Tiziana Bonetti:

»Sonderfall Maria«

in: **cache** 02

WARE REINHEIT

intercomverlag, Zürich 2022

SONDERFALL MARIA Weibliche Supernatur

Der Körper der Jungfrau war im Mittelalter das theologische Schlachtfeld schlechthin: Von der Hochscholastik bis zum Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mitte des 19. Jahrhunderts lagen sich Franziskaner und Dominikaner darüber in den Haaren, ob Maria das Resultat körperlicher Vereinigung gewesen war oder eine Folge göttlichen Einschreitens.[1] Was sich wie eine alberne Rauferei anhört, war damals ein Streitpunkt von höchster Dringlichkeit: Es ging um die entscheidende Frage von Marias körperlicher Unversehrtheit. In der körperfeindlichen Atmosphäre des Christentums galt eine Frau umso reiner, je keuscher sie lebte. So war es unabdingbar, dass die Mutter des Erlösers als unbeschriebenes Blatt erschien.[2]



Peter Paul Rubens, *Die Unbefleckte Empfängnis Mariens,* ca. 1628,
Öl auf Leinwand, 198 x 137 cm, Madrid: Museo del Prado.



Meister von Raigern, *Geburt Christi*, um 1425, Öl auf Fichtenholz, 82.7 x 75.7 cm, Wien: Kunsthistorisches Museum Wien, Gemäldegalerie INV. NR. Gemäldegalerie, A123.

In Bethlehem hatte die Mystikerin Birgitta von Schweden (1302–1373) eine Vision von Jesu Geburt. Demnach soll die Jungfrau mit einem weißen Mantel und einer einfachen Tunika die Höhle betreten und den Erlöser dort geboren haben. Joseph, der Greis, band Ochs und Esel an der Krippe fest. Dann ging er von dannen, um bei der Geburt nicht dabeizusein. Maria zog ihre Schuhe aus, legte ihren weißen Mantel ab und nahm ihren Schleier vom Kopf. Zur Vorbereitung der Geburt breitete sie zwei leinene Windeln und zwei wollene Tücher aus. Als sie gebar, stand sie außer sich sowie in betrachtender Verzückung und trunken von göttlicher Süße. Als Maria betend dastand, berichtet Birgitta weiter, habe sie gesehen, wie sich das in Marias Schoß liegende Kind bewegte und sie in ebendiesem Augenblick einen Sohn zur Welt brachte. Von diesem ging kaum zu beschreibendes Licht und unvergleichlicher Glanz aus. Die Geburt sei so schnell verlaufen, dass Birgitta nicht habe feststellen können, »wie oder mit welchem Glied« die Jungfrau geboren habe. Das Fleisch des Neugeborenen schließlich war, wie Brigitta darlegt, völlig rein und frei von jedwedem Schmutz. Marias Leib indes, der vor der Entbindung sehr gewölbt war, bildete sich sofort zurück.[3]

»Alle vleischlîche gelüste müezen vliehen, swâ gotes liebe in vliuzet, als diu vinster vor dem sunnenschîne. Daz reinste unde daz unsûberiste gehellent niht wohl mit einander. Alsô mac gotlîchiu liebe unde vleischlîchiu liebe bî einander niht beliben, als vil diu eine zuo nimt, diu ander abe.«

David von Augsburg, zit. nach Meinolf Schumacher: *Sündenschmutz und Herzenslust: Studien zur Metaphorik der Sünde in lateinischer und deutscher Literatur des Mittelalters*, München: Fink (1996), S. 120–121.

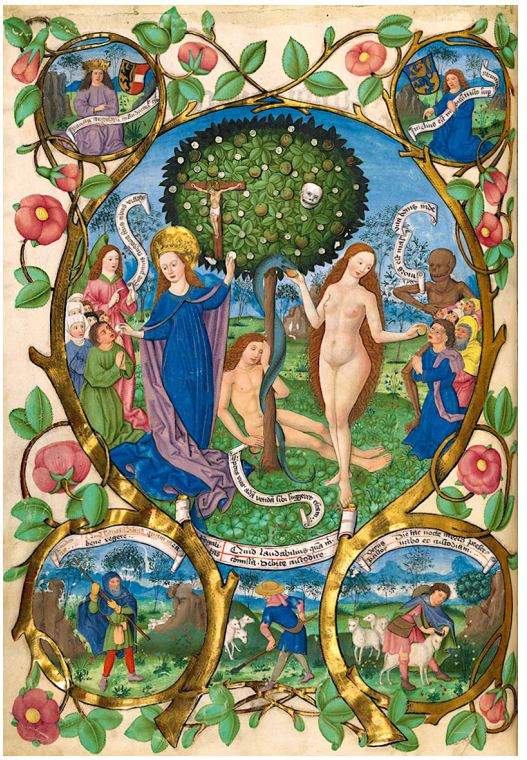
Menstruierte Maria? Diese Frage war kein Detail, sondern hatte weitreichende Folgen. Dominikaner wie Thomas von Aquin glaubten, dass Maria *maculata* – also in Erbsünde – empfangen worden sei.[4] Dagegen vertraten Franziskaner, wie der schottische Theologe Duns Scotus, die entgegengesetzte Auffassung.[5] Scotus' Lehre erhöhte zwar die Verehrungswürdigkeit der Muttergottes, indem sie die Exzeptionalität von Marias Wesens potenzierte sowie ihren Grad von Reinheit. Zugleich stellte sie jedoch die Fleischwerdung Christi infrage: War Maria nämlich seit jeher von der Erbsünde befreit, wie Scotus glaubte, so hatte sie auch nicht die daraus resultierende Bürde der Menstruation zu tragen.[6] Ohne Regelblutung wäre Maria nach mittelalterlichem Kenntnisstand der Medizin jedoch gar nicht in der Lage gewesen, ihrem Sohn Jesus zur essentiellen Menschwerdung zu verhelfen. Gemäß damaligem Wissen war es nämlich das Blut aus dem Uterus der werdenden Mutter, das den Fötus mit den nötigen Nährstoffen versorgte.[7] So stellte die Zangengeburt der *Immaculata conceptio* mittelalterlicher naturwissenschaftlicher Logik zufolge die für Christen zentrale

