



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Das Konzept “Heilige und Hexe” in
spätmittelalterlichen Diskursen. Eine Darstellung der
Entwicklung der Zaubereiverfolgungen anhand des
Minneromans ‘Friedrich von Schwaben’ und der
geistlichen Dichtung ‘Martina’.

Verfasserin

Sigrid Gruber

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag.phil.)

Wien, 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 333 344

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Deutsch UF Englisch

Betreuerin: PD Mag. Dr. Christa Tuczey

Danke!

Mein Dank gilt in erster Linie meiner Familie. Ich danke ganz besonders meinen Eltern Waltraud und Gerhard, die mich während meiner Schulzeit, meines Studiums und in allen anderen guten und schlechten Zeiten immer unterstützt haben, nicht nur finanziell, und mir stets meine Freiheiten ließen, so wie es ihnen möglich war. Auch bei meinem Bruder Gerald möchte ich mich bedanken dafür, dass er immer ein offenes Ohr für mich hat und für seine Gesellschaft in mehr oder weniger angenehmen Situationen. Von ganzem Herzen: Danke!

Ebenfalls bedanken möchte ich mich bei meinen ehemaligen SchulkollegInnen, bei meinem Englischlehrer Franz Hutter für die hilfreiche Ausbildung, bei Reinhard Stangl für seine Vorbildwirkung auf mich als Lehrerin und bei meinem Deutschlehrer Klaus Kappel, der in mir das Interesse für das Unterrichtsfach Deutsch geweckt hat und ausschlaggebend für meine zukünftige Rolle als Deutschlehrerin ist. Ich bedanke mich auch bei einigen interessanten Lehrveranstaltungen und ProfessorInnen an der Uni und besonders bei meiner Diplomarbeitbetreuerin Christa Tuczay, die mir bei der Erstellung dieser Arbeit mit Rat und Tat zur Seite stand und sich sehr kooperativ gezeigt hat, um mir meinen Studienabschluss zu ermöglichen.

Last but not least: Danke an alle Freundinnen und Freunde, Studienkolleginnen und Studienkollegen, Bewohnerinnen und Bewohner aus meiner Zeit im Starkfriedheim und in unserer WG und an alle anderen, die ich während meiner Studienzeit zu schätzen wusste und liebgewonnen habe. Vielen Dank für die unvergesslichen Momente!

Kurzfassung

In dieser Diplomarbeit mit dem Titel *Das Konzept "Heilige und Hexe" in spätmittelalterlichen Diskursen. Eine Darstellung der Entwicklung der Zaubereiverfolgungen anhand des Minneromans 'Friedrich von Schwaben' und der geistlichen Dichtung 'Martina'* wird skizziert, wie Zauberei und Hexerei im Laufe der Geschichte dargestellt werden. Obwohl beides zunächst nicht generell als ausschließlich männliche oder weibliche Praxis wahrgenommen wird, werden doch eher Frauen mit außergewöhnlichem Verhalten in Verbindung gebracht. Dieses außergewöhnliche Verhalten wird zunehmend im Spätmittelalter mit dem Vollzug der Hexenverfolgungen ein entscheidender Faktor. Denn sowohl Männer als auch Frauen wurden aufgrund des Einsatzes von schwarzer Magie weniger geachtet – aber es waren vermehrt Frauen, die deshalb ihr Leben lassen mussten, und die in der Geschichte der Hexenverfolgungen angeklagt wurden. Außerdem ist der Bezug zwischen Hexenverfolgungen und Christentum entscheidend. Denn gerade in der sich entwickelnden christlichen Kirche wird das Konzept "Heilige und Hexe" deutlich. Die Unterscheidung oder die Vereinigung beider Begriffe erzeugt eine überaus problematische Genese, die in dieser Arbeit das Hauptaugenmerk auf sich zieht. Mit Hilfe der beiden Beispiele spätmittelalterlicher Diskurse, dem Minneroman 'Friedrich von Schwaben' und der geistlichen Dichtung 'Martina', wird die Präsenz der Zauberei- und Hexenverfolgungen in der spätmittelalterlichen Literatur dargestellt.

Abstract

In this paper, entitled *Das Konzept "Heilige und Hexe" in spätmittelalterlichen Diskursen. Eine Darstellung der Entwicklung der Zaubereiverfolgungen anhand des Minneromans 'Friedrich von Schwaben' und der geistlichen Dichtung 'Martina'* the terms magic and witchcraft in the course of history are outlined. In general, both are neither seen as an exclusively male or female practice, but it is the women who are linked to special behaviour. Such special behaviour becomes a decisive factor for the enforcement of the persecution of witches. Men and women had both been less respected when committing black magic. However, there were much more women who had to pay their debt to nature and were prosecuted in the course of witchcraft history. Furthermore, the relation between witchcraft and Christianity is essential, because the concept of "saint and witch" becomes intensified within the developing Christian Church. The differentiation or combination of both notions generates an extremely problematic genesis which constitutes the main focus of this paper. By means of the two examples of late medieval discourse, the courtly love novel 'Friedrich von Schwaben' and the sacred composition 'Martina', the presence of magic and witchcraft in late medieval literature is illustrated.

Inhaltsverzeichnis

Kurzfassung.....	5
Abstract.....	6
Einleitung.....	9
Zauberei und Ketzerei.....	10
Zauberei in der Antike und im Frühmittelalter.....	10
Schadenzauberei.....	13
Ketzer.....	14
Ketzerprozess.....	16
Hexerei.....	18
Hexenverfolgungen.....	18
Die Hexe.....	21
Hexenprozesse.....	24
Das Christentum und Hexenverfolgungen.....	26
Das Konzept "Heilige und Hexe".....	29
Warum Frauen?.....	29
Die Frau in der Gesellschaft.....	31

Die Frau in der Kirche.....	32
Heilige und Hexe?.....	35
Exkurs: Genderdiskurse im Mittelalter.....	39
Spätmittelalterliche Diskurse.....	42
Der Minneroman.....	43
‘Friedrich von Schwaben’.....	49
Inhalt.....	51
Friedrich und die gestörte Mahrtenehe.....	54
Tabu und Tabubruch.....	56
Angelburg und die Zauberei.....	57
‘Martina’.....	60
Der Autor Hugo von Langenstein.....	62
Die Heilige Martina.....	63
Inhalt und Hugos Interpretation.....	65
Martina als Heilige und Hexe.....	73
Schlussbetrachtung.....	75
Literaturverzeichnis.....	76
Lebenslauf.....	80

Einleitung

Die folgenden Kapitel ergeben eine Darstellung des Diplomarbeitsthemas *Das Konzept "Heilige und Hexe" in spätmittelalterlichen Diskursen. Eine Darstellung der Entwicklung der Zaubereiverfolgungen anhand des Minneromans 'Friedrich von Schwaben' und der geistlichen Dichtung 'Martina'*.

Im ersten Kapitel wird mit einem Überblick über Zauberei und Ketzerei begonnen. Es wird erklärt, wie sich die Bedeutung des Begriffs bis hin zum Spätmittelalter verändert hat. Auch die Auswirkungen des entstandenen sogenannten Schadenzaubers sind angeführt. Im Hinblick auf Ketzerei wird beschrieben, woraus sich der Begriff zusammensetzt und wie die daraus folgenden Ketzerprozesse ausgesehen haben. Die Kombination beider Begriffe lässt schließlich die Entstehung der Hexenverfolgungen begründen.

Das zweite Kapitel ist eine Darstellung der Hexerei. Die Feminisierung von Zauberei und Ketzerei haben zu einem neuen Begriff der Hexe und der Hexenverfolgungen geführt. Es wird vermerkt, wie der Begriff Hexe sich im Mittelalter konstituiert hat und welche Fakten zu den Hexenprozessen relevant sind. Außerdem ist es in diesem Zuge wichtig, den Bezug zwischen Hexenverfolgungen und dem Christentum zu erwähnen.

Das dritte Kapitel konzentriert sich dann vollständig auf eine genderspezifische Analyse einer Hexenthematik – nämlich auf das Konzept "Heilige und Hexe". Es wird problematisiert, dass beide Begriffe sich in einer Person wiederfinden können. Begründungen dieses Phänomens werden erklärt, indem das Bild der Frau sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche angesprochen wird.

Das vierte und letzte Kapitel bezieht sich auf die Literarisierung der zuvor erwähnten Thematiken. Die beiden ausgewählten Beispiele spätmittelalterlicher Literatur, der Minneroman 'Friedrich von Schwaben' und die geistliche Dichtung 'Martina', sollen dies veranschaulichen.

Zauberei und Ketzerei

Dieses erste Kapitel erläutert die generelle Präsenz der Zauberei und Magie und zeigt eine Entwicklung der Begriffe von der Antike bis zum Mittelalter auf. Die Einstellung zur Zauberei veränderte sich stark zum Negativen und wurde als Schadenzauber sogar gesetzlich bestraft. Zudem gewinnt die Rolle der Ketzer mehr an Bedeutung. Die in weiterer Folge durchgeführten Ketzerprozesse und die Vermischung derer mit der Negativbewertung von Zauberei legen die Grundlage für die späteren Verfolgungen von Hexen.

Zauberei in der Antike und im Frühmittelalter

Zaubereivorstellungen waren – ebenso wie Glaubensfragen – ein fester Bestandteil des Lebens im Mittelalter. [...] Die Magie beherrschte Leben und Denken, nicht nur des einfachen Volkes, sondern ebenso der gelehrten Ärzte, Philosophen und Scholastiker. [...] Weshalb die Frage berechtigt erscheint, warum der eine dafür verfolgt, der andere jedoch geduldet wurde oder gar in hohen Ehren stand.¹

Im Folgenden soll nun erläutert werden, wie Zauberei anfangs verbreitet war und gesehen wurde, und wie sich die Einstellung zur Zauberei mit der Vorherrschaft des Christentums veränderte.

In der Antike und im Frühmittelalter galt es schon immer als teuflisch, wenn man sich vom Gottesglauben abwandte, und sowohl Männer, als auch Frauen galten

¹ Schmölzer (1986), S.40

dann als Dämonen, wenn sie „die Verführung zur Unzucht generell benutzten, um den Menschen zur Sünde und zum Abfall von Gott“² bewegten.

So gab es z.B. im Altertum, in Griechenland und Rom, ständig magische Praktiken. Sie wurden dazu benutzt, „um Regen hervorzurufen, dem Hagel Einhalt zu gebieten, die Wolken zu verscheuchen, die Winde zu beruhigen, Tiere und Pflanzen gedeihen zu lassen, den Besitz zu vermehren, Krankheiten zu heilen usw.“³ Magie wurde aber auch mit hinterhältigen Absichten verwendet. Die Anwendung der Magie zu positiven und nützlichen Zwecken war in Griechenland und Rom keinesfalls unzulässig, sie wurde sogar als notwendig erachtet. Allerdings wurde auch immer die Gesetzwidrigkeit, Magie mit bösen Absichten zu verwenden, hervorgehoben.⁴

Entscheidend wird später die Abgrenzung des Christentums von den Heiden.

Im Christentum ist Gott das Gute selbst, der Teufel das Böse. Aber die Götter der Heiden waren – und das befremdet selbst viele Heiden – ebenso wie die Menschen der Macht des Bösen und den Leidenschaften unterworfen, den gleichen flüchtigen Launen und Begierden.⁵

Das Problem besteht also nicht darin, dass das Christentum Zauberei und Magie generell als schlecht und das Heidentum als gut befand, sondern wie dies im Laufe der Jahrhunderte gedeutet und ausgelegt wurde. Der Beweis dafür ist schlichtweg, dass sehr wohl auch im heidnischen Glauben eine mit bösen Absichten unterlegten Magie nicht geduldet war. „Es ist bedeutsam, daß die heidnischen Gesetze jeden Gebrauch der Magie zu bösen Zwecken bestrafte. Das galt von den ältesten Zeiten Roms an bis in die Zeiten, da die Behörden das Christentum noch nicht offiziell anerkannten.“⁶

² Rummel; Voltmer (2008), S.18

³ Baroja (1967), S.41

⁴ Vgl. Baroja (1967), S.41-42

⁵ Baroja (1967), S.42

⁶ Baroja (1967), S.64

Der entscheidende Grund, warum nicht schon jetzt das spätere kumulative Feindbild „Hexerei“ konzipiert wurde, liegt wohl darin, dass die frühmittelalterliche Kirche gegenüber ihrer Umwelt völlig anders positioniert war. Sie blieb über Jahrhunderte mit einer Bevölkerung konfrontiert, die erst dauerhaft zum christlichen Glauben bekehrt werden sollte.⁷

Aus diesem Grund war man sich innerhalb der Kirche selbst nicht immer einig, wie man Engel, Dämonen oder Zauberei an sich definieren sollte. Zauberrituale galten im 9. und 10. Jahrhundert in manchen Situationen als gut und heilend, in anderen aber wieder als böse und gefährlich. Der Glaube an Zauberei war der Kirche allerdings zunehmend ein Dorn im Auge, da dies dazu verleiten würde, daran zu glauben, „dass es außer dem einen Gott noch etwas Göttliches und Übermenschliches gibt.“⁸ Tatsache war also, dass sich die christliche Kirche eindeutig gegen den heidnischen Glauben inklusive dessen Zauberei aussprach – womit die Problematik in Richtung Hexerei zu wachsen beginnt.

Vor den Zauberei- und Hexenverfolgungen vertrat man aber nicht die Position, dass später der Hexerei angeklagte Männer und Frauen ihr irdisches Leben lassen müssen. In der frühmittelalterlichen Kirche widmete man sich eher der Besserung diverser Praktiken, als deren Vernichtung.⁹

Der Weg zur Sicht, Zauberei sei etwas Böses, nicht Religiöses, geht zuletzt auf die vom Christentum initiierte Missionierung gegen den heidnischen Glauben zurück. Gerade Magie, und im Besonderen der Aberglaube, geht auf eine lange Tradition zurück. Unter dem Begriff des Aberglaubens verstand man in etwa „alter Brauch“. Da solche abergläubischen Traditionen aber heidnischer Herkunft waren, betitelte das Christentum diese als eine Abweichung und Verkehrtheit der Religion. Die damit einhergehenden Praktiken, wie Wahrsagerei, Zauberei und Magie, die später bei zur Ketzerei und Hexerei gehörten, wurden somit in dieselbe, christlich nicht vertretbare Kategorie gegeben.¹⁰

⁷ Rummel; Voltmer (2008), S.18

⁸ Rummel; Voltmer (2008), S.19

⁹ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.19

¹⁰ Vgl. Harmenig (1990), S.68-69

Die ältere Zauberkritik sah in Zauberei und anderen Formen des Aberglaubens Reste des Heidentums, Reste heidnischer Kultpraktiken und Reste des unerlösten >>alten Menschen<<. Der in diesem Zusammenhang erhobene Ketzervorwurf bezog sich auf >>Götzendienst<<.¹¹

Der Beginn des steigenden Interesses an Zauberei und Magie liegt nunmehr weit zurück und erschließt sich hauptsächlich aus der Antike. Allerdings gewinnt die Auseinandersetzung mit dem sogenannten außergewöhnlichen Verhalten unter der Bezeichnung Ketzerei und Hexerei ab dem 14./15. Jahrhundert mehr und mehr an Bedeutung.

Schadenzauberei

Böser Zauber und Schwarze Magie wurden in der Menschheitsgeschichte nie geduldet. Allerdings wird mit dem zunehmenden Ketzereivorwurf die Zauberei auch als strafrechtliches Delikt geführt und gilt somit als Verbrechen.

Da Magie generell in allen Kulturen weit verbreitet war und die Menschen ihr Hab und Gut, ihr Leben, ihre Familie auch immer schützen wollten, gab es dementsprechend auch schon immer Verbote und Strafen gegen den Einsatz von Zauberei und Magie. So gab es z.B. bereits 1750 v.Chr. ein Gesetz, das den Schadenzauber als strafbares Delikt aufführte.¹² „Ebenso sind aus der griechischen Antike Bestimmungen bekannt, welche Zaubersprüche und -mittel mit schädigender Wirkung unter Strafe stellten.“¹³

¹¹ Harmenig (1990), S.85-86

¹² Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.34

¹³ Rummel; Voltmer (2008), S.34

Schon damals war man der Ansicht, dass die Anwendung von Magie einen Glaubensabfall von der Kirche darstellt, und dies wurde letztendlich dann auch mit Ketzerei in Verbindung gebracht.¹⁴

Durch die erstmalige Einführung von Gesetzen, die Zauberei als rechtswidrig deklarieren und somit zum Schadenzauber – auch maleficium genannt – führten, und durch die damit einhergehenden Strafen gegen den Einsatz von Zauberei wird die Entwicklung der Hexenverfolgungen weiter begünstigt.

Ketzer

Nach der deutlichen Zurückweisung jeglicher heidnischer Zaubereien von Seiten der christlichen Kirche kam ein neues Phänomen zum Vorschein, dem die Kirche entgegenwirken wollte.

