

FKW //

NR. 54 // MAI 2013

VISUAL OTHERING. 1100–1200

001–002 // **FKW-Redaktion**

EDITORIAL

003–010 // **Silke Büttner**

VISUAL OTHERING. 1100–1200. EINLEITUNG

ARTIKEL

011–027 // **Silke Büttner**

EUGEN_IA. ODER: IM NETZ DER ÄHNLICHKEITEN. FORMEN DES OTHERING IM 12. JAHRHUNDERT

028–039 // **Inés Monteiro Arias**

'LA OTRA', EN EL IMAGINARIO CRISTIANO PLENOMEDIEVAL: LA MUJER MUSULMANA ASOCIADA A LA LUJURIA EN EL ARTE ROMÁNICO

040–053 // **Viviane Huys**

IMAGES DES JUIFS À VÉZELAY: ENTRE CONdamnATION ET CONVERSION

054–075 // **Madeline H. Caviness**

OF ARMS AND THE WOMAN IN MEDIEVAL EUROPE: FACT.FICTION.FANTASY

076–087 // **Anna Klosowska**

QUEER / POSTHUMAN IN MARIE DE FRANCE'S ELIDUC: SANCTUAIRES À RÉPIT, FEMALE COUPLES, AND HUMAN / ANIMAL / BARE LIFE

088–101 // **Asa Simon Mittman**

GATES, HATS, AND NAKED JEWS: SORTING OUT THE NUBIAN GUARDS ON THE EBSTORF MAP

EDITION

102–103 // **Sigrid Sandmann**

DESIRE

104–106 // **Sabine Grosser**

AUF DER SUCHE NACH SELBSTBESTIMMTHEIT. ZUM AUFLAGENOBJEKT DESIRE VON SIGRID SANDMANN

REZENSIONEN

107–111 // **Anja Rathmann-Lutz**

REPRESENTING MEDIEVAL GENDERS AND SEXUALITIES IN EUROPE. CONSTRUCTION, TRANSFORMATION, AND SUBVERSION, 600–1530
ED. BY ELIZABETH L'ESTRANGE / ALISON MORE 2011. FARNHAM, ASHGATE. (210 PAGES)

112–117 // **Gunnar Mikosch**

THE ASHGATE RESEARCH COMPANION TO MONSTERS AND THE MONSTROUS
ED. BY ASA SIMON MITTMAN / PETER J. DENDLE 2012. FARNHAM, ASHGATE. (598 PAGES)

NACHRUF

118–123 // **Silke Förshler, Kerstin Schankweiler, Melanie Ulz und Kea Wienand**

NACHRUF AUF VIKTORIA SCHMIDT-LINSENHOFF

EDITORIAL

Liebe Leser_innen,

es ist vollbracht! Mit dieser 54. Ausgabe präsentieren wir Ihnen *FKW // Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur* erstmals in neuem Publikationsformat. Ab sofort erscheint *FKW* als Open-Access-Zeitschrift, die kostenfrei aufgerufen, gelesen und heruntergeladen werden kann. Es ist nicht die erste Transformation. Angesichts der maßgeblichen Veränderungen im wissenschaftlichen Diskurs wurde die 1986 als *FrauenKunstWissenschaft* gestartete Zeitschrift zu ihrem 20jährigen Jubiläum im Jahr 2007 in *FKW // Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur* umbenannt und mit neuem Layout versehen. Mit der Entscheidung online zu gehen, folgen wir nun den gegenwärtigen Entwicklungen im Bereich wissenschaftlicher Zeitschriftenpublikationen. Wie wir in unserer im Juni 2012 erschienenen letzten Printausgabe, die nicht ganz zufällig dem Thema „Prekarisierung“ gewidmet war, mitgeteilt hatten, gibt es dafür verschiedene Gründe. Vor allem aber ist mit dem neuen Format die Zugänglichkeit erleichtert, die Sichtbarkeit erhöht, die internationale Vernetzung ausgebaut, die Aktualität unserer Themenschwerpunkte weiter intensiviert und die Verknüpfung mit dem allgemeinen Forschungsfeld der visuellen Kultur optimiert. Das erscheint nicht zuletzt deswegen sinnvoll, weil *FKW* das nach wie vor zentrale und in seiner inhaltlichen Profilierung einzigartige Publikationsorgan einer explizit genderspezifisch orientierten bild-, kunst- und kulturwissenschaftlichen Forschung im deutschsprachigen Raum ist. Und so danken wir unseren angestammten Leser_innen, dass Sie diesen Weg mit uns gegangen sind, und wir begrüßen unsere neuen Leser_innen, auf deren reges Interesse wir uns freuen.

—— Verbunden mit dem neuen Publikationsformat ist die organisatorische Neuaufstellung, um auch im digitalen Format die wissenschaftliche Qualitätssicherung zu gewährleisten und zugleich einer breiteren internationalen Ausrichtung und Sichtbarkeit gerecht zu werden. So wird ein Beirat unsere inhaltlich-konzeptionelle Arbeit supervidierend unterstützen. Auch werden wir Beiträge zukünftig vermehrt über Calls for Papers einwerben, und wir haben ein Peer Review Verfahren installiert. Zudem sollen, wie es diese Ausgabe bereits tut, Beiträge möglichst in ihrer Originalsprache veröffentlicht werden. Und es wird derzeit ein Heftarchiv erstellt, um auch die in den *FKW*-Printausgaben erschienenen Artikel zugänglich zu machen. Sie sollen auf der Homepage kostenfrei als pdf-Dokument zum Download zur Verfügung gestellt werden. Einiges wird aber bleiben, wie es war: Neben bewährten Formen der Teamarbeit werden die einzelnen Ausgaben weiterhin thematischen Schwerpunkten folgen, die dann von einzelnen

Redaktionsmitgliedern sowie ggf. Gastherausgeber_innen betreut werden. Beibehalten werden auch die englischsprachigen Abstracts, die bei nicht-deutsch- und nicht-englischsprachigen Beiträgen aber etwas ausführlicher sein sollen. Bleiben wird die Edition, die von eine_r Künstler_in zum jeweiligen Themenschwerpunkt gestaltet wird und käuflich erworben werden kann. *FKW* erscheint, wie bisher, zweimal jährlich, die umstellungsbedingte zeitliche Verzögerung haben wir allerdings genutzt, um den Erscheinungstermin nun auf Frühjahr und Herbst festzulegen.

— Die hier vorliegende erste *FKW*-Ausgabe im Open-Access-Format verbindet unter dem Titel *Visual Othering. 1100–1200* den Schritt nach vorn in ein neues Medium mit dem Blick weit zurück in die Vergangenheit und füllt dabei in doppelter Hinsicht eine diskursive Lücke. Zum einen ist die im gegenwärtigen kunst- und kulturwissenschaftlichen Diskurs hochaktuelle Frage nach der Produktion des/der Anderen für die europäische Kunst des Hochmittelalters in dieser Weise bisher nicht gestellt worden; und zum anderen ist das Mittelalter, und speziell das Hochmittelalter, in der kunstgeschichtlichen Geschlechterforschung im deutsch-sprachigen Raum nach wie vor unterrepräsentiert. Die kommende 55. Ausgabe von *FKW*, die von Sigrid Adorf und Maïke Christadler herausgegeben wird, setzt unter dem Titel „New Politics of Looking? – Affekt und Repräsentation“ die gegenwärtig gern gegeneinander ausgespielten Konzepte von Repräsentation und Affekt neu in Bezug zueinander. Zur Diskussion steht das Spannungsfeld zwischen einer kritischen Nutzung des Affekt-Begriffs als analytisches Instrument und einer Ideologiekritik des Affekt-Diskurses. Nr. 56, herausgegeben von Hildegard Frübis und Edith Futscher, wird dann unter dem Arbeitstitel „Intersektionalität. Ungleichheit im Gemenge“ bei der Frage ansetzen, warum Intersektionalität als Konzept zwar in den Sozialwissenschaften, nicht aber in den Cultural Studies, von der Kunstgeschichte und für die Analyse des Visuellen aufgenommen und nutzbar gemacht worden ist.

— Das bisherige und weitere Erscheinen von *FKW* sowie die Umstellung des Publikationsformats wäre nicht möglich ohne finanzielle Unterstützung und Förderung. Unser großer Dank geht an das *Mariann Steegmann Institut. Kunst & Gender*, an das Institute for Cultural Studies in the Arts der Zürcher Hochschule der Künste und an die Deutsche Forschungsgemeinschaft! Ein ganz herzliches Dankeschön geht zudem an unsere Redaktionskollegin Jennifer John, die den Transformationsprozess maßgeblich organisiert und großartig gemanagt hat! Und *last not least* begrüßen wir Kea Wienand als neues Redaktionsmitglied und freuen uns auf die Zusammenarbeit.

VISUAL OTHERING. 1100–1200. EINLEITUNG

Ein bärtiger hochgewachsener Christus thront im Zentrum, zu seiner Rechten stehen Herrscher und Heilige, fromme Frauen und Männer, ordentlich nebeneinander aufgereiht. Die Frauen sind durch die Länge ihrer Gewänder und die Schleier erkennbar. Zur Linken des Himmelsfürsten geht es lebhafter zu. Hier treiben fratzengesichtige Dämonen ihr Unwesen. Zwischen diesen agilen Kreaturen, halb Mensch halb Tier, ganz nahe beim thronenden Höllenfürsten ist die einzige Figur am gesamten Portal zu sehen, die mittels körperlicher Attribute als *Frau* bezeichnet ist. Sie trägt das Haar offen und präsentiert frontal ihre entblößte Brust.

Es ist die weibliche Verführerin. Es sind die Körper, die Gesten und die Positionierung der Figuren am Bogenfeld der Abteikirche von Conques (Aveyron), die zu erkennen geben, welche Figur zur *Christianitas* gehört und welche nicht. Damit führt das im frühen 12. Jahrhundert entstandene Portal einen zentralen Aspekt der damaligen Visualisierung des christlichen ‚Eigenen‘ und seines ‚Anderen‘ eindrücklich vor Augen. Die Grenzziehungen verlaufen an/in den Körpern. Die bildhauerischen Arbeiten zeigen die Welt aus der Perspektive des frommen, heterosexuellen, christlichen Mannes. Alle anderen kommen als ‚Andere‘ zur Sichtbarkeit, als Funktion innerhalb der Konstituierung dieses Subjektes oder in Bezug auf dieses Subjekt. Und hierbei ist *doing gender* ebenso ein Aspekt des *Othering* wie ethnische Differenzierung.

— Mit *Visual Othering. 1100–1200* thematisiert *FKW* die Produktion des/der Anderen in der europäischen Kunst des Hochmittelalters. Diese erste Ausgabe des *Open-Access-Formats* von *FKW* im Internet spannt in mehrfachem Sinne einen weiten Bogen: Nicht nur, sie den Schritt der Redaktion nach vorn in ein neues Medium mit dem Blick weit zurück in die Vergangenheit verbindet – es ist auch, nach mehr als 15 Jahren, das erste Themenheft von *FKW*, das sich dem Mittelalter widmet. Ein langer Zeitraum – und dennoch, die 1997 von Susan Marti und Daniela Mondini in der



Weltgerichtstympanon der Abteikirche von Conques (Anfang 12. Jahrhundert)

Einleitung von *FKW* 24 getroffene Feststellung ist nach wie vor aktuell: Das Mittelalter, speziell das Hochmittelalter, ist in der kunstgeschichtlichen Geschlechterforschung im deutsch-sprachigen Raum unterrepräsentiert.¹⁾ Die Herausgeberinnen des *Mittelalter*-Heftes von 1997 versammelten vielfältige und durchaus auch widerstreitende Beiträge zu unterschiedlichen Annäherungsweisen und Themenstellungen. Sie konstatierten eine Verschiebung in den Forschungsfragen von der Suche nach Künstlerinnen hin zu visuellen Repräsentationsformen von Weiblichkeit und Männlichkeit und zur Rolle von Frauen als Auftraggeberinnen.

Das Konzept der aktuellen Ausgabe trägt einer weiteren Themenverschiebung in der kunstwissenschaftlichen Geschlechterforschung Rechnung. In Anknüpfung an *FKW* 45 „*Indem es sich weigert, eine feste Form anzunehmen*“. *Kunst, Sichtbarkeit, Queer Theory* (Brandes/Adorf 2008: 5) spricht es sich für eine Ausweitung des „Projekts der Entnaturalisierung auch auf anderen Identifikationslinien als Sex und Geschlecht“ aus, nämlich auf ihre Überkreuzungen „mit Mustern der Rassierung und Ethnisierung“ (Jagose 2001: 128). Ziel ist dabei die Dekonstruktion des Hegemonialen durch die Frage nach dem Ausgeschlossenen und nach der Art des Ausschlusses und nach den Möglichkeiten einer Sichtbarkeit nicht-hegemonialer Gruppen. Durch die Verwendung der Progressiv-Form *Othering* (im Gegensatz zu *Otherness*/Alterität) rückt *FKW* 54 den Akt der Hervorbringung des/der Anderen in den Fokus.

