

Die visuelle Repräsentation der Frau im mittelalterlichen Ritual

Die Kindsgeburt als Symbol der Liminalität

Sophie Roßberg

Im Mittelalter begann und endete das Leben eines jeden Menschen mit einem Ritual. Die Forschung in diesem Bereich hat in den letzten Jahrzehnten viele Ritualisierungen eingehend besprochen. Jedoch betont sie immer wieder, dass die Quellenlage unterschiedliche Voraussetzungen zur Rekonstruktion ritueller Handlungen bietet. Darüber hinaus müssen Quellen kritisch gelesen werden, folgen sie oft einem propagandistischen Hintergrund und einzelne Schilderungen zeitgenössischer Schreiber können erst im Zuge der Historiographie als Rituale identifiziert werden.¹ Rituale entstehen also rückblickend. Als eines der eminentesten Kommunikationssysteme des Mittelalters zeigen ritualisierte Akte sozialen Status und überbrücken prekäre Situationen durch regulierte Handlungsnormen. Durch die Eigenschaft als Mediator über eine Phase gesellschaftlicher Instabilität, auch Liminalität² genannt, konstituieren sie eine Realität, in der die soziale Gemeinschaft mit kollektivem Wissen und Ordnung existieren und sich identifizieren kann:

„Soziale Gemeinschaften konstituieren sich durch verbale und non-verbale ritualisierte Formen der Interaktion und Kommunikation. Diese werden ständig auf einer ‚Bühne‘ aufgeführt; auf diesem performativen Weg werden Rollen, Zusammenhalt, Intimität, Solidarität und Integration der Gemeinschaft als Gemeinschaft erst möglich. Das heißt, Gemeinschaften zeichnen sich nicht nur durch ein kollektiv geteiltes symbolisches Wissen aus, sondern sie handeln auch, indem sie dieses Wissen durch Rituale inszenieren, die eine Selbstdarstellung und Reproduktion der sozialen Ordnung und Integrität bestätigen.“³

Sie sind der Kitt einer Gemeinschaft.⁴ Eine solche liminale Erfahrung durchlaufen die Mutter und ihr Neugeborenes beispielsweise während der Geburtsrituale. Die Mutter begibt sich in räumliche Isolierung, die

1 Buc, Philippe: *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton 2001, S. 249–253.

2 Turner, Victor: *Liminalität und Communitas*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, S. 247–249.

3 Wulf, Christoph: *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*, Bielefeld 2005, S. 15.

4 Buc 2001, S. 1–12 und 248–261.

gleichzeitig eine soziale Exklusion impliziert. Ihr Status wird liminal und wird erst durch einen Initiationsritus wiederhergestellt. Sie erreicht jedoch keinen neuen Status, sondern fällt auf ihren vorherigen zurück. An diesem Beispiel lässt sich erkennen, dass das Turnersche Prinzip der Liminalität auf einer männlichen Teilnehmerschaft und auf deren Normen beruht. Turner beschreibt in seinen Ausführungen, die auf den Theorien Van Genneps *Les rites de passage* basieren, Rituale als soziales Drama, das aus einem dreistufigen Modell besteht. In der mittleren Phase, der sogenannten Schwellenphase oder auch Liminalität, verlieren die Teilnehmende ihren bisherigen Status quo innerhalb der *communitas*. Diese Periode provoziert die letzte Phase, in der eine Statusüberhöhung und anschließend eine Neueingliederung in die Gemeinschaft, stattfindet.⁵ Die Auswirkungen ritueller Handlungen und deren Folgen divergieren jedoch abhängig von Stand und vor allem Genderzugehörigkeit. Denn Frauen werden meist mitgedacht, aber mit ihnen als Teilnehmerinnen entsteht eine Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis. Das Liminalitätsprinzip ignoriert die ontologischen Sozialparameter, die den Mann als normativ und die Frau als marginalisiert definieren. Das Narrativ mittelalterlicher Frauen impliziert keinen postliminalen Wendepunkt. Nach einer hermeneutischen Analyse visionärer Texte mittelalterlicher Mystikerinnen konstatiert Caroline Walker Bynum, dass die Erfahrung der Staturerhöhung während der Eucharistie für Frau und Mann disparat ausfällt. Zwar haben die Mystikerinnen Visionen, in denen sie die Hostie oder den Wein in ihren Händen darreichen und somit den Klerus entmachten oder darüber hinaus kritisieren können.⁶ Jedoch verfallen sie nach den Visionen in dieselbe liminale Stellung zurück, in der sie als *feminae* lediglich als Zuschauerinnen der Messe beiwohnen dürfen:

„Aber die Tatsache, daß die Mehrzahl der Visionen, die Frauen durch Bilderumkehr Macht verleihen [...] integriert schließlich die Frau nur umso mehr in die klerikal kontrollierten Strukturen. Um Visionen zu haben, muß sie an der Liturgie teilnehmen, die dem Klerus untersteht, der in ihren Visionen umgangen oder kritisiert wird.“⁷

Für Frauen realisiert sich laut Bynums These die Erhöhung oder Umkehr nicht. Vielmehr bestätigt dieser Umstand die Perpetuierung misogynen Konditionierung und die genderbezogene Inferiorität.⁸ Pointiert aus-

5 Turner 2006, S. 247–261; van Gennep, Arnold: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 201, S. 21.

6 Bynum, Caroline Walker: *Fragmentierung und Erlösung, Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt am Main 1996, S. 41–49.