In dieser Zeit war der Kirche schon ein anderer Feind erwachsen, der im Unterschied zu den Überresten heidnischen Aberglaubens als tödliche Bedrohung empfunden wurde: Die Ketzer – große Bewegungen von Glaubensabtrünnigen, die sich ab dem 11. Jahrhundert ausbreiteten. Ihre Verfolgung führte langfristig zu einer Neubewertung der offiziellen Einstellung zur Zauberei. Dabei entstanden Anschauungen, welche im Weg der Übertragung auf die Hexensekte die späteren Hexenverfolgungen mitbegründen sollten.¹⁵

Die Ketzer verstand man als erneuten Angriff auf die Kirche. Man warf ihnen Teufelsanbetung und die Zelebration anti-kirchlicher Rituale vor. Außerdem lehnten die Ketzer das Sakrament der Ehe ab, um ihre Opposition zur Kirche deutlich zu machen.¹⁶

¹⁴ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.36

¹⁵ Rummel; Voltmer (2008), S.20

¹⁶ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.21

Abgesehen von den Ketzern mit ritueller Magie warf man auch gelehrten Magiern aufgrund der Dämonenbeschwörung Ketzerei vor. Aus diesen beiden Feindbildern in den Augen der Kirche entstand „daraus die Vorstellung von der neuen ketzerischen Sekte der Hexen“¹⁷. Aus dieser von der Kirche propagierten Abneigung gegen Magie und Dämonen verankerte sich die Gegenwart des Teufels im Bewusstsein der Bevölkerung.¹⁸

Die moralische Frage, die sich die Kirche, und in weiterer Folge auch die Bevölkerung, stellte, war jene nach dem menschlichen Streben. Demnach strebten Menschen, die sich dem Teufel zuwandten nach Macht und Erfolg, was einen Widerspruch gegen ein christliches Leben darstellte.¹⁹ Da ein christlicher Charakter sich durch ein Gemeinschaftsgefühl auszeichnete, beschuldigte man jene, die ihre persönlichen Interessen verfolgten, sie hätten den Teufel angerufen, um ihre Interessen zu verwirklichen. Somit verbrannte man z.B. im 13./14. Jahrhundert auch bereits höherrangige Geistliche und Weltliche, wenn diese zu einem persönlichen Erfolg gelangten.²⁰

Von nun an beschuldigte man auch Frauen, die mehrmals verheiratet waren, sie hätten ihre Ehemänner „mittels Zauberei entweder ermordet oder ihrer Sinne betört, um sich des Erbes zu bemächtigen.“²¹

¹⁷ Rummel; Voltmer (2008), S.22

¹⁸ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.22

¹⁹ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.23

²⁰ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.24

²¹ Rummel; Voltmer (2008), S.24

Ketzerprozess

Der inquisitorisch geführte Ketzerprozess hatte ursprünglich die Funktion, abtrünnige Kleriker, die auch mit gelehrter Magie umgingen, anzuklagen. Allerdings ging man anfangs von einem Gerichtsverfahren aus, das in der germanischen Tradition üblich war. D.h. eine Partei klagt, ein unparteiischer Richter entscheidet für oder gegen den Angeklagten. Beweismittel waren z.B. ein in flagranti erwischter Täter oder ein Tatgegenstand.²²

Beim inquisitorischen Prozess allerdings fügte man zum Fallabschluss noch die Folter hinzu, die sich später bei den Hexenprozessen in noch viel häufigerem Ausmaß zeigen sollte.

Zur vollständige Erosion der Rechte des Angeklagten führten dann die besonderen Formen des inquisitorischen Verfahrens (unter Einschluss der Folter), wie sie erst im kirchlichen Ketzerprozess, dann in den vor weltlichen Gerichten stattfindenden Hexenprozessen praktiziert werden sollten.²³

Durch die Zulassung der Folter, die vorerst nur in Ausnahmefällen eingesetzt werden sollte, minderte man natürlich die Position des Angeklagten. Selbst ohne Geständnis konnte ein Angeklagter aufgrund von Indizienbeweisen verurteilt werden. Manche wurden nach Folter auch wieder frei gelassen, andere wurden zur Hinrichtung übergeben. Entscheidend hierbei ist nun, dass zwar die kirchliche Instanz jemanden verurteilte, die Vollstreckung der Hinrichtung blieb aber in weltlichen Händen aus „dem kirchenrechtlichen Grundsatz, dass die Kirche kein Blut vergießen dürfe.“²⁴

Dies änderte sich allerdings, denn auch weltliche Gerichte begannen schlussendlich, Ketzerprozesse zu führen. Dies geschah auch noch vor den

²² Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.36

²³ Rummel; Voltmer (2008), S.37

²⁴ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.38

Hexenverfolgungen. Entscheidend ist nun, wie man in den darauffolgenden Hexenprozessen Beweise finden wollte, da sich Augenzeugen durch Teilnahme an einem Ritual oder sonstigem selbst strafbar machen würden. Man schätzte Hexerei als diabolisches Verbrechen ein, als eine moralische Einstellung, eine Gesinnungsstraftat, ein spirituelles Delikt.²⁵ Wie aber sollte man das nachweisen? Dafür sollte man im Laufe der Zeit Wege und Mittel finden.

Die Befürworter der Hexenprozesse argumentierten daher, gerade der monströse Charakter des Verbrechens in Verbindung mit seiner okkulten Natur rechtfertige ganz besondere Maßnahmen zur Überführung der Angeklagten. Damit war man beim Ausnahmeverfahren nach Art des inquisitorischen Ketzerprozesses und ganz besonders bei der Anwendung der Folter angelangt. [...] Zugleich musste die Hemmschwelle sinken, die Folter nicht nur zur Erlangung eines Geständnisses einzusetzen, sondern darüber hinaus zur Ermittlung vermeintlicher Komplizen, deren Existenz sich logisch aus der Annahme einer Hexensekte ergab.²⁶

Als Beweise und Indizien galten bei der Hexerei hauptsächlich Aussagen von Zeugen. Besonders ernst nahm man Aussagen von bereits verdächtigen Hexen, die gegen ihre Verwandten und Angehörigen aussagten. Als Ersatz für die Aussagen von Tatzeugen ließ man bereits geständig gemachte Hexen gegen andere aussagen.²⁷

²⁵ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.39

²⁶ Rummel; Voltmer (2008), S.39-40

²⁷ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.45

Hexerei

Das folgende Kapitel beschreibt die Genese der Hexerei und des Hexenwesens. Es wird erläutert, was Hexenverfolgungen sind, wie sie entstanden und letztendlich begründet worden sind. Zudem wird der Begriff Hexe näher erklärt und wie es zu dem Negativbild der Hexe kam. Weiters werden einige relevante Fakten zu den Hexenprozessen angeführt. Schlussendlich ist es auch von Bedeutung, wie sich das Christentum zu den Hexenverfolgungen äußert und wie es unter der Vorherrschaft des Christentums eigentlich zu den Hexenverfolgungen kam.

Hexenverfolgungen

Hexenjagden, zunächst begonnen zum Schutz der als existentiell bedroht empfundenen Gemeinschaften, hatten in ihrer paradoxen Konsequenz nichts anderes zur Folge als den Zusammenbruch jeder gesellschaftlichen und menschlichen Solidarität. Ganze Familien und Sippen wurden ausgerottet, ganze Landstriche wenn nicht vom Krieg, so von der Hexenverfolgung in Mitleidenschaft gezogen.²⁸

Grundsätzlich widmet sich die Forschung zum Thema Hexenverfolgungen immer wieder dem Faktor der Betroffenheit und der Empörung, der Suche nach Schuldigen, aber auch der Faszination darüber, was Hexerei eigentlich gewesen sein soll.²⁹ Man geht allgemein von einer religiösen Begründung aus.

Das Besondere der frühneuzeitlichen Hexenverfolgungen in Europa lag eindeutig in ihrer sprituell [sic!]-religiösen Begründung. Über das materielle Delikt der Schadenzauberei hinaus wurde Hexerei als Abfall vom

²⁸ Rummel; Voltmer (2008), S.128

²⁹ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.1

christlichen Glauben und der Kirche (Apostasie) verstanden, als eine vom Teufel initiierte Verschwörung von gigantischen Ausmaßen, gerichtet gegen die christliche Gemeinschaft.³⁰

Magische und abergläubische Praktiken waren im Spätmittelalter und in der Frühneuzeit weit verbreitet. Dazu gehörten Praktiken aus der Volksmedizin, Wahrsagerei, Weiße und Schwarze Magie. Hexerei konkret lässt sich aus der Schadenzauberei heraus interpretieren. Allerdings kann nicht eindeutig behauptet werden, dass es tatsächlich Hexensekten und derartige Teufelsrituale gab.³¹

Die Vorstellung der Verschmelzung des Ketzereivorwurfs und der Schadenzauberei verstärkten nunmehr die neue Hexensekte.³² Wie auch bei den Ketzern warf man Frauen/Hexen vor, sie würden ihre Zusammenkünfte für gemeinsame Rituale nutzen. Allerdings verschiebt sich die Anklage von einem Glaubensdelikt bei den Ketzern zu einem, der „die meiste sexuelle Verführung durch den Teufel und die Unterwerfung unter diese männlich verstandene Figur“³³ darstellt bei den Hexen.

Ein weiterer Grund für die Feminisierung der Zaubereidelikte sei auch die gesellschaftliche Position der Frau gewesen.

Zu dieser auf Verführung und Unterwerfung beruhenden neuen Organisationsform der Hexenketzerei kam mit der Schadenzauberei ein Delikt hinzu, das vermutlich schon immer in der populären Vorstellung als eine eher weibliche Handlungsoption gegolten hatte, weil sie als Kompensation für die den Frauen auferlegten gesellschaftlichen Einschränkungen plausibel erschien. Doch auch in der Realität hatten Frauen aufgrund der geschlechtstypischen Rollenverteilung mehr Bedarf an der Ausübung einfacher magischer Praktiken (Heil- und Schutzzauberei), deren Ambivalenz ihnen leicht den Vorwurf der Schadenzauberei einbrachte. Außerdem waren ihre alltäglichen Wirkungsbereiche – Aufzucht der Kinder, Haus- und Hofwirtschaft – besonders anfällig für jeden Kamalitäten, welche auf Schadenzauberei zurückgeführt werden konnten.³⁴

³⁰ Rummel; Voltmer (2008), S.18

³¹ Vgl. Blauert (1990), S.29

³² Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.25

³³ Rummel; Voltmer (2008), S.27

³⁴ Rummel; Voltmer (2008), S.27-28

Hexerei wurde grundsätzlich als antisoziales Verhalten empfunden. Die Definition der Hexerei ist quasi eine Umkehrung der gesellschaftlichen Werte. Personen, die im Verdacht der Hexerei standen, weil sie in irgendeiner Form besondere Fähigkeiten aufwiesen, wurden mit Vorsicht behandelt, allerdings auch fast immer mit der Option, sie gegebenenfalls zur Rechenschaft zu ziehen.³⁵

Um 1400 ist eine Vorstellung von Hexerei entstanden, die den Teufelspakt mit dem strafrechtsrelevanten Schadenzauber vermischte. Dazu gehört die geschlechtliche Vermischung der Hexen mit den Dämonen, der Flug durch die Luft und große Hexenversammlungen – auch als Hexentanz und Hexensabbat überliefert.³⁶

Im 12. Jahrhundert wurden jene Strukturen entwickelt, die durch die Häresie der Katharer und der Bewegung der Waliser entstanden, welche später die organisierten Hexenverfolgungen einleiten sollten. Dies sah in der Regel so aus, dass der Papst einen Inquisitoren ernannte. Ein Inquisitor war meist ein Theologe, der gegen etwaige Glaubensabtrünnige ermitteln sollte. Die Bevölkerung wurde hier zur Zusammenarbeit aufgefordert, um Verdächtige mittels eines Vernehmungsverfahrens überführen zu können. Auf dem IV. Laterankonzil von 1215 wurde schließlich der Einsatz der Folter gewährt.³⁷

Wie schon bekannt, führten die Ketzer in Verbindung mit der Schadenzauberei zur Entwicklung der Vorstellung von der rituellen Teufelsanbetung. Ketzer allerdings schwörten sich zwar gegen die Kirche, mit Schadenzauberei wurden sie aber nicht in Verbindung gebracht.³⁸

Die frühen Hexenverfolgungen richteten sich sowohl an Männer, als auch an Frauen. Aber dann entstand die Vorstellung eines realen Hexenflugs und der

³⁵ Vgl. Behringer (1998), S.32

³⁶ Vgl. Behringer (1998), S.35

³⁷ Vgl. Behringer (1998), S.36

³⁸ Vgl. Behringer (1998), S.36

Canon Episcopi, in dem die nachtfahrenden Frauen vorkamen, wurden aktualisiert.³⁹

Im Endeffekt kann man bei der Begründung der Entstehung der Hexenverfolgungen die Interaktion nennen. Es gab nicht einen Hauptgrund oder einen Entscheider. Viele Faktoren trugen dazu bei, die Verfolgung einer Hexe allgegenwärtig zu machen. Außerdem geht es auch gehäuft um die Demonstration von Macht von Obrigkeiten wie Kirche und Staat. „Die meisten Historiker stimmen darin überein, daß Hexenverfolgungen nur dort zustandekamen, wo sich das Interesse der politisch Verantwortlichen mit dem der Untertanen traf.“⁴⁰

Die Hexe

Hexe – kaum ein anderes Wort hat jemals die Geister so sehr geschieden. Bei den jahrhundertelangen Auseinandersetzungen ging es um grundsätzliche weltanschauliche Fragen und um Leben und Tod.⁴¹

Unter Hexen konkret verstand man Personen weiblichen Geschlechts, die mit Hilfe des Teufels anderen Menschen Schaden zufügten und eine ketzerische Sekte bildeten, um am nächtlichen Hexensabbat teilzunehmen. Bei diesem Sabbat gaben sie sich angeblich einem Flug durch die Lüfte hin, bei dem sie untereinander und mit dem Teufel geschlechtliche Unzucht betrieben.⁴²

Die Hexe steht >>zwischen Wildnis und Zivilisation<<, zwischen Natur und Kultur, zwischen Teufel und Gott, sie ist Mensch, verfügt aber über übernatürliche Kräfte, transzendiert die Gesetze der Natur. Mehr noch als der Schadenzauber ist es der Hexenflug, der zum Symbol dieser Fähigkeiten

³⁹ Vgl. Behringer (1998), S.40

⁴⁰ Behringer (1998), S.74

⁴¹ Behringer (1988), S.7

⁴² Vgl. Blauert (1990), S.11

geworden ist. Über die Frage, ob Hexen fliegen können, stritten sich die Gelehrten mehr als tausend Jahre lang.⁴³

Dieser sogenannte Hexenflug bleibt bei den Prozessen eines der Hauptargumente, ist aber bis heute das umstrittenste Zeugnis.

Hexe als Begriff ist vom heutigen Standpunkt aus gesehen ein Sammelbegriff, der unzählige weibliche Gestalten aus Märchen, Sagen und Mythen mit einbezieht.⁴⁴

Wahrsager und Zauberer gab es bei allen Völkern des Altertums, Zaubersprüche und Bannformeln faszinieren den Menschen seit Jahrhunderten und Jahrtausenden. [...] Feen, Dämonen, Kräuterweiber und Sirenen, weise Frauen und Gespenster, Nymphen, Nixen und Gorgonen gibt es, seit der Mensch begann, für die Kräfte seiner Umwelt Erklärungen zu finden und sie in das Bild menschenähnlicher Wesen zu bannen.⁴⁵

Die Bedeutung des Begriffs Hexe erfolgte in Bezug auf die Hexenverfolgungen durch die Theologie der mittelalterlichen Kirche. Theologen, die ihr gelehrtes Wissen verbreiteten, wurden vom Volk leicht angenommen. Verschriftlicht wurde die Hexenlehre des Spätmittelalters im sogenannten Hexenhammer, dem *Malleus Maleficarum*, der 1487 entstand.⁴⁶

Die Gattung, in der die Hexe eigentlich am bekanntesten ist, ist das Märchen. Hexengestalten sind fast Gang und Gebe bei Märchenerzählungen. Somit denken auch die meisten sofort daran, wenn sie den Begriff Hexe assoziieren. Die typischen Merkmale einer Hexe sind die geröteten Augen, die krumme Nase, der Buckel und ein schwarzer Rabe oder Kater auf ihrer Schulter. Sie lebt meist im Wald und ist vertraut mit geheimnisvollen, unheimlichen Teilen der Natur. Sie kann mit Tieren sprechen und hat auch oft spezielle Kräfte. Sie tritt auch als eine

⁴³ Behringer (1988), S.8

⁴⁴ Vgl. Jilg (1999), S.37

⁴⁵ Jilg (1999), S.37

⁴⁶ Vgl. Jilg (1999), S.37

Figur auf, die anderen Schaden zufügt, wie z.B. bei Hänsel und Gretel, oder sie befindet sich in der Form der bösen Stiefmutter⁴⁷

Das Märchen zeigt uns also das Böse – ohne Mitwirkung des Teufels – in Gestalt der Hexe, einer negativ gezeichneten Frau von ausgesprochener Häßlichkeit, die aus Gier, Bosheit, Neid und Haß ihren unschuldigen Opfern um jeden Preis Schaden zufügen will.⁴⁸

Auch aus Sagen ist die Hexe bekannt. Hieraus sind Gestalten entstanden, die entweder Züge der Hexen aufzeichneten oder deren Eigenschaften einer Gestalt zugeschrieben wurden. So gibt es z.B. die Wind- und Wetterhexen, böse Hausgeister, den Werwolf oder den Alp.⁴⁹ „In den meisten Sagen handelt es sich jedoch bei den Hexen um weibliche Personen, die ihre Macht und ihre besonderen Fähigkeiten einem Bündnis mit dem Satan verdanken.“⁵⁰ Allerdings tritt die Mitwirkung des Teufels in den Hexensagen sehr in den Hintergrund.⁵¹

Die älteste Wortform der Hexe leitet sich aus dem althochdeutschen *hagazussa* ab. Diese Hexe war zwar ein kindermordendes, menschenfressendes, weibliches Geschöpf, hatte aber noch nichts mit dem Schadenzauber zu tun. Die Vermenschlichung des Begriffs stammt aus dem Oberdeutschen, wo die Hexe eine nachtfahrende, schädigende Zauberin darstellt. Die nordische Hexe wird mit der Tierverwandlung in Verbindung gebracht.⁵²

Die verschiedenen Bestandteile der einzelnen Überlieferungsstränge flossen im *Spätmittelalter* zu einer systematischen *Hexenlehre* zusammen, die die Grundlage für die Hexenprozesse bildete: [...] Diese Annahme eines kollektiven Hexenbegriffs war ein Hauptgrund für die große Zahl der als Hexen verfolgten Frauen.⁵³

⁴⁷ Vgl. Jilg (1999), S.38

⁴⁸ Vgl. Jilg (1999), S.38

⁴⁹ Vgl. Jilg (1999), S.38

⁵⁰ Jilg (1999), S.37

⁵¹ Vgl. Jilg (1999), S.40

⁵² Vgl. Jilg (1999), S.41-42

⁵³ Vgl. Jilg (1999), S.42-44

Der Begriff der Hexe zeichnet sich außerdem durch einen Begriffswandel von der Antike bis zur mittelalterlichen Hexe aus. Im Mittelalter verkörpert die Hexe nur noch das Böse.