Die historische Forschung, der Blick zurück, bietet die Chance, sowohl unbekannte Mechanismen eines *Othering* kennenzulernen als auch sich der Geschichte und des Gewordenseins gegenwärtiger Ausschlussformen gewahr zu werden. Das Verhältnis gesellschaftlich-kultureller Kategorien der Gegenwart zu ihrer Ausprägung im Mittelalter kann also je nach Forschungsperspektive und Fragestellung als Verhältnis zu einem ganz anderen oder aber (oder zugleich) als eines der Kontinuität erscheinen. Barbara Duden hat im Anschluss an Wittgenstein ein Bild vorgeschlagen, das eine Möglichkeit bietet, zwischen diesen beiden Polen zu vermitteln. Es ist das Bild eines Taues aus unzähligen längeren und kürzeren Fasern.

„Wenn wir das Tau in genügend großen Abständen durchschneiden, ist im Durchschnitt jeweils keine Faser mehr vorhanden, die noch einen Schnitt zuvor Teil des Seiles war. Das seinem Wesen nach vielfaserige Tau ist durchgängig, aber jede Faser verleiht ihm ihre Kraft nur auf eine kurze Strecke.“ (Duden 1991: 105)

1) Dies bestätigt schon meine Suche nach möglichen Autorinnen für das Themenheft. Die Forschung beginnt in diesem Bereich mit dem Spätmittelalter. Aber auch mit der internationalen Ausweitung der Anfragen war es nicht möglich, den ursprünglich geplanten Zeitrahmen von 1050-1150 beizubehalten.

Der (analytische) Schnitt des aktuellen Themenheftes durch das Tau verläuft zwischen 1100 und 1200. Es ist eine historische Phase weitreichender gesellschaftlicher Neuordnungen im europäischen Raum, die damit einen spannenden Forschungsrahmen für eine vielfältige Diskussion der Formen des visuellen *Othering* bietet. Der erste Beitrag dieses Heftes ist als ein Einstieg gedacht. Unter dem Titel Eugen_ia. Oder: *Im Netz der Ähnlichkeiten. Über Formen des visuellen Othering im 12. Jahrhundert* nehme ich vor allem die Prinzipien bei der Benennung und Bewertung der/des Anderen in den Blick. Bereits Debra Strickland (2003) hat in ihrer grundlegenden Arbeit zur Visualisierung von Jüd_innen, Afrikaner_innen, Muslim_innen und Mongol_innen²⁾ im Mittelalter die Uneindeutigkeit, Relativität und Kontextgebundenheit der Markierung gesellschaftlich-kultureller Kategorien, wie ethnische oder religiöse Zugehörigkeit, in jener Zeit deutlich gemacht. Anhand von Thesen zur semiotischen Praxis und der Betrachtung von vor allem bildhauerischen Arbeiten werde ich zeigen, dass im europäischen 12. Jahrhundert eine Form der Sinnproduktion vorherrschte, die nicht auf eine denotative Festschreibung bestimmter materieller Eigenschaften zur Kennzeichnung einer bestimmten Gruppe angewiesen war. Die Benennung und Sicherung der Kategorien erfolgte durch eine Kombination von Merkmalen, die mit unterschiedlichen Assoziationen verknüpft waren, sowie über die Kontextualisierung einer Figur im Darstellungszusammenhang. Die Verwendung und das Ausmaß körperlicher Merkmale sind sowohl bei der Visualisierung von *Frau* als auch bei der Visualisierung ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit ein Marker für den Abstand vom Guten.

— In ‚*La Otra*‘, en el imaginario cristiano plenomedieval: la mujer musulmana asociada a la lujuria en el arte románico *identifiziert* Inés Monteiro Arias eine Reihe von Figuren an romanischen Kirchen in Spanien und Frankreich als diskriminierende Darstellungen von Musliminnen. Inés Monteiro erstellte mit ihrer Dissertation zur Funktion der romanischen Skulptur in Spanien im Rahmen des Krieges gegen den Islam (Monteira 2010) die erste eingehende und differenzierte kunsthistorische Untersuchung des Bildes von Muslim_innen in der christlichen Kunst für die Zeit von 1000 bis 1300 und verfasste damit eine Grundlagenarbeit.³⁾ In ihrem Beitrag für diese *FKW*-Ausgabe zeichnet Monteiro die enge Verknüpfung zwischen dem Islam und sündhafter sexueller Begierde (*Luxuria*) in christlichen Schriften nach. Die Betonung der Differenzen zwischen Christ_innen und Muslim_innen und

2)

Die meisten der von Debra Strickland (2003) analysierten Darstellungen zeigen männlich konnotierte Figuren. Es finden sich jedoch auch einige weiblich konnotierte Repräsentantinnen der/des Anderen in ihrer Arbeit. Die Frage nach der Bedeutung der Kategorie Geschlecht bei der Konstruktion des/der Anderen spielt allerdings in dieser Untersuchung keine Rolle.

3)

Die These der anti-islamischen Ausrichtung der spanischen und französischen Bildhauerei des 11. und 12. Jahrhunderts vertritt bereits Claudio Lange (2004, 2010). Doch weist seine Beweisführung aus kunstwissenschaftlicher Perspektive einige Lücken auf. Vgl. dazu auch Büttner 2010: 305ff.

die Erfindung diskriminierender und beleidigender Vorstellungen gegenüber Letzteren waren die vorrangigen Mittel des christlichen ideologischen Apparates, die eine Sakralisierung des Krieges möglich machten. In der französischen Epik des 11. und 12. Jahrhunderts, in Heiligenlegenden und in der romanischen Skulptur werden auch muslimische Frauen häufig als zügellose sündige Verführerinnen dargestellt. Da die Frau in monastischen Schriften oft als ein Instrument des Teufels beschrieben wird, war das Bild der *Saracena* als einer ungläubigen lüsternen Frau – die Verknüpfung des religiösen Andersseins mit dem weiblichen Geschlecht – besonders effektiv. Die große Verbreitung dieses Bildes auch in der romanischen Skulptur von Spanien und Frankreich verweist nach Monteiro auf seine Wirkungsmacht im Kontext des Krieges gegen den Islam. Inés Monteiras Untersuchung zeigt, dass sich die beiden Stränge der religiösen und geschlechtlichen Diffamierung bei der Darstellung von Musliminnen gegenseitig verstärken.

— In Bezug auf die Präsentation des Judentums wurde bislang noch keine derartige Verknüpfung ausgemacht. Nach dem aktuellen Forschungsstand ist der *Jude* in der mittelalterlichen Kunst ein männlicher. Die Assoziation von Juden mit Lüsternheit existiert seit dem 13. Jahrhundert auch bei dieser Figur. Asa Mittman, der in seinem Beitrag die Darstellung von Juden auf der Ebstorfer Weltkarte untersucht, geht näher auf diese Verbindung ein. Ich komme später darauf zurück. Im 12. Jahrhundert hingegen ist in Texten wie Bildern weitaus häufiger die Assoziation von Juden mit Geiz und Habsucht anzutreffen. In ihrem Artikel *Images des Juifs à Vézelay: entre condamnation et conversion* beschreibt Vivien Huys diese Kopplung am Beispiel der visuellen Präsentation des Judas. Seine Verurteilung wird häufig durch die Geldbörse, die er als Kennzeichen der Todsünde Avaritia (Habgier) um den Hals trägt, und durch die Anwesenheit von Dämonen bei seinem Selbstmord veranschaulicht. Bei dem Judas-Kapitell in Sainte-Madeleine in Vézelay ist dies jedoch nicht der Fall. Die Einzigartigkeit der Bilder von Juden⁴⁾ in dieser Abteikirche und der Einfluss von Pierre de Montboissier (Petrus Venerabilis) auf ihre Konzeption stehen im Mittelpunkt der Studie von Vivien Huys. Bereits in ihrer 2009 veröffentlichten Dissertation *Image et discours au XIIIe siècle* zog sie eine Verbindung zwischen den bildhauerischen Arbeiten von Vézelay und den Schriften Pierre de Montboissiers, dem späteren Abt der theologisch und machtpolitisch äußerst einflussreichen Abtei Cluny. Nun entwickelt sie die These, dass die Juden im ikonographischen Programm von

4)

Alle Figuren, die Vivien Huys analysiert, sind männlich konnotiert.

Vézelay genauso in die Erlösungskonzeption miteinbezogen sind wie die sogenannten Ungläubigen. Da die Ausgrenzung all dieser Gruppen religiös begründet ist, ist eine Veränderung denkbar, wenn sie konvertieren. Damit gibt Vivien Huys einen wichtigen Anhaltspunkt für einen weiteren Aspekt des *Othering* im 12. Jahrhundert: die Umkehrbarkeit.

—— Madeline Caviness, eine Expertin für Geschlechterkonstruktionen im Mittelalter, verfasste mit *Visualizing Women in the Middle Ages: Sight, Spectacle and Scopic Economy* (Caviness 2001) ein Standardwerk in diesem Bereich. Ihr Interesse richtete sich dabei auf die Dekonstruktion des hegemonialen männlichen Blicks und der damit verbundenen Produktion einer bipolaren Geschlechterdifferenz.⁵⁾ Für FWK 54 thematisiert Caviness einen Aspekt der Veränderungen in der Visualisierung von und der Haltung gegenüber Frauen im 12. Jahrhundert. Unter dem Titel *Of Arms and the Woman in Medieval Europe: fact.fiction.fantasy* verfolgt sie die Entwicklung in der schriftlichen und visuellen Darstellung Waffen führender Frauen. Ausgangspunkt ist dabei die Geschichte der Judith im Alten Testament und ihre Rezeption im Mittelalter. In einem Gedicht aus dem 10. Jahrhundert noch eine geachtete Waffengefährtin, transformiert Judith im 12. Jahrhundert in ein Tugendssymbol. Diese Tendenz steht in Übereinstimmung mit der abnehmenden Akzeptanz der Mitwirkung von Frauen in kriegerischen Auseinandersetzungen ab 1200. Seit dem 13. Jahrhundert ordnete z.B. das sächsische Gesetz an, dass eine Witwe nach dem Tod ihres Ehemannes unverzüglich sein Schwert an einen männlichen Erben weitergeben musste. Kämpferinnen wurden, so Caviness, zunehmend verteufelt. Dies gipfelte in dem Vorwurf der Ketzerei gegen Jeanne d'Arc und ihrer Hinrichtung. Mit ihrem Artikel zeigt Caviness also, wie die strenge Polarisierung der Geschlechter und der Ausschluss von Frauen aus bestimmten gesellschaftlichen Sphären im Laufe des Mittelalters vorangetrieben wurden. Es scheint, als beschleunige sich diese Entwicklung im Verlauf des 12. Jahrhunderts.

—— Neben der Forschung von Madeline Caviness⁶⁾ existieren kaum jüngere Arbeiten, die sich aus kunstwissenschaftlicher Perspektive mit der Dekonstruktion und Entnaturalisierung der Zweigeschlechtlichkeit und der Heteronormativität auch für die Zeit des Hochmittelalters auseinandersetzen.⁷⁾ Die Literaturwissenschaft dagegen ist auf einem anderen Stand: Hier gibt es bereits einige richtungweisende Forschungsarbeiten der Queer Studies, so z.B. *Queer Love in the Middle Ages* (2005) von Anna

5)

Zu ihrem Forschungsansatz schrieb Madeline Caviness bereits 1997 in FWK 24: *Mittelalter. Die Einleitung der 2009 von Evelyn S. Lane u.a. herausgegebenen Festschrift* gibt einen guten Überblick über die Schwerpunkte ihrer bisherigen wissenschaftlichen Arbeit.

6)

Vgl. dazu auch Caviness 2009.

7)

Meines Wissens nach ist dem von William Travis verfassten Überblick „European Art: Medieval“ (2002) kaum etwas hinzuzufügen. Das Interesse der Mediävistik an diesem Forschungsfeld nahm nach 2000 merklich ab.

Klosowska. Sie untersucht einige weitgehend unbekannte französische Romane, die gleichgeschlechtliche Beziehungen thematisieren. Darüber hinaus entwickelt sie eine eigene Lesart auch der bekannteren französischen Dichtung des Mittelalters, mit der sie queere Textebenen offen legt.⁸⁾ Der Beitrag, den Klosowska für *FKW* 54 verfasst hat, trägt den Titel *Queer/Posthuman in Marie de France's Eliduc: Sanctuaires à Répit, Female Couples, and Human/Animal/Bare Life*. Darin stellt sie eine Versnovelle der Dichterin Marie de France von ca. 1160 vor. Was Klosowska an dieser Erzählung besonders interessiert, ist eine Passage, in der die Heldin *Guildeluec* ihre tot geglaubte Rivalin wiedererweckt, nachdem sie ein weibliches Wiesel dabei beobachtet hat, wie es seine Gefährtin durch eine bestimmte Pflanze aus derselben Situation erlöste. Anna Klosowska fragt danach, was uns diese Verdoppelung der fiktiven weiblichen Paare über Frauen des 12. Jahrhunderts mitteilt. Und, was erzählen uns *Sanctuaires à répit*, Kapellen, in denen Säuglinge ins Leben zurückgerufen wurden, über die Grenze Tier/bares Leben versus menschliches Leben? Dabei zeigt sich bei den von Klosowska analysierten Phänomenen eine Durchlässigkeit in den Grenzen, die das ‚Menschliche‘ umreißen.

