 2003, S. 17.

*lungenliedes* in der Münchner Handschrift (D, erstes Viertel des 14. Jahrhunderts) und im *Ambraser Heldenbuch* (d, Anfang des 16. Jahrhunderts) als ‚Buch von Kriemhild‘ vermittelt wurde.<sup>26</sup> Dass der Name der Protagonistin für die Überschriften eines Heldenepos gewählt wurde und so eine Frauenfigur programmatisch die auf männliche Figuren fixierte Gattungsdefinition aushebelte, zeugt gewissermaßen von ‚gender trouble‘<sup>27</sup> sowohl auf der narrativen als auch auf der Metaebene.<sup>28</sup> Für die Männlichkeitskonstruktionen im *Nibelungenlied* bedeutet dies, dass sie einerseits in Relation zu (höfischen) Frauen definiert werden, wodurch sie als dialogisch bezeichnet werden können. Andererseits treten Männer im Sinne der Monologizität in Relation zu anderen Männern, wobei im *Nibelungenlied* Spannungsverhältnisse innerhalb und zwischen Heldentum und Rittertum entstehen.

Um diese Spannungsverhältnisse genauer zu beleuchten, sollen zunächst zwei dominante Ideale von Männlichkeiten im *Nibelungenlied* erläutert werden. „Männlichkeit ist (auch) im *Nibelungenlied* fast ausschließlich durch hohes Gewaltpotential und ständige Gewaltbereitschaft gekennzeichnet.“<sup>29</sup> Gewalt ist unauflöslich mit der „kriegerischen Männlichkeit“<sup>30</sup> verbunden, die im *Nibelungenlied* als Essenz der zwei wichtigsten Männlichkeitsentwürfe, des höfischen und des heroischen, fungiert. Diese epochenbedingten Männlichkeitsmodelle stoßen auf- und verschmelzen zum Teil miteinander. Der alte, heroische Typus dient als Substrat für die Komposition einer neuen, maßgeblich ritterlich beeinflussten Männlichkeit, die Werte und Vorstellungen der herrschenden adeligen Schicht teils über alte Schablonen, teils über neue Strukturen transportiert und in die neue höfische Gesellschaftsordnung um 1200 integriert. Dabei ist den Entwürfen beider Generationen, sowohl dem gewaltverherrlichenden Heldentum als auch dem gewaltkana-

<sup>26</sup> Die zentrale Rolle von Kriemhild ist auch schon in der älteren Forschung gesehen worden; so verwies schon Günther Schweikle 1981 auf die mittelalterliche Überlieferung, vgl. BENNEWITZ 2003, S. 11f und Anm. 6.

<sup>27</sup> *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity* ist der Titel der englischen Originalausgabe von BUTLERS Monographie (dt.: *Das Unbehagen der Geschlechter*). Geschlechtsidentität wird danach durch Performanz und regulierbare Akte hervorgebracht und bestätigt, wobei die Geschlechterdifferenz sich aus sprachlich-diskursiven Verfahren ergibt. Vgl. BUTLER 1991, S. 38.

<sup>28</sup> Ähnlich stellt auch SCHAUSTEN fest: „Die erzählerische Kennzeichnung besonders der weiblichen Figuren im *Nibelungenlied*, ihr Machtbewusstsein und ihr politisches Engagement, verweisen auf eine spezifische, diesem Text zugrundeliegende Genderkonzeption“, so dass „die Analyse des *Nibelungenliedes* einen wesentlichen Beitrag zur modernen gendertheoretischen Diskussion über das ‚Unbehagen der Geschlechter‘ leisten kann.“ SCHAUSTEN 1999, S. 48.

<sup>29</sup> LIENERT 2003, S. 5. LIENERT bezieht sich hauptsächlich auf die „sehr spezielle Männlichkeit, die heroische, die formelhafte *rehter heldes muot* (NL 2268,3 u.ö.) heißt. Alternative Modelle von Männlichkeit werden allmählich verabschiedet, assimiliert oder lächerlich gemacht.“

<sup>30</sup> KERTH 2002, S. 262ff.

lisierenden Rittertum, das Streben nach Dominanz gemein, die „vor allem in Akten der Gewaltanwendung erworben und verteidigt“ wird.<sup>31</sup>

Ein Held ist eine exorbitante Figur. Zwar ist der „ursprüngliche Heldentypus der heroischen Dichtung [...] kaum mehr verbindlich zu bestimmen“,<sup>32</sup> gibt es in der frühesten deutschen Dichtung letztlich nur Hildebrand und Hadubrand,<sup>33</sup> jedoch gelten Kraft, Tapferkeit und Geschicklichkeit im Kampf, Verwegenheit und Übermut, Umtriebigkeit und Unerschrockenheit als allgemeine Merkmale des Helden. Er ist von Gefolgschaftstreue, Loyalität und Ehrgefühl geleitet, empfindet Zorn und Rachegeleüste. Stets an persönlicher Bewährung interessiert, strebt er nach Ruhm und beweist dabei in Grenzsituationen Todesmut.<sup>34</sup> „Die Erfahrung von Daseinslust und Tod, Glanz und Zusammenbruch in raschem Wechsel ist die Wirklichkeit, aus der der Held lebt.“<sup>35</sup> Die erwähnten Eigenschaften und Verhaltensmuster gehören zu einer Reihe von performativen Akten<sup>36</sup> innerhalb des heroischen Handlungsspielraumes, durch die sich der Held immer wieder selbst inszeniert und seine Heldenidentität immer wieder neu bestätigen muss. Dies führt dazu, dass Helden zunächst als geschlechtsübergreifend wahrgenommen werden können, das heißt „nicht als spezifisches Geschlecht mit einer spezifischen Sexualität [...], sondern als ein universelles, gleichsam naturhaft herrschendes Prinzip“, sie sind „mehr als nur Männer“.<sup>37</sup> Fast wie eine Naturgewalt reagiert beispielsweise der junge Wolfhart, der Neffe von *meister*<sup>38</sup> Hildebrand, auf die Nachricht von Ruedegêrs Ermordung. Zorn, Rachegeleüste und zerstörerische Raserei bringen ihn dazu, selbst *wol hundred*<sup>39</sup> Mann zu töten, bis er letztlich von Gîselhers Hand fällt und in den Armen seines Oheims seine heroischen letzten Worte spricht.<sup>40</sup> *Der wise*<sup>41</sup> Hildebrand ist *der sturmküene recke*<sup>42</sup> und Berater Dietrichs. Er gehört der

<sup>31</sup> KERTH 2002, S. 263.

<sup>32</sup> KERTH 2002, S. 264.

<sup>33</sup> Vgl. BENNEWITZ 2003, S. 10, die als Sonderfall den im neunten oder zehnten Jahrhundert verfassten lateinischen *Waltharius* hinzufügt.

<sup>34</sup> Vgl. KERTH 2002, S. 264.

<sup>35</sup> DE BOOR 1996, S. IX.

<sup>36</sup> In dem von David G. Gilmore vorgeschlagenen Konzept reguliere sich die in einem Initiationsritus entstandene Männlichkeit des Helden anschließend immer wieder durch verschiedene Kontrollmechanismen. Obwohl es keinen „universal male“ gäbe, könnte man vom in vielen Gesellschaften gültigen Konzept des „ubiquitous manhood“ sprechen. Vgl. MIKLAUTSCH 2006, S. 243.

<sup>37</sup> MIKLAUTSCH 2006, S. 244.

<sup>38</sup> NL 2248, 1.

<sup>39</sup> NL 2303, 4.

<sup>40</sup> NL 2273-2303.

<sup>41</sup> NL 2250, 1 („der Erfahrene“).

<sup>42</sup> NL 2248, 1 („der kampferprobte Recke“).

alten Vätergeneration an<sup>43</sup> und zeichnet sich zunächst durch höfische Zuschreibungen aus, ähnlich wie die Eltern von Kriemhilt und Sîvrit, – von einer Naturgewalt ist noch nicht viel zu spüren. Wolfharts *zorn* schreibt Hildebrant dessen ungezügelter, draufgängerischer Jugend zu: *ich wæne, du woldest wüeten durch dînen tumben zorn*<sup>44</sup>. Ohne Schild und Waffen will *der alte Hildebrant*<sup>45</sup> den Burgonden entgentreten: *er wolde in sînen zûhten zuo den gæsten gân*<sup>46</sup>; er versucht daraufhin um des Erhalts des heroischen Verbandes willen mehrmals, die aufkommende Gewaltwelle zu kontrollieren. Denn auf Hildebrants Nachricht, dass alle ihre *helde lobelîch*<sup>47</sup> tot sind, reagiert Dietrich bestürzt und beklagt die Vernichtung seiner heroischen Männergemeinschaft:

*er sprach: „und sint erstorben alle mîne man,  
sô hât mîn got vergezzen, ich armer Dietrich.  
ich was ein kûnec hêre, vil gewaltec unde rich.“*<sup>48</sup>

*daz ist an mînen vreuden mir der leste tac.  
owê, daz vor leide niemen sterben nematic!*<sup>49</sup>

Wolfharts Männlichkeit wird erst sekundär wahrgenommen, primär seine Heldenhaftigkeit und Jugend. Ähnlich wird auch Hildebrants Agieren in den letzten Strophen des *Nibelungenliedes*, in denen er Kriemhilt zerstückelt, weil sie zuvor Hagen enthauptet hatte, zunächst als heroisch und erst später als männlich wahrgenommen. Sein heroisches Verhalten hat aber gleichzeitig eine normative Funktion und suggeriert Handlungsvorschläge für die Inszenierung einer vorbildlichen Männlichkeit.<sup>50</sup> Dies wird jedoch besonders dadurch klar, dass ein Spannungsverhältnis zwischen Hildebrants und Kriemhilt's Verhalten aufgebaut wird: seines zieht Akzeptanz nach sich, ihres Sanktionen. Kontrastierend wird auch für König

<sup>43</sup> Mehrmals wird Hildebrant *der alte* genannt, z.B. NL 2274, 2; 2282, 1; 2285, 4; 2290, 1.

<sup>44</sup> NL 2271, 3 („Ich glaube, Du willst hier in sinnlosem Zorn wüten“).

<sup>45</sup> NL 2274, 2.

<sup>46</sup> NL 2248, 3 („So, wie es die Gebote der höfischen Zucht von ihm verlangten, wollte er zu den Gästen gehen“).

<sup>47</sup> NL 2320, 2 („ruhmbedeckten Helden“).

<sup>48</sup> NL 2319, 2-4 („Er sagte: ‚Wenn alle meine Gefolgsleute gefallen sind, dann hat mich Gott vergessen, mich armen Dietrich: Bis jetzt war ich ein erhabener König, war gewaltig und mächtig.‘“).

<sup>49</sup> NL 2323, 3-4 („Dies ist der letzte Tag, an dem ich glücklich war. O weh, daß niemand vor Schmerz sterben kann!“).

<sup>50</sup> Wie David G. Gilmore zeigen konnte, beeinflusst die Figur der Helden patriarchalische Gesellschaften und erzeugt dort ubiquitäre Konstruktionen und spezifische Vorstellungen von Männlichkeit, vgl. MIKLAUTSCH 2006, S. 243.

Etzel, den Ehemann Kriemhilds, festgestellt: Was ein Heros tun darf, darf eine Frau nicht. Der Gedanke ließe sich fortführen: Was ein Mann tun darf, darf die Frau aber immer noch nicht:

*„Wâfen“, sprach der fürste, „wie ist nu tôt gelegen  
von eines wibes handen der aller beste degē,  
der ie kom ze sturme oder ie schilt getruoc!  
swie vîent ich im wære, ez ist mir leide genuoc.“<sup>51</sup>*

Einerseits erfolgt hier eine Kontrastierung der männlichen mit der weiblichen Verhaltensnorm, denn als Krieger verurteilt Etzel das transgressive Handeln Kriemhilds. Andererseits wird die Männlichkeit auch innerhalb desselben Geschlechts- und Normensystems definiert, nämlich durch die Herstellung einer Gemeinschaftsidentität: Etzel solidarisiert sich mit dem toten Hagen, zollt ihm posthum seinen Respekt, indem er dessen Kampferfolge preist und den schändlichen Tod durch die Hand einer Frau beklagt.

Eine weitere Möglichkeit, die heroische Männlichkeit zu definieren, ist die Gegenüberstellung von verschiedenen Typen der Männlichkeiten. In der 25. *Áventiure Wie die Nibelunge zen Hiunen fuoren* sind mit Hagen und dem Hofkaplan zwei unterschiedliche Männerentwürfe vorgelegt. Auf die Prophezeiung der Meerfrauen, keiner aus Burgonden außer dem Kaplan würde am Leben bleiben, reagiert Hagen mit dem Versuch, diesen im Fluss zu ertränken.

*Er swang in ûz dem schiffe, dar zuo wart im gâch.  
dô riefen ir genuoge: „nu vâhâ, herre, vâch!“  
Giselher der junge, zürnen erz began.  
er'n wold' iz doch niht lâzen, er enhet im leide getân.“<sup>52</sup>*

*Der pfaffe swam genôte; er wolde sîn genesen,  
ob im iemen hülfe. des mohte dô niht wesen,  
wan der starke Hagene vil zornec was genuot.  
er stiez in zuo dem grunde; daz endûhte niemen guot.“<sup>53</sup>*

<sup>51</sup> NL 2374 („Weh', sagte der Fürst, 'wie darf es sein, daß der tapferste Held, der jemals in einer Schlacht stand oder einen Schild trug, jetzt hier von der Hand einer Frau erschlagen liegt. Wie sehr ich ihm auch feind war, das geht mir doch sehr zu Herzen.“).

<sup>52</sup> NL 1576 („Er warf ihn über Bord und hatte es damit sehr eilig. Da riefen viele: ‚Rettet ihn, Herr, rettet ihn!‘ Der junge Giselher wurde zornig. Doch Hagen wollte nicht davon ablassen, den Kaplan in eine lebensgefährliche Situation zu bringen.“).

### Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

*swie er niht swimmen kunde, im half diu gotes hant,  
daz er wol kom gesunder hin wider tûz an daz lant.*<sup>54</sup>

Der Kaplan befindet sich als Kleriker außerhalb des *gender*-Systems und wird ausschließlich durch seinen Stand definiert, nicht durch Männlichkeitszuschreibungen:

*Bî dem kappelsoume er [Hagen] den pfaffen vant.  
ob dem heilectuome er leinte an sîner hant.*<sup>55</sup>

Die Attribute des Kaplans sind religiöser Art (*kappelsoum*, *heilectuom*), Hagens Verhalten ist „blasphemisch zugespitzt“<sup>56</sup>. Seine vom heroischen Zorn geleitete „grundlose Aggressivität“<sup>57</sup> ist nach Jan-Dirk MÜLLER „der Rest einer Kontroverse, wie sie das ‚Liet von Troye‘ erzählt, der Kontroverse zwischen todesmutigen Kriegern und vorsichtigen Klerikern“; als solche ist sie auch Teil des Spannungsverhältnisses zwischen unterschiedlichen Entwürfen der Männerfiguren. Hagens Verhalten, der Angriff auf einen *pfaffen*, hat hier keine Vorbildfunktion, wie der Kommentar des Erzählers, die Hilferufe der Burgonden und die Reaktionen von Gîselher und Gêrnôt zeigen. Die Wormser Könige setzen Zeichen für die höfisch-ritterliche Gewaltreglementierung, Gêrnôt mehr als Gîselher: Gêrnôt fragt mit beschwichtigenden Worten nach rationalen Gründen für Hagens Feindseligkeiten, Gîselher reagiert zornig auf Hagens Gewaltausbruch. Zwar ist *zorn* generell „eine heroische Reaktion“, aber „das Handeln erst ruft den *zorn* herauf, nicht umgekehrt“,<sup>58</sup> so dass in diesem Beispiel *zorn* als „spontaner Impuls“<sup>59</sup> der höfischen Gewaltzügelung dient und somit eine heroische Kategorie höfisch funktionalisiert wird. Mit der Reaktion der zwei Könige ist also ein weiteres Modell des männlichen Verhaltens gegeben, nämlich das höfisch-ritterliche Männlichkeitsmodell,

<sup>53</sup> NL 1578 („Der Priester schwamm mit Leibeskräften. Denn er hoffte zu überleben, wenn ihm jemand zu Hilfe käme. Davon konnte keine Rede sein, denn der starke Hagen war sehr zornig und tauchte den Kaplan immer wieder tief unter. Es gab niemanden, der ein solches Verhalten gebilligt hätte.“).

<sup>54</sup> NL 1579, 3-4 („Wiewohl er nicht schwimmen konnte, stand ihm doch Gottes Kraft bei, so daß er wohlbehalten wieder an das Ufer gelangte.“).

<sup>55</sup> NL 1575, 1-2 („Bei seinem kirchlichen Gepäck fand er den Geistlichen: er stützte sich auf seine geweihten Meßgeräte.“).

<sup>56</sup> MÜLLER 1998, S. 195.

<sup>57</sup> MÜLLER 1998, S. 195.

<sup>58</sup> MÜLLER 1998, S. 204f.

<sup>59</sup> Hagens *zorn* ist dagegen „der zur Gewalttat passende Habitus“. MÜLLER 1998, S. 206.

das zwar Tapferkeit und Erfolg im Kampf voraussetzt, aber keine grundlose Gewalt billigt.

Anhand der hier untersuchten Szenen lassen sich drei unterschiedliche Strategien der Männlichkeitskonstruktion beobachten: Auf der einen Seite wenden zwei Helden die negierende Strategie gegen eine Frauenfigur an, weil das weibliche Verhalten als grenzübertretend gesehen wird und die hegemoniale maskuline Macht zu übernehmen droht, so etwa wenn Kriemhilt Hagen ermordet. Auf der anderen Seite wird die männliche Identität aber auch durch die gegenseitige Bestätigung und Zustimmung innerhalb desselben, nämlich des heroischen Werte- und Normensystems gebildet. Obwohl verfeindet, loben Etzel und Hildebrand den toten Hagen und heben seine hervorragenden kämpferischen Leistungen und seine Heldenhaftigkeit hervor. Außerdem kann sich Männlichkeit dadurch definieren, dass sie sich von den anderen Männlichkeitsentwürfen abgrenzt. So wird beispielsweise die Figur des Kaplans durch seine Standeszugehörigkeit gezeichnet, die Könige Giselher und Gêrnôt stehen in diesem Beispiel für die ritterliche, gewaltkontrollierende Männlichkeit.

Obwohl diese zwei Männlichkeitskonstruktionen in ähnlicher Weise durch Gewalttaten geprägt sind, geraten die Wertesysteme dieser Männlichkeiten auch in Konflikt miteinander und definieren sich gegenseitig. Bezogen auf das Wertesystem des Helden lässt sich beobachten, dass im *Nibelungenlied* andere Modelle der Maskulinität „verabschiedet, assimiliert oder lächerlich gemacht“ werden.<sup>60</sup> So erscheint zum Beispiel der Rat des Küchenmeisters Rûmolt<sup>61</sup>, der den Burgonden zur höfischen Lebensfreude mit *guoten kleidern*<sup>62</sup> rät, *wîn den besten* zu trinken und den *wætlichiu wîp*<sup>63</sup> zu dienen, als nicht ernst zu nehmende<sup>64</sup> Alternative, die „höfisches Leben [...] banalisiert“<sup>65</sup>. Den Rat, nicht ins Hunnenland zu fahren, weil alle *die êre und ouch den lîp*<sup>66</sup> verlieren werden, gab ja schon Hagen, zunächst heimlich zu Gunther, dann öffentlich im Rahmen der Beratung.<sup>67</sup> Insofern ist Rûmolts Rat durchaus „vernünftig“<sup>68</sup> und kommt erst ins Spiel, nachdem Hagen in seiner heroischen Ehre von Giselher beleidigt wird:

<sup>60</sup> LIENERT 2003, S. 5.

<sup>61</sup> NL 1465-1469.

<sup>62</sup> NL 1467, 3.

<sup>63</sup> NL 1467, 4 („schöne[n] Frauen“).

<sup>64</sup> Vgl. LIENERT 2003, S. 5.

<sup>65</sup> MÜLLER 1998, S. 419.

<sup>66</sup> NL 1461, 3 („Ehre und Leben“).

<sup>67</sup> NL 1458-1461.

<sup>68</sup> MÜLLER 1998, S. 419.

## Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

*Dô sprach der fürste Gîselher zuo dem degene:  
„sît ir iuch schuldec wizzet, friunt Hagene,  
sô sult ir hie belîben, unt iuch wol bewarn,  
und lâzet, die getürren, zuo mîner swester mit uns varn.“*<sup>69</sup>

Die Beleidigung der heroischen Männlichkeit Hagens ist umso größer, als Gîselher diese Worte nicht als unerschrockener Heros spricht, sonder als höfischer Ritter, der Kriemhiltis Einladung, die sie *sô friuntlich enbôt*<sup>70</sup>, annehmen will. In dieser Szene definieren sich die zwei Männlichkeiten über ihr Konkurrenzverhältnis und die gegenseitige Abwertung: offenbar steht es dem höfischen Mann nicht zu, über den Heros zu urteilen und die Vorschläge des Höflings Rûmolt werden als komisch empfunden.

Produktiver bei der Konstruktion höfischer Männlichkeit zeigt sich jedoch die affirmative Strategie. In der ersten *âventiure* werden zum Beispiel die Wormser Könige Gunther, Gêrnôt und Gîselher als *drî kunige edel unde rîch*<sup>71</sup> und mit weiteren positiven Attributen der ritterlich-höfischen Kultur beschrieben:

*Die herren wâren milte, von arde hôhe erborn,  
mit kraft unmâzen küene, die recken ûz erkorn.*<sup>72</sup>

*Ze Wormez bi dem Rîne si wonten mit ir kraft.  
in diene von ir landen vil stolziu ritterschaft  
mit lobelichen êren unz an ir endes zît.*<sup>73</sup>

Der positive Bericht des Erzählers über die adelig-ritterliche Herkunft und das vornehme Umfeld von hohem Ansehen bezieht sich auf die Beschreibung von vorbildlichen Rittern innerhalb derselben Kategorie der Männlichkeit, wie die an-

<sup>69</sup> NL 1463 („Da sagte der Fürst Giselher zu dem Helden: ‚Da Ihr Euch schuldig wißt, Freund Hagen, so solltet Ihr hier in Sicherheit bleiben. Laßt aber doch die, die es wagen, mit uns zu meiner Schwester reisen!‘“).

<sup>70</sup> NL 1470, 2. Alle Brüder verstehen Kriemhiltis Geste als Zeichen der Freundschaft, so auch Gêrnôt (NL 1470, 2-3): *sît daz uns mîn swester so friuntlich enbôt / unt Etzel der rîche, zwîu solde wir das lân?* („da uns meine Schwester und der mächtige Etzel so freundliche Botschaft geschickt haben. Weshalb sollten wir es lassen?“).

<sup>71</sup> NL 4, 1 („drei edle, mächtige Könige“).

<sup>72</sup> NL 5, 1-2 („Die Herren, die auserlesenen Recken, waren freigebig, von hoher Abstammung, sehr kraftvoll und tapfer.“).

<sup>73</sup> NL 6, 1-3 („In Worms am Rhein hielten sie machtvoll hof. Die herrliche Ritterschaft des Landes diene ihnen bis zu ihrem Tod und erwarb sich und ihnen Ruhm und Ehre.“).



schließende Aufzählung des hervorragenden Wormser Hofstaats<sup>74</sup> beweist. Die für die heroische Männlichkeit essentiellen Qualitäten wie Kraft oder Tapferkeit, mit denen die Wormser Könige ebenfalls reich ausgestattet sind, werden in die Männlichkeitsideale der neuen, ritterlich-höfischen Zeit integriert und bleiben Richtlinien für die gegenwärtige Generation<sup>75</sup>. So können ritterliche Attribute der Wormser Könige wie *milte* und *von arde hōhe erborn* neben *mit kraft unmâzen küene* und *recken ûz erkorn* stehen.

Wie die Vorstellung der heroischen Männlichkeit jedoch in ihrer ursprünglichen Form in etwa aussieht, wird in Hagens Rückschau über Sîvrits Heldentaten deutlich. In dieser Szene wird die Konstruktion des Helden durch die Beschreibung seines Aussehens und seiner Heldentaten sowie durch die Rezeption der beiden Attribute verdeutlicht. Bei Sîvrits Ankunft in Worms beschreibt ihn Hagen als *sô küene, man sol in holden hân*<sup>76</sup>. Auch für das Auftreten Sîvrits und seiner Gefolgschaft, die strahlende Rüstungen und herrliche, goldgewebte Kleider tragen<sup>77</sup>, ist Hagen voller Bewunderung:

*sîn ouge er dô wenken zuo den gesten lie.*

*wol behagte im ir geverte und ouch ir gewant.*<sup>78</sup>

*ir ross diu wæren scæne, ir kleider harte guot.*

*von swannen daz sie fûeren, si wæren hōhe gemuot.*<sup>79</sup>

Die vorbildliche heroische Männlichkeit wird durch die öffentliche Inszenierung von Sîvrits Truppe als Verbund exzeptioneller Krieger konstruiert. Hagen identifiziert die Fremden nur aufgrund ihres Aussehens als Helden und Mitglieder desselben heroischen Systems. Zu der performativen Konstruktion der Männlichkeit gehört auch die lange Reihe der Gewaltakte Sîvrits, die Hagen nun aufzählt: Tötung der nibelungischen Könige Schilbunc und Nibelunc, Tötung ihrer Gefolgschaft (bestehend aus zwölf Riesen und siebenhundert *recken*), Angriff auf ihren Gefolgsmann Zwerg Albrich, Eroberung des Hortes und der Tarnkappe und letzt-

<sup>74</sup> NL 9-12.

<sup>75</sup> Vgl. MIKLAUTSCH 2006, S. 253.

<sup>76</sup> NL 101, 3 („so tapfer, daß es dringend geboten scheint, ihn zum Freund zu haben“).

<sup>77</sup> NL 71-74.

<sup>78</sup> NL 84, 2-3 („Er trat an ein Fenster und wendete seinen Blick den Ankömmlingen zu. Ihre ganze Erscheinung und ihre Ausrüstung gefielen ihm sehr gut.“).

<sup>79</sup> NL 85, 3-4 („Ihre Pferde sind hervorragend, ihre Kleider prächtig.“ Woher sie auch immer kommen möchten, „es sind vorbildliche Helden.“).

lich das Erschlagen des Drachen.<sup>80</sup> Diese Gewaltakte werden durch zwei Leitbegriffe des heroischen Systems begründet und legitimiert:<sup>81</sup> *zorn* und *rache*, denn die Nibelungenkönige waren *zornec gemuot*<sup>82</sup> und Albrich hatte vor, seine Herren auf der Stelle zu rächen: *der wände sine herren rechen dâ zehant*<sup>83</sup>. Die Gewalt vor allem brachte Sîvrit Ruhm und Bewunderung ein und war maßgeblich an der Initiation seiner heroischen Identität beteiligt.

Sîvrits männliche Identität wird aber nicht nur durch die Erfüllung von Identitätserwartungen und -bedingungen hergestellt, sondern, wie bereits in Beispielen mit Etzel und Hagen angedeutet, auch durch die Rezeption der Gesellschaft. Bei Sîvrits Ankunft in Worms wird die Bewertung seiner Identität, etwa die Bestätigung oder Ablehnung durch andere Männer, als produktive Konstruktionsstrategie von Männlichkeit, enthüllt. Gunther reagiert bei Sîvrits heroischem Anblick und nach Hagens ausführlichem Bericht aus seiner bis dahin rein höfischen Perspektive wenig begeistert. Er nimmt vor allem Gefahr und Bedrohung wahr, die von Sîvrits kampfbereitem und streitlusternem Auftreten ausgeht und will sie mit höfischer Begrüßung abwenden:

*nu sich, wie degenliche er stêt in strîtes vâr,*  
*er und die sînen degene, der vil küene man.*  
*wir sulen im enegegene hin nider zuo dem recken gân.*<sup>84</sup>

Gunther sieht im weiteren Verlauf der *âventiure* seine rechtmäßig durch das Geburtsrecht erhaltene Herrschaftsposition von einem Helden bedroht, der sich durch Gewalthandlungen auszeichnet. Hier baut sich ein Spannungsverhältnis zwischen zwei Herrschafts- bzw. Unterwerfungsstrategien (persönliche Leistung und Stärke *versus* Erberrschaft und Diplomatie) auf, das auch konkurrierende Modelle der Männlichkeit einschließt.

Ähnlich wie in der Einführung Wormser Könige in der ersten *âventiure* werden auch bei Sîvrit Aussehen, Heldentaten und die Rezeption dieser Attribute als Plausibilisierungsstrategien der neuen ritterlichen Männlichkeit enthüllt. Reich ausgestattet mit allen Qualitäten und Tugenden der höfischen Gesellschaft verkör-

<sup>80</sup> NL 86-101.

<sup>81</sup> Vgl. MÜLLER 1998, S. 203ff.

<sup>82</sup> NL 93, 4 („sehr aufgebracht“).

<sup>83</sup> NL 96, 3 („Dieser glaubte nämlich immer noch, seine Herren auf der Stelle rächen zu können“).

<sup>84</sup> NL 102, 2-4 („Sieh nur, wie verwegen und streitlustern der tapfere Held und seine Gefolgsleute da unten stehen. Mir scheint es angebracht, hinunterzugehen und den Recken zu begrüßen.“).

pert Sívrit neben dem „Muster des neuen adeligen Menschenbildes“<sup>85</sup> vor allem das Idealbild des höfischen Ritters. Damit sind notwendigerweise die Vorstellung und die Rollenerwartung einer höfisch-ritterlichen Männlichkeit verknüpft, die sich narrativ auf mehreren Ebenen konstituiert. Darüber hinaus wird der Entwurf der ritterlichen Männlichkeit genealogisch in der höfisch-adligen Gesellschaft verankert: Sívrit wird – sieht man zunächst von Kriemhilds Falkentraum ab, in dem metaphorisch auf ihn Bezug genommen wird – nicht als heroischer Krieger vorgestellt, sondern als höfischer Königssohn: er ist *eins edelen küneges kint*<sup>86</sup>, ein Mitglied der adelig-ritterlichen Elite.

Seine Eltern Sigemunt und Sigelint sind ein vorbildliches Herrscherpaar, das ganz ohne die heroische Vergangenheit auskommt. Sívrit wächst in Xanten, *einer rîchen bürge wîten wol bekant*<sup>87</sup> auf. Im Gegensatz dazu wächst der nordische Heros Sigurðr aus der *Thiðreksaga* als Waise beim Schmied Mimir im Wald auf. „Zu der Ausstattung des Helden mit Hornhaut, Tarnkappe und Goldschatz paßt eine naturbezogene Welt, ein Waldleben“ sicherlich besser.<sup>88</sup> Sívrits Jugend und Erziehung entsprechen dagegen den gesellschaftlichen Vorgaben an die Erziehung eines Ritters und zukünftigen Königs:<sup>89</sup> Ausbildung, sorgfältige Erziehung und höfische Repräsentationsformen gehen miteinander einher:

*Man zôch in mit dem vlîze, als im daz wol gezam.*<sup>90</sup>

*Vil selten âne huote man rîten lie daz kint.*

*in hiez mit kleidern zieren Sigemunt und Siglint.*

*sîn pflâgen ouch die wîsen, den êre was bekannt.*

*des moht er wol gewinnen beide liute unde lant.*<sup>91</sup>

Die ritterliche Männlichkeit wird notwendigerweise auch über die Erwähnung der persönlichen, sowohl der körperlichen als auch der inneren Disposition hergestellt. Die entsprechende Veranlagung zum Ritter zu besitzen, ist die Voraussetzung für die Bestimmung der ritterlichen Identität. Nur mit ihr können Vorbildlichkeit und

<sup>85</sup> SCHULZE 1997, S. 147.

<sup>86</sup> NL 20, 1.

<sup>87</sup> NL 20, 3.

<sup>88</sup> SCHULZE 1997, S. 146f.

<sup>89</sup> Vgl. SCHULZE 1997, S. 147.

<sup>90</sup> NL 23, 1 („Man erzog ihn so sorgfältig, wie es seinem Stand zukam.“).

<sup>91</sup> NL 25 („Niemand ließ man den Jungen ohne Aufsicht ausreiten. Siegmund und Sieglinde gaben den Auftrag, ihn prächtig zu kleiden. Auch umgaben ihn erfahrene Männer, die sich auf feine höfische Sitte verstanden. So konnte er sich auf die Herrschaft über Land und Leute vorbereiten.“).

### Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

Vollkommenheit erreicht werden, was Sîvrit die Bewunderung der Menschen einbringt und die spätere Herrschaft über das Land seines Vaters ermöglicht:

*von sîn selbes muote waz tugende er an sich nam!  
des wurden sît gezieret sînes vater lant,  
daz man in ze allen dingen sô rehte hêrlichen vant.*<sup>92</sup>

*Nu was er in der sterke daz er wol wâfen truoc.  
swes er dar zuo bedorfte, des lag an im genuoc.*<sup>93</sup>

Die Veranlagung zum Ritter kann als ein weiteres Signal höfisch-ritterlicher Männlichkeit gelesen werden. Im Gegensatz zu Erziehung, Bildung oder kämpferischen Qualitäten, die man mit der Zeit erwirbt, ist diese Disposition angeboren. Auch Parzival, Gregorius und anderen Protagonisten mittelalterlicher Literatur wird die Veranlagung zum Ritter bescheinigt, ja sie scheint dem idealen ritterlichen Körper genauso eingeschrieben zu sein wie Kraft und Stärke. Die persönliche Leistung ergänzt die Liste der notwendigen Eigenschaften zur Herausbildung einer ritterlichen Männlichkeit, und so wird zur Verdeutlichung von Sîvrits exceptioneller Kraft und Kampfstüchtigkeit sein Wunsch nach Bewährung durch die Erzähltechnik der Variation gleich zweimal erwähnt:

*er versuochte vil der rîche durch ellenthaften muot.  
durch sînes lîbes sterke er reit in menegiu lant.*<sup>94</sup>

Dem rituellen Akt der Ritterwerdung Sîvrits ist der größte Teil der zweiten *aventure* (*Von Sîfride*) gewidmet. Die Schwertleite galt als Auszeichnung, nicht als Standeserhebung<sup>95</sup>, und bestätigte das Erwachsenwerden eines adeligen Jungen, denn erst sie erlaubte dem jungen Ritter selbständiges Handeln, Herrschaftsübernahme oder Vollzug der Ehe.<sup>96</sup> Nach Joachim BUMKE sind die in der höfischen Dichtung verwendeten Begriffe *ze man werden*, *ritter werden* und *swert leiten*

<sup>92</sup> NL 23, 2-4 („Doch wirklich vorbildlich wurde er aus eigener Veranlagung. Später breitete sich sein Ruhm über das Land seines königlichen Vaters so sehr aus, daß man in ihm in jeder Hinsicht den vollkommenen Herrn erblickte.“).

<sup>93</sup> NL 26, 1-2 („Nun war er so stark geworden, daß er Waffen führen konnte. Die Kraft, die dafür nötig war, besaß er in hohem Maße.“).

<sup>94</sup> NL 21, 2-3 („Er durchstreifte viele Reiche, um sich kämpferisch zu erproben. Um seine Kraft zu beweisen, ritt er in zahllose Länder.“).

<sup>95</sup> Vgl. BUMKE 1997, S. 318.

<sup>96</sup> Vgl. BUMKE 1997, S. 319.

synonym zu verstehen.<sup>97</sup> In der Schilderung von Sivrits Schwertleite fällt jedoch auf, dass von diesen Formulierungen nur diejenigen mit ‚Waffen‘, ‚Schwert‘ bzw. ‚Ritter‘ verwendet werden, aber die wortwörtliche ‚Mannwerdung‘ nicht explizit erwähnt wird: *daz er wol wâfen truoc*<sup>98</sup>; *der riter solde sîn*<sup>99</sup>; *mit dem jungen kûnege swert genâmen si sît*<sup>100</sup>; *dâ sîn sun wol riters namen gewan*<sup>101</sup>; *dâ si ze riter wurden nâch riterlicher ê*<sup>102</sup>.

Der Schwerpunkt dieser Aussagen liegt demnach nicht an der Mannwerdung Sivrits, sondern an seiner Eingliederung in die höfische Gesellschaft als Ritter. Seine Männlichkeit definiert sich hier also primär über die Ritterlichkeit. In diesem Zusammenhang lobt der Erzähler besonders Sivrits „Demut gegenüber den Eltern“ und Verzicht auf die Herrschaftsübernahme im elterlichen Reich.<sup>103</sup> Somit erfüllt er gleichzeitig eine der zentralen ritterlichen Aufgaben und eine der obersten Pflichten eines Landesherrschers, nämlich Garantie von Frieden sowie Verteidigung und Schutz des Landes und der Untergebenen.

*Sît daz noch beide lebten,    Sigmunt und Siglint,  
niht wolde tragen krône    ir beider liebez kint.  
doch wolder wesen herre    für allen den gewalt,  
des in den landen vorhte    der degen kûen' unde balt.*<sup>104</sup>

Auf der Handlungsebene ermöglicht Sivrits Verzicht auf die Herrschaftsübernahme nach seiner Schwertleite die anschließende Brautwerbung und den Aufenthalt in Worms.<sup>105</sup> Vor allem aber erlaubt dieser Verzicht die Entfaltung seiner heroischen Männlichkeit, die die persönliche Leistung in den Vordergrund stellt. Die ritterliche Männlichkeit, die Gewalt so reglementiert, dass diese nur als Gegenmittel für ankommende Gewalt in Frage kommt, wird in der dritten *âventiure* (*Wie Sifrit ze Wormze kom*) von der heroischen Männlichkeit überzogen, bei der Gewalt als Mittel persönlicher Bewährung und für die Herrschaftsübernahme

<sup>97</sup> Vgl. BUMKE 1997, S. 318.

<sup>98</sup> NL 26, 1 („daß er Waffen führen konnte“).

<sup>99</sup> NL 28, 1 („der [...] Ritter werden sollte“).

<sup>100</sup> NL 28, 4 („gemeinsam mit dem jungen König erhielten sie später das Ritterschwert“).

<sup>101</sup> NL 31, 4 („an der sein Sohn Siegfried in den Ritterstand aufgenommen wurde“).

<sup>102</sup> NL 33, 3 („nach altem ständischen Zeremoniell, in den Ritterstand aufgenommen wurden“).

<sup>103</sup> SCHULZE 1997, S. 150.

<sup>104</sup> NL 43 („Solange seine beiden Eltern, Siegmund und Sieglinde, noch am Leben waren, wollte ihr geliebter Sohn die Krone nicht tragen. Seinen Herrschaftsanspruch wollte der tapfere und kühne Held nur wahrnehmen, um alle gewalttätigen Übergriffe, von denen er eine Bedrohung des Landes befürchtete, abzuwehren.“).