Botschaft des zur Erlösung der Menschheit am Kreuze gestorbenen Sohn Gottes infrage. Sie erteilte darüber hinaus auch eine Absage an die Vorstellung einer milchspendenden Muttergottes. Schließlich glaubten mittelalterliche Geistliche, wie der naturkundlich bewanderte Konrad von Megenberg, dass Muttermilch nichts anderes als eine aus Periodenblut umgewandelte Substanz sei.[8]



Tommaso da Modena, *Albertus Magnus*, 1352, Freskomalerei, Treviso: San Nicolò, Sala del Capitolo.

Von Albertus Magnus wurde Maria als demütig, ehrfurchtsvoll, schamhaft, hingebend, leidensfähig, gütig, rein, liebend, dienend und treu beschrieben. Obwohl die Muttergottes in ihrer Heiligkeit und Gnadenfülle unerreicht blieb, verkörperte sie die Idealfigur einer Frau und setzte damit eine verbindliche Handlungsnorm, die in zahllosen Marienpredigten propagiert wurde.[9] Es muss für gläubige Frauen im Mittelalter schwierig gewesen sein, den Widerspruch auszuhalten, der zwischen dem Keuschheitsideal der Kirche und der Aufgabe lag, gesunden Nachwuchs auf die Welt zu stellen. Denn keine Frau außer Maria war dem Doppelideal, Mutterschaft bei gleichzeitiger Jungfräulichkeit, gewachsen.[10]



Berthold Furthmeyr, *Baum des Todes und des Lebens*, 1478-1489, in: *Salzburger Missale*. BSB Clm 51710. f. 60 v., München: Bayerische Staatsbibliothek.

In der Verkündigungsszene des Lukasevangeliums grüßt der Engel Gabriel die Jungfrau mit dem Wort »Ave«. Bereits in dieser Grußformel, die das Palindrom zu Eva bildet, manifestiert sich die typologische Opposition zwischen Jungfrau und Stammesmutter: Der Engel verweist mit diesem Gruß auf die Rolle Marias, die als Mutter des Erlösers dazu beitragen wird, das Übel, das die Urmutter über die Menschheit gebracht hat, wiedergutzumachen.[11] Den Antagonismus zwischen Maria und Eva illustriert auch Berthold Furthmeyrs Druckgraphik in einem Salzburger Missal aus dem späten 15. Jahrhundert: Darin pflücken Maria und Eva unterschiedliche Früchte vom selben Baum: Während Maria Oblaten erntet, die sie Gläubigen darreicht, pflückt Eva den Apfel des Todes direkt aus dem Rachen der Schlange.[12]

Obwohl in der Bibel von der vollzogenen Ehe zwischen Maria und Joseph die Rede ist sowie von den Geschwistern Jesu, wussten es die reinheitsbewussten Theologen späterer Jahrhunderte besser: Die Brüder und Schwestern Jesu konnten nicht aus der ehelichen Verbindung zwischen Maria und Joseph hervorgegangen sein, sondern aus Josephs früherer Ehe.[13] Eine andere Auslegung hätte auch nur schlecht in die im 2. Jahrhundert langsam raumgreifende Glaubenslehre der immerwährenden Jungfräulichkeit Marias gepasst. Anders

sahen dies jüdische Gelehrte: Ihnen zufolge war Maria eine schmutzige Ehebrecherin und Jesus ein Kuckuckskind.[14] So heißt es in der jüdischen Sagensammlung über das Leben Jesu (»Toledot Jeschu«), die menstruierende Maria sei durch den Verkehr mit ihrem Nachbarn Panthera mit Jesus schwanger geworden. Der Erlöser galt in den Augen der Juden damit als doppelt befleckt: Er war nicht nur das Resultat von Ehebruch. Selbst seine Empfängnis hatte zu einem Zeitpunkt stattgefunden, als Maria wegen ihren Monatsblutungen (»Niddah«) als unrein galt.