— Als Abschluss der Themenbeiträge in dieser Ausgabe gibt Asa Mittman einen Ausblick auf die weitere Entwicklung der Visualisierung der Anderen in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. In *Gates, Hats, and Naked Jews: Sorting out the Nubian Guards on the Ebstorf Map* identifiziert er die zwei nackten Wächter am nubischen Tor auf der Ebstorfer Karte als ‚jüdische‘ und fragt, warum gerade Juden für die Darstellung dieser mächtigen Beschützer genutzt werden konnten. Diese und andere Weltkarten jener Zeit, so seine Antwort, zeigen Bilder furchterregender und blutdürstiger Juden, die den Schutz der Nubier_innen gewährleisten konnten. Von dort aus zieht Mittman einen Bogen zu heute verbreiteten antisemitischen Stereotypen und zeigt verschiedene Verschiebungen auf.

Neben dem Bild von Juden im Mittelalter ist die Bedeutung des Monströsen in jener Zeit ein zentraler Forschungsschwerpunkt von Asa Mittman. 2012 gab er gemeinsam mit Peter Dendle *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* heraus, das sich in zahlreichen Beiträgen der Bedeutung des Monströsen von der Antike bis heute nähert. Der Historiker Gunnar Mikosch hat für die aktuelle Ausgabe von *FKW* eine Rezension zu diesem Companion verfasst. In der zweiten Rezension⁹⁾ in dieser Ausgabe gibt Historikerin Anja Rathmann-Lutz einen Einblick

8) Auch in der deutsch-sprachigen Literaturwissenschaft wurden und werden Ansätze eines Queer Readings entwickelt, aktuell z.B. in der 2012 veröffentlichten Dissertation von Annabelle Hornung.

9) Es gibt einige weitere, sehr spannende Veröffentlichungen im Umfeld der Konstruktion der Anderen im Mittelalter, wovon an dieser Stelle wenigstens zwei genannt werden sollen: die Ausgabe *Monstrosity* des Online-Journals *Different Vision. A Journal of New Perspectives on Medieval Art* (Dressler 2010) und der Sammelband *Images of Otherness in Medieval and Early Modern Times* (Eisenbeiß/Saurma-Jeltsch 2012).

in den 2011 erschienenen Sammelband *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe. Construction, Transformation, and Subversion, 600–1530*, der von Elizabeth L'Estrange und Alison More herausgegeben wurde.

— Es freut mich sehr, Wissenschaftler_innen aus fünf Ländern, in vier Sprachen und mit unterschiedlichen Perspektiven und Schwerpunkten der Auseinandersetzung mit dem Thema *visual othering* zusammenbringen zu können. Wie schon das *FKW-Mittelalter*-Heft von 1997 liefert auch diese Ausgabe kein homogenes Bild. Sie eröffnet facettenreich, vielstimmig und vielsprachig die Frage nach dem/den Anderen im Hochmittelalter.

— Der künstlerische Beitrag zu dieser Ausgabe ist das Leuchtobjekt *desire* von Sigrid Sandmann. In dieser Arbeit verbindet die Künstlerin zwei Themen, „die ihre Arbeit in den letzten Jahren zentral bestimmt haben: Ihre Beschäftigung mit Worten und Sprache und ihre Auseinandersetzung mit Licht“, wie die Kunstwissenschaftlerin Sabine Grosser im Text zur Edition 42 schreibt. Das Objekt *desire*, bestehend aus einer Leuchtstoffröhre auf Plexiglas mit einem Transformator, weckt verschiedene sich zum Teil widerstrebende Assoziationen. Es changiert zwischen Sehnsüchten und Aufbegehren.

// Literatur

Brandes, Kerstin / Adorf, Sigrid (2008): Einleitung. „Indem es sich weigert, eine feste Form anzunehmen“. Kunst, Sichtbarkeit, Queer Theory. In: *FKW* 45, S. 5–11

Büttner, Silke (2010): Die Körper verweben. Sinnproduktion in der französischen Bildhauerei des 12. Jahrhunderts. Bielefeld, transcript

Caviness, Madeline (1997): The Feminist Project: Pressuring the Medieval Object. In: *FrauenKunstWissenschaft* 24, S. 13–21

Caviness, Madeline (2001): Visualizing Women in the Middle Ages: Sight, Spectacle and Scopio Economy. Philadelphia, University of Pennsylvania Press

Caviness, Madeline (2009): Anglo-Saxon Women, Norman Knights and a 'Third Sex' in the Bayeux Embroidery. In: Foy, Martin K. u.a. (Hg.), *The Bayeux Tapestry. New Interpretations*. Woodbridge, The Boydell Press, S. 85–118

Duden, Barbara (1991): Geschlecht. Biologie. Körpergeschichte. Bemerkungen zu neuer Literatur in der Körpergeschichte. In: *Feministische Studien* Jg. 9, 1991, 2. S. 105–122

Hornung, Annabelle (2012): Queere Ritter. Geschlecht und Begehren in den Galsromanen des Mittelalters. Bielefeld, transcript

Huys, Vivien (2009): Image et discours au XIIe siècle. Les chapiteaux de la basilique Sainte-Marie-Madeleine à Vézelay. Paris, L'Harmattan

Jagose, Annamaria (2001): Queer Theory. Eine Einführung. Berlin, Queerverlag

Klosowska, Anna (2005): Queer Love in the Middle Ages. New York, Palgrave Macmillan

L'Estrange, Elizabeth / More, Alison (2011): *Representing Medieval Genders and Sexualities in Europe. Construction, Transformation, and Subversion, 600–1530*. Farnham, Ashgate

Lane, Evelyn Staudinger / Pastan, Elizabeth Carson / Shortell, Ellen M. Hg. (2009): Introduction. In: *The Four Modes of Seeing: Approaches to Medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness*. Farnham, Ashgate, S. 1–10

Lange, Claudio (2004): Der nackte Feind. Anti-Islam in der romanischen Kunst. Ausstellungskatalog anlässlich der Ausstellung „Islam in Kathedralen – Bilder des Anti-Christen in der romanischen Skulptur“ im Museum für Islamische Kunst. Berlin, vom 22. Juni 2003 - 31. März 2004. Berlin, Parthas

Lange, Claudio (2009): Die älteste Karikatur Muhammads. Antiislamische Propaganda in Kirchen als frühes Fundament der Islamfeindlichkeit. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik schwimmen. Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, S. 37–59

Marti, Susan / Mondini, Daniela (1997): Einleitung. In: FrauenKunstWissenschaft 24, S. 5f

Mittman, Asa / Dendle, Peter (2012): The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous, Farnham, Ashgate

Monteira, Inés (2010): La escultura románica hispana y la lucha contra el Islam (mediados del siglo XI a mediados del siglo XII). Madrid, Universidad Carlos III de Madrid (Tesis Doctoral)

Strickland, Debra Higgs (2003): Saracens, Demons & Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton University Press

Travis, William (2002): European Art: Medieval. <http://www.glbtc.com/arts/eur_art4_medieval.html> (abgerufen Feb. 2013)

// **Abbildungsnachweis**

Die Abbildung stammt aus dem Archiv der Autorin.

// **Angaben zur Autorin**

Silke Büttner, Kunsthistorikerin, Künstlerin und Soziologin, Dr. phil., Lehraufträge an der Universität – Göttingen, der Universität Hamburg und der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Wissenschaftliche Schwerpunkte: Europäische Kunst des 12. und 13. Jahrhunderts; Körpergeschichte und Subjektkonstituierung; Feindbildkonstruktionen; Queer Studies; kunsthistorische Methoden. Veröffentlichung (u.a.): Die Körper verweben. Sinnproduktion in der französischen Bildhauerei des 12. Jahrhunderts. Bielefeld, transcript 2010 (Dissertation); Mélange. Zur Konzeption von Leiblichkeit und Alterität in der französischen Kunst des 12. Jahrhunderts am Beispiel einer Konsolenfigur vom Montceaux-l'Étoile. In: FKW 44, 2007: 31–40; Irritationen. Überlegungen zur Erforschung von Differenzierungspraktiken in der mittelalterlichen Kunst. In: Karl Brunner, Andrea Griesebner, Daniela Hammer-Tugendhat: Verkörperte Differenzen. Wien, Turia + Kant 2004: 209–235

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

EUGENIA. ODER: IM NETZ DER ÄHNLICHKEITEN. ÜBER FORMEN DES VISUELLEN OTHERING IM 12. JAHRHUNDERT

Dieser Artikel gibt einen Einblick in *Formen* des visuellen *Otherring* im christlichen Europa des 12. Jahrhunderts.¹⁾ Er geht den Denkbewegungen nach, die eine Benennung und Bewertung der/des Anderen (gegenüber dem männlichen Christen) in jener Zeit kennzeichnen. Dazu stelle ich in einem ersten Schritt eine Beobachtung zu einigen Forschungsergebnissen aus dem Bereich *Otherring* und identitäts- und differenzstiftende Kategorien im Mittelalter vor und ziehe eine Verbindung zu den Annahmen über die semiotische Praxis im 12. Jahrhundert. Im zweiten Schritt wende ich mich visuellen Überlieferungen aus dem 12. Jahrhundert zu. Ausgangspunkt wird dabei eine Kapitell-Figur mit entblößter Brust und Tonsur sein, mit Merkmalen also, die im 12. Jahrhundert in der Regel nicht kombiniert wurden, da sie der Bezeichnung von entweder Frau *oder* Mann dienten. Es handelt sich um die Darstellung einer Szene aus der Legende der heiligen Eugenia an einem Langhauskapitell der Abteikirche von Vézelay. In der Betrachtung wird es also u.a. um die visuelle Hervorbringung und Sicherstellung der Kategorie *Frau* gehen. Doch bildet die Kategorie *Geschlecht* lediglich den Ausgangspunkt der Betrachtung. In den Blick genommen werden die *Prinzipien* der Differenzierung. Dabei werden Kategorien, die heute (weithin) als identitäts- und differenzstiftend gelten, nicht isoliert untersucht, damit auch Überschneidungen und Parallelen zwischen geschlechtlicher, ethnischer bzw. religiöser Differenzierung aufscheinen können.

I. DIE ANDEREN UND DIE SEMIOTISCHE PRAXIS IM MITTELALTER

Beobachtungen zur Beschaffenheit gesellschaftlich-kultureller Kategorien im Mittelalter. — In einigen Analysen zur Konstituierung von Identitäten bzw. der Differenzierung gesellschaftlich-kultureller Gruppen im Mittelalter zeigt sich ein vergleichbares Phänomen: Weder in der Forschung zur Visualisierung von Afrikanern, Juden, Muslimen und Mongolen in der christlichen Kunst (Strickland 2003, vgl. auch 2012) oder zur Bedeutung der Hautfarbe in mittelalterlichen Texten (Groebner 2003) noch in der Untersuchung zur moralischen Bewertung gleichgeschlechtlicher Sexualität in mittelalterlichen Bußbüchern (Lutterbach 1999) können die Kategorien, die heute im Zusammenhang mit

1)

Mit diesem Artikel knüpfe ich an meine Forschungsarbeit zur Sinnproduktion in der französischen Bildhauerei des 12. Jahrhunderts (Büttner 2010) an.

gesellschaftlich-kultureller Klassifizierung geläufig sind, klar umgrenzt und fix definiert werden.