<sup>105</sup> Vgl. SCHULZE 1997, S. 150.

### Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

eingesetzt wird. Im Gegensatz dazu ergänzen Tüchtigkeitsbezeugungen bei jeder Gelegenheit (etwa bei den Ritterspielen oder im Krieg) den Erwartungskatalog auch an den idealen Ritter. Die öffentliche Inszenierung und Zurschaustellung von Kraftakten und Kampfestüchtigkeit konstituieren wesentlich die ritterliche Männlichkeit, so lange die Affekt- und Gewaltkontrolle ausgeübt wird. So nimmt Sîvrit bei jedem Kampf bereitwillig und erfolgreich teil, etwa beim Krieg gegen Liudegast und Liudegêr:

*dô sprach der degen küene: „daz sol diu Sifrides hant  
Nâch allen iuwern êren mit vlîze understân.  
ich getuon noch den degenen, als ich hân ê getân.<sup>106</sup>*

Die erwähnten Faktoren (wie Sîvrits Aussehen, Disposition, Gewalttaten, Genealogie, politische Machtstrategien) werden somit durch monologische Zustimmungen in der Männerwelt *des Nibelungenlieds* zum Kompositum zweier Männlichkeitsideale in der Erzählung konstruiert.

Auf der einen Seite spielt das *Nibelungenlied* wie die meisten Heldenepen in einer Männerwelt. Aber auf der anderen Seite wird Kriemhilt vom Erzähler von Beginn an als Protagonistin des Epos eingeführt. Die Präsenz einer weiblichen Hauptfigur, der Handlungsträgerin des Heldenepos – ob als Gegenpart zu Sîvrit<sup>107</sup> oder als Gegenpart zu einem ganzen Männerverband<sup>108</sup> sei erst einmal dahingestellt – zeigt zweifelsohne auch das Vorhandensein der Dialogizität im *Nibelungenlied*. Insbesondere die ritterliche Männlichkeit konstituiert sich maßgeblich über die Relation des Ritters zu den Frauen, wie es im höfischen Roman der Fall ist und GAUNT in seinem dialogischen Ansatz postuliert. Dies kann, auf Gegenseitigkeit beruhend, im Rahmen der Minnebeziehungen geschehen oder auch einseitig in Form von Begierde, Liebe oder Bewunderung auf Distanz, heimlich oder als Fernminne. Das *Nibelungenlied* folgt in Sîvrits Fall den Vorgaben des höfischen Romans, indem der Protagonist nach dem Ausritt durch individuelle Leistung seine Frau gewinnt. Zunächst wird Sîvrit jedoch seine prinzipielle Fähigkeit zum höfischen Minnedienst attestiert: *er begunde mit sinnen werben scæniu wîp*<sup>109</sup>.

<sup>106</sup> NL 884, 4 – 885, 2 („Da sagte der tapfere Held: „Das wird Siegfried mit eigener Hand und mit allen Mitteln unter Wahrung Eures ganzen königlichen Ansehens zu verhindern wissen. Wie ich es bereits einmal getan habe, genauso werde ich auch jetzt mit den feindlichen Helden umgehen.“).

<sup>107</sup> Oder wie GAUNT für den höfischen Roman formuliert: „The knight meets his match“. GAUNT 1995, S. 71ff.

<sup>108</sup> Vgl. MÜLLER 1998, S. 153.

<sup>109</sup> NL 26, 3 („Gewandt diente er schönen Frauen“).

Anschließend werden jedoch die höfischen Vorgaben zugunsten einer gewaltträchtigen Option verlassen, denn Sîvrit plant, Kriemhilt ganz allein im Kampf zu erlangen: *si mac wol sus erwerben dâ mîn eines hant*<sup>110</sup>. Den tatsächlichen Minnedienst praktiziert er später auf höfische Weise: *ez gediente noch nie recke nâch einer kûneginne baz*<sup>111</sup>. Hier zeigt sich das in einer Figur aufgebaute Spannungsverhältnis zwischen der archaischen Vorgabe der gewaltbesetzten oder sogar gewalttätigen Brautwerbung und der friedlichen, ganz auf die Minne ausgerichteten höfischen Alternative. In beiden Fällen geht es um Machtkämpfe, im Fall des höfischen Frauendienstes jedoch in Form eines Machtspiels<sup>112</sup> inszeniert. Sîvrit beherrscht beide Machtszenarien, er erfüllt die Vorgaben beider Männlichkeitsmodelle. Trotzdem setzt sich der ritterliche Minnedienst als normkonforme und somit vorbildliche Art der Frauengewinnung über Brautwerbung durch kriegerische Leistung durch. Das ritterlich-höfische Männlichkeitsmodell kann an dieser Stelle die archaischen Brautwerbung nicht integrieren, denn Sîvrits ritterliche Männlichkeit findet ihr perfektes Gegenstück im höfischen Weiblichkeitsideal, verkörpert durch die schöne Kriemhilt.

Wie die Minnebeziehung zwischen Sîvrit und Kriemhilt durch Motive und Topoi der Minnelyrik geschildert wird, so werden Beschreibungsstrategien weiblicher Schönheit auch für Sîvrit verwendet: er ist *scœne*<sup>113</sup>; *minnefliche*<sup>114</sup>; *zierliche*<sup>115</sup>; *alsam der liehte mâne vor den sternem tuot*<sup>116</sup>; *sam er entworfen wære an ein permint von guotes meisters listen*<sup>117</sup>. Diese Attribute und die Metapher gehören zum sprachlichen Minneregister und aktivieren normalerweise „männliche Mobilität und Aktion“, wie es beispielsweise im Rahmen der Fernminne geschieht, wenn die transportierte weibliche Schönheit die Brautwerbung auslöst.<sup>118</sup> Sîvrits Schönheit aber ruft eine Art weiblicher Mobilität hervor, nämlich offene Bewunderung und Begehren der Damen:

*die liute in sâhen gerne. manec frouwe und manec meit  
im wunschten, daz sîn wille in immer trûege dar.*

<sup>110</sup> NL 59, 1 („Ich traue es mir nämlich zu, sie auf eigene Faust zu erlangen“).

<sup>111</sup> NL 296, 4. („So formvollendet wie Siegfried warb niemals vorher ein Recke um eine Königin“).

<sup>112</sup> Vgl. MÜLLER 1998, S. 405.

<sup>113</sup> NL 22, 3.

<sup>114</sup> NL 286, 1 („lieblich“).

<sup>115</sup> NL 289, 4 („schön[en]“).

<sup>116</sup> NL 817, 3 („so wie der helle Mond die Sterne überstrahlt“).

<sup>117</sup> NL 286, 2-3 („als wenn ein kunstreicher Meister ihn auf Pergament gemalt hätte“).

<sup>118</sup> JÖNSSON 2001, S. 57.

### Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

*holt wurden im genuoge, des wart der herre wol gewar.<sup>119</sup>*

*sò stuont sò minnefliche daz Sieglinde kint,  
daz in durch herzen liebe trüte manec frouwe sint.<sup>120</sup>*

Seine körperliche Schönheit und Vollkommenheit stilisieren Sîvrit also zum Objekt der weiblichen Begierde. Der Erzähler vermutet sogar, dass Sîvrit und seine prächtigen Kämpfer während des Buhurts zu Prünhilt's Ehren ganz besonders oft an den Zelten der zuschauenden Mädchen hin- und hergeritten waren:

*Des dâ die recken pflügen, daz sach vil manec mit.  
mich dunket, daz her Sîfrit mit sînen degen reit  
vil manige widerkêre für die hütten dan.  
er fuort' der Nibelunge tûsent wætflicher man.<sup>121</sup>*

Sîvrit wird von der Damenwelt stets im Kontext eines öffentlichen Auftritts begehrt, nämlich dort, wo er sich als vorbildlicher Ritter inszeniert und wo seine Männlichkeit durch Attribute wie Tapferkeit, Stattlichkeit oder Erfolg im Kampf besonders zur Geltung kommt. Im leicht ironischen Kommentar des Erzählers werden Machtpositionen im Minnespiel umgekehrt: Sîvrit nimmt die Rolle des Herrschers über die Damenwelt ein, die ihn begehrt und auf seine Zuwendung hofft.

Diese Umkehrung macht aber das Männlichkeitsideal, das er verkörpert, keineswegs streitbar. Es wird über einige Erzähler- und Figurenkommentare über die Männer als *meister* der Frauen legitimiert. Nicht die Frauen sollen die Männer beherrschen, sondern die Männer die Frauen. So spricht Sîvrit zu Prünhilt nach dem gewonnenen Wettkampf auf Îsenstein:

<sup>119</sup> NL 24, 2-4 („Die Leute drängten sich danach, ihn zu sehen. Viele Männer und Frauen wünschten sich, daß auch sein eigenes Verlangen ihn immer wieder in ihre Gesellschaft führen möchte. Es gab viele, die ihm gewogen wurden. Das erkannte der Herr bald.“). In der zitierten Übersetzung wäre ‚Mädchen‘(statt ‚Männer‘) korrekt gewesen, dennoch entscheidet sich BRACKERT 2008 (Originalausgabe 1970) in seiner Übersetzung gegen die Verdeutlichung der sexuellen Konnotation, die durch die Formulierung *manec frouwe und manec mit* (viele Damen und viele Mädchen) transportiert wird.

<sup>120</sup> NL 135, 3-4 („dann stand der Sohn Sieglindes in seiner ganzen Schönheit unter ihnen, so daß ihm unzählige Frauen ihre Zuneigung schenken.“).

<sup>121</sup> NL 597 („Viele Mädchen sahen zu, was die Recken trieben. Es scheint mir, als sei Herr Siegfried mit seinen Helden besonders häufig an den Zelten hin- und hergeritten. Er führte tausend stattliche Männer als seine Gefolgsleute mit sich.“)



„Sô wol mich dirre mære“, sprach Sîvrit der degen,  
 „daz iuwer hôhverte ist alsô hie gelegen,  
 daz iemen lebet, der iuwer meister müge sîn.  
 nu sult ir, maget edele, uns hinnen volgen an den Rîn.“<sup>122</sup>

Zwischen dem Weiblichkeitsmodell von Prünhilt und dem Männlichkeitsmodell von Sîvrit herrscht eine starke Konkurrenz, zumal beide Figuren sowohl in der heroischen als auch in der höfischen Welt verankert sind. Prünhilts Weiblichkeit weicht von beiden Normen ab, sie ist vielmehr als „gleichwertige politische Verhandlungspartnerin der Helden konstruiert“<sup>123</sup>. Obwohl ihr durch die Niederlage im Wettkampf ihre angestammte Macht offiziell entzogen wurde, existiert bei den Männern aus Worms dennoch große Angst vor ihrer Macht und Transgressivität. Um diese zu unterbinden, so dass Prünhilt keine Bedrohung mehr für das homo-soziale System darstellen kann, teilt sich der Wormser Männerbund die Aufgaben: Sîvrit holt aus Angst vor Prünhilts eventuellem Übergriff heimlich die nibelungische Heermacht zur Verstärkung<sup>124</sup>, Dancwart verteilt fast ihr gesamtes Vermögen<sup>125</sup> und Gunther setzt gemeinsam mit ihr den Landespfleger für Isenstein ein.<sup>126</sup> Dass Prünhilts Verhalten von der höfischen Weiblichkeitsnorm abweicht, muss sanktioniert werden. Dies wird zunächst durch ihre physische Niederlage erreicht, dann durch ihre politische Enteignung und Entmachtung. Dabei bleibt die Anwendung der physischen Gewalt Sîvrits Vorrecht. Die Möglichkeit zu verhindern, dass die aufgebrachte Prünhilt mit ihren Leuten die Burgonden vernichten könnte, ist Sîvrit ein persönliches Anliegen: *daz sol ich understên. des ir dâ habt sorge, des lâz' ich niht ergên.*<sup>127</sup> Von Gunther wird ihr die ihrem Körper eingeschriebene extreme Kraft in der gewalterfüllten zweiten Hochzeitsnacht entrisen, auch wenn faktisch Sîvrit derjenige ist, der sie körperlich besiegt. Während des Kampfes befürchtet er nicht etwa den Verlust seines Lebens, sondern die weibliche Machtübernahme und den Verlust der männlichen Übermacht:

<sup>122</sup> NL 474 („Welch freudige Botschaft! sagte der Held Siegfried, „daß Eure stolze Selbstsicherheit endlich einmal zu Fall gebracht ist und jemand lebt, der Euch bezwingen kann. Nun wird Euch wohl nichts anderes übrigbleiben, edle Jungfrau, als uns von hier an den Rhein zu begleiten.“).

<sup>123</sup> SCHAUSTEN 1999, S. 39.

<sup>124</sup> NL 479-507.

<sup>125</sup> NL 513-521.

<sup>126</sup> NL 522.

<sup>127</sup> NL 479, 1-2 („Das werde ich verhindern. Wovor Ihr da Angst habt, dazu lasse ich es nicht kommen.“).

## Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

*„Owê“, dâht’ der recke, „sol ich nu mînen lip  
von einer magt verliesen, sô mugen elliu wip  
her nâch immer mêre tragen gelpfen muot  
gegen ir manne, diu ez sus nimmer getuot.“*<sup>428</sup>

Das teleologische Konzept der Männlichkeit wird immer wieder durch die heterosoziale Gewalt an zentralen Stellen des *Nibelungenliedes*<sup>129</sup> und die zwischenzeitliche Machtübernahme der Frauenfiguren<sup>130</sup> innerhalb des homosozialen Systems durchbrochen. Die These von Elisabeth LIENERT, dass „abweichende Formen von Weiblichkeit [...] assimiliert (Brünhild) oder vernichtet (Kriemhild)“<sup>131</sup> werden, könnte in diesem Zusammenhang dahingehend weitergeführt werden, dass Kriemhild und Prünhild vor allem deswegen unterworfen bzw. ermordet werden, weil sie in das homosoziale System eingreifen, die den Männern vorbehaltene Gewalt anwenden und somit eine Gefahr für die heroische Ordnung darstellen.

Dass GAUNTS These von monologischer und GREENBLATTs Gedanke von teleologischer Maskulinität zum großen Teil für das *Nibelungenlied* zutreffen,<sup>132</sup> zeigt sich auch besonders klar am Schluss des Epos.<sup>133</sup> Der vom Heldenzorn geleitete Hildebrant stellt durch die grausame Ermordung<sup>134</sup> Kriemhilds die heroische Ordnung<sup>135</sup> und damit auch die hegemoniale, maskuline Macht innerhalb des homosozialen Systems wieder her:

*Dô sprach der alte Hildebrant: „ja geniuzet si es niht,  
daz si in slâhen torste. swaz mir davon geschicht  
swie er mich selben bræhte in angestliche nôt,*

<sup>128</sup> NL 673 („Ach’, dachte der Recke, ‚wenn ich hier jetzt mein Leben von der Hand eines Mädchens verliere, dann werden nachher alle Frauen, die sonst gar nicht auf solche Gedanken kämen, auf immer ihren Übermut an ihren Männern auslassen.“).

<sup>129</sup> LIENERT macht ebenfalls auf „Gewalt gegen Frauen“ und „Gewalt über Frauen, indirekte strukturelle Gewalt“ aufmerksam, an der sich auch der Erzähler beteiligt. LIENERT 2003, S. 6. und S. 10.

<sup>130</sup> Als Beispiele seien Prünhilds Sieg über Gunther in der ersten Brautnacht und Kriemhilds Mord an Hagen genannt.

<sup>131</sup> LIENERT 2003, S. 5.

<sup>132</sup> So z.B. BENNEWITZ 2003, S. 19, RENZ 2006, S. 24, SCHAUSTEN 1999, S. 46 und 49.

<sup>133</sup> Vgl. BENNEWITZ 2003, S. 19.

<sup>134</sup> Friedrich Ohly zeigte, dass der Tod durch Zerreißen und Zerstückeln als Strafe für Verräter angewendet wurde; vgl. MÜLLER 1998, S. 168.

<sup>135</sup> Vgl. MÜLLER 1998, S. 168.

*idoch sô will ich rechen des kûenen Tronegæres tôt.*<sup>136</sup>

*Hildebrant mit zorne zuo Kriemhilde spranc,  
er sluoc der kûneginne einen swæren swertes swanc.*<sup>137</sup>

*Dô was gelegen aller dâ der veigen lip.  
ze stücken was gehouwen dô daz edele wîp.*<sup>138</sup>

Hildebrant handelt hier als Mitglied der heroischen Männergemeinschaft. „Der Personenverband und nicht die einzelne Figur ist der eigentliche Held des ‚Nibelungenliedes‘ und der Gegenspieler Kriemhilds.“<sup>139</sup> Gerade in dieser Beobachtung MÜLLERS lässt sich auch hinsichtlich GAUNTS Thesen von monologischer und dialogischer Maskulinität die Hybridität des *Nibelungenliedes* gut fassen. Die homo-soziale Gemeinschaft bildet den für die Heldenepik typischen monologischen Part, innerhalb dessen sich die vorbildliche Männlichkeit über das gleiche Männlichkeitsmodell definiert. Hildebrant spricht ausschließlich über die kriegerisch-heroische Männlichkeit Hagens, die sich durch Tapferkeit und hervorragende Leistungen im Kampf auszeichnet. Durch seine Rache für Hagen definiert Hildebrant in dieser Strophe ein homosoziales, aus Helden bestehendes System, als eines, das Frauen, zumal höfische Damen, ausschließt. Die Transgression der Frau ist sanktioniert, die Wiederherstellung der Ordnung gelungen, das Schicksal erfüllt durch den Tod *aller dâ der veigen lip*.

Die verschiedenen Männlichkeiten konstituieren sich im *Nibelungenlied* auch aus Machtverhältnissen zwischen Männern und Frauen. Die als Norm befürworteten (männlichen) Machtstrukturen müssen insofern bestätigt werden, als dass die vorbildliche Männlichkeit ihre Dominanz behält, indem sie eventuelle Machtbedrohungen (etwa von Prünhilt) aushebelt. Der Erzähler überträgt Rache- und Gewaltakte, die Konstituenten kriegerischer Männlichkeit, als Strategien der Machtübernahme auch auf Frauen. Wenn sie sich kämpferisch gegen die Männer auflehnen (Prünhilt gegen Gunther bzw. Sîvrit im Wettkampf und in den Hoch-

<sup>136</sup> NL 2375 („Da sagte der alte Hildebrand: ‚Was mir auch geschieht, es soll ihr nicht durchgehen, daß sie es wagte, den Helden zu erschlagen. Wenn er mich selbst auch in Lebensgefahr brachte, dennoch will ich den Tod des tapferen Tronjers rächen.“).

<sup>137</sup> NL 2376, 1-2 („In großem Zorn sprang Hildebrand zu Kriemhild. Er versetzte der Königin einen schweren Schlag mit dem Schwert.“).

<sup>138</sup> NL 2377, 1-2 („Da lagen nun alle, denen bestimmt war zu sterben, tot am Boden. Die edle Frau war in Stücke gehauen.“).

<sup>139</sup> MÜLLER 1998, S. 153.

### Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

zeitsnächten, Kriemhilt gegen die Burgonden und besonders gegen Hagen), so handeln sie gegen die Norm und das Ideal des höfischen und heroischen weiblichen Verhaltens. Der Machtkampf<sup>140</sup> im *Nibelungenlied* gestaltet sich zwar auch, aber nicht ausschließlich als Geschlechterkampf, denn der Wendepunkt des Epos, Sîvrits Ermordung, ist das Ergebnis eines gewaltsamen Strebens nach Dominanz zwischen konkurrierenden Männlichkeitsentwürfen und ein produktives Mittel zur Machtherstellung bzw. -verschiebung innerhalb der kriegerischen Elite.

<sup>140</sup> Vgl. hierzu SCHAUSTEN 1999, S. 40: „Auffallend ist überdies, daß die im Text thematisierten politischen Machtfragen über einen Kampf der Geschlechter literarisch vermittelt werden.“

## Bibliographische Angaben:

### Primärliteratur:

Das Nibelungenlied (Deutsche Klassiker des Mittelalters), hrsg. v. Karl BARTSCH/Helmut DE BOOR/Roswitha WISNIEWSKI, Wiesbaden <sup>22</sup>1996.

Das Nibelungenlied. Mittelhochdeutscher Text und Übertragung, hrsg., übers. und mit einem Anhang versehen v. Helmut BRACKERT, 2 Bde., Frankfurt a. M. 2008 (Originalausgabe 1970/1971).

### Sekundärliteratur:

BAISCH 2003 = Martin BAISCH u. a. (Hrsg.), Äventiuren des Geschlechts. Modelle von Männlichkeit in der Literatur des 13. Jahrhunderts, Göttingen 2003.

BENNEWITZ 2002 = Ingrid BENNEWITZ, Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters, in: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur (Bamberger Studien zum Mittelalter 1), hrsg. v. Ingrid BENNEWITZ/Ingrid KASTEN, Bamberg 2002, S. 1-10.

BENNEWITZ 2003 = Ingrid BENNEWITZ, Kriemhild und Kudrun. Heldinnen-Epik statt Helden-Epik?, in: 7. Pöchlarn Heldenliedgespräch. Mittelhochdeutsche Heldendichtung außerhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises (Kudrun, Ortnit, Waltharius, Wolfdietriche), hrsg. v. Klaus ZATLOUKAL, Wien 2003, S. 9-20.

BUMKE 1997 = Joachim BUMKE, Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter, München <sup>8</sup>1997.

BUTLER 1991 = Judith BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M. 1991.

BUTLER 1995 = Judith BUTLER, Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995.

CADDEN 1993 = Joan CADDEN, Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. Medicine, Science, and Culture, Cambridge 1993.

COHEN 1997 = Jeffrey Jerome COHEN/Bonnie WHEELER (Hrsg.), Becoming Male in the Middle Ages, New York/London 1997.

ERHART 2000 = Walter ERHART, Männlichkeit als Kategorie der postmodernen Kondition, in: Räume der literarischen Postmoderne. Gender, Performativität, Globalisierung, hrsg. v. Paul Michael LÜTZELER u.a., Tübingen 2000, S. 127-146.

ERHART 2001 = Walter ERHART, Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit, München 2001.

GAUNT 1995 = Simon GAUNT, Gender and Genre in Medieval French literature, Cambridge 1995.

## Erzählte Männlichkeiten im *Nibelungenlied*

- GREENBLATT 1988 = Stephen GREENBLATT, *Shakespearean Negotiations (New Historicism: Studies in Cultural Poetics 84)*, Berkeley 1988.
- JAMESON 1981 = Fredric JAMESON, *The Political Unconscious. Narrative as a Socially Symbolic Act*, London 1981.
- JÖNSSON 2001 = Maren JÖNSSON, „Ob ich ein ritter wære“. Genderentwürfe und genderrelatierte Erzählstrategien im *Nibelungenlied* (*Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Germanistica Upsaliensia 40*), Uppsala 2001.
- KERTH 2002 = Sonja KERTH, *Versehrte Körper – vernarbte Seelen? Konstruktionen kriegerischer Männlichkeit in der späten Heldendichtung*, in: *Zeitschrift für Germanistik Neue Folge 12 (2002)*, S. 262-274.
- LANGE 2009 = Gunda S. LANGE, *Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Heldenepik des Spätmittelalters (Trends in Medieval Philology 17)*, Berlin/New York 2009.
- LAQUEUR 1992 = Thomas LAQUEUR, *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt a. M./New York 1992.
- LEES 1994 = Clare A. LEES, *Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages (Medieval Cultures 7)*, Minneapolis/London 1994.
- LIENERT 2003 = Elisabeth LIENERT, *Geschlecht und Gewalt im ‚Nibelungenlied‘*, in: *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 132 (2003)*, S. 3-23.
- MIKLAUTSCH 2006 = Lydia MIKLAUTSCH, *Müde Männer – Mythen. Muster heroischer Männlichkeit in der Heldendichtung*, in: *8. Pöchlarn Heldenliedgespräch. Das Nibelungenlied und die europäische Heldendichtung*, hrsg. v. Alfred EBENBAUER/Johannes KELLER, Wien 2006, S. 241-260.
- MÜLLER 1987 = Jan-Dirk MÜLLER, *Motivationsstrukturen und personale Identität im Nibelungenlied. Zur Gattungsdiskussion um ‚Epos‘ oder ‚Roman‘*, in: *Nibelungenlied und Klage. Sage und Geschichte, Struktur und Gattung*, hrsg. v. Fritz Peter KNAPP, Heidelberg 1987, S. 221-256.
- MÜLLER 1998 = Jan-Dirk MÜLLER, *Spielregeln für den Untergang. Die Welt des Nibelungenliedes*, Tübingen 1998.
- RENZ 2006 = Tilo RENZ, *Brünhilds Kraft. Zur Logik des einen Geschlechts im Nibelungenlied*, in: *Zeitschrift für Germanistik Neue Folge 16 (2006)*, S. 8-25.
- SCHABERT 1995 = Ina SCHABERT, *Gender als Kategorie einer neuen Literaturgeschichtsschreibung*, in: *Genus. Zur Geschlechterforschung in den Kulturwissenschaften*, hrsg. v. Hadumod BUßMANN/Renate HOF, Stuttgart 1995, S. 162-204.

SCHAUSTEN 1999 = Monika SCHAUSTEN, Der Körper des Helden und das „Leben“ der Königin. Geschlechter- und Machtkonstellationen im „Nibelungenlied“, in: Zeitschrift für deutsche Philologie 118 (1999), S. 27-49.

SCHNELL 2002 = Rüdiger SCHNELL, Sexualität und Emotionalität in der vormodernen Ehe, Köln u.a. 2002.

SCHULZE 1997 = Ursula SCHULZE, Das Nibelungenlied, Stuttgart 1997.

Susanne KNAEBLE

## Im Zustand der Liminalität – die Braut als Zentrum narrativer Verhandlungen von Gewalt, Sippenbindung und Herrschaft in der *Kudrun*

### 1. Überlegungen zur Serialität und Liminalität in der *Kudrun*

Von der *Kudrun* existiert bekanntlich nur eine einzige erhaltene Überlieferung im Ambraser Heldenbuch Kaiser Maximilians. Während die vornehmlich ältere Forschung aufgrund dieser unikalen Überlieferung von einer Minderwertigkeit der Erzählung ausging, ist diese Einschätzung gegenwärtig im Wandel begriffen.<sup>1</sup> Betont wird, dass gerade diese Handschrift ebenso die einzig vollständige Überlieferung des *Erec* beinhaltet, dem die literaturwissenschaftliche Forschung hingegen große Wertschätzung zu Teil werden lässt.<sup>2</sup> Die Annahme einer grundsätzlichen Unbeliebtheit der *Kudrun* scheint auf dieser Basis deshalb keineswegs gerechtfertigt. Ebenso widerspricht der literaturhistorischen Erfolglosigkeit schließlich auch ihr Überlieferungszusammenhang innerhalb der Handschrift mit dem *Nibelungenlied* und der *Klage*. Die *Kudrun* ist in der Forschung insbesondere im Hinblick auf die „Kriemhild-Kudrun-Diskussion“ – allerdings nicht allein deshalb – als intertextuelle Perspektivierung der *Nibelungenlied*-Erzählung verstanden worden: Sie fungiert zumeist als Vergleichstext zur Diskussion adliger Gewalt und Friedensstiftung, und sie bietet hierzu eigene Perspektiven an.<sup>3</sup> Der Text wurde darüber hinaus auch aufgrund seiner erzählerisch-sprachlichen Ausgestaltung lange

<sup>1</sup> Hierbei sei insbesondere auf die Arbeit von Kerstin SCHMITT verwiesen, die gattungs- und geschlechterspezifische Figurenkonzeptionen in der *Kudrun* analysiert. Vgl. hierzu SCHMITT 2002, S. 306: „Die Montagetechnik der ‚Kudrun‘ macht die Konventionalität und Konstruiertheit mittelalterlicher Erzählmuster sichtbar und stellt zudem den Text in ein Bezugsverhältnis zu zahlreichen Texten, die ebenfalls diese populären Muster aufweisen“.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu BENNEWITZ 2003, S. 16.

<sup>3</sup> Barbara SIEBERT hat die gegensätzliche Ausgestaltung der Rächlerin Kriemhild und der Friedenstifterin Kudrun „geradezu als ein Glaubensbekenntnis in der Forschung“ bezeichnet (SIEBERT 1988, S. 1). Die Problematik dieses Ansatzes betont u.a. Gisela VOLLMANN-PROFE 2000, S. 240: „Man kann die These ‚Kudrun als Gegenentwurf zu Kriemhild‘ auf die einfache Formel bringen: Zwei Königinnen widerfährt ungeheures Leid; als Antwort darauf strebt die eine nach Vergeltung, die andere nach Versöhnung. In dieser Allgemeinheit stimmt diese Parallele. Doch unterhalb des Oberbegriffs ‚Leiderfahrung‘ divergieren die Schicksale der beiden Frauen denkbar weit“.



Zeit als literaturästhetisch weniger gelungen erachtet.<sup>4</sup> Gerade intertextualitätsorientierte Ansätze zeigen jedoch, dass diverse Inkohärenzen im Erzählzusammenhang, die der Text zweifelsohne aufweist, als Brüche und Widersprüchlichkeiten gerade das Interesse und die Faszination dieser Erzählung generieren können.<sup>5</sup> Dieser Gedanke lässt sich nun weiterverfolgen, denn allein das Ergebnis, die *Kudrun* fungiere als breit ausgefächertes Verweissystem, ist m.E. noch nicht befriedigend, das Besondere des Textes wird dergestalt nicht wirklich einsehbar. Erkenntnistiftend ist demzufolge vielmehr, zu untersuchen, wie der Text zum einen in seine Bestandteile zerfällt, zum anderen aber zugleich gerade aufgrund seiner Widersprüche einen Überschuss produziert. Das bedeutet, dass das kombinatorische Spiel des Textes durch strukturelle und motivische Überlagerungen zu einer Überdeterminiertheit führt, die sich wiederum als narrativ produktiv erweisen kann. Narrative Hybridität wäre folglich ein Stichwort, mit welchem das Erzählen in der *Kudrun* auch über das Intertextualitätsparadigma hinaus auf andere Art und Weise als bisher betrachtet und beurteilt werden kann.

Was im Folgenden dargestellt wird, schließt an diesen Gedanken der narrativen Hybridität an. Ziel der Überlegungen soll hier nun allerdings nicht die bereits gut ausgearbeitete Frage nach der Intertextualität der *Kudrun* sein<sup>6</sup>, vielmehr möchte ich der Frage nach narrativer Verhandlung von Gewalt, Sippenbindung und Herrschaft auf der Basis seriellen Erzählens, genauer: intratextueller Serialität des Erzählens, nachgehen. Es geht um die der *Kudrun* eigene Narrativität jenseits ihrer Verweise und Bezüge zu anderen Texten. Ein wichtiger Gedanke ist hierbei die Frage nach dem Faszinationsgewinn dieses spezifischen Erzählens. Es scheint diesbezüglich nämlich nicht allein die, beispielsweise bereits von Ursula SCHULZE formulierte, Beobachtung, dass die *Kudrun* „weitgehend durch Reagieren auf Literatur konstituiert“<sup>7</sup> ist, weiterführend. Auch die Erzählchoreographie innerhalb des Textes selbst kann sich als ein Schlüssel zu dieser Faszinationsgenerierung

<sup>4</sup> Exemplarisch kann hier Hugo KUHN angeführt werden, der das schematische Erzählen als „Manierismus des Kudrunliedes“ bezeichnet, und in einem Vergleich mit dem *Nibelungenlied* die Indirektheit und Abstraktheit der *Kudrun* in Aussage und Form anprangert (KUHN 1976, S. 503 f.).

<sup>5</sup> Dieser Paradigmenwechsel innerhalb der Forschung wurde maßgeblich durch die Überlegungen von Kerstin SCHMITT zur *Poetik der Montage* (SCHMITT 2002) eingeleitet. Weitergeführt und intensiviert wurde dieser Ansatz in jüngster Zeit insbesondere in der Arbeit von Gunda LANGE mit dem Titel *Nibelungische Intertextualität*, welche innerhalb des DFG-Graduiertenkollegs „Generationsbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“ entstanden ist (LANGE 2009).

<sup>6</sup> Die Frage nach der Intertextualitätskonzeption zählt in der Kudrunforschung zu den prominentesten und erweist sich hinsichtlich ihrer Ausrichtung und ihren möglichen Antworten daher auch als besonders disparat. Vgl. hierzu die Forschungsüberblicke und die Ausdifferenzierungen der Fragerichtungen bei SCHMITT 2002, S. 52-67, sowie bei LANGE 2009, 62-69.

<sup>7</sup> SCHULZE 1984, S. 130.

erweisen. Vergleicht man beispielsweise die erzählerische Dramaturgie im Höfischen Roman mit der Erzählstruktur der *Kudrun*, so zeigt sich, dass die spezifische Art und Weise der Wiederholung und Variation ein entscheidendes Erzählmuster dieses Textes darstellt; das Erzählverfahren der *Kudrun* ist ein serielles. Damit soll nicht behauptet werden, das Erzählen des Höfischen Romans stehe grundsätzlich außerhalb einer so gestalteten Form der Serialität. Dennoch lässt sich postulieren, dass die *Kudrun* weit mehr durch einen narrativen Schematismus gekennzeichnet ist, wobei Serialität ihren Erfolg aus Wiederholung und aus dem Spiel mit einem Erzählmuster, aus dem Durchspielen eines in Varianten zerfallenden Erzählschemas generiert. Im Hinblick auf mögliche Interessen der historischen Rezipienten an diesem Text könnte der Reiz dieses Erzählens, neben seinen intertextuellen Bezügen, gerade im intratextuellen Durchspielen des Immergleichen liegen.<sup>8</sup> Vergnügen erzeugt dabei die Suche nach Abweichungen, Umkehrungen, Brüchen und anderen Veränderungen des Schemas, wie zum Beispiel eben innerhalb seiner spezifischen Rollenbesetzung, worauf im Folgenden besonders eingegangen wird.

Als Basis einer seriellen Gestaltung der *Kudrun* fungiert das in der Forschung vielzitierte Brautwerbungsschema, welches maßgeblich von Christian SCHMID-CADALBERT für den *Ornit AW* herausgearbeitet wurde.<sup>9</sup> Die Erzählstruktur der

<sup>8</sup> Ähnlich wie heutigen Fernsehserien könnte man dementsprechend der *Kudrun* eine Faszination an der Wiedererkennung des Schemas und der Wahrnehmung von Details unterstellen.

<sup>9</sup> Vgl. SCHMID-CADALBERT 1985. Da dieses Schema überaus populär ist, sollen hier nur die entscheidenden Funktionen und Eigenschaften des Brautwerbungsschemas nach SCHMID-CADALBERT in aller Kürze, auf die Frage nach der Faszination seriellen Erzählens hin zugespißt, benannt werden: Grundlage ist eine mündliche Erzähltradition – das Stichwort hierzu wäre kollektives Gedächtnis. Hierzu gehört auch die daraus folgende Schaffung einer Erwartungshaltung beim Rezipienten und insbesondere, dass der Bruch des Schemas spezifisch Aufmerksamkeit erregt. Weitere wichtige Eigenschaften sind freilich auch der Bezug zur Geschichtsschreibung, die Stereotypenbildung und spezifische Raumstruktur der Erzählung – charakteristische Kennzeichnung ist vor allem die Meerfahrt. Vgl. zur Raumstruktur der *Kudrun* auch die Überlegungen von Stefan SEEBER, der sich methodologisch an die Überlegungen Ernst Cassirers anlehnt, wobei seine Postulierung eines „Innenraumes“ der Figuren als geistesgeschichtlicher Fortschritt der Dichtung wenig Distanz zu einem anachronistischen Ansatz, psychologische Dispositionen in der mittelalterlichen Literatur zu identifizieren, wahrt; hierzu bspw. SEEBER 2008, S. 146: „Der geordnete und genutzte Raum, die Herstellung der politischen wie gesellschaftlichen Ordnung wird zur Metapher der eroberten Innenräume der Figuren, die den ausgehöhlten, defizitären Räumen, die zu Beginn der Dichtung dominieren, einen neuen Sinngehalt vermitteln“.

Unterschieden wird zwischen der ungefährlichen Brautwerbung, wie sie sich vor allem in der Geschichtsschreibung von Adels-Familien niederschlägt, und der gefährlichen Brautwerbung. Elemente der ungefährlichen Brautwerbung sind Herrscherbeschreibung, Ratsszene, Beschreibung der Braut, Werbung und Vermählung und schließlich die Ehe. Komplexer wird es bei der gefährlichen Brautwerbung wie man sie in der mittelalterlichen Literatur beispielsweise im *Oswald*, *König Rother*, *Ornit*, *Salman und Morolf*, aber wohl auch im *Tristan* und im *Nibelungenlied* sowie eben in der *Kudrun* findet. In der *Kudrun* liegt schließlich eine Kombination aus ungefährlicher und gefährlicher Braut-

*Kudrun* lässt sich mit dieser narrativen Regelmäßigkeit beschreiben<sup>10</sup>, wengleich man sich keinen Urtypus des Schemas, sondern vielmehr eine Art abstrakter Regel vorstellen sollte, die immer nur in Abweichungen Form gewinnen kann. Auffällig ist in der *Kudrun* zudem, dass der Text das Schema eben nicht nur benutzt, sondern es beständig variiert und gewissermaßen so lange durch Variationen zersetzt, bis davon eigentlich nur mehr ein Scherbenhaufen übrigbleibt – es wird so lange und in so vielen Varianten um die Braut geworben, bis zu guter Letzt der Umbau der adligen Welt in einer großen Heiratsvermittlung besiegelt wird, wodurch die Brautwerbung an sich obsolet geworden ist. Dieses Zerspielen des Schemas erfolgt insbesondere durch den Anschluss an andere adlige Diskurse wie vor allem des Heroischen, des Höfischen und des Christlichen in Erzählmotiven und -mustern. Es kann diesem Verfahren ein eigener literaturästhetischer Wert zugesprochen werden, wie beispielsweise auch schon von Kerstin SCHMITT formuliert: „Die Erzählmuster der ‚Kudrun‘ und ihre einzelnen Bausteine sind jedoch nicht kunstlos zusammenmontiert, sie werden vielmehr in einer Art ‚Arbeit am Muster‘ spielerisch miteinander kombiniert, variiert und umperspektiviert. Auf diese Art und Weise dient insbesondere das Brautwerbungsschema nicht nur der Gestaltung narrativer Abläufe, sondern auch der Profilierung eigener Themen- und Sinnkomplexe.“<sup>11</sup> Es erfolgen im Text insgesamt sechs Brautwerbungen: Hagens Großeltern Ger und Ute werden bereits als Herrscherpaar eingeführt.

werbung vor, worin sich ebenso die Herrscherbeschreibung und die darauf folgende Ratsszene finden. Hierin wird erzählt, dass die Frau schwer zu kriegen, aber eben meist besonders schön und der Vater besonders mächtig ist usw.; es folgt die Botenbestellung und Botenfahrt, eine heimliche oder getarnte Landung im Land der Braut sowie die Schilderung der Agitation der Werber am Hof des Brautvaters. Besonders ist dabei die sogenannte Kemenatenszene hervorzuheben, in welcher ein Werber in die Kammer der Braut gelangt und sie für seine Sache gewinnt. Hierauf folgt die Entführung der Braut über das Meer und es kommt zum Kampf zwischen einem Werber, häufig sogar dem Bräutigam selbst, und dem Brautvater. Anschließend kann die Heimführung der Braut erfolgen. Einzelne Parts können dabei auch gedoppelt oder mehrmals wiederholt werden.