7 Ebd., S. 44; sowie Kapitularien des Theodulf von Orléans, in: Orléans, Theodulf von/Brommer, Peter: *Monumenta Germaniae Historica, Capitula Episcoporum* (1), Hannover 1984, S. 107, Cap. 6, Z. 6–7.

8 Spreitzer, Brigitte: *Störfälle. Zur Konstruktion, Destruktion und Rekonstruktion von Geschlechtsdifferenzen(en) im Mittelalter*, in: Bennewitz, Ingrid/Tervooren, Helmut (Hrsg.):

gedrückt bleiben sie für die männlich-geprägte *communitas* liminal. Diese Marginalisierung von Frauen repliziert sich in der bildlichen Repräsentation ritualisierter Kindsgeburten. Der Partus und mit ihm assoziierte Rituale markieren darüber hinaus einen rein weiblich konnotierten Erfahrungsraum, in dem die mittelalterlichen Frauen als aktive Protagonistinnen auftreten. Der Text kann nur Schlaglichter auf die Darstellungen von Geburtsritualen wiedergeben, versucht aber auch die kulturhistorische Entwicklung der kunsthistorischen Wahrnehmung der Geburt innerhalb der Malerei zu skizzieren. Zunächst wird der Kontrast zwischen der Geburt Christi und der visuellen Umsetzung von Geburten außerhalb des neutestamentarischen Kreises herausgearbeitet. Die Gegenüberstellung der christlichen und weltlichen Geburtsvorstellungen manifestiert sich in ihren Darstellungen bereits im frühen Mittelalter und bestimmt das Bild maßgeblich. Anschließend steht die in der italienischen Renaissance aufkommende Verbreitung des Bildmotivs im Fokus, die auch zu einer Vielzahl von bildlichen Darstellungen in diverser Materialität führt. Dabei wird stets versucht die Rituale der Geburt des säkularen Bereichs zu decodieren, da Heiligenvitae ein Virginitätsideal inhärent ist, welches die Reproduktion als negativ konnotierte Notwendigkeit der menschlichen Art kontextualisiert. Besonders deutlichen Ausdruck dessen stellen bereits verheiratete Heilige dar, die ein keusches Leben anstreben wie zum Beispiel Ida von Boulogne. Der Schreiber ihrer Vita skizziert sie als liebende Mutter, die jedes ihrer Kinder mit der eigenen Brust nährte⁹, aber trotz allem eine sogenannte gute Ehe ohne Sinneslust führt und einem apostolischen Verhaltenscodex folgt: „Eine keusche Ehe einhaltend, wie es die die Lehre der Apostel vorschreibt, besaß sie ihren Mann so, als hätte sie keinen Mann, sie bekam drei Söhne, wie es ihr vor der Barmherzigkeit Gottes vorhergesagt worden war [...]“¹⁰ Nachdem ihr Mann verstirbt,

Manlīchiu wīp, wīplich man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. (Internationales Kolloquium der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten, 1997), Berlin 1999, S. 249–263.

9 „Factum est autem, cum tantorum venerabilis Ida mater esset filiorum, [singulos proprio lacte nutriti] adhuc illis in cunabulis jacentibus, non sinebat alienis sed propriis lac dari uberibus, timens ut pravis contaminarentur moribus.“ („Es geschah aber, als die heilige Ida Mutter von solch großartigen Söhnen war, dass sie nicht erlaubte, die Söhne von fremden Brüsten nähren zu lassen, sondern gab ihnen Milch ihrer eigenen Brust, weil sie Angst hatte, dass sie sonst durch verdorbene Moral verdorben würden.“), Übers. nach Autorin, Vita der heiligen Ida von Boulogne, Apr. II, Dies 13 (Vita Auctore monacho Wastensi coevo, Ex MS. Brugensi Societ. Iesv, B. Ida Vidua, Comitissa Boloniensis, in Gallo-Belgica), in: Acta Sanctorvm. Quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis Scriptoribus celebrantur. Quæ ex Latinis & Græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, Notis illus- trauit Ioannes Bollandvs Societatis Iesv Theologvs, Seruata primigenia Scriptorum phrasi. operam et stvdium contvlt Godefridvs Henschenivs eivsdem societ. Theologvs. Prodit nunc duobus Tomis Ianvarivs, In quo MCLXX. nominatorum Sanctorum, & aliorum innumerabil- ium memoria, vel res geste illustrantur. Ceteri menses ex ordine subsequuntur, hrsg. von Society of Bollandists, 10. Bd., Antwerpen 1643, S. 142.