Pictorial code of rejection (Debra Higgs Strickland) — So zeigt Debra Higgs Strickland (2003) in ihrer umfassenden Studie zur Feindbildkonstruktion in der christlichen Kunst des Mittelalters, dass es in der Zeit von 1100 bis 1400 noch keine exklusiven visuellen Merkmale für die Bezeichnung von Jüd_innen, Muslim_innen, Afrikaner_innen oder Mongol_innen²⁾ gab. Gemeinsam mit Häretiker_innen galten sie als Widersacher des Christentums und teilten mit ihnen in bildlichen Darstellungen bestimmte physiognomische und ikonographische Züge. Seit dem 12. Jahrhundert entwickelte sich – so eines der Ergebnisse der Forschung Stricklands – ein flexibler bildlicher Code, ein „*pictorial code of rejection*“ (Strickland 2003: 241) zur Visualisierung der Gegner_innen des Christentums, der in den unterschiedlichsten künstlerischen Kontexten und unter wechselnden politischen und theologischen Interessen verwendbar war. Nach Strickland ist dieser Code nicht einfach ein festes Ensemble von vorgegebenen Farben, Positionen, Handlungen und Attributen. Vielmehr sei er eine komplexe künstlerische Technik, durch die das Darstellungsobjekt definiert und durch Prinzipien der visuellen Opposition hervorgebracht wurde. Die meisten der von Strickland untersuchten künstlerischen Arbeiten entstanden nach 1200. Die Autorin sieht aber in der Polarisierung von Gut und Böse in der Kunst des 12. Jahrhunderts, z.B. in der Darstellung von Engeln und Dämonen am Tympanon der Kathedrale von Autun (Abb. 1), einen Vorläufer der physiognomischen Differenzierung bei der Visualisierung der Anderen in der Folgezeit. (Vgl. auch Hassig 1999: 29 und 31) Bei dieser Art der körperlichen Differenzierung lassen sich Elemente antiker griechischer Vorstellungen zur Formung und Konstitution des menschlichen Körpers wiederfinden. Die antike Idee der *proportio*, die Physiognomik, die Astrologie, die Säftelehre Galens und die Klimatheorie gehen von einem unmittelbaren Einfluss der Geburts- und Lebensbedingungen auf das Erscheinungsbild und den Charakter eines Menschen aus sowie von der Lesbarkeit der ‚inneren‘ Eigenschaften am Äußeren einer Person. (Vgl. auch Büttner 2010: 120) Dabei werden u.a. auch Rückschlüsse auf charakterliche Eigenschaften von Bewohner_innen verschiedener geographischer Regionen gezogen. Bereits in der

2)

Die Bedeutung der Kategorie Geschlecht bei der Konstruktion des/der Anderen spielt in dieser Untersuchung von Debra Strickland (2003) keine Rolle. Meist analysiert Strickland die Darstellungen männlich konnotierter Figuren. Jedoch sind in ihrer Untersuchung auch einige weiblich konnotierte Repräsentantinnen der/des Anderen zu finden.



// Abbildung 01

Seelenwägung. Autun
(Saône-et-Loire), Saint-Lazare.
Hauptportal 1130–1145.
Ausschnitt aus dem Tympanon

griechischen *Physiognomonica* (1893), einer Handschrift zur Erklärung des Erscheinungsbildes der Menschen des 4. Jahrhunderts vor unserer Zeitrechnung, sind Tendenzen kollektiver Auf- bzw. Abwertung zu finden. Dunkle Haut und krauses Haar werden dort mit Feigheit assoziiert. Als Beispiele für eine solche Verbindung werden *Ethiopes* und *Egyptios* genannt.³⁾ Dennoch werden sowohl in den griechischen Abhandlungen als auch in den daran anknüpfenden mittelalterlichen Texten vorrangig individuelle Zuschreibungen vorgenommen. Obwohl also sehr deutlich von einer Lesbarkeit körperlicher Merkmale ausgegangen wurde, wurden diese weder in schriftlichen noch für in visuellen Überlieferungen aus dem Mittelalter für eine eindeutige Markierung von ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit genutzt.

Körperfarben als Marker der individuellen Säftemischung (Valentin Groebner) — Die von Stickland beobachtete Tendenz wird auch bestätigt durch die Studie Valentin Groebners: *Haben Hautfarbe eine Geschichte* (2003), in der er die Bedeutungsverknüpfungen mit der Farbe der menschlichen Haut in Schriften des 13. bis 16. Jahrhunderts untersucht. Groebner konstatiert, dass die Hautfarben bis ins 16. Jahrhundert hinein noch „nicht für klar voneinander abgrenzbare essentielle Kategorien“ (Groebner 2003: 11) standen, sondern relational waren. Bei der Deutung von Körperfarben in mittelalterlichen Schriften⁴⁾ spielte die Galenische Säftelehre eine entscheidende Rolle. Körperfarben ermöglichten demnach Rückschlüsse auf die individuelle Säftemischung im Körper, wobei ein ausgeglichener Zwischenzustand zwischen weiß, rot und schwarz als „beste aller *complexiones*“ (ebd.: 8) galt. ‚Weiß‘ sprach z.B. für einen Überschuss an Feuchtigkeit, Unmännlichkeit und Unkultur. „Die Hautfarben-Pole schwarz, weiß und rot“ wurden allerdings auch in den von Groebner analysierten Texten „keinen geographischen Herkunftsorten zugeordnet – im Gegenteil.“ (Ebd.: 9) Noch bis ins 17. Jahrhundert sei Menschen in Ostasien und Indien die gleiche Hautfarbe zugesprochen worden wie den Menschen in Europa.⁵⁾

Sexuelle Handlungen und kultische Verunreinigung (Hubertus Lutterbach) — Auf ein analoges Phänomen in Bezug auf den vorneuzzeitlichen Umgang mit gesellschaftlich-kulturellen Kategorien macht Hubertus Lutterbach (1999) in seiner Untersuchung zur Sexualität im Mittelalter aufmerksam. Lutterbach analysiert Bußbücher des 6. bis 12. Jahrhunderts und stellt fest, dass in diesen

3)

„[...] quicunque capillos vehementer crispus habent, timidi, referuntur ad Ethiopes. Quoniam igitur rigentes et vehementer crispi timiditatem ferunt, qui in extremitate sunt crispi, ad bonum animum referuntur.“ Pseudo-Aristoteles, *Physiognomonica*, 812b, 69. Foerster 1893, S. 81. „Quicunque autem sunt valde niigri, timidi sunt, referuntur ad Egiptios et Ethiopes.“ Pseudo-Aristoteles, *Physiognomonica*, 812a, 67. Foerster 1893: 73.

4)

Valentin Groebner untersucht Texte von der *Legenda Aurea* des Jacobus a Voragine und dem *Liber complexionum* des Johannes Parisiensis (beide 13. Jh.) bis zur *Historia de las Indias* des Bartolomeo de las Casas (16. Jh.).

5)

Nach Groebner (2003: 12) traten mit der Verstärkung des Sklavenhandels in Europa in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vermehrt Konzepte kollektiver Hautfarbe auf. ‚Weiß‘ als Hautfarbe der Europäer_innen erscheint nach Groebner auch im 15./16. Jahrhundert nur dann, wenn diese von anderen Gruppen unterschieden werden sollen. In den populären Traktaten dieser Zeit sei der Begriff der *complexio* „essentialisiert und gewissermaßen physiognomisiert worden“. (Ebd.: 13) Er „wandere buchstäblich ‚auf die Haut‘“ (ebd.: 16) und wurde zugleich von einer individuellen zu einer kollektiven Kategorie. (Ebd.: 14) Dieser Wandel fällt zusammen mit einer Neukonzeption des Begriffs der ‚Rasse‘, der, wie Groebner (ebd.: 16) schreibt, noch im Spätmittelalter nur im Zusammenhang mit Hunden und Pferden Verwendung fand. Dabei gelte das Weiß der Europäer_innen als unmarkiert und unbelegt. „Koloniale Rhetorik beruht bis heute auf dem Prinzip, dass man die Anderen im Da-Draussen verändern,

Schriften nicht die Homo- oder Heterosexualität bzw. gleich- oder gegengeschlechtliches sexuelles Verhalten die leitende Kategorie bei der Beschreibung und Bewertung einer sexuellen Handlung ist, sondern die Art und der Grad der kultischen Verunreinigung. Dabei wird der Analverkehr von Eheleuten genauso geahndet wie jener von Männern oder der Geschlechtsverkehr mit einem Tier. Alle werden mit der gleichen Bußforderung belegt. (Ebd.: 154) Durch die Unmöglichkeit einer Zeugung und den Kontakt mit Exkrementen sind all diese sexuellen Handlungen in doppelter Weise verunreinigend. Als Verkehrung der ‚gottgewollten‘ Ordnung gelten sie gleichermaßen als sündhaft. Homosexualität tritt in diesen Texten nicht als eigenständige Kategorie auf.⁶⁾

Die Relativität gesellschaftlich-kultureller Kategorien — Die Analogie zwischen den Ergebnissen dieser drei Forschungsarbeiten ist die Uneindeutigkeit, Relativität und Kontextgebundenheit der Markierung gesellschaftlich-kultureller Kategorien wie ethnischer oder religiöser Zugehörigkeit und Homo-/Heterosexualität.⁷⁾ Einzelne und für sich genommen – und ausgehend von immer gleich bleibenden Regeln der semiotischen Praxis – ließe sich aus dieser Beobachtung schließen, dass die Entwicklung von klar umrissenen diskriminierenden Codes in den einzelnen Feldern einfach noch nicht sehr weit fortgeschritten war. In Verbindung mit den Thesen zur semiotischen Praxis im Mittelalter erscheint die Uneindeutigkeit und Kontextgebundenheit der Markierungen gesellschaftlich-kultureller Kategorien allerdings in einem anderen Licht.

Thesen zur semiotischen Praxis im Mittelalter — Nach theologischer Lehrmeinung des 12. Jahrhunderts bestand die gesamte sichtbare Welt aus lesbaren Zeichen.

„Diese gesamte sinnlich wahrnehmbare Welt ist wie ein Buch, geschrieben vom Finger Gottes, das heißt von der göttlichen Kraft geschaffen, und die einzelnen Geschöpfe sind wie Figuren, die nicht nach menschlichem Beschluß, sondern durch den göttlichen Willen aufgerichtet worden sind, um die Weisheit des unsichtbaren Wesens Gottes zu offenbaren.“ (Hugo von Sankt Viktor in *Didascalicon* VII,3 nach Weddige 2001: 65)

— Ein prominentes Beispiel für diese Sichtweise der Wirklichkeit ist auch der *Physiologus* (2001), eine frühchristliche Sammlung von Tierbeschreibungen mit großem Einfluss auf die mittelalterliche Ikonographie. Hier erschließt sich die Bedeutung eines Tieres nicht über seine empirischen Eigenschaften, sondern

6)

Zur Problematisierung einer Verwendung des Begriffs ‚Homosexualität‘ für das Mittelalter und zu mittelalterlichen Bezeichnungen für ‚gleichgeschlechtliche Handelnde‘ vgl. u.a. Hergemöller 2000, S. 13ff.

7)

Diese Beobachtung wird auch in der Forschung zum Verständnis und Erleben der Kategorie Geschlecht im Mittelalter bestätigt. Vgl. dazu u.a. Cadden 1993.

über die Eigenschaften, für die eine Analogie zu einem (theologisch-moralischen) Inhalt aufgezeigt werden kann. Dabei ändert sich die Bewertung des Tieres je nach betrachteter Eigenschaft und kann durchaus auch widersprüchlich sein. (Vgl. dazu Eco 1985: 224, Weddige 2001:77) Vom Wiesel beispielsweise schreibt der *Physiologus*:

„Das Gesetz sagt (3. Mose 11,29): ‚Iss kein Wiesel noch ein ähnliches Tier!‘ Der *Physiologus* sagt vom Wiesel, es habe folgende Natur: Der Mund des Weibchens empfängt vom Männchen, und wenn es trächtig geworden ist, gebiert es durch die Ohren. Es gibt Leute, die in der Kirche am geistigen Brot nur knabbern; wenn sie aber hinauskommen, werfen sie das Wort aus ihren Ohren und gleichen so dem unreinen Wiesel. Und sie werden wie eine taube Schlange, die ihre Ohren verstopft. Iss also weder ein Wiesel noch ein ähnliches Tier.“ (*Physiologus* 2001: 39)

— Auch in der mittelalterlichen Farbendeutung wird Bedeutung über das Auffinden von Ähnlichkeitsbeziehungen produziert. In der Edelsteinallegorese, von der in theologischen Schriften des 12. Jahrhunderts häufig Gebrauch gemacht wurde, wird den Farben keine eigenständige Bedeutung zugeschrieben. (Vgl. dazu Meier 1977) Diese wird häufig aus der Ähnlichkeit mit Dingen abgeleitet, denen die betreffende Farbe zugeschrieben wird. (Meier 1977: 145) Je nach Auslegungskontext wechselt die Bedeutung und Bewertung des Edelsteins. Eine bedeutungsbestimmende Ähnlichkeitsbeziehung kann auch aus der Herstellungsart oder aber aus dem Funktionszusammenhang der Farben abgeleitet werden. Die Verbindung des Purpurrotseines Saphirs mit der höchsten Stufe der Liebe, „die den Tod auf sich nimmt für die Freunde“ (Ambrosius Autpertus, *Apocalypsis libri X* (Lyon 1677): 591; zitiert nach Meier 1977: 151) begründet beispielsweise Ambrosius Autpertus damit, dass die Farbe aus dem Blut von Meerestieren gewonnen wird. Als Farbe königlicher oder richterlicher Bekleidung kann Purpur aber z.B. auch mit der Würde himmlischer Herrschaft assoziiert werden. Die Bedeutung der Steine wird also durch die Herstellung von Ähnlichkeiten produziert.