Von besonderem Interesse ist hier nun das Personal, das dem schematischen Erzählen entsprechend nicht durch eigentliche Charaktere bestimmt, sondern vielmehr mit typischen Rollen besetzt ist. Der Werber selbst ist unverheiratet und zumeist ein Königssohn oder Thronfolger. Da im eigenen Land keine angemessene Frau zu finden ist, weist der Nenner in der Ratsszene auf die schwer zu erringende Braut hin. Es kann ein Kundiger hinzukommen, der sich mit den Verhältnissen im Land der Braut auskennt. Die Helfer des Werbers verfügen oft über außergewöhnliche Fähigkeiten, wie beispielsweise Siegfried im *Nibelungenlied*. Die Werbung wird durch einen oder mehrere spezielle Boten überbracht. Die Braut selbst ist eine gut behütete Königstochter, die sich als sehr heiratswillig erweist. Der Brautvater ist grundsätzlich auf der Suche nach einem ihm ebenbürtigen Werber und zeigt sich prinzipiell als gefährlicher Gegner. Die Rolle der Brautmutter ist schließlich in der Regel eine zwischen Brautvater und Werber vermittelnde.

<sup>10</sup> Vgl. auch ROLLNIK-MANKE 2000, S. 113: „Mit dem Brautwerbungsschema sind bestimmte Beziehungsarten verbunden, die in der *Kudrun* variiert werden“.

<sup>11</sup> SCHMITT 2002, S. 306.

Siegebants Werbung um Ute II sowie Hagens Gewinnung von Hilde sind als ungefährlich einzustufen. Hierauf folgen die vier gefährlichen Brautwerbungen – Hetel wirbt um Hilde II, Tochter von Hagen und Hilde; Siegfried, Hartmut und Herwig werben um Kudrun, Tochter von Hetel und Hilde II; und zu guter Letzt findet noch eine große Heiratsvermittlung statt. Die Faszination an dieser seriellen Form des Erzählens könnte nun darin begründet sein, dass durch die Kombination, durch ein Mit- und vor allem auch Gegeneinander dieser Elemente eine Überdeterminiertheit und somit auch etwas Andersartiges entsteht. Obgleich die einzelnen Elemente der Erzählung an sich durchaus konservativ zu nennen sind, entfaltet sich insgesamt gesehen eine eigenständige Geschichtserzählung vom Ausbau der adligen Welt. Diese hat einen heroischen Anfang, es kommen Sippenbindungen und komplexe Hofstrukturen hinzu und das Ende der Erzählung präsentiert sich als umfassende Bündnispolitik über adlige Partikularinteressen hinweg, die sogar weitere Generationen miteinschließt.<sup>12</sup>

Entscheidende Elemente der Variation und Umgestaltung sind hierbei die Umbesetzung und Dekonstruktion der Rollen innerhalb des Schemas sowie das Spiel und der Bruch mit den Erwartungshaltungen, die diese „typischen“ Rollen evozieren: Werber, Nenner, Kundiger, Helfer, Bote(n), Braut, Brautvater und Brautmutter als grundsätzliches Figurenrepertoire werden in den Szenen der jeweiligen Brautwerbung stets neu inszeniert und stellen zeitweise sogar das Schema und ebenso die traditionellen Geschlechterrollen auf den Kopf. Das schematische Spiel und der daraus entstehende Umbau der erzählten adligen Welt sollen nun gewissermaßen an ihrem Kern angepackt werden, nämlich an derjenigen Rolle, um die sich alles dreht: an der Rolle der Braut.<sup>13</sup> Zwar erscheinen die männlichen Protagonisten auf den ersten Blick viel selbstverständlicher als Hand-

<sup>12</sup> Auf den Ausbau des Höfischen durch die Frau hat bereits auch Stefanie B. PAFENBERG hingewiesen: „Kudrun's compassion and diplomacy are not determined by her gender, but her success in carrying them out is“ (PAFENBERG 1995, S. 113).

<sup>13</sup> In der Forschung liegt bereits eine strukturanthropologische Untersuchung der Funktion und der Rolle des gefährlichen Brautvaters von Franziska WENZEL vor, die mit ihrer Fokussierung auf den variierenden Umgang mit adliger Gewalt zumindest tendenziell in eine ähnliche Richtung zielt. Die Braut spielt in ihren Überlegungen jedoch eher eine Nebenrolle, im Zentrum steht insbesondere das Gewaltpotential des Brautvaters. Vgl. hierzu WENZEL 2005, insb. S. 414: „Am Brautvater werden dann Handlungsformen von Gewalt und List nebeneinander erprobt. Man könnte auch davon sprechen, daß die strukturelle Position des gefährlichen Brautvaters in den Generationen drei und vier semantisch aufgeladen und problematisiert wird, daß die fünfte Generation mit der Verdreifachung des Werbers ein ganzes Spektrum an möglichen Konfrontationen zwischen Werber und Brautvater beleuchtet, bis mit dem Durchgang durch dieses Bündel an Möglichkeiten der Gewalteinsetz für die Aufgabe des Brauterwerbs irrelevant wird. [...] Auf's Ganze gesehen, mündet die Geschichte des gefährlichen Brautvaters zuletzt in die vollständige Dekonstruktion der Brautvaterfigur: Es gibt keinen Brautvater, kein Substitut und kein Hindernis mehr“.

lungsträger, die Braut selbst bleibt hingegen innerhalb des Schemas eine Art Leerstelle. Obgleich die Figur der Braut, insbesondere hinsichtlich ihrer Motivation der Gattenwahl, in der Tat im Unbestimmten und erzählerisch wenig motivierten Raum belassen wird, ist sie letztlich das bestimmende Moment, das den Handlungsspielraum für die Änderungen innerhalb der adligen Gesellschaft schafft.<sup>14</sup> Die These hierzu lautet demzufolge: Über die Rolle der Braut werden in den Brautwerbungen der *Kudrun* liminale Räume erzeugt, die den Umbau der adligen Welt, die Veränderung von Herrschafts- und Machtbeziehungen erlauben. Die zunehmende Destruierung des Brautwerbungsschemas bewirkt diese Änderungen im Gegen- und Miteinander der Sippenverbände. Der Begriff der Liminalität wird dabei im Sinne einer Schwellenphase in ritual- und performanztheoretischen Überlegungen verwendet<sup>15</sup>, er soll nicht psychologisch oder in irgendeiner Weise im Zusammenhang mit Bewusstseinsphänomenen verstanden werden.<sup>16</sup> Gemeint ist die Liminalität der Braut-Rolle, die zwischen zwei sozial bestimmten Identitäten situiert ist, das heißt: die Situierung der Braut zwischen ihrer sozialen Rolle als Tochter und derjenigen als neue Herrscherin und Ehefrau; sie befindet sich in

<sup>14</sup> Zur Bedeutung der Rolle der Braut speziell in der *Kudrun* vgl. auch SCHMITT 2001, S. 169 f.: „Die Mechanismen der (literarischen) Brautwerbung verlangen von den beteiligten Familienverbänden nicht nur, ihre Position in der gesellschaftlichen Hierarchie zu behaupten, sondern möglichst auch zu verbessern. Dem ‚Tauschobjekt Frau‘ kommt dabei symbolischer Charakter zu: Sie ist die Trophäe, die den Werbungserfolg und damit den Rang des Herrschaftsverbandes anzeigt. Die ‚Kudrun‘ weitet diese gängige Konstellation jedoch aus, indem sie im Hauptteil das literarische Muster umkehrt und aus der Perspektive der Braut und ihrer Familie erzählt. Der weiblichen Hauptfigur kommt damit eine Relevanz zu, die weit über die übliche Wertschätzung der Braut im Brautwerbungsschema hinausgeht“. SCHMITT wendet sich damit insbesondere gegen SCHMID-CADALBERT, der die Braut vielmehr als „passive Figur“ sieht (SCHMID-CADALBERT 1985, S. 86). Fraglich scheint dabei, ob es sich bei der Unterscheidung von „Aktivität“ und „Passivität“ der Geschlechter nicht grundsätzlich um eine unangemessene Kategorie handelt, die eher der Beschreibung eines modernen denn eines mittelalterlichen Geschlechtermodells verhaftet ist. Zumindest der Gedanke des einen Herrscherleibes von Mann und Frau widerspricht der Annahme einer solchen kategorialen Unterscheidung.

<sup>15</sup> So wurden beispielsweise in der theaterwissenschaftlichen Forschung von Erika FISCHER-LICHTE in Anlehnung an Arnold van Genneps *Les rites de passage* „Geburt, Taufe, Pubertät, Hochzeit, Krieg, Hungersnot, Tod“ als „Schwellenereignisse“ identifiziert, die „mit einer im höchsten Maße symbolisch aufgeladenen Grenz- und Übergangserfahrung verknüpft [sind]: mit sogenannter ‚Liminalität‘. Sie gliedern sich in drei Phasen: 1) die Trennungsphase, in der der/die zu Transformierende(n) aus ihrem Alltagsleben herausgelöst und ihrem sozialen Milieu entfremdet werden; 2) die Schwellen- oder Transformationsphase. In ihr wird/werden der/die zu Transformierende(n) in einen Zustand ‚zwischen‘ allen möglichen Bereichen versetzt, der ihnen völlig neue, zum Teil verstörende Erfahrungen ermöglicht; 3) die Inkorporationsphase, in der die nun Transformierten wieder in die Gesellschaft aufgenommen und in ihrem neuen Status akzeptiert werden“ (FISCHER-LICHTE 2000, S. 114f.). Wie FISCHER-LICHTE für künstlerische Performances der 1960er und 70er sehe ich hier die Anschlussfähigkeit von Liminalität in der ritualtheoretischen Schwellenphase, welche in der *Kudrun* durch die soziale Rolle der Braut bestimmt ist.

<sup>16</sup> Gerade in der ethnologischen Forschung lastet diese semantische Tendenz zur Konnotation mit Bewusstsein dem Begriff jedoch eher weniger an, was ihn in diesem Sinne als anschlussfähig kennzeichnet. Vgl. hierzu auch TURNER 2005.

einem Zwischenraum zwischen zwei Sippenverbänden.<sup>17</sup> Es ist diese sozial erzeugte Schwellensituation, innerhalb welcher der Umbau adliger Gesellschaftsordnungen erfolgt. Im Hinblick auf den Handlungsspielraum, der durch die Braut produziert wird, lässt sich somit von einem liminalen Raum sprechen, der durch die Überlagerung zweier Räume entsteht, und innerhalb dessen notwendiger Hybridität etwas eigenständig Anderes entstehen kann.<sup>18</sup> Auffällig ist, und das soll im Folgenden am Text exemplifiziert werden, dass dieser Schwellenraum im Lauf der Erzählung beständig ausgebaut wird, und zwar im gleichen Zuge wie die Quantität der Erzählung von der Braut zunehmend ansteigt. Die konkrete Fragestellung für die Textanalyse zielt also darauf ab, weshalb gerade die Braut-Rolle für seriell erzähltes so unglaublich attraktiv ist.

## 2. Hagen in der Rolle der Braut

Die erste erzählte Brautwerbungsgeschichte ist die Werbung Sigebants um Ute II, welche eigentlich noch ohne größere Schwierigkeiten über die Bühne geht. Auf

<sup>17</sup> In der geschichtswissenschaftlichen Forschung wurde die Frage nach Liminalität insbesondere von Caroline WALKER BYNUM aufgegriffen. Sie formuliert in ihrer Untersuchung von *Fragmentierung und Erlösung* eine gendertheoretische Kritik zur Anwendung Victor Turners prozessualer Anthropologie weiblicher Liminalität, genauer: eine Infragestellung der Anwendungsfähigkeit seiner Theorie auf die Lebenswelt von Frauen im Mittelalter, wobei sie zu dem Schluss kommt, „daß Turners Begriff der Liminalität – in dem erweiterten ‚metaphorischen‘ Sinn, wie er ihn für nichtprimitive Gesellschaften benutzt – nur auf Männer anwendbar ist. Nur Männergeschichten sind richtige soziale Dramen; nur Männersymbole sind wirkliche Umkehrungen“ (WALKER BYNUM 1996, S. 46). Was WALKER BYNUM hier leistet, ist eine Umperspektivierung des Liminalitätstheorems, die auf die Eigensicht und Erfahrungen von Frauen zielt; sie schreibt: „Sieht man mit den Frauen statt auf die Frauen, dann ist das Leben der Frauen für die Frauen nicht liminal“ (S. 45). Nun handelt es sich im Falle von Literatur jedoch immer schon um eine „Draufsicht“ auf genderdefinierte Rollen: Männlichkeit und Weiblichkeit sind vom literarischen Text verwendete Konstruktionen, mit denen er seine Figuren konzeptionell ausstattet und in die entworfene Welt integriert, die dargestellte Welt erschafft; es werden keine tatsächlichen Lebenswelten widerspiegelt, sondern literarische Formen und Kommunikationen arrangiert. Insofern erscheint mir WALKER BYNUMS Argumentation zwar sehr einleuchtend, ihre Kritik an der Verallgemeinerung der Turnerschen Theorie ebenso weiterführend, doch für die Analyse von Literatur müssen andere Maßstäbe gelten und die Geschlechterkonzeption stets auch auf ihre literarische Zeichenhafteigkeit hin befragt werden.

<sup>18</sup> In Anlehnung an Homi BHABHA ließe sich wohl auch von einem „dritten Raum“ sprechen. Vgl. zur Hybridität dieses Raumes: BHABHA 2000, worin er diesen „dritten Raum“ als den „andere[n] Raum der symbolischen Repräsentation, der zugleich Barriere und Träger (*bar and bearer*) der Differenz ist“, bezeichnet (S. 150). Diese genuin kulturwissenschaftlichen, auf das postkoloniale Zeitalter bezogenen Überlegungen müssten allerdings erst noch ihre Anschlussfähigkeit an die Interpretation literarischer Texte des Mittelalters erweisen.

Anmerken lässt sich überdies, dass in der ritualtheoretischen Konzeption von Liminalität dem sozial-hybriden Raum häufig auch eine geographisch gedachte Grenzüberschreitung, wie sie innerhalb des Brautwerbungsschemas durch die Meerfahrt repräsentiert wird, entspricht. Vgl. hierzu TURNER 1989, S. 36: „Der Übergang von einem sozialen Status zum anderen ist oft mit einem Raumwechsel, einer geographischen Ortsveränderung verbunden“.

den Ratschlag seiner Mutter Ute verlobt Sigebant sich mit Ute II. Eine erste kleine Irritation entsteht jedoch hier schon, denn die adlige Gesellschaft beginnt zu murren, da Sigebants sozialer Status noch nicht demjenigen seiner zukünftigen Frau entspricht. Im Text heißt es:

*Daz er si sollte minnen, daz dâhte niemen reht;  
si was ein küniginne, dô was er dennoch kneht.  
dô muoste er tragen krône ob edelen fürsten rîche:  
des hulfen im sine mâge. sît wart er ze künde lobelîche. (18)<sup>19</sup>*

Das Problem wird also eingeführt und sofort danach mit Hilfe der Verwandtschaft mühelos behoben. Für das Brautwerbungsschema bedeutet dies jedoch, dass eine Erwartungshaltung an die Werber-Rolle eingeführt wird, welche besagt, dass die herrschaftliche Macht des Werbers dem Ansehen und dem Adelsstatus der Braut mindestens gleichgestellt sein muss: Es handelt sich um eine Anforderung, die sich durch wiederholtes Auftreten als wesentlicher Bestandteil des Schemas gliedert.

Prekär und zugleich konstitutiver wird die Situation dann erst im Hagen-Teil der Geschichte. Eine Entführung findet zwar statt, aber nicht diejenige einer Frau, sondern das Kind Sigebants und Utes, Hagen, wird entführt: Ausgerechnet bei einem höfischen Fest wird der Junge von einem wilden Greifen in einen tendenziell im Mythologischen angesiedelten Raum verschleppt. Die Formulierung „tendenziell“ sei hier deshalb gebraucht, weil dieser Raum erstens, wie Jan-Dirk MÜLLER bereits dargelegt hat, zunehmend entmythologisiert wird<sup>20</sup>, und es sich zweitens um einen von vornherein grundsätzlich hybriden Raum handelt, in dem Heroisches, Höfisches und auch Religiöses ganz eng aneinander geführt werden; oder mit den Worten Müllers formuliert: „Widersprüchliches oder mindestens Heterogenes wird einfach nebeneinander gestellt oder übereinander kopiert; Selbstermächtigung und Erwählung durch Gott fallen zusammen; unvereinbare Raum- und Zeitkonzepte werden miteinander kombiniert; die Anderwelt ist zugleich jenseitig und benachbart.“<sup>21</sup> Das Heroische tritt hervor, als Hagen die Greifen tötet, und es koinzidiert zugleich mit der Hilfe Gottes: *des half im got von himele; jâ mohte er solher krefte niht gewalten.*<sup>22</sup> Hagen ist bei seiner heroischen

<sup>19</sup> Hier und im Folgenden zitiert nach der Ausgabe von Karl Bartsch: *Kudrun* 2000.

<sup>20</sup> MÜLLER 2004.

<sup>21</sup> MÜLLER 2004, S. 217.

<sup>22</sup> *Kudrun* (94).

Tat nicht allein selbstmächtiger Krieger, sondern auch ein Streiter Gottes, der dazu noch die Rüstung eines gestrandeten Kreuzritters trägt. Auch der Drachenkampf, der Kampf gegen den *gabilüne*<sup>23</sup>, trägt dieselben ambivalenten Zeichen: Hagen trinkt das Blut des Tieres und hüllt sich in dessen Haut, wie er es zuvor mit der Kreuzfahrerrüstung getan hat. Sicherlich ist dieser Akt schlicht als heroische Performanz lesbar, zugleich ist aber das Bluttrinken mit dem Christlichen des Abendmahles konnotiert, zumal, wenn es im Text heißt: *dô gewân er vil der krefte*<sup>24</sup>, wobei er seine *krefte*, wie zuvor gesagt wurde, von Gott erhält. Außerdem besitzt er nach dem Bluttrinken die *krefte* von zwölf Männern<sup>25</sup>, was in diesem Kontext wohl auch als Anspielung auf die Apostel zu verstehen ist – es liegt eine Koinzidenz von Gewaltpotential und Christlichem vor. Das Höfische ist in der Wildnis zwar defizitär, aber dennoch als Anlage bereits durch die Anwesenheit der drei Königstöchter aus Indien, Portugal und Iserland präsent.<sup>26</sup> Eine essentielle Verknüpfung von Höfischem und Christlichem ist zudem auf symbolischer Ebene in der Begegnung mit dem Löwen angelegt, den Hagen nicht erschlägt, sondern aufnimmt:

*bi im er harte nâhen einen lewen vant;  
der mohte im niht enphliehen. wie schiere er zuo im gie!  
des beleib er unverhouwen. der helt ez gûetliche enphie.* (102)

Der Löwe kann dabei sowohl für das Höfische als auch für Christus stehen.<sup>27</sup> Was an dieser Stelle besonders illustrativ hervortritt, ist die enge Zusammenführung von heroischer Gewalt, dem Höfischen und dem Christlichen.<sup>28</sup>

Von besonderem Interesse ist hier nun die spezifische Rolle, die Hagen in diesem durch Hybridität gekennzeichneten Raum zukommt. Schematisch betrachtet übernimmt er nämlich die Rolle der Braut: Er wird entführt, es eröffnet sich ein liminaler Raum, welcher schließlich den Umbau der bisherigen Ordnung der

<sup>23</sup> *Kudrun* (101).

<sup>24</sup> *Kudrun* (101).

<sup>25</sup> *Kudrun* (106).

<sup>26</sup> Durch die Speise, die Hagen ihnen bringt, werden sie *an ir lîben schoene ûnd ouch lobaere, / sam ir ietslîchiu dâ heime in in vater lande waere* (105). Damit wird das Höfische an dieser Stelle besonders markiert.

<sup>27</sup> Diese Deutung legt u.a. der im Mittelalter hinreichend bekannte *Physiologus* nahe (vgl. hierzu: Der *Physiologus* 2005, „Vom Löwen“, S. 5 f.).

<sup>28</sup> Aus einer systemtheoretischen Perspektive ließe sich hierzu wahrscheinlich auch erklären, warum gerade hier, in der Koinzidenz und der Verschränkung des Heroischen und des Höfischen nun auch das Christliche eine wichtige Rolle spielt, was im Rahmen dieses Beitrags aber nicht weiter verfolgt werden soll.



adligen Welt erlaubt. In der Forschung ist Hagens Aufenthalt in der Wildnis häufiger als eine Phase der Adoleszenz begriffen worden.<sup>29</sup> Dem lässt sich grundsätzlich auch durchaus zustimmen, nur nicht unter den Paradigmen der Entwicklungspsychologie und dem der Biographik; denn wie Jan-Dirk MÜLLER bereits ausführte, hat seine „Erziehung zum Mann [...] am Hof bereits begonnen und wird durch den Greifen abrupt unterbrochen. Es überlagern sich also zwei biographische Muster, und das zweite tritt als Störung des ersten auf. [...] Hagens ‚Initiation‘ ist also überdeterminiert. Der Aufenthalt in der Wildnis ist überschüssig und wird als solcher ausgestellt“.<sup>30</sup> Worum es in dieser Episode geht, ist also nicht die Geburt und kohärente Geschichte eines Heros. Hagen ist dort vielmehr immer beides zugleich: höfisch und heroisch, sowie Junge und Mann. Er schlüpft in der Wildnis in eine Rolle sozialer Unbestimmtheit, in einen Zustand von Liminalität, aus welchem heraus eine neue Gesellschaftsordnung begründet werden kann. Dass dies, dezidiert schematisch gesehen, mit der Funktion der Braut-Rolle zusammenfällt, kann überdies erklären, warum ausgerechnet der häufig mit *wilde* bezeichnete Hagen einen Friedensschluss zwischen zwei verfeindeten Sippen herbeiführt. Diese Handlungsoption der Versöhnung ist ansonsten eigentlich ebenso eine, welche die Braut innerhalb des Schemas ergreift.<sup>31</sup> Der Graf von Garadîe, auf dessen Schiff Hagen und die Frauen schließlich zurück nach Irland gelangen, ist ein Erzfeind Sigebants. Trotzdem der Graf versucht hat, Hagen als Geisel zu nehmen, versöhnt Hagen ihn wie schemagemäß die Braut ihren Entführer mit dem Brautvater:

*Hagene hiez genaedic den von Garadîe sîn  
den künig und die liute durch den willen sîn,  
daz er in vergaebe schaden unde schulde.  
Hagene der junge der gewan den pilgerînen hulde.*

*Dô der künic mit kusse versuonte sînen zorn,  
dô muoste man in gelten swaz si hêten verlorn.  
daz was in frume vil grôziu und was ouch Hagenen êre.*

<sup>29</sup> Vgl. hierzu u.a. SCHMITT 2002, S. 73: „Mit der symbolischen Übernahme von Schwert und Rüstung sowie seiner Heldentat ist Hagen auf der Insel vom geschlechtlich noch nicht festgelegten Kind zum jungen Mann geworden. Dieser Wendepunkt markiert den Übergang zur männlichen Identitätsbildung, die nun folgt“.

<sup>30</sup> MÜLLER 2004, S. 204 f.

<sup>31</sup> Dies tut er überdies genauso unmotiviert, wie die Handlungen der Braut ansonsten unmotiviert sind, denn von Minnebanden kann hier eigentlich auch sonst nirgendwo die Rede sein.

*sit würden si vînde mit dem von Irlande nimmer mêre.* (158 f.)

Wie der Text hier zeigt, bewegt Hagen den König, seinen Vater, dazu, seinen Entführern *schaden unde schulde* zu vergeben; er erfüllt das friedensstiftende Moment der Rolle der Braut.<sup>32</sup>

Nachdem Hagen schließlich mit der indischen Königstochter Hilde verheiratet ist und er die Herrschaft seines Vaters übernommen hat, werden die Rollen für die nächste Episode der Serie neu besetzt. Dieser Rollenwechsel ist im Text deutlich markiert, denn Hagen wird nach seiner Rückkehr aus der Wildnis auch trotz der vielen Ehre, die er erworben hat, nun *Válant aller künige*<sup>33</sup> genannt. Dieser Widerspruch markiert nachdrücklich den Episodenwechsel innerhalb der Serie, denn in der daraufhin erzählten Brautwerbungsgeschichte verkörpert er die Rolle des gefährlichen Brautvaters, der – in seiner Wildheit dem Greifen gleich – seine Tochter gegenüber den Werbern, was so viel heißt wie: gegenüber den Entführern, verteidigt. Hier setzt nun die im engen Sinne verstandene gefährliche Brautwerbung an. Vor diesem Hintergrund erscheint es daher auch wenig erstaunlich, dass die Erzählung von der Geburt des gefährlichen Brautvaters mit dem Mythologischen affiziert ist, denn sie setzt als Ursprungsgeschichte letztendlich den Rahmen für den weiteren Verlauf. Durch Hagen scheinen die drei Logiken, die von nun an das Spiel bestimmen, begründet: Heroisches im Sinne von besonderer Gewaltfähigkeit, Höfisches und Religiös-Christliches sind hiernach essentielle Bestandteile der Brautwerbungsreihe geworden.

### 3. Genderausdifferenzierung und die Zerspielung des Brautwerbungs-schemas im Kudrun-Part der Erzählung

Die folgende Werbung Hetels um Hilde II entspricht im Wesentlichen dem Prototypus der gefährlichen Brautwerbung.<sup>34</sup> Im Fokus der gegebenen Fragestellung ist

<sup>32</sup> Hieran zeigt sich zudem, dass es bei der Friedensstiftung nicht um genuine Fähigkeiten des Weiblichen geht, wie dies in der Forschung beispielsweise von NOLTE 1985 (insb. S. 73) formuliert wurde, sondern um eine soziale Rolle, deren Gendercodierung Teil des narrativen Spiels ist.

<sup>33</sup> *Kudrun* (168).

<sup>34</sup> Aus diesem Grund wird auf diese Episode nur kurz und auf das Wesentliche reduziert eingegangen. Die Werbung Hetels um Hilde II folgt den abstrakten Regeln des Schemas am ehesten, auch die Rollenverteilung ist dementsprechend eher weniger aufschlussreich: Hetel nutzt seinen Sippenverband zur Werbung. Wate und Frute, die beiden „Alten“, verkörpern zum einen das Prinzip der Gewaltfähigkeit, was sich besonders im Kampf Wates und Hagens an dessen Hof zeigt, und zum anderen das Prinzip der List, vertreten durch den klugen Frute, der die „Kaufmannslist“ ersinnt, in Hagens Reich als vom Hetel-Hof Vertriebene einzudringen. Wates Neffe Horant kommt die Rolle des höfischen Werbers zu, der Hilde in der Kemenaten-Szene dann auch für Hetel mit Gesang gewinnt. Hinzukommen außer-

jedoch die feste Einschreibung der Friedensstiftung in die Rolle der Braut ein wichtiges Ergebnis dieser Variante des Brautwerbungsschemas. Markierend wirkt dabei der Gendertransfer: Da Hagen die Rolle als gefährlicher Brautvater eingenommen hat, ist die Rolle der Friedensstifterin nun weiblich besetzt; gleich der Ausdifferenzierung der Rollen am Werberhof findet also eine Ausdifferenzierung in genderdefinierte Rollen statt. Ausdifferenzierung erfolgt genau an der Stelle, an der auch die räumliche Welt näher zusammen rückt, denn im Hagenpart der Erzählung ist die Distanz zwischen den Sippen ja noch am größten, dort fallen auch Heroisches und Höfisches größtenteils zusammen. Die Ausdifferenzierung der Rollen koinzidiert folglich mit der Kontraktion des sozialen Raumes. Ein wesentlicher Grund dafür scheint der Ausbau des Höfischen zu sein, so wird das Zentrum des Hofes mit der höfischen *vrouwe* identifiziert, dem weiblichen Mangel an Gewaltfähigkeit wird die Funktion von Friedensschaffung und -sicherung zugesprochen. Auf dieser Basis beginnt das Spiel mit dem Schema nun erneut, oder besser: die Zerspielung des Schemas setzt ein. Hierzu ist überdies anzumerken, dass ein fast ausschließlich kombinatorisch verfahrenes Erzählen geradezu notwendig Brüche und Widersprüche erzeugt, die nicht allein die Begrenztheit adliger Weltwahrnehmung aufzeigt. Es führt vielmehr die Grenzen und zugleich auch die Überdetermination durch die sich überlagernden Muster und Anforderungen des seriellen Erzählens vor. Dies lässt sich im Folgenden dann anhand des Kudrunparts der Geschichte näher beschreiben.

In dieser Variante produziert gleich zu Beginn Aufmerksamkeit, dass Kudrun, die zu erwerbende Braut, nicht das einzige Kind Hetels und Hildes ist, denn sie hat auch einen Bruder namens Ortwin. Damit würden sich eigentlich auch die Voraussetzungen innerhalb des Sippenverbandes ändern, denn der Erhalt von Herrschaft ist nun nicht mehr allein an einen einzigen Nachkommen geknüpft. Auffällig in der Beschreibung ist, dass die Braut nicht allein wegen ihrer sagenhaften Schönheit gepriesen wird, sondern auch das Gendercrossing, das dieser Rolle strukturell anhaftet, vom Erzähler in dessen Vorstellungen der jungen Frau direkt aufgenommen wird. Im Text heißt es nämlich:

dem noch Morung und Irot, die vor allem als gute Kämpfer und treue Vasallen Hetels in Erscheinung treten. Nach der Entführung Hildes kommt es zum Kampf zwischen Hagen und Hetel, der dabei verletzt wird, und Wate schließlich gewissermaßen als stellvertretendes Glied im Sippenkörper des Werbers für ihn einspringt und den Kampf zum Höhepunkt führt. Als auch Hagen von Wate schwer verwundet wird, bittet Hilde Hetel, den Kampf der beiden zu beenden. Dieser gibt sich zu erkennen und es kommt zum Friedensschluss zwischen den verfeindeten Sippen.

## Im Zustand der Liminalität

*Nu wuohs diu maget junge. schoene wart ir lip,  
daz si loben muosen mán únde wíp,  
wande man si verre von ir lande erkande.  
si was geheizen Kúdrún unde wart erzogen in Tenelande.*

*Si wuohs ouch in der máze, daz si wol trüege swert,  
ob si ein ritter waere. dá von wart gegert  
nách ir edelen minnen von fürsten harte ríchen.  
genuoge die ez wurben, den ergíeng éz vil schedelíchen. (576 f.)*

Kudruns Gestalt zeichnet sich einerseits durch die weiblichen Topoi von Jugend und besonderer Schönheit aus, andererseits wird sie gezielt mit einem jungen Ritter verglichen, der just die Schwertleite empfangen soll. Als eine weitere große Veränderung innerhalb des Schemas ist außerdem benennbar, dass Kudrun nicht allein mit einem, sondern gleich mit drei Werbern ausgestattet ist, womit auch gleich vier Sippenverbände in ein Gegen- und später auch Miteinander verstrickt werden.

Erster erfolgloser Werber ist Siegfried von Morland. Hetel, der nun in die Rolle des gefährlichen Brautvaters geschlüpft ist, versagt im *hóchgemüte*<sup>35</sup> sein Kind, was Feindschaft zwischen den beiden Sippenverbänden nach sich zieht. Von Siegfried heißt es:

*er sprach, ob ez im immer koeme an die stunde,  
daz gelieze er nimmer, daz man in úf Hetelen schaden funde.*

(585)

Zweiter erfolgloser Werber ist daraufhin Hartmut von Ormanie; ihn disqualifiziert schemakonform seine Herkunft, denn sein Vater Ludwig hat sein Lehen von Hagen erhalten, was ihn zu keinem ebenbürtigen Ehemann von dessen Enkeltochter Kudrun macht. Grundsätzlich ist die Braut jedoch beiden, Siegfried und Hartmut, gegenüber nicht abgeneigt, wenngleich Minnebande innerhalb des Schemas keine entscheidende Rolle spielen. Erstaunlich ist dann aber, dass ausgerechnet derjenige Werber, der nicht dem Schema entsprechend übers Meer kommt, schließlich der Erfolgreiche sein wird. Dieser *náchgebûre*<sup>36</sup> Hetels ist Herwig von Seeland, der

<sup>35</sup> *Kudrun* (585).

<sup>36</sup> *Kudrun* (650).

zwar ebenso zunächst von Hetel abgewiesen wird, doch im Kampf mit ihm erkennt Hetel seine ritterliche Stärke an und nennt ihn zudem *biderbe unde wise*<sup>37</sup>. Die Braut, die als höfische *vrouwe* dem Kampf zuschaut, übernimmt auch hier die Funktion der Friedensstiftung und es wird ein Heiratsversprechen förmlich bekundet. Kudrun verkündet mit ihrer Einwilligung in die Ehe ganz explizit den Frieden zwischen den verfeindeten Sippen:

*Si sprach: „ich gihe iu gerne, daz ich iu wese holt.  
du häst mit dienéste hiute hie versolt,  
daz ich den haz wil scheiden von dir und mînem künne.  
daz mac mir niemen leiden. du solt immer haben mit mir wünne.“*

(662)

Eigentlich könnte hier diese Variante des Schemas beendet werden. Aber was nun passiert, lässt sich mit einem außerordentlichen Ausbau des hybriden Raumes, der durch den Zustand von Liminalität der Braut eröffnet wird, beschreiben: Kudrun soll, auf den Rat ihrer Mutter Hilde hin, besser auf die Krönung vorbereitet werden und zu diesem Zweck noch ein ganzes Jahr lang in Hegelingen verweilen.<sup>38</sup> Dadurch, dass die Braut nicht sogleich sicher „in den Hafen der Ehe einfährt“, nehmen die anderen Werber und ihre Sippenverbände das als Schaffung eines Handlungsspielraumes wahr.<sup>39</sup> Siegfried von Morland überfällt den erfolgreichen Werber Herwig mit Krieg, Hetel kommt ihm auf Kudruns Bitten hin zur Hilfe, Hartmut dagegen nutzt die Situation zu einer erneuten Brautwerbung. Kudrun erfüllt nun aber gar nicht die Rolle der willigen Braut, sondern erklärt kurzerhand, sie sei bereits Herwig versprochen. Darauf greifen Hartmut und sein Vater Ludwig, der (ebenso wie Wate für Hetel) das gewaltfähige Glied im Sippenkörper darstellt, die Burg an. An dieser Stelle setzt nun erneut Variation an: Die Streiter aus Ormanie entführen Kudrun zusammen mit weiteren 62 Frauen gegen ihren

<sup>37</sup> *Kudrun* (636).

<sup>38</sup> *Kudrun* (666 f.).

<sup>39</sup> In der Forschung finden sich kontroverse Meinungen zu der Frage, um welche Form von Eheschließung es sich bei Kudrun und Herwig handle, ob sie mit ihm lediglich verlobt sei oder sich doch von einer formalen Eheschließung sprechen lässt. Ihre Beantwortung erfolgte in erster Linie auf der Basis verschiedener Rechtspraktiken, die als Vorbild für die *Kudrun* fungiert haben könnten. Ein einschlägiger Forschungsüberblick findet sich bei SCHMITT 2002, S. 142-159. Von dieser Debatte unberührt bleibt jedoch der Umstand, dass Kudrun – ob nun rechtmäßige Ehefrau Herwigs oder nicht – aufgrund der einjährigen Verzögerung in der Rolle der Ehefrau noch nicht angekommen ist, und ebenso, dass sich für Hartmut ein weiterer Handlungsspielraum eröffnet, welchen er zur Entführung der Braut nutzt.

Willen.<sup>40</sup> Der extreme Ausbau des liminalen Zustandes der Braut hat dabei die Entführung überhaupt erst möglich gemacht; ebenso ermöglicht sie eine Neupositionierung der Sippenverbände: Siegfried schließt mit Herwig und Hetel Frieden und bietet sogar seine Hilfe bei der Rückgewinnung Kudruns an. Auf dem Wülpensand entbrennt ein ungeheurer Kampf, in welchem Hartmuts Vater Ludwig Hetel erschlägt. Dies erhält insofern auch Gewicht, als nun die Hartmutsippe ihre Gewaltfähigkeit gegenüber dem Brautvater unter Beweis stellt; ein Faktum, das ansonsten – schematisch gesehen – den Gewinn der Braut garantiert. Die Entführer entkommen mit den Frauen heimlich in der Nacht, die Hegelingen können sie nicht mehr einholen. Im Hinblick auf die Rollenumbesetzung dieser Variante fällt hier nun besonders auf, dass Hilde die treibende Kraft in der Rückentführung Kudruns ist, ein Part, der ansonsten der Rolle des Brautvaters anheimgestellt ist.<sup>41</sup> Sie muss allerdings 13 Jahre lang warten, bis sie ein Heer nach Ormanie schicken kann, denn die Hegelingen haben in der Schlacht auf dem Wülpensand so viele Streiter verloren, dass erst die nächste Generation herangewachsen sein muss, bis ein erneuter Kampf beginnen kann.

Über die Leidenszeit Kudruns in Ormanie und ihre Wiedergewinnung sei im Fokus der Frage nach der Rollenkonzeption lediglich gesagt, dass hier ebenfalls wieder eine Art Gendercrossing angelegt ist. Gerlint, die Mutter Hartmuts, übernimmt schematisch gesehen die Rolle des Brautvaters, denn sie will Hartmut unbedingt mit der bestmöglichen Eheoption ausgestattet sehen; Hartmut wird wie die Braut eigentlich gar nicht gefragt.<sup>42</sup> Hingegen ist die Entscheidung Kudruns für Herwig – bleibt ihre Motivation dafür auch noch so sehr im Dunkeln – absolut verbindlich gezeichnet. Hartmut droht zwar, Kudrun auch mit Gewalt zu seiner Frau zu machen, und auch Gerlint versucht sie durch schlechte Behandlung

<sup>40</sup> Vgl. NOLTE 1988, S. 62: „Auf einer tieferen Verstehensebene erweisen sich die bäuerischen, unhöfischen, rohen und normverletzenden Züge und Verhaltensweisen derer von Ormanie nicht nur als eine externe Bedrohung, sondern als Reflex der Unvollkommenheit und der Normabweichungen der Hegelingen selbst. Schließlich hat Hetel selbst seine Frau durch Entführung gewonnen“. Weniger wertend lässt sich diese Beobachtung auch schlicht als schemagemäßes Handeln bezeichnen.