Der Hexe blieb nicht mehr die Freiheit, ihr Wissen für gute oder schlechte Zwecke einzusetzen: Sie war das Böse schlechthin. Sie besaß nicht mehr die Souveränität der alten Magierinnen, die in unmittelbarer Beziehung zu den überirdischen Mächten standen, um diese nach eigenen Vorstellungen zu nutzen. Sie war Werkzeug, Gehilfin des Teufels, der sich lediglich ihrer bediente, um das Böse in die Welt zu bringen.⁵⁴

Hexenprozesse

Schätzungen gehen von ungefähr 50-60 000 Hinrichtungen europaweit aus.⁵⁵

Es gab durchaus Regionen, in denen mehr Männer hingerichtet wurden, allerdings waren insgesamt 70-80% aller Hingerichteten Frauen.⁵⁶

Erste Hexenprozesse wurden um etwa 1440 in Mittel- und Westeuropa geführt. Man glaubt, dass aufgrund der Inquisition die Hexerei entstanden sei, nachdem man in den Alpen auf stark verbreitete Zaubereidelikte stieß.⁵⁷ Die ersten Prozesse wurden zwar erst im 15. Jahrhundert geführt, jedoch existiert auch Prozessmaterial aus den Jahren 1397-1406, wo sich der Ketzer- und der Hexereibegriff zu verschmelzen begannen.⁵⁸

Bei der Datierung der Hexenprozesse geht man von sogenannten Zyklen aus. So gab es Jahre, in denen kaum Hexenprozesse geführt wurden, aber auch bestimmte

⁵⁴ Schmölzer (1986), S.11

⁵⁵ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.74

⁵⁶ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.79

⁵⁷ Vgl. Blauert (1990), S.14

⁵⁸ Vgl. Blauert (1989), S.17

Jahre, die auffällig viele vorweisen. Zu diesen Jahren zählen 1440, 1450 oder 1480, dann wieder die Jahre um 1530 und 1550.⁵⁹

Hexenverfolgungen besaßen also Konjunkturen, wobei die Gründe für dieses zyklische An- und Abschwelen einzelner Verfolgungswellen für die neuere historische Forschung erstaunlich klar auf der Hand liegen: Jahre mit besonders vielen Hexenprozessen folgten den typischen Krisenjahren der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften im Gefolge von Mißernten, Teuerungen, Hungersnöten und Seuchenzügen.⁶⁰

Im Zuge dieser Krisenjahre, wo die Hexenprozesse meist schon Gang und Gebe waren, fiel es meist nicht schwer, die jeweiligen Angeklagten für diese misslichen Jahre verantwortlich zu machen.⁶¹

Eine besondere Krise in dieser Zeit ist die sogenannte Kleine Eiszeit um 1560. Diese lange Kälteperiode traf die fragile Gesellschaft schwer. Und da das Wetter zumeist mit einer Wetterhexe in Verbindung gebracht wurde, suchte man die Schuld auch hier bei den Hexen.⁶²

Die Hochkonjunktur der Hexenprozesse kann in den Jahren zwischen 1477 und 1486 ausgemacht werden, wo laut Prozessprotokollen die meisten Prozesse stattgefunden haben.⁶³

Zur Lokalisation und die darauffolgende Ausbreitung der Hexenprozesse wird grundsätzlich die Alpenregion als Ausgangspunkt erschlossen. Man hält diese Region für besonders rückständig zu der Zeit der Verbreitung, obwohl dieses Argument nicht definitiv bestätigt werden kann.⁶⁴

Die damaligen Protokolle der Visitationen zwischen 1411 und 1414 weisen noch keinen Begriff der Hexerei auf. Bis zu diesem Zeitpunkt wurde sehr wohl noch zwischen Ketzer- und Zaubereidelikt unterschieden. Jedoch schon zehn Jahre

⁵⁹ Vgl. Blauert (1990), S.14

⁶⁰ Blauert (1990), S.14-15

⁶¹ Vgl. Blauert (1989), S.22

⁶² Vgl. Behringer (1998), S.47-48

⁶³ Vgl. Blauert (1989), S.18

⁶⁴ Vgl. Blauert (1990), S.16

später sind die Verschmelzungen von Ketzler- und Zaubereiprozessen zu erkennen, da in der Westschweiz nach 1430 bereits Prozesse in dieser Art geführt worden sind.⁶⁵

In weiterer Folge erstreckten sich Hexereiprozesse vom Schweizer Raum über die Alpen, Frankreich und schließlich auch Deutschland. Besonders Frankreich und Deutschland zählen später im 16. Und 17. Jahrhundert zu den großen Zentren der europäischen Hexenverfolgungen.⁶⁶

Das Christentum und Hexenverfolgungen

Wie auch schon angesprochen, war das Christentum vor und zur Zeit der Hexenverfolgungen einer Behauptungsprobe ausgesetzt. Das Christentum versuchte sich erst zu etablieren und die Kirche zu missionieren. In dieser Zeit des Umbruchs häuften sich selbstverständlich Fragen, Probleme, Kritiker, wie bei allen neuen Phänomenen. Wie versucht man nun, die Glaubenswelt von etwas zu überzeugen und auch noch alles andere da gewesene in den Hintergrund zu drängen? Die Antwort: man stellt sich bewusst gegen alles andere, um somit neue, eigene Normen und Werte zu schaffen.

Im Fall vom Christentum war es die größte Herausforderung, sich gegenüber dem heidnischen Glauben zu behaupten. Eine Maßnahme, die dabei ergriffen wurde, bestand aus Beschuldigungen an die Heiden. Man versuchte, sogenannte Schwachstellen zu finden und diese anzuprangern. Eine dieser Schwachstellen war die Einstellung zu Zauberei und Magie.

⁶⁵ Vgl. Blauert (1990), S.16-17

⁶⁶ Vgl. Blauert (1990), S.22

Interessanterweise waren es aber zuvor auch die Heiden, die die Christen verschiedenster Delikte bezichtigten. Dies tat das Christentum natürlich dann auch. Wie auch zuvor die Christen mit Orgien, Kindermord und sexueller Unzucht in Verbindung gebracht worden sind, waren es nun die Christen, die diesen Weg einschlugen.⁶⁷

Der Unterschied bestand nun allerdings in der Verschiebung der Begriffe. Dämonen und schwarze Magie waren auch im heidnischen Glauben verdammt. Aber die Assoziation dessen mit Frauen entstand erst im Zuge der Entwicklung des Christentums. Ebenso war der gesellschaftliche und religiöse Status der Frau im Christentum dann ein anderer. Somit gerieten Frauen ins Schussfeld.

War doch gerade ihnen in den alten Religionen als Trägerinnen der Fruchtbarkeit und – infolge einer geheimnisvoll erscheinenden Naturnähe auch der Weisheit – ein bedeutender Platz eingeräumt worden. Das Christentum jedoch mit seiner Betonung des rein Geistigen und Asexuellen mußte die Verehrung dieser Funktionen kategorisch ablehnen.⁶⁸

Abgesehen von der Rolle der Frau im Christentum stellt sich die Frage, wie sich die Grausamkeit der Hexenverfolgungen und der damit einhergehenden Folter legitimieren lässt. Ein gläubiger Christ entsagt zwar dem Satan, jedoch folgte man im christlichen Glauben Strafen wie Buße und Reue und glaubte an die Vergebung. Blutvergießen steht demnach nicht auf der Speisekarte.

Wie auch schon im Kapitel der Ketzer erwähnt, prangerte die Kirche zwar Ketzer und Hexen – ungläubige Christen – an, die Hinrichtung vollzog allerdings eine weltliche Instanz. Eben weil für einen Christ sich Gewalt und Folter nicht mit dem Glauben vereinbaren lassen.

Wie kann es aber nun trotzdem zu solch grausamen Taten wie den Hexenverbrennungen und Foltern gekommen sein? Dies ist damit zu erklären, dass sich die Kirche angegriffen fühlte von jenen, die sich der Zauberei nicht entsagten. Laut dem Christentum wurde dies nun gleichgestellt mit einer Nähe zu Satan. Man

⁶⁷ Vgl. Schmölzer (1986), S.15

⁶⁸ Schmölzer (1986), S.15

fürchtete, dass andere Magien und Dämonen Überhand bekommen könnten, und um einem wachsenden und zukünftig vorherrschenden Christentum nicht im Wege zu stehen, wehrte man sich.

Und da tat [die Kirche], was Mächtige immer tun, wenn sie sich in ihrem Bestand gefährdet sehen: Sie ging an die Ausrottung jener, die es wagten, bestehende Glaubensgrundsätze in Frage zu stellen. Und das war in diesem Fall das häretische, das zauberische Gesindel. Was die Kirche zuvor abgelehnt hatte, schien ihr jetzt gerechtfertigt: die Anwendung von Folter, Schwert und Brand.⁶⁹

Selbst später, als man sich mehr und mehr gegen die Hexenverfolgungen und -verbrennungen aussprach, positionierte sich die Kirche wenig tolerant und einsichtig gegenüber vermeintlichen Veränderungen.

Prinzipiell versuchte sich die Kirche und auch katholische Autoren irgendwie zu rechtfertigen. Selbst wenn man im 16. Jahrhundert sich gegen die Verfolgung der Hexen stellte und die Entscheidungen der kirchlichen Ämter kritisierte, wurde dies noch immer von der Kirche missbilligt.⁷⁰

⁶⁹ Schmölzer (1986), S.16

⁷⁰ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.62-63

Das Konzept “Heilige und Hexe”

Diesem Kapitel unterliegt ein genderspezifischer Ansatz. Es soll nun im Genauen dargestellt werden, warum Frauen als Hexen verfolgt wurden. Dazu ist es von Bedeutung, sich näher mit der gesellschaftlichen Position der Frau auseinanderzusetzen. Von noch größerer Wichtigkeit ist die Rolle der Frau in der Kirche. Schlussendlich wird die eigentliche Diskrepanz zwischen einer Heiligen und einer Hexe erklärt, und die Problematik, warum es überhaupt beides in einer Person geben kann, wird veranschaulicht.

Warum Frauen?

Generell muss man sich der Tatsache stellen, dass zwar Zauberei und Hexerei ursprünglich nicht als weibliche Praxis gesehen wurde, aber das Hexenwesen dennoch eindeutig geschlechtsspezifisch den Frauen zugewiesen wurde.⁷¹

Seit Beginn der Menschheitsgeschichte gab es sowohl Magier, als auch Magierinnen. Auch zaubern konnten Männer und Frauen, aber Frauen wurden schon immer eher mit dem Übersinnlichen in Verbindung gebracht.⁷²

Die Verfolgungen der Frauen begannen u.a. wegen den Hebammen. Eine der großen Rechtfertigungen von Seiten der Kirche, Hebammen verfolgen zu „dürfen“, war, dass diese „über ein Wissen zur Empfängnisverhütung verfügten, das die Wiederbevölkerung des durch die Pest des 14. und 15. Jahrhunderts entvölkerten kirchlichen und weltlichen Großgrundbesitzes verhindert habe. Und nur weil es „Kirche“ und „Staat“ in einer einzigartigen Repressions- und Ausrottungsaktion

⁷¹ Vgl. Blauert (1990), S.12

⁷² Vgl. Schmölzer (1986), S.11

gelungen sei, das Wissen um Verhütungstechniken und Abtreibung zu vernichten, habe es das Bevölkerungswachstum der Neuzeit überhaupt gegeben.“⁷³

Außerdem war man der Ansicht, „Frauen seien von Natur aus boshaft und streitsüchtig, in Reaktion auf ihre gesellschaftliche Schwäche und Minderstellung rachsüchtig und neidisch, zudem leichtgläubig, glaubensschwach und ganz monoman ihren sexuellen Begierden ausgeliefert.“⁷⁴

Einen maßgeblichen Beitrag zur Vorstellung von Hexen und Hexerei lieferte auch der Protestantismus unter Martin Luther. Er definierte Zauberer und Hexen als böse Teufelshuren.⁷⁵

Kritiker der Hexenverfolgungen verteidigten Frauen mit Argumenten wie: sie seien körperlich schwächer als Männer und gestehen somit unter Folter mehr, oder sie seien leichter zu verführen und ebenso leichter wieder zu bekehren.⁷⁶

Schmölzer nennt in diesem Zuge drei Hauptgründe, die die Ursache für den hohen Anteil an hingerichteten Frauen seien, u.a. die auch schon erwähnte Stellung der Frau und ihre leichte Beeinflussbarkeit.

Daß es schätzungsweise über 80 Prozent Frauen waren, die diesem Vernichtungsfeldzug zum Opfer fielen, hat hauptsächlich drei Gründe: zum einen den negativen Stellenwert, den sie als Verursacherinnen der Erbsünde in der christlichen Glaubensgeschichte einnahmen und der sie von Natur aus den Einflüsterungen des Teufels zugänglicher erscheinen ließ als der Mann – eine Tatsache, die u.a. durch die Entstehung des Christentums aus dem jüdischen Patriarchat zu erklären ist. Zum anderen die damit in einem wechselseitigen Zusammenhang stehende geringe Bedeutung der Frau in der Gesellschaft, die in der frühen Neuzeit – also zum Zeitpunkt der ausgedehntesten Hexenverfolgungen – einen absoluten Tiefstand erreicht hatte. Und zum dritten der hohe, vielleicht sogar überwiegende Anteil von Frauen in den häretischen Bewegungen ebenso wie in den alten heidnischen Kulturen, die vor allem in den Alpentälern sicherlich fortbestanden haben und die es für die Kirche zu bekämpfen galt.⁷⁷

⁷³ Rummel; Voltmer (2008), S.12

⁷⁴ Rummel; Voltmer (2008), S.71

⁷⁵ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.71

⁷⁶ Vgl. Rummel; Voltmer (2008), S.72

⁷⁷ Schmölzer (1986), S.16-17

Die Frau in der Gesellschaft

Da die gesellschaftliche Stellung der Frau immer wieder als eine der Hauptursachen für die Entwicklung der Hexenverfolgungen angeführt wird, bedarf dies näherer Betrachtung.

Nach dem germanischen Recht stand die Frau unter der Alleinherrschaft des Mannes. Sie wurde sogar gleichgestellt mit Kindern, Sklaven, Vieh und Besitz. Der Mann konnte auch über das Vermögen der Frau bestimmen und es war ihm erlaubt, mehrere Frauen zu haben. Aus diesem Grund konnten auch nur Frauen Ehebruch begehen. Zudem war die Frau auch von jeder öffentlichen Funktion ausgeschlossen. Im frühen Mittelalter wurde die Frau dann aber vom Tauschobjekt zur Person und war nicht mehr Eigentum des Mannes. Allerdings hielten sich die alten Anschauungen ziemlich lang.⁷⁸

Die Frau war außerdem abhängig vom Vater und vom Ehemann. Der Vater als Grundherr hatte bei der Eheschließung ein Wort mitzureden. Auch Mägde waren schlechter gestellt als Knechte, obwohl die Frauen als Gehilfin des Mannes unersetzlich waren.⁷⁹

Gebildete Frauen waren nur eine dünne Schicht im Adel oder im gehobenen Bürgertum. Allerdings lasen und dichteten sie – oftmals verstanden sie mehr davon als die Ritter. In den höheren Schichten waren Frauen durchschnittlich gebildeter als Männer.⁸⁰

Dennoch war die Rolle der Frau in der Literatur weniger ausgeprägt. Neben der hohen Frau, die im Minnesang umworben wird gibt es eigentlich nur das „lustvoll sündigende, aber auch böse, abartige Weib in den Niederungen der bürgerlichen Literatur“⁸¹. Im späten 13. Und 14. Jahrhundert wird das Frauenbild verklärt, indem sie „zum zänkischen Eheweib, zur Hure und Kupplerin, zur scheinheiligen

⁷⁸ Vgl. Schmölzer (1986), S.70

⁷⁹ Vgl. Schmölzer (1986), S.71

⁸⁰ Vgl. Schmölzer (1986), S.71-72

⁸¹ Schmölzer (1986), S.72

Person“⁸² wird, die den Mann überlistet. Somit kann man sagen, dass die Frau der Trivilliteratur des 13. Und 14. Jahrhunderts die spätere Hexe ist.⁸³

Zwischenzeitlich besserte sich aber die Position der Frau, sie war meist auch berufstätig oder hatte einen hohen Einfluss in der Familie und war verantwortlich für die Erziehung der Kinder. Aber auch dies hielt nicht lange an.

Denn bereits im Verlauf des 15. Jahrhunderts wurde sie aus dem öffentlichen Bereich zurückgedrängt. [...] Die Gesellenverbände fingen an sich zu weigern, neben Frauen zu arbeiten, und die Meister befürchteten eine Beeinträchtigung ihrer Einnahmen. Gegen Ende des Mittelalters mehren sich die Gesetze, die Frauenarbeit beschränken oder gänzlich verbieten. Und um 1600 verschwindet die Frau beinahe völlig aus dem Berufsleben. Parallel zu dieser Zurückdrängung im beruflichen Bereich wuchs auch die allgemeine Geringschätzung, die dem weiblichen Geschlecht generell entgegengebracht wurde. Eine Entwicklung, die die Hexenverfolgungen sicherlich wesentlich begünstigt hat.⁸⁴

Die Frau in der Kirche

Aufgrund des hohen Einflusses der Kirche auf die Gesellschaft und ihrer Machtposition war die Rolle der Frau in der Kirche als wichtiger einzuschätzen. In der Kirche war die Abwertung der Frau eine noch größere. Die Kirche musste natürlich diese Unterlegenheit und Minderwertigkeit der Frau beweisen. Dazu verwendete man Bibelstellen, aber nur jene, in denen die Frau in keinem günstigen Licht erscheint – die vielzähligen positiven Verweise wurden demnach ignoriert.⁸⁵ Obwohl im ersten Schöpfungsbericht der Mann und die Frau als Gottes Geschöpfe

⁸² Schmölzer (1986), S.72

⁸³ Vgl. Schmölzer (1986), S.72

⁸⁴ Schmölzer (1986), S.74

⁸⁵ Vgl. Schmölzer (1986), S.74

bezeichnet werden und auch Christus die Geschlechter gleichwertig sah, war die Umsetzung in der Realität doch eine andere.⁸⁶

Dass Frauen zur damaligen Zeit keine Apostel sein konnten, war aufgrund der damaligen Gesetze der Fall. Dies sah aber die Kirche später als Fakt, um Frauen nicht in die Lehren und dem Priestertum der Kirche miteinzubinden.⁸⁷

Hinzu kommt nun, dass man sich nicht darauf stürzte, dass alle als Gottes Geschöpfe zu betrachten sind, sondern darauf, dass Eva erst aus Adams Rippe entstanden ist und somit als minderwertig zu sehen war. Zu allem Übermaß hat Eva auch noch Adam verführt und ihm Schaden zugefügt. Dieses Image bleibt in der Kirchengeschichte eingemeißelt.⁸⁸

Immer wieder wird später zitiert und interpretiert, dass der Mann ein Abbild Gottes, die Frau hingegen eine Unterwürfige sei. Solche Ansichten führten letztendlich dazu, dass Frauen nicht das Priesteramt ausüben dürfen und generell im kirchlichen Patriarchat in höheren Positionen nichts verloren haben.⁸⁹

Umso interessanter werden somit der Begriff der Heiligen und die damit einhergehende Differenzierung zwischen Heilige und Hexe. Wenn nämlich die Frau in der Kirche so gut wie gar keine Rolle spielt, wie erklärt man sich dann das Konzept einer Heiligen?