— Es sind in unterschiedlichen wissenschaftlichen Bereichen jener Zeit vergleichbare Prinzipien zu finden, so in der Naturlehre und der Medizin, in der bereits erwähnten Säfte- und Elementenlehre und in der Zeugungstheorie.⁸⁾ Und es ist denkbar, dass diese Zeichenkonzeptionen Elemente der alltäglichen Zeichenpraxis jener Zeit enthalten und dadurch Alltagspraktiken reflektieren. (Frerichs 1997: 1144)

8)

Beispielsweise ist für die Entscheidung über das zukünftige Geschlecht der Grad der Hitze bei der Empfängnis ausschlaggebend. Ein Mehr an Hitze konnte bewirken, dass die Geschlechtsteile nach außen fallen und das Kind so ein männliches Geschlecht hat. Einem anderen Modell zufolge bedingte der Ort in der Gebärmutter, an dem sich der Embryo bildet, dessen Geschlecht: Auf der linken Seite entwickelte sich ein Mädchen, auf der rechten ein Junge. Beide nicht ganz kompatiblen Zeugungsmodelle wurden gleichermaßen verwendet. In dieser streng dualistisch und patriarchal organisierten Gesellschaftsordnung herrschten also Zeugungsmodelle vor, in denen, anders als in neuzeitlich biologischen, ein Zwischen-Mann-und-Frau oder ein Mehr-oder-weniger in die eine oder andere Richtung durchaus denkbar ist. Vgl. Cadden 1993.

—— Dieser Form der Sinnproduktion liegt die Idee zugrunde, dass der Kosmos, als ein Werk Gottes, ein harmonisches Weltgefüge mit nachvollziehbaren Proportionen und Kontrasten ist. (Vgl. Eco 1993: 51ff) Als Verbindungsglied zwischen den verschiedenen Bereichen dienten häufig numerische Übereinstimmungen. Die Zahl 4 beispielsweise schaffe eine Proportionsbeziehung zwischen dem Menschen, den Himmelsrichtungen, den Hauptwinden, Mondphasen, Jahreszeiten und den Buchstaben des Namens Adam. (Ebd.: 59) Eco bezeichnet diese Denkweise auch als einen ‚geistigen Kurzschluss‘, als ein Denken, „das die Beziehungen zwischen zwei Dingen nicht in den Windungen der zwischen ihnen bestehenden kausalen Zusammenhänge sucht, sondern sie in einem abrupten Sprung als Beziehung von Sinn und Zweck findet.“ (Ebd.: 82) Die Zuordnung werde aufgrund einer schematischen Analogie oder eines Wesenszusammenhangs hergestellt. Solche heute eher assoziativ und willkürlich erscheinenden Verkettungen galten allerdings keineswegs als arbiträr oder subjektiv, sie wurden im 12. Jahrhundert als objektiv gültige Zusammenhänge gesehen, die nicht erfunden, sondern lediglich aufgedeckt werden mussten.⁹⁾

—— Der Raum war demnach von einem unendlichen Netz von Ähnlichkeiten durchzogen, die den Sinn einer Sache oder eines Wesens enthüllten. Bedeutungen wurden in sprunghaft wirkenden Verkettungen unterschiedlicher Wirklichkeitsbereiche hergestellt. Entferntes kann zusammenfließen.

Die Ökonomie der Sinnproduktion und gesellschaftlich-kulturelle Differenzierung

—— Diese Thesen zur semiotischen Praxis im Mittelalter bieten eine gute Grundlage für die Neubewertung der Form gesellschaftlich-kultureller Differenzierung im Mittelalter: Eine eindeutige denotative Festschreibung bestimmter materieller Eigenschaften zur Kennzeichnung einer bestimmten Gruppe ist nur schwer mit dieser Bezeichnungspraxis zusammenzudenken.¹⁰⁾ Die von den Wissenschaftler_innen aufgezeigte Form des Zusehen-Gebens von Geschlecht, Ethnie oder sexuellem Begehren allerdings lässt sich gut mit der in jener Zeit geläufigen Ökonomie der Sinnproduktion vereinbaren. Im zweiten Teil meines Artikels werde ich diese These noch genauer veranschaulichen.

—— Um sich der semiotischen Praxis des 12. Jahrhunderts zu nähern, ist nicht nur eine Kenntnis möglicher Assoziationsketten, sondern auch das Herantasten an eine heute ungewohnte Denkform und Logik notwendig. Und gerade hier liegen meines Erachtens nach die Herausforderung und der Reiz der historischen Forschung zu jener Zeit.

9) Entsprechend beschreibt Gerhard Ladner (1979) das Symbol im mittelalterlichen Verständnis als ein ‚Abbild einer Realität‘. Die Art der Verknüpfung zwischen den Dingen und Gott beschreibt er (ebd.: 229) als metaphorisch (also auf Ähnlichkeit basierend) und metonymisch (verbunden mit unmittelbarer Nähe oder Kontakt). Dabei unterstreicht Ladner die Bedeutung der Metonymie in der christlichen semiotischen Praxis gegenüber der Metapher. Während die Metapher wie die Allegorie letztlich auf die Koexistenz von Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Geschöpfen und Gott verweise, stellt die Metonymie eine Teilhabe-Beziehung her, die zu einer hierarchisierenden Einheit tendiert. Die Metonymie war, Ladners Einschätzung zufolge, im christlichen Mittelalter bestimmend für die symbolische Bedeutungsproduktion. Die metaphorische Ähnlichkeitsbeziehung werde in der Metonymie, die zugleich eine Rangordnung einführt und einen definierenden Ausgangspunkt der Ordnung festlegt, aufgehoben.

10) Aus dieser Perspektive lässt sich auch die Veränderung in der Visualisierung der Anderen nicht nur als eine Entwicklung immer klarerer Stereotype beschreiben. Diese Entwicklung ist Teil eines komplexen Wandels in der visuellen Sinnproduktion. Vgl. Büttner 2010: 326.

Eine „geschichtliche Wasserscheide“ — Wir wissen, dass die erste Hälfte des 12. Jahrhunderts im europäischen Raum aus gesellschaftlicher und philosophischer Sicht eine ‚geschichtliche Wasserscheide‘ (Kurt Flasch 2001: 208) war, gekennzeichnet durch eine zunehmende Urbanisierung, Monetarisierung, durch die Differenzierung von Berufen und Institutionen sowie durch die Herausbildung von (Gruppen-)Identitäten. Es war eine Zeit, in der sich ein spezieller höfischer Habitus herausbildete, die Zeit der Heldenepik, der Minnedichtung und eines wachsenden Interesses an den Erkenntnissen der arabischen Wissenschaften. Das 12. Jahrhundert war auch eine Zeit der Vertiefung des christlichen Selbstverständnisses, der Idee des christlichen Rittertums, prominent vertreten durch den, in den 1120er Jahren gegründeten Orden der Tempelritter. Und es war eine Zeit der Abgrenzung gegenüber den innergesellschaftlichen sowie den nicht-christlichen Anderen. Frauen wurden im Rahmen der Entstehung einer neuen, ausschließlich Männern vorbehalten öffentlichen Sphäre verstärkt ‚von der Bildfläche verdrängt‘ und im Rahmen der Durchsetzung des Zölibats dämonisiert bzw. im Rahmen der höfischen Minne buchstäblich ‚weggelobt‘.¹¹⁾ Es war die Zeit der Kreuzzüge. Der erste Kreuzzug mit dem Ziel Jerusalem fand 1096–1099 statt, der zweite 1147–1149, der in Damaskus endete. Auch auf der iberischen Halbinsel, die zu einem großen Teil von muslimischen Machthabern regiert wurde, fanden vermehrt christliche Eroberungszüge statt, die sogenannte *Reconquista*. Es war eine Zeit, in der die Verhöhnung und Verunglimpfung von Muslim_innen in Frankreich und Spanien zum bildhauerischen Standardprogramm für den Kirchenneubau gehörte, in der sich die Situation von Jüd_innen in Europa drastisch verschlechterte und vermehrt Pogrome stattfanden.

— Angesichts dieser kurzen Schlaglichter auf die geschichtliche Situation stellt sich die Frage: Wie funktionierte diese rigide Ausgrenzungspolitik und Feindbildkonstruktion, wie funktionierte das *Othering* in einer semiotischen Praxis, die keine denotative rassistische, sexistische, heteronormative Festschreibung am biologischen Körper kannte?

— Mit dem folgenden Rundgang möchte ich einen Einblick in die visuelle Hervorbringung des/der Anderen geben. Dabei bewege ich mich nicht entlang einer einzelnen Kategorie, sondern wechsele diese je nach dem Auftreten der Merkmale, die für ein *Othering* relevant sind. Auf diese wissenschaftlich etwas unkonventionelle Weise versuche ich die unterschiedlichen Ebenen der

11)

Einen guten Überblick über die Situation von Frauen im Mittelalter gibt der Band *Mittelalter aus der Reihe Geschichte der Frauen*, herausgegeben 1993 von Christiane Klapisch-Zuber.

Sinnproduktion zu erfassen. – Und zugleich ermöglicht diese Vorgehensweise, einige der Verflechtungen und Übergänge in der Markierung unterschiedlicher gesellschaftlich-kultureller Gruppen aufzuzeigen.

II. EUGENIA UND DIE ANDEREN — Ausgangs- und Ankerpunkt des folgenden Rundgangs ist die Analyse der Heiligendarstellung am Kapitell des Langhauses der Abteikirche von Vézelay: die Präsentation der heiligen Eugenia von Alexandrien. Die im Verlauf der Analyse des Vézelay Kapitells eingeschobenen Blitzlichter auf die damit verwobenen Assoziationen – Frau, *virago*, schwarz, wolliges Haar, Sarazenen, Haare und Brüste, Raum – sind durch ihr Einrücken vom ‚Haupttext‘ abgesetzt.¹²⁾

Eugenia von Alexandrien — An einem Kapitell des Langhauses von Sainte-Madeleine in Vézelay (1125–1140) wurde eine Szene aus der Legende¹³⁾ der heiligen Eugenia von Alexandrien angebracht. (Abb. 2) Die Szene, die für die Darstellung der Eugenia an diesem Kapitell ausgewählt wurde, ist der Beweis ihrer Identität vor Gericht. Der Legende nach, die die Geschichte im 3. Jahrhundert ansiedelt, trat die Tochter des römischen Präfekten von Alexandrien in Männerkleidern in ein Kloster ein und wurde nach einiger Zeit dessen Abt.¹⁴⁾ Nachdem sie von der wohlhabenden Melancia der Vergewaltigung beschuldigt worden war, wurde die Heilige gemeinsam mit den Mönchen des Klosters gefangen gesetzt. Um ihre Unschuld zu beweisen, entblößt Eugenia ihren Körper vor dem Gericht und deckt dadurch ihre Identität als Frau auf.

Frau — Aus theologischer Perspektive wird *Frau* seit der Patristik mit Materie und Körper und mit der davon ausgehenden Gefahr für das Seelenheil des Mannes verbunden, während dieser der Vernunft näher und hochwertiger erscheint.¹⁵⁾ Sie ist die Wollust und Genusssucht. Sie ist die Verführerin des Mannes und, wie bereits Eva, die Adam verführte, ein Werkzeug des Teufels. Mit der gregorianischen Kirchenreform zum Ende des 11. Jahrhunderts und dem Verbot der Priesterehe verschärfte sich die misogynie Haltung der Kirche.¹⁶⁾ Die Regeln des Zisterzienserordens, der sich im Rahmen dieser Reformbewegung gründete, schreiben zum Beispiel ein absolutes Kontaktverbot mit dem weiblichen Geschlecht vor. Und Geistliche wie Bischof Burkard von Worms, die weltliche Belange behandelten, waren der Überzeugung, dass Frauen wegen ihrer ‚naturegebenen‘ Treulosigkeit und Unzüchtigkeit nicht mit

12)

In diesem Teil des Artikels habe ich einige Textpassagen aus meiner Dissertation (Büttner 2010) eingearbeitet, vgl. zum Eugenia-Kapitell ebd.: 265ff, zu Frau und *virago* ebd.: 191ff, zu schwarz ebd.: 207f, zu wolligen Haaren ebd.: 200ff, zu Sarazenen ebd.: 296ff, zu Haaren und Brüsten ebd.: 248f.

13)

In der *Legenda aurea* (Vorgaine 1925, II, Sp. 147ff) aus dem 13. Jahrhundert ist die Legende schriftlich überliefert.

14)

Neben der Legende der heiligen Eugenia existieren auch andere Heiligenvitae, die von ‚Mönchs-Frauen‘ insbesondere aus dem 5. Jahrhundert im Raum von Alexandria, Ägypten, berichten. Eine Besonderheit in der Geschichte der Eugenia ist, dass deren ‚weibliche‘ Identität noch zu ihren Lebzeiten enthüllt wird. Nach Loos-Noji (1990: 221) ist diese Besonderheit die Ursache für die Wahl der Szene für das Vézelay Kapitell. Sie ermöglicht die Identifizierung der Eugenia.