10 Übers. nach Autorin, „Servato nempe caste conjugio, juxta praeceptum Apostoli, utens viro

lebt sie als *vidua*, Witwe, im Kloster. Ihr Leben als Heilige kennzeichnet eine Ambiguität der Rolle der nährenden Mutter und der idealen *virgo*. Die Abkehr vom weltlichen Leben und der Negierung der physiologischen Funktion zur Fortpflanzung markiert die Katharsis der Geschichte. Der Schreiber spinnt ein Narrativ der Wiederherstellung oder Wiedergutmachung des sexuellen Geschlechtsaktes, den er als keusch und somit als christliche Integrität kategorisiert. Der Makel der verlorenen Virginität wird durch das freiwillige Leben als Nonne und ein Bild der *alma mater*, der nährenden Mutter, aufgewogen. Ein ähnliches Problem stellt sich den Theologen bei der Geburt Christi durch Maria, die als *Maria immaculata*, die unbefleckte Jungfrau, ein Kind gebärt. Die Nativitätsszenen des Mittelalters verklären den schmerzhaften Geburtsakt. Die Szenen der Geburt Christi visualisieren den heilsgeschichtlichen Moment wie im Sakramentar des Warmundus von Ivrea, nachdem das Kind das Licht der Welt erblickt hat. Die Buchmalerei, entstanden um 1000, gehört dabei zu einer ältesten Abbildung dieser Art im weströmischen Kulturkreis. Es verbindet das Bad des Heilands mit der Nativitätsszene – eine Ikonographie, die sich außerhalb des byzantinischen Raums nicht durchsetzen kann.¹¹ Im Ivreser Beispiel ruht Maria auf einem gepolsterten Kissen. Sie wird durch Größe und goldfarbene Applikationen prominent im Bildzentrum positioniert. Die Sonnenstrahlen verweisen auf die zukünftige Mission Marias und ihres Sohnes in der Heilsgeschichte. Neben ihr, aber dennoch separiert, liegt Jesus in einer Krippe. Die Mutter blickt auf ihr Kind, aber zeigt mit ihrer Hand eher auf die Badeszene zu ihren Füßen. Unterhalb Mariens und proportional verkleinert hockt Joseph auf einem Schemel. Am rechten Bildrand baden Frauen, womöglich die Hebammen Salome und Zelomi, Jesus, der nun den Körper eines Erwachsenen hat. Die biblischen Episoden der Geburt nennen weder ein Bad noch die Hilfe durch Hebammen. Vielmehr implantieren die Illuminatoren antike postnatale Elemente in die christlichen, postnatalen Riten:

„Das Thema der Nativität ist von einem außergewöhnlichen Interesse: es stammt aus der Kunst der Antike. Das Motiv des Kinderbadens ist antik und findet sich zahlreich in griechischer und römischer Kunst wieder. Es taucht insbesondere auf vielen Sarkophagen auf, auf denen die Szene Teil des Zyklus des Leben Christi ist [...]“¹²

debite, tamquam non habens virum, tres filios, sicut praeindicatum erat, coram Dei clementia genuit [...]“ Vita der heiligen Ida von Boulogne 1643, S. 142.

- 11 Winterer, Christoph: Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen. Benediktinische Observanz und römische Liturgie, Fulda 2009, S. 325–328.
- 12 “Le thème de la Nativité revêt un intérêt exceptionnel: c’est l’art de l’Antiquité. Le motif du bain de l’enfant est ancien et se retrouve fréquemment dans l’art grec et romain. Il apparaît notamment sur de multiples sarcophages, où la scène de la Nativité fait partie du cycle de la vie d’un enfant [...]“; Übers. nach Autorin, in: Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: Iconographie de l’enfance de la Vierge dans l’empire byzantin et en occident (1), Brüssel 1964, S. 94.

Die Bibel führt noch weitere Handlungen auf, die nach der Niederkunft vollzogen werden: „et quando nata es in die ortus tui non est praecisus umbilicus tuus et in aqua non es lota in salutem nec sale salita nec involuta pannis [...]“.¹³ Solche Akte dienen dem apotropäischen Schutz und suggerieren den liminalen Status des Neugeborenen als eines noch nicht in die Gesellschaft eingegliederten Individuums, das es zu schützen gilt. All diese Ritualen, abgesehen vom Kindsbad, werden in den Darstellungen der Nativität ausgespart. Auch Schmerzen werden den Betrachtenden vorenthalten und Erschöpfung lediglich durch die Ruheposition auf dem Polster suggeriert. Realiter ist die Nativitätsszene keine Geburtssituation, sondern der Moment nach der Niederkunft. Die Exegeten negieren den Geburtsvorgang als profan und Strafe Evas für die Urstunde. Guillaume le Breton ersetzt in einer Beschreibung des Geburtskleides in Chartres das Kind mit dem *Agnus Dei*. Marie gebiert kein Kind, sondern das Lamm: „This is also the place where everyone worships the tunic / Worn on the day of the birth of the lamb, by the Virgin as garment [...]“.¹⁴