Die einzigen Frauen, die in der Kirche wertgeschätzt wurden, waren Nonnen und adelige Damen, die in Nonnenklöstern residierten. Das Leben in Klöstern bedeutete das Abwenden vom Eheleben und das Hinwenden zum Leben in Askese und Gottverehrung. Da Frauen hier sonst keine gesellschaftlichen Pflichten erfüllen

⁸⁶ Vgl. Schmölzer (1986), S.75

⁸⁷ Vgl. Schmölzer (1986), S.75

⁸⁸ Vgl. Schmölzer (1986), S.75

⁸⁹ Vgl. Schmölzer (1986), S.76

mussten, konnten sie sich auch geistig weiterbilden. Somit gingen fast ausschließlich die berühmten und gebildeten Frauen aus Klöstern hervor.⁹⁰

Die Anerkennung und Wertschätzung dieser Frauen rechtfertigte die Kirche damit, dass eine Nonne dem jungfräulichen Ideal am nächsten kam. „Durch die Verehrung der Jungfrau versuchte sich die Kirche für ihre Verdammung der Frau als Geschlechtswesen zu rechtfertigen.“⁹¹

Auch der sogenannte Madonnenkult, bei dem auch Maria die Verkörperung des jungfräulichen Ideals darstellt, wurde im Mittelalter verrückt und anders gedeutet. Demnach entsprach der Madonnenkult eher der Verfolgung der Hexe als die Verehrung einer Großen Mutter.⁹²

Durch diese Differenzierung gab es in jedem Fall von Unkeuschheit, Versuchungen und Verführungen durch den Teufel nur eine Schuldige: die Frau. Denn wenn sie keine Heilige oder kein heilig-ähnliches Wesen sein konnte, gab es nur eine andere Alternative: die Hexe.

Und es war diese Spaltung der Frau in einander entgegengesetzte Pole, diese Unvereinbarkeit von zwei Prinzipien, die sie in ihrer Ganzheit als Mensch und Frau in Frage stellte und schließlich die Katastrophe der Hexenverfolgung heraufbeschwor.⁹³

Ein entscheidender Faktor, der wohl auch die Gender- und Frauenforschung sehr interessiert, ist jener, dass es immer nur Männer waren, die die Entscheidungen inne hatten – sowohl bei den Ketzer- als auch bei den Hexenverfolgungen.

So sind wir mit vielen Schicksalen konfrontiert, mit manchen Menschen, die ihr religiöses Erleben und Verhalten glücklich machte, und mit vielen, die es ins Unglück stürzte. Daß den einen dieses, den anderen jenes Schicksal zuteil wurde, hat gewiß jedesmal seine ganz spezifischen Gründe. Aber wie ein roter Faden geht ein entscheidender Faktor durch diese ganze Geschichte: immer sind es Männer, Theologen, Richter, geistliche und weltliche, die wissen, welche Frau verbrannt und welche zur Heiligen

⁹⁰ Vgl. Schmölzer (1986), S.83

⁹¹ Schmölzer (1986), S.83

⁹² Vgl. Schmölzer (1986), S.83

⁹³ Schmölzer (1986), S.83

erklärt werden muß. Dieser exklusive Anspruch auf letztgültiges Wissen ist eines der zentralen Charakteristika der christlichen Religion. Darin liegt ihre die ganze alteuropäische Geschichte bestimmende Intoleranz begründet, Intoleranz anderen Religionen gegenüber (Zwangsbekehrung von Heiden), anderen Konfessionen gegenüber (Religionskriege), anders Denkenden innerhalb des Systems gegenüber (Ketzerverfolgung). Es gibt nur Schwarz oder Weiß.⁹⁴

Heilige und Hexe?

Um diesem Konzept "Heilige und Hexe" auf den Grund zu gehen, muss man vorerst von einer geschichtlich-religiösen Sicht ausgehen. Gerade die Geschichte des christlichen Glaubens und der Kirche beinhaltet konkret diese Problematik, die diesem Thema zugrunde liegt.

Wie ist es historisch zu verstehen, daß in der katholischen Kirche heute eine Frau als Heilige verehrt wird, die in ihrer Zeit aufgrund des Urteils eines hochrangigen kirchlichen Gerichts als Hexe verbrannt wurde? Daß eine andere Frau, die alle Verhaltensmerkmale zeigte, die sich genauso bei anerkannten Mystikerinnen finden, heute nur in Ketzergeschichten erwähnt wird? Wieso konnten die Zeitgenossen so oft nicht unterscheiden, ob sie es mit einer charismatischen Heiligen oder mit einer ketzerischen Teufelsbündnerin zu tun hatten? Gab es Berührungspunkte zwischen den so gegensätzlich scheinenden Gruppen der Mystikerinnen und der Hexen? Oder vielleicht sogar mehr?⁹⁵

Die große Ambivalenz im alteuropäischen Christentum ist die, dass ein und dieselben religiösen Verhaltensformen sehr oft völlig konträr gedeutet wurden.⁹⁶ Dies trifft insbesondere auf Frauen zu. Obwohl es in den Ketzer- und Zaubereiverfolgungen anfangs zumeist Männer waren, die angeklagt wurden, waren es im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit vermehrt Frauen, denen

⁹⁴ Dinzelbacher (1995), S.14

⁹⁵ Dinzelbacher (1995), S.11

⁹⁶ Vgl. Dinzelbacher (1995), S.11

man außergewöhnliches Verhalten zuschrieb. Dies geschah sowohl im positiven, als auch im negativen Sinn, was sich auf die Problematik des Konzepts "Heilige und Hexe" drastisch auswirkt.

Was aber bedeutet eigentlich außergewöhnliches oder normabweichendes Verhalten? Das Christentum meint damit „ein Verhalten, das Fähigkeiten an den Tag bringt (oder bringen soll), über die der <<normale>> Christ nicht verfügt.“⁹⁷

Eine grundsätzliche Tatsache lässt sich schon allein anhand von Zahlen und Häufigkeit feststellen. So gab es sehr wohl Mystiker, aber deutlich mehr Mystikerinnen. Es gab Hexenmeister, aber dennoch waren es größtenteils Frauen, denen man Hexerei und Hexendasein vorwarf.⁹⁸ Das Grundproblem erstelt sich aus „der Vorstellung, das Wirken außermenschlicher Wesen sei insbesondere in Frauen greifbar, die eine vom <<Normalen>> abweichende Phantasiewelt und Lebensführung zeigten.“⁹⁹

Da sich das Christentum im Mittelalter in einem Umbruch befand und sich die Kirche etablieren musste, versuchte man anhand von Gegenbewegungen Normen und Werte zu definieren. Man versuchte demnach Negativbeispiele auszuwählen, um die Umkehr derer als christliche Werte festzulegen. In diesem Fall waren Ketzerei und Hexerei von der Kirche betitelte Bewegungen gegen ein christliches Leben. In Folge dessen musste die Kirche natürlich etwas gegen solche Bewegungen unternehmen – was in weiterer Folge zu den Ketzer- und Hexenprozessen inklusive Hinrichtung führte.

⁹⁷ Dinzeltbacher (1995), S.15

⁹⁸ Vgl. Dinzeltbacher (1995), S.11

⁹⁹ Dinzeltbacher (1995), S.12

Somit entwickelten sich bestimmte Verhaltensmodelle, Idealtypen, historische Tendenzen und typische Reaktionen¹⁰⁰, welche sich im Laufe der Jahrhunderte hin zu einem Magie und Zauberei verdammenden Muster veränderten.

Beispielsweise war es im 14. Jahrhundert eine verbreitete Reaktion auf Visionen, sie als Zeichen göttlicher Begnadung zu bewerten, ein Verstehensmodell, das zwar auch noch vier Jahrhunderte später existierte, jedoch signifikant seltener. Ein anderes, gelegentlich im Spätmittelalter auch schon zu findendes Modell war nun stattdessen viel üblicher geworden, nämlich das, Visionen als betrügerische Täuschungen einzuschätzen. So sind wir mit Phänomenen konfrontiert, die in der zur Diskussion stehenden Periode eine deutliche Konstanz (*longue durée*) zeigen – die Art der mystischen Ekstasen wie die Praxis der Magie etc. änderten sich kaum –, was sich in der Geschichte aber grundlegend änderte, waren die Reaktionen der <<Normalen>> auf diese Phänomene.¹⁰¹

Solche außerordentlichen Fähigkeiten kann man auch mit der Auffassung und Deutung psychosomatischer Vorgänge, wie sie im Mittelalter wahrgenommen wurden, erklären. So waren positiv beurteilte Fähigkeiten Gaben Gottes, negativ beurteilte Gaben des Teufels.¹⁰²

Die Spaltung zwischen dem Positiven und dem Negativen hat unter dem Aspekt der Hexenverfolgungen nur eine: die zwischen einer Heiligen und einer Hexe. Und der Grad der Spaltung ist außerordentlich dünn. Denn eine Frau kann ihr ganzes Leben lang in Tugend verbringen, bis sie entweder etwas zeigt, das nicht ins gesellschaftliche Schema passt oder bis sie sich durch ihre Andersartigkeit so weit abgrenzt, dass die Außenwelt dies nicht als normal erachtet. Zaubерische und magische Eigenschaften an einer Frau können schnell furchteinflößend und teuflisch wirken. Da auch bekannt ist, dass zumeist Angehörige eine Unart feststellen, die dann später verurteilt wird, liegt es auf der Hand, dass, wenn sich mehrere verbünden und einer Meinung sind, sich diese im Sinne der

¹⁰⁰ Vgl. Dinzeltbacher (1995), S.13

¹⁰¹ Dinzeltbacher (1995), S.13

¹⁰² Vgl. Dinzeltbacher (1995), S.15

Hexenverfolgungen kaum widerlegen lässt. Es genügt also eine Kleinigkeit, um eine Frau von einer Heiligen zu einer Hexe zu machen.

Weiters sei hier noch die Jungfrau von Orleans erwähnt. Obwohl Friedrich Schillers Version eine Adaption der Legende der Jeanne d'Arc ist, ist seine Darstellung von Johanna als Heilige und Hexe hier erwähnenswert. Johanna ist das klassische Beispiel für eine Jungfrau, die beides, sowohl "Heilige und Hexe, in ihrer Figur vereint. Aufgrund dessen ist Schillers Werk ein Paradebeispiel für das Konzept "Heilige und Hexe" in der – zwar nicht mittelalterlichen – Literatur.

Johanna ist eine überaus gottesfürchtige Jungfrau, die ihren Glauben über alles andere stellt – sogar über ihr eigenes Leben. Sie handelt nach der Bestimmung Gottes und ist auch gewillt unter dieser zu sterben. Sie ist eine Märtyrerin mit außergewöhnlichen Fähigkeiten, die ihr dann auch zum Verhängnis werden. In der Szene mit dem Köhlerbub wird deutlich, wie das Volk über Johanna denkt und wie sie verurteilt wird.

[3105-3110] KÖHLERBUB (hat die Jungfrau ins Auge gefasst, welche eben den Becher an den Mund setzt; er erkennt sie, tritt auf sie zu und reißt ihr den Becher vom Munde.)
Mutter! Mutter! / Was macht Ihr? Wen bewirten Ihr? Das ist die Hexe / Von Orleans!
KÖHLER und KÖHLERWEIB. Gott sei uns gnädig!
(*Bekreuzen sich und entfliehen.*)

Und Talbot beschreibt Johanna quasi mit dem tatsächlichen Konzept "Heilige und Hexe":

[1480-1481] TALBOT. Lasst uns mit diesem jungfräulichen Teufel / Uns messen in persönlichem Gefecht.

Johanna ist zugleich Jungfrau und Teufel, was wieder den schmalen Grad der Definition zum Ausdruck bringt.

Exkurs: Genderdiskurse im Mittelalter

Die Wahrnehmungen von sex und gender waren im Mittelalter weniger als zwei verschiedene, aber doch sich gegenseitig beeinflussende Komponenten gesehen. Vielmehr unterschied man prinzipiell streng zwischen männlichen und weiblichen Körpern und den dazugehörigen sozialen Geschlechtsidentitäten.¹⁰³ Diese sozialen Geschlechtsidentitäten differieren eindeutig zwischen Mittelalter und Neuzeit. Gerade bei den Geschlechterinszenierungen finden wir in der Literatur eine Differenz in der Inszenierung von männlichen und weiblichen Körpern, wo allerdings das Weibliche als minderwertig inszeniert wird.¹⁰⁴ Hinter dieser Tatsache steht sicherlich die Rezeption des zweiten Schöpfungsberichts, nämlich dass der weibliche aus dem männlichen Körper entstanden sei. Dies impliziert, dass der weibliche Körper als ein nicht perfekter männlicher Körper gilt.¹⁰⁵

Die Zuweisung der männlichen und weiblichen Attribute wird quasi auf machtpolitischer Ebene festgelegt. Unter einem theologischen Standpunkt „muss der Körper auf die ‘richtige’ soziale Geschlechtsidentität verweisen und muss umgekehrt die soziale Geschlechtsidentität Zeugnis für den dazu ‘passenden’ Körper ablegen.“¹⁰⁶ Dies hat mit der grundsätzlichen christlichen Angst zu tun, dass man die Geschlechter vermischen würde, wobei ein drittes Geschlecht in der christlichen Kultur sowieso keine Existenz hat.¹⁰⁷

Die grundsätzliche weibliche Rolle als eine gesellschaftlich unterlegene wird auch im Tristan-Roman beschrieben. Demnach würde eine moralisch hochstehende Frau ihre Existenz verfehlen, da sie im falschen, weil weiblichen, Körper ist.¹⁰⁸

In der Textproduktion finden wir immer wieder Werke, die sich entweder gezielt an Männer oder Frauen richten. Moralische und juristische Texte richten sich an

¹⁰³ Vgl. Bennewitz (2002), S.4

¹⁰⁴ Vgl. Bennewitz (2002), S.5

¹⁰⁵ Vgl. Bennewitz (2002), S.6

¹⁰⁶ Bennewitz (2002), S.7

¹⁰⁷ Vgl. Bennewitz (2002), S.7

¹⁰⁸ Vgl. Bennewitz (2002), S.7

das männliche Subjekt, moralisch-ethische, die die Disziplinierung des Körpers zum Thema haben, eher an die Frauen.¹⁰⁹

Hinzu kommt, dass in der Literatur des Mittelalters weibliche Stimmen und Autorinnen fehlen, weswegen man eine geschlechtsspezifische Sprache nicht leugnen kann.¹¹⁰ Die meisten Texte des Mittelalters weisen daher einen heterosexuell normativen und teils misogynen Diskurs auf.¹¹¹

Die poststrukturalistische Vorstellung vom Körper als ein soziales Konstrukt, sprich der Unterschied zwischen sex und gender, war in der Literatur des Mittelalters noch nicht wirklich ein Thema. Es richten sich eher die biologischen Gegebenheiten an der Geschlechtsidentität.¹¹²

Aufgrund des herrschenden Patriarchats definieren sich auch Kunst und Literatur über ein männliches Menschliches. D.h., alles, was aus der menschlichen Selbstdefinition herausfällt, alles Abgewehrte und Verpönte wird dementsprechend einer Frauenfigur zugeschrieben. Die Frauen repräsentieren im patriarchalen System somit das „Andere“.¹¹³ Und zu diesem Attribut gehören auch andere Faktoren, nämlich, „nicht nur Frauenfiguren, sondern alles, was durch irgendeine Abweichung von der Norm das Prädikat „Anders“ tragen kann. Mit anderen Worten: Der absolut gesetzte Normalfall ist eben nicht nur männlich, sondern trägt auch Attribute wie „weiß“, „heterosexuell“, „nicht-behindert“ etc.“¹¹⁴

Was nun in den Diskurs von „Heilige und Hexe“ fällt, ist die sogenannte Abgrenzung von dieser patriarchalischen Gesellschaft. Das Problem, wenn man ein

¹⁰⁹ Vgl. Bennewitz (2002), S.8

¹¹⁰ Vgl. Bennewitz (2002), S.8

¹¹¹ Vgl. Bennewitz (2002), S.9

¹¹² Vgl. Steeb (2002), S.222

¹¹³ Vgl. Steeb (2002), S.222-223

¹¹⁴ Steeb (2002), S.223

weibliches Individuum zur Heiligen oder zur Hexe – oder zu beidem – erklären will, ist jenes, dass weder die eine noch die andere Bezeichnung in eine genormte, patriarchalische Gesellschaft passt. Demnach wären beide Begriffe wieder ein Repräsentant für das „Andere“. Zudem passen beide Beschreibungen nicht in die gesellschaftliche Rolle der Frau.

Diese Abgrenzungstheorie erschließt sich dadurch, dass man ein Subjekt nur dann wahrnimmt, wenn es nach außen abgegrenzt wird und sich von allem, was nicht zu diesem Subjekt gehört, unterscheidet. Dadurch kommt natürlich Bedrohung ins Spiel für die breite, abgegrenzte Masse. Daraus entsteht eine Spannung, die nun entweder vom Umfeld als positiv oder negativ bewertet werden kann.¹¹⁵ Positiv als Heilige – negativ als Hexe.

In weiterer Folge ist beim weiblichen Körper auch immer die Ästhetik von Bedeutung. Schönheit wird oft gleich mit Macht gestellt, und Schönheit verleiht den Frauen oft Macht.¹¹⁶ Dies wirkt sich wieder positiv auf die Frau als Heilige aus, aber auch negativ, wenn sie deshalb beschuldigt wird, Männer zu verführen und aus ihrer gesellschaftlichen Rolle fällt – was bei den Hexenverfolgungen eine Rolle spielt.