Hans Memling, *Allegorie der Jungfräulichkeit*, 15. Jahrhundert, Öl auf Holz, 38.3 x 31.9 cm, Paris: Musée de Jacquemart-André.

Da kommt keiner rein: Eine ganze Festung von Felsen mauert den Körper der Jungfrau zu. Zwei Löwen schrecken potentielle Eindringlinge zurück. Muss Maria zugemauert werden, damit sie ihre Keuschheit bewahrt?



Konstanzer Weltchronik, 1450, Berlin: Staatsbibliothek, mgf 1714, f. 39 v.

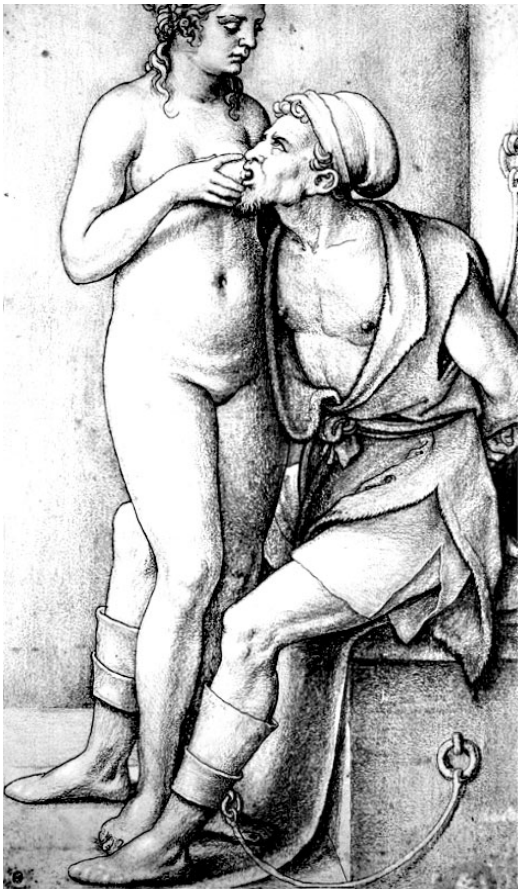
Kein Wunder, bildete sich ab dem 4. Jahrhundert die Forderung heraus, den geistlichen Amtsträgern sexuelle Abstinenz aufzuerlegen: Alles, was mit dem Körper zu tun hatte, galt in der Kirche zunehmend als schmutzig und sündhaft. Seit dem Spätmittelalter wurden Leiblichkeit und das Sexuelle nicht mehr primär mit Lebensenergie und Fortpflanzung verknüpft, sondern mit »bösen Trieben«. Sex, so die Überzeugung, sei sündhaft und unrein und mache den Menschen anfällig für dämonische Kräfte. Dies zeigt die obenstehende Miniatur aus der *Konstanzer Weltchronik* Mitte des 15. Jahrhunderts auf exemplarische Weise: Obwohl das Paar in der von der Kirche akzeptierten Missionarstellung miteinander schläft, wird es von einem Dämon heimgesucht, der sich regelrecht auf die barbusige Frau stürzt. Der Koitus, so die Quintessenz der Miniatur, ist ein Frevel, vor allem für das weibliche Geschlecht.

»Die Kirche erklärte die Ehe für unauflösbar und rottete jede Kenntnis der ars amandi (Liebeskunst) aus; so tat sie alles, was in ihrer Macht stand, damit die einzige Form der Sexualität, die sie gestattete, möglichst wenig Vergnügen und möglichst viel Leid mit sich brachte.«

Bertrand Russell: *Warum ich kein Christ bin: Über Religion, Moral und Humanität, aus dem Englischen übertragen von Marion Steipe*, Hamburg: Rowohlt (1979), S. 37.

»Der menschliche Leib aus Fleisch und Blut wurde schon früh als eine Gefahr oder sogar als eine Bedrohung für eine mögliche spirituelle Vervollkommnung des Menschen angesehen. Mit der Ausbreitung des christlichen Glaubens innerhalb der Gesellschaft nahm die Feindschaft der Kirche gegenüber der Vorstellung eines lustvoll besetzten Körpers zu, [...] vor allem eines lustvollen Frauenkörpers.«

Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 30.



Hans Sebald Beham, *Pero and Cimon*, 1540, Zeichnung, Stift und schwarze Tinte, 39.7 × 24.1 cm, Washington: National Gallery, Woodner Collection, Inv. 1998.