Auch Skulpturen mit Maria und Jesus auf dem Schoß Mariens dehumanisieren die jungfräuliche Mutter. Steif thronend präsentiert Maria hier nicht die gebärende Frau, sondern erinnert an den byzantinischen Bildtyp der *Theotokos*, der Gottesgebälerin. Ihr Schoß wird zum *Sedes Sapientiae* („Sitz der Weisheit“); ihre Person selbst aber nicht. Mag die Platzierung auf dem Stuhl Frauen an ihre eigenen Geburtserfahrungen erinnern, besetzen die Theologen die Marienfigur mit einem anderen apodiktischen Inhalt:

„[T]he symmetry of her tall upper body and her widely placed knees may make her a throne [...] personified, but they also dehumanize her motherhood [...]. Only a woman's reading that was innocent of theology might have seen evidence if a serene birthing in her seated posture, open legs, and healthy child because medieval women gave birth on a stool where they were aided by gravity (and by midwives).“¹⁵

Die Szenen von alttestamentarischen Figuren tendieren zu einer stärkeren Betonung der menschlichen Reproduktion und Drastik in den Geburtsleiden. Lassen die Evangelien eine Lücke bei der Geburt, bleibt die Geburt im Alten Testament ein wiederkehrendes Thema, das mit Schmerzen ver-

13 Ez. 16,4, zit. n. Biblia Sacra Vulgata; „Bei deiner Geburt war es so: Am Tag, als du geboren wurdest, wurde deine Nabelschnur nicht abgeschnitten; auch hat man dich nicht mit Wasser gebadet, damit du sauber würdest, dich nicht mit Salz abgerieben und nicht in Windeln gewickelt.“ Übers. nach Lutherbibel, 1983, Ez. 16, 4.

14 Willelmi Brittonis Philipis, II, vss. 391 ff. Oeuvre de Rigordeu de Guillaume le Breton, H.F. Delaborde (Hrsg.), Paris 1885, S. 55: „Cuius et interulam cuncti venerantur ibidem, Qua vestita fuit cum partu protulit agnum [...]“ Übers. nach Katzenellenbogen, Adolf: The Sculptural Programs of the Chartres Cathedral. Christ, Mary, Ecclesia, Baltimore 1959, S. V.

15 Caviness, Madeleine: Visualizing Women in the Middle Ages. Sight, Spectacle, and Scopic Economy, Philadelphia 2001, S. 8.

bunden ist.¹⁶ Auch im *Pentateuch* von *Ashburnham* hockt Rebekka auf einem Geburtsstuhl. Die Handschrift gehört zu den frühen illuminierten Vertretern der Bibeln. Sie stammt aus dem 6. oder 7. Jahrhundert und zeigt in den alttestamentarischen Szenen der Geburt den Zustand vor der Ankunft des Heilands Jesus Christus. Oberhalb Rebekkas verweist ein Titulus auf die Textstelle in der Genesis (Gen. 25, 24–26). Zwei Frauen halten sie an den Armen. Eine weitere Hebamme kniet vor ihr, nimmt das Baby entgegen und entbindet es. Eine Verklärung findet nicht statt. Die Abbildungen Tamars und Rebekkas kontrastieren die Geburt Jesu durch Maria. Die Szenen zeigen indes den wirklichen Geburtsvorgang, während Maria auf ihrem Lager ruht, das Kind schon entbunden. Das dargestellte Kindsbad der Nativitätsszene ist, wie bereits erwähnt, ein Zusatz, die sich aus den Apokryphen ableitet. Signifikant ist, dass all diesen alttestamentarischen Geburtsszenen kein heilgeschichtliches Momentum inhärent ist. Die Abfolge der Szenen im *Pentateuch* folgt nicht dem biblischen Narrativ, sondern dient, so Dorothy Hoogland Verkerk betont, vielmehr der Vermittlung einer moralischen Botschaft.¹⁷ Im *Pentateuch* wird den Christen die Bedeutung der Bibelgeschichten dargelegt.¹⁸ Die Geburtsszene referiert mit der Visualisierung von Schmerz und Anstrengung auf die Strafe Evas, sich unter körperlichen Leiden zu vermehren, die Maria als neue Eva überwunden hat:

„mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub viri potestate eris et ipse dominabitur tui ad Adam vero dixit quia audisti vocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus vitae tuae.“

(„Und zur Frau sprach er: Ich will dir viel Mühsal schaffen, wenn du schwanger wirst; unter Mühen sollst du Kinder gebären. Und dein Verlangen soll nach deinem Mann sein, aber er soll dein Herr sein.

Und zum Mann sprach er: Weil du gehorcht hast der Stimme deiner Frau und gegessen von dem Baum, von dem ich dir gebot und sprach: Du sollst nicht davon essen –, verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang.“)¹⁹

Die Miniatur von *Ashburnham* verbindet die Geschichte der Vertreibung mit weiblichen Erfahrungen des Partus. Darin konstituiert sich auch die Lebensrealität der mittelalterlichen Frauen und Männer. Die Betonung

¹⁶ Vgl. Jes. 37,3 und 1 Sam. 4, 19–22.