¹¹⁵ Vgl. Steeb (2002), S.223-224

¹¹⁶ Vgl. Steeb (2002), S.225

Spätmittelalterliche Diskurse

Die ausgewählten spätmittelalterlichen Diskurse in dieser Abhandlung setzen sich aus dem Minneroman 'Friedrich von Schwaben' und der geistlichen Dichtung 'Martina' zusammen – zwei Werke, die sich nicht unbedingt an Beliebtheit unter den Untersuchungen der mittelhochdeutschen Literatur erfreuen. Die beiden Werke fungieren als Beispiele in der mittelhochdeutschen Literatur für die zuvor dargelegten Thematiken der Zauberei- und Hexenverfolgungen, sowie dem Konzept "Heilige und Hexe".

'Friedrich von Schwaben' dient mit der Figur der Angelburg als Beispiel für Zauberei, das Zauberwesen und der Zauberei als Delikt. In diesem Zuge kann man die Problematik des Spannungsverhältnisses zwischen der präsenten Zauberei und Magie und der vorherrschenden gesellschaftlichen Konventionen erkennen. Zum besseren Verständnis wird dem eine Darstellung des Minneromans als Gattung und die damit einhergehenden höfischen Gegebenheiten vorangestellt.

'Martina', die geistliche Dichtung einer Heiligenlegende, steht unter dem Konzept "Heilige und Hexe". Neben Martinas Anprangerung zur Hexe wird vor allem deutlich, wie die Genese der Hexenprozesse und -folterungen im Detail wahrgenommen wurden. Zudem wird auch ersichtlich, wie diese Spaltung zwischen einer Heiligen und einer Hexe vollzogen wird. Martinas Gegner und Henker, Kaiser Alexander, ist die männliche Verkörperung dessen, womit die Kirche und die Gesellschaft Hexenverfolgungen rechtfertigen wollten.

Außerdem werden auch hier wieder die in den vorigen Abschnitten erwähnten Muster deutlich. Es sind die Zauberinnen, die verachtet werden, obwohl Zauberer ebenfalls präsent sind. Es ist eine Frau, die der Hexerei bezichtigt wird und ein Mann, der darüber entscheidet. Die folgende Skizzierung soll darüber Klarheit verschaffen.

Der Minneroman

Der Minneroman wird meist unter der Hauptgattung Minne- und Aventiureroman geführt aufgrund des zentralen Themenkomplexes. Man versteht darunter einerseits die Spielmannsepen des 12. Jahrhunderts und andererseits die Großerzählungen des 13. Und 14. Jahrhunderts, die sich nicht auf den Artus-Gral-Roman oder die deutsche Heldendichtung beziehen.¹¹⁷

Somit definiert sich der Minneroman über die Unterschiede zum Artusroman. Beispielsweise hat der Artusroman ein konstantes Figuren- und Motivrepertoire, der Minneroman weniger. Und im Gegensatz zum Tristanroman, in dem Liebe als unwiderstehliche Macht problematisiert wird, wird die Liebe als treibende Kraft im Minneroman vorausgesetzt.¹¹⁸

Aus diesem Grund fallen viele Texte in die Kategorie der Minneromane, weil er sich hauptsächlich darüber definiert, was er nicht ist. Alles andere, d.h., die „Kombination und Verschränkung ganz unterschiedlicher Stoffbereiche, Erzählschemata, Episoden- und Motivreihen, Darstellungsformen und Problemfelder“¹¹⁹, kann unter dem Gesamtbegriff des Minneromans charakterisiert werden.

Die Tradition der Minneromane stammt ursprünglich aus Frankreich. Ende des 12. Jahrhunderts sprießen hier geradezu Minne- und Aventiureromane. Im deutschen Raum werden anfangs hauptsächlich französische Vorlagen benutzt. Das Übersetzen lässt zwar später nach, die Erzählform bleibt allerdings erhalten.¹²⁰

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts entstehen vorwiegend Stoffkreise aus dem eigenen geographisch-dynastischen Umfeld. Bekannte Neuproduktionen dieser Zeit sind

¹¹⁷ Vgl. Ridder (1998), S.1

¹¹⁸ Vgl. Ridder (1998), S.2

¹¹⁹ Ridder (1998), S.2

¹²⁰ Vgl. Ridder (1998), S.2-3

u.a. 'Reinfried von Braunschweig', 'Wilhelm von Österreich' oder 'Friedrich von Schwaben'.¹²¹

Generell kann man sagen, dass der Minne- und Aventiureroman dann entstand, als die Tradition des höfischen Versromans dem Ende zuzuging. Somit reicht diese Gattung im deutschen Mittelalter vom 12. Jahrhundert bis in die Frühe Neuzeit.¹²²

Die Handlungsstruktur eines Minneromans enthält „Werbung und Gewinn einer Geliebten, Braut oder Gattin, um die glückliche Vereinigung und erneute Trennung, um die Suche nach der oder dem Geliebten und um das Bestehen zahlreicher Abenteuer“¹²³. Diese Erzählstruktur knüpft an den antiken Liebesroman an, bei dem die Liebenden zunächst getrennt und dann nach Abenteuern wieder zusammengeführt werden.¹²⁴

Wenn sich nun der antike Liebesroman auf Liebe und Abenteuer konzentriert, wie unterscheidet er sich vom Artusroman, der sich ebenfalls auf Minne und Aventure bezieht?

Im Artusroman sind Minne und Aventure in dialektischer Weise aufeinander bezogen. Keiner der beiden Pole dominiert. Ihre ausgewogene Verschränkung symbolisiert einen idealen Ausgleich zwischen personaler Liebe und höfischer Gesellschaft. [...] Im Minne- und Aventiureroman steht zwar die unwandelbare Minne des Paares im Vordergrund, [...] doch geht die bedingungslose Überantwortung der Protagonisten an die Minne in diesen Texten gleichwohl nicht konfliktfrei auf.¹²⁵

Das Leben des Paares wird zwar gefährdet, doch die beiden Liebenden finden immer zusammen. Allerdings muss es einen gewissen Schicksalsschlag und eine vorübergehende Trennung geben. Sie entfremden sich quasi von ihrer Welt und werden in eine Welt des Abenteurers geworfen. Diese Zeitstruktur wird als Zäsur bezeichnet und ist charakteristisch für den Minneroman.¹²⁶

¹²¹ Vgl. Ridder (1998), S.3

¹²² Vgl. Ridder (1998), S.3

¹²³ Ridder (1998), S.4

¹²⁴ Vgl. Ridder (1998), S.4

¹²⁵ Ridder (1998), S.5

¹²⁶ Vgl. Ridder (1998), S.5

Diese vorübergehende Entzweiung soll den Zweck haben, ihre Identität als Paar und ihre Beziehung zu festigen. Die Abenteuer, denen sie zwischendurch ausgesetzt sind, problematisiert diese Identität. Demzufolge treten sie einen Weg an, bei dem sie durch diese Gefährdung ihre persönliche Identität bewahren und ihre soziale Identität wiedergewinnen müssen.¹²⁷

Trotz dieser gattunsbestimmenden Konstante ist der Minneroman von einer eher offenen Struktur geprägt. Immer wieder kommen neue Variationen in Form von Strukturelementen, Motivfügungen oder Erzählmustern hinzu.¹²⁸

Ein weiteres Merkmal, womit man den Minneroman deutlich vom hochhöfischen Roman unterscheiden kann, ist „die Tendenz zu intertextuellem, zu historisierendem, zu fiktions- und zu sprachreflexivem Erzählen.“¹²⁹ Diese neue Form, Intertextualität einfließen zu lassen, deutet einen didaktischen Anspruch an.¹³⁰

Zu diesem Typus zählen in weiterer Folge auch Romane, die sich mit der Geschichte auseinandersetzen.

Die Auseinandersetzung mit der überlieferten Geschichte, die 'Erfindung' von Geschichte und die Literarisierung von politischen und sozialen Konflikten spielt in den Texten der Gattung eine sehr viel größere Rolle als beispielsweise im Artusroman. [...] Die Texte greifen daneben vor allem aktuelle dynastische und landesgeschichtliche Probleme auf.¹³¹

Außerdem zeichnet sich diese Art von Roman durch eine hohe Reflexivität aus, vor allem was die sprachliche Ebene anbelangt. Die literarische und sprachliche Gestaltung hinsichtlich ihrer Ästhetik wird in diesen Romanen mehr und mehr gesteigert.¹³²

¹²⁷ Vgl. Ridder (1998), S.6

¹²⁸ Vgl. Ridder (1998), S.6

¹²⁹ Ridder (1998), S.8

¹³⁰ Vgl. Ridder (1998), S.8

¹³¹ Ridder (1998), S.9

¹³² Vgl. Ridder (1998), S.11

Die Minne ist eines der zentralen Motive. Minnereflexion und Minnelehre und auch die Diskussion über wahre und falsche Minne nehmen im Minneroman einen hohen Stellenwert ein. Der Held wird zu Beginn der Erzählung durch die Minne determiniert. Die Präsenz der Liebe ist keine Entscheidung des freien Willens.¹³³ „Den Helden bleibt daher nur die Reflexion, nur der Versuch, das Phänomen zu verstehen und in Einklang mit dem in diesem Punkte nicht hinterfragbaren Prinzip zu handeln.“¹³⁴

Minne wird demnach als ein Naturgesetz gehandhabt. Beachtet man dieses Gesetz nicht, entsteht daraus eine falsche Minne.¹³⁵

Minne gilt als verfehlt, zerstörerisch und gesellschaftsgefährdend, wenn sie wider die Natur zweier Menschen aus triebhaften, ökonomischen oder auch politischen Motiven erzwungen werden soll. Implizit steht hinter diesem Theorem die Vorstellung, daß es dem Menschen nicht zukommt, in die Eigengesetzlichkeit der Minne und die gottgewollte Naturordnung einzugreifen.¹³⁶

Somit existieren quasi zwei unvereinbare Positionen der Minne. In der einen, der wahren Liebe, wird die gleiche Natur der Liebenden vorausgesetzt. In der anderen, der falschen Liebe, verstößt an gegen das Naturgesetz.¹³⁷ „Dies wiederum schafft unweigerlich ein neues Spannungspotential zwischen Minnetheorie und Minnepraxis.“¹³⁸

Die Minne bezieht sich aber nicht nur auf die Liebenden als Individuen oder generell den Liebenden als Paar und deren Identitätsfindung in ihrer Beziehung, sondern auch auf einen gesellschaftlichen Aspekt. Das Ideal der Minne ist nicht nur die bedingungslose Liebe untereinander, sondern die Akzeptanz in der Gesellschaft. Daher ist die Herrschaftsehe das ideale Ergebnis der Minne.¹³⁹ Die

¹³³ Vgl. Ridder (1998), S.19

¹³⁴ Ridder (1998), S.19-20

¹³⁵ Vgl. Ridder (1998), S.21-22

¹³⁶ Ridder (1998), S.22

¹³⁷ Vgl. Ridder (1998), S.23

¹³⁸ Ridder (1998), S.23

¹³⁹ Vgl. Ridder (1998), S.23

Herrschaftsehe steht quasi „am Ende eines Weges der Überwindung äußerer Hindernisse“¹⁴⁰.

Der gesellschaftsgefährdende Aspekt der Minne stellt sich in den Romanen vor allem als Konflikt zwischen der Notwendigkeit zur Sicherung dynastischer Herrschaft und dem Streben nach 'privatem' Glück der Protagonisten dar. Das Verhältnis von Minne und Gesellschaft ist dabei nicht als ein prinzipiell gegensätzliches gefaßt, sondern eine >>eingangs 'private' Liebe wird in aller Regel Grundlage von späterer dauernder, öffentlicher Herrschaft<<.¹⁴¹

Ein wesentliches Charakteristikum des Minne- und Aventiureromans ist deshalb die Harmonisierung von der individuellen Liebe und dem Herrschaftsanspruch.¹⁴²

Das Spannungsverhältnis zwischen der Herrschaftsehe und der Notwendigkeit zur Sicherstellung territorialer Herrschaft wird in den Minneromanen über die Lebenszeit des Heldenpaares zum Ausdruck gebracht.¹⁴³

Das Erzählschema des Minneromans, bei dem die schicksalhaft vorbestimmte Liebe zur Konfrontation mit der Gesellschaft, schließlich zu Trennung und Wiedervereinigung führt, ist die primäre Instanz, bei dem die Aventiure in den Hintergrund gerät.¹⁴⁴

Die Abenteuer im Minneroman definieren hier nicht den Helden, wie es im Artusroman der Fall ist. „Die Zweikämpfe der Protagonisten des Minne- und Aventiureromans dienen zwar auch der gesellschaftlichen Profilierung, zielen in erster Linie aber darauf, Hindernisse auf dem Weg zur endgültigen Vereinigung in der Herrschaftsehe auszuräumen.“¹⁴⁵

¹⁴⁰ Ridder (1998), S.23

¹⁴¹ Ridder (1998), S.23-24

¹⁴² Vgl. Ridder (1998), S.25

¹⁴³ Vgl. Ridder (1998), S.26

¹⁴⁴ Vgl. Ridder (1998), S.26

¹⁴⁵ Ridder (1998), S.27

Wie auch in den Artusromanen ist die zentrale Figur in den Minne- und Aventiureromanen der Held. Ein von vornherein idealer, krisenloser Held steht im Mittelpunkt des Geschehens. Auch in den Untersuchungen zum Minneroman werden fast ausschließlich die männlichen literarischen Verhaltensmuster reflektiert und analysiert.¹⁴⁶

Allerdings kann man im Fall des 'Friedrich von Schwaben' diesen Standpunkt nicht unbedingt vertreten. Friedrich ist eher ein regelkonformer – um nicht zu sagen langweiliger – Held. Die zentralen Figuren sind hier eindeutig die Frauen, nicht zuletzt Angelburg selbst.

¹⁴⁶ Cieslik (2000), S.334

‘Friedrich von Schwaben’

Der Minneroman ‘Friedrich von Schwaben’ ist 1314 entstanden, allerdings lässt sich für ihn keine durchgehende Quelle ausfindig machen.¹⁴⁷ Eine erste Überlieferung des Romans stammt von Ludwig Voss, der dies im Zuge seiner Dissertation aus dem Jahr 1895 tut. Die Handschrift J unterscheidet er als J^a und J^b. Dann gibt es auch noch die Wolfenbüttler Handschrift W.¹⁴⁸ Die einzig verfügbare Ausgabe ist allerdings die von Max Hermann Jelinek, derer er die Handschrift S zugrundelegt.¹⁴⁹

Über den Autor kann man eigentlich nichts sagen, da jegliche Hinweise auf einen solchen fehlen. Auch die Entstehung des Romans bleibt ungeklärt. „Die Selbstnennungen des Erzählers erfolgen eher versteckt als demonstrativ, Hinweise auf den Autor, auf einen Mäzen oder auf einen Ort und die Zeit der Abfassung des Werkes fehlen vollständig.“¹⁵⁰

Man kann den Roman als Abenteuer-Prüfungsroman bezeichnen, der sich mit dem Erzählschema der gestörten Mahrtenehe, sowie auch mit den Episodenschemata des Artusromans auseinandersetzt.¹⁵¹ Zudem hat der Roman, laut diverser Untersuchungen, Ähnlichkeit mit Konrad Würzburgs Roman ‘Partonopier und Meliur’. Die Erzählstruktur des Romans hat außerdem einen märchenhaften Charakter.

Wenngleich das Formeninventar und die Art der Funktionalisierung einzelner Motive im Erzählschema die These einer (Rück-) Verwandlung des Romans ins Märchenhafte stützen, so rekurriert das Werk doch in besonderer Weise auf die Tradition höfischer Romane und Verserzählungen, für die das Erzählschema der gestörten Mahrtenehe strukturbildend ist.¹⁵²

¹⁴⁷ Vgl. Ridder (1998), S.125

¹⁴⁸ Vgl. Wawer (2000), S.145

¹⁴⁹ Vgl. Wawer (2000), S.146

¹⁵⁰ Ridder (1998), S.303

¹⁵¹ Vgl. Ridder (1998), S.7

¹⁵² Ridder (1998), S.125

Hinsichtlich des hohen Reflexionsniveaus, das in dieser Romangattung typisch wurde, ist dies im 'Friedrich von Schwaben' sehr schwer nachzuvollziehen. Der Autor zieht sich zurück in ein nahezu märchenhaftes Erzählen und verweist daher fast auf eine neue Form des Prosaromans.¹⁵³

Die Märchenwelt, die im 'Friedrich von Schwaben' skizziert wird erkennt man an einigen Merkmalen.

Man hat als Charakteristika seine Märchennähe und seinen Bezug zu einem bestimmten historischen Ort hervorgehoben. Der Roman läuft ja [...] wie ein Märchen ab und kann wie ein solches gelesen werden; er bietet die Möglichkeit leichter, schemagemäßer Identifikation mit dem Helden, Wunscherfüllung, Begegnung mit der anderen Welt, hier vollzogen im Schema von der gestörten Mahrtenehe.¹⁵⁴

Die schwere Nachvollziehbarkeit des Romans kommentiert auch Sappler, der meint, die Lektüre des 'Friedrich von Schwaben' sei etwas beschwerlich. Als Beispiele für diese Umständlichkeiten werden langatmige Wiederholung von Berichten, das Durcheinandergehen von Ich- und Er-Erzählung, die Manier, Namen erst spät einzuführen und die Vordergründigkeit der Figuren angeführt. Dadurch würde ein es an interpretierbarer Vertiefung fehlen.¹⁵⁵

¹⁵³ Vgl. Ridder (1998), S.8

¹⁵⁴ Sappler (1991), S.136

¹⁵⁵ Vgl. Sappler (1991), S.136

Inhalt

Zum weiteren Verständnis mag ein Überblick über den Inhalt hilfreich sein.

Der Roman beginnt mit einer Art Prolog über das vorbildliche Leben und Sterben des 106-jährigen Herzogs Heinrich von Schwaben. Er erteilt seinen drei Söhnen Ruprecht, Ulrich und Friedrich auf dem Sterbebett Lehren über deren zukünftige Herrschertätigkeit.

Friedrich, der jüngste Sohn, wird bei einer Jagd von der übrigen Jagdgesellschaft getrennt. Als er allein im Wald herumirrt, kommt er zu einer Burg, in der wundersamerweise Tisch und Bett für ihn gemacht ist. Während er die Nacht dort verbringt, kommt ein Wesen zu ihm, das er aber zunächst nicht einordnen kann. Er fordert das Wesen auf, sich zu beschreiben, um zu wissen, ob es vertrauenswürdig sei.