Die kirchliche Sexualmoral verbot alles, was Lust bereitete. Geschlechtsverkehr sollte nur zu gewissen Tagen sowie zwischen heterosexuellen Eheleuten in der Missionarstellung erfolgen und dabei dem Zweck der Fortpflanzung dienen. War Körperlichkeit aber nicht selbst dann eine Sünde? Die im Mittelalter zirkulierende Bezeichnung *peccatum* (Sünde) für die Ehegemeinschaft suggeriert ebendies.[15] Heißt das im Umkehrschluss aber auch, dass es im christlichen Mittelalter keinen geilen Sex gab? Erblickten alle Gläubigen in der Jungfrau Maria die makellose Galionsfigur der Christenheit, an der man sich besser orientieren sollte, um nicht in die Hölle zu kommen? Leider sagen normative Vorschriften nur wenig über die tatsächliche Praxis aus. Zudem schrieben die Menschen des Mittelalters oftmals nur zögerlich über den Geschlechtsakt.[16] Nichtsdestotrotz legen Texte und Bilder in Büchern, Druckgrafiken und Kunstwerken nahe, dass es unter der Bettdecke wohl kaum so lustlos zu und her ging, wie sich dies christliche Würdenträger wahrscheinlich gewünscht hätten: Zahlreiche damals käufliche Buchtitel, wie *La puttana errante* (1531) oder *Tariffa delle puttane* (1535) verraten schon im Titel ungeniert, dass es nicht um Blümchensex geht.[17] Entsprechend wurden solche Bücher auch nur diskret in den Hinterstuben verkauft.[18]



Marcantonio Raimondi, *Modi*, Kupferstich, Paris: Bibliothèque Nationale de France.

Die *Sonetti lussuriosi* von Pietro Aretino sind das mittelalterliche Pendant des Kamasutra. Hier begleitet die obszöne Poesie des bekanntesten Pornografen der Renaissance, verpackt in vulgäres Vokabular, sechzehn Kupferstiche von Marcantonio Raimondi, die heterosexuelle Paare beim Liebesakt zeigen. Inspiriert zu diesen Koitusdarstellungen hatten Raimondi die Bilder von Giulio Romano. Papst Clemens VIII. gefielen die Grafiken offenbar nicht, denn er ließ Raimondi dafür ins Gefängnis werfen.[19] In einem der Kupferstiche sind ein muskulöser Mann und eine ebenso muskulöse Frau zu sehen, die in leidenschaftlicher Begierde eng umschlungen miteinander Verkehr haben. Vor lauter Erregung greift die Frau mit ihrer linken Hand nach einem Kissen. Um die Reibung zu verstärken, umschlingt sie mit ihrem rechten Bein Gesäß und Becken ihres Partners. Er wiederum drückt seine Gespielin so nahe an sich heran, dass sie ein Hohlkreuz macht.

»Mettimi un dito in cul, caro vecchione, / e spingi dentro il cazzo a poco a poco; / alza ben questa gamba e fa' buon gioco, / [...].«

Pietro Aretino: *Sonetti lussuriosi: Edizione critica e commento di Danilo Romei.* Neue überarbeitete Auflage, Morrisville: Lulu (2019), S. 45. Übersetzung ins Deutsche: »Steck mir einen Finger in den Arsch, lieber alter Mann, / und schiebe den Schwanz Stück für Stück hinein; / hebe dieses Bein und mach es gut, / [...].«

»Io 'l voglio in cul, tu mi perdonerai. -
-O donna, io non vo' far questo peccato, [...]
-Deh, mettil qui, - Non farò - Si farai. -
- Perché? Non, s'usa più da l'altro lato,
Idest in potta? - Sì, ma gli è più grato Il cazzo dietro che dinanzi assai. -
-Da voi lasciar mi voglio consigliare:
Il cazzo è vostro, e s'ei vi piace tanto,
Com'a cazzo gli avete a comandare. -
-Io l'accetto, ben mio. Spingil da canto,
Più là, più giù: ei c'è senza sputare.
O cazzo buon compagno, o cazzo santo!«

Pietro Aretino: *Sonetti lussuriosi: Edizione critica e commento di Danilo Romei, n*eue überarbeitete Auflage, Morrisville: Lulu (2019), S. 53. Übersetzung ins Deutsche: »Ich will ihn in meinem Arsch, du wirst mir verzeihen. / -Oh Frau, ich werde diese Sünde nicht tun, / Ach, steck ihn rein – Nein, ich werde es nicht tun. – Doch Du wirst es tun. – / Warum? Braucht man nicht mehr die Fotze? – Doch, aber dort hinten ist der Schwanz dankbarer als vorne - / Von Euch

werde ich den Rat annehmen: / Der Schwanz gehört Euch, und wenn es Euch so sehr gefällt, habt Ihr dem Schwanz zu befehlen. / Ich akzeptiere es, mein guter Mann. Stosse ihn mehr zur Seite, mehr da, weiter unten: [...]. / O guter Schwanz, o heiliger Schwanz!«



»Ein mittelalterlicher Sexualratgeber«: Aldobrandino von Sienas ›Régime du Corps‹, Lille, um 1285, London: British Library, MS Sloane 2345, f. 9 v.