¹⁷ Verkerk, Dorothy Hoogland: *Moral Structure in the Ashburnham Pentateuch*, in: Hourihane, Colum (Hrsg.): *Image and Belief. Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton 1999, S. 71–81.

¹⁸ Verkerk 1999, S. 77.

¹⁹ Gen. 3,16–17, zit. n. *Biblia Sacra Vulgata*. Übers. Lutherbibel 1983, Gen. 3, 16–7.

der Begrenzung zwischen männlich-öffentlicher und weiblich-häuslicher Sphäre äußert sich auf Darstellungen der Ureltern. Auf einem Titelblatt zur Genesis der Bibel von Moutier-Grandval aus dem 9. Jahrhundert sitzt im untersten Register Eva in einer Laube. Mit ihrer Brust nährt sie Kain. Die Laube dient als räumliche Grenze zwischen außen und innen. Außerhalb der Laube, also in der Sphäre der Öffentlichkeit, bearbeitet Adam den Acker.²⁰ Die Strafen für die Ursünde bestimmen nicht nur das Strafmaß, sondern sie suggerieren zugleich die Aufteilung der Lebenswelten und -aufgaben, die jeweils den Mann zur auszehrenden Arbeit und die Frau an das Häusliche und zur Reproduktion unter Schmerzen zwingt. Besonders das Alte Testament definiert die Unfruchtbarkeit einer Frau als göttliche Strafe. Die Niederkunft eines Kindes trotz Unfruchtbarkeit gilt als göttliches Wunder und Lohn.²¹ Basierend auf dem theologischen Verständnis markiert die Reproduktion oberste Prämisse und gesellschaftlichen Funktion der Frau. Der menschliche Ursprung aus dem Samen des Mannes und dem Uterus der Frau ruft bei einigen exegetischen Autoren Ekel hervor: „Inter faeces et urinam nascimur.“ („Zwischen Fäkalien und Urin erblicken wir das Licht der Welt.“)²² Diese Abneigung resultiert ebenfalls aus der Idee der göttlichen Strafe Evas nach dem Sündenfall. Menstruation und Geburt als Resultat weiblicher Verführung und Willensschwäche substantzieren die Inferiorität des femininen Geschlechts. Diese Implikationen positionieren Frauen in die Liminalität. Die biologischen Prozesse gilt es, in einem separierten Raum zu isolieren und ergo aus der

20 Die Unterteilung der Sphären setzt sich im gesamten Mittelalter fort, wobei zu beachten ist, dass das moderne Verständnis von Öffentlichkeit und Privatsphäre nicht ohne Weiteres auf die mittelalterlichen Begriffe transferiert werden können. Kim Phillips weist in einem Aufsatz darauf hin, dass das Gebot für Frauen, auf dem eigenen Hof zu verweilen, nicht gänzlich in die Praxis umgesetzt werden konnte. Frauen konnten sich zwar nicht ad libitum in der Öffentlichkeit bewegen, hatten aber durchaus die Möglichkeit in der Öffentlichkeit in bestimmten Bereichen, wie z.B. vor Gericht, auf dem Markt oder bei öffentlichen Ritualen als Zeuginnen, zu agieren. – Phillips, Kim M.: *Public and Private. Women in the Home, Women in the Streets*, in: Phillips, Kim M. (Hrsg.): *A Cultural History of Women in the Middle Ages*, London 2013, S. 105–126.

21 Zum Beispiel Gen. 25, 20–21.

22 Übers. nach Autorin. Dieses Zitat schreibt man heute dem lateinischen Kirchenvater Augustinus zu, zit. nach Dalarun, Jacques: *Die Sicht der Geistlichen*, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hrsg.): *Geschichte der Frauen* (2), Frankfurt am Main/New York 1993, S. 35. – Über das Mittelalter hinaus behielt die Schimäre, die weibliche Blutung sei ein Abstoß toxischer Flüssigkeiten des Körpers, ihre Aktualität. Noch heute praktizieren einige Kulturen eine Isolierung der Frauen während ihrer Monatsblutung. In diesem Zeitraum ist nicht erlaubt, an kultischen Zeremonien teilzunehmen. In diesen Gesellschaften wie auch im Mittelalter werden diese physiologischen Vorgänge zudem mit Tabus belegt, sodass das Ausgrenzen desselben sowohl kulturell als auch sprachlich umgesetzt wird. Vgl. Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Frankfurt am Main 1994; und zum Mittelalter vgl. Kruse, Britta-Juliane: ‚Das ain frau snell genes‘. *Frauenmedizin im Spätmittelalter*, in: Kuhn, Annette/Lundt, Beate (Hrsg.): *Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Bamberg 1997, S. 130–153.