15)

Diese Haltung vertritt beispielsweise Origenes, 185–254, in *Selecta in Exodum* c.23, zitiert nach Ketsch 1984: 43. Peter Ketsch (1984) hat eine ganze Reihe von Passagen aus der patristischen Literatur zusammengestellt, in denen sich die Autoren zum Thema Weiblichkeit und Frau äußern.

16)

Zur theologischen Haltung gegenüber der Frau vgl. u.a. Dalarun 1993: 49f.

den gleichen Maßstäben gemessen werden dürfen wie ein Mann und stets, selbst vor Gericht, der strikten männlichen Vormundschaft unterworfen bleiben müssen. (Duby 1991: 76)

virago — Es gab jedoch selbst aus theologischer Sicht für die Trägerin der Erbsünde die Möglichkeit, die Grenzen des Geschlechts zu überschreiten. Durch Enthaltsamkeit konnte sie ihrer Bestimmung entgehen. Die Verteidigung der Enthaltsamkeit einer Jungfrau gegen Vergewaltigungen, unter Umständen sogar durch Selbsttötung, galt in der patristischen Literatur als vorbildlich. Das gesellschaftliche Ansehen des Jungfrauenstandes lag weit über jenem der Ehefrau. Sie war eine „*virago – quasi vir*, wie ein Mann“ (Opitz 1990: 87).

„Solange die Frau für Geburt und Kinder lebt, besteht zwischen ihr und dem Manne derselbe Unterschied wie zwischen Leib und Seele; [...] wenn sie aber Christus mehr dienen will als der Welt, wird sie aufhören, Frau zu sein, und Mann wird man sie nennen, weil wir es wünschen, daß alle vollkommen zum Manne erhoben werden. [...] Die Seelen pflegen ihre Körper, damit dies Vergängliche die Unvergänglichkeit anzieht. Wir sollen also pflegen als Männer die Frauen, und unsere Seelen sollen pflegen die Körper, damit die Frauen zu Männern und die Körper zu Seelen gemacht werden. Und keineswegs soll sein ein Unterschied zwischen den Geschlechtern; [...]“ (Hieronymus, Kommentar zum Epheserbrief, 386/87, zitiert nach Ketsch 1984: 61)

— Hieronymus beschreibt Geschlecht hier als eine spirituelle Kategorie und die Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Geschlecht als eine Frage der moralischen Qualität. Eine Frau kann durch geistliches Wachstum zum (perfekten) Mann werden, umgekehrt kann ein Mann durch bestimmte Verhaltensweisen zur Frau degenerieren. Mit der Reformbewegung ab Mitte des 11. Jahrhunderts gewann dieses Jungfrauenideal vorerst besonders an Bedeutung. Durch ihre Idealisierung wurde „das Weibliche – definiert als Differenz zum Männlichen – umso tiefer herabgesetzt“ (Opitz 1990, S. 89) und damit das bereits beschriebene extrem misogyne Frauenbild noch intensiviert.

— Auch in der Legende der Eugenia und in ihrer Visualisierung am Kapitell von Vézelay zeigt sich sehr eindrücklich eine Rückbindung des Konzepts der Jungfrau an die hierarchisierte Zweigeschlechtlichkeit.



// Abbildung 02
Eugenia. Vézelay (Yonne),
Sainte-Madeleine. Kapitell des
Langhauses. 1125–1140

Eugenia und Melancia — Das Auftreten Eugenias vor Gericht führte der Überlieferung nach zur christlichen Bekehrung ihrer gesamten Familie und zur Freilassung der Mönche. (Vgl. Loos-Noji 1990: 220f) Eugenias Betrug, die Verheimlichung ihrer Geschlechtsidentität, wird nicht thematisiert. Die Vorführung ihres weiblichen Geschlechts befreite Eugenia der Legende nach von dem Vorwurf des sexuellen Übergriffs. Diese so selbstverständlich dargebrachte Konsequenz ist allerdings nicht die einzige denkbare Folge ihres Geständnisses. Eugenia hatte die bereits im Alten Testament (5 Mos 22, 5, Deuteronomium) aufgestellte Kleiderordnung übertreten und eine falsche Identität vorgetäuscht. Ihre Aneignung der Männerrolle kann als ein Infrage stellen der von vielen mittelalterlichen Theologen als gottgegeben verstandenen hierarchischen Machtstrukturen zwischen den Geschlechtern aufgefasst werden und hätte Konsequenzen nach sich ziehen können, wie sie z.B. im Prozess der Johanna von Orleans überliefert sind.¹⁷⁾ Wäre Melancia, der wohlhabenden Klägerin, weiterhin Glauben geschenkt worden, hätte die Anklage zudem um den Vorwurf des gleichgeschlechtlichen sexuellen Begehrens erweitert werden können.

— In der Legende liegt diese Möglichkeit allerdings nicht im Bereich des Denkbaren, auch in der Vézelayer Umsetzung nicht.¹⁸⁾ Ganz im Gegenteil, die Erzählung von Eugenia handelt von Keuschheit, Unschuld und Selbstopferung. Und dennoch demonstriert sie zugleich die bereits geschilderte monastische Haltung gegenüber dem weiblichen Geschlecht, denn in der *Legenda aurea* wird die Anklägerin Melancia – die sich am Kapitell ins lange Haar greift – von Eugenia vor Gericht als Verbündete des Teufels beschimpft: „Wisse, dass du mit Recht Melancia heißet, denn du bist voll schwarzer Bosheit: darum heißest du schwarz und bist eine Tochter der Finsternis, eine Freundin des Teufels, eine Herrin der Unsauberkeit, ein Futter der Begierde, eine Schwester unendlichen Jammers und Tochter des ewigen Todes.“ (Vorgaine 1925, II, Sp. 150)

schwarz — Auf einer Illustration zu der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen Abhandlung *Scivias* von Hildegard von Bingen ist eine dunkel gefärbte Gestalt mit schwarzem, krausem Haar zu sehen.¹⁹⁾ (Abb. 3) Sie hat die Hände vor der Brust gekreuzt. Hildegard schreibt zu dieser Figur: „Jene Figur jedoch, die an demselben Ende auf der Mauer steht,

17)

Beispiele für eine Verurteilung von Frauen wegen des Tragens von Männerkleidung gibt Losert 2001: 72.

18)

Neben dem Fakt, dass gleichgeschlechtliches sexuelles Verhalten von Frauen bis zum 13. Jahrhundert kaum wahrgenommen wurde (vgl. u.a. Losert 2001: 73f), spielt bei der Deutung am Kapitellrelief sicherlich auch der Adressatenkreis der Darstellung eine Rolle. Die Abtei von Vézelay war im 12. Jahrhundert ein Mönchskloster. Das Kapitell wurde in der Nähe eines Seiteneingangs angebracht, durch den wahrscheinlich die Mönche zur Messe kamen. Es ist also anzunehmen, dass sich das Relief in erster Linie an ‚männliche‘ Ordensmitglieder richtete. Sexuelle Beziehungen unter Frauen liegen hier, wie Kerstin Losert (ebd.: 91) schreibt, „außerhalb des Problemhorizontes.“ Ebd.: 91f.

19)

Die ca. 1165 entstandene Handschrift ist seit 1945 verschollen. Sie ist u.a. durch eine Kopie, die zwischen 1927 und 1933 in der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard in Eibingen bei Rüdesheim erstellt wurde, überliefert.



// Abbildung 03

Die dreifache Mauer am Turm der Kirche. Hildegard von Bingen. Liber Sivas. Aus dem Rupertsberger Kodex, um 1170. Original seit 1945 verschollen. Handkopie auf Pergament um 1930, Abtei St. Hildegard, Rüdesheim-Eibingen

bezeichnet die Erlösung der Seelen. Sie hat ein bloßes Haupt mit schwarzem krausem Haar. Denn sie ist bar der Knechtschaft des Gehorsams. Dennoch trägt sie schwer an der Schwärze ihrer Haare. Denn im jüdischen Volk verdunkelt, erschien sie nicht in der wahren Herrlichkeit, sondern in vielerlei Widersprüchlichkeiten wie im krausen Haar verschiedener Gesetzesverpflichtungen.

Als das Leiden meines Sohnes mit dem Tod abgeschlossen war, wurde die Erlösung der Seelen erweckt. Und so leuchten ihr Haar und ihr Antlitz so schön weiß und frisch wie von einem neugeborenen Kind auf, weil nach der Fleischwerdung meines Sohnes viel Volk – im Bild ihrer Haare – heranwuchs“. (Hildegard von Bingen 1991: 438f)

_____ Sowohl im Bild als auch im Text der *Scivias* erlebten Haut und Haare und werden dadurch vom Sinnbild für die jüdischen Gesetzesverpflichtungen zum Bild für das erleuchtete christliche Volk. Die krausen Locken bleiben – als ein Symbol der Vielheit.

wollige Haare _____ Wie bereits im ersten Teil dieses Artikels angesprochen, gelten ‚wollige‘ Haare gemeinsam mit dunkler Hautfarbe bereits in der *Physiognomonica* als Zeichen für Ängstlichkeit/Feigheit. Als Beispiel dafür werden *Ethiopes* genannt. Auch Plinius erwähnt in der *Naturalis Historia*, einer Enzyklopädie aus dem 1. Jahrhundert, die im Mittelalter häufig rezipiert wurde, krauses Haar und dunkle Hautfarbe im Zusammenhang mit *Ethiopes*. Er leitete die Beschaffenheit dieser Merkmale aus ihren Lebensbedingungen, hoch in den Bergen in der Nähe der Sonne, ab. (Plinius, *Nat. Hist.*, 2. 80, 1967: 321) In der Visualisierungspraxis sind im europäischen Raum ab dem 12. Jahrhundert verstärkt Figuren mit dunkler Hautfarbe und kleinen, schleifenförmig am Kopf anliegenden Locken zu finden, die als Darstellung von *Ethiopes* gedeutet werden können. Häufig wird dabei die Idee der *Ethiopes* mit der von Dämonen vermischt. (Devisse/Mollat 1979, Strickland 2003: 79ff) Ebenso wie bereits in der *Physiognomonica* wird dadurch ein direkter Zusammenhang zwischen den physiognomischen Merkmalen einer Figur und ihrem moralischen Status hergestellt. Inkarniert in den Körpern kann hier der Grad der Sünd- oder Boshaftigkeit und damit zugleich die Position in der göttlichen Ordnung abgelesen werden.



// Abbildung 04

Der Riese Ferragut. Estella (Navarra, Spanien). Kapitell an der Fassade des Schlosses (Detail). Anfang 12. Jh.

Sarazenen — Auch bei der Gegenüberstellung christlicher Ritter und ihrer heidnischen Feinde lässt sich dieses Visualisierungsprinzip ausmachen. Eine solche Gegenüberstellung befindet sich an einem Kapitell an der Fassade eines Palastes von Estella in Navarra. Die Szene wird als Kampf Rolands gegen einen Sarazenen gedeutet. (Vgl. u.a. Sénac 2000: 66) Neben einer Reiterszene ist hier eine Darstellung zu sehen, die als Kampf Rolands gegen den sarazenischen Feind Ferragut interpretiert wird. (Abb. 4) Der Feind des Christen wurde wiederum in auffälliger Weise physiognomisch differenziert. Der Kopf des Riesen ist mehr als doppelt so groß wie jener Rolands. Sein Mund ist groß und wulstig. Sein Haar liegt in kleinen Locken und ist am Hinterkopf zu einem Zopf zusammengebunden. Die Gestaltung erinnert an die des Juden bei Hildegard und an Darstellungen der *Ethiopes*. Die Assoziation von Sarazenen mit dunkelhäutigen Afrikanern, die auch in literarischen Beschreibungen zu finden ist, wie z.B. im Rolandslied (1999, V.1916ff, 1932ff und 3220ff), ist jedoch nicht die einzige in jener Zeit gängige Verknüpfung. Während der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurden zudem insbesondere hundeköpfige Fabelwesen, die sogenannten *Cynocephali*, mit Sarazenen identifiziert. (Friedman 1981: 67)²⁰⁾ Doch handelt es sich hierbei nicht um eine exklusive Zuschreibung, denn Juden wurden von Klerikern mitunter ebenfalls als Hunde bezeichnet. (Strickland 2003: 159)²¹⁾ Vorrangiger Bezugspunkt bei der Verwendung körperlicher Merkmale ist hier also nicht die exklusive Benennung einer speziellen ethnischen Gruppe, sondern die wertende Unterscheidung von Christen und Nichtchristen. Dabei lässt sich folgende Tendenz ausmachen: Je mehr und auffälligere Merkmale eine Figur aufweist, umso größer ist ihr Abstand von Gott. Die extremste Ausprägung dieses Prinzips ist bei der Darstellung der nahezu merkmalslosen Engel und der vielfältig markierten Dämonen zu finden. (Abb. 1)

Eugen_ia und Melancia — Am Vézelayer Kapitell greift sich Melancia vor der Brust in das lange, unbedeckte Haar. Zugleich weist sie auf die neben ihr stehende Eugenia, während diese vor dem Richter (und den Betrachtenden frontal präsentiert) ihr Mönchsgewand öffnet, sodass die Wölbungen ihrer Brüste zu sehen sind. (Abb. 5)

20)

Die Assoziation von / Sarazenen / mit Hunden ist auch in den Wilhelmsepen (1993, S. 151, V. 292ff) zu finden. In *Le Couronnement de Louis* erscheint Wilhelm im Traum ein Jagdhund, der ihn angreift. Dieser Hund wird mit den Sarazenen gleichgesetzt.