Wie heißt das mittelalterliche Aquivalent von *Sex for Dummies*? Das *Régime du Corps* von Aldobrandino von Siena ist der erste mittelalterliche Hygiene- und Ernährungsratgeber, der in einer Volkssprache verfasst wurde. Mit seinem Aufbau in Text- und Bild-Kombinationen gleicht er modernen Sexratgebern. Aldobrandinos Buch verfolgt den Zweck, seine Leser*innen an den »Erkenntnissen« einer renommierten »wissenschaftlichen« Erörterung teilhaben zu lassen.
So auch im obenstehenden Bild: Die übergroße Initiale aus einer Londoner Handschrift enthält die Darstellung eines kopulierenden Paares, wobei der Akt durch eine Bettdecke verhüllt wird. Allein der starke Faltenwurf, gepaart mit kräftigen schwarzen Federstrichen, deutet auf rege Bewegung unter der Decke hin.[20] Eine Überschrift in Goldlettern verkündet, worum es geht: »Wie man einer Frau beiwohnt«. Der feministische Anklang täuscht: Wie Mann der Frau Lust bereiten kann, davon handelt der Text nicht in Ansätzen. Vielmehr geht es um die Gesundhaltung des männlichen Körpers durch das Liebesspiel sowie um die Bestimmung der besten Tageszeit (»bonne eure«) zur Zeugung von Nachwuchs.[21]



Lanzelot und Ginevra im Bett vereint, aus Lancelot-Graal, Artois oder Flandern, um 1320, London: British Library, Add. MS 10293, f. 312 v.

Nicht nur in den *Sonetti Lussuriosi* wird der Koitus als Form des Begehrens fokussiert anstatt als Pflichtübung zur Zeugung von Nachwuchs. Auch in den *Fabliau* von Chaucer ist Sex ein Akt der Lust. In der Geschichte einer *Femme d'Orléans* etwa betrügt eine Frau ihren Ehegatten mit einem jungen Liebhaber. Darin heißt es: »Sie drängte ihren Scholaren, / Das Liebesspiel zu beginnen. / Der spielte es so erfahren, / Dass sie kein End' mocht finden. / Er hätte gegeben keine Haselnuss, / So wenig als sie, für ein anderes Spiel, / So spielten sie lustvoll, Kuss um Kuss, / Was ihnen von Herzen wohlgefiel [...].« Hier genießt nicht nur der Mann den Akt, sondern auch die aktiv für ihren Gespielen werbende Frau. Von Sünde ist hier genausowenig die Rede wie von Fortpflanzung. Ruth Mazo-Karras zufolge ist diese Geschichte nicht subversiv: »[...] sie ist keine ›underground literature‹, sie könnte im Grunde als mittelalterliches Pornovideo angesprochen werden.«[22] So lustbefreit und keusch, wie die in christlicher Zeit zu einer unbefleckten Jungfrau stilisierte Maria, haben wohl nur die wenigsten gelebt.



Heinrich Aldegrever, *Lascivia*, Kupferstich, 71 x 49 mm, 1549, Braunschweig: Herzog Anton Ulrich-Museum.

SONDERFALL MARIA Evatöchter

Frauen im Mittelalter hatten einen schweren Stand: Waren sie verheiratet, verstiessen sie gegen das Virginitätsideal, das Maria als leuchtendes Vorbild verkörperte. Ihr Lebensrhythmus war dann vom Zyklus von Gebären, Stillen, Entwöhnen und erneuten Schwangerschaften bestimmt.[23] Lebten Frauen dagegen als Ordensschwestern, fristeten sie ein enthaltsames Dasein in der Klausur. Ob im Kloster oder in der häuslichen Sphäre: Das Leben als Frau barg zahlreiche Gefahren: Viele Schwangerschaften endeten mit dem Tod der Mutter und der willkürliche Vorwurf der Hexerei rechtfertigte grässlichste Folterungen, die mit dem Tod der Denunzierten endeten. Zu alledem war das Mittelalter auch noch stark misogyn: Frauen galten als Agentinnen des Teufels, als moralisch minderwertig sowie als fehlentwickelt.[24] Als Töchter Evas waren sie vermeintlich zudem in viel stärkerem Masse der sündhaften Wollust zugeneigt als das männliche Geschlecht. Die Humoralpathologie meinte sogar festgestellt zu haben, dass die Frauen infolge ihres angeblich feuchten und kalten Temperaments physisch und psychisch schwach sowie unvollkommen seien. Ähnlich sahen dies Thomas von Aquin und Albertus Magnus: Die Frau sei ein unvollkommener Mann (*mas occasionatus*).[25]



Albrecht Dürer, *Avaritia*, 1507, 35 x 29 cm, Wien: Kunsthistorisches Museum.

Der Vorwurf der moralischen Minderwertigkeit, der Frauen im Mittelalter immer wieder angelastet wurde, kommt auch in Albrecht Dürers Gemälde zum Ausdruck. Hier personifiziert eine alte schrumplige Frau mit herunterhängenden Brüsten das Laster der Habgier.