männlich-geprägten Öffentlichkeit zu verbannen sowie zu tabuisieren. Besonders signifikant ist die Isolierung bei der Niederkunft Jakobs und Esaus zu erkennen. In einer abgeschlossenen Architektur wohnt nur weibliches Personal dem Akt bei. Einen zusätzlichen Blickschutz suggeriert die hölzerne Tür, welche die Szene in ihrer Gänze von externen Blicken abschirmt. Die Isolation begründen die Theologen mit der Abwehr dämonischer Kräfte. Die Ammen oder Hebammen bestreichen das Kind als *Apotropaion*, ein zauberhaftes Mittel gegen Unheil, mit Schlamm, Ruß oder Salz.²³ Darüber hinaus verliert die Gebärende ihren Status als Getaufte. Die Periode der Unreinheit impliziert weitere Verbote: Wöchnerinnen durften nichts Heiliges berühren oder nicht von einem Mann berührt werden und nicht der Heiligen Messe beiwohnen. Diese rituellen Gebote provozieren Exklusion, aber keine Statusumkehrung. Diese findet auch nicht nach der Re-Inklusion der Frau nach 33 beziehungsweise 66 Tagen Wochenbett und der rituellen Reinigung, die um 1400 in Mainz als ‚*Ad introducendum mulieres de puerperio*‘ bezeichnet wird, statt. Durch die Ausgliederung der Frau aus der christlichen *communitas* evoziert die erneute Initiation eine Rückkehr zu dem vorherigen Status quo. Die Frau bewegt sich lediglich von der liminalen Entität der Wöchnerinnen zu ihrer anderen, aber ebenso liminalen Identität innerhalb der mittelalterlichen Standesgesellschaft. Auch die ausschließlich weibliche Fürsorge durch Hebammen, wie sich sie in der Rebekka-Szene beobachten lässt, kann als paternalistisches Regulativ interpretiert werden. Bei dem Partus dürfen nur Hebammen, Nachbarinnen oder weibliche Familienangehörige anwesend sein, die keine Jungfrauen sind.²⁴ Sie sind die Protagonistinnen; männliche Ärzte bleiben dem Geschehen meist fern und werden nur im Falle von Komplikationen herbeigerufen. Bei Geburten im herrschaftlichen Bereich sind indes Ärzte anwesend.²⁵ Als aktive Ausführende und darüber hinaus dem Wissen Mächtige treten die Hebammen und Ammen hervor. Die eminente Rolle von Hebammen während der Geburt impliziert ein gerichtlicher Konflikt des 17. Jahrhunderts. Der Streit zwischen einer stadtbekanntem Hebamme und einem Arzt belegt, dass Hebammen weitreichende Kompetenzen für medizinische Eingriffe und für die Für- und Vorsorge bei Schwangeren zugesprochen werden. Sie können Notfälle behandeln und haben zudem durch ihre Tätigkeit und ihren Wissensstand die Möglichkeit, einen Ein-

23 Binder, Gerhard: Geburt II (religionsgeschichtlich), in: Klauser, Theodor (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum (9), Stuttgart 1976, Sp. 161–162.

24 Stollberg-Rilinger 2013, S. 61.

25 Ebd., Berichte über fehlgeschlagene Geburten sind häufig Gegenstand schriftlicher Zeugnisse. Ob es zwischen einer komplizierten Niederkunft, der Beteiligung eines männlichen Arztes und der gehäuften schriftlichen Auskunft über eben jene missglückten Geburten einen Zusammenhang gibt, bleibt spekulativ. Quantitativ belegt ist aber, dass die schriftlichen Quellen zu Geburten im Allgemeinen weitaus seltener sind. Die Gründe dafür liegen vor allem im verbreiteten Analphabetismus der Frauen. Vgl. Musacchio, Jacqueline Marie: *The Art and Ritual of Childbirth in Renaissance Italy*, New Haven/London 1999, S. 22.

fluss auf die Mütter, deren Kinder und Männer auszuüben.²⁶ Auch Rebekkas Hebammen übernehmen jeweils eine Aufgabe: Eine kniet nieder, um den Säugling zu greifen, die anderen beiden halten Rebekka. Dies soll eine trostspendende Wirkung für die werdende Mutter haben und wird bereits in der Antike betont.²⁷

Eine neue Aufmerksamkeit erhält die Geburt in der italienischen Renaissance. Es scheint ein Aufbrechen der negativen Konnotation der Geburt als Folge der Ursünde zu geben und Geburtsszenen erfreuen sich großer Beliebtheit. Sie besetzen nun neue Bildmedien, die auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich sind. Auf dem Altartriptychon mit der Geburt Mariens ist der linke Flügel als männlicher Raum reserviert. Die zwei verbleibenden Bildteile zeigen ein Interieur mit einer Szene, die auf eine beruhigende Wirkung abzielt. Anna wäscht sich soeben die Hände, während Maria gebadet wird. Der Impetus der Hygiene fusioniert hier mit einem rituellen Gestus der Reinigung. Die Szene verrät nichts von den Anstrengungen der Geburt, wie sie noch die Miniatur Rebekkas zeigen. Anna hingegen wirkt überaus beruhigt. In der Renaissance verschiebt sich der Fokus auf die Familie und damit einhergehende Aufgabe der Reproduktion. Dies zeugt von einer traumatisierten Gesellschaft, die unter den Pestwellen leidet. Die vermehrte Produktion und Ausschmückung von Objekten, die mit Schwangerschaft und Niederkunft in Verbindung stehen, effizieren eine Materialisierung des Geburtsaktes und funktionieren als beruhigende Annehmlichkeiten für die Frau.²⁸ Françoise Loux konstatiert, dass die männliche Abwesenheit während der Geburt mithilfe von Objekten, die mit dem Maskulinen assoziiert werden, zu einer symbolischen Präsenz des Mannes mutiert. Die Vergegenwärtigung und Anerkennung des Vaters können zum Beispiel über das Hemd des Vaters übermittlelt werden, das dem Säugling nach der Geburt angelegt wird.²⁹ Das Kind im unteren Bildfeld des mittleren Teils des Triptychons ist mit einem überdimensionierten Textil bedeckt. Der Maler könnte dies als eben jenes Indiz auf die Anerkennung des Kindes inkludiert haben. In diversen privaten Memoiren, sogenannten *ricordanza*, aus derselben Zeit geht hervor, dass der Mann nach der Geburt die Verantwortung für die nachfolgende Kinderversorgung übernimmt. Die Aufzeichnungen dokumentieren die Suche nach einer *balia* (Amme), die alleinig durch den Kindsvater ausgeführt wird. Er sucht eine adäquate Nährmutter und schließt mit dem *balio*, dem Ehemann der-