<sup>41</sup> *Kudrun* (941-946).

<sup>42</sup> Gerlint rät ihrem Sohn zum einen zur Brautwerbung (588), zum anderen wird im Text auch ganz deutlich formuliert, dass es ihr Wille ist, Kudrun mit Hartmut zu verheiraten: [...], *es sol mich freuden richen hie daz Hetelen kint, kumt <si> her ze lande mit ir ingesinde. ich will, daz ich Hartmuoten dicke bi ir froelichen vinde* (970).

Die Entscheidungsgewalt liegt hier dezidiert bei der Mutter, der Wille des Vaters spielt keine Rolle. Vgl. auch MCCONNELL 1986, S. 50: „It is quite evident that Gerlind represents more than a matchmaker intent on procuring Kudrun as a bride for her son. She clearly plays the leading role in the family. While Hartmut and Ludwig carry out the actual abduction, their actions are overshadowed by the manipulation of Gerlind behind the scenes“.

und Erniedrigung zur Ehe zu zwingen, doch Kudrun erweist sich als diejenige, die einen Friedensvertrag geschlossen hat und diesen standhaft verteidigt. Dafür bürgt sie im mittelalterlichen Politikverständnis mit ihrer Person, d.h. mit ihrem Leib und Leben. Das scheint dann auch diejenige Qualität zu sein, die sie am Ende zur Bündnispolitik durch Heiratsvermittlung befähigt. Einerseits erfüllt Kudrun als Braut mit dieser Heiratsvermittlung ihren Part als Friedenstifterin. Ortrun, Hartmuts Schwester, die Kudrun in Ormanie beigestanden hat, erhält Kudruns Bruder Ortwin zum Mann, Hartmut heiratet Hildeburg<sup>43</sup>, was schließlich die Standesinteressen bedient, denn Hildeburg ist Teil von Kudruns Gefolge, und sogar Siegfried von Morland wird verheiratet, und zwar mit der Schwester Herwigs. Andererseits wird das alte Brautwerbungsschema damit zugleich ineffektiv: Als Kudrun am Ende in die Rolle der Heiratsvermittlerin schlüpft und so die Dynastien versöhnt, wird die Brautwerbung schließlich an sich überflüssig.

<sup>43</sup> Tobias BULANG hat dargelegt, dass die Rehabilitierung Hartmuts „unter anderem durch Visualisierungsstrategien geleistet [wird], die einen Tatbestand setzen, der weder erzähllogisch noch diskursiv befriedigend begründbar ist“ (BULANG 2006, S.196).

#### 4. Schlussbetrachtung

Zusammenfassend lässt sich formulieren, dass die Herrschaftsbereiche in der *Kudrun* immer näher zusammenrücken und sich damit auch die soziale Positionierung des Weiblichen ändert, das durch die ihm zugeschriebene Gewaltlosigkeit für den friedlichen Umgang am Hof steht. Wenn Gewalt dann nach dieser Genderausdifferenzierung doch noch von weiblicher Seite ausgeübt wird, wie dies im Text bei Gerlint der Fall ist, stempelt sie das als Teufelin ab. Grundsätzlich zeichnen sich zwei Logiken beim Ausbau von Herrschaft ab, das Heroische und das Höfische, das sich schließlich um den Körper der Frau zentriert, wobei diese beiden Logiken durchaus in Konflikt geraten und auch häufig gegeneinanderstehen können. Die Änderungen des narrativen Spiels und der erzählte Umbau adliger Gesellschaftsordnung werden in der *Kudrun* durch die soziale Rolle der Braut evoziert: Ihr Zustand von Liminalität, die Möglichkeit von Grenzüberschreitungen, die diese Rolle bietet, wird narrativ genutzt, um grundlegende Handlungsmöglichkeiten für das Figurenpersonal zu schaffen.



## Bibliographische Angaben

### Primärtexte

Der *Physiologus*. Tiere und ihre Symbolik. Übertragen und erläutert v. Otto SEEL, 3. Aufl. Düsseldorf/Zürich 2005.

*Kudrun*. Nach der Ausgabe von Karl Bartsch (Altdeutsche Textbibliothek 115), hrsg. Karl STACKMANN, Tübingen 2000.

### Darstellungen

BENNEWITZ 2003 = Ingrid BENNEWITZ, Kriemhild und Kudrun. Heldinnen-Epik statt Helden-Epik?, in: *Philologica Germanica* Bd. 7: Mittelhochdeutsche Heldendichtung außerhalb des Nibelungen- und Dietrichkreises („Kudrun“, „Ornit“, „Waltharius“, „Wolfdietriche“), hrsg. v. Klaus ZATLOUKAL, Wien 2003, S. 9-20.

BHABHA 2000 = Homi K. BHABHA, Die Verortung der Kultur. Deutsche Übersetzung v. Michael Schiffmann und Jürgen Freudl (Stauffenberg Discussion 5), Tübingen 2000.

BULANG 2006 = Tobias BULANG, Visualisierung als Strategie literarischer Problembehandlung. Beobachtungen zu Nibelungenlied, Kudrun und Prosa-Lancelot, in: *Visualisierungsstrategien in mittelalterlichen Bildern und Texten* (Philologische Studien und Quellen 195), hrsg. v. Horst WENZEL/C. Stephen JAEGER, Berlin 2006, S. 188-212.

FISCHER-LICHTE 2000 = Erika FISCHER-LICHTE, Performance-Kunst und Ritual: Körper-Inszenierungen in Performances, in: *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, hrsg. v. Gerhard NEUMANN/Sigrid WEIGEL, München 2000, S. 113-129.

KUHN 1976 = Hugo KUHN, *Kudrun* (1969), in: *Nibelungenlied und Kudrun* (Wege der Forschung 54), hrsg. v. Heinz RUPP, Darmstadt 1976, S. 502-514 (Wiederabdruck von: Ders., *Kleine Schriften II. Text und Theorie*, 2. Aufl. Stuttgart 1969, S. 206-215).

LANGE 2009 = Gunda LANGE, Nibelungische Intertextualität. Generationenbeziehungen und genealogische Strukturen in der Heldenepik des Spätmittelalters (*Trends in Medieval Philology* 17, Diss.), Berlin/New York 2009.

MCCONNELL 1986= Winder MCCONNELL, Kriemhild and Gerlind. Some Observations on the *vālandinne*-Concept in the *Nibelungenlied* and *Kudrun*, in: *The Dark Figure in Medieval German and Germanic Literature*, hrsg. v. Edward R. HAYMES/Stephanie Cain VAN D'ELDEN (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 448), Göttingen 1986, S. 42-53.

## Im Zustand der Liminalität

MÜLLER 2004 = Jan-Dirk MÜLLER, Verabschiedung des Mythos. Zur Hagen-Episode der *Kudrun*, in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hrsg. v. Udo FRIEDRICH/Bruno QUAST (Trends in Medieval Philology 2), Berlin/New York 2004, S. 197-217.

NOLTE 1985 = Theodor NOLTE, Das Kudrunepos – ein Frauenroman? (Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte 38), Tübingen 1985.

NOLTE 1988 = Theodor NOLTE, Wiedergefundene Schwester und befreite Braut. Kudrunepos und Balladen (Helfant Studien S4), Stuttgart 1988.

PAFENBERG 1995 = Stephanie B. PAFENBERG, The Spindle and the Sword. Gender, Sex and Heroism in the *Nibelungenlied* and *Kudrun*, in: The Germanic Review 70 (1995), S. 106-115.

ROLLNIK-MANKE 2000 = Tatjana ROLLNIK-MANKE, Personenkonstellationen in mittelhochdeutschen Heldepenen. Untersuchungen zum Nibelungenlied, zur Kudrun und zu den historischen Dietrich-Epen (Diss.), Frankfurt a.M. u.a. 2000.

SCHMID-CADALBERT 1985 = Christian SCHMID-CADALBERT, Der *Ornit AW* als Brautwerbungsdichtung. Ein Beitrag zum Verständnis mittelhochdeutscher Schemaliteratur (Bibliotheca Germanica 28, Diss.), Bern 1985.

SCHMITT 2001 = Kerstin SCHMITT, Kriemhild und Kudrun. Zur intertextuellen Beziehung von ‚Nibelungenlied‘ und ‚Kudrun‘, in: Philologica Germanica Bd. 6: 800 Jahre Nibelungenlied, Rückblick – Einblick – Ausblick, hrsg. v. Klaus ZATLOUKAL, Wien 2001, S. 155-178.

SCHMITT 2002 = Kerstin SCHMITT, Poetik der Montage. Figurenkonzeption und Intertextualität in der ‚Kudrun‘ (Philologische Studien und Quellen 174, Diss.), Berlin 2002.

SCHULZE 1984 = Ursula SCHULZE, Nibelungen und Kudrun, in: Epische Stoffe des Mittelalters, hrsg. v. Volker MERTENS/Ulrich MÜLLER, Stuttgart 1984, S. 111-140.

SEEBER 2008 = Stefan SEEBER, *Vor dem holen steine erstuonden aber diu sunderbaren maere* (84.4). Zu den Raumstrukturen der ‚Kudrun‘, in: Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005, hrsg. v. Burkhard HASEBRINK u.a., Tübingen 2008, S. 125-146.

SIEBERT 1988 = Barbara SIEBERT, Rezeption und Produktion. Bezugssysteme in der ‚Kudrun‘ (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 491, Diss.), Göppingen 1988.

TURNER 1989 = Victor TURNER, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels. Aus dem Englischen von Sylvia M. Schomburg-Scherf, Frankfurt a.M./New York 1989.

TURNER 2005 = Victor TURNER, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Aus dem Englischen v. Sylvia M. Schomburg-Scherf, Frankfurt a.M./New York 2005.

VOLLMANN-PROFE 2000 = Gisela VOLLMANN-PROFE, Kudrun – eine kühle Heldin. Überlegungen zu einer problematischen Gestalt, in: Blütezeit. Festschrift für L. Peter Johnson zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Mark CHINCA/Joachim HEINZLE/Christopher YOUNG, Tübingen 2000, S. 231-244.

WALKER BYNUM 1996 = Caroline WALKER BYNUM, Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen v. Brigitte Große, Frankfurt a.M. 1996.

WENZEL 2005 = Franziska WENZEL, Die Geschichte des gefährlichen Brautvaters. Ein strukturalistisch-anthropologisches Experiment zur *Kudrun*, in: Euphorion 99 (2005), S. 395-423.

Karina Marie ASH

# Die literarische Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen im Falle von Elisabeth von Thüringen

## 1. Einleitung

Amalie FÖSSEL stellte 2007 in einem Vortrag in Bamberg das Verhältnis zwischen der heiligen Elisabeth von Thüringen und ihrer Tochter Sophie vor. Ihr Beitrag im Tagungsband „Generationen und *gender* in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur“ führte näher aus, weshalb in der Kanonisationsurkunde Elisabeths die Mutter-Kind-Beziehungen zwischen der Heiligen und ihren Kindern keine Erwähnung findet. Nach FÖSSEL wurde die Erfüllung der Mutterrolle Elisabeths nicht erwähnt, „um die Gottesliebe, die Selbstaufgabe und Stärke Elisabeths zu unterstreichen.“<sup>1</sup> Diese Tugenden der Heiligen mussten, so FÖSSEL weiter, besonders hervorgehoben werden, da Elisabeth von Thüringen als Mutter von drei Kindern nicht den zeitgenössischen Idealvorstellungen der Hagiographen entsprach. Sie erfüllte weder die *virago*-Rolle, noch die Rolle der enthaltsamen Ehefrau.<sup>2</sup>

Ich möchte nun zu diesem Punkt zurückkehren, um das Spannungsfeld zwischen den vorhin genannten heiligen Tugenden und der Erfüllung einer anderen weiblichen Rolle hervorzuheben, nämlich die Rolle der adeligen Ehefrau. Dabei soll aufgezeigt werden, dass die Lösung dieses scheinbaren Gegensatzes nicht nur durch veränderte literarische Inszenierungen der heiligen Elisabeth dargestellt wird, sondern auch auf eine Entwicklung der theologischen Einstellungen zu Ehe, Ehefrauen und hagiographischen Exempla für Frauen im Hochmittelalter hinweist. Ich beschränke mich im Folgenden auf die zweite oben genannte Tugend einer weiblichen Heiligen, die Selbstaufgabe, um zu verdeutlichen, wie diese Tugend mit der Rolle der Ehefrau in Widerstreit geraten konnte und wie die Schilderung dieses Konfliktes sich im Laufe des 13. Jahrhunderts verändert hatte. Auf diese Weise kann die Erfüllung der geschlechtsspezifischen Rolle Elisabeths als

<sup>1</sup> FÖSSEL 2009, S. 28.

<sup>2</sup> FÖSSEL 2009, S. 28.

Ehefrau in einigen Viten betrachtet und herausgearbeitet werden, inwiefern sich die jüngere Wahrnehmung der Ehefrau und weiblicher Heiligkeit zu entsprechen.

## 2. Selbstaufgabe als Heiligkeitsideal

Selbstaufgabe, oder präziser gesagt, Selbstauflösung, steht im Zentrum der Glaubenslehre im Hochmittelalter. Demnach könne sich nur ein Mensch, der sich von weltlichen Dingen befreit hat, Gott nähern und sich mit ihm vereinigen. Diese Vereinigung mit Gott schilderte Bernard von Clairvaux in *De diligendo Deo* als pure Selbstvernichtung:

„Dich selbst (in dieser Einigung) zu verlieren, als wärest du nicht mehr, und dich selbst überhaupt nicht mehr zu fühlen, ja dich deiner völlig zu entäußern und dich in ihm beinahe vernichtet zu sehen, das ist ein Verweilen im Himmel, nicht mehr menschliches Empfinden.“<sup>3</sup>

Nicht jeder konnte eine solche mystische Erfahrung erleben, aber jeder verstand diese Vereinigung als Ziel eines heiligen Lebens. Es existierte sogar eine große religiöse Laienbewegung, durch die man seine weltliche Identität auch durch die Nachahmung der Selbstaufgabe Christi auflösen konnte. Ein Hauptvertreter dieser Bewegung war zu Beginn des 13. Jahrhunderts Franz von Assisi, der seinen Weg zur Selbstauflösung begann, indem er auf sein Erbe und gesellschaftliche Stellung in einem öffentlichen Akt vor seinem Vater verzichtete und damit die Nachfolge Christi anstrebte. Für viele Christen dieser Zeit wurde die Auflösung der weltlichen Identität auf drei Arten vollzogen: Abweisung des Vermögens, Eheverweigerung und Körperverzicht. Diese Handlungen verstand man als Nachahmung Christi, die zur Einigung mit Gott hinführen sollten.

In Anbetracht der oben erwähnten drei Handlungen, die die heilige Tugend der Selbstaufgabe charakterisieren, mussten die Hagiographen bestimmte Herausforderungen auf sich nehmen, um eine wohlhabende, verheiratete und erfahrene Mutter wie Elisabeth von Thüringen als eine beispielhafte Heilige darzustellen. Nach dem Tod ihres Mannes schien es den Vitenschreibern viel leichter, die hei-

<sup>3</sup> RUH 1990, S. 232. *Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a teipso exinaniri, et pene [H]annulari, coelestis est conversationis, non humanae affectionis.* Bernard von Clairvaux, *De diligendo Deo*, PL 182.990C.

## Elisabeth von Thüringen

lige Witwe in die entsprechende Heiligenrolle einzupassen. Caesarius von Heisterbach stellte die Weigerung Elisabeths, eine zweite Ehe einzugehen, mit dem Vorbild der seligen Oda von Rivreulle (1131-1154) dar:

„[...] wenn mein Onkel, der Herr Bischof, mich gegen meinen Willen jemanden in die Ehe gibt, werde ich mich widersetzen mit Herz und Mund. Wenn ich aber keinen anderen Ausweg hätte, würde ich mir heimlich die Nase abschneiden und keiner würde mich derart hässlich entstellt mehr heiraten wollen.“<sup>4</sup>

Obwohl Oda ihrer Vita zufolge ihre eigene Nase tatsächlich abgeschnitten hatte, um einer unerwünschten Eheschließung zu entgehen und ihr Leben als Braut Christi zu erfüllen<sup>5</sup>, schilderte Caesarius Elisabeth als eine Heilige, die genauso viel Wert auf ihre Sehnsucht nach Christus legte, dass sie die Selbstaufgabe durch Eheverweigerung auch mit Gewalt verwirklichen würde. Durch die Ablehnung einer erneuten Heirat entsprach sie der *virago*-Rolle einer Heiligen wie Oda, denn beide überwandene ihre vermeintliche weibliche Schwäche um ihre keusche Gottesliebe durchzusetzen.

Im späten 13. Jahrhundert beschrieb Dietrich von Apolda die verwitwete Elisabeth in Anspielung auf einen anderen Heiligen, Franz von Assisi (c. 1182-1226), wodurch ihre Tugend der Selbstaufgabe auf eine andere Weise hervorgehoben wurde. So wie der heilige Franz von Assisi seinen sämtlichen Besitz aufgegeben hatte,

„[...] entsagte [Elisabeth] in Nachahmung Christi dem eigenen Willen, ihrer Familie, ihren Kindern, Verwandten und allem Glanz dieser Welt. Dabei legte sie alle ihre Kleider ab und entblößte sich, um nackt dem nackten Heiland auf dem Weg der Armut und der Nächstenliebe nachzufolgen.“<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 55: [...] *si avunculus meus dominus episcopus me invitam alicui matrimonio coniunxerit, corde et ore contradicam. Quod si aliam viam evadendi non haberem, in secreto proprium mihi nasum preciderum et sic nullus ducere me curaret tam deformiter mutilatam.* Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elyzabeth*, S. 365, 35-38.

<sup>5</sup> Phillipp von Harvengt, *De venerabili Oda*, PL 203.1366C.

<sup>6</sup> *voluntati proprie, parentibus, liberis et cognatis omnibusque huius mundi pompis renunciavit imitatrix Christi et omnino se exiit et nudavit, ut nudum paupertatis et caritatis gressibus sequeretur.* Dietrich von Apolda, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 148-149.

Auf diese Weise konnte ihre Abweisung des Vermögens auch die Selbstaufgabenerwartung erfüllen. Nachdem sie so ihrem weltlichen Leben entsagt hatte, erwähnten alle Hagiographen, die ein Leben der heiligen Elisabeth für ein deutsches Publikum im 13. Jahrhundert geschrieben hatten, wie sie nicht nur ohne Rücksicht auf das Ansteckungsrisiko Aussätzige pflegte, sondern auch wie sie nur ein armseliges Gewand trug.<sup>7</sup> Zusammen mit den oft beschriebenen Selbstgeißelungen während ihres Ehelebens bestätigten diese Taten ihren Körperverzicht.<sup>8</sup> Somit glich man die Heilige an die hagiographischen Topoi an, die zur damaligen Schilderung der Selbstaufgabe gehörten.

Die Beispiele aus den Elisabethviten von Caesarius und Dietrich deuten nicht nur auf die Verwendung bekannter hagiographischer Schemata hin, sondern auch auf einen Generationswechsel, in dem die Heiligkeit einer Frau nicht unbedingt durch Ehefeindlichkeit bestimmt sein musste. Hinter Caesarius' Wahl, Elisabeth an die *virago*-Rolle, und Dietrichs Wahl, sie an eine *pauper Christi*-Rolle anzupassen, steht mehr als eine persönliche Vorliebe für die selige Oda von Rivreulle oder den heiligen Franz von Assisi. Wie ich im Folgenden ausführen werde, hängt dies mit der Entwicklung der theologischen Einstellungen zu Ehe und Ehefrauen zwischen Caesarius' von Heisterbach *Vita Sancte Elzyabeth Lantgravie* (1236) und Dietrichs von Apolda *Vita Sancte Elyzabeth Landgravie* (c. 1290) zusammen, die am besten vor dem Hintergrund der damaligen theologischen Diskurse über die so genannte Josephsehe beleuchtet werden können.<sup>9</sup>

### 3. Die Debatte über die Josephsehe bezüglich weiblicher Heiligkeit

Erst im 10. und 11. Jahrhundert begann die Kirche ausschließliche Eherechtsprechung in Europa durchzusetzen.<sup>10</sup> Bis dahin konkurrierten im deutschsprachigen Raum das germanische Eherecht, das den Geschlechtsakt als Voraussetzung für den Ehevollzug forderte, mit der Mehrheit der theologischen Autoritäten, die den Geschlechtsakt und damit die Ehe als den Weg zur sündigen Entfernung von Gott betrachteten.<sup>11</sup> Eine Ausnahme von dieser Ehefeindlichkeit stammt aus einer jahr-

<sup>7</sup> Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elyzabeth*, S. 352,1-2; 357, 32-37; 358,30-34; 361, 35-40; 362, 16-21; 369, 20.

<sup>8</sup> *Libellus*, S. 148; Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elyzabeth*, S. 357, 25; Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, S. 1160.

<sup>9</sup> Für den freundlichen Hinweis auf die Josephsehe möchte ich Klaus VAN EICKELS danken.

<sup>10</sup> BRUNDAGE 1987, 137.

<sup>11</sup> BRUNDAGE 135-136.

hundertealten Debatte um die Ehe zwischen der heiligen Jungfrau Maria und ihrem Mann Joseph. Wie konnte die Gottesmutter eine Ehe vollziehen? War sie wirklich vor, während und nach der Geburt Christi Jungfrau, obwohl sie verheiratet war? Und Joseph? War er mit Fleischeslust befleckt? Die Unvereinbarkeit zwischen dem engelsgleichen Ideal des Zölibats und der menschlichen Gegebenheit der zeugungsfähigen Ehe inspirierte eine heftige Auseinandersetzung über die Ehe Marias und Josephs und die Frage, ob dies wirklich eine Ehe war. Kirchenväter wie Hieronymus (c. 347-420) und Augustinus (354-430) argumentierten, dass nicht nur die heilige Jungfrau Maria sondern auch ihr Mann nach der Eheschließung jungfräulich geblieben seien.<sup>12</sup> Isidor von Sevilla (c. 560-636) nannte Joseph einen Cherub, weil er den Ehestand überwunden hatte.<sup>13</sup> Die besondere jungfräuliche Ehe, die Maria und Joseph nach Ansicht der Theologen führten, wurde im 12. Jahrhundert zum Eheideal erhoben, wie Hugo von St. Viktor erklärte:

„[...] die Ehe sei nichts anderes als eine Gemeinschaft, in der sich zwei Menschen ganz einander hingeben und sich verpflichten, die unauflösliche Einheit und Treue ihres Bundes zu bewahren und sich ihr nicht zu entziehen, dabei jedoch in beiderseitigem Einvernehmen den fleischlichen Verkehr miteinander ausschließen können.“<sup>14</sup>

Nach Klaus VAN EICKELS setzte Hugo damit das Verständnis durch, dass „nicht die körperliche Vereinigung der Ehegatten, sondern allein ihr Konsens [...] die Ehe [konstituieren].“<sup>15</sup> Hugos desexualisierte Formulierung radikalisierte die hochmittelalterliche Eheauffassung: „[...] die Ehe Marias mit Joseph galt nun nicht mehr als mit allgemeinen Kategorien nicht erklärbare Ausnahme, sondern als besonders vorbildlich.“<sup>16</sup> Diese Divergenz zwischen weltlicher und kirchlicher Eheauffassung brachte sowohl Laien als auch Kleriker dazu, über den Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Ehe zu reflektieren.

<sup>12</sup> MICHAEL 1907, 322.

<sup>13</sup> MICHAEL 1907, 323.

<sup>14</sup> VAN EICKELS 2008, 52. *aliud non est conjugium, nisi talis societas, in qua excepto quoque carnis commercio ex pari consensu, uterque semetipsum debet alteri debito conservandi et non negandi se ad eam, quae in communi est societate, inseparabilem unionem ac fidem.* Hugo von St. Victor, *De virginitate beatae Mariae*, PL 176.873D.

<sup>15</sup> VAN EICKELS 2003, 134.

<sup>16</sup> VAN EICKELS 2008, 52-53.



Im Laufe des 13. Jahrhunderts tauchten zwei Neuerwägungen des Zusammenhangs zwischen Heiligkeit und Ehe auf, die auf einen Generationswechsel hindeuten. Einerseits glaubten einige Laien, dass keine Einheit möglich war, so dass man nicht nur auf das Ehebett um des Seelenheils willen verzichten sollte, sondern auch auf das Eheleben. Viele Gläubige wie die oben erwähnte selige Oda begannen ihre klösterlichen Karrieren mit einer Eheverweigerung. Andere, etwa die Katharer, gründeten ehefeindliche religiöse Gemeinschaften, um als *perfecti* in Keuschheit zu leben.<sup>17</sup>

Priester Wernher, der Verfasser eines mittelhochdeutschen Marienlebens aus dem 12. Jahrhundert, schilderte eine Jungfrau Maria, die sich gegen ihre Verlobung aussprach und darüber hinaus den sexuellen Vollzug ihrer unerwünschten Ehe völlig ausschloss: *mins libes ich niemen gan, / da belibe ich stâetik an* („meinen Körper gönne ich niemandem / dabei bleibe ich fest.“).<sup>18</sup> Wenn eine Frau nicht mit einem Cherub wie Joseph verheiratet wird, muss sie – aus der Sicht gleichgesinnter Hagiographen – entweder der Ehe entfliehen, oder, laut Claudia OPITZ als eine „Märtyrin des Ehebetts“ geschildert werden.<sup>19</sup> Die Gläubigen, die dieser Meinung waren, bezeichne ich als die der ersten Generation angehörig und unterscheide sie von Anhängern einer späteren Generation, die den Zusammenhang zwischen Heiligkeit und Ehe anders verstanden.

Die Anhänger der zweiten Generation reagierten gegen die radikale Ehefeindlichkeit der Anhänger der ersten Generation und inspirierten dabei auch ein neues Modell für verheiratete Heilige. Statt die Verweigerung der Ehe als Zeichen der Gottesliebe zu bewundern, strebten sowohl Laien als auch Geistliche der zweiten Generation danach, dass junge Frauen die Einstellung der Jungfrau Maria zur Ehe, beziehungsweise die Ansichten klerikaler Vorgänger, und die Josephsehe nicht nachahmten.<sup>20</sup> Im Gegensatz zu Hugos Formulierung erklärte Thomas von Aquin, dass die Ehe zwischen Maria und Joseph nicht beide Bedingungen der Ehe, Einwilligung und sexuellen Vollzug, erfüllte, sondern eine gültige Ausnahme war:

<sup>17</sup> SIGNORI 2007, 29.

<sup>18</sup> Priester Wehrner, *Maria* D 2067-68.

<sup>19</sup> OPITZ 1996, III.

<sup>20</sup> ELLIOTT 1993, 176-178.

## Elisabeth von Thüringen

„[...] die Ehe oder die Heirat wird für gültig erklärt, weil sie ihre Vollkommenheit erreicht. [...] Deshalb sagt man, dass gemäß der ersten Bedingung der Vollkommenheit die Ehe der jungfräulichen Gottesmutter und Josephs völlig gültig war, weil jeder dem Ehebündnis zugestimmt hat; jedoch ausdrücklich nicht der geschlechtlichen Vereinigung, es sei denn unter der Bedingung, dass es Gott gefalle.“<sup>21</sup>

Nach Helmut METZ brachte dieses Infragestellen der vollständigen Gültigkeit der Josephsehe „eine sakrale Dignität der Ehe“ ans Licht und stellte die Ehe *principaliter* in den Dienst des Fortbestands der Menschheit.<sup>22</sup> Darüber hinaus legte Thomas die Betonung auf eine Bedingung, denn „er wußte nur bei dieser Ausnahme eine wahre Ehe nachzuweisen.“<sup>23</sup> An Stelle von einem Vorbild wurde die Josephsehe im Laufe des 13. Jahrhunderts eher als eine Ausnahme betrachtet. Sogar Berthold von Regensburg erläuterte 1259 den deutschsprachigen Laien die Außergewöhnlichkeit und die Überflüssigkeit des Zölibats in der Ehe in seiner Predigt über die Ehe:

„Das Erste ist, dass du deinem Ehegatten [oder deiner Ehegattin; Anm. d. Verf.] mit Anstand und Bescheidenheit gehorchen [...] Und folge dem Zweiten auch, so dass du es wegen eines Kinderwunsches tust, wie die heiligen Väter es taten, wie Abraham usw., [...] Und wer auch immer jetzt dem Fegefeuer entkommen wolle, der halte das Dritte auch ein. Das Dritte hat der allmächtige Gott aber nicht befohlen wie die zwei anderen: das Dritte hat er dir geraten und nicht geboten. [...] Und das Dritte ist: wenn zwei in einer Ehe zusammenkommen und versprechen, dass sie ihre Keuschheit umso besser behalten werden als die heilige Cecilia und der heilige Valerianus.“<sup>24</sup>

<sup>21</sup> *matrimonium sive coniugium dicitur verum ex hoc quod suam perfectionem attingit. [...] Sic igitur dicendum est quod, quantum ad primam perfectionem, omnino verum fuit matrimonium virginis matris Dei et Ioseph, quia uterque consensit in copulam coniugalem; non autem expresse in copulam carnalem, nisi sub conditione, si Deo placeret.* Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, III, q. 29, a. 2. Übersetzung der Verfasserin.

<sup>22</sup> METZ 1972, S. 152.

<sup>23</sup> MICHAEL 1907, S. 341.

<sup>24</sup> *Daz ein ist: [...] dū solt dinem gemechede gehörsam sîn mit zuht und mit mâze [...] Unde hoeret ouch zem andern, daz dū ez tuost durch eines Kindes willen, als die heiligen veter taten, her Abraham etc., [...] Unde swer nû des vegefûires über werden welle, der halte das dritte ouch. Das hât aber der almechtige got niht geboten als diu zwei: daz dritte hât er iu geraten unde niht geboten. [...] Unde diz ist daz dritte: wenne zwei ze samen kument êliche, den worten daz sie ir kiusche deste baz behalten,*

Berthold bestätigte, dass Eheleute Gott auf drei Arten gefallen könnten, aber nur durch die ersten zwei, Gehorsamkeit und lustlose Fortpflanzung, Gottes Gebot erfüllen können. In der dritten Möglichkeit, der Josephsehe, sah Berthold einen Sonderfall, weil er nur als Ratschlag und nicht als Gebot formuliert ist. Thomas und Berthold repräsentierten die Auffassung der zweiten Generation, denn beide hielten eine Josephsehe nicht für ein gottgegebenes Eheideal, sondern für eine Ausnahme. Zwischen der Eheausfassung der ersten Generation, die die Ehe als geistlichen Bund der Treue idealisiert, und der zweiten Generation, die die Ehe als menschlichen Bund zum Zwecke der Fortpflanzung rationalisiert, findet ein Generationswechsel statt.

#### 4. Generationswechsel in den Elisabethviten des 13. Jahrhunderts

Genauso wie eine Josephsehe gegen die Fortpflanzungspflicht innerhalb der Ehe verstößt und deswegen im Laufe des 13. Jahrhunderts marginalisiert wurde, postuliere ich, dass die oben erwähnten drei Taten der Selbstaufgabe einer Heiligen gegen die Pflichten einer adligen Ehefrau verstoßen und sie demzufolge im Laufe des 13. Jahrhunderts in den Elisabethviten ebenfalls immer mehr in den Hintergrund trat. Der Konflikt zwischen dem Selbstaufgabeideal und den Pflichten einer Ehefrau lässt sich schnell erklären. Erstens stand die Eheverweigerung in klarer Opposition zu der Annahme eines Heiratsantrags. Zweitens konnte die Abweisung des Vermögens entweder die Heiratsfähigkeit einer Frau beeinträchtigen, wenn sie kein Heiratsgut zu bieten hatte, oder aber die Ehe zerstören, wenn sie den Armen und der Kirche zu viel Geld spendete. Drittens widersprach der Körperverzicht der seit dem 11. Jahrhundert von der Kirche geforderten Pflicht einer Ehefrau attraktiv auszusehen, so dass ihr Mann nicht zum Ehebruch getrieben wird.<sup>25</sup> Jeder zuvor genannte Gegensatz spielt eine Rolle in den Elisabethviten des 13. Jahrhunderts, die im deutschsprachigen Raum verfasst wurden. Die Art, wie solche Konflikte gelöst werden, reflektiert den Generationswechsel, weil die Hagiographen der späteren Viten (vorrangig Dietrich von Apolda und der anonyme Verfasser des mittelhochdeutschen Elisabethlebens) deutlicher die Erfüllung der Ehefrauenrolle unterstrichen als die früheren Autoren (Konrad von Marburg,

*alse sant Cecilje unde Valerianus* [...]. Berthold von Regensburg, *Predigten*, 328,25-329,3. Übersetzung der Verfasserin.

<sup>25</sup> FARMER 1986, S. 517-543; ELLIOTT 1993, S. 152-153.

## Elisabeth von Thüringen

Caesarius von Heisterbach und Jacobus von Voragine), obwohl sie alle danach strebten, die heiligen Tugenden Elisabeths ausführlich darzulegen. Ein kurzer Blick auf die literarische Verarbeitung der drei Arten der Selbstaufgabe vor ihrem Witwenleben soll die Unterschiede zwischen den früheren und den späteren Viten verdeutlichen.

Die früheren Hagiographen, also die Anhänger der ersten Generation der Vitenschreiber, gehen von der Prämisse aus, dass, wenn Elisabeth eine Wahl gehabt hätte, sie die Ehe verweigert hätte. Deshalb betonen die Schreiber der frühen Elisabethleben, dass sie selbst ihre Rolle als Ehefrau bedauert habe. Somit begann Konrad von Marburg seine Elisabethvita mit den Worten:

„Da fand ich sie wehklagend, dass sie sich jemals ehelich gebunden hatte und also nicht als Jungfrau ihr irdisches Leben beschließen konnte.“<sup>26</sup>

Auch Caesarius von Heisterbach bestätigte, dass sie *contra cordis sui desiderium nobilissimo principi Ludewico lantgravio desponsata est et matrimonio iuncta* („gegen den Wunsch ihres Herzens mit einem sehr adligen Fürsten, dem Landgrafen Ludwig, verlobt und mit ihm in Ehe verbunden“) wurde.<sup>27</sup> Obwohl Caesarius argumentiert, dass Elisabeth geheiratet hatte, weil es einfach der Wille Gottes war, gab Jacobus von Voragine einen überzeugenderen Grund dafür, den sein breites Laienpublikum verstehen konnte:

„Nachdem sie ihren jungfräulichen Stand also weislich regiert und mit Unschuld hatte durchlaufen, geschah es, dass sie zu ehelichem Stande sollte kommen; dazu zwang sie ihres Vaters Gebot. Also sollte dreißigfältige Frucht empfangen, da sie den Glauben der Dreieinigkeit gehalten hatte mit den zehn Geboten. So gab sie sich denn zu der Ehe, wengleich wider ihren Willen, und wollte nicht der Wollust dienen, sondern allein ihres Vaters Gebot vollbringen.“<sup>28</sup>

<sup>26</sup> [...] *ipsam querelosam reperiens, quod aliquando fuerit conjugio copulata et quod in virginali flore non poterat presentem vitam terminare.* Konrad von Marburg, *Summa Vita*, S. 129-130.

<sup>27</sup> REBER 1963, S. 205. Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elzabeth Lantgravie*, S. 355,11-12; Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 25.

<sup>28</sup> *At ubi gradum virginalem prudenter rexit et innocenter percurrit, coniugalem gradum intrare compellitur, utpote que ad hoc paterno imperio urgebatur, fructum perceptura tricesimum, que fidem trinitatis servavit cum decalogo preceptorum. Consensit igitur licet inuita in copulam coniugalem, non*

In dieser Vita, die nicht für einen Heiligsprechungsprozess, sondern zur religiösen Erbauung geschrieben wurde, legte der Hagiograph dar, dass Elisabeth nicht heiraten wollte, sondern sich dem Gebot ihres Vaters, und damit dem Vierten Gebot Gottes nicht widersetzen wollte. Hier wurde Elisabeths Weigerung zur Eheschließung nicht nur als eventuelle Zuwiderhandlung gegen den Willen Gottes, sondern auch gegen das Gebot Gottes präsentiert. In allen drei früheren Elisabethleben wurde ihre Rolle als Ehefrau als eine bedauerliche Entscheidung dargestellt.

In den späteren Viten, die zur zweiten Generation gehören, tauchte im Gegensatz dazu ihre Zustimmung zur Heirat als Grund zur Freude auf. Dietrich von Apolda und der Verfasser des mittelhochdeutschen Elisabethlebens gingen noch einen Schritt weiter. In ihren Darstellungen der Heiligen gab es nicht nur keinen Konflikt mehr, sondern ihre Ehe wurde darüber hinaus als etwas von Elisabeth Gewünschtes dargestellt. Beide Texte stilisieren Elisabeths Schwiegermutter zu ihrer Gegenspielerin, die die arme Elisabeth ständig belästigte. Obwohl sie in den früheren Viten kaum Erwähnung fand, vermutlich weil sie gleich nach Elisabeths Hochzeit in ein Kloster eingetreten war, spielte sie in den späteren Viten eine umso größere Rolle als Elisabeths Widersacherin. Elisabeths Entscheidung zur Heirat ließ ihre neue Rolle als Gegnerin bei den späteren Hagiographen in einem neuen Licht erscheinen. Denn beide Viten erzählen, wie die Schwiegermutter eine wohlhabendere Braut für ihren Sohn wollte und deshalb, so Dietrich von Apolda, *satagebat operose, ut in aliquo religioso cenobio monialium collegio iungeretur* („setzte [sie] alles daran, sie in einem Nonnenkloster unterzubringen.“).<sup>29</sup> Nicht nur bedrohte sie die junge Heilige mit einem religiösen Leben im Nonnenkloster, sondern beleidigte sie auch mit den Worten: *Non in principum dominancium sed in servarum famulancium numero fuisse debueras, Elyzabeth, computata* („Du dürftest eigentlich nicht zu den Hochherrschaftlichen, sondern zu den untersten Dienerinnen gezählt werden, Elisabeth.“).<sup>30</sup> Normalerweise würde man erwarten,

*ut libidini deseruiet, sed ne patris preceptum contempneret et ut filios educandos ad dei servitium procrearet.* Jacobus von Voragine, *Legenda aurea*, S. 1158. Übersetzung der Verfasserin.

<sup>29</sup> Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elyzabeth Landgravie*, S. 42-43. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 1155-61: *Ir swiger ouch in missetat / Begunde iezu bedrachten sich: / Si wolde di maget lobelich / Zu nunnen in ein closter geben, / Da sülst si weizgot inne leben / Biz an ir libes ende.*

<sup>30</sup> Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elyzabeth Landgravie*, S. 42-43. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 1194-97: *Du soldest ir genoze sin, / Geboren in ir orden: / Du insoldes nie sin worden / Under fursten kint gezalt.*

## Elisabeth von Thüringen

dass eine Heilige lieber ins Kloster eintreten würde, wo sie ihre Jungfräulichkeit bewahren konnte, als in eine Ehe einzuwilligen.