Maria gebar in Freuden. Anders verlief die Geburt für gewöhnliche Frauen: Infolge der Erbsünde, so der damalige Glaube, war die Geburt für mittelalterlichen Frauen ein schmerzhaftes und lebensgefährliches Unterfangen.[26] So legten Gebärende ihr Glück nicht allein in die Hände einer Hebamme, sondern vertrauten auch auf die Segenssprüche in Geburtsbriefen.[27] Schriftlich abgefasst auf Papier oder Pergament wurden sie am Körper der Gebärenden befestigt, um den Geburtsvorgang zu erleichtern.

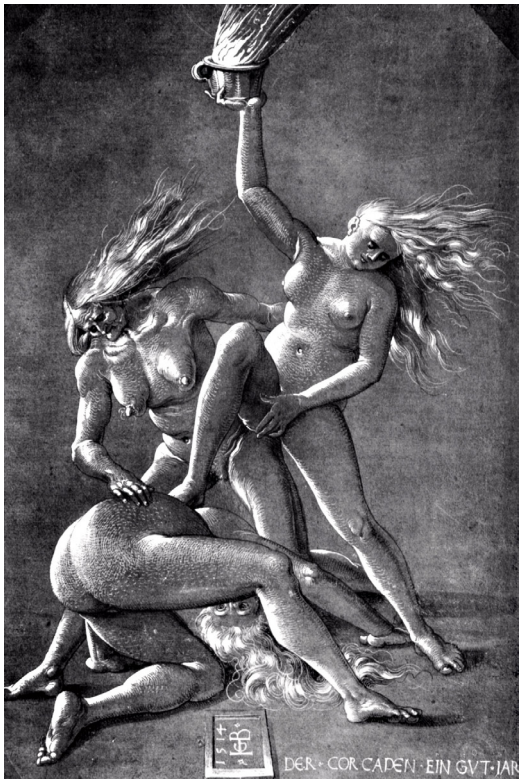
»Wiltu der frawen helfen das sie schir vnd sanft nyder kumpt So sprich die wort Jtem so du einer frawen wilt bej gestenn So siehe zu der gepurd sol arbeitten So du gest yn ir gemach So spriche das sie es hore Anna gepar Miriam Maria gepar Jhesum Cristum Elisabet Gepar Johannem den tauffer Cristi Cilina gepar sanctum Remigium. also gepirt die fraw ir kint on serr mit der hilff seyner guett der geparn ward on sere von der reynen junckfrawen Maria vnsser lieben frawen [...] Des helffe dir got der almechtig vnsser herre Jhesus Cristus Amen Aue Maria.«

Zit. aus einem mittelalterlichen Geburtsbrief, in: Britta-Juliane Kruse: *Verborgene Heilkünste: Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter,* Berlin: De Gruyter (1996), S. 53.



Illustration aus einer um 1480 entstandenen Abschrift des Werks *Regimen sanitatis* des Heinrich Laufenberg, Zentralbibliothek Zürich, Ms. C 102b, f. 111 v.

Eine gute Ehe musste kinderreich sein. Für Ehefrauen war der Druck schwanger zu werden und gesunden Nachwuchs auf die Welt zu bringen daher besonders groß.[28] Der Reproduktionszwang stellte jedoch eine erhebliche Gefahr für die Frauen dar: Schwangerschaftskomplikationen und Geburtsprobleme endeten nicht selten tödlich. Die Möglichkeiten der Hebammen, bei ungünstigem Geburtsverlauf helfend einzugreifen, waren infolge geringen Wissens damals nicht sehr groß. Beispielsweise waren die Hebammen im 13. Jahrhundert weder in der Lage, das eingeklemmte Köpfchen des Neugeborenen der in Wehen liegenden Florina aus dem Schoß der Mutter zu befördern noch es wieder in den Leib zu schieben. Sie überließen die adlige Polin der »Gnade Gottes«.[29]



Hans Baldung Grien, *Gruppe dreier wildbewegter Hexen (Neujahrsblatt)*, 1514, Feder, weiß gehöht, auf braun grundiertem Papier, 30.9 x 20.9 cm, Wien: Grafische Sammlung Albertina.

Von Frauen hatten die beiden Autoren des *Hexenhammers*, Jacob Sprenger und Heinrich Kramer, wohl genauso wenig Ahnung, wie von Etymologie: In ihrem Buch *Hexenhammer* (*Malleus Maleficarum*) (1487) leiten die Verfasser die Glaubensschwäche und Leichtgläubigkeit sowie die Disposition der Frau zur Hexe vom Begriff ›*femina*‹ her: »[D]as Wort ›femina‹ nämlich kommt von ›fe‹ und minus (›fe‹ = ›fides‹, Glaube, minus = weniger, also femina= die weniger Glauben hat), weil sie immer geringeren Glauben hat und bewahrt, und zwar aus ihrer natürlichen Anlage zur Leichtgläubigkeit.« Das Weib, so die haarsträubende Schlussfolgerung der Autoren, sei von Natur aus schlecht, da es schneller den Glauben ableugne, »was die Grundlage für Hexerei« sei.[30]



Domenico di Bartolo: *Die Zuweisung und Bezahlung von Ammen und die Heirat von Findelkindern*, 1443, Detail, Wandmalerei, Siena: Ospedale di Santa Maria della Scala, Sala del Pellegrinaio.