26 Pulz, Waltraud: Gewaltsame Hilfe? Die Arbeit der Hebamme im Spiegel eines Gerichtskonfliktes (1680–1685), in: Duden, Barbara et al. (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, S. 68–83.

27 Kudlien, Fridolf: Geburt I (medizinisch), in: Klauser, Theodor (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum (9), Stuttgart 1976, Sp. 40.

28 Musacchio 1999, S. 15–27.

29 Loux, Françoise: Frauen, Männer und Tod in den Ritualen um die Geburt, in: Duden, Barbara et al. (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, S. 13, Fn. 1.

selben, einen Vertrag. Er organisiert alles, von Bezahlung und Logie bis zur Dauer der Stillzeit. Es ist also abermals der Mann, der außerhalb der häuslichen Sphäre die Verantwortung und Organisation übernimmt. Dieser Umstand unterstreicht die Hypothese Bynums, dass die *feminae* entgegen des Modells Turners keine Statusumkehr durchlaufen. Sie verbleiben in einer Phase der Liminalität – markiert als ein Leben zu Hause und geprägt durch Geburten. Dieses Stigma wurde ihnen a priori in der mittelalterlichen Gesellschaft zugeschrieben und bleibt auch nach dem eminenten Erlebnis der Geburt sowie der darauffolgenden Rolle als Mutter *terminus postquem*. Den Ausweg aus dem Kreislauf sich aneinanderreihender Schwangerschaften offeriert das klösterliche Leben – ein Leben, das auch vom Klerus als besonders erstrebenswert proklamiert wird.³⁰ Der Geburtsvorgang und seine Riten werden aus dem gesellschaftlichen Bewusstsein in eine Art weibliche Rekluse gedrängt. Zwar handeln dort nur Frauen, die aber wiederum von männlichen Normativen passiv gesteuert werden. Mit der sich entwickelnden Medikalisierung der Geburt verschwinden aber auch die Protagonistinnen als aktiv Handelnde. Im Spätmittelalter spezialisieren sich vermehrt männliche Ärzte auf die medizinisch-korrekte Entbindung und schränken sukzessiv die Handlungsspielräume der Hebammen ein.³¹ Die Schwangeren unterliegen durch Isolation und ritueller Re-Initiation dem kirchlichen Machtdispositiv, welche sowohl über illegitime und legitime Sexualpraktiken als auch Kinder entscheiden. Als christliches Ideal schwebt über allem die Muttergottes, deren physiologische Inferiorität visuell omittiert wird. Die profane Laiin bleibt indes ohne Statusüberhöhung marginalisiert. Bei dieser Betrachtung handelt es sich um einen sehr prägnanten Einblick in die komplexe Ikonographie der Geburt, die wiederum im Laufe des Mittelalters bis zur Frühen Neuzeit vielseitig adaptiert worden ist. Die Arbeit hat sich hierbei auf die Malerei begrenzt und kann am Ende als Forschungsausblick nur die Frage aufwerfen, welche unterschiedlichen bildlichen Konzepte der Liminalität in anderen Gattungen der mittelalterlichen Kunst evoziert werden.

30 Casagrande, Carla: Die beaufsichtigte Frau, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hrsg.): Geschichte der Frauen (2), Frankfurt am Main/New York 1993, S. 94–95.