[141-144] Wilt du behalten lib unnd leben,
 So solt du mir sagen eben
 Ob du seyst gehwr oder ungehúr
 Unnd darzu von wœlcher creatur

Es stellt sich heraus, dass dieses Wesen Angelburg, die Tochter des Königs Mompolier ist. Sie ist zusammen mit zwei anderen Jungfrauen, Salme und Marmelona, von ihrer Stiefmutter Flanea in eine Hirschkuh verwandelt worden, weil Angelburg sie zu Recht der Unzucht und Buhlerei bezichtigt hatte. Außerdem war Flanea schon immer eifersüchtig auf Angelburgs Beliebtheit, wie Angelburg selbst im Roman andeutet.

[183] Iederman het mich lieb und wird,
 Wann ich kainer untugent begert.
 Das tet meiner stiefmuoter ach und we
 Von tag ze tag ie lenger ie me,
 Das so hoch geprist ward mein nam
 Unnd ir iederman was gram.

Angelburg und ihre Gefährtinnen erhalten nur nachts ihre menschliche Gestalt, in derer sie sich auch Friedrich nähert. Sie erzählt ihm ihre Leidensgeschichte über die Verzauberung und die Bedingungen der Erlösung. Ein potentieller Erlöser muss über ein Jahr verteilt mindestens 30 Nächte bei ihr schlafen ohne dass er sie ihrer Unschuld beraubt und ohne dass er sie sehen darf. Zudem darf er über die Erlebnisse mit niemandem sprechen.

Friedrich erklärt sich bereit, es zu versuchen. Daraufhin warnt ihn Angelburg vor der schweren Aufgabe. Denn wenn er sich nicht daran hält, gibt es auch für ihn Konsequenzen. Wenn er ihr ihre Unschuld nimmt, müssen sie und ihre Gefährtinnen für immer als Hirschkühe leben. Und wenn Friedrich das Sichtverbot nicht einhält, verliert er ein Auge und die drei Jungfrauen verwandeln sich zu Tauben. Sie fliegen dann zu einem Brunnen, wo sie sich jeden Tag zur Mittagszeit in Menschen verwandeln, ihre Kleider ablegen und ein Bad nehmen. Die Gewänder darf nur der Erlöser nehmen und erst zurückgeben, wenn Angelburg ihm die Ehe versprochen hat. Allerdings besteht das Risiko, dass ein nicht adeliger Mann die Gewänder nehmen könnte, und in diesem Fall müsste sie sich zwischen einem ehrlosen Leben mit einem unadeligen Mann und dem Wassertod im Brunnen entscheiden.

Friedrich versucht nun, diese Erlösung zu vollziehen, aber er erliegt schließlich der Versuchung. Er wird minnekrank. Der Zauberer Jeoparg weiß, dass Friedrich die Erlösung schon fast vollbracht hat, gibt sich daher als falscher Arzt aus und überredet Friedrich, beim nächsten Besuch bei Angelburg einen Blick zu riskieren. Friedrich nimmt den Rat an. Daraufhin machen ihm die drei Frauen schwere Vorwürfe. Bevor sie aber als Tauben davonfliegen, schenkt jede ihm einen Zauberring.

Als nächstes verkauft Friedrich sein Erbteil und macht sich auf die Suche nach diesem Brunnen. Auf seiner Reise irrt er solange herum, bis er völlig verarmt ist. Er ist daher gezwungen, sich Osann von Prafat in den Dienst zu stellen. Osann bereitet ihm ein Heiratsangebot, das er aber aufgrund seines Erlösungsgelübdes ausschläft. Dann verspricht Osann ihm Hilfe, wann immer er sie braucht.

Bei Friedrichs nächstem Versuch, den Brunnen zu finden, wird er wieder mittellos. Er trifft dabei auf die Zwergenkönigin Jerome. Diese verliebt sich in ihn und hält ihn in ihrem Berg gefangen. Dort bleibt er ein Jahr und bekommt mit ihr eine Tochter namens Ziproner. Mit Hilfe der Zwergin Syrodamen gelingt es ihm, zu fliehen. Jerome nimmt die Trennung von Friedrich so mit, dass sie krank wird und das Bett hüten muss.

Erneut begibt er sich auf die Suche nach Angelburg, verfällt wieder in Armut und dient danach zehn Jahre lang dem König Turneas. Dieser weigert sich aber, ihn zu entlohnen und gibt ihm nur einen wilden Hirschen.

Friedrich will die Suche schon fast aufgeben und denkt daran, entweder Osann oder Jerome zu heiraten. Da kommt ihm plötzlich der Hirsch von Turneas zu Hilfe. Friedrich ist zuerst skeptisch, da er durch den Hirschen in Schwierigkeiten geraten ist und er ihm deshalb nicht vertrauenswürdig vorkommt. Durch eine Umarmung erlöst er aber dann Pragnet – ebenfalls eine Jungfrau, die die Stiefmutter verzaubert hatte. Pragnet weist ihm schließlich den Weg zum Brunnen.

Diesmal widersteht er jeder Versuchung und die Erlösung gelingt. Danach folgen einige Kämpfe gegen jene, die zuvor die Erlösung behindert haben. Dabei kommen Friedrich Osann und Pragnet zur Hilfe. Die drei Kämpfe gegen den Zauberer Jeoparg kann Friedrich dank der Zauberringe, die ihm Angelburg und die Jungfrauen geschenkt haben, gewinnen.

Inzwischen ist Friedrichs und Jeromes Tochter Ziproner elf Jahre alt geworden und sucht nach ihrem Vater. Sie macht sich auf die Suche und wird von Angelburg herzlich wie eine eigene Tochter aufgenommen. Angelburg und Friedrich heiraten, haben einen Sohn namens Heinrich und leben neun Jahre glücklich zusammen.

Nach neun Jahren stirbt Angelburg jedoch. Sie vererbt Ziproner ein Erbland und bittet Friedrich, Jerome zu heiraten, um Ziproner zu einem ehelichen Kind zu machen.

[7156-7164] Nu solt du mich hoeren eben:
Wann mich der tot begriffen hab

Unnd ich bin tragen zuo dem grab,
Hin nach hab nit mer ruo,
Bald solt du tuon darzuo
Unnd kern hin in die berg
Zuo Jerome dem gezweg
Unnd die nehmen zuo der ee:
Das habent meine kind froed ymmer me

Friedrich trauert lange um seine Angelburg. Heinrich und Ziproner wollen ihren Vater nicht länger leiden sehen und erinnern ihn an Angelburgs Wunsch. Friedrich stellt einen Heiratsantrag an Jerome, die aber zunächst skeptisch ist. Sie heiraten schließlich doch und Jerome wird wieder gesund. Auch Syrodamen, die Friedrich zur Flucht verhalf, wird wieder befreit.

Nach Friedrichs und Jeromes Heirat bekommen sie einen Sohn in Zwergengestalt, der dann das Zwergenreich von Jerome erben wird. Das Paar kann nun auf ein ehrenvolles und gottesfürchtiges Leben blicken.¹⁵⁶

Friedrich und die gestörte Mahrtenehe

Da die Minne eine treibende Kraft in den Minneromanen darstellt, wird diese auch im 'Friedrich von Schwaben' nicht ausgelassen. Hier geht es um die Liebe zur verzauberten Königstochter Angelburg und stellt eine gestörte Mahrtenehe dar. Auch beim Friedrich ist diese Minne nicht selbstbestimmt, sondern wird quasi von einem nichtmenschlichen Partner inszeniert.¹⁵⁷

Eine Mahrte ist ein alldruckerzeugendes Sagenwesen und ist auch unter dem Begriff Nachtmahr bekannt. Mahrten kommen dem auf dem nächtlichen Bett

¹⁵⁶ Vgl. Schöning (1991), S.15-17 und Sappler (1991), S.137-138

¹⁵⁷ Vgl. Ridder (1998), S.21

liegenden Helden zu und können auch gefangen werden. Dies wurde oft als erotischer Traum gedeutet.¹⁵⁸ Eine Mahrte ist aber keine Fee, also kein „Wesen aus einer anderen Welt, das eine erotische Begegnung mit einem irdischen Mann arrangiert, sich ihm hingibt, freundlich, aber nicht vertraut“¹⁵⁹.

Angelburg jedoch ist eigentlich weder Mahrte noch Fee, denn sie ist ein Opfer der Verzauberung, aber sie selbst ist irdisch. Trotzdem ist es so, dass Angelburg die eigentlich übernatürliche Partnerin von Friedrich, dem irdischen Helden, ist. Dies ergibt sich schon aus der Struktur des Romans.¹⁶⁰

Mahrtenerzählungen sind im Groben durch folgende Aspekte gekennzeichnet:

Als erstes geht der Held aus seinem Alltäglichen heraus. Dies geschieht oft durch Verirrung. Er kommt auf seinem Weg an einen besonderen, magischen, einzigartigen Ort, der auch in wilder Umgebung sein kann.

Der zweite Schritt ist eine Begegnung mit einer auf ihn wartenden Partnerin, die meist keine irdischen Eigenschaften aufweist. Die Verbindung mit dieser Partnerin geschieht unter dem Gesetz eines Verbotes.

Als nächstes kommt der Verstoß gegen das Verbot, der dann zur Trennung des Paares führt. Der irdische Partner muss somit wieder in seine Heimat zurückkehren und das Übernatürliche gerät vorerst in den Hintergrund.

Danach beginnt die Suche des irdischen Partners, bei der dieser versucht, den anderen noch zu retten.

Der letzte Schritt ist schließlich die Wiedervereinigung des Paares im fernen Land.¹⁶¹

¹⁵⁸ Vgl. Sappler (1991), S.138

¹⁵⁹ Sappler (1991), S.138

¹⁶⁰ Vgl. Sappler (1991), S.139

¹⁶¹ Vgl. Sappler (1991), S.139

In manchen Mahrtenersählungen fehlt zwar die Wiedervereinigung, im 'Friedrich von Schwaben' ist sie allerdings vorhanden. Beim ersten Schritt wird auch Friedrich aus seiner Welt geführt, auch hier durch Verirren. Dass er dann in dieser verlassenen Burg landet, deutet auf eine Planung von Angelburg hin, da sie diesen Verbannungsort gewählt hat, wo noch am ehesten ein fürstlicher Erlöser vorbeikommen könnte. Weiters ist die Begegnung mit der Partnerin erotisch bestimmt, aber die Liebesvereinigung bleibt aus. Dann misslingt der erste Erlösungsversuch, wodurch das Paar vorläufig getrennt wird. Nach der langen Suche Friedrichs kann er sich auch mit Angelburg wieder vereinen.¹⁶²

Tabu und Tabubruch

Ein weiteres Charakteristikum, das die Mahrtenersählung im 'Friedrich von Schwaben' ausmacht, ist das Tabu. Dieses Tabu tritt gehäuft auf, nämlich im Beischlaf-, im Sicht- und im Redetabu.¹⁶³ Friedrich wird also anfangs von Verboten und Tabus vorangetrieben. Friedrich ist aber hier kein Held, der auf dumme Gedanken kommt oder sich aus dem Konzept bringen lässt (selbst der Verstoß gegen das Sichttabu ist nicht von seiner Motivation aus entstanden, sondern vom Zauberer Jeoparg).

Friedrichs Übertretung des Verbots ist sehr entschuldbar, ja liegt in seiner Liebesentscheidung für Angelburg begründet und zeigt so keinen grundsätzlichen Mangel, der aus ihm herausgeläutert werden müßte. Er ist in beiden Erlösungen fast gleich perfekt, löst seine Aufgabe aber beim zweiten Mal vollständig und insofern besser.¹⁶⁴

¹⁶² Vgl. Sappler (1991), S.139-140

¹⁶³ Vgl. Sappler (1991), S.141

¹⁶⁴ Vgl. Sappler (1991), S.141

Friedrichs Brechen des Versprechens ist eigentlich für die Handlung nicht von Bedeutung. Er zweifelt nie an Angelburg, weshalb ihn auch kein Verdacht antreibt, das Sichttabu zu brechen. Der Akt des Tabubruchs scheint nur dazu zu dienen, der Mahrten erzählung gerecht zu werden.¹⁶⁵

Selbst das in der Festepisode und im Minnesiechtum Friedrichs angespielte Problem, dass die Liebe zu Angelburg, solange wie Angelburg unter dem Bann des Fluches steht, eine Liebe ist, die sich nicht in die Gesellschaft integrieren lässt und die Friedrich zu Heimlichkeit und Lüge zwingt, gibt dem Tabubruch keine innere Notwendigkeit.¹⁶⁶

Auch das Redeverbod scheint willkürlich eingefügt worden zu sein, denn es hat im Roman für die Minne des Paares keine Bedeutung, noch für die Erlösung Angelburgs. Es dient lediglich der Spannung zwischen Liebe und Gesellschaft.¹⁶⁷

Angelburg und die Zauberei

Die weibliche Hauptfigur – um nicht zu sagen die eigentliche Hauptfigur – im ‘Friedrich von Schwaben’ ist Angelburg. Sie bietet mit ihrem sozusagen außerirdischen Wesen, das sich zwischen einer Mahrte und einer Fee bewegt, deutlich mehr Interpretationsansatz als ihr regelkonformer Partner und Held des Stücks. Allerdings ist auch sie quasi eine statische Figur, die sich selbst, wie auch ihre Wertvorstellungen, im Laufe des Romans nicht ändern. Diese Passivität der Protagonisten ist aber eher ein Charakteristikum des Romans an sich.¹⁶⁸

[D]er vorzügliche Held ist ein großer Minner, hilfsbereit, beharrlich, leidet alle Strapazen, kämpft siegreich gegen das Böse, ist ein guter Politiker und wird bestätigt durch Erhöhung und Machtgewinn. Die Heldin bleibt an Vorzüglichkeit nicht dahinter zurück, angefangen von ihrer Tugendmahnung gegen Flanea bis zur Akzeptierung der Stieftochter

¹⁶⁵ Vgl. Wawer (2000), S.175

¹⁶⁶ Wawer (2000), S.176

¹⁶⁷ Vgl. Wawer (2000), S.176

¹⁶⁸ Vgl. Cieslik (2000), S.340

Ziproner und dem Rat, nach ihrem Tod die Partnerin seiner Untreue, die verlassene Jerome, zu heiraten. Das mögen jeweils vorbildliche Züge sein, aber das Themenspektrum ist damit sicher nicht vollständig bestimmt.¹⁶⁹

Eine Haupteigenschaft von Angelburg ist die Mütterlichkeit. Die Tatsache, dass sie Ziproner wie eine Tochter behandelt und dass sie will, dass Friedrich Jerome heiratet, um ihren Kindern ein wertvolles Leben zu garantieren, zeigt ihre Umsicht und Fürsorglichkeit.¹⁷⁰

Die Begegnung zwischen Friedrich und Angelburg erzeugt eine zusätzliche Dimension, nämlich die des Fremden und Wunderbaren. Man assoziiert damit eine Märchen- und Zauberwelt. Die Gegenwelt zur gesellschaftlichen Welt stellt somit die Feenwelt dar. Die Protagonisten bewegen sich daher ständig in zwei verschiedenen Räumen: in der Welt der Feen und in der Welt des schwäbischen Territoriums. Angelburg kann aufgrund dieser – ihrer – Feenwelt nicht am höfischen Leben teilhaben. Ihr Ausschluss von Hof und Landesherrschaft wird durch ihre Verzauberung in die Tiergestalt symbolisiert.¹⁷¹

Somit erleben wir hier wieder eine Spaltung. Denn auch Angelburgs geradezu sympathisches Wesen schützt sie nicht vor Verachtung und Verdammnis. Ihr Dasein als Mahrte ist quasi ihr gesellschaftlicher Untergang.

Wie auch bei der Differenzierung von Heilige und Hexe – bist du nicht das eine, dann bist du das andere – kommt dies auch hier zum Ausdruck. Angelburg kann von der höfischen Gesellschaft nicht als irdisches Wesen eingestuft werden und somit ist sie, weil sie vermutlich nicht irdisch ist, eben das andere: außerirdisch, verzaubert – als Frau in der Gesellschaft nicht berechtigt. Die Abgrenzung und Definition eines Anderen dient als Identität und Identifizierung einer Existenz in der Gesellschaft.¹⁷²

¹⁶⁹ Sappler (1991), S.143

¹⁷⁰ Vgl. Cieslik (2000), S.342

¹⁷¹ Vgl. Ridder (1998), S.33-34

¹⁷² Vgl. Schausten (2006), S.114

Die Tatsache, dass sie verzaubert wurde, verschlägt sie ohne Umschweife in eine Opferrolle.¹⁷³ Sie ist in ihrer Hirschgestalt gefangen und kann sich nicht selbst ohne die Hilfe eines anderen – eines Mannes – befreien. „Der besondere Charakter des Tabus rückt, aufgrund der Notwendigkeit, mit der auf den Tabubruch des Mannes das Verhängnis eintritt, auch die Selbstbestimmungsproblematik der Frau in den Horizont der Darstellung.“¹⁷⁴ Angelburg muss sich gänzlich auf Friedrich verlassen.

Wie auch bei den Zauberei- und Hexenverfolgungen müssen Frauen ihr Schicksal der Bestimmung eines Mannes übergeben. Eine Frau kann eben nur durch ein klösterliches und/oder jungfräuliches Leben ehrenwert sein. Der kleinste Zweifel daran wird mit einem Ausschluss aus der Gesellschaft, oder eben schlimmer noch, mit Verfolgung und Hinrichtung bestraft.

Obwohl es in Angelburgs Fall nicht mit dem Paradebeispiel einer Anklage oder Hinrichtung endet, so kann sie doch keine Existenz oder wenigstens Akzeptanz erlangen. Sie kann nur durch Friedrichs Liebe und die Mutter-Kind-Beziehung ein halbwegs akzeptables Leben führen.

Und das obwohl es im Text sehr wohl auch Zauberei in männlicher Gestalt gibt, nämlich bei Jeoparg. Er wird allerdings nicht verachtet, im Gegenteil, man holt sich von ihm auch noch Rat ein. Aber es sind eben im Endeffekt nicht die Zauberer, sondern die Zauberinnen, die ihr Schicksal nicht in eigenen Händen haben, was meist ein negatives Ende in sich birgt.