21)

Strickland nennt beispielsweise die Darstellung von hundeköpfigen Juden im *Khludov Psalter* aus dem 9. Jahrhundert.



// Abbildung 05

Eugenia. Vézelay (Yonne), Sainte-Madeleine. Kapitell des Langhauses. Ausschnitt

Haare und Brüste — Unverschleiertes und offengetragenes Haar von Frauen galt als Zeichen ‚sexueller Verfügbarkeit‘, Lüsterheit, Auflehnung und Subversion und wurde seit dem Frühchristentum mit der Gefahr der teuflischen Verführung verbunden.²²⁾ Bereits Paulus ermahnt die Frauen der Gemeinde (1. Korintherbrief), sich während des Gottesdienstes zu verschleiern.

— In der Bildhauerei des 12. Jahrhunderts tritt langes offenes Haar bei weiblich konnotierten Figuren meist ebenfalls dann auf, wenn sie im Kontext sexueller Lust dargestellt sind. Viele der als *Luxuria* bezeichneten Figuren, so wie in Conques und in Moissac (Abb. 6), weisen dieses Merkmal auf. Aber auch bei der Darstellung von Heiligen ist es zu finden. So wäscht sich die als Büberin in einer Höhle lebende Maria von Ägypten (4. Jahrhundert), ehemals Prostituierte in Alexandria, dargestellt an einem Kapitell des Klosters Saint-Etienne (Toulouse, 1120–40), ihr langes Haar, als könne sie sich von Sünde reinwaschen. (Abb. 7)

— Ein weiteres Merkmal, das nahezu ausschließlich bei Darstellungen der Sünde der Wollust und der Unkeuschheit zu finden ist, ist die nackte Brust. Bei der Darstellung von Heiligen oder von Auserwählten wird dieses Merkmal in der Regel nicht verwendet, auch wenn diese durch das Tragen eines Schleiers als weibliche Figuren bezeichnet werden. Sowohl langes, offen getragenes Haar als auch die Brust treten also nahezu ausschließlich in negativem Kontext auf. Daher ist davon auszugehen, dass diese beiden Merkmale nach demselben Prinzip eingesetzt wurden, das auch die Markierung ethnischer und religiöser Gruppen kennzeichnet. Sie bezeichnen nicht nur den weiblichen Körper, sondern zeigen zugleich mit seiner Markierung auch die Distanz zum Guten an.

Eugen_ia — In der Visualisierung der Heiligen Eugenia allerdings vermischen sich die Kennzeichnung des weiblichen Körpers und die des männlich-mönchischen. Tonsur und Kapuzenumhang entsprechen der Darstellung des Mönches an anderen Kapitellen der Abteikirche von Vézelay. Ähnlich tritt auch Benedikt an zwei Reliefs im Langhaus und im Narthex der Abteikirche von Vézelay auf, an denen seine Versuchung dargestellt wurde. (Abb. 8, 9)

22)

Nach Margaret Miles (1989: 50) sprach z.B. Tertullian in *The Veiling of Virgins* 16 (Ante-Nicene Fathers 4: 37) den unverschleierten christlichen Frauen die Verantwortung für die Verführung von Männern direkt zu.



// Abbildung 06
,Luxuria' und Dämon. Moissac (Tarn-et-Garonne), Saint-Pierre. Westwand der Vorhalle des Südportals. 1120–1135



// Abbildung 07
Maria von Ägypten, Toulouse (Haute-Garonne), Musée des Augustins. Kapitell aus dem Kloster Saint-Etienne. 1120–40

_____ Dieser Typus wurde am Eugenia-Kapitell (Abb. 10) mit der Darstellung von teilweise entblößten Brüsten kombiniert, dem Hauptmerkmal des (negativ bewerteten) weiblichen Körpers. Eugenia von Vézelay ist eine der wenigen Darstellungen in der französischen Kunst des 12. Jahrhunderts, in denen Merkmale kombiniert werden, die in jener Zeit in der Regel der Bezeichnung von entweder Frau *oder* Mann dienen und insofern für den Blick von heute geschlechtlich uneindeutig wirken. Für das Relief wurde also eine äußerst heikle und mehrdeutige Szene ausgewählt, die die Gefahr in sich birgt, die hegemoniale Wertung des weiblichen Körpers bzw. die strikte Rollentrennung zu unterlaufen. Handelt es sich hier um das Symptom einer Verunsicherung der Geschlechtergrenzen im Zusammenhang mit dem gesellschaftlichen Wandel in jener Zeit?

Raum _____ Der Einbezug der beiden Kapitelle mit Szenen der *Versuchung des heiligen Benedikt* ermöglicht eine These dazu. Beide zeigen ein Prinzip, das in der Abteikirche von Vézelay häufig zu finden ist: Den Protagonist_innen einer Erzählung wird je nach ihrer Bewertung eine bestimmte Position in der Darstellung zugewiesen. An beiden Kapitellen befindet sich Benedikt, der der Versuchung widersteht, auf der rechten Seite des Kapitells. Der Teufel und die Frau wurden in wechselnden Positionen auf der linken Seite und in der Mitte dargestellt. Die Ähnlichkeit des Aufbaus mit dem des Eugenia-Kapitells ist auffällig. Die Heilige nimmt in dieser Konzeption den Platz der vom Teufel geschickten Verführerin bzw. der Verurteilten ein. Über die Berücksichtigung der Verortung der Figuren auf dem Darstellungsfeld eröffnet sich hier also, neben dem Unschuldsbeweis Eugenias, als Subtext eine zweite Botschaft. Diese schreibt der Heiligen – trotz ihres Jungfrauenstatus – die gängige kirchliche Wertung des weiblichen Körpers und die damit verbundene Position in der hierarchischen Geschlechterordnung (wieder) ein.

_____ Die Geste der Melancia stützt diese Deutung. Während sie mit der linken Hand ihr langes Haar hält, zeigt sie mit der rechten auf die sich entblößende Eugenia, um zu sagen: ‚Dort steht die Sünderin‘. Die Figur der Eugen_ia, am Kapitell von Vézelay steht demnach auch für das, was die Heilige durch ihre Keuschheit überwunden hat. Eugenia hat sich in einen Mönch verwandelt und



// **Abbildung 08**
Erste Versuchungen des Benedikt.
Vézelay (Yonne), Sainte-Madeleine.
Kapitell des Langhauses. 1125–1140



// **Abbildung 09**
Zweite Versuchungen des Benedikt.
Vézelay (Yonne), Sainte-Madeleine.
Kapitell des Narthex. 1125–1140

führt zugleich die verführerische Sündhaftigkeit des weiblichen Körpers vor.²³⁾ Am Vézelayer Kapitell bewirkt also selbst die Übertretung der Grenzen der Geschlechterrollen durch eine positiv gewertete Person nicht, dass die Geschlechterordnung durchlässiger wird. Im Gegenteil, gerade im Kontext der Überschreitung der Grenzen des sozialen Geschlechts (*gender*) findet eine Betonung der körperlichen Differenz statt.

SCHLUSS _____ Damit endet der kleine Rundgang entlang einiger künstlerischer Arbeiten aus dem 12. Jahrhundert. Wie im ersten Teil so bestätigt sich auch hier, dass die Anderen nicht eindeutig, exklusiv oder denotativ durch bestimmte materielle/körperliche Eigenschaften benannt werden. So wird eine körperliche Weiblichkeit lediglich im Kontext der Sünde bezeichnet. Und Merkmale wie schwarz werden zwar mit *Ethiopes* in Verbindung gebracht, aber ebenfalls mit sündhaften Frauen, Juden, Sarazenen und mit Dämonen. In allen betrachteten Beispielen verwies ein Mehr an körperlichen Besonderheiten auf deren Distanz zum christlichen Guten. Und wie die Passage aus *Scivias* zeigte, war sogar die Veränderung des Erscheinungsbildes einer Person denkbar, wenn diese ihr Verhältnis zum Christentum änderte. Die Stabilität erhält das *Othering* im Rahmen dieser Form der Sinnproduktion durch eine Kombination verschiedener Merkmale, die mit unterschiedlichen Assoziationen verknüpft waren und über die Positionierung und Kontextualisierung einer Figur. Wie in den schriftlichen Überlieferungen, können auch in der Visualisierungspraxis des 12. Jahrhunderts zwei konträre Bildaussagen vermittelt werden, ohne dass die hegemoniale Ordnung infrage gestellt wird.

// Literatur

- Ambrose, Kirk (2000):** A Visual Pun at Vézelay: Gesture and Meaning on a Capital Representing the Fall of Man. In: *Traditio – Studies in Ancient and Medieval History Thought and Religion* 55, S. 105–123
- Bonne, Jean-Claude (1984):** Depicted Gesture, Named Gesture: Postures of the Christ on the Autun Tympanum. In: *History and Anthropology* Vol. 1, 1(Nov. 1984), S. 77–96
- Büttner, Silke (2010):** Die Körper verweben. Sinnproduktion in der französischen Bildhauerei des 12. Jahrhunderts. Bielefeld, transcript 2010
- Cadden, Joan (1993):** Meanings of Sex Difference in the Middle Ages. *Medicine, Science, and Culture*. Cambridge
- Dalarun, Jacques (1993):** Die Sicht der Geistlichen. In: Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.), *Geschichte der Frauen. Mittelalter*. Frankfurt/M., Campus, S. 29–54
- Devisse, Jean / Mollat, Michel (1979):** L'image du noir dans l'art occidental. Fribourg, Office du livre
- Duby, Georges (1991):** Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters. Frankfurt/M., Fischer

23)

Kirk Ambrose (2000) und Jean-Claude Bonne (1984) sprechen sich dafür aus, dass Ambiguität bzw. Polyvalenz ein Charakteristikum der visuellen Bedeutungsproduktion des 12. Jahrhunderts ist.



// Abbildung 10

Eugenia. Vézelay (Yonne),
Sainte-Madeleine.
Kapitell des Langhauses. 1125–1140.
Detail