In beiden Viten traf diese Aussicht auf ein Klosterleben Elisabeth so schwer, dass sie darüber seufzen und um Hilfe Gottes beten musste. Zu dieser Zeit galt die Identifizierung einer Heiligen mit den Armen als selbstverständlich und erstrebenswert, wie Jacobus von Voragine beschrieb:

„Obwohl sie mit dem höchsten Ruhm versehen war, begehrte sie gar sehr den Armutsstand, um Christus und die Armen mit ihrer Mühsal zu entschädigen, und damit die Welt nichts Gemeinsames mehr mit ihr habe.“<sup>31</sup>

Aber Dietrich von Apolda und sein Nachahmer stellten Armut und religiöses Leben im Kloster als Bedrohungen für Elisabeth dar, die ihre Ehe in Gefahr brachten. Dies bot aber die Möglichkeit für ihren Verlobten, als ihr Retter inszeniert zu werden. Nur in diesen späteren Elisabethleben musste Ludwig als verliebter Mann handeln und für seine Liebe kämpfen, damit Elisabeth ihn heiraten durfte. Anstatt ihre Ehe als bedauerliche Pflicht darzustellen, wurde ihre Verbindung als eine große Liebesgeschichte geschildert, in der Ludwig zu seiner Geliebten steht und ihr über einen Vertrauten eine Liebeserklärung macht:

„Wahrlich, wenn dieser Berg dort vom Fuß bis zum Gipfel aus Gold wäre, würde ich ihn doch eher als völlig wertlos verschmähen, als die Heirat mit Elisabeth zurückweisen. Mögen andere denken und reden, wie sie in ihrer Torheit urteilen. Ich liebe Elisabeth und nichts ist mir wichtiger als die Ehe mit ihr.“<sup>32</sup>

Diese neue Inszenierung einer bedrohten Eheschließung rückte nicht nur den Wert der Ehe ins Zentrum, sondern auch die dominante Rolle des Verlobten und

<sup>31</sup> *Statum quoque paupertatis in summa gloria constituta summopere affectabat ut et Christo pauperi vicem rependeret et mundus in ea proprium nihil haberet.* Jacobus von Voragine, *Legenda aurea*, S. 1161. Übersetzung der Verfasserin.

<sup>32</sup> *Vere, si hic, quem vides, mons a radice usque ad summum aureus esset, hunc ego facilius omnino et pocius contempnerem, quam Elyzabeth coniugium refutarem. Sentiant alii et loquantur, inaniter quod iudicant: Elyzabeth ego deligo eiusque matrimonio nil prepono.* Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elyzabeth Landgraviæ*, S. 44-45. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 1310-20: *Obe er durchslagen goltwerg / Von grunde in rehter swere / Biz an die hohe were / Unde aller dinge were min, / Sich, der muste e begeben sin, / Alse er zu rechte sülde, / E das ich scheiden wülde / mich von miner brude. / Laz sagen ok die lude / Waz si wollen ummer me: / Niman inscheidet unser e.*

Ehemannes als Beschützer und Retter der hilflosen Frau. Die religiöse Tugend der Selbstaufgabe und insbesondere die Weigerung der Eheschließung mussten in den Hintergrund treten, so dass die Geschlechterrollen von einem adligen Mann und einer adligen Frau für die zweite Generation erfüllt werden konnten.

Im Gegensatz zur Eheverweigerung wurde der Körperverzicht als Beweis der Selbstaufgabe Elisabeths in den Viten beider Generationen gepriesen, außer in der *Summa Vita* von Konrad von Marburg. Für Caesarius von Heisterbach war die grausame Abtötung des Körpers während und nach der Ehe ein klares Zeichen dafür, dass Elisabeth in eine Tradition der Beschreibung von Heiligen eingegliedert wird:

„Fürwahr, mit so einem Martyrium strebte die heilige Elisabeth danach, sich den Leiden Christi anzugleichen, da es ja drei Arten von Martyrium gibt, wie der heilige Gregor schreibt: das Vergießen von Blut, die andauernde Kasteiung des Fleisches und das Mitleiden mit dem Nächsten. An keiner von ihnen hatte Elisabeth nicht ihren Anteil. Wie gesagt, bis aufs Blut geißelte sie sich mit heftigen Stockschlägen; mit Wachen, Fasten, Gebeten und vielen anderen Übungen gegen die eigene Bequemlichkeit tötete sie täglich ihren Körper ab.“<sup>33</sup>

Wie die anderen Hagiographen verbanden Dietrich von Apolda und der Verfasser des mittelhochdeutschen Elisabethlebens die Askese Elisabeths mit dem Verlust ihrer Jungfräulichkeit:

„Sie vermied die fleischliche Lust und soweit es ihr möglich war, lehnte sie das weiche Bett und das allerintimste Beisammensein mit ihrem Mann ab. Diesen liebte sie zwar von Herzen, beklagte aber dennoch schmerzlich, dass es ihr nicht vergönnt gewesen war, sich die Zierde der Jungfräulichkeit zu bewahren. Das unschuldige Mädchen kasteite und quälte ihren Leib mit häufigen Schlägen und schmerzhaften

<sup>33</sup> Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth*, S. 35. *Ecce! in tali martyrio sancta Elyzabeth passionibus Christi conformare se studuit, cum tria sint genera martirii, sicut scribit beatus Gregorius, videlicet in sanguinis effusione, in assidua carnis maceratione et in proximorum compassione, nullius horum expers exstitit Elyzabeth. Sicut dictum est, usque ad sanguinem virgis acutissimis se verberavit vigiliis, ieiuniis, orationibus et multis aliis incommodis corpus suum cotidie mortificavit.* Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elzyabeth Lantgrauie*, s. 357, 18-25.

## Elisabeth von Thüringen

Hieben. Zu Beginn der 40-tägigen Fastenzeit und an allen Freitagen ließ sie sich geißeln, in der Öffentlichkeit zeigte sie sich aber fröhlich.<sup>34</sup>

In diesen zwei späteren Viten wurde die Intensität ihres Körperverzichts verringert. Nicht täglich, sondern nur wöchentlich und am Anfang der Fastenzeit kasteite Elisabeth ihren Körper. Auch wurde die Erwähnung ihres Blutes als Folge der Geißelung vermieden. Vermutlich passte das Bild einer sich täglichen selbstquälenden und stark verwundeten Heiligen nicht zu der Erwartungshaltung, die einer adeligen (Ehe)Frau entgegengebracht wurde. Deswegen musste im Gegensatz zu den früheren Viten erklärt werden, dass Elisabeth ihre Askese vor der Öffentlichkeit versteckte und sich stattdessen fröhlich zeigte.

Die Pflicht einer adeligen Ehefrau, in der Öffentlichkeit fröhlich zu sein und schön auszusehen, scheint Dietrich von Apolda und seinem Nachahmer wichtiger als den anderen Hagiographen der ersten Generation. Denn sie ergänzten ihre Lebensbeschreibungen über Elisabeth nicht nur durch eine Szene, die die Wichtigkeit des Aussehens einer Ehefrau betonte, sondern auch durch neue Wunder, die den Gegensatz zwischen der Abweisung des Vermögens und der Erfüllung der Ehefrauenrolle aufhoben. Die früheren Viten erwähnen gar nichts über das höfische Aussehen der Heiligen, vermutlich weil damals eine heilige Frau auf weltliche Pracht im Zuge ihrer Selbstaufgabe verzichten sollte, um sich an die Tugenden einer Heiligen anzupassen. Eine neue Szene in den Elisabethleben Dietrichs von Apolda und seines Nachahmers präsentiert sie hingegen als ideale Ehefrau, die die Wichtigkeit ihres schönen Aussehens folgendermaßen erläutert:

<sup>34</sup> *Fugiebat oblectamenta carnalia et ideo stratum molliorem et viri contubernium secretissimum, quantum licuit, declinavit. Quem quamvis precordialis amoris diligeret affectu, querulabatur tamen dolens, quod virginalis decorum floris non meruit conservare. Castigabit etiam plagis multis et lacerabat diris verberibus carnem puella innocens et pudica. In principio quidem diebus quadragesime sextisque feriis aliis occultas solebat accipere disciplinas letam coram omnibus se ostentans.* Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elysaßeth Landgravie*, S. 54-55. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 1659-84: *Die frauwe wolde irs libes lust / Unde aller fleislichen gelust / Durch godes libe nicht begern. / Sie wolde auch weicher bette enbern, / Daz sie ihrs wirtes bette floh / Unde sich von senttekeide enzoch, / Wa sie des stade mohte han. / Die reine frauwe wolgedan / Hatte groze swere, / Wie lieb der man ir were, / Wert vor allen richdüm, / Daz sie jungfrauwelichen rüm / Unde auch der megede crone / Niht süldē dragen schone; / Hie bi so kastiget sie iren lip, / Wie godes dirne kusches wip, / Mit strichen unde mit slegen vil, / Noch horet waz ich uch sagen wil, / Wes sie von aneginne plag, / In der fasten allen dag / Unde alle fritage durch daz jar. / Die frauwe selig unde clar, / Die edele unde die fine / Nam ir discipline / Also heimelichen gar, / Day es niman wart gewar.*



„Nicht um Fleischlicher Lust willen oder aus Stolz, sondern gerade aus Liebe zu Christus schmücke ich meinen Körper mit solcher Zierde. Ich will Ludwig keinen Anlass zu Missfallen und zur Sünde geben, damit er in ehelicher, gesetzlicher Liebe im Herrn allein mir zugetan ist und wir auf diese Weise von ihm, der Sakrament der Ehe heiligt, gemeinsam das ewige Leben erwarten.“<sup>35</sup>

Elisabeths Einstellung zu der Schönheitspflicht der Ehefrau war keine neue Erfindung des späten 13. Jahrhunderts. Seit dem 11. Jahrhundert wurde Frauen von Geistlichen geraten, für ihren Mann schön auszusehen, damit er nicht in Versuchung eines Ehebruchs gerate.<sup>36</sup> Obwohl die anderen Lebensbeschreibungen über Elisabeth die Erfüllung dieser Pflicht nicht darstellen, gab es schon im Zeugenbericht des Heiligsprechungsprozesses eine Aussage, die erklärte, wie sehr Elisabeth sich diese eheliche Verantwortung zu Herzen genommen hatte und statt ihres Bußhemdes golddurchwirkte Gewänder trug, wann auch immer ihr Mann bei ihr war. Fast alle Hagiographen im 13. Jahrhundert benutzten diesen Zeugenbericht als eine Quelle für ihre Viten. Interessanterweise wurde die Wichtigkeit der Erfüllung dieser Schönheitspflicht nur von den Hagiographen der zweiten Generation unterstrichen.

Darüber hinaus berichteten sie auch von neuen Wundern, die die Schönheitspflicht als den Willen Gottes darlegten. In den anderen Viten geschahen einige Wunder noch zu Lebzeiten Elisabeths, aber die Mehrzahl der Wunder ereigneten sich nach ihrem Tode, was in einem Heiligenleben dieser Zeit auch zu erwarten war. Die zeitliche Abfolge der Wunder bezieht sich auf die Gottesnähe der Heiligen. Nachdem eine Heilige auf ihre weltliche Identität völlig verzichtet hatte, aber insbesondere nachdem sie gestorben war, verursachte die gezielte Vereinigung mit Gott Wunder. Bei Dietrich und seinem Nachahmer wurde der Zeitraum, in dem Wunder geschehen, ausgedehnt, um auch das Eheleben Elisabeths einzu-

<sup>35</sup> *Non pro carnis libidine et mentis elacione, sed pure pro Christi caritate hec corpori meo ornamenta adhibeo, quatenus displicencie peccatiue occasionem tollam, ut me solam in domino affectu maritali diligat et licito sicque ab eo, qui sacramentum sanctificavit coniugii, eterne vite consortium pariter expectemus.* Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elyzabeth Landgravie*, s. 58-61. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 2133-73, 2143-54: *Nu wizze got der riche, / Daz ich nit uppecliche, / Nit in werltlicher gelust / Joch in libes wollust / Zierde han an mich geleit [...] Dar umme ich missehege enber, / Daz min der reine furste ger / Zu frundin alters eine / Daz unser truwe reine / Blibe umbewollen. / Wir zwie von gode sollen / Der die e geheliget hat, / Warten ane missetat / An unser druwelichen e, / Daz wir hienach ummer me / Der ewigen geselleschaft / Mit gode bliben deilhaft.*

<sup>36</sup> ELLIOTT 1993, S. 152-153.

## Elisabeth von Thüringen

schließen. Das erste neue Wunder ereignete sich, nachdem die Heilige wegen ihrer Armenpflege so spät zum Hof zurückgekehrt war, dass ihr Aussehen ihren Mann und seine Gäste hätte beschämen können.<sup>37</sup> Um das zu vermeiden,

„[...] stattete der Herr sie mit Glanz und herrlichem Schmuck aus. Und siehe, es erschien ein großes Zeichen von Himmel und die heilige Frau erstrahlte vor aller Augen in einem Gewand in der Farbe von Hyazinthen und mit kostbarsten Perlen bestickt.“<sup>38</sup>

So wichtig war die Erfüllung dieser ehedem Schönheitspflicht, dass Gott nicht nur einmal, sondern auch ein zweites Mal eingriff. Diesmal hatte die Heilige einem Bettler ihren Mantel gegeben, sodass ihr unpassendes Aussehen die Erfüllung ihrer Schönheitspflicht wieder bedrohte. Glücklicherweise half ihr Gott abermals, damit

„[...] die Dienerin den Mantel, den sie dem Armen geschenkt hatte, im Schrank [fand], wohin er von Gott zurückgebracht worden war. In diesen gehüllt schritt die himmlische Frau also zum Festmahl.“<sup>39</sup>

Beide Wunder hoben die Erfüllung der Schönheitspflicht als Kompensation für die Abweisung des Vermögens hervor. Den Wundern zufolge durfte die heilige Elisabeth ihre Ehefrauenrolle in der Öffentlichkeit erfüllen, weil die Resultate ihrer Selbstaufgabe verheimlicht wurden.

<sup>37</sup> STARK 1996, S. 712.

<sup>38</sup> [...] *gloriam et magnum decorem imposuit dominus super eum. Ecce enim apparuit signum magnum de celo et visa est mulier illa sancta omnium oculis iacinctini coloris vestibus insignita, que margaritis erant preciosissimis adornate.* Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elysaßeth Landgravie*, S. 66-67. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 2552-55: *Liecht in gruner varwe, / Gezieret mit gesteine, / Von margariten cleine, / Gemachet von samite.*

<sup>39</sup> *Currens autem ancilla mantellum, quod pauperi tribuerat, in partica reperit celitus reportatum. Quo induta celestis femina ad convivium processit.* Dietrich von Apolda, *Vita Sancte Elysaßeth Landgravie*, S. 68-69. Vgl. *Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung*, v. 2713-16: *Den mantel vant si hangen da, / Den unser herre hatte iesa / Mit siner gotlichen hant / Zeichenliche dar gesant.*

## 5. Zusammenfassung

Wie ich versucht habe zu zeigen, stehen die erwarteten Tugenden einer Heiligen nicht nur im Konflikt mit der Mutterrolle, wie FÖSSEL dargelegt hatte, sondern auch mit der Ehefrauenrolle. Um diesen Gegensatz zu verdeutlichen, konzentrierte ich mich auf die Tugend der Selbstaufgabe, die die größte religiöse Bewegung dieser Zeit kennzeichnete, und auf drei Akte, die oft als Beweis für diese Tugend in den Heiligenleben des Hochmittelalters erwähnt werden. Anhand der Untersuchung der literarischen Verarbeitung dieser drei Taten in sechs Elisabethviten versuchte ich zu erklären, wie sie die Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen ins Zentrum rückten, indem sie die Rolle der Ehefrau in den Vordergrund stellten. Meines Erachtens nach könnte diese Bewahrung als ein Kennzeichen für einen Generationenwechsel der Eheauffassung im Laufe des 13. Jahrhundert gesehen werden, da die Darstellungen Elisabeths Einstellung zu ihrer Ehe eine wechselnde Bewertung der Ehefrauenrolle zeigen. Die früheren Lebensbeschreibungen der heiligen Elisabeth von Thüringen idealisierten ein desexualisiertes *virago*-Vorbild für Heilige und distanzieren sich damit von den Erwartungen und Pflichten einer Ehefrau. Im Gegensatz dazu idealisierten die späteren Schreiber der Elisabethviten das Eheleben und die Liebe zu ihrem Ehemann. Die Erwartungen und Pflichten einer Ehefrau wurden durch literarische Mittel wie Betonung der ehelichen Liebe und neue Wunder bewahrt.

## Bibliographische Angaben

### Quellen

Bernard von Clairvaux, *De diligendo Deo. Liber seu tractatus ad haimericum s.r.e. cardinalem et cancellarium*, in: PL 182, ed. v. J.-P. MIGNE, Paris 1847. [ND Turnholt 1956-1990], Sp. 971-1000.

Berthold von Regensburg, Vollständige Ausgabe seiner Predigten, ed.v. Franz PFEIFFER. Vienna 1862-1880.

Caesarius von Heisterbach, *Vita Sancte Elyzabeth*, in: Die Schriften des Caesarius von Heisterbach über die heilige Elisabeth von Thüringen, ed.v. Albert HUYSKENS, Bonn 1933, S. 344-381 in: Die Wundergeschichten des Cäsarius von Heisterbach (Publikationen der Gesellschaft für rheinische Geschichtskunde 43), ed. v. Alfons HILKA, Bd. 3, Bonn 1937.

Caesarius von Heisterbach, Das Leben der Heiligen Elisabeth, ed. v. Ewald KÖNSGEN. Marburg 2007.

Dietrich von Apolda, Das Leben der Heiligen Elisabeth, ed. v. Monika RENER. Marburg 2007.

Hugo de Sancto Victore, *De virginitate beatae Mariae*, in: PL 176, ed. v. J.-P. MIGNE, Paris 1847 [ND Turnholt 1956-1990], Sp. 857–876.

Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*, ed. v. Giovanni Paolo MAGGIONI, 2. Aufl., Firenze 1998.

Konrad von Marburg, *Summa Vitae*, in: Caesarius von Heisterbach. Das Leben der Heligen Elizabeth, ed. v. Ewald KÖNSGEN, Marburg 2007, S. 127-136.

Das Leben der heiligen Elisabeth vom Verfasser der Erlösung, ed. v. Max RIEGER. Stuttgart 1868.

*Libellus de dictis quantuor ancillarum Sancte Elizabeth confectus*, in: Caesarius von Heisterbach. Das Leben der Heligen Elizabeth, ed. v. Ewald KÖNSGEN, Marburg 2007, S. 137-93.

Phillipp of Harvengt, *De venerabili Oda*, in: PL 203, ed. v. J.-P. MIGNE, Paris 1847. [ND Turnholt 1956-1990], Sp. 1359-1374.

Priester Wernher, Maria. Bruchstücke u. Umarbeitungen, ed. v. Carl WESLE/Hans FROMM, 2. Aufl., Tübingen 1969.

Thomas von Aquin, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII. Tertia pars Summae theologiae a quaestione I ad quaestionem LIX*, Band II, ed. v. Tommaso M. ZIGLIARA/Thomas CAJETAN/Franciscus de SYLVESTRIS, Roma 1903.

## Literatur

BRUNDAGE 1987 = James A. BRUNDAGE, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago 1987.

ELLIOTT 1993 = Dyan ELLIOTT, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton 1993.

FARMER 1986 = Sharon FARMER, *Persuasive Voices. Clerical Images of Medieval Wives*, in: *Speculum* 61/3 (1986), S. 517-543.

FÖSSEL 2009 = Amalie FÖSSEL, *Die „Rippe der Heiligen“*. Elisabeth von Thüringen und ihre Tochter Sophie, in: *Generationen und gender in mittelalterlicher und frühneuzeitlicher Literatur (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 3)*, hrsg. v. Dina DE RENTIS/Ulrike SIEWERT, Bamberg 2009, S. 25-35.

METZ 1972 = Helmut METZ, *Die Entwicklung der Eheauffassungen von der Früh- zur Hochscholastik. Ein Beitrag zum Verständnis der religiösen Motive der Minne- und Eheproblematik in der mittelhochdeutschen Epik*. (Diss.), Köln 1972.

MICHEAL 1907 = Peter MICHEAL, *Dogmatische Abhandlung über die Josephs-Ehe*, in: *Theologisches Praktische Quartalschrift* 60 (1907), S. 319-352.

OPITZ 1996 = Claudia OPITZ, *Eheliche Rollenkonflikte in hagiographischen Texten des späteren Mittelalters*, in: *Eros-Macht-Askese. Geschlechterspannungen als Dialogstruktur in Kunst und Literatur*, hrsg. v. Hans-Jürgen BACHORSKI/Helga SCIURIE, Trier 1996, S. 107-123.

PETRAKOPOULOS 1995 = Anja PETRAKOPOULOS, *Sanctity and Motherhood. Elizabeth of Thuringia*, in: *Sanctity and Motherhood. Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, ed. v. Anneke B. MULDER-BAKKER, New York 1995, S. 259-96.

REBER 1963 = Ortrud REBER, *Die Gestaltung des Kultes weiblicher Heiliger im Spätmittelalter. Die Verehrung der Heiligen Elizabeth, Klara, Hedwig und Birgitta*, Hersbruck 1963.

RUH 1990 = Kurt RUH, *Geschichte der abendlandischen Mystik*, Bd. 1. München 1990.

SIGNORI 2007 = Gabriela SIGNORI, *Das 13. Jahrhundert. Einführung in die Geschichte des spätmittelalterlichen Europas*, Stuttgart 2007.

STARK 1996 = Brigitta STARK, *Elisabeth von Thüringen. Die Entdeckung individueller Züge in der Biographie einer Heiligen*, in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. v. Jan A. AERTSEN/Andreas SPEER, Berlin 1996, S. 704-21.

## **Elisabeth von Thüringen**

VAN EICKELS 2003 = Klaus VAN EICKELS, Kuß und Kinngriff, Umarmung und verschränkte Hände. Zeichen personaler Bindung und ihre Funktion in der symbolischen Kommunikation des Mittelalters, in: Geschichtswissenschaft und ‚performative turn‘. Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit (Norm und Struktur 19), hrsg. v. Jürgen MARTSCHUKAT/Steffen PATZOLD, Köln 2003, S. 133-159.

VAN EICKELS 2008 = Klaus VAN EICKELS, Ehe und Familie im Mittelalter, in: Geisteswissenschaften im Profil Reden zum Dies Academicus (Schriften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 1), hrsg. v. Godehard RUPPERT, Bamberg 2008, S. 43-65.



Matthias Johannes BAUER

***Mein kind, ich wil dir ains sagen...***  
**Sittenwidrige Ratschläge alter ‚Weiber‘ an junge  
Frauen in den Minnereden**  
***Der Spalt in der Wand und Klage einer jungen Frau***  
**im Augsburger Liederbuch (Cgm 379)\***

**Eine sonderbare Überlieferungssituation als Ausgangspunkt**

*Nu hoerend zuo, ich wil iuch sagen / Wie ich ain iunges weib hoert klagen / Alten weyb ir ungemach.* Das ‚Ungemach‘ der jungen Frau, das die Ich-Rolle in der Minnerede *Klage einer jungen Frau* drastisch schildert, ist das Unglück einer Zwangsehe mit einem über sechzigjährigen Mann. Sie sucht deshalb Hilfe bei alten Frauen, die hier als generationenübergreifende Ratgeber-Instanz fungieren. Nach demselben Schema sucht in der Minnerede *Der Spalt in der Wand* eine in einen verarmten Künstler glücklich (!) verliebte junge Frau Rat bei einer alten Kupplerin.

In beiden Minnereden rechtfertigen die alten Frauen ihre zum Teil sittenwidrigen und derben Ratschläge an die Vertreterinnen der jüngeren Generation durch Kritik an vermeintlich gesamtgesellschaftlich getragenen Zuständen und thematisieren ihre Ideen von Ehe vor dem Hintergrund von ökonomischer Versorgung, sexueller Vorstellungen und einem denkbar dehnbaren Treuebegriff.

Als didaktische, meist allegorische Erörterungen in Reimrede über das Wesen der Minne eignen sich Minnereden als normative Texte hier sehr gut, um spätmittelalterliche Reflexionen über Rollenmuster im Spannungsfeld von *genus* und *generatio* fallbeispielhaft zu beleuchten. Im so genannten *Augsburger Liederbuch*, der Münchener Handschrift Cgm 379 aus der Mitte des 15. Jahrhunderts, sind die beiden Minnereden *Der Spalt in der Wand* (BRANDIS-Nr. 352)<sup>1</sup> und *Klage einer jungen Frau* (BRANDIS-Nr. 353) zu finden.<sup>2</sup> Dort unterliegen die beiden auch andernorts erhaltenen Minnereden einer sehr speziellen Überlieferungssituation: Sie

\* Der überlieferungsgeschichtliche Teil dieses Beitrags basiert auf meiner als Magisterarbeit an der Ludwig-Maximilians-Universität München angelegten Untersuchung und Edition der hier im Zentrum stehenden Minnerede (siehe Literaturverzeichnis: BAUER 2006). Die Zitate beziehen sich auf meine Edition und die dortige Verszählung.

<sup>1</sup> Die heute standardisierte Zählung der überlieferten Minnereden innerhalb ihrer Gattung basiert auf BRANDIS 1968.

<sup>2</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 379, fol. 63r-72v (Sigle M).



sind zu einem einzigen, in sich geschlossenen Allianztext verschmolzen, der in der Marginalie mit den Worten *der spruch lu[tet] von einem al[ten] man* überschrieben ist – die einzige authentische ‚Überschrift‘ dieses Allianztextes.

Neben dem *Augsburger Liederbuch* gibt nur noch die unmittelbare, aber verminderte Abschrift Salzburg, b IV 3, beide Minnereden als Allianztext aus.<sup>3</sup> In einer weiteren Münchener Handschrift, Cgm 270, folgt das Fragment von *Klage einer jungen Frau* auch unmittelbar auf *Der Spalt in der Wand*.<sup>4</sup> Beide Minnereden werden dort aber als zwei getrennte, eigenständige Texte ausgegeben. Drei weitere Handschriften, genau wie alle übrigen Textzeugen auch aus dem 15. Jahrhundert stammend, überliefern nur jeweils eine der beiden Minnereden.<sup>5</sup>

Aus dieser divergenten Überlieferung wird deutlich, dass aus beiden Minnereden ein Allianztext gebildet wurde und nicht etwa ein Archetypus des Allianztextes später in zwei Einzelteile zerbrach – der Überlieferungsgeschichtliche Sonderfall ist also der Allianztext, der hier im Zentrum steht.<sup>6</sup>

Aus welchen Gründen diese Textsymbiose zustande kam, ist nicht oder kaum mehr zu rekonstruieren, nicht zuletzt weil Minnereden selbst für mittelalterliche, volkssprachige Texte eine äußerst offene und unfeste Gattung bilden.<sup>7</sup> Doch dürfte der bemerkenswert große, inhaltliche Zusammenhang beider Einzeltexte ausschlaggebend für das ‚Zusammenwachsen‘ der zwei Minnereden gewesen sein – und das führt mich zum Thema des Tagungsbandes und begründet gleichzeitig meine Textauswahl: In beiden Handlungen wird über insgesamt 502 Verse eine junge Frau von einer beziehungsweise mehreren alten ‚Weibern‘ zu ihrem Minnegerück beraten.

<sup>3</sup> Salzburg, Stiftsbibliothek St. Peter, Cod. b IV 3, fol. 70v-79r (Sigle S).

<sup>4</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 270, fol. 102r-107r (Sigle Mf).

<sup>5</sup> *Der Spalt in der Wand*, in: Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Donaueschingen 104 (= „Liedersaal-Handschrift“), fol. 255va-257va (Sigle K) und Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 313, fol. 292v-298r (Sigle H). *Klage einer jungen Frau*, in: Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek, Cod. Oct. 145, 186v-194r (Sigle W).

<sup>6</sup> Vergleiche dazu die Aufnahme der Texte als zwei Katalognummern bei BRANDIS 168, S. 133f, Kat.-Nr. 352 und 353.

<sup>7</sup> Vergleiche LIEB 2005, S. 143-161 und NEUDECK 2005, S. 1-13. LIEB konstatierte hinsichtlich des Produktionsprozesses von Minnereden vier Charakteristika für diese Offenheit: 1. Neuproduktion durch Umschreiben, 2. Auflösung der textuellen Identität, Paradox einer differenzlosen Rede, 3. Erneuerung als Verfahren der Identität des Erzählten, 4. Weiterschreiben als Phänomen der Überlieferungsvarianz.

## Die beiden Minnereden und ihre Handlungen

### *Spalt in der Wand*

Der erste Handlungskomplex, also die Minnerede *Der Spalt in der Wand*, beginnt mit einer umfangreichen Selbstreflexion der zunächst nicht konkretisierbaren, männlichen Ich-Rolle (Vv. 1-36). Der Rahmen dieser Selbstreflexion ist nicht näher bestimmt, doch sind die Adressaten, wenn auch erst viel später, durch konkrete Bezugnahme im Text direkt angesprochen (Vv. 92f: *In der weis wil ich iuch sagen / Wie mir geschach, es ist nicht lang*). Ihnen klagt die Ich-Rolle, dass ihr das (Liebes-) Glück nie hold war und alles, was sie je begonnen hat, wieder vorbeiging (Vv. 1-4):<sup>8</sup>

*Von lieb mir selten guot beschach*

Von der Liebe ist mir nie Gutes  
wiederfahren.

*Mir [ist] als ainem der da Sprach*

Mir ist wie einem, der da sprach:

*We[z] ich ye gefroewet mich*

Worüber ich mich je gefreut habe,

*Das gieng doch alles hinder sich*

das ging alles dennoch vorüber

Die Erklärung für die Schicksalswenden im Liebesleben der Ich-Rolle wird prompt geliefert: Verbindungen, die nicht standesgemäß sind und damit gegen die Gott gegebene Weltordnung verstoßen, können nicht von Dauer und Haltbarkeit sein. Diese auf breitem Raum kommentierte Erkenntnis von der rechten, standesgemäßen Liebe wird auf eine Art Sprichwort reduziert, das gesellschaftlichen Stand materiell vermittelt und implizit Stand und Reichtum gleichsetzt; ein Thema, dem später in der Minnerede noch eine besondere Funktion zukommen wird (Vv. 9f):

*Wer zuo aim haller ist geboren*

Wer zu einem Heller geboren ist,

*Wirbt er nach zwain es ist verloren*

verliert alles, wenn er sich um zwei  
(Heller) bemüht.

An die Selbstreflexion schließt eine lange, allegorische Beschreibung seiner Liebe zu einer namentlich nicht genannten, keuschen und offensichtlich wohl geformten Frau an (Vv. 37-82). Durch das Bemühen eines Tugendkatalogs und einer mehr oder weniger geschickten Verknüpfung von wenig innovativen Metaphern aus Bo-

<sup>8</sup> Zitiert nach *M*, Verbesserungen nach *K*.

tanik und bildenden Künsten wird die ‚Traumfrau‘ ins rechte Licht gerückt, zum Beispiel (Vv. 54-57):

<i>Ir zartes bild ye bluot</i>	Ihr zartes Bild blühte immer
<i>Als rosen rot vnd gilgen weys</i>	wie rote Rosen und weiße Lilien,
<i>Ob alle maler iren fleis</i>	als ob alle Maler ihren Fleiß
<i>Legten an soellich fraw</i>	einer solchen Frau widmeten.

Der schöpferische Akt des Künstlers wird erneut aufgerufen, um hinter dessen Meisterschaft implizit die göttliche Schöpfung erkennen zu lassen (Vv. 60-63):

<i>Des hochsten maisters maisterschafft</i>	Des höchsten Meisters Meisterschaft
<i>Hat herrlich wol gewurcket da</i>	hat hier herrlich gewirkt;
<i>Das nieman kan gewurken nach</i>	dass es niemand nachmachen kann,
<i>Ir bild sollich lieb forme hat</i>	so eine liebliche Gestalt hat ihr Bild.

Nach all den überschwänglichen Tönen für seine Geliebte, die etwa ein Drittel des Umfangs des ersten Texts beziehungsweise Textteils einnehmen, kommt die Ich-Rolle schließlich zur eigentlichen Begebenheit. Auf dem üblichen und gewohnten Gang zu ihr, belauscht und beobachtet der Liebhaber durch einen Spalt in der Wand die Ratschläge einer alten Frau (*ain altas wayb*, V. 102) an die junge Geliebte, die er in epischer Breite schildert (Vv. 108-140). Die Alte versucht, sowohl durch das Sprechen aus eigener Erfahrung als auch durch die wiederholte, ein pseudo-familiäres Schutzverhältnis aufbauende Anrede *mein Kind* generationsübergreifende Gemeinschaft zwischen den beiden Frauen zu stiften (Vv. 113-117):

<i>Mein trut mein hort sich her an mich</i>	Meine Liebe, mein Schatz, sieh mich an:
<i>Ich was hyeuor och minneklich</i>	Ich war früher auch liebezend.
<i>All so kan dir och geschehen</i>	Das gleiche kann auch Dir passieren!
<i>Du solt dein schoene ietz ansehen</i>	Du sollst Deine Schönheit jetzt ansehen
<i>Vnd solt die messen pey der iugend</i>	und sie an der Jugend messen.

Schließlich kommt die alte Kupplerin auf den Punkt und fordert die junge Frau auf, den nichtsnutzigen, unvernünftigen Dichter und Sänger (also die Ich-Rolle) zu verlassen, um Zeit und Schönheit sinnvoller zu nutzen. So solle sie sich nach dem Ratschlag der Alten lieber bei einem reichen Jüngling prostituieren (Vv. 132-140):

### Sittenwidrige Ratschläge in Mimmereden

*Ich wais wol wer dir nach gat  
letz mengen tag nu sag mir*

Ich weiß wohl, wer dir nachsteigt  
nun schon manchen Tag. Nun sag mir,

*Was hat er noch gegeben dir  
Er singt dir wol den hayerloes  
Mein kind was wild du des  
Er kunne singen oder sagen*

was hat er dir bis jetzt gegeben?  
Er singt dir wohl den Heigerleis<sup>9</sup> –  
mein Kind, wozu willst Du das?  
Mag er singen oder erzählen können!

*Das solt mite dir ze tisch tragen*

Versuch das mal, mit an deinen Tisch zu  
nehmen!

*Das solt anders bedencken dich  
Von singen wirt man selten rich*

Du solltest umdenken!  
Vom Singen wird man selten reich.

Hier unterbricht das erzählende Ich die Beschreibung kurz und schildert die Situation im Haus: Seine Geliebte wird auf die Äußerungen der alten Kupplerin rot vor Scham, wie es ihrer Unschuld gut ansteht (*Die lieb die ward uor schame rot / Als ir kintlich zuo gepot*, Vv. 141f). Für den Liebhaber geht es mit dem Teufel zu, der die junge Geliebte durch einen Boten in Person der alten Frau zu verführen versucht (Vv. 148-150):

*Wa der tuifel<sup>0</sup> nicht mag hin kommen*

Wo der Teufel nicht hinzukommen vermag,

*Da sentt er seine batten hin*

dort sendet er seine Boten hin.

*Dis mag des tuifels<sup>1</sup> batt wol sein*

Dies muss wohl des Teufels Bote sein!

Und schon setzt der Teufel in Person der alten Kupplerin zu weiteren Ratschlägen an die junge Geliebte an, sich käuflich hinzugeben, solange noch jemand dafür bezahle (*Gib hin die weil man koffes gert*, V. 158). Danach beginnt die Alte zu insistieren (*Mein kind ich wil dir ains sagen*, V. 164) und gibt konkrete, sozusagen handwerkliche Hinweise (bis V. 253), wie die junge Frau an ihre Freier gelange, wie sie raffiniert den Preis verhandle, wie sie geschickt heimlichen Besuch empfangen könne, wie man ohne Not spontan weinen könne und so weiter und so

<sup>9</sup> Ein spezieller Reihentanz, vergleiche DWB 1854, Bd. 10, Sp. 814f.

<sup>10</sup> tuifel ] truifel

<sup>11</sup> tuifels ] truifels

fort. Schließlich bittet die alte Kupplerin um Dankbarkeit und um den Einschluss ins Gebet, sollte die junge Frau künftig nach den Ratschlägen leben (Vv. 254-260).

Wieder beschreibt die Ich-Rolle das Gesehene und Gehörte (Vv. 261-289). Dass die Geliebte alle Ratschläge völlig kommentarlos über sich ergehen ließ, zeuge von der Tugend und Keuschheit der jungen Frau, und so schließt die erste Begebenheit mit einigen lehrhaften Bemerkungen zu den moralischen Schlüsselbegriffen der Minne (*trewe, staete*).

### *Klage einer jungen Frau*

Nun folgt die zweite Begebenheit, die Minnerede *Klage einer jungen Frau*, der ein ähnlicher Aufbau zu Grunde liegt. Über die äußeren Umstände des Belauschens beziehungsweise Beobachtens der Szenerie werden keine Worte verloren. Überhaupt steigt die Ich-Rolle recht unvermittelt in das Erzählen ein (Vv. 290-293):

*Nu hoerend zuo ich wil iuch sagen  
Wie ich ain iunges weib hoert klagen  
Alten weyb ir vngemach  
Gar klaeglich sy zuo yn sprach*

Nun hört zu, ich will Euch erzählen,  
wie ich eine junge Frau klagen hörte  
alten Weibern ihren Kummer.  
Sie klagte ihnen ihr Leid.

Das ‚Ungemach‘ der jungen Frau, das die Ich-Rolle im Folgenden drastisch schildert (Vv. 294-328), ist das Unglück einer Zwangsehe mit einem alten Mann. Sie sucht deshalb Hilfe bei alten Frauen, die hier, wie schon im ersten Text beziehungsweise Textteil, als Ratgeber-Institution fungieren. Der alte Mann kommt dabei nicht besonders gut weg (Vv. 300-304):

[...] *Ain man geben<sup>12</sup> zuo der E  
Der Sechtzig iar oder mer  
Vollichlich treit auff sein ruoggen  
Vnd bas bedarfft zwair kruckhen  
Die tragen<sup>13</sup> seinen schwachen leib*

[...] einen Mann zur Ehe gegeben,  
der sechzig oder mehr Jahre  
vollständig auf seinem Rücken trägt  
und besser zweier Krücken bedürfte,  
die seinen schwachen Leib tragen.