¹⁷³ Vgl. Wawer (2000), S.177

¹⁷⁴ Wawer (2000), S.177

‘Martina’

‘Martina’ ist eine Heiligenlegende verfasst von Hugo von Langenstein, einem Mönch des Deutschen Ordens. Nach eigener Angabe des Autors im Text stellte er diesen 1293 fertig.¹⁷⁵ Die ‘Martina’ ist das einzige Werk des Dichters und zählt mit über 32 000 Versen zu eines der umfangreichsten geistlichen Dichtungen. Allerdings ist der Text aufgrund der zahlreichen Verweise, der verworrenen Gedankengänge und Assoziationsstränge wenig beliebt.¹⁷⁶ Aufgrund dessen gehört der Text auch „zu den am wenigsten beachteten Werken mittelhochdeutscher Literatur.“¹⁷⁷

In der eigentlichen Legende geht es um die römische Adelige und jungfräuliche Christin Martina, die eines Tages in einem Münster von Boten des Kaisers aufgegriffen wird und gezwungen werden soll, heidnischen Göttern zu opfern. Sie weigert sich. Ihre Gebete lassen den Apollo-Tempel einstürzen. Dieses Ereignis bildet den Auftakt zu elf Martern, denen die gottgeweihte Jungfrau Martina unterzogen wird, bis sie schließlich den Tod durch Enthaupten erleidet.¹⁷⁸

Zwischen dieser eigentlichen Handlung – den Martern – gibt es aber Passagen, die als Abschweifungen verstanden werden, weshalb die Lektüre des Textes erschwert wird.¹⁷⁹ Diese Abschweifungen enthalten „verschiedene Bibelstellen, Tierallegorien aus dem Physiologus, einige Legenden anderer Heiliger, theologische und dogmatische Abhandlungen“¹⁸⁰ etc. Die Forschung widmete sich daher auch der Frage, ob es Hugo vielleicht doch um etwas anderes ging, als um die Geschichte der Jungfrau Martina.¹⁸¹

¹⁷⁵ Vgl. Steeb (2002), S.221

¹⁷⁶ Vgl. Steeb (2002), S.221

¹⁷⁷ Meindl-Weiss (2002), S.7

¹⁷⁸ Steeb (2002), S.221-222

¹⁷⁹ Vgl. Steeb (2002), S.222

¹⁸⁰ Steeb (2002), S.222

¹⁸¹ Vgl. Steeb (2002), S.222

Hugo schildert in sehr hohem und drastischem Ausmaß diese Martern. Er beschreibt die Folterungen, die Schmerzen, das Blutvergießen sehr grausam – genauso tief geht er in die Thematik der Liebe und der Erlösung.¹⁸²

Hugo hat die Heiligenlegende als eine Art Collage verfasst, bei denen die Abweichungen und Verweise mehr Raum beanspruchen als die Geschichte über die Martina selbst. Bei seinen zahlreichen Exkursen kann man nicht von einer Rahmenhandlung sprechen – sie sind eher Kommentare vom Autor, die mit theologischen und moralischen Einflechtungen garniert sind.¹⁸³ Somit kann man hier auch, genauso wie beim ‘Friedrich von Schwaben’ von einer Reflexionsfunktion des Autors sprechen.

Bezüglich der Quellen des Textes ist die ‘Martina’ nur in einer einzigen Abschrift überliefert, die allerdings undatiert ist. Sie dürfte Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden sein. Der Schreiber dieser Abschrift nennt sich Konrad von St. Gallen. Diese Handschrift enthält außer der ‘Martina’ noch zwei kurze Gedichte. Die Handschrift kann in der Universitätsbibliothek Basel eingesehen werden. Mitte des 19. Jahrhunderts erarbeitet der Tübinger Germanist und Präsident des „Litterarischen Vereins“ Adalbert von Keller eine Ausgabe, welche auch als Quelle für die ausgewählten Textstellen aus der ‘Martina’ fungiert.¹⁸⁴

¹⁸² Vgl. Steeb (2002), S.222

¹⁸³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.16

¹⁸⁴ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.30

Der Autor Hugo von Langenstein

Dank Hugos Selbstenthüllung am Ende seines Werks wissen wir, wann er dieses fertiggestellt hat und dass er dem Deutschen Orden angehört hat.¹⁸⁵

[292,25] Mit vrlobe ich ein rede tuon
Der ez fur einen oeden ruon
Niht wolde verstan von mir
Obez och were ivwer gir
Daz ich iv wissen lieze
Wie ich zenamen hieze
Woltent ir mir guotes
Wunsch in vnd stetes muotes
Zegotte vnd vnverdrozzin
So wurde iv hie entslozzin
Min name vnde doch vil bluc
Ich bin geheizin brvder Huc
Zenach namen von langenstein
Da was miner vordern hein
Zim tiuschin huse ein brvoder

Über die Persönlichkeit des Autors ist allerdings nur wenig bekannt. Man weiß über das Geschlecht der Langensteiner, das aus dem schwäbischen Hegau im westlichen Bodenseegebiet stammte. Arnold von Langenstein trat mit seinen Söhnen in den Orden ein, nachdem er seine Güter – darunter die Insel Mainau – im Jahr 1271/72 an den Deutschen Orden verkaufte. Man nimmt an, dass einer der Söhne der Verfasser der 'Martina' war. Da aber beide Söhne Hugo hießen, kann man sie nicht voneinander unterscheiden.¹⁸⁶

Hugo verarbeitet in seinem Werk lateinische Quellen und demonstriert in seinen Exkursen sein umfangreiches theologisches Wissen. Aus diesem Grund nimmt man an, dass er im Deutschen Orden ein geistliches Amt bekleidete. Auch naturwissenschaftliche und juristische Kenntnisse muss man Hugo zugestehen.¹⁸⁷ „Die MARTINA ist mit der Literatur des Ordens nicht nur durch ihren

¹⁸⁵ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.9

¹⁸⁶ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.9

¹⁸⁷ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.10

geistlicher[sic!] Charakter verbunden, sondern auch durch das Bemühen ihres Dichters, die Legende in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang einzubinden.“¹⁸⁸

Es ist allerdings nicht bekannt, ob der Orden Hugo den Auftrag für die ‘Martina’ gegeben hat. „Sein Name und Lebenswerk sind heute ebenso unbekannt wie die Tatsache, dass es vielleicht einmal eine heilige Martina gegeben hat.“¹⁸⁹

Die Heilige Martina

„Die lateinische Legende der Martina berichtet, dass diese adelige Jungfrau unter dem römischen Kaiser Alexander Severus (222-235 n.Chr.) das Martyrium erlitten hat, weil sie sich weigerte, den heidnischen Abgöttern zu huldigen.“¹⁹⁰ Martinas Passio lässt sich bis ins 7. Jahrhundert zurückverfolgen, allerdings gleicht sie der der heiligen Märtyrerin Tatiana. Aus diesem Grund muss die historische Existenz der Martina angezweifelt werden.¹⁹¹

Nach dem 17. Jahrhundert gerät Martina wieder in Vergessenheit – bis heute. Im Deutschland des 13. Jahrhunderts versucht Hugo von Langenstein mit seiner Verarbeitung des Stoffes auf die Unbekanntheit von Martina aufmerksam zu machen.¹⁹²

Die Legende ist in rund 80 lateinischen Handschriften zwischen dem 9. Und 17. Jahrhundert nachweisbar. Diese Manuskripte befinden sich in Italien, Frankreich, Belgien und auch in Deutschland und Österreich.¹⁹³ „Außer bei Hugo ist Martinas

¹⁸⁸ Meindl-Weiss (2002), S.29

¹⁸⁹ Meindl-Weiss (2002), S.10

¹⁹⁰ Meindl-Weiss (2002), S.11

¹⁹¹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.11

¹⁹² Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.12-13

¹⁹³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.13

Legende nirgends allein überliefert.“¹⁹⁴ Hugo scheint auch der erste gewesen zu sein, der die Legende ins Deutsche übersetzt hat. Die Heilige Martina hat sich im Deutschen Ritterorden zwar nicht durchgesetzt, ist aber später als Ordensheilige etabliert worden.¹⁹⁵ Hugo verweist in seinem Werk darauf, „dass Martina unter allen Heiligen nach der Gottesmutter den höchsten Rang einnimmt.“¹⁹⁶ Wirklich bekannt ist sie aber bis heute nicht geworden – man müsste hier auch hinterfragen, ob dies nicht mit Hugos Version zusammenhängt.¹⁹⁷

Nichtsdestotrotz ist sie durch ihre zahlreichen Leiden eine eher außergewöhnliche Heilige.

Ihr Martyrium zeichnet sich dadurch aus, dass sie zehn Martern in Serie überlebt, bevor sie durch die elfte (Enthauptung) stirbt. [...] Martina ist nicht unverwundbar, aber durch göttliche Gnade wird ihr Körper selbst nach den ärgsten Verstümmelungen, die eigentlich tödlich sein sollten, immer wieder hergestellt. Jede überlebte Marter beweist die unerschöpfliche Güte und Mächtigkeit Gottes, während sie gleichzeitig immer grausamere Methoden der Folter herausfordert. Dass die Heilige schließlich stirbt, bedeutet nicht ihre Niederlage, sondern den Sieg ihrer Standhaftigkeit über das Locken und Drohen ihrer Feinde. Der unzerstörbare Körper verweist in diesem Kontext auf das ewige Leben im Himmel und kontrastiert zugleich die Vergänglichkeit alles Irdischen. Unzerstörbarkeit ist quasi ein Vorschuss auf den himmlischen Lohn. Das Motiv zeichnet die Märtyrerin als Erwählte Gottes aus und macht sie zum Beispiel für die Wahrheit der christlichen Erlösungslehre.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Meindl-Weiss (2002), S.13-14

¹⁹⁵ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.14

¹⁹⁶ Meindl-Weiss (2002), S.15

¹⁹⁷ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.15

¹⁹⁸ Meindl-Weiss (2002), S.15

Inhalt und Hugos Interpretation

Durch diese Exkurse und Kommentare interpretiert Hugo sein Werk quasi selbst. Aufgrund dessen erscheint es sinnvoll, im Zuge einer Inhaltsangabe auch Hugos Interpretation miteinfließen zu lassen.

„Dass der Dichter beabsichtigte, die Legende nicht nur zu erzählen, sondern vor allem zu deuten, geht schon aus dem Prolog der MARTINA hervor“¹⁹⁹.

[1,23] Ich tithe dur willen einer megde
 Div dirre welte geiegde
 Unerdrozzin hat gejagt
 Daz man von ir wirde sagt
 In himil vnd vf erde

Hier bezieht sich Hugo zum ersten Mal auf sein Thema. Er beschreibt Martina und erläutert, was eigentlich ihren Ruhm ausmacht. Sie hat selbst die Rolle der Jägerin übernommen und hat sich nicht von der Jagd erbeuten lassen.²⁰⁰

Weiter geht es schon mit einem Verweis auf den Teufel. Er beginnt somit gleich, auf die Gegenwärtigkeit des Teufels hinzuweisen und erklärt diesen für die Ursache des Bösen schlechthin.²⁰¹

[2,85] Wie ein krankis frowwelin
 Dirre welte valschin schin
 Und ir gezierde vbir want
 Vnd gotis vient tet geschant
 Mit gotis minne wafen
 Man horte sich wislich strafen
 Mit rede dez tieflis kempfen

¹⁹⁹ Meindl-Weiss (2002), S.16

²⁰⁰ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.16

²⁰¹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.17

Als nächstes folgt ein Exkurs über den Tod Christi und über die Märtyrer, die wegen Christi verfolgt wurden. In diesem Zuge erscheint auch der zukünftige Gegner von Martina, nämlich der römische Kaiser Alexander.²⁰²

Die nächste Schlüsselszene ist die, in der Martina von Alexanders Jägern aufgespürt wird. Sie wird als eine von Gott geliebte Märtyrerin beschrieben.²⁰³

[6,55] Martina div il selic
 Div guote vnd div meilic
 Div süeze an alle getiusche
 Div reine vnd ovch div kiusche
 Div schone wandils frie
 Dez hohsten gotis amie
 Div clar und ovch div guote
 Mit frovderichem muote
 Sprach zvo dez tieflis knehten

Martina stellt sich dann freiwillig dem heidnischen Kaiser. Dieser will, dass sie sich dem Götzen Apoll opfert. Darauf ergänzt Hugo den Legendenbericht wieder durch diverse Detailbeschreibungen. Darunter sind auch ein Gebet von Martina und eine kurze Schilderung der Hölle.²⁰⁴

Dieses Gebet bewirkt ein Zerstörungswunder: Ein Erdbeben vernichtet Apoll mitsamt einem Teil seines Tempels. Hugo kommentiert, dass das dem Teufel einiges einbringt, da auch viele Heiden getötet werden, die sogleich in die Hölle fahren, wo ihnen ihr gerechter Lohn zugemessen wird und niemand sich durch Bestechung retten kann.²⁰⁵

Danach ereignet sich ein weiteres Wunder. Der Teufel spricht zu Martina, als er aus dem gestürzten Götzen herausfährt. Zuerst lobt er Martinas Seligkeit, aber er beklagt sich auch darüber, dass man ihn seine Macht geraubt und vor allen bloßgestellt hat. Er meint, dass er so viele Jahre überlebt hatte und so viele Martyrien in dieser Zeit passiert seien. Der Teufel prophezeit dem Kaiser, dass

²⁰² Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.17

²⁰³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.17

²⁰⁴ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.18

²⁰⁵ Meindl-Weiss (2002), S.18

Martina ihn (den Kaiser) seiner Ehre und Gewalt berauben werde. Dann verschwindet er mit einem Heer böser Geister.²⁰⁶

Martina appelliert an Alexander, diese Ereignisse richtig zu deuten. Auch Hugo kommentiert dies, indem er die wundersamen Ereignisse unter die Absicht Gottes stellt. Allerdings ist Kaiser Alexander nicht in der Lage, das zu erkennen, weil ihn das göttliche Licht geblendet hat.²⁰⁷

Nach dieser Ausführung kommt Hugo schließlich zur ersten Marter. Alexander hat die Heilige festnehmen lassen. Diese Marter besteht daraus, dass ihr Knechte auf Nacken und Hals schlagen.²⁰⁸ „Hugo beklagt diese Behandlung als großen Frevel, denn Gott selbst hat Martina wunderbar geschaffen. Ihr Antlitz ist lilienweiß und rosig, wie es einer Jungfrau und zukünftigen Märtyrerin entspricht.“²⁰⁹

Für die nächsten 4000 Verse wird die Handlung unterbrochen. Hugo macht an dieser Stelle einen ausschweifenden Exkurs über die Tugendschönheit der Martina. Dies bewerkstelligt er, indem er ihre Kleider beschreibt – die sogenannte Kleiderallegorie. Die umfangreichste Allegorie ist die der fünften Tugendblume. Sie soll den Inbegriff des Gehorsams und der Tugend nach Christus darstellen. Wie bei der Passion Christi soll sie den menschlichen Gehorsam zeigen als Grundbedingung der Erlösung.²¹⁰

„Martina gibt ein Vorbild dafür ab, wie man in Christi Fußstapfen treten kann: Ihr Gehorsam ist Ausdruck einer wahrhaft christlichen „humilitas“, die jeglicher Erscheinung teuflischer „superbia“ überlegen ist.“²¹¹

Die sechste Tugendblume beschreibt Martinas Weisheit. Darin werden die Weisheiten der Schlange gedeutet. Durch Reue und Abtötung der Sinne bereitet

²⁰⁶ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.18

²⁰⁷ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.18

²⁰⁸ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.19

²⁰⁹ Meindl-Weiss (2002), S.19

²¹⁰ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.19

²¹¹ Meindl-Weiss (2002), S.20

man sich auf den Tod vor, auf den die lauernde Schlange gewartet hat. Die Verborgenheit der Schlange stellt ein Vorbild für geistliche Weltflucht dar.²¹²

Nach der ersten Marter schweift Hugo wieder ab, indem er beschreibt, dass die Folter von der Heiligen auf ihre Peiniger übergegangen sei. Die Ursache dessen und somit die Ursache von Martinas Stärke sieht Hugo in der Minne zu Christus. Durch diese Minne kann Martina ihrer Welt entfliehen.²¹³

[58,55] Ir was ir kivsch gemüete
 In der minne gelüete
 Gotis so gevestit
 Vnd dar in so verbestit
 Daz er niht enwanhte
 Der heilic geist si tranhte
 Mit der wisheit wazzir
 Da von so wart so nazzir
 Vnd durstic nach ir brvtgovm
 Da von so was ir als ein trovnm
 Der welte guot ir riche habe

Es folgt die Höllenschilderung. Sie ist Kaiser Alexander geweiht, weil er kein Erbarmen zeigt. In diese Höllenschilderung sind zwei biblische Gleichnisse eingeflochten – „der arme Lazarus und der reiche Prasser“ und „die Jünglinge im Feuerofen“. Das Gleichnis der Jünglinge soll den Unterschied zwischen dem höllischen und dem göttlichen Feuer darstellen. Das eine Feuer brennt, aber verbrennt nicht die Fesseln der Verfluchten, das andere verbrennt nur die Fesseln der gottesfürchtigen Jünglinge. Mit Hilfe dieser Schilderung soll dem Publikum die Gottesminne empfohlen werden, die vor der Hölle beschützen soll.²¹⁴

Es folgt die zweite Marterepisode, welche mit einem Gebet Martinas beginnt. Sie bittet darum, dass Gott ihren Peinigern gnädig sein solle. Hugo verweist darauf, dass sie durch das Verzeihen, das sie ihren Feinden entgegenbringt, in Nachfolge von Christus steht. Der Kaiser Alexander allerdings lässt sein Gefolge umbringen.