Das Wissen über die weibliche Anatomie und Reproduktion war in Mittelalter und Früher Neuzeit beschränkt. Das führte zu, nach heutigem Kenntnisstand, absurden Annahmen: Milch sei nichts anderes als umgewandeltes Menstrualblut,[31] Stillen ein natürliches Verhütungsmittel und bei der Zeugung eines Kindes sei die Mutter nur passiv beteiligt:[32] Sie stelle mit ihrem Gebärmutterblut das Material für das Wachstum des Fötus zur Verfügung.[33] Oftmals war in der Literatur zudem die Behauptung zu lesen, dass der spätere Charakter eines Kindes von der Qualität der Milch herrühre, mit der es gestillt worden sei.[34] In Ratgebern wurden Frauen daher oftmals dazu aufgerufen, selber zu stillen. Die angeheuerte Amme könnte schließlich beflecktes Blut haben.[35] So meinte auch David Herlitz in seinem Hebammenbuch, Kinder müssten nach der Geburt die Nahrung bekommen, die sie schon aus dem Mutterleib gewohnt seien.[36] Trotz den Appellen zum Selberstillen war die Ammenpraxis im Mittelalter sehr verbreitet: besonders im Süden.[37] Hier bedeutete eine Amme Freiheit und schneller neuen Nachwuchs.[38] Vor allem patrizische Familien gaben Maria-lactans-Bilder in Auftrag. Vielleicht dienten sie den Müttern als Substitut für die Stillarbeit, die eine Amme außer Sichtweite auf dem Land für sie übernahm.[39]