<sup>12</sup> geben ] gegen

<sup>13</sup> tragen ] tragen

### Sittenwidrige Ratschläge in Mimmereden

Einigen Versen mit weiteren, intimen Details, die sich insbesondere um den nächtlichen Alltag der Ehe drehen, folgt weiteres Klagen der Frau über das eigene Schicksal (Vv. 305-328). Die alten Frauen trösten die junge Ehefrau, sie solle Geduld haben bis der impotente Alte stirbt und sich zwischenzeitlich heimlich einen jungen Liebhaber suchen (Vv. 329-340). Immerhin genieße sie durch die Ehe mit dem alten Mann Ansehen und besitzt außerdem dadurch großen Reichtum (Vv. 341-346):

[...] *Das du uon im hast er vnd guot*

*Was du erdenckest in deinem muot*

*Das hast tu allessamt genuog*

*Kain lieb fraw im land nie truog*

*So guotw klaiden vnd gewant*

*Als du da tuost des bis gemant*

[...] dass Du durch ihn Ansehen und Reichtum hast.

Was Du Dir in Deinem Verstand ausdenken kannst,

das hast Du im Überfluss.

Keine Frau im Land trug je

so vortreffliche Kleider und Gewänder

wie Du sie trägst – daran sei erinnert!

Die alten Frauen zählen weitere – vornehmlich materielle – Vorzüge einer Ehe mit einem alten, aber reichen Mann auf (Vv. 347-363): Vom guten Essen, von Schmuck aus Gold und Silber und kostbaren Kleidern, Edelsteinen an den Fingern. Darauf erwidert die junge Frau, dass ihr der ganze Reichtum nichts nütze, solange ihre Libido nicht befriedigt würde, dass sie *lieber iuppen tragen* (V. 370) und Brei essen würde, solange sie jemanden hätte, der ihren Kummer beende (Vv. 364-375). Schließlich gäbe es schon Gerede (Vv. 376-380):

[...] *Den das man uon mir seit*

*Die fraw treit kostlichen klaiden an*

*Vnd hat doch ainen alten man*

*Der zuo dem Schimpf ist gar kein nutz*

*Mir waer wol lieber ein iunger schutz*

[...] denn dass man von mir sagt,

die Frau trüge kostbare Kleider

und hat doch einen alten Mann,

der zum Zeitvertreib nicht taugt:

Mir wär ein junger Schütze lieber!

Diese derb-erotische Metapher vom jungen Schützen, der zielsicher ins Schwarze trifft, hält noch ein paar Verse an, bevor dem ‚Traummann‘ wieder der alte Ehemann gegenüber gestellt wird, der das verborgene Leiden ‚da unten‘ nicht zum Guten wenden kann ([...] *mein verborgen lait / Da vnden nicht gewenden kunt*, Vv. 386f). Dem allgemeinen Kummer der jungen Frau über das eigene Leben (Vv.

388-391) treten die alten Frauen mit dem Rat entgegen, die Klagen für sich zu behalten und künftig gute Miene zum bösen Spiel zu machen, den Mann gut zu be-kochen und regelmäßig in die Kirche zu schicken, um die Stunde während der Messe mit einem Liebhaber zu verbringen (Vv. 392-422). Denn (Vv. 423-425):

<i>Er machet dich in ainer stuond</i>	Er macht dich in einer Stunde
<i>Als frisch vnd als gesund</i>	so frisch und so gesund,
<i>Das du als ein kitzi springest</i>	dass du wie ein Kitz springst!

Dem Ratschlag folgt der Hinweis, den alten Mann in Sicherheit zu wiegen, eine treue und liebevolle Ehefrau zu sein, damit er keinen Verdacht schöpfe; die alten Frauen wären schließlich früher auch so verfahren (Vv. 426-434) und eine Sünde sei das auch nicht wirklich, denn (Vv. 435-439):

<i>Got der ist doch so wol weis</i>	Gott ist doch so überaus weise.
<i>Er weis wol wie im paradis</i>	Er weiß genau, wie im Paradies
<i>Die E nam iren vrsprung</i>	die Ehe ihren Ursprung nahm;
<i>Das weib vnd man<sup>14</sup> waren geleich iung</i>	dass Frau und Mann gleich jung
<i>Vnd geleich arm vnd reich</i>	und gleich arm und reich waren.

Die alten Frauen fassen ihren Ratschlag nochmal zusammen: Wenn die junge Frau durch einen alten Ehemann um die Ehe betrogen worden ist, könne sie diesen ohne Sünde ebenso betrügen – Hauptsache sie mache es heimlich und unbemerkt (Vv. 440-451). Daraufhin bedankt sich die junge Frau bei den alten Ratgeberinnen mit einem Schilling und beschließt, ihr Leben wie vorgeschlagen zu ändern (Vv. 452-465), obwohl sie nach wie vor die Umstände verflucht, unter denen sie von ihren Eltern in die Ehe mit dem alten Mann verkauft wurde (Vv. 466-476):

<i>Ich wolt noch das die muoter mein</i>	Ich würde wollen, dass meine Mutter
<i>Vnd mein Vater weren gelegen</i>	und mein Vater erkrankt wären
<i>An swerer suocht das vnder wegen</i>	an schwerem Leiden, damit deshalb
<i>Wer beleiben mein broutloff</i>	meine Hochzeit unterblieben wäre;

<sup>14</sup> man ] nam.

### Sittenwidrige Ratschläge in Mimmereden

<i>Vnd wo ein uater ain kind verkofft</i>	und wo ein Vater ein Kind verkauft
<i>Ainem alten man durch guotes willen</i>	an einen alten Mann des Geldes wegen,
<i>Das man in ertranckte in der illen</i>	dass man ihn ertränkte in der Iller <sup>15</sup> ,
<i>Das er niht mer herfürer kam</i>	so dass er nicht mehr wieder auftauche;
<i>Vnd das man satzte das ye naem</i>	und dass man anordne, dass für immer
<i>Ain lungs ain lungs Ain Alts ain Alts</i>	ein Junges ein Junges, ein Altes ein Altes nehme.

Die Klage über die Ehe, die sich hinsichtlich des Alters beider Partner in einem solchen Missverhältnis befindet und innerhalb derer der männliche Part seinen ehelichen Pflichten nicht nachkommt, wird über die nächsten Verse deutlich derber (Vv. 477-485). Sie schließt wiederum mit noch obszöneren, aber umso konkreteren Ideen von dem, was da nun mit dem oder den jungen Liebhabern kommen mag (Vv. 486-496), denn (Vv. 497-499):

<i>[...] Hand sy vmb guot verkoffet mich</i>	[...] haben sie <sup>16</sup> mich des Geldes wegen verkauft
<i>Aim alten man So truwen ich</i>	an einen alten Mann, so traue ich mir,
<i>Ze laden zuo mir iunge gest</i>	junge Gäste zu mir einzuladen.

Schämen müsse sie sich jedenfalls nicht dafür (Vv. 500-502).

<sup>15</sup> Die Iller ist ein rechter Nebenfluss der Donau, der durch das Allgäu und durch Oberschwaben fließt und südwestlich von Ulm in die Donau mündet.

<sup>16</sup> Gemeint sind die Eltern.



## Zur Rolle von Geschlechtern und Generationen in den beiden Minnereden

Stereotype Dichotomien: Alter, Geschlecht, Wohlstand, Schönheit

Für eine nach literaturwissenschaftlicher Methode vorgehende Interpretation stellen sich viele grundsätzliche Probleme des soziologischen Generationsbegriffs nicht, wie sie beispielsweise Ulrike JUREITS Einführung in die *Generationenforschung* darstellen<sup>17</sup> – das hatte Silvan WAGNER auf einer der Vorgängertagungen bereits stichhaltig ausgeführt, weshalb ich das hier nicht erneut ausformulieren möchte.<sup>18</sup> In den beiden Minnereden werden aus der literarischen Topik heraus zunächst zwei stereotype Dichotomien entworfen, deren jeweilige Valenzen von Gleichheit und Ungleichheit das Thema des Tagungsbandes an den beiden Handlungen fruchtbar machen:

1. Junge Frauen und alte ‚Weiber‘: Alter ist hier kein kalendarisches oder biologisches Phänomen, sondern ein Zustand der jeweiligen Figur<sup>19</sup>, der über die Dauer der Gespräche, die die jeweilige Minnerede konstituieren, keinem Wandlungsprozess unterliegt. Die junge Generation lässt sich von der älteren Generation belehren. *Generatio* ist hier als Zugehörigkeit zu einer gleichartigen Altersgruppe und deren sozialen Rolle verstanden; Generation als Unterbrechungskategorie trennt die Figuren der Frauen in die zwei Instanzen Ratsuchende und Ratgebende. Lediglich im zweiten Teil spielt in der Verfluchung der Eltern durch die junge Ehefrau die tatsächliche Verwandtschaft eine Rolle; auf diese Belegstelle wird später noch gesondert eingegangen.

2. Frauen im Gespräch und Männer, die zuhören oder über die gesprochen wird: Männer sind mit den Rat suchenden, jungen Frauen entweder über eine Liebes- oder eine Ehebeziehung verbunden. Die Kategorie *genus* ist hier insofern als die über das Geschlecht begründete, stereotyp gesetzte Steuerung und Wertigkeit von Sexualität zu verstehen.

Auf einer Meta-Ebene ergibt sich Gemeinschaft aus den jungen Frauen und den alten Ratgeberinnen aus der Geschlechtergleichheit (*genus*-Homogenität), während ihre Angehörigkeit zu unterschiedlichen Generationen aufgrund der Lebenserfahrung den nur in eine Richtung funktionierenden Kanal des Ratgebens begründet (*generatio*-Heterogenität). Bei gleichem Alter (*generatio*-Homogenität) und ungleichem Geschlecht (*genus*-Heterogenität) ergibt sich ebenfalls (poten-

<sup>17</sup> JUREIT 2006.

<sup>18</sup> WAGNER 2008, S. 69f.

<sup>19</sup> Vergleiche BRINKER-VON DER HEYDE 2008.

tielle) Gemeinschaft zwischen den ‚Typen‘ junge Frau und junger Mann/Ich-Rolle. Alles andere als gemeinschaftsstiftend ist dagegen die Konstellation junger Mann/Ich-Rolle und alte Frau(en), weil es die Ich-Rolle auf eine moralische Bewertung der Ratschläge und somit auf eine Stellungnahme der Rezipienten anlegt.

Der Logik nach fehlt in dieser Matrix jetzt nur noch das Verhältnis zwischen zwei Männern – und hier erzeugt das System eine weitere Dichotomie, nämlich Reichtum: Der jungen Ich-Rolle steht in der ersten Handlung ein ebenfalls junger Liebhaber gegenüber, in der zweiten Rolle ein alter Ehemann. Erst die Kategorie Reichtum zeigt, dass bei den männlichen Figuren nicht nach Alter, sondern nach Wohlstand, Reichtum und monetär gelagertem, gesellschaftlichem Status unterschieden wird, sonst wären zumindest in der ersten Handlung Ich-Rolle und Konkurrent in ihrer Funktion deckungsgleich und der Fortgang der Handlung wäre gar nicht möglich. Ein Valenzwechsel gleicht einem Verstoß gegen die göttliche Weltordnung: *Wer zuo aim haller ist geboren / Wirbt er nach zwain es ist verloren* (Vv. 9f).

Das lässt die Frage zu, ob sich eventuell auch auf Seiten der weiblichen Figuren eine weitere Dichotomie finden lässt. Und auch hier ist das Alter implizit überlagert. Es geht weniger um den Gegensatz jung und alt, weniger ist das Alter oder die Generationszugehörigkeit das zum Tragen kommende Merkmal: Vor allem auf Seiten der Frauen ist jung und alt gleichbedeutend mit schön und hässlich, während auf Seiten der Männer vielleicht der Gegensatz eher über jung und sexuell potent versus alt und impotent funktioniert. Und wenn man den Gedanken weiterspinnnt, dann liegen in den zwei Minnereden Schönheit und sexuelle Aktivität bei beiden Geschlechtern gar nicht so weit auseinander, ebenso wie sich problemlos auch die Frauen in die Kategorien von vorhandenem und nicht-vorhandenem Reichtum einordnen ließen, schließlich sind die Ratschläge als Dienstleistung in einem quasi-wirtschaftlichen Sinne angelegt. Die Allegorie von Gott als Menschen schöpfendem Künstler (Vv. 60-63) macht Schönheit zum Geschenk Gottes und ruft auch hier implizit die göttliche Weltordnung als Maßstab auf.

Man könnte sicherlich noch nach weiteren Dichotomien suchen, beispielsweise nach der Kategorie Weisheit fragen, aber das würde den hier gesetzten Rahmen sprengen. Vielmehr möchte ich mit zwei Beispielen die Funktionsweise der beiden Handlungen vor dem Hintergrund des Themas des Tagungsbandes verdeutlichen.

## In die Ehe verkauft: Der Hass gegen die Eltern

Am Ende der zweiten Handlung beispielsweise mündet die eben zitierte Hass- tirade gegen die Eltern, die das eigene Kind des schnöden Mammons wegen un- glücklich verheiratet, in dem Wunsch nach einer gerichtlichen Instanz, die Zwangsheirat und Sachehen insbesondere bei extremen Altersunterschieden grundsätzlich untersagen solle. Hier geht es um die Moralstrukturen der Eltern, die wütend angegriffen werden. Die Aufzählung der Mittel, von denen sich die junge Frau Hilfe versprochen hätte, unterliegt einer dreifachen Steigerung: eine Krankheit beider Elternteile zur Verhinderung der Hochzeit, der Tod des Vaters als Bestrafung für den ‚Menschenhandel‘ und schließlich eine wie auch immer ge- artete Satzung juristischer Tragweite.

Nicht nur den eigenen Eltern, die hinsichtlich der Heirat der jungen Frau als Autorität fungierten, sondern allen Eltern junger Mädchen, soll somit eine Instanz übergeordnet werden, die die Rechte der jungen Ehefrauen – nämlich auf das Nachkommen der ehelichen Pflichten durch den Ehemann – schützt. Da sich die junge Frau selbst nicht zu helfen weiß, sehnt sie sich einen qua Recht institutio- nalisierten Autoritätsverlust ihrer Eltern, ja der ganzen Elterngeneration als sol- cher herbei.

In diesem im Text nur kurz angedeuteten Generationenkonflikt spiegelt sich die Schuldzuweisung durch die Tochter wider, die Eltern trügen Schuld am Schei- tern der eigenen Ehe, die im Mittelalter im christlichen Verständnis auf „Unauflös- lichkeit und Monogamie beruht und dem Zweck der Fortpflanzung dient“. <sup>20</sup> Die christliche Ehe diene also der Kanalisation von Sexualität aus – zumindest vor- dergründig – reinen Fortpflanzungsgründen und war zunächst Sach-, nicht Liebesheirat, auch wenn eine Eheschließung nur mit dem Einverständnis beider Partner möglich war. Durch die Impotenz des alten Mannes eröffnete sich nach mittelalterlichem Recht wenigstens die Möglichkeit einer Trennung der Eheleute <sup>21</sup>; die junge Frau, deren Ruf auf dem Spiel steht <sup>22</sup>, greift jedoch lieber zur sexuellen Selbstjustiz, um ihre wirtschaftliche Lage zu wahren, und setzt somit weibliche Polygamie männlicher Impotenz entgegen.

Bemerkenswert ist der Sachverhalt, dass die Ich-Rolle im Gegensatz zur ersten Handlung keine explizite, eigene moralische Bewertung der Situation und der Rat- schläge der alten Frauen gibt, die sich im ersten Text(teil) im ‚Schlusswort‘ (Vv.

<sup>20</sup> RALUTENBERG 1993a, S. 173. Weiterführend: RALUTENBERG 1993b.

<sup>21</sup> WEIGAND 1999, Sp. 1623.

<sup>22</sup> RALUTENBERG 1997, S. A 188.

261-289), aber auch in der Zuweisung des Teufelsattributs (Vv. 148-150) äußern. Die subjektive Einschätzung, ob die Anweisungen sittenwidrig sind oder nicht, bleibt in der zweiten Handlung – zumindest oberflächlich und am Wortlaut gemessen – vollständig dem Rezipiententum überlassen.

#### Ein altersungleiches Paar

Als zweites Beispiel soll der Topos vom altersungleichen Paar (Gegenpaar) dienen, von dem im Mittelalter zwei Modelle in Bild und Text Verwendung finden: alter Mann / junge Frau und die gegenteilige Entsprechung.<sup>23</sup> Die Funktionsweise des Topos ist schnell erklärt: Das Werben (oder im vorliegenden Fall bereits die Ehe) eines Alten um eine junge Frau oder (seltener) einer Alten um einen jungen Mann wird direkt oder verschlüsselt, aber stets unmissverständlich in intimer Berührung dargestellt. Der Topos legt es auf eine Stellungnahme des Rezipienten an und ist in seiner Ausführung „satirisch, polemisch karikierend, fast immer didaktisch orientiert“.<sup>24</sup>

Da vor dem Hintergrund der hohen Sterblichkeit der Frauen im Kindbett Mehrfachehen nichts ungewöhnliches gewesen sind, wäre kaum vorstellbar, dass eine generelle Kritik an altersungleichen Ehen entworfen werden sollte. Vielmehr muss zur Motivkonstruktion eine weitere, konstituierende Komponente hinzutreten: Das Geld. „Die Kritik der Alters- (und Standes-)ungleichheit verschiebt sich auf die Geldkritik“.<sup>25</sup>

Gerade die Formulierungen *durch guotes willen* (V. 471) und *vmb guot verkoffet* (V. 498) machen die Geldkritik sichtbar, die die moralischen Zweifel an altersungleichen Ehen überlagert.

Der Straßburger Jurist und Humanist Sebastian BRANT (\* 1457 oder 1458 in Straßburg; † 10. Mai 1521 lebenda) widmete dem *wiben durch gutz willen* (Heiraten des Geldes wegen) ein ganzes Kapitel in seinem *Narrenschiiff*.<sup>26</sup> Im dazugehörigen Bildprogramm ist das altersungleiche Paar zwar aus jungem Heiratsnarr und hässlicher Alten entworfen, der Topos funktioniert aber egal in welcher Konstellation analog immer dann, wenn das Rezipiententum den materiell gelenkten ‚Kuhhandel‘ als anrücklich empfindet. BRANT verweist in den folgenden 30 Versen immer wieder auf Negativbeispiele aus dem Alten Testament. Hier „ist das ge-

<sup>23</sup> Grundlegend: RALUTENBERG 1997.

<sup>24</sup> RALUTENBERG 1997, S. A 185.

<sup>25</sup> RALUTENBERG 1997, S. A 185.

<sup>26</sup> BRANT 2005, S. 277-279. Grundlegend im Folgenden: RALUTENBERG 1997.

schlechterspezifische Thema um eine soziale, ständische Komponente erweitert, der Kritik an der Verbindung des (verarmten) Adels mit (reichen) Bürgerlichen“:<sup>27</sup> *Wer durch keyn ander vrsach me / Dann durch guots willen griff zuor ee / Der hat vil zancks / leyd / hader / we.*<sup>28</sup>

Ganz ähnlich gelagert ist der Fall in der Erzählung *Mauritius von Craûn*. Auch hier geht es um bezahlte Liebe – die Formulierung *solde ich da umbe geben guot* (V. 379) erinnert an die beiden Zitate aus der *Klage einer jungen Frau* (Vv. 471 und 498).<sup>29</sup> Minne wird im *Mauritius von Craûn* als *market* etikettiert (Vv. 374-386), jedoch ohne speziell den Topos des altersungleichen Paares aufzurufen.<sup>30</sup> Die „verdorbene“ Minne von jenen, „die Minne als ein Nehmen-Geben betreiben“, wird beklagt.<sup>31</sup> Geächtet wird also, wenn es bei der Liebe um eine „bezahlte Leistung“ gehe, weil die „umstandlose Befriedigung der sexuellen Begierde“ verhindere, „dass sich das kultivierende Ritual der Minne mit *arbeit*, *triuwe* und *staete* überhaupt entfalten kann“.<sup>32</sup>

Das erinnert an die Tugenden, die die Ich-Rolle der Minnerede(n) in ihrem Plädoyer für die rechte Liebe als Argumente benutzt: *trew*e, *staete* (Vv. 261-289). So führen diese Minnetugenden zurück zum *Spalt in der Wand*, wo ja für die konkrete Darstellung des Abstraktums ‚Liebe‘ mehrfach Allegorien herangezogen werden, die über materielle Bilder funktionieren. All das macht den ersten Vers des Textes plötzlich doppeldeutig: *Von lieb mir selten guot beschach* – ‚Durch Liebe ist mir nie Reichtum zuteil geworden‘? Diese Gleichsetzung von Liebe und Reichtum umklammert vom ersten bis zum drittletzten Vers beide Minnereden in dem besonderen Überlieferungsfall des *Augsburger Liederbuchs*, dem die Binnengrenze zwischen den beiden Text(teilen) fehlt.

<sup>27</sup> RALITENBERG 1997, S. A 187.

<sup>28</sup> BRANT 2005, S. 277.

<sup>29</sup> Zitiert nach FISCHER 2006, S. 66.

<sup>30</sup> Grundlegend nach FISCHER 2006, S. 64-71.

<sup>31</sup> FISCHER 2006, S. 66.

<sup>32</sup> FISCHER 2006, S. 66.

## Zusammenfassung

Auf den ersten Blick scheint ein dichotomisch angelegtes Raster mit den Kategorien *genus* und *generatio* für die beiden Minnereden *Der Spalt in der Wand* und *Klage einer jungen Frau* durchaus tragfähig. Was die Ratschläge der von der Ich-Figur im ersten Gespräch sogar als Botin des Teufels verdächtigten, alten Frau(en) angeht, gesellt sich zu den Kategorien *genus* und *generatio* noch Schönheit und insbesondere materieller Besitz, der das Zünglein an der Waage bei der Bewertung des Liebhabers/Ehemanns durch die Alten zu sein scheint. Doch werden die Ratschläge der alten Frauen nicht in beiden Fällen befolgt – dadurch findet außerhalb der Gespräche (und damit der Texte) eine didaktische Bewertung der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Normen unter Einbezug des Rezipiententums statt. Die Kritik richtet sich dabei jedoch nicht gegen die beiden vordergründigen Kategorien: Über die Gleichsetzung beziehungsweise Überlagerung der Kategorien wird Kritik geübt an einem gesamtgesellschaftlich nicht getragenen Zustand ehelicher (und ferner unehelicher) Verbindungen: Jochen HÖRISCH hatte Mitte der 90er Jahre dargelegt, wie empfindlich die Literatur der Frühen Neuzeit auf die Ablösung der Religion durch das Geld reagierte.<sup>33</sup> Dieser These folgend, ist leicht zu erkennen: Sinnstiftend für die Ehe ist in den beiden Minnereden nicht die Religion, sondern Wohlstand und Ansehen.

<sup>33</sup> HÖRISCH 1996.

## Anhang

### Der Allianztext im Augsburger Liederbuch (Cgm 379)

Von Seiten der Wissenschaft ist bei den Minnereden *Der Spalt in der Wand* und *Klage einer jungen Frau* – passend zum bereits kurz geschilderten Befund der Textgeschichte und -genese – von zwei getrennten Texten singulären Charakters die Rede. Lediglich von der Warte des Cgm 379 aus betrachtet liegt punktuell ein einziger (Allianz-) Text jenseits der bislang konstatierten Textgrenzen vor.<sup>34</sup> Die beiden hier im Zentrum stehenden Minnereden, sind in fünf (*Der Spalt in der Wand*) beziehungsweise vier Handschriften (*Klage einer jungen Frau*) überliefert. Erstmals publiziert wurde eine Edition von *Der Spalt in der Wand* nach der Karlsruher (vormals Donaueschinger) Handschrift im Jahre 1846 durch Joseph von LASSBERG.<sup>35</sup> Bei LASSBERGS Bearbeitung wurde der Wortlaut stark normalisiert, auch in den Wortbestand griff der Herausgeber zuweilen ein. Die Edition LASSBERGS genügt modernen editionsphilologischen Ansprüchen leider nur noch sehr eingeschränkt. Weitere Editionen der beiden Texte sind bisher nicht erstellt worden, das heißt, die *Klage einer jungen Frau* ist nach wie vor gänzlich unedierte.

### Kurzbeschreibung der Handschrift Cgm 379

[M] München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 379, fol. 63r-72v: Spruch- und Liederhandschrift (*Augsburger Liederbuch*). Papier in 4°, 225 Bll., 21 cm × 15 cm. Augsburg, 1454 (mit Nachträgen).<sup>36</sup> Enthält einen Allianztext aus *Der Spalt in der Wand* (fol. 63r-68v) und *Klage einer jungen Frau* (fol. 68v-72v) mit fließendem Übergang.<sup>37</sup>

Diese Sammelhandschrift ist ähnlich anderen schwäbischen Pendants dieser Art und Zeit aus bürgerlichem Privatinteresse entstanden. Der Sammler selbst ist unbekannt, lediglich die Aufnahme lateinischer und deutscher satirischer Gedichte spiegelt seinen Bildungsstand wider. Nach Arend MIHM hat dieser Augsburger Sammler die Handschrift „mit Hilfe verschiedener Lohnschreiber und unter ge-

<sup>34</sup> So führt BRANDIS 1968, S. 133f, die beiden Minnereden als getrennte Texte unter zwei Katalognummern auf (nämlich 352 und 353), nicht dem Allianztext folgend unter einer einzelnen.

<sup>35</sup> LASSBERG 1846, S. 539-547, Nr. 245.

<sup>36</sup> Weitere kodikologische Angaben: Schriftraum 14,5-17,5 cm × 9,2-12,5 cm; 19-36 Zeilen. Einspaltig, Bastarda von verschiedenen Händen. Weiterführend: SCHNEIDER 1973, S. 96-115

<sup>37</sup> Grundlegend hier und im Folgenden: CURSCHMANN 1978, Sp. 521-523, SCHNEIDER 1973, S. 96-115, SEIDEL 1972, SCHULZ-GROBERT 1993, S. 71-77 und 211, ferner: GLIER 1971 S. 382-385, LEIDERER 1972, S. 10-24 und MIHM 1967, S. 31 mit Anm. 24, S. 112, 124 und 137.

legentlicher Eigenbeteiligung zusammengestellt“.<sup>38</sup> Über das eigentliche „Liederbuch“ (fol. 99r-156v) hinaus, abgeschlossen am 15. Juli 1454 in Augsburg durch den als Haupthand bezeichneten, unbekanntem Schreiber *m.k.*<sup>39</sup>, finden sich Kleindichtungen aller Art: Mären, Minnereden, didaktische und obszöne Reden, Kurzgnomik und die erwähnten satirischen Gedichte. Die reine Liedreihe, der Melodieaufzeichnungen völlig fehlen, bleibt dabei nicht unvermischt. Zur Sammlung treten bis 1487 oder später vorwiegend lokalhistorische beziehungsweise chronikalische, meist in Prosa verfasste Texte. Unter den Texten sind 64 Unica (singulär überliefertes Material), anderes ist Streugut aus Autorensammlungen beispielsweise Oswalds von WOLKENSTEIN. Das breit gefächerte Interesse des Sammlers zeigt, dass offensichtlich nicht beabsichtigt war, eine Art Gattungskollektion zu erstellen. Die Handschrift lässt sich nach ihrem Inhalt kaum typisieren<sup>40</sup>, zeichnet sich aber durch ein auffallend breites Gattungsspektrum aus. Das *Augsburger Liederbuch* gilt allgemein als „wichtigster Kronzeuge“<sup>41</sup> für die Überlieferung und Pflege spätmittelalterlicher Gesellschaftslieder.

#### **Kurzbeschreibung der Handschriften der übrigen Überlieferung (nach den Texten geordnet):**

- [K] Karlsruhe, Landesbibliothek, Cod. Don. 104 (vormals Donaueschingen), fol. 255va-257va: *Liedersaal-Handschrift*. Papier in 2°, 269 Bll., 30 cm × 21 cm. Raum Konstanz, 1433. Enthält nur *Der Spalt in der Wand* (fol. 255va-257va).<sup>42</sup>
- [H] Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 313, fol. 292v-298r: Minneredenhandschrift. Papier in 4°, 498 Bll., 27,5 cm × 19 cm. Nordalemannisch-südfränkisch, 1470-90. Enthält nur *Der Spalt in der Wand* (fol. 292v-298r).<sup>43</sup>

<sup>38</sup> MIHM 1967, S. 124.

<sup>39</sup> Fol. 147v.

<sup>40</sup> GLIER 1971, S. 383. Zum Inhalt im Einzelnen: SCHNEIDER 1973, S. 96-115 und LEIDERER 1972, S. 12-24.

<sup>41</sup> SCHULZ-GROBERT 1993, S. 71.

<sup>42</sup> BRANDIS 1968, S. 224f.

<sup>43</sup> BRANDIS 1968, S. 234-236.



- [Mf] München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 270, fol. 102r-107r: Spruchhandschrift, auf Bestellung von Wilhelm von Zell geschrieben. Papier in 2°, 388 Bll., 29,5 cm × 21 cm. Ostschwäbisch, 1464. Enthält beide durch Überschriften getrennte Texte in Folge (*Der Spalt in der Wand*, fol. 102r-106v, und *Klage einer jungen Frau*, fol. 106v-107r), von denen der zweite jedoch nur fragmentarisch erhalten ist. Anfang und Schluss sind durchgestrichen, 3 Bll. dazwischen fehlen (in der Foliierung ungezählt).<sup>44</sup>
- [S] Salzburg, Bibliothek des Benediktinerstifts St. Peter, b IV 3, fol. 70v-79r: Spruchhandschrift. Papier, 128 Bll., 21 cm × 15,5. Bairisch, nach 1478 (direkte, aber verminderte Abschrift von München Cgm 379). Enthält einen Allianztext aus *Der Spalt in der Wand* (fol. 70v-74r) und *Klage einer jungen Frau* (fol. 74r-79r) mit fließendem Übergang, wobei der erste Teil verkürzt ist.<sup>45</sup>
- [W] Weimar, Thüringische Landesbibliothek, O 145, fol. 186v-194r: Papier in 8°, 241 Bll., 15,5 cm × 10,5 cm. Ostschwäbisch/Augsburg, nach 1479, wohl 1480-90. Enthält nur *Klage einer jungen Frau* (fol. 186v-194r).<sup>46</sup>

<sup>44</sup> BRANDIS 1968, S. 249f, LEIDERER 1972, passim. Auf fol. 107r wurden Textstellen radiert. Diese konnten für meine Untersuchung streckenweise mit Hilfe einer Quarzlampe rekonstruiert werden.

<sup>45</sup> BRANDIS 1968, S. 260f, GLIER 1971, S. 384, LEIDERER 1972, S. 24f.

<sup>46</sup> BRANDIS 1968, S. 265f, GLIER 1971, S. 375.

## Die Überlieferung: Gruppenbildung und Konkordanz

Von Seiten der Überlieferungslage in den einzelnen Handschriften ergibt sich zunächst das Bild zweier getrennten Gruppen. Die folgende Tabelle stellt die Überlieferungskonkordanzen dar. Fehlende und zusätzliche Verse sind einzeln und für jede Handschrift aufgeschlüsselt.<sup>47</sup>

Brandis-Nr.	Verse	M	K	H	Mf	S	W
352	1-17						
	18						
	19-112						
	(+12)						
	113-120						
	121-122						
	123-126						
	(+2)						
	127-138						
	139-140		×	×	×		
	141-164						
	(+2)						
	165-166						
	(+2)						
	167-178						
	179-234						
	(+10)						
	235-269						
	(+6)						
	270-274						
	275						
	276-277						
	278						
278-281							
(+1)							
282-289							
(+4)							
353	290-295						
	296-321						
	(+1 WH)						
	322-330						
	331						
	332-340						
	(+1)						
	341-400						
	401-402						×
	403-432						
	(+2 WH)						
433-474							
475-502							

<sup>47</sup> Die beiden Textteile der Allianztexte *Der Spalt in der Wand* (BRANDIS-Nr. 352) und *Klage einer jungen Frau* (BRANDIS-Nr. 353) trennt ein Querstrich. Die Symbole in der Tabelle bedeuten: | = Vers(e) vorhanden. × = Verspaar (Reihenfolge der Verse) umgestellt. (+12) = Plusverse, hier: zusätzlich 12 Verse (beliebige Zahl als Beispiel). (+2 WH) = 2 Verse wiederholen sich (beliebige Zahl als Beispiel).

Vor allem die Bestände des ersten Texts bzw. Textteils *Der Spalt in der Wand* rücken die Handschriften *M* (289 Verse) und *Mf* (288 Verse) zusammen, während sich die Überlieferungen in *K* (324 Verse) und *H* (323 Verse) durch zusätzliche, gemeinsame Passagen davon deutlich abheben. Das Reimpaar bleibt als Grundelement mit einer Ausnahme immer erhalten. Differenzen im Textbestand im Ausmaß von Einzelversen begegnen selten. Sie dürften kaum als Prozess bewusster aktiver Textgestaltung durch den (Ab-) Schreiber zu verstehen sein.

Die in *K* und *H* zusätzlichen Textblöcke (Plusverse mit einem oder mehreren Reimpaaren) finden sich in *S* (178 Verse) nicht. Die Überlieferung der Verse in *S* ist identisch mit den ersten 178 Versen von *M*; dann bricht der Text in *S* ab. *S* gilt als direkte Abschrift von *M*; diese These lässt sich für die hier untersuchten Texte bzw. Textteile erhärten. Und genau wie *M* bildet auch *S* einen Allianztext aus *Der Spalt in der Wand* und *Klage einer jungen Frau*. Die Handschriften *M*, *Mf* und *S* überliefern demnach einen Bestand  $\alpha$ , die Handschriften *K* und *H* einen Bestand  $\beta$  (zur Gruppen- und Stemmabildung siehe unten). Diese Gruppenbildung berücksichtigt nicht die punktuelle Nähe von *Mf* zu *H* in Vers 18, der in beiden Handschriften, nicht aber in *M*, *K* und *S*, fehlt.

Die Umstellung der Verse 139 und 140 gegenüber *K*, *H* und *Mf* dürfte dem Schreiber von *M* anzurechnen sein, denn im Textblock der Verse 137 bis 140 sind die Verse 138 und 140 rechts neben den Versen 137 beziehungsweise 139 eingefügt. Dabei scheint die Reihenfolge der Vorlage durcheinander gebracht worden zu sein. Der Schreiber von *S* übernimmt die Reihenfolge von *M*.

Für den zweiten Textteil lässt sich keine Handschrift deutlich von einer anderen abgrenzen. Klare Gruppenbildungen sind daher nicht möglich. Die *Klage einer jungen Frau* wurde in *Mf* mit Ausnahme der ersten, einleitenden sechs Verse (fol. 106v unten) getilgt. Die drei folgenden Blätter (ohne Zählung) wurden aus der Handschrift entfernt. Der Schluss (28 Verse, fol. 107r) ist wie der Anfang erhalten geblieben, weil die Blätter beider Fragmente noch andere Texte beinhalten, die erhalten bleiben sollten (nämlich den Schluss von *Der Spalt in der Wand*, bis fol. 106v, und Peter SUCHENWIRTS *Der Widerteil*, ab fol. 107v).<sup>48</sup> Beide Textfragmente sind ausgestrichen; im Schlussfragment wurden einige Wörter allem Anschein nach gezielt radiert (sie erforderten den Einsatz einer Quarzlampe, unter deren hartem UV-Licht die Eisengallustintenrückstände abgeschabter Textteile oftmals wieder lesbar werden). Die Vermutung liegt nahe, dass spezielle, derb-obszöne Inhalte aus der Handschrift getilgt wurden. Dafür spricht auch die

<sup>48</sup> SCHNEIDER 1973, S. 195f.

Entfernung von *Der Landstreicher im Freudenhaus* (fol. 159v-160r) nach dem gleichem Schema.<sup>49</sup> Eines der obszönen Gedichte aus Cgm 270 (fol. 121r), ebenfalls durchgestrichen und radiert, findet sich vollständig in Cgm 379 (*M*, fol. 86r-87v).<sup>50</sup> Ähnliche Tilgungen sind zwar augenfällig, doch stellt sich die Frage – die jedoch im Rahmen dieser Untersuchung nicht weiter relevant ist –, ob die entfernten Texte wirklich um so vieles derber waren als die übrigen Texte.<sup>51</sup>

Die wenigen Diskrepanzen in der Überlieferung zwischen *M*, *S* und *W* betreffen ausschließlich den bei *Mf* getilgten Textbestand, wodurch keine weitere Aussagen zum Verhältnis untereinander oder gar diffizilere Gruppenbildungen gemacht werden können, die *Mf* einbeziehen würden. Der Schreiber von *S* übernimmt *M* auch im zweiten Textteil weitgehend vorlagengetreu, wiederholt aber während des Schreibprozesses wohl unbeabsichtigt einen Vers (V. 321) und ein Verspaar (Vv. 431 und 432).

Die Überlieferung in *W* setzt sich von den übrigen leicht ab. Vers 340a ist nur dort überliefert. Er vervollständigt den Reim von Vers 340. Darüber hinaus sind die Verse 401 und 402 in der Reihenfolge vertauscht. Im Zusammenhang mit der Überlieferung in Handschrift *W* ist außerdem zu bemerken, dass der Schreiber aufgrund des eingeschränkten Schriftraums manche Verse über zwei Zeilen schreiben musste. Dies ist bei der Aufnahme der Minnerede bei BRANDIS Katalogwerk nicht berücksichtigt, weshalb die dort angegebenen Verszahlen den Umfang der Minnerede in *W* fälschlicherweise entsprechend zu groß angeben.

Hss.	Anzahl Verse bei BRANDIS	tatsächliche Anzahl der Verse
M	289 + 213 = 502	
K	324 + —	
H	323 + —	
Mf	288 + 34 (fragm.)	
S	179 + 216 = 395	178 + 215 = 393
W	— + 228	— + 214

<sup>49</sup> Hierzu und zur Texttilgung bzw. Überlieferung von *Klage einer jungen Frau* in München Cgm 270 siehe: SCHNEIDER 1970, S.198.

<sup>50</sup> SCHNEIDER 1970, S. 196.

<sup>51</sup> GLIER 1971, S. 385.

BRANDIS zählt aufgrund der oben bereits angesprochenen Zeilenwechsel innerhalb einzelner Verse in *W* 228 Verse (statt tatsächlich 214 Verse). Gegenüber *M* (213 Verse in diesem Textteil des Allianztextes) hat *W* aber nur den Vers 340a als tatsächlichen Plusvers. So bleibt *W* die umfangreichste Überlieferung der *Klage einer jungen Frau*. Die Mehrverse in *S* (215 in diesem Teil des Allianztextes) sind als Wiederholungsfehler beim Abschreibevorgang zu bewerten.