²¹² Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.20

²¹³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.20

²¹⁴ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.21

Im Nachhinein ärgert er sich, dass er sie nicht schlimmer bestraft hat. Seine Wut steigert sich so sehr, dass er die dritte Marter anfordert.²¹⁵

In dieser dritten Marter wird Martina nun nackt gefoltert. Hugo verteidigt hier die Frauenehre mit scharfem Tadel. Er beschreibt auch Martinas Leib, von dem blendender Glanz ausstrahlt und aus dessen Wunden Milch fließt und einen süßen Duft verbreitet.²¹⁶

Die vierte Marter birgt etwas Wundersames und auch Entscheidendes. Martina spricht wieder ein Gebet, aber dieses löst ein Strafwunder aus, bei dem ihre Peiniger Martinas Schmerzen spüren können. Darauf folgt eine entscheidende Szene: Eumenius, ein Ratgeber des Kaisers, hält Martina für eine Hexe. Er will, dass sie eingesperrt und mit Unschlitt beschmiert wird, damit man ihren Glanz nicht sieht. Allerdings begreifen die Heiden nicht, dass dieses Leuchten nicht von ihrem Körper, sondern von ihrer Seele hervorgeht. Hugo beklagt sich darüber in einem 2400 Verse langen Exkurs über die Hinfälligkeit menschlicher Natur.²¹⁷

Alle Gedanken kreisen darin um die Vergänglichkeit des Menschen und seine Verstrickung in die Sünde, die ihm den Tod beschert. Klagen über die unreine Geburt und das gebrechliche Alter schaffen eine Perspektive der Hoffnungslosigkeit, die jedes menschliche Tun und Verhalten völlig sinnlos erscheinen lässt. Als einzige Möglichkeit zum Heil empfiehlt Hugo, die Welt zu lassen, da sie in die Hölle führt:²¹⁸

[135,80] Da bi merkent groze not
 Vns ist der tot gegeben
 Hie die wile wir lebin
 Dem tode geben wie ein zil
 So wir lazin der welte spil
 Vnd niht der welte lebin hie
 Als ich iv bescheide wie
 Swer hie lebit der welte
 In ir froden gelte
 Der lebt dem tode alle stunt
 Dez leides ende ist vnkvt
 Der tot ist ein furganc
 In ein ander lebin lanc

²¹⁵ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.21

²¹⁶ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.21

²¹⁷ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.22

²¹⁸ Meindl-Weiss (2002), S.22

Da man iemer sanfte lebit
Als in steten noeten strebit

Das Ende dieses Exkurses bezieht sich auf die Tugendhaftigkeit Martinas, die den Tod nicht fürchtet, weil ihre Minne Christus gehört und nicht der Welt. Sie ist somit allen Sündern ein Vorbild.²¹⁹

In der fünften Marter, die im Kerker spielt, wird nun Martinas Körper beschmiert, um ihr Blenden auszuschalten. Danach aber finden sie Alexanders Knechte auf einem von Lichtgestalten umgebenen Thron.²²⁰

Vor der sechsten Marter kommt es zu einem interessanten Duell: ein langes Wortgefecht zwischen Martina und Kaiser Alexander. Alexander begreift nicht, was Martina ihm eigentlich mitteilen will, denn er denkt, sie würde sich endlich seinem Willen beugen. Daraufhin passiert ein weiteres Wunder, als Feuerblitze vom Himmel fallen und die Göttin Armenia mitsamt ihrer kaiserlichen Robe verbrennen.²²¹

Alexander verzweifelt und überlässt Martina dem Richter Iustinus zur siebten Marter. In dieser lässt er sie noch grausamer foltern als vorher. Hugo kommentiert dies, indem er sich aufgrund der Unmenschlichkeit beklagt und erläutert den Sinn des christlichen Leidens.²²²

Martina ist nun nach dieser Marter schwer verletzt und kann sich nicht mehr bewegen. Iustinus glaubt, dass sie daran sterben wird. Wundersamerweise ist aber ihr Körper so gekräftigt, dass sie aufsteht und zum Kerker zurückgeht. Man findet sie dort wieder auf dem lichtumflossenen Thron. Iustinus flüchtet und gesteht dem Kaiser schließlich sein Scheitern.²²³

Als nächstes beschließt man in der achten Marter, Martina den Löwen vorzuwerfen. Hier unterbricht Hugo wieder, um die drei Eigenschaften des Löwen

²¹⁹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.23

²²⁰ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.23

²²¹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.23

²²² Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.23

²²³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.24

moralisch zu deuten.²²⁴ Aber auch der Löwe kann nicht dem Wunsch Alexanders, Martina zu töten, gerecht werden.

Der Löwe – allegorisch Christus – wird zu Füßen der Heiligen zahm, tötet danach aber einen Gefolgsmann des Kaisers. Diese Wunder bekehren das Volk, das nun Gnade für Martina verlangt. Alexander bleibt aber verblendet und befiehlt Martinas erneute Einkerkierung.²²⁵

Zwei Tage darauf verlangt Alexander die neunte Marter, die Martina verweigert. Die Marter wird aber so grausam, dass nur noch Martinas Knochen übrig bleiben. Erneut tritt das Strafwunder in Kraft, bei dem die Peiniger gleiches erleiden.²²⁶

Ein weiterer großer Exkurs Hugos, der sich erneut über 2400 Verse erstreckt, folgt. In diesem kündigt er Gottes Rache an Alexander an.²²⁷ „Von den Vorzeichen des jüngsten Gerichts, über das Erscheinen des Antichristen und das jüngste Gericht bis zur finalen Erneuerung der Welt entfaltet Hugo ein ausführliches, endzeitliches Panorama.“²²⁸

Es folgt nun die zehnte Marter. In dieser soll Martina am Scheiterhaufen umkommen. Allerdings ist Martinas inneres Feuer – das eine Metapher der Minne darstellt – stärker, als das äußere Feuer. Aus diesem Grund entstehen diesmal zwei Wunder. Erstens lassen die Flammen Martina unversehrt. Zweitens verbrennen aber nur ihre Fesseln, die durch Wind und Regen so verstreut werden, dass einige Heiden verbrennen. Abermals kehrt Hugo hier zur Hölle zurück und schildert, wie die Unglücklichen in der Hölle empfangen werden und wie sie der Teufel begrüßen wird.²²⁹

[216,107] Er sprichit mit grozim gruze
Wilkomen her ze minem huse
Mir vnd alle der helle diet
Waz hat dich her getragen
Daz solt dv mir sagen
Waz ist dir gezeiget
Daz din lip hie reiget

²²⁴ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.24

²²⁵ Meindl-Weiss (2002), S.24

²²⁶ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.24

²²⁷ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.24

²²⁸ Meindl-Weiss (2002), S.24

²²⁹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.25

Ist dir guotes iht gesaget
Daz alhie die wille iaget
Der hat dich gar betrogen
Und werlichen dir gelogen

Wieder zurück bei der Legende geht es weiter mit Martina und Alexander. Dieser lässt ihr die Haare ausreißen, weil er denkt, darin sei der Sitz ihrer Zauberkräfte. Martina teilt ihm sein baldiges Ende mit. Danach wird sie zwei Tage im Tempel eingeschlossen und abermals zum Götzenopfer gedrängt. Nichts kann Alexander zur Einsicht bringen. Er lässt sie schließlich enthaupten, wodurch sie endlich stirbt. Kurz davor bittet Martina aber erneut um die göttliche Rache an Alexander.²³⁰

Letztendlich folgt nun der von Martina angekündigte Tod des Kaisers. Dieser erweist sich als überaus grausam und qualvoll. Er beißt sich wie ein tollwütiger Hund in seine eigenen Glieder und frisst sich anschließend selbst aus. Seine Seele fährt dann in die Hölle.²³¹

[231,40] Er switzit da den tot sweiz
Dez wirt im da niemer buoz
Er het dez leiden tievliis gruoz
An der megde hie erworben
Lip vnd sele erstorben
In dez tievliis gebende
In die brinnenden brende
Da in vnselde schende
Hie mitte si ein ende

Die Legende nimmt hiermit ein Ende, aber es ist Hugos Dichtung ist noch nicht abgeschlossen. Er fügt noch etwa 5000 Verse über Martina hinzu. Er inszeniert eine Begrüßung Martinas im Himmel, bei der ihr Christus, Maria, die Apostel und Heilige wie Märtyrer, Jungfrauen und Bekenner. Hugo erläutert auch, was man unter der Himmelskrone Aureola versteht und warum Martina nicht nur eine, sondern drei dieser Kronen verdient. Sie vereint nämlich alle drei Kriterien, die es gibt, um diese Krone zu erhalten: Sie ist eine Märtyrerin für ihren Sieg über die

²³⁰ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.25

²³¹ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.25

Welt, sie ist ein Jungfrau für den Sieg über das Fleisch, und sie ist eine Bekennerin für ihren Sieg über den Teufel. Als letztes wird sie im Himmel auch von den Engeln empfangen.²³²

Des Weiteren sollen noch die Feinde hervorgehoben werden. Hugo verweist hier auf dieselben, über die jene, die die Aureola verdient haben, gesiegt haben – nämlich zum einen die Welt, zum anderen der Leib und schlussendlich der Teufel.²³³

Wie schon bekannt, verrät uns der Dichter am Ende des Werkes noch einige Informationen über seine Person und seinen Orden und über die Fertigstellung der Martina, die ihm nach seinen eigenen Angaben 1293 gelungen ist.

Martina als Heilige und Hexe

Martina steht für genau das, was die Problematik des Konzepts “Heilige und Hexe” ausmacht. In ihr wird die Spaltung zwischen einer Heiligen und einer Hexe gänzlich vollzogen, nämlich bis zu ihrem Tod. Ihre außergewöhnlichen Fähigkeiten lassen sie von einer Heiligen zur Hexe werden. Gerade diese Fähigkeiten sind es, die Alexander in Martina nichts anderes als eine Hexe sehen lässt.

Martina ist allerdings eine widerspenstige Heilige, was sie von anderen ihrer –Art unterscheidet. Üblicherweise nehmen Heilige ihr Schicksal an, da sie es für eine Bestimmung Gottes sehen. Der Verlauf ihres Schicksals wird daher nicht in Frage gestellt. Anders ist dies z.B. bei Friedrich Schiller Darstellung von Johanna. Sie wehrt sich nicht dagegen, da sie es für den Willen Gottes ansieht. Im Gegenteil, sie

²³² Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.26

²³³ Vgl. Meindl-Weiss (2002), S.27

selbst macht sich noch Vorwürfe, außerordentliche Fähigkeiten zu haben und diese auch eingesetzt zu haben.

Mohr stellt in seiner Abhandlung noch den Bezug zum Teufel in der 'Martina' dar.

Der Teufel ist auch einer der Protagonisten in diesem Werk. Der Teufel bedient sich nicht nur in der Martina, sondern auch in den heidnischen Göttern, um sich vor der göttlichen Macht zu verstecken. Er versucht aus einer fremden Gestalt heraus die Menschen zu verführen. Somit wird er auch in den heidnischen Göttern selbst präsent.²³⁴

Wie auch schon bekannt, so ist nicht erst durch das Christentum eine Vereinigung mit dem Teufel etwas Böses. Auch im heidnischen Glauben ist die Bereitschaft, Magie und Zauberei unter böse Absichten zu stellen, bereits existent und auch nicht geduldet.

Allerdings ist es erstaunlich, dass unter einem heidnischen Kaiser bereits solch grausame Folterungen stattgefunden haben sollen. Dies lässt vermuten, dass die Genese der Hexenverfolgungen und Hexenprozesse bereits im Gedankengut der Menschheit verankert war und erst mit der Vorherrschaft des Christentums letztendlich öffentlich vollzogen worden ist.

²³⁴ Vgl. Mohr (2012), S.114

Schlussbetrachtung

Die vorliegende Darstellung soll den Diskurs des Konzepts "Heilige und Hexe" näherbringen. Schon alleine die Begriffe positionieren eine weibliche Konstante, die im Verlauf der Zauberei- und Hexenverfolgungen immer mehr an Bedeutung gewinnt.

Obwohl sowohl Zauberer als auch Zauberinnen der Geschichte bekannt sind, waren es vermehrt Frauen, die aufgrund vermeintlich böser Absichten mit Zauberei letztendlich in Verbindung gebracht worden sind. Aufgrund der Verschmelzung des Zaubereidelikts mit den Ketzerverfolgungen entstand erst die rechtswidrige Genese der Hexenverfolgungen.

In spätmittelalterlichen Diskursen wird dies insbesondere durch die beiden als Beispiele für Zauberei- und Hexenverfolgungen fungierenden literarischen Werke skizziert. 'Friedrich von Schwaben' deutet bereits auf eine minderwertige Stellung der Personen, die mit Zauberei etwas zu tun hatten, hin. Auch hier ist klar zu erkennen, dass dies nur bei den Frauenfiguren der Fall ist. In der 'Martina' wird dann schlussendlich der Unterschied zwischen einer Heiligen und einer Hexe vollzogen. Die Eigenschaften einer Hexe beruhen auch hier auf der damaligen Auffassung von Hexerei, und Urteil darüber hatten immer nur Männer.

Zauberei- und Hexenverfolgungen entwickelten sich im Verlauf der Menschheitsgeschichte aufgrund des Einsatzes von böser Magie und verschiedenen Zaubereipraktiken. Allerdings waren die Hexenprozesse ein deutliches Merkmal der Entwicklung des wachsenden Christentums.

Gerade im Christentum, wo Frauen auch als Heilige betitelt werden, scheint es umso mehr problematisch, sowohl eine Heilige als auch eine Hexe in ein und derselbe Person zu sehen. Gesellschaftliche und kirchliche Hintergründe dafür wurden bereits im Vorfeld erläutert.

Literaturverzeichnis

Baroja, Julio Caro: Die Hexen und ihre Welt. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1967.

Behringer, Wolfgang: Hexen. Glaube, Verfolgung, Vermarktung. Orig.-Ausg. München: Beck, 1998.

Bennewitz, Ingrid; Kasten, Ingrid [Hrsg.]: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster: Lit, 2002.

Bennewitz, Ingrid: Zur Konstruktion von Körper und Geschlecht in der Literatur des Mittelalters. In: Bennewitz, Ingrid; Kasten, Ingrid [Hrsg.]: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster: Lit, 2002. S. 1-10.

Blauert, Andreas: Frühe Hexenverfolgungen. Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts. Hamburg: Junius Verlag, 1989.

Blauert, Andreas [Hrsg.]: Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

Blauert, Andreas: Die Erforschung der Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. In: Blauert, Andreas [Hrsg.]: Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 11-42.

Cieslik, Karin: Zur Darstellung von Weiblichkeitsnormen im spätmittelalterlichen Minne-Aventiure-Roman. In: Ruhe, Doris; Karl-Heinz Spieß [Hrsg.]: Prozesse

der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa. Stuttgart: Steiner, 2000.

Dinzelbacher, Peter: Heilige oder Hexen? Schicksale auffälliger Frauen in Mittelalter und Frühneuzeit. Zürich: Artemis&Winkler, 1995.

Harmenig, Dieter: Zauberinnen und Hexen. Vom Wandel des Zaubereibegriffs im späten Mittelalter. In: Blauert, Andreas [Hrsg.]: Ketzer, Zauberer, Hexen. Die Anfänge der europäischen Hexenverfolgungen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990. S. 68-90.

Haug, Walter; Wachinger, Burghart [Hrsg.]: Positionen des Romans im späten Mittelalter. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991.

Hugo von Langenstein: Martina. hrsg. v.: Adalbert von Keller. Stuttgart: 1856

Jellinek, Max Hermann [Hrsg.]: Friedrich von Schwaben: aus der Stuttgarter Handschrift. Berlin: Weidmann Verlag, 1904.

Jilg, Waltraut: „Hexe“ und „Hexerei“ als kultur- und religionsgeschichtliches Phänomen. In: Schwaiger, Georg [Hrsg.]: Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Beck, 1999. S. 37.

Jilg, Waltraut: Der Begriff „Hexe“ und seine Komplexität. In: Schwaiger, Georg [Hrsg.]: Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Beck, 1999. S. 38-43.

Meindl-Weiss, Jutta: Eine vergessene Heilige. Studien zur Martina Hugos von Langenstein. Frankfurt am Main, Wien: Lang, 2002.

Mohr, Robert: Präsenz und Macht. Eine Untersuchung zur *Martina* Hugos von Langenstein. In: Bein, Thomas [Hrsg.]: Kultur, Wissenschaft, Literatur. Beiträge zur Mittelalterforschung. Bd. 23. Frankfurt am Main: Lang, 2010.

Ridder, Klaus: Mittelhochdeutsche Minne- und Aventiureromane. Fiktion, Geschichte und literarische Tradition im späthöfischen Roman: >Reinfried von Braunschweig< >Wilhelm von Österreich< >Friedrich von Schwaben<. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998.

Ruhe, Doris; Karl-Heinz Spieß [Hrsg.]: Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa. Stuttgart: Steiner, 2000.

Rummel, Walter; Voltmer, Rita: Hexen und Hexenverfolgung in der Frühen Neuzeit. Darmstadt: WBG, 2008.

Sappler, Paul: Friedrich von Schwaben. In: Haug, Walter; Wachinger, Burghart [Hrsg.]: Positionen des Romans im späten Mittelalter. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1991. S. 136-145.

Schausten, Monika: Suche nach Identität. Das „Eigene“ und das „Andere“ in Romanen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2006.

Schiller, Friedrich: Die Jungfrau von Orleans. Eine romantische Tragödie. Stuttgart: Reclam, 2002.

Schmölzer, Hilde: Phänomen Hexe. Wahn und Wirklichkeit im Lauf der Jahrhunderte. München; Wien: Herold, 1986. 168 S.

Schöning, Brigitte: Friedrich von Schwaben. Aspekte des Erzählens im spätmittelalterlichen Versroman. Erlangen: Palm & Enke, 1991.

Schwaiger, Georg [Hrsg.]: Teufelsglaube und Hexenprozesse. München: Beck, 1999.

Steeb, Dorothee: Entgrenzung und Erlösung. Die Martina des Hugo von Langenstein. In: Bennowitz, Ingrid; Kasten, Ingrid [Hrsg.]: Genderdiskurse und Körperbilder im Mittelalter. Eine Bilanzierung nach Butler und Laqueur. Münster: Lit, 2002. S. 221-231.

Wawer, Anne: Tabuisierte Liebe. Mythische Erzählschemata in Konrads von Würzburg „Partronopier und Meliur“ und im „Friedrich von Schwaben“. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2000.

Lebenslauf

Name: Sigrid Gruber

geb. am: 24. Juli 1987

Geb.ort: Wien

1993-97: VS Unterkohlstätten

1997-2005: EORG Oberschützen

03.06.2005: Matura

2005-2013: Lehramtsstudium UF Deutsch UF Englisch, Universität Wien

Arbeitgeber bei Sommer- und Nebenjobs:

EF Education First Sprachreisen

Wiener Kinderfreunde