Anmerkungen

1 Meret Keller: »Die Reinheit Marias: Die ›Maria de la Merced‹ zwischen Dogma und Volksfrömmigkeit in Spanisch-Amerika«, in: Julia Rüthemann, Miriam Oesterreich, Cornelia Logerman (Hg.): *Körper-Ästhetiken: Allegorische Verkörperungen als ästhetisches Prinzip,* Bielefeld: transcript (2014), S. 167–190, hier S. 170.
2 Von der Körperfeindlichkeit des Christentums schreibt Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens,* Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 30.
3 Klaus Schreiner: *Maria: Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, München und Wien: C. Hanser (1994), S. 67.
4 Vgl. Ulrich Horst: *Die Diskussion um die Immaculata Conceptio im Dominikanerorden: Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Methode*, Paderborn, München, Wien und Zürich (1987), S. 6: Horst zufolge habe sich Thomas von Aquin entschieden gegen die Immaculata Conceptio ausgesprochen, weil Maria ansonsten der Erlösung durch ihren Sohn Jesus Christus nicht mehr bedürftig gewesen wäre. Dies aber hätte der Würde ihres Sohnes Abbruch getan und so auch die Lehre der Soteriologie unterwandert. Dennoch soll die Jungfrau gemäß Thomas bereits vor ihrer Geburt, d.h. im Leib ihrer Mutter Maria, »geheiligt« worden sein.
5 Julia Kristeva: »Stabat Mater«, übers. von Arthur Goldhammer, in: *Poetics Today* 6 (1985), S. 133–152, hier S. 138.
6 Bereits der frühmittelalterliche Papst Gregor der Große betrachtete die Menstruation als Folge der Erbsünde Evas. Vgl. dazu Charles T. Wood: »The Doctor's Dilemma: Sin, Salvation, and the Menstrual Cycle in Medieval Thought«, in: *Speculum* 56/4 (1981), S. 710–727, hier S. 713.
7 Claude Thomasset: »Von der Natur der Frau«, übers. aus dem Französischen von Brigitte Grosse, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): *Geschichte der Frauen: Mittelalter*, 6 Bde., Bd. 2, Frankfurt, New York: Campus (1993), S. 55–83, hier S. 67–68.
8 Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 35.
9 Manuel Simon: *Heilige, Hexe, Mutter: Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin: D. Reimer (1993), S. 6.
10 Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 31–32.
11 Albrecht Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch (2011), S. 57.
12 Christoph Burger: »Sie ist mir lieb, die werte Magd: Martin Luthers Lied auf die Kirche - nicht auf Maria«, in: Eva Rothenberger, Lydia Wegener (Hg.): *Maria in Hymnus und Sequenz: Interdisziplinäre mediävistische Perspektiven*, Berlin und Boston: De Gruyter (2017), S. 373–394, hier S. 373.
13 Miri Rubin: *Mother of God: A History of the Virgin Mary,* London: Allen Lane (2009), S. 57.
14 Emma Maggie Solberg: *Virgin Whore,* London: Cornell University Press (2018), S. 77.
15 Hubertus Lutterbach: »Das Mittelalter – Ein ›Pollutio-Ridden-System‹? Zur Prägekraft des kultischen (Un-)Reinheitsparadigmas«, in: Peter Burschel, Christoph Marx (Hg.): *Reinheit*, Wien, Köln und Weimar: Böhlau (2011), S. 157–176, hier S. 167–168.
16 Ruth Mazo-Karras: *Sexualität im Mittelalter,* aus dem Amerikanischen von Wolfgang Hartung, Düsseldorf: Artemis und Winkler (2006), S. 35, 41.
17 Paula Findlen: »Humanismus und Pornographie im Italien der Renaissance«, in: Lynn Hunt (Hg.): *Die Erfindung der Pornographie: Obszönität und die Ursprünge der Moderne,* Frankfurt am Main: Fischer (1994), S. 44–114, hier S. 53.
18 Paula Findlen: »Humanismus und Pornographie im Italien der Renaissance«, in: Lynn Hunt (Hg.): *Die Erfindung der Pornographie: Obszönität und die Ursprünge der Moderne,* Frankfurt am Main: Fischer (1994), S. 44–114, hier S. 52.
19 Paula Findlen: »Humanismus und Pornographie im Italien der Renaissance«, in: Lynn Hunt (Hg.): *Die Erfindung der Pornographie: Obszönität und die Ursprünge der Moderne*, Frankfurt am Main: Fischer (1994), S. 44–114, hier S. 91.
20 Thomas Bein: *Liebe und Erotik im Mittelalter*, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt (2003), S. 110.
21 Michael Camille: *Die Kunst der Liebe im Mittelalter*, Köln: Könemann (2000), S. 142.
22 Ruth Mazo-Karras: *Sexualität im Mittelalter*, aus dem Amerikanischen von Wolfgang Hartung, Düsseldorf: Artemis und Winkler (2006), S. 14.
23 Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 46.
24 Manuel Simon: *Heilige, Hexe, Mutter: Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin: D. Reimer (1993), S. 3–5.
25 Manuel Simon: *Heilige, Hexe, Mutter: Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin: D. Reimer (1993), S. 3–4.
26 Miri Rubin: *Mother of God: A History of the Virgin Mary*, London: Allen Lane (2009), S. 37.
27 Britta-Juliane Kruse: *Verborgene Heilkünste: Geschichte der Frauenmedizin im Spätmittelalter*, Berlin: De Gruyter (1996), S. 46.
28 Claudia Opitz: »Frauenalltag im Spätmittelalter (1250–1500)«, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): *Geschichte der Frauen: Mittelalter*, 6 Bde., Bd. 2, Frankfurt, New York: Campus (1993), S. 283–339, hier S. 306–307.
29 Claudia Opitz: »Frauenalltag im Spätmittelalter (1250–1500)«, in: Christiane Klapisch-Zuber (Hg.): *Geschichte der Frauen: Mittelalter,* 6 Bde., Bd. 2, Frankfurt, New York: Campus (1993), S. 283–339, hier S. 306–307.
30 Jacob Sprenger, Heinrich Kramer: *Malleus Maleficarum: Der Hexenhammer: Zum ersten Male ins Deutsche übertragen und eingeleitet von J. W. R. Schmidt*, 3. Aufl., Berlin und Leipzig: Hermann Barsdorf (1923), S. 69–70.
31 Sabine Seichter: *Erziehung an der Mutterbrust: Eine kritische Kulturgeschichte des Stillens*, Weinheim und Basel: Beltz Juventa (2014), S. 106.
32 Franz Groiss: »Maria lactans – die stillende Madonna«, in: Franz Groiss, Birgit Streiter, Christian Vielhaber, Hubert Philipp Weber (Hg.): *Maria Lactans: Die Stillende in Kunst und Alltag*, Wien: Wiener Dom-Verlag (2010), S. 13–79, hier S. 16.
33 Manuel Simon: *Heilige, Hexe, Mutter: Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin (1993), S. 3–4.
34 Anne M. Ashton: *Breast Iconography in Italian Art 1250–1600*, Diss., University of St. Andrews (2006), S. 71.
35 Margaret Miles: *A Complex Delight: The Secularization of the Breast, 1350–1750*, Berkeley: University of California Press (2008), S. 37.
36 Manuel Simon: *Heilige, Hexe, Mutter: Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert*, Berlin (1993), S. 95.
37 Anne M. Ashton: *Breast Iconography in Italian Art 1250–1600*, Diss., University of St. Andrews (2006), S. 71.
38 Margaret Miles: *A Complex Delight: The Secularization of the Breast, 1350–1750*, Berkeley: University of California Press (2008), S. 39.
39 Anne M. Ashton: *Breast Iconography in Italian Art 1250–1600,* Diss., University of St. Andrews (2006), S. 77.