### Die Überlieferung: Abschriftenverhältnisse

Für die Handschriften *M*, *Mf*, *S* und *W* hat Rosmarie LEIDERER stemmatische Abhängigkeiten untereinander bereits anhand einiger Minnereden aus München Cgm 270, also *Mf*, erarbeitet und mit den übrigen Überlieferungen in ein Abschriftenverhältnis gebracht.<sup>52</sup> Diese vier Handschriften bilden durch die Überlieferungskonkordanz eine stemmatische Gruppe (hier:  $\alpha$ ), während die Handschriften *K* und *H* schon allein wegen des gegenüber  $\alpha$  größeren Textumfangs – wohl gemerkt nur des ersten Textes: *Der Spalt in der Wand* – eine weitere Gruppe bilden (hier:  $\beta$ ). Beide Gruppen stammen von einem gemeinsamen, unbekanntem Archetypus (hier:  $A\ddagger$ )<sup>53</sup> ab. Für die Gruppe  $\alpha$  kann vollständig auf die Vorarbeit LEIDERERS zurückgegriffen werden.<sup>54</sup> LEIDERERS Stemmata können nun mit den Handschriften der Gruppe  $\beta$  in Zusammenhang gebracht werden.

In welchem stemmatischen Zusammenhang die Handschriften *K* und *H* untereinander und zu  $\alpha$  stehen, ist bislang nicht untersucht worden und der hier im Zentrum stehende Ausschnitt ist nicht aussagekräftig genug, um dezidierte Aussagen machen zu können. Beide Handschriften bilden eine Gruppe ( $\beta$ ) mit geringen textlichen Abweichungen zueinander. *H* (nach 1479) ist deutlich später entstanden als *K* (1433). Ob beide in einem direkten Abschriftenverhältnis stehen oder ob eine gemeinsame Vorlage (hier:  $*Y\ddagger$ ) bestand, die möglicherweise mit der Vorlage der Gruppe  $\alpha$  (also  $*Y\ddagger = X\ddagger$ ) identisch ist, bleibt offen.

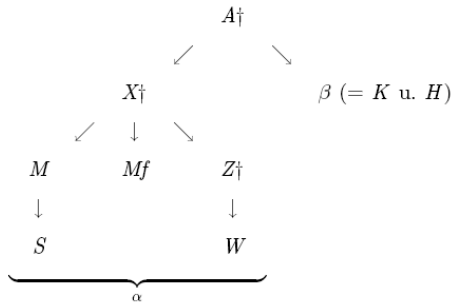
<sup>52</sup> Grundlegend im Folgenden: LEIDERER 1972, S. 34-39. Die Siglen LEIDERERS sind nicht identisch mit den Siglen der vorliegenden Untersuchung.

<sup>53</sup> Verlorene bzw. rekonstruierte Handschriften markiert im Folgenden das Kreuzsymbol †.

<sup>54</sup> Die Stemmabildung gibt den aktuellen Forschungsstand wieder, der über die bestehende Literatur hinaus nicht erweitert wird.

### Sittenwidrige Ratschläge in Mimmereden

Nach den bisherigen Ergebnissen ergibt sich folgendes mögliches, auf LEIDERS Vorarbeiten basierendes Handschriftenstemma. Die Gruppen  $\alpha$  und  $\beta$  trennen sich hierbei in der Verästelung nach dem Archetypus  $A^\dagger$ :



## Bibliographische Angaben

BAUER 2006 = Matthias Johannes BAUER, Überlieferungsvarianz und Textidentität. Edition des Allianztextes aus ‚Der Spalt in der Wand‘ und ‚Klage einer jungen Frau‘ in München Cgm 379, fol. 63r-72v, unveröff. Magisterarbeit, masch., München 2006.

BRANDIS 1968 = Tilo BRANDIS, Mittelhochdeutsche, mittelniederdeutsche und mittelniederländische Minnereden. Verzeichnis der Handschriften und Drucke, München 1968.

BRANT 2005 = Sebastian BRANT, Das Narrenschiff. Studienausgabe, ed. v. Joachim KNAPE, Stuttgart 2005.

BRINKER-VON DER HEYDE 2008 = Claudia BRINKER-VON DER HEYDE, Junge Alte – alte Junge. Signale und paradoxe Verschränkungen des Alter(n)s in höfischer Epik, in: Alterskulturen des Mittelalters, hrsg. v. Elisabeth Vavra, Wien 2008, S. 141-155.

CURSCHMANN 1978 = Michael CURSCHMANN, Augsburgs Liederbuch, in: Wolfgang Stammer (Begr.) – Kurt Ruh (Hrsg.): Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon (=2VL), Berlin – New York 1978, Bd. 1, Sp. 521-523.

DWB 1854 = Deutsches Wörterbuch, hrsg. von Jacob und Wilhelm Grimm, Leipzig 1854-1971.

FISCHER 2006 = Hubertus FISCHER, Ritter, Schiff und Dame. Mauritius von Craün: Text und Kontext, Heidelberg 2006.

GLIER 1971 = Ingeborg GLIER, Artes Amandi. Untersuchungen zu Geschichte, Überlieferung und Typologie der deutschen Minnereden, München 1971.

HÖRISCH 1996 = Jochen HÖRISCH, Kopf oder Zahl. Zur Poesie des Geldes, Frankfurt a. M. 1996.

JUREIT 2006 = Ulrike JUREIT, Generationenforschung, Göttingen 2006.

LASSBERG 1846 = Joseph von LASSBERG, Lieder Saal. Sammlung altdeutscher Gedichte, Band 3, St. Gallen – Konstanz 1846, S. 539-547, Nr. 245.

LEIDERER 1972 = Rosmarie LEIDERER, Zwölf Minnereden des Cgm 270 (= Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 27), Berlin 1972.

LIEB 2005 = Ludger LIEB, Umschreiben und Weiterschreiben. Verfahren der Textproduktion von Minnereden, in: Elizabeth Andersen u.a. (Hrsg.): Texttyp und Textproduktion in der deutschen Literatur des Mittelalters, Berlin – New York 2005, S. 143-161.

MIHM 1967 = Arend MIHM, Überlieferung und Verbreitung der Märendichtung im Spätmittelalter, Heidelberg 1967.

NEUDECK 2005 = Otto NEUDECK, Integration und Partizipation in mittelhochdeutschen Minnereden. Zu ästhetischen Kriterien vormoderner Literatur, in: Lutz Danneberg u.a. (Hrsg.): Scientia Poetica. Jahrbuch für Geschichte der Literatur und der Wissenschaften, Bd. 9, Berlin – New York 2005, S. 1-13.

RAUTENBERG 1993a = Ursula RAUTENBERG, „Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat“. Eine Literaturausstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, in: Philobiblon 37 (1993), Heft 2, S. 169-174.

### Sittenwidrige Ratschläge in Mimmereden

RAUTENBERG 1993b = Ursula RAUTENBERG (Hrsg.), Über die Ehe. Von der Sachehe zur Liebesheirat. Eine Literaturousstellung in der Bibliothek Otto Schäfer, Schweinfurt 1993.

RAUTENBERG 1997 = Ursula RAUTENBERG, Altersungleiche Paare in Bild und Text I. Geldheiraten 1494: „wiben durch guts willen“, in: Aus dem Antiquariat (1997), 4, S. A 185-A 188

SCHNEIDER 1970 = Karin SCHNEIDER, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 201-350, Wiesbaden 1970.

SCHNEIDER 1973 = Karin SCHNEIDER, Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 351-500, Wiesbaden 1973.

SCHULZ-GROBERT 1993 = Jürgen SCHULZ-GROBERT, Deutsche Liebesbriefe in spätmittelalterlichen Handschriften. Untersuchungen zur Überlieferung einer anonymen Kleinform der Reimpaardichtung, Tübingen 1993.

SEIDEL 1972 = Klaus-Jürgen SEIDEL, Der Cgm 379 der Bayerischen Staatsbibliothek und das „Augsburger Liederbuch“ von 1454 (Diss. München), Augsburg 1972.

WAGNER 2008 = Silvan WAGNER, Nichts Neues unter der Sonne? Der bäuerliche Generationskonflikt im ‚Helmbrecht‘ als Basis eines neuen Ritterbildes, in: Familie – Generation – Institution. Generationskonzepte in der Vormoderne, hrsg. v. Hartwin Brandt, Maximilian Schuh und Ulrike Siewert, Bamberg 2008, S. 67-94.

WEIGAND 1999 = Rudolf WEIGAND, Ehe, Recht, Kanonisches Recht, in: Lexikon des Mittelalters III (1999), Sp. 1623-1625.





Diego DE BRASI/Anika M. AUER  
**genus & generatio**  
**Bilanz und Perspektiven**

**Einführung**

In seiner Einführung zu diesem Band hat Johannes BREHM die Überlegungen skizziert, die im Vorfeld der Tagung „genus & generatio: Rollenerwartungen und Rollenerfüllungen im Spannungsfeld der Geschlechter und Generationen in Antike und (Früh-)mittelalter“ standen. Dabei ging es um die Zusammensetzung einer methodisch-theoretischen und einer philologisch-ideengeschichtlichen Perspektive: Einerseits hebt BREHM hervor, dass das methodische Ziel des Kongresses darin bestand, neue, von der (post-)modernen Philosophie und der Soziologie vorangehenden Textzugänge auf antike und mittelalterliche Texte anzuwenden (*gender studies*, Generationenforschung, Rollenbegriff). Andererseits erinnert er aus ideengeschichtlicher Hinsicht zu Recht daran, dass all diese Begriffe nicht nur in der Antike und im Mittelalter ‚vorhanden‘, sondern dass sie eben schon seit der Antike miteinander eng verquickt waren: Die beiden lateinischen Begriffe für *gender* (*genus*) und *Generation* (*generatio*) entwickeln sich aus ein und demselben indogermanischen Stamm \*gen- und geben eine Geisteshaltung wieder, die in der Menschenwelt eine dem Werden (das heißt, dem Geborenwerden und dem Sterben) geweihte Welt sah.<sup>1</sup>

In dieser Bilanz werden zum einen die in diesem Band enthaltenen Beiträge zusammengefasst, um Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Konzeption der Geschlechter und der Generationen zwischen Antike und Mittelalter zu unterstreichen. Zum anderen sollen weitere Beispiele knapp zeigen, inwiefern ein Zusammenspiel von *genus* und *generatio* sowohl in literarischen Werken als auch in historischen Überlieferungen sichtbar wird. Auf dieser Weise sollen terminologische Unterschiede zwischen der Vormoderne und der Postmoderne hervorgehoben werden.<sup>2</sup> Schließlich soll knapp skizziert werden, inwiefern sich gemeinsame Perspektiven und Sichtweisen abzeichnen, die für die Fragestellung der Tagung und des Tagungsbandes fruchtbar gemacht werden können.

<sup>1</sup> Das ‚Werden‘ (γίγνομαι) ist eben in der antiken Philosophie eigen der menschlichen Bedingtheit: Man denke z. B. vor allem an Platons ‚Trennung‘ der Ideenwelt (die Welt des Seins –εἶναι) von der menschlichen Welt (die Welt des Werdens –γίγνομαι).

<sup>2</sup> Wobei wir unsere Auswahl notwendigerweise stark beschränken müssen.

## Antike

Wenn man die ‚geläufige‘ Haltung gegenüber dem Verhältnis von Geschlechtern und Generationen in der Antike plakativ darstellen will, kommt man nicht umhin, eine berühmte Aristoteles’ Passage zu zitieren. Im ersten Buch seiner *Politik* betrachtet der Stagirit als Einführung zum eigentlichen ‚politischen‘ Thema den  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$  ( $\omicron\iota\kappa\omicron\varsigma$ ).<sup>3</sup> Dieser bestehe aus verschiedenen Elementen – dem freien ( $\epsilon\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$ ) Mann, Frau, Kinder, Sklaven –, die untereinander nach bestimmten Verhältnissen interagieren: Der Mann ist Herr seiner Sklaven ( $\delta\epsilon\sigma\pi\acute{\omicron}\tau\eta\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ ), Ehemann seiner Frau ( $\pi\acute{\omicron}\sigma\iota\varsigma$   $\kappa\alpha\iota$   $\acute{\alpha}\lambda\omicron\chi\omicron\varsigma$ ), Vater seiner Kinder ( $\pi\alpha\tau\eta\rho$   $\kappa\alpha\iota$   $\tau\acute{\epsilon}\kappa\nu\alpha$ , Aristot. pol. I 3 1253b4-8). Eben diese Verhältnisse will Aristoteles in den folgenden *capita* des ersten Buches untersuchen, wobei er sich insbesondere auf das Verhältnis Herren-Sklaven und auf die Kunst des Besitzerwerbs ( $\chi\rho\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\tau\iota\chi\acute{\eta}$   $\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\eta$ ) konzentriert. Erst am Ende seiner Ausführungen kehrt er zur Analyse der  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ -internen Verhältnisse zurück:

Es gibt, wie wir festgestellt haben, drei Teilbereiche der Leitung eines Haushaltes. Einer ist die despotische Herrschaft, die vorher behandelt wurde, ein (weiterer) die väterliche, ein dritter die eheliche; denn (der Hausherr) gebietet auch über die Gattin und die Kinder – über beide als Freie, jedoch nicht in der gleichen Herrschaftsweise, sondern über die Gattin wie man unter Bürgern herrscht<sup>4</sup>, über die Kinder dagegen wie ein König. Denn von Natur hat das Männliche eher die

<sup>3</sup> Aristoteles’ Begründung seines Proömium des Werkes zu entnehmen: Da viele, die sich mit der *politiké techné* befassen haben, behauptet haben, dass Politiker, Könige, ‚Familienväter‘ ( $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ) und Sklavenherren ( $\delta\epsilon\sigma\pi\omicron\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ ) dieselbe Art von Macht ausüben, soll zunächst gezeigt werden, dass eben unter jenen Herrschaftsformen Unterschiede bestehen, die auf die innere Struktur der jeweiligen Institutionen zurückzuführen sind. Demnach wird in erster Linie der  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$  behandelt, denn es ist notwendig ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\gamma\eta$ ), dass sich das Weibliche und das Männliche zum Zweck der Fortpflanzung sowie das, was von Natur aus herrscht, und das, was von Natur beherrscht wird, zum Zweck seiner Erhaltung zusammenschließen. Daraus resultiert ein  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ , also eine „Gemeinschaft, die in Übereinstimmung mit der Natur zur Befriedigung der Alltagsbedürfnisse gebildet ist (ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα κοινωνία κατὰ φύσιν)“ (Aristot. pol. I 1 1252a1-b16, ÜS SCHÜTRUMPF).

<sup>4</sup> Hier ist nicht nur anzumerken (SCHÜTRUMPF 1991, S. 364-365, *ad loc.*), dass „es in der Festlegung der Herrschaftsform, die zwischen Mann und Frau gilt, bei Aristoteles die stärksten Schwankungen gibt“, sondern auch, dass die Behandlung der Frauen in dieser Passage originelle Elemente aufweist (SAUNDERS 1995, S. 96-97, *ad loc.*): „Here [...] he says that a man rules his wife ‚in a statesmanlike manner‘, elsewhere defined rule by and over free and equal person, by turns [...] By this he does not mean that a woman deserves political rights in the public area, nor that there are periods when she will in turn rule her husband [...] But she is nearer to being the natural equal of her husband in rationality and deliberative power than she is to being as sharply different from him as would be implied by the kingly and aristocratic models.“ Auf die Bedeutung der aristotelischen Haltung gegenüber Frauen aus der Perspektive einer Entwicklung der *gender studies* weist knapp auch HORLACHER 2010, S. 15 hin.

## Bilanz und Perspektiven

Führung als das Weibliche – wenn sie nicht eine naturwidrige Verbindung eingegangen sind – und das Ältere und in seiner Entwicklung Vollendete eher als das Jüngere und noch nicht fertig Ausgebildete (Aristot. pol. I 12 1259a37-b4).<sup>5</sup>

Hält man Aristoteles' Theoretisierung der Verhältnisse Jung/Alt und Mann/Frau für die Wiedergabe der allgemeinen Geisteshaltung im antiken Griechenland gegenüber der (modernen) soziologischen Kategorien Geschlecht und Generation, stellt der Οἶκος den ersten ‚Schauplatz‘ dar, wo es zu Konflikten zwischen diesen beiden Kategorien kommen kann. Spannungen dieser Art wurden nicht selten zum Gegenstand literarischer Verarbeitung. Ein erstes Beispiel, das einen Konflikt sowohl der Geschlechter als auch der Generationen darlegt, finden wir schon in den homerischen Epen. Im ersten Buch der *Odyssee* wird von der Begegnung des Telemachos mit seiner Mutter Penelope erzählt (Hom. Od. I, 325-364): Als die als Mentos, Sohn des Anchialos, erscheinene Göttin Athene gegangen ist, beginnt Phemios, der in Ithaka amtierende Sänger (ἄοιδός), zu singen. Sein Gesang ruft Entrüstung in der die Treppe hinuntergestiegenen Penelope hervor, die ihn darum bittet aufzuhören. Seiner Mutter antwortet ein kluger (πειπνυμένος) Telemachos, dass Phemios lediglich seiner Sängertätigkeit nachgehe: Nur Zeus sei daran schuld, dass viele Danaer bei Troja ihr Leben verloren hätten und beinah so viele nach dem Ende der Belagerung den Heimweg nicht mehr fänden. Eine besondere Bedeutung gewinnen aus unserer Perspektive Telamachos' letzte Worte an Penelope:

„Du aber gehe ins Haus und besorge die eigenen Geschäfte,  
Spindel und Webstuhl, heiß deine dienenden Frauen, sie sollen  
Auch ans Geschäft sich begeben; die Rede ist Sache der Männer,  
Aller, vor allem die meine! Denn mein ist die Macht hier im Hause.“<sup>6</sup>

<sup>5</sup> ἐπεὶ δὲ τρία μέρη τῆς οἰκονομικῆς ἦν, ἐν μὲν δεσποτικῇ, περὶ ἧς εἴρηται πρότερον, ἐν δὲ πατρικῇ, τρίτον δὲ γαμικῇ (καὶ γὰρ γυναικὸς ἄρχει καὶ τέχνων, ὡς ἐλευθέρων μὲν ἀμφοῖν, οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον τῆς ἀρχῆς, ἀλλὰ γυναικὸς μὲν πολιτικῶς τέκνων δὲ βασιλικῶς· τό τε γὰρ ἄρρεν φύσει τοῦ θήλεος ἡγεμονικώτερον, εἰ μὴ που συνέστηκε παρὰ φύσιν, καὶ τὸ πρεσβύτερον καὶ τέλειον τοῦ νεωτέρου καὶ ἀτελοῦς. ÜS SCHÜTRUMPF. Es muss an dieser Stelle nicht noch einmal unterstrichen werden, dass die aristotelische Klassifizierung der Herrschaftsformen innerhalb des οἶκος wegen ihres essentialistischen Charakters nicht mit der modernen soziologischen Analyse (z. B. insb. DAHRENDORF <sup>14</sup>1974) verglichen werden kann. S. dazu einführendes FISCHER 2009 und JÖRKE 2009.

<sup>6</sup> Hom. Od. I. 356-359: ἀλλ' εἰς οἶκον ἰοῦσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε, / ἴστον τ' ἠλακάτην τε, καὶ ἀμφιπόλοισι κέλευε/έργων ἐποίχεσθαι· μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει / πᾶσι,

Auf die Aufforderung ihres Sohnes kehrt Penelope zu ihren Zimmern zurück und weint um Odysseus, bis Athene sie einschlafen lässt. Die Eigenschaften des Geschlechter- und Generationenverhältnisses scheinen also von Anfang der griechischen Literatur an, bestimmt zu sein: Elemente wie *gender*, Sexualität, Machtausübung, Politik sind miteinander eng verquickt und die ‚Norm‘ in den Beziehungen Mann/Frau, Jung/Alt ist auf einfacher Weise darstellbar:

<i>Übergeordnet</i>	<i>Untergeordnet</i>
Polis	οἶκος
Mann	Frau
Alt	Jung <sup>7</sup>

Es darf also kaum überraschen, dass sich die literarische Überarbeitung der *gender*- sowie Generationenproblematik entweder innerhalb oder als kritische Auseinandersetzung mit diesem Schema verstehen lässt. Dies zeigen vor allem die Beiträge von Beatrice BALDARELLI und Sophie KLEINECKE. Beide Autorinnen beschäftigen sich mit dem griechischen ‚klassischen‘ Drama, also mit der athenischen Tragödie und Komödie des fünften Jahrhunderts vor Christus. Während BALDARELLI sich auf die literarischen Aspekte der einzigen uns komplett erhaltenen Trilogie der griechischen Tragödie, Aischylos’ *Orestie*, konzentriert, erklärt KLEINECKE den Wandel in der Frauendarstellung in den Komödien des Aristophanes, indem sie in ihrem historischen Kontext situiert.

μάλιστα δ’ ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ’ ἐνὶ οἴκῳ. ÜS WEIHER. Dieselben Worte mit nur einer Veränderung (τόξον statt μύθος) wiederholt Telemachos im 21. 350-353 (vor der Bogenprobe). Für eine ‚emanzipierte‘ Interpretation der Penelope-Gestalt in der *Odyssee* s. z. B. CANTARELLA<sup>4</sup>2008, S. 59-72.

<sup>7</sup> Man denke z. B. an Alkibiades’ Worte vor der athenischen Versammlung in der thukydideischen Darstellung der Entscheidung um die Sizilien-Expedition (Thuk. VI,18,6): „Lasst euch nicht von Nikias’ Rat zur Gelassenheit abhalten und seiner Spaltung der Älteren von den Jungen; als eingeordnetes Gesamt, wie gewohnt, seit unsre Väter in gemeinsamer Beratung der Jüngeren und der Alten unsere Stadt auf diese Höhe hoben, versucht auch jetzt auf die gleiche Weise sie weiterzubringen; bedenkt dass Jugend und Alter ohne einander nichts vermögen, dass nur zusammen das Geringe, das Mittlere und das ganz Vollendete ich ihrer Mischung die volle Kraft bekommen, und dass unser Volk, wenn es müßig bleibt, sich an sich selbst aufreiben wird wie alles andre auch und jedes Können einrostet, während es im Kampf die Erfahrung stets neu gewinnt und das Sich-Wehren ihm nicht durch Reden, sondern im Leben immer mehr zur Gewohnheit wird“ (ÜS LANDMANN, vgl. dazu DE ROMILLY 2005), oder an die Kritik an die athenischen νεώτεροι in Ps.-And. *Adversus Alcibiades*, 22.

So interpretiert BALDARELLI die Figur der Klytaimestra in der *Orestie* als szenische Verwirklichung der Interaktion von *gender*- und generationenspezifischen Elementen. Im *Agamemnon* wersetze sich Klytaimestra durch ihr männliches und jugendliches Verhalten dem Chor, dem Zeuge der Vergangenheit. Selbstverständlich sei die Königin keine junge Frau mehr, aber ihr jüngeres Alter dem Chor gegenüber bringe die Antinomie Alt/Jung mit der Antinomie Mann/Frau zusammen: In der Konfrontation zwischen den beiden Akteuren werden Eigenschaften wie „Langsamkeit“ und „Autorität“ dem Bereich des Alters zugeschrieben, während andere, wie „Schnelligkeit“ und „Unzuverlässigkeit“, demjenigen der Jugend zugeordnet werden können. Dies sei wiederum auch in der Rückkehr des Agamemnon zu finden, wobei hier die übergeordnete Dichotomie durch die untergeordneten Begriffe „Maß“ und „Verschwendung“ repräsentiert wird. Klytaimestra bringe folglich „den  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$  gewaltsam auf die Bühne“, zeige, dass „dem großen König gerade jene  $\mu\epsilon\gamma\alpha\lambda\omicron\pi\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\alpha$  fehlt, die zum Beispiel ein Perikles besaß“ und breche somit die Normen der Polis.

So sehr Klytaimestra im *Agamemnon* das Beispiel einer ‚männlichen‘ und ‚jugendlichen‘ Frau darstellt, so sehr überrascht ihre Umwandlung in den *Choe-phoroi*, wo ‚weibliche‘ Züge in ihrer Darstellung deutlich zunehmen. BALDARELLI erklärt dies erneut durch den Rekurs auf *gender*- und generationenimmanente Motive. So sieht sie die Tatsache, dass die Königin sich weigert, „ihre sprachliche Überlegenheit so penetrant wie im ersten Drama einzusetzen“, als Symptom des progressiven Verlustes ihrer männlichen Charakterzüge. Wiederum sei Letzterer auf den Generationenwechsel, den Klytaimestra innerhalb der Trilogie vollzieht, zurückzuführen: Nicht nur sei die Königin „immer mehr in die vom Mythos vorgesehene Rolle der wehrlosen Mutter“ hineingeschlüpft, sondern sie sei nun „in der Generationenhierarchie“ die Alte, diejenige, die die im *Agamemnon* den Chor charakterisierenden Züge jetzt besitzt.

‚Männliche Frauen‘ sind aber nicht nur in der Tragödie zu finden, sondern auch, wie Sophie KLEINECKE in ihrem Beitrag zeigt, in den Komödien des Aristophanes. Hier scheint – so KLEINECKE – eine Art ‚Entwicklung‘ im aristophanischen Frauenbild erkennbar. Denn während die Frauen in den früheren Komödien ihre Rolle als  $\acute{\omicron}\kappa\omicron\varsigma$ -Hüterin behalten<sup>8</sup>, gewinnen sie plötzlich an Bedeutung in den Stücken, die nach der athenischen Sizilien-Expedition geschrieben

<sup>8</sup> Zum einen stellen sie „die erfüllte Sexualität in Zeiten des Friedens“ dar, zum anderen, sei ihre Präsenz damit erklärbar, „dass man von einer ehrenhaften Frau erwartet, dass sie sich nicht in der Öffentlichkeit zeigt, sondern im Haus verweilt“.

wurden. In den *Thesmophoriazusen* und in der *Lysistrata* (beide im Jahre 411 vor Christus aufgeführt) „eignen sich (die Frauen) maskuline Verhaltensmuster an, indem sie den männlichen Bereich der Polis mitsamt seiner Organe usurpieren“. KLEINECKE erklärt diesen Wandel mit der Niederlage bei der Sizilien-Expedition in den Jahren 415-413 und deutet darauf hin, dass die aristophanischen Komödien vermutlich einen realen gesellschaftlichen Wandel widerspiegeln: „Zwangsweise mussten manche Aufgaben nun von Frauen übernommen werden, die normalerweise Männern oblagen. Da sie in der Öffentlichkeit stärker wahrgenommen wurden, ging dies mit der Aufwertung der Frauenrolle einher“. Des Weiteren konzentriert sich KLEINECKE auch auf die Darstellung der Generationen in beiden letztgenannten Komödien. Diese verkündet unmissverständlich die Folgen des Krieges im gesellschaftlichen Bereich: Den vielen jungen und alten Frauen und den vielen alten Männern können keine jungen Männer gegenübergestellt werden, da diese „entweder im Kampf gefallen“ sind „oder [sich] im Krieg befinde[n]“.

Schließlich weist KLEINECKE daraufhin, dass die *Lysistrata* eine komische Utopie darstellt und bietet somit einen Anschluss für weitere Überlegungen. Denn auch eine spätere Komödie des Aristophanes, die *Ekklesiazusai*, stellt ein weiteres Beispiel weiblicher ‚Machtübernahme‘ dar, das vermutlich einen bedeutsamen Einfluss auf Platons *Politeia* hatte.<sup>9</sup> Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang jedoch die Tatsache, dass im vierten Jahrhundert vor Christus eine Aufwertung der Frauenrolle auch im philosophischen Bereich stattgefunden haben soll.<sup>10</sup> Dies zeigt nicht nur die sogenannte zweite ‚Welle‘ in Platons *Politeia*, sondern auch *ex negativo* die Passage in demselben Werk, in der der Verfall des Idealstaates durch die Wiedereinführung des *ὄϊκος* in der Gesellschaft erklärt wird: Dabei wird besonders die erzieherische Rolle der Frau hervorgehoben (Plat. rep. 548d6-551c6).

<sup>9</sup> Die Querelle über die Beziehung zwischen dem platonischen Dialog und dem aristophanischen Theaterstück ist so alt wie die Schriften selbst und vermutlich nicht lösbar. Viele Interpreten (u. a. WAGNER-HASEL 2006) haben anhand des Wortlauts des *Politeia* selbst (Plat. rep. 452a-d, ÜS SCHLEIERMACHER: „Es wird aber wohl, sprach ich, gar vieles Ungewohnte lächerlich – γελοῖα – erscheinen in dem jetzt Behandelten [...] da wir einmal angefangen haben zu reden, dürfen wir auch den Spott der witzigen Leute – τὰ τῶν χαριέντων σκώμματα – nicht fürchten, [...] als zuerst bei den Kretern die Leibesübungen aufkamen und hernach bei den Lakedämoniern, konnten die damaligen Witzlinge eben dieses alles auch verspotten – κωμωδεῖν“) geglaubt, dass Aristophanes mit den *Ekklesiazusai* Platons politische Utopie verspottete. Das Argument kann allerdings auch von den Verfechtern der gegensätzlichen These verwendet werden: Platon wollte nur die Tatsache erwähnen, dass ein Komödiendichter eine ähnliche Utopie schon verspottet hatte. Plausibler scheint mir eben diese zweite Möglichkeit, s. dazu z. B. SOMMERSTEIN 1998, II-18; CAPRA 2007.

<sup>10</sup> S. dazu FÖLLINGER 1996.

Eine ähnliche Aufwertung findet man auch bei Xenophon, wie Olga CHERNYAKHOVSKAYA in ihrem Aufsatz nachweist. Dabei nimmt sie als Ausgangspunkt ihrer Überlegungen zur weiblichen Natur nach dem xenophontischen Sokrates eine Passage aus dem *Symposion* (Xen. symp. 2.9):

„Die weibliche Natur ist offenbar nicht geringer (οὐδὲν χείρων) als die männliche; es fehlt ihr nur die Überlegung und die Kraft“ (ÜS BUX).

CHERNYAKHOVSKAYA stellt zum einen den Passus in den breiteren Kontext der sokratischen Schriften Xenophons, zum anderen plädiert sie anhand akribischer philologischer Arbeit für eine *emendatio* des uns überlieferten Textes. Denn das Komparativ des Adjektivs ‚schlecht‘ (gr. χείρων, cheiron) wird im klassischen Griechischen nie absolut verwendet, sondern immer im Zusammenhang mit dem Akkusativ der Sache<sup>11</sup>, hinsichtlich derer jemand ‚schlechterer‘ als irgendjemand anderer ist. Der Text kann demnach folgendermaßen aufgefasst werden: „die weibliche Natur steht der männlichen an kognitiver Einsicht nicht nach, entbehrt aber körperlicher Stärke und Kraft“. Diese Interpretation der Passage entspreche ähnlichen Aussagen des Sokrates in anderen xenophontischen Schriften.<sup>12</sup> Folglich, so schließt CHERNYAKHOVSKAYA den ersten Teil ihrer Betrachtungen, vertrete der xenophontische Sokrates die Meinung, dass „das weibliche Geschlecht dem männlichen nur in den körperlichen Fähigkeiten nachsteht“, während Frauen genauso wie Männer Wissen erwerben können. Dennoch ist diese dem weiblichen Geschlecht gegebene Möglichkeit, Wissen zu erwerben, nur innerhalb des Rahmens des ὀΙΚΟΣ gestattet: Im letzten Teil ihrer Ausführungen analysiert CHERNYAKHOVSKAYA Xenophons Schrift über die Haushaltsverwaltung, den *Oikonomikos*, und hebt dabei hervor, dass die Frau als Hüterin des ὀΙΚΟΣ eben von ihrem Ehemann ‚unterrichtet‘ werden muss. In diesem Sinne also wird der Frau, die von Natur aus keineswegs schlechter als der Mann ist, nocheinmal eine ungleiche gesellschaftliche Stellung zugewiesen.

Mit dem Beitrag von Andreas ZERNDL verlassen wir Griechenland und richten das Augenmerk auf Italien, genauer auf Rom.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> In dieser Zusammenfassung habe ich eine simplifizierte Darstellung der Konstruktion des Adjektivs χείρων angeboten. Eigentlich steht es – wie CHERNYAKHOVSKAYA mit ihren Beispielen erkennen lässt, mit πρὸς τινα (pros tina).

<sup>12</sup> Z. B. Xen. oec. 7.23-27; mem. 3.9.1-3; mem. 4.6.10-11.

<sup>13</sup> Aus der Fülle an Beiträgen über *gender* und Generationenthematik in der Forschung zur lateinischen Literatur sei hier nur auf MUTSCHLER 2010 und FUHRER 2009 hingewiesen. Letztere verbindet auch die zwei Aspekte *gender* und Generation, indem sie in der Dichtung des Horaz einen literarisches, immer



ZERNDL untersucht eingehend die römische Adelsfamilie der Porcii anhand von Plutarchs *Biographien* des Marcus Porcius Cato Censorius und dessen Urenkel Marcus Porcius Cato Uticensis, sowie die spärlichen Überlieferungen über den Sohn und über die Tochter des Uticensis, Marcus Porcius Cato und Porcia, die in anderen plutarchischen *Viten* zu finden sind. Insbesondere kann ZERNDL aufgrund seiner Untersuchung eine Entwicklung und ein Konfliktpotential in den Erwartungen, die an die Mitglieder dieser Familie gestellt wurden, herausarbeiten. Die Entwicklung werde vor allem an den Beispielen des Censorius und des Uticensis deutlich. Cato Censorius musste selbst als *homo novus* an dem Aufbau einer Erwartungshaltung innerhalb der Familie wirken und „dieser immer wieder gerecht werden [...], um in der römischen Nobilität überhaupt Fuß fassen zu können“. Cato Uticensis dagegen wurde einige Generationen später „mit einem Spannungsfeld von Erwartungen konfrontiert, die von seiner Familie, vom Staat und von seiner Philosophie an ihn herangetragen wurden“. Das Konfliktpotential lasse sich hingegen an Marcus, den Sohn des Uticensis, festmachen, der entscheiden musste, ob er den *lato sensu* politischen oder den im engsten Sinne familiären Erwartungen folgen sollte. Schließlich zeigt ZERNDL an das Beispiel der Porcia, dass die Erwartungshaltung der *gens* Porcia *gender* unabhängig waren.

Den Ammen als Vermittlerinnen zwischen den Geschlechtern und den Generationen ist der Beitrag Ingrid SEIRINGERS gewidmet. Sie untersucht punktuell die Rolle und Funktion von Ammen in verschiedenen römischen literarischen Gattungen. Insbesondere hebt SEIRINGER zum einen die stetige Präsenz der Ammenfigur in der römischen Literatur hervor, um diese in den historischen Kontext der römischen Republik und der früheren Kaiserzeit zu situieren. Es sei deutlich – so SEIRINGER –, dass das Auftreten der Ammen in diesen Gattungen in engem Zusammenhang mit einem gesellschaftlichen Wandel zu interpretieren ist: „Das immer populärer werdende erwerbsmäßige Stillen im Rom der späten Republik verläuft zum Erstarken jener Stimmen, die darin einen Verrat urrömischer Ideale sahen. Unter diesem Gesichtspunkt [entspricht] die Einbindung von *nutrices* in bestimmten Texten [...] einer bewussten negativen Instrumentalisierung eines frauenspezifischen Betätigungsfeldes, das in der gesellschaftlichen Realität selbstverständlich hingenommen wurde“. Zum anderen unterstreicht SEIRINGER, wie die Autoren den Ammenfiguren narrative Funktionen zuschreiben: Ammen dürfen sich „über generationsbedingte Grenzen“ hinwegsetzen und – im Gegensatz zu

wiederkehrendes Motiv untersucht, nämlich den der ‚Klage‘ älterer Frauen, die gerne mit jüngeren Männern Geschlechtsverkehr hätten (vgl. Aristoph. *Ecll.* und Hor. c. 1,25; *epod.* 12).

einer Mutterfigur – „auf elegante Art und Weise subversive Momente in die Handlung einbringen“, die dem idealisierten römischen Matronentum nicht entsprechen konnten.

Aus historischer und zugleich theologischer Perspektive untersucht Francesca TASCA die uns nur durch das Zeugnis des Augustinus von Hippo bekannte Ketzergruppe der Abeloiten. Diese wiesen eine besondere gesellschaftliche Struktur auf: Zwar bildeten ein Mann und eine Frau, die vorschriftsmäßig in einem Haushalt zusammenlebten, ein Ehepaar, sie durften allerdings keinen Geschlechtsverkehr haben. Um eine ‚Familie‘ zu gründen, musste daher das Ehepaar ein Kinderpaar (einen Sohn und eine Tochter) adoptieren, die das Haus und die Güter der Familie erben und verpflichtet waren, die Familie nach dem traditionellen Adoptionsablauf weiterzuführen. TASCA betont in kritischer Auseinandersetzung mit der älteren Forschungsliteratur, dass Augustinus’ Zeugnis über diese Gruppe keine Erfindung des Kirchenvaters sei, sondern sie besitze historische Validität. Insbesondere versucht TASCA den Grund zu erklären, der Augustinus zur Aufnahme der Abeloiten in seinem Katalog der Häresien bewegt haben könnte, und entdeckt diesen eben in ihrer familialen Struktur: das Verbot für die ‚Eltern‘, Geschlechtsverkehr zu haben und die Adoption der Kinder müssen Augustinus zur Schlussfolgerung gebracht haben, dass die Abeloiten versuchten, die fortpflanzliche Übertragung des *peccatum originale* zu vermeiden und sich somit virtuell in die idealisierte Abstammung Abels eingliedern konnten.

Fächer- und Chronologie übergreifend ist schließlich der Beitrag von Beate WAGNER-HASEL, der diesen Sammelband eröffnet. Ausgehend von der Frage, ob die Tatsache, dass die Fähigkeit des ‚Sich-Erinnerns‘ (gr. *μνήμη*, lt. *memoria*), und der Weitergabe der Erinnerungen mit einer Göttin personifiziert wird, ein genderspezifisches Element aufweist, untersucht WAGNER-HASEL zunächst literarische und künstlerische Darstellungen von Wissensträgern und Wissensträgerinnen in der gesamten Antike. Dabei kann sie eine genderorientierte Differenzierung nachweisen: Während männliche Intellektuelle vor allem als Greise repräsentiert wurden, um die Verknüpfung von Wissen und Alter zum Ausdruck zu bringen, kennzeichnet sich die Darstellung weiblicher Intellektueller durch das Fehlen der Alterszüge. WAGNER-HASEL erklärt dies „mit der Tradition, für die Verkörperung von Werten und Normen weibliche Figuren, beziehungsweise weibliche Gottheiten heranzuziehen. Diese müssen per definitionem alterslos sein. Götter beziehungsweise die Wissensbestände, die sie repräsentieren, sind unsterblich“. Darüber hinaus analysiert WAGNER-HASEL die Möglichkeiten der Wissenstradierung inner-

halb der Familie und schreibt dabei Müttern und Ammen eine gewichtige Rolle zu: vor allem im römischen Bereich deuten mehrere Zeugnisse daraufhin, dass das Familiengedächtnis – und damit Traditionen und Anekdoten, die in die antiken Geschichtsschreibung eingeflossen sind – ohne die Präsenz und erzieherische Tätigkeit weiblicher Figuren undenkbar wäre.