31 Kruse 1997, S. 150–51.

Quellenverzeichnis

- Vita der heiligen Ida von Boulogne, Apr. II, Dies 13 (Vita Auctore monacho Wastensi coævo, Ex MS. Brugensi Societ. Iesv, B. Ida Vidua, Comitissa Boloniensis, in Gallo-Belgica), in: Acta Sanctorvm. Quotquot toto orbe coluntur, vel a Catholicis Scriptoribus celebrantur. Quæ ex Latinis & Græcis, aliarumque gentium antiquis monumentis collegit, digessit, Notis illustravit Ioannes Bollandus Societatis Iesv Theologvs, Seruata primigenia Scriptorum phrasi. operam et studium contulit Godefridus Henschenius eiusdem Societ. Theologvs. Prodit nunc duobus Tomis Ianuarijs, In quo MCLXX. nominatorum Sanctorum, & aliorum innumerabilium memoria, vel res gestæ illustrantur. Ceteri menses ex ordine subsequuntur, hrsg. von Society of Bollandists, 10. Bd., Antwerpen 1643, S. 139–145
- Hieronymus, Sophronius Eusebius/Andreas Beriger et al. Biblia Sacra vulgata, Berlin 2018
- Orléans, Theodulf von/Brommer, Peter: Monumenta Germaniae Historica, Capitula Episcoporum (1), Hannover 1984, S. 107, Cap. 6, Z. 6–7
- Luther, Martin/Mattheus Merian. Die Bibel. Die ganze Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, Wiesbaden 1983
- Willelmi Brittonis Philipip, II, vss. 391 ff. Oeuvre de Rigordeu de Guillaume le Breton, H.F. Delaborde (Hrsg.), Paris 1885

Literaturverzeichnis

- Binder, Gerhard: Geburt II (religionsgeschichtlich), in: Klauser, Theodor (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum (9), Stuttgart 1976, Sp. 43–171
- Buc, Phillipe: The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory, Princeton 2001
- Bynum, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung, Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Frankfurt am Main 1996
- Casagrande, Carla: Die beaufsichtigte Frau, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hrsg.): Geschichte der Frauen (2), Frankfurt am Main/New York 1993, S. 85–117
- Caviness, Madeleine: Visualizing Women in the Middle Ages. Sight, Spectacle, and Scopic Economy, Philadelphia 2001

- Dalarun, Jacques: Die Sicht der Geistlichen, in: Klapisch-Zuber, Christiane (Hrsg.): Geschichte der Frauen (2), Frankfurt am Main/New York 1993, S. 29–54
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur, Frankfurt am Main 1994
- Katzenellenbogen, Adolf: The Sculptural Programs of the Chartres Cathedral. Christ, Mary, Ecclesia, Baltimore 1959, S. V
- Kruse, Britta-Juliane: ‚Das ain frau snell genes‘. Frauenmedizin im Spätmittelalter, in: Kuhn, Annette/Lundt, Beate (Hrsg.): Lustgarten und Dämonenpein. Konzepte von Weiblichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit, Bamberg 1997, S. 130–153
- Kudlien, Fridolf: Geburt I (medizinisch), in: Klauser, Theodor (Hrsg.): Reallexikon für Antike und Christentum (9), Stuttgart 1976, Sp. 36–43
- Lafontaine-Dosogne, Jacqueline: Iconographie de l'enfance de la Vierge dans l'empire byzantin et en occident (1), Brüssel 1964
- Loux, Françoise: Frauen, Männer und Tod in den Ritualen um die Geburt, in: Duden, Barbara et al. (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, S. 50–67
- Musacchio, Jacqueline Marie: The Art and Ritual of Childbirth in Renaissance Italy, New Haven/London 1999
- Phillips, Kim M.: Public and Private. Women in the Home, Women in the Streets, in: Phillips, Kim M. (Hrsg.): A Cultural History of Women in the Middle Ages, London 2013, S. 105–126
- Pulz, Waltraud: Gewaltsame Hilfe? Die Arbeit der Hebamme im Spiegel eines Gerichtskonfliktes (1680–1685), in: Duden, Barbara et al. (Hrsg.): Rituale der Geburt. Eine Kulturgeschichte, München 1998, S. 68–83
- Spreitzer, Brigitte: Störfälle. Zur Konstruktion, Destruktion und Rekonstruktion von Geschlechtsdifferenzen(en) im Mittelalter, in: Bennewitz, Ingrid/Tervooren, Helmut (Hrsg.): Manlīchiu wīp, wīplīch man. Zur Konstruktion der Kategorien ‚Körper‘ und ‚Geschlecht‘ in der deutschen Literatur des Mittelalters. (Internationales Kolloquium der Oswald-von-Wolkenstein-Gesellschaft und der Gerhard-Mercator-Universität Duisburg, Xanten, 1997), Berlin 1999, S. 249–263

- Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale*, Frankfurt am Main/ New York 2013
- Turner, Victor: *Liminalität und Communitas*, in: Belliger, Andréa/Krieger, David (Hrsg.): *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2006, S. 247–261
- van Gennep, Arnold: *Les rites de passage. Étude systématique des rites*, Paris 2011
- Verkerk, Dorothy Hoogland: *Moral Structure in the Ashburnham Pentateuch*, in: Hourihane, Colum (Hrsg.): *Image and Belief. Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art*, Princeton 1999, S. 71–81
- Winterer, Christoph: *Das Fuldaer Sakramentar in Göttingen. Benediktinische Observanz und römische Liturgie*, Fulda 2009
- Wulf, Christoph: *Zur Genese des Sozialen. Mimesis, Performativität, Ritual*, Bielefeld 2005