Eben diese ‚intellektuelle‘ und erzieherische Rolle führt zu unserer abschließenden Überlegung für den antiken Bereich. Denn *gender*- und generationenspezifische Aspekte können in einem pädagogischen Verhältnis explizit konstruiert werden. Denken wir zum Beispiel an das *incipit* eines Briefes des spätantiken Autors Synesios von Kyrene (\*um 370 - † nach 412 nach Christus) an seine Lehrerin, die Philosophin Hypatia:

Am Bett gefesselt diktierst du den Brief, den du - hoffentlich im gesunden Zustand erhalten wirst, du, Mutter, Schwester, Lehrerin, und – außer all dem – meine Wohltäterin [...].<sup>14</sup>

## Mittelalter

In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasste der Mönch Sigiboto die *Vita Paulinae*, in der ebenfalls *gender*- und generationenspezifische Aspekte angesprochen werden, denn an einer Stelle legt der Autor seiner Protagonistin folgenden Ausspruch in den Mund:

Wenn mein Sohn mich als [leibliche, Anm. AUER] Mutter hat, können die Frauen, die auf mich hören, mich nicht gleichzeitig auch als [geistliche, Anm. AUER] Mutter haben.<sup>15</sup>

Die aus Sachsen stammende Adlige Paulina zog sich, nachdem ihr Ehemann, zwei Kinder und ihre Mutter verstorben, ihr Vater Mönch in Hirsau und ihre drei noch lebenden Kinder versorgt waren, in den Thüringer Wald zurück, wo sie eine Hütte und eine kleine Kapelle errichten ließ.<sup>16</sup> Dort lebte sie im frommen Gebet und fertigte zur Sicherstellung ihres Unterhaltes Textilien an, worin sie nach Angaben

<sup>14</sup> Syn. Ep. 16: κλινοπετής ὑπηγόρευσα τὴν ἐπιστολὴν ἢν ὑγιαίνουσα κομίσασι, μήτηρ καὶ ἀδελφὴ καὶ διδάσκαλε καὶ διὰ πάντων τούτων εὐεργετική, κτλ ... [ÜS DE BRASI].

<sup>15</sup> Sigiboto *Vita Paulinae*, S. 922: *Si filius meus me solam matrem habet, omnes commanentes michi feminas matres non habet.* [ÜS AUER]

<sup>16</sup> Ausführlicher zu Paulina s. GOEZ 2010, S. 224-232.

von Sigiboto eine Meisterin war.<sup>17</sup> Doch nicht lange blieb sie allein, denn bald folgten ihrem Beispiel mehrere Frauen und allmählich entstand ‚Paulinas Zelle‘.

Von Sigiboto erfahren wir zudem, dass Paulinas Tochter Gisela, vormals Nonne in Gernrode, sich der monastischen Gemeinschaft anschloss und später auch ihre andere Tochter Bertrada ihren Mann verließ, um ebenfalls bei der Mutter zu leben. Allem Anschein nach stellte die Aufnahme der beiden leiblichen Töchter keine Schwierigkeit für die monastische Gemeinschaft dar. Erst als sich ihr Sohn Wernher vom weltlichen Leben abwandte und Mönch in ‚Paulinas Zelle‘ wurde, bahnte sich ein Konflikt an, der durch den oben zitierten Ausspruch deutlich wird: Einerseits versuchte Paulina ihre Rolle als leibliche Mutter gerecht zu werden und ihre Kinder bei sich aufzunehmen, andererseits war sie ebenfalls ihren Gefährtinnen als geistliche Mutter verpflichtet. Zur Lösung der Spannungen war eine Neuordnung der monastischen Gemeinschaft erforderlich; es kam zur Gründung eines Doppelklosters und neben Wernher wurden weitere Mönche aus dem Hirsauer Konvent in ‚Paulinas Zelle‘ aufgenommen. Auf diese Weise waren die Lebensbereiche der Geschlechter getrennt; doch in geistlicher Hinsicht gehörten die Nonnen und Mönche noch einem gemeinsamen Zusammenschluss an.

Mit diesem einleitenden Beispiel beginnen die Beiträge, die sich mit der Epoche des Mittelalters befassen. Im Folgenden sollen die Aufsätze ebenfalls in chronologischer Abfolge und nach Fächern – Geschichtswissenschaft, Romanistik und Germanistik – getrennt zusammengefasst und vorgestellt werden, wodurch die unterschiedlichen Herangehensweisen der einzelnen Disziplinen mit den jeweiligen Perspektivierungen und den jeweiligen Fragestellungen deutlicher veranschaulicht werden können.

Die ersten beiden Aufsätze aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft von Patricia TESCH-MERTENS und Stephanie CASPARI befassen sich zunächst mit der Darstellung von Frauen in Überlieferungen des frühen Mittelalters.

In ihrem Beitrag über weibliche Heilige der Merowingerzeit stellt TESCH-MERTENS Viten einiger heiliger Frauen des Frühmittelalters vor und vergleicht diese in Hinblick auf das Wortfeld um *viriliter/virilis* mit narrativen Quellen aus dieser Zeit. Zielsetzung ist dabei gewesen, herauszufiltern, inwiefern diese Termini als ‚männlich‘ oder (geschlechts)neutraler als ‚tapfer‘ übertragen werden können und somit Hinweise auf mögliche Konzepte von Männlichkeit und Weiblichkeit in den Quellen erkennen lassen. TESCH-MERTENS weist darauf hin, dass nicht in allen Viten die Heiligen als *viriliter* charakterisiert werden. So wird in den Lebens-

<sup>17</sup> Sigiboto *Vita Paulinae*, S. 92f.

beschreibungen des 6. Jahrhunderts vornehmlich die Unterlegenheit der Frau gegenüber dem Manne thematisiert, wohingegen dieser Aspekt in den Viten des 7. Jahrhunderts deutlich zurücktritt. Ein Anstieg in der Verwendung von *viriliter/virilis* ist hingegen seit dem 8. Jahrhundert nachweisbar. Sowohl in den Lebensbeschreibungen der Heiligen als auch in narrativen Quellen, die zur Exemplifizierung herangezogen wurden, wird nach TESCH-MERTENS *viriliter* Handeln oftmals in Verbindung mit Kampfsituationen – sei es in physischen oder geistigen Auseinandersetzungen – verwendet. Daneben finden die Termini *viriliter/virilis* aber auch als Anerkennung für vorbildhafte Führung eines Haushaltes – im weltlichen und geistigen Umfeld gleichermaßen – oder bei Unterdrückung von Trauer Anwendung.

In ihrem Fazit stellt TESCH-MERTENS fest, dass das bisher untersuchte Quellenmaterial keine eindeutigen Übersetzungen von *viriliter/virilis* zulässt, die Frage nach möglichen Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit im frühen Mittelalter nicht eindeutig geklärt werden kann und ebenfalls noch zu untersuchen ist, inwiefern Geistliche – sowohl Frauen als auch Männer – außerhalb des im Frühmittelalter vorherrschenden Geschlechtssystems standen.

Stephanie CASPARI beschreibt in ihrem Beitrag, welche Handlungsspielräume merowingischen Prinzessinnen innerhalb einer, von Männern dominierten Königsfamilie – von Gerhard LUBICH als ‚absolute Familie‘ charakterisiert<sup>18</sup> – zur Verfügung standen. Dabei wurde untersucht, inwiefern eine Prinzessin nach ihrer Eheschließung oder einem Klostereintritt gänzlich aus dem Hause entfernt wurde oder ob sie weiterhin an der ‚absoluten Familie‘ partizipierte, welche Bedeutung den Prinzessinnen im Gefüge der Herrschaft ihrer männlichen Verwandten beigemessen wurde und welche Rollenerwartungen an sie herangetragen wurden.

Das Beispiel der Merowingerin Theudechilde verdeutlicht, dass diese nach dem Tod ihres Vaters und der Herrschaftsübernahme ihres Bruders die an sie gestellte Erwartung erfüllte, indem sie mit Hermegisklus, dem König der Warnen, eine prestigeträchtige Heirat einging und somit ein politisches Bündnis sicherte. Ferner kann angenommen werden, dass Theudechilde mit der Eheschließung in die Munt ihres Mannes übergang und damit auch Teil seiner Familie wurde. Gerade die Sicherung der politischen Allianz wird deutlich, als Theudechilde nach dem Tod von Hermegisklus seinen aus erster Ehe stammenden Sohn Radiger ehelicht – obwohl diese Ehe nach Vorstellung des Kirchenrechts als inzestuös betrachtet wurde. Doch ihr zweiter Ehemann verstieß die Merowingerin zugunsten

<sup>18</sup> LUBICH 2007, S. 153.

eines neuen (Ehe-) Bündnisses, woraufhin sie wieder ins Frankenreich zurückkehrte. Als Grund dafür, weshalb das Verhalten von Radiger von Theudechildes merowingischen Verwandten nicht bestraft wurde, nennt CASPARI mehrere Motive: Zum einen unterstand die Merowingerin der Munt ihres Mannes und dessen Familie. Zum anderen schien die bündnispolitische Wirksamkeit und das Prestige der Ehe mit dem Tod von Theudechildes Bruder verfallen zu sein, denn ihr noch minderjährige Neffe und seine Vormünder wollten oder konnten das Fehlverhalten des Warnen nicht ahnden. Der Verlust des männlichen, erwachsenen Kernverwandten hatte nach CASPARI demnach einschneidende Auswirkungen auf die Situation Theudechildes.

Doch was geschah mit der Merowingerin nach ihrer Rückkehr ins Frankenreich? Welche Handlungsspielräume standen ihr nach ihrer Verstoßung zur Verfügung und welchen Stellenwert nahm sie innerhalb der Königsdynastie ein? Anhand der Patronagetätigkeit Theudechildes konnte CASPARI nachweisen, dass sie trotz ihrer Verstoßung über ihre Güter verfügen konnte und von ihren männlichen Verwandten durchaus akzeptiert wurde. Somit partizipierte Theudechilde nach ihrer Rückkehr erneut an der ‚absoluten Familie‘.

Die Vorstellung und Beschreibung von Handlungsspielräumen von Frauen setzt Laura BRANDER in ihrem Beitrag über Möglichkeiten und Grenzen weiblicher Regentschaft mit Blick auf das Hochmittelalter fort.

BRANDER stellt dabei die Regentschaft Sanchas von Aragón der von Gertrud von Süpplingenburg gegenüber und unterstreicht ihre Ausführungen durch weitere Beispiele. Dabei wurde deutlich, dass weibliche Regentschaft im Mittelalter zwar kein seltenes Phänomen darstellte und die Herrschaftsausübung einer Witwe von Zeitgenossen auch als Rechtsgarantie für die Nachfolgeregelung betrachtet werden konnte, diese Phase aber gleichzeitig auch von Konflikten geprägt war. Diese Konflikte waren es, die die Aufgabe einer Herrscherin – in Anlehnung an Bettina EPLERS zählen vor allem erziehen (*nutrire*), herrschen (*regere*) und bewahren (*servare*) zur höchsten Obliegenheit einer Regentin<sup>19</sup> – oftmals erschweren. BRANDER zeigt am Beispiel Sanchas, die als Tochter des kastilischen Königs von bedeutender Herkunft und sowohl durch ein großzügiges *dos* als auch durch weitere Besitzungen reich ausgestattet war, dass diese durch das Testament ihres Ehemannes Alfons II. von Aragón als Regentin für den noch unmündigen Sohn Peter eingesetzt wurde – wahrscheinlich, um ihm einen möglichst unabhängigen

<sup>19</sup> So ELPERS 2003.

Herrschaftsantritt zu ermöglichen und den Einfluss der Großen des Reiches in Grenzen zu halten.

Während Sancha die Regentschaft etwa im Alter von 40 Jahren antrat und insgesamt auf langjährige Erfahrungen an der Herrschaftsteilhabe zurückgreifen konnte, wurde Gertrud von Süpplingenburg bereits mit 24 Jahren Witwe. Gertrud, Tochter Kaiser Lothars III. und Richenzas, war mit dem Welfen Heinrich dem Stolzen vermählt, der von ihrem Vater systematisch als Nachfolger aufgebaut wurde und zu Lebzeiten die Herrschaftsgewalt über die beiden Herzogtümer Sachsen und Bayern innehatte. Doch nach dem Tod Lothars III. wurde der Staufer Konrad III. zum König erhoben und Heinrich der Stolze kurz vor seinem Tod seiner Ämter enthoben.

In dieser schwierigen Lage war es nun an Gertrud, ihrem Sohn Heinrich dem Löwen das Erbe zu bewahren. Nach dem Tod ihrer Mutter Richenza, die die Opposition gegen Konrad III. unterstützt hatte, gelang Gertrud ein Ausgleich mit dem Staufer. Sie stimmte einer Eheschließung mit Heinrich Jasomirgott, einem Halbbruder Konrads, zu, der mit dem Herzogtum Bayern belehnt wurde. Durch diese Aussöhnung gelang es Gertrud auch, ihrem Sohn die Herrschaft über Sachsen zu sichern.

Am Ende ihrer Schilderungen hebt BRANDER die Schwierigkeiten, denen eine weibliche Regentschaft ausgesetzt war, hervor und zeigt welche Lösungswege aus den dadurch entstandenen Konfliktsituationen von den Zeitgenossen angestrebt werden konnten. Die Beispiele verdeutlichen, dass der Erfolg weiblicher Regentschaft im hohen Maße auch von den persönlichen Herrschaftsfähigkeiten und dem Durchsetzungsvermögen der Regentin abhing. Während Sancha mit ihren 40 Jahren auf langjährige Erfahrungen zurückgreifen konnte, nutzte die junge Gertrud ihre zweite Ehe, um aus dieser neuen familiären Konstellation heraus ihrem Sohn das Erbe zu sichern.

In seinen Reflexionen über Stand und Perspektiven der modernen Mediävistik stellte Hans-Werner GOETZ 1999 fest, dass aus „einem eng verstandenen, politischen Geschichtsbegriff heraus [...] die Frauen in der Geschichte von der Geschichtswissenschaft bekanntlich lange vernachlässigt [wurden]“ und kommt in seinem Überblick zur Frauen- und Geschlechtergeschichte zu dem Ergebnis, dass „die neueren Arbeiten zur Frauengeschichte zu größerer Vielfalt, weiteren Perspektiven [...] und differenzierteren Betrachtungen sowie zu einer stärkeren Berücksichtigung sowohl der zeitgenössischen Strukturen wie der Normen, Vor-

stellungen und Wahrnehmungen tendieren“.<sup>20</sup> Dass diese Ansätze in den letzten Jahren weiter verfolgt und vertieft wurden, verdeutlichen unter anderem die oben vorgestellten Beiträge. So untersucht Patricia TESCH-MERTENS durch quellenkritische Betrachtungen die Aussagekraft und den Aussagegehalt zeitgenössischer (männlicher) Historiographen im Hinblick auf ihre Darstellung heiliger Frauen, während sich Stephanie CASPARI mit den Handlungsspielräumen frühmittelalterlicher Prinzessinnen auseinandersetzt und Aspekte herausarbeitet, die die Forschung über Frauen im Frühmittelalter um weitere Facetten bereichern.<sup>21</sup>

Dass Frauen in der Gesellschaft der Vormoderne durchaus über Einflussmöglichkeiten und Machtstrategien verfügten, die vor allem verwitwete Mütter während der Minderjährigkeit ihrer Söhne durch ihre Regentschaft wahrnahmen, konnte schließlich Laura BRANDER in ihrer vergleichenden Studie über Sancha von Aragón und Gertrud von Süpplingenburg zeigen.

Nach Vorstellung der Beiträge aus dem Bereich der Geschichtswissenschaft richtete sich im Folgenden der Fokus wieder auf literaturwissenschaftliche Aufsätze.

Am Beginn steht die aus der Perspektive des Faches Romanistik entwickelte Untersuchung von Imre Gábor MAJOROSSY über die okzitanische Fassung der Erzählung von *Barlaam und Josaphat*, die auf eine frühere lateinische Überlieferung aus dem ausgehenden 11. Jahrhundert zurückgeht und im gesamten europäischen Raum Verbreitung fand. In der textnahen, da in der Forschung bisher wenig beachteten Interpretation der Erzählung betont MAJOROSSY nicht nur den Religionswechsel des Protagonisten Josaphat, sondern zeichnet ebenfalls nach, wie die Rolle des leiblichen Vaters von Josaphat – König Avenur – durch die eines geistlichen Vaters – nämlich Barlaam – ersetzt wird und dadurch der (scheinbar) festgelegte Werdegang des Königssohnes ins Wanken gerät und er letztendlich die an ihn gestellten Rollenerwartungen nicht erfüllt.

MAJOROSSY arbeitet heraus, dass Avenur gegen die Macht Gottes – vertreten durch Barlaam – nichts auszurichten vermag und die von ihm gewünschte Herr-

<sup>20</sup> GOETZ 1999, S. 318 und S. 328.

<sup>21</sup> HARTMANN 2009, S. 1 stellte fest, dass es „eine zusammenhängende und vergleichende Abhandlung über die Königin im frühen Mittelalter [...] bislang nicht [gibt], denn die Habilitationsschrift von Amalie Fössel aus dem Jahr 2000 setzt mit dem hohen Mittelalter ein und behandelt die Königin im deutschen Reich“. S. auch FÖSSEL 2000. Das nicht nur für das frühe Mittelalter, sondern auch für das Hochmittelalter immer noch Forschungsdesiderate im Hinblick auf Arbeiten über Herrscherinnen bestehen, zeigen beispielsweise auch zwei Dissertationen, die im Rahmen des Bamberger Graduiertenkollegs entstehen. So arbeitet Katrin Köhler über Gisela, der Ehefrau Kaiser Konrads II. und Frauke Stange-Mehrfessel über Sophie von Brabant, der Tochter der heiligen Elisabeth von Thüringen und Regentin von Hessen.



schaftsübernahme durch seinen Sohn nicht durchsetzen kann. Denn durch das Erscheinen Barlaams am Königshof beginnt schrittweise die Konversion Josaphats, die durch seine Taufe und, nachdem er für kurze Zeit die Herrschaft übernommen hatte, dem Weggang vom Königshof vollzogen wird. Durch die Abkehr vom Hofe und dem Beginn seines Einsiedlerlebens stellt sich Josaphat damit sowohl gegen politische als auch familiäre Hoffnungen seines leiblichen Vaters und wählt stattdessen die an ihn gerichteten Erwartungen seines geistlichen Vaters.

Im ersten Beitrag aus dem Bereich der Germanistik stellt Carmen STANGE anhand des *Gregorius* Hartmanns von Aue geschlechts- und generationenspezifische Rollenerwartungen, deren Erfüllung und Brüche vor. Dabei beschränkt sie sich nicht nur auf die von Hartmann von Aue verfasste Überlieferung, sondern zieht immer wieder auch die altfranzösische Textvorlage *La Vie du Pape Saint Grégoire* zum Vergleich heran. Beide Texte beschreiben, wie der Hauptprotagonist einer inzestuösen Verbindung entstammt und nach seiner Aussetzung von einem Abt erzogen wird, der ihn in die Obhut einer Fischerfamilie gibt. Doch Gregorius erfüllt nicht die Hoffnung seines Ziehvaters und wählt statt eines klerikalen Lebens ein Dasein als Ritter. Durch einen Zweikampf gelingt es ihm, ein Land vor Belagerern zu befreien und wird anschließend mit der Herrin des Landes vermählt – und damit unwissentlich mit seiner leiblichen Mutter.<sup>22</sup> Als seine Herkunft offenbart wird, leisten er und seine Mutter Buße. Gregorius, der fortan als Eremit lebt und durch seine strenge Bußleistungen allmählich den Ruf erwirbt, ein ‚heiliger Mann‘ zu sein, wird nach vielen Jahren von zwei Legaten aufgesucht, nach Rom geführt und dort zum Papst gewählt.

STANGE weist in ihren Ausführungen darauf hin, dass die Konstruktion von Rollenerwartungen und Rollenbrüchen nicht nur als Auseinandersetzung mit sozialen Rollenzuschreibungen, sondern gerade auch als literarischer Umgang mit mehreren Motiven bewertet werden kann. So zeigt sie beispielsweise, dass im *Gregorius* geschlechts-, generations- und ständeübergreifend geweiht wird und dieses Weinen zum einen die Handlung vorantreibt, zum anderen aber vor allem auch intentional und als zweckgerichtete Inszenierung gesehen werden muss.<sup>23</sup>

<sup>22</sup> Die Motivik der antiken Sage von Ödipus, der seinen Vater erschlägt und seine Mutter ehelicht, ist ähnlich, doch finden sich im *Gregorius* daneben vor allem biblische Motive wie das von Moses oder Jonas.

<sup>23</sup> Während in der Geschichtswissenschaft das Weinen als Teil der ‚politischen Spielregeln‘ im Fokus der Diskussion steht, betont STANGE, dass literarische Texte in der Gestaltung wesentlich freier sind und sieht in der Inszenierung von Ritualen diese als ‚Spielmaterial‘ der Texte, das in aller Variationsbreite angewandt werden kann. S. dazu die Arbeiten von Gerd ALTHOFF. ALTHOFF 1997 und ALTHOFF 2002. Zur kritischen Auseinandersetzung der Ritualforschung s. BUC 2001 und DINZELBACHER 2009.

Des Weiteren verdeutlicht STANGE, dass sich der *Gregorius* von Hartmann von Aue gegen die traditionelle Ordnung von Geschlechtern und Generationen stellt, denn der Text zeigt, wie rollenkonformes Handeln letztendlich zu Verstößen führt – sowohl im gesellschaftlichen als auch im religiösen Bereich – und andererseits rollenwidriges Verhalten der Wiederherstellung der Ordnung dient.

Mit Geschlechterrollen im *Nibelungenlied*, das etwa um 1200 entstanden ist, befasst sich Leila WERTSCHULTE, wobei nicht, wie in der Forschung oftmals, die Frauenfiguren im Fokus der Untersuchung stehen, sondern schwerpunktmäßig am Beispiel des Helden Sívrit der Frage nach der Darstellung von Männlichkeitsmodellen nachgegangen wird.

Im ersten Teil ihrer Betrachtung stellt WERTSCHULTE zunächst die *gender*-Theorien vor, die seit den 1980er Jahren entwickelt wurden und unter anderem von der Annahme ausgehen, dass die Gesellschaft in der Vormoderne ihre Werte- und Normsysteme gänzlich auf den Mann ausgerichtet habe und dieser als Bezugs- und Ausgangspunkt für die Konstruktion von Genus diene. Nach Prüfung der Anwendbarkeit dieser Diskurse – in deren Verlauf WERTSCHULTE einige dieser Theorien teilweise revidiert – folgt die nähere Betrachtung der Sívrit-Figur im Hinblick darauf, inwiefern die vorbildliche Männlichkeit von Sívrit als Kompositum zweier Männlichkeitsmodelle gesehen werden kann. Dabei arbeitet WERTSCHULTE – unter Einbeziehung weiterer Beispiele – heraus, dass sich Männlichkeit als Kompositum zum einen aus höfischen und heroischen Idealen bildet, zum anderen aber auch über ihr Verhältnis zu den weiblichen Rollenentwürfen konstruiert wird.

In dem Beitrag von Susanne KNAEBLE wird die Brautwerbung als Mittel narrativer Verhandlungen von Gewalt, Sippenbildung und Herrschaft im Heldenepos *Kudrun*, in den Mittelpunkt gestellt. Zu Beginn ihrer Analyse erläutert KNAEBLE, dass die ältere Forschung die *Kudrun* aufgrund der erzählerisch-sprachlichen Ausgestaltung des Textes oftmals als literaturästhetisch weniger gelungen erachtete<sup>24</sup> und lediglich als Vergleichstext im Diskurs um adlige Gewalt und Friedensstiftung – vor allem mit Blick auf das *Nibelungenlied* – herangezogen wurde. Einen von diesen Ansätzen divergierenden Zugang wählt KNEBLE, denn nicht die Frage nach der Intertextualität der *Kudrun*, sondern die eigene narrative Hybridität des Textes wird anhand der insgesamt sieben Brautwerbungen, in denen bestimmte Rollenerwartungen immer wieder dekonstruiert werden, näher betrachtet.

<sup>24</sup> KUHN 1976, S. 503f.

KNAEBLE hebt am Ende ihrer Untersuchung hervor, dass sich durch die Annäherung der Herrschaftsbereiche in der *Kudrun* auch die soziale Positionierung des Weiblichen ändert. Dadurch gerät die Rolle der Braut in einen liminalen Zustand, wodurch die Optionen von Grenzüberschreitungen, die diese Rolle bietet, narrativ genutzt und somit grundlegende Handlungsmöglichkeiten der Protagonisten geschaffen werden.

Die hagiographische Darstellung der Elisabeth von Thüringen in ihrer Rolle als Heilige, adlige Ehefrau und Mutter wird von Karina Marie ASH analysiert und mit zeitgenössischen – sowohl geistlichen als auch weltlichen – Vorstellungen von Weiblichkeit im Hochmittelalter verbunden. ASH konzentriert sich dabei vor allem auf Beschreibungen über die Tugend der Selbstaufgabe, zu der die Abkehr von weltlichen Dingen, die Annäherung zu Gott und die Vereinigung mit ihm zählten.

Im intertextuellen Vergleich von mehreren Elisabethviten geht ASH des Weiteren der Frage nach, inwiefern die Bewahrung der Geschlechterrollenerfüllungen eine zentrale Funktion in den Lebensbeschreibungen darstellte. In diesem Zusammenhang weist AHS darauf hin, dass diese Bewahrung auch als ein Merkmal der sich im 13. Jahrhundert wandelnden Eheauffassung gedeutet werden kann, denn die Schilderungen von Elisabeths Einstellungen zu ihrer Ehe war in den literarischen Verarbeitungen wechselnder Bewertungen unterzogen. Idealisieren die Verfasser älterer Viten die Heilige noch als desexualisiertes *virgo*-Vorbild, betonten jüngere Vitenschreiber besonders die Rolle Elisabeths als Ehefrau und die Liebe zu ihrem Mann.

Die Abhandlung von Matthias Johannes BAUER, die die Aufsätze des Tagungsbandes abschließt, thematisiert die Rolle alter Frauen als generationsübergreifende Ratgeberinnen junger Frauen am Beispiel der beiden Minnereden *Der Spalt in der Wand* und *Klage einer jungen Frau*. Da die beiden im Spätmittelalter entstandenen Texte bislang in keiner kritischen Edition erschienen, beziehungsweise noch gänzlich unediert sind<sup>25</sup>, findet sich im Anhang des Beitrages erstmalig eine Untersuchung zur Überlieferungssituation dieser beiden Minnereden, die die Ergebnisse der 2006 von BAUER verfassten und nicht publizierten Magisterarbeit zusammenfassen.

Nach BAUER eignen sich die didaktisch normativen Texte, um Reflexionen über Rollenmuster im Spannungsfeld von *genus* und *generatio* für das ausgehende Mittelalter aufzuzeigen. Ähnlich wie in der Analyse von Beatrice BALDARELLI bringt

<sup>25</sup> Die Minnerede *Der Spalt in der Wand* wurde erstmals 1846 publiziert, doch genügt diese Edition heutigen Ansprüchen bei Weitem nicht mehr. Die *Klage einer jungen Frau* ist bisher noch unediert.

## Bilanz und Perspektiven

auch BAUER die Antinomie von Alt/Jung und Mann/Frau zusammen, erweitert diese Kategorien jedoch noch um Schönheit/Reichtum, da es diese Kriterien sind, die anscheinend die Bewertung des Liebhabers beziehungsweise Ehemanns durch die alten Frauen maßgeblich beeinflussen.

BAUER weist im letzten Teil seiner Ausführungen darauf hin, dass durch die Befolgung, beziehungsweise das Nichtbefolgen der Ratschläge außerhalb der Gespräche der namentlich nicht genannten Protagonistinnen – und damit auch außerhalb des Textes – eine didaktische Bewertung der zugrunde liegenden gesellschaftlichen Normen stattfindet. Erst dadurch können sich die literarische Wirkung der Minnereden entfalten und sowohl das (rollenspezifische) Konfliktpotenzial als auch die konvenablen Lösungsmöglichkeiten aufgezeigt werden.

## Schlussbetrachtung

Sigrid WEIGEL stellte 2006 fest, dass das Konzept der Generationen als „Voraussetzung, Fluchtpunkt und Schnittpunkt“<sup>26</sup> des genealogischen Diskurses verstanden werden kann. In den einzelnen Beiträgen, die einen weit gesteckten zeitlichen Rahmen von der Antike bis ins ausgehende Mittelalter umfassen, sind die eingangs vorgestellten methodischen Überlegungen, neue Zugänge der (post-)modernen Philosophie und der Soziologie auf antike und mittelalterliche Texte anzuwenden, unterschiedlich gewichtet. Neben Aspekten der Generationenthematik stehen dabei vor allem Überlegungen zu den *genderstudies* und die Frage nach den Valenzen des Rollenbegriffs im Vordergrund, wodurch sich immer wieder interdisziplinäre Berührungs- und Schnittpunkte ergeben.

So wurden unter anderem die an einzelne Protagonisten herangetragenen Erwartungshaltungen sowohl innerhalb der Familie – so beispielsweise in den Beiträgen von Andreas ZERN DL und Stephanie CASPARI – als auch die von der Gesellschaft geforderten Rollenerfüllungen thematisiert. Dass diese traditionelle Ordnung nicht immer eingehalten, sondern auch übertreten wurde, arbeitete Carmen STANGE am Beispiel des *Gregorius* von Hartmann von Aue heraus.

Epochenübergreifend gelang des Weiteren der Blick auf die Darstellungen der unterschiedlichen Handlungsspielräume und -möglichkeiten von Frauen in von Männern dominierten (Herrschafts)Gefügen – so etwa in den Beiträgen von Beatrice BALDARELLI, Sophie KLEINECKE, Laura BRANDER und Susanne KNAEBLE –, während sich die Analysen von Olga CHERNYAKHOVSKAYA, Patricia TESCH-MERTENS,

<sup>26</sup> WEIGEL 2006, S. 10.

Leila WERTHSCHULTE und Karina Marie ASH mit Konzepten von Männlichkeit und Weiblichkeit auseinandersetzen.

Ingrid SEIRINGER und Beate WAGNER-HASEL befassten sich schließlich mit dem Überschreiten generationsbedingter Grenzen, beziehungsweise der Bewahrung und Tradierung von Wissen. Auch zeigten beispielsweise die Aufsätze von Francesca TASCIA, Imre Gábor MAJOROSSY und Matthias Johannes BAUER, dass in den Beiträgen oftmals eine kritische Auseinandersetzung mit älteren Forschungen und die Vorstellung bislang wenig bekannter Texte stattfand, so dass insgesamt betrachtet eine Reihe neuerer Forschungsansätze in diesem Tagungsband präsentiert werden können.

## Bibliographische Angaben

### Primärliteratur (Textausgaben):

- Aristotelis Politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit William David ROSS, Oxonii 1957.  
Homeri Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. ALLEN. Tomus III Odyssea-  
elibros I-XII continens. Editio Altera, Oxonii 1908.  
Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Johannes BURNET. Tomi I-V, Oxonii  
1900-1907.  
Sigibotonis *Vita Paulinae* = Sigibotonis *Vita Paulinae*, in: MGH SS 30, ed. v. Julius R. DIETERICH, Leipzig  
1934, S. 909-938.  
Synésios de Cyrène, Correspondance. Lettres I-LXIII, hrsg. v. Antonio GARZYA/Denis ROQUES, Paris  
<sup>2</sup>2003.

### Primärliteratur (Übersetzungen und Kommentare):

- The Comedies of Aristophanes: vol 10. Ecclesiazusae edited with translation and commentary by Alan  
H. SOMMERSTEIN, Warminster 1998.  
Aristoteles, Politik, Buch I: Über die Hausverwaltung und über die Herrschaft des Herrn über Sklaven,  
übersetzt und erläutert von Eckart SCHÜTRUMPF, Darmstadt 1991.  
Aristotle, Politics: Books I and II, Translated with a Commentary by Trevor J. SAUNDERS, Oxford 1995.  
Homer, Odyssee, Griechisch und Deutsch, Übertragung von Anton WEIHER, mit Urtext, Anhang und  
Register, Einführung von A. Heubeck, München 1955.  
Platon, Politeia/Der Staat, bearbeitet v. Dietrich KURZ, Text v. Emile CHAMBRY, deutsche Übersetzung v.  
Friedrich SCHLEIERMACHER, Darmstadt 1971.  
Thukydides, Geschichte des Peloponnesischen Krieges. Griechisch/Deutsch von Georg Peter LANDMANN,  
2 Bde., Darmstadt 1993.  
Xenophon, Die sokratischen Schriften: Memorabilien, Symposion, Oikonomikos, Apologie, übertragen  
und hrsg. von Ernst BUX, Stuttgart 1956.

### Forschungsliteratur:

- ALTHOFF 1997 = Gerd ALTHOFF, Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und  
Fehde, Darmstadt 1997.  
ALTHOFF 2003 = Gerd ALTHOFF, Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter, Darm-  
stadt 2003.

BUC 2001 = Philippe BUC, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton/Oxford 2001.

CANTARELLA 2008 = Eva CANTARELLA, *Itaca, Eroi, donne potere tra vendetta e diritto*, Milano 2008.

CAPRA 2007 = Andrea CAPRA, *Stratagemmi comici da Aristofane a Platone. Parte III: Utopia (Repubblica, Donne al Parlamento)*, in: *Stratagemmi/ΣΤΡΑΤΗΓΗΜΑΤΑ: Prospettive Teatrali*, QUATTRO 2007, S. 7-50.

DAHRENDORF 1974 = Ralf DAHRENDORF, *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Opladen 1974.

DE ROMILLY 2005 = Jacqueline DE ROMILLY, *Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux: Politique et médecine*, in: *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*, hrsg. v. Jacqueline DE ROMILLY, préface de Monique Trédé (*Études de littérature ancienne* 15), Paris 2005, S. 147-156 [zuerst erschienen in: *Wiener Studien* 89 (1976), S. 93-105].

DINZELBACHER 2009 = Peter DINZELBACHER, *Warum weint der König? Eine Kritik des mediävistischen Panritualismus*, Badenweiler 2009.

ELPERS 2003 = Bettina ELPERS, *Regieren, erziehen, bewahren: Mütterliche Regentschaften im Hochmittelalter (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte 166)*, (Diss.) Frankfurt a.M. 2003.

FISCHER 2009 = Joachim FISCHER, [Art.] *Homo sociologicus*, in: *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, hrsg. v. Eike BOHLKEN/Christian THIES, Stuttgart/Weimar 2009, S. 348-352.

FÖLLINGER 1996 = Sabine FÖLLINGER, *Differenz und Gleichheit. Das Geschlechterverhältnis in der Sicht griechischer Philosophen des 4.-1. Jahrhunderts v. Chr. (Hermes-Einzelschriften 74)*, Stuttgart 1996.

FÖSSEL 2000 = Amalie FÖSSEL, *Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume*, Stuttgart 2000.

FUHRER 2009 = Therese FUHRER, *Alter und Sexualität: Die Stimme der alternden Frau in der horazischen Lyrik*, in: *Alterstopoi. Das Wissen von den Lebensaltern in Literatur, Kunst und Theologie*, hrsg. v. Dorothee ELM et al., Berlin/New York 2009, S. 49-69.

GOETZ 1999 = Hans-Werner GOETZ, *Moderne Mediävistik. Stand und Perspektiven der Mittelalterforschung*, Darmstadt 1999.

GOEZ 2010 = Werner GOEZ, *Lebensbilder aus dem Mittelalter*, Darmstadt 2010.

HARTMANN 2009 = Martina HARTMANN, *Die Königin im frühen Mittelalter*, Stuttgart 2009.

HORLACHER 2010 = Stefan HORLACHER, *'Wann ist die Frau eine Frau?' – 'Wann ist der Mann ein Mann?' Konstruktionen von Geschlechtlichkeit aus kulturwissenschaftlicher Sicht*, in: *"Wann ist die Frau eine Frau?" – "Wann ist der Mann ein Mann?" Konstruktionen von Geschlechtlichkeit von der Antike bis ins 21. Jahrhundert aus interdisziplinärer Perspektive*, hrsg. v. Stefan Horlacher, Würzburg 2010, S. 1-45.

## Bilanz und Perspektiven

JÖRKE 2009 = Dirk JÖRKE, [Art.] Zoon politikon, in: Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik, hrsg. v. Eike BOHLKEN/Christian THIES, Stuttgart/Weimar 2009, S. 442-445.

KUHN 1976 = Hugo KUHN, *Kudrun* (1969), in: Nibelungenlied und Kudrun (Wege der Forschung 54), hrsg. v. Heinz RUPP, Darmstadt 1976, S. 502-514 (Wiederabdruck von: Ders., Kleine Schriften II. Text und Theorie, Stuttgart 1969, S. 206-215).

LUBICH 2007 = Gerhard LUBICH, Verwandtsein. Lesarten einer politisch-sozialen Beziehung im Frühmittelalter, 6.-11. Jahrhundert, Köln 2007.

MUTSCHLER 2010 = Fritz-Heiner MUTSCHLER, Gender im alten Rom: Zur Konstruktion der Geschlechterrollen in lateinischen Texten vom Beginn der römischen Literatur bis in die augusteische Zeit, in: „Wann ist die Frau eine Frau?“ – „Wann ist der Mann ein Mann?“ Konstruktionen von Geschlechtlichkeit von der Antike bis ins 21. Jahrhundert aus interdisziplinärer Perspektive, hrsg. v. Stefan Horlacher, Würzburg 2010, S. 47-73.

WAGNER-HASEL 2006 = Beate Wagner-Hasel, Alter, Wissen und Geschlecht. Überlegungen zum Altersdiskurs in der Antike, in: L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft 17/1 (2006), 15-36.

WEIGEL 2006 = WEIGEL, Sigrid: Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften. München 2006.





UNIVERSITY OF BAMBERG PRESS

Die Beiträge in diesem Band gehen zurück auf die dritte Nachwuchstagung des Bamberger DFG-Graduiertenkollegs „Generationenbewusstsein und Generationenkonflikte in Antike und Mittelalter“. Neben Aspekten der Generationenthematik stehen dabei vor allem Überlegungen zu den genderstudies und die Frage nach den Valenzen des Rollenbegriffs im Vordergrund, wodurch sich vielfältige interdisziplinäre Berührungs- und Schnittpunkte ergeben. Der Band umfasst Beiträge der Fächer Klassische Philologie, Geschichtswissenschaft, Romanistik und Germanistik in einem Untersuchungszeitraum von der Antike bis ins ausgehende Mittelalter.

ISBN: 978-3-86309-043-2

ISSN: 1866-7554

Preis: 22,00 €