- Eco, Umberto (1985):** Semiotik und Philosophie der Sprache. München, Fink
- Eco, Umberto (1993):** Kunst und Schönheit im Mittelalter. München/Wien, DTV
- Flasch, Kurt (2001):** Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli. Stuttgart, Reclam
- Frerichs, Klaus (1997):** Zeichenkonzeptionen im Alltagsleben des europäischen Mittelalters. In: Posner, Roland u.a. (Hg.), Semiotik: ein Handbuch zu den zeichentheoretischen Grundlagen von Natur und Kultur. Berlin, de Gruyter, S. 1132–1148
- Friedman, John Block (1981):** The Monstrous Races in Medieval Art and Thought. Cambridge/Mass., Harvard University Press
- Groebner, Valentin (2003):** Haben Hautfarben eine Geschichte? Personenbeschreibungen und ihre Kategorien zwischen dem 13. und dem 16. Jahrhundert. In: Zeitschrift für historische Forschung 30/1, S. 1–17
- Hassig, Debra (1999) (heute Debra Higgs Strickland):** The Iconography of Rejection: Jews and other Monstrous Races. In: Hourihane, Colum (Hg.), Image and Belief. Studies in Celebration of the Eightieth Anniversary of the Index of Christian Art. Princeton University Press, S. 25–37
- Hergemöller, Bernd-Ulrich (2000):** Sodom und Gomorrha. Zur Alltagswirklichkeit und Verfolgung Homosexueller im Mittelalter. Hamburg, MännerschwarmScript-Verlag
- Hildegard von Bingen (1991):** Scivias. Wisse die Wege. Übersetzt und herausgegeben von Walburga Storch. Augsburg, Pattloch
- Ketsch, Peter (1984):** Frauen im Mittelalter. Bd. 2: Frauenbild und Frauenrecht ein Kirche und Gesellschaft. Quellen und Materialien. Düsseldorf, Schwann
- Klapisch-Zuber, Christine (Hg.) (1993):** Geschichte der Frauen. Bd. 2: Mittelalter. Frankfurt, Campus-Verlag
- Ladner, Gerhart B. (1979):** Medieval and Modern Understanding of Symbolism: A Comparison. In: Speculum 54, S. 223–256
- Loos-Noji, Pamela (1990):** Temptation and redemption: a monastic life in stone. In: Holmway, Julia Bolton u.a. (Hg.), Equally in God's Image: women in the Middle Ages. New York, Lang, S. 220–232
- Losert, Kerstin (2001):** Kleider machen Männer. Mittelalterliche Geschlechterkonstruktion und die Legende der Hildegund von Schönau. In: Fachverband Homosexualität und Geschichte e.V. (Hg.), Homosexualitäten und Crossdressing im Mittelalter. Intervention. Jahrbuch für Geschichte der Homosexualitäten, 3. Jg. Hamburg, MännerschwarmScript-Verlag, S. 68–98
- Lutterbach, Hubertus (1999):** Sexualität im Mittelalter. Eine Kulturstudie anhand von Bußbüchern des 6. bis 12. Jahrhunderts. Köln u.a., Böhlau
- Meier, Christel (1977):** Gemma spiritalis. Methode und Gebrauch der Edelsteinallegorese vom frühen Christentum bis ins 18. Jahrhundert, Teil 1. München, Fink
- Miles, Margaret (1989):** Carnal Knowing. Female Nakedness and Religious Meaning in the Christian West. Boston, Beacon Press
- Opitz, Claudia (1990):** Evatöchter und Bräute Christi. Weinheim, Dt. Studien-Verlag
- Physiologus 2001:** Physiologus. Griechisch / Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Otto Schönberger. Stuttgart, Reclam
- Plinius Nat. Hist.:** Pliny: Natural History, 10 Bde. Lat./engl., Übersetzt von H. Rackham, London 1967ff (nach: Gaius Plinius Secundus Naturalis Historia)
- Pseudo-Aristoteles:** Physiognomonica. In: Scriptores Physiognomonici graeci et latini. Bd. 1. Hgg. von Richard Foerster. Stuttgart / Leipzig, B. G. Teubner, (1893), S. 1–91
- Rolandslied (1999):** Das altfranzösische Rolandslied. Zweisprachig. Übersetzt und kommentiert von Wolf Steinsiek. Stuttgart, Reclam
- Sénac, Philippe (2000):** L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre. Paris, Flammarion
- Strickland, Debra Higgs (2003):** Saracens, Demons & Jews: Making Monsters in Medieval Art. Princeton University Press
- Strickland, Debra Higgs (2012):** Monstrosity and Race in the Late Middle Ages. In: The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous, Farnham, Ashgate, S. 365–386
- Vorgaine, Jacobus de (1925):** Legenda Aurea. Übersetzt von Richard Benz, hgg. von Eugen Diederichs. Jena
- Weddige, Hilkert (2001):** Einführung in die germanistische Mediävistik. München, Beck
- Wilhelmsepen (1993):** Wilhelmsepen: Le Couronnement de Louis. Le Charroi de Nîmes. La Prise d'Orange. Eingeleitet von Michael Heintze, übersetzt von Bodo Hesse, hgg. von Reinhold R. Grimm / Hennig Krauß. München

// **Abbildungsnachweis**

Abb. 2: © Jane Vadal. Homepage von Alison Stones: Images of Medieval Art and Architecture <<http://www.medart.pitt.edu/image/france/france-t-to-z/vezelay/capitals-nave/veznave59s-2.jpg>>

Abb. 3: Homepage der Benediktinerinnenabtei St. Hildegard <<http://www.abtei-st-hildegard.de/wp2012/wp-content/uploads/2011/12/Bildschirmfoto-2011-12-09-um-17.10.01.png>>

Abb. 10: © Jane Vadal. Detail <<http://www.medart.pitt.edu/image/france/france-t-to-z/vezelay/capitals-nave/veznave59s-2.jpg>>

Alle anderen Abbildungen stammen aus dem Archiv der Autorin.

// **Angaben zur Autorin**

Silke Büttner, Kunstwissenschaftlerin, Künstlerin und Soziologin, Dr. phil., Lehraufträge an der Universität – GhKassel, der Universität Hamburg und der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg. Wissenschaftliche Schwerpunkte: Europäische Kunst des 12. und 13. Jahrhunderts; Körpergeschichte und Subjektkonstituierung; Feindbildkonstruktionen; Queer Studies; kunstwissenschaftliche Methoden. Veröffentlichung (u.a.): Die Körper weben. Sinnproduktion in der französischen Bildhauerei des 12. Jahrhunderts. Bielefeld, transcript 2010 (Dissertation); Mélange. Zur Konzeption von Leiblichkeit und Alterität in der französischen Kunst des 12. Jahrhunderts am Beispiel einer Konsolenfigur vom Montceaux-l'Etoile. In: FKW 44, 2007: 31–40; Irritationen. Überlegungen zur Erforschung von Differenzierungspraktiken in der mittelalterlichen Kunst. In: Karl Brunner, Andrea Griesebner, Daniela Hammer-Tugendhat: Verkörperte Differenzen. Wien, Turia + Kant 2004: 209–235

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

‘LA OTRA’, EN EL IMAGINARIO CRISTIANO PLENOMEDIEVAL: LA MUJER MUSULMANA ASOCIADA A LA LUJURIA EN EL ARTE ROMÁNICO

El arte románico se convirtió en un fenómeno europeo de una enorme magnitud desde su surgimiento en la segunda mitad del siglo XI (y hasta el XIII en algunas regiones), logrando desplegar una inmensa red de monasterios e iglesias por todo Occidente. Con esos templos viajaron también los mensajes de la Reforma Gregoriana y los de la orden benedictina de Cluny, que se sirvieron de las imágenes incorporadas a las iglesias para adoctrinar a los fieles. La enorme autoridad que el propio edificio religioso tenía ante los fieles, considerado casa y palabra de Dios, permitió en cierta medida instrumentalizar la escultura y la pintura, pues las representaciones no se limitaron a ilustrar los pasajes bíblicos. La imagen románica, la escultura concretamente, ofrece una percepción de su época muy determinada: la visión del mundo que los monjes quisieron hacer calar en la sociedad de su tiempo.

Los monstruos, animales y seres grotescos de los canecillos de las iglesias, a veces infravalorados en su potencial simbólico, vienen a representar en términos alegóricos la deformidad del alma que lleva al pecado, y fueron muy útiles a las autoridades religiosas para dictar a los fieles aquello que no debían hacer y lo que era contrario a la voluntad de Dios. No en vano, encontramos muchas figuras obscenas en estas partes exteriores de las iglesias (especialmente en el norte de España) que se acompañan de otras representaciones del mal y del pecado, como si de los expulsados de la fe se tratara, exhibiendo al tiempo sus faltas morales y la condena que éstas acarrearán.

Entre esos pecadores encontramos con frecuencia la representación de los ‘infieltes’: aquellos que rechazan el cristianismo como religión eran considerados los más reprobados pecadores. El contexto de lucha territorial contra el Islam en la Península Ibérica y también en Tierra Santa viene a determinar, en gran medida, la ideología que permitió a su vez la expansión del arte románico. Los promotores de la guerra sacralizada contra el Islam eran los mismos que dirigían los programas iconográficos de las iglesias y que promovían la difusión de este arte. Esto se traduce en la existencia de una importante propaganda antiislámica en los relieves románicos, aspecto en el que he centrado gran parte de mis trabajos y que ha sido demostrado por otros especialistas

antes que yo (Lejeune 1971, Seidel 1981, Lange 2004, Curzi 2007) Las fuentes para la interpretación de las imágenes medievales que se refieran a su propia época han de buscarse en los textos y restos materiales contemporáneos, pues la Biblia y el pensamiento de los Padres de la Iglesia poco pueden ofrecer sobre la interpretación y la percepción de los relieves por los fieles a los que se destinaban dichos templos. Los escritos de las autoridades eclesiásticas de época plenomedieval, relacionados de alguna manera con el pensamiento que subyace y promueve el arte religioso, dan buena fe de la deliberada difamación de los musulmanes. Textos eclesiásticos y cantares de gesta coinciden en transmitir una imagen peyorativa de los enemigos religiosos, donde son descritos como seres impúdicos, malvados, bestiales y demoníacos. Además, se insiste con frecuencia en estas fuentes en la atribución de falsas prácticas a los musulmanes como la idolatría y el politeísmo.

De todos los vicios atribuidos a los musulmanes por este tiempo, el más reiterado y habitual es el de la lujuria. La acusación de lujuriosos a los musulmanes por parte de los cristianos es tan antigua como antiguo es el Islam y enormemente variada en sus argumentos de apoyo. El arte románico se hizo eco de estas nociones y las pasó a la piedra, y con frecuencia encontramos representaciones bestiales o humanas de musulmanes adoptando actitudes obscenas. Las mujeres musulmanas encarnaban especialmente esta noción y, aunque más ausentes de los textos de polémica religiosa, aparecen en el arte y la literatura como contrafigura de la ejemplaridad femenina. De hecho, en la representación de la mujer musulmana que ofrece el arte románico vienen a sumarse los prejuicios volcados sobre los enemigos de la fe a la arraigada misoginia propia del pensamiento monástico.

Nos encontramos en un contexto ideológico de sacralización de la guerra, donde la iniciativa de construir una imagen peyorativa del enemigo tiene un carácter político y está destinada a incentivar y legitimar las cruzadas que se estaban librando. Se había declarado una ofensiva contra el Islam que no se limitaba al campo de batalla, pues fue percibido como una amenaza por su capacidad de ganar adeptos, *sometiendo a los hombres por las armas y atrayéndolos por las facilidades del sexo*.¹⁾ Hubo así una guerra ideológica paralela a la guerra bélica, cuya principal arma fue la imagen distorsionada del enemigo, materializada y divulgada por medio de la escultura pétreo.

En estas páginas trataremos de profundizar en los fundamentos ideológicos de la percepción de musulmanes y musulmanas

1) Como expresaba el abad cluniacense Pedro el Venerable a mediados del siglo XII, logna Prat 1998: 324.

como gente entregada a la lujuria, partiendo de las fuentes escritas para interpretar después algunas representaciones románicas. Algunas figuras femeninas de actitud obscena esculpidas en estos templos presentan rasgos que conducen a identificarlas como musulmanas y permiten profundizar tanto en la discriminación religiosa como en los prejuicios de género que conformaron el pensamiento hegemónico cristiano de los siglos centrales de la Edad Media.

LA LUJURIA MUSULMANA EN EL PENSAMIENTO CRISTIANO

La acusación de lujuria a los musulmanes es uno de los recursos más frecuentes en las fuentes latinas y contó con una proyección artística debido a la importancia que este argumento adquirió en el campo de la refutación doctrinal. En un mundo donde gran parte de los valores sociales eran fijados por los monjes, hombres apartados de la vida en sociedad y refractarios a los instintos corpóreos, la lujuria venía a encarnar uno de los vicios más viles del ser humano. Por ello, esta acusación se orientaba a demostrar el error religioso del Islam y la virtud del cristianismo, sirviendo principalmente para la incitación a la cruzada por medio de la degradación y animalización del enemigo territorial/espiritual. Así, la insistencia obsesiva en la concupiscencia musulmana como argumento religioso forma parte del aparato ideológico de la guerra por la fe.

Al mismo tiempo, podemos decir que se observa un fuerte contraste entre la moral cristiana y la musulmana en relación al sexo, presentando una concepción del mismo muy distinta ya en época medieval. Dicho contraste de moral contribuyó sin duda a las disparatadas exageraciones latinas sobre la incontinencia carnal islámica.

Sabemos que la castidad aparece como un valor muy elevado ya en los primeros tiempos del cristianismo, pero es a partir de la época gregoriana (siglos XI–XII) cuando la renuncia al sexo se impone al clero de manera taxativa, siendo esta condición uno de los aspectos que determinaron su supremacía espiritual y social.²⁾ No en vano, es precisamente en época románica cuando triunfa el ideal ascético y monacal.³⁾ A ello debemos la abundancia de imágenes condenatorias de la lujuria en el arte románico, testimonio directo del impacto que el pensamiento monástico, y especialmente el cluniacense, tuvo en el mundo laico (Weisbach 1949: 24–25).

El fuerte puritanismo cristiano de esta época contrasta con la actitud de otras religiones monoteístas como el Islam, que no

2)

El ideal ético cristiano estaba marcado por el ascetismo monástico y el rechazo a toda forma de placer. Una manifestación de ello es el carácter asexuado de los ángeles, *Ibid*: 365.

3)

En la ideología interna de los monasterios cala la noción de que Dios había creado al hombre para vivir como los ángeles, por influencia del pensamiento de San Agustín y de San Gregorio, que fundan el desprecio por la carne y el ideal anticarnal; Wirth 1999: 261,362.

ve pecado en los instintos del cuerpo ni cree en la perversión de la naturaleza humana, que para el cristianismo es la consecuencia del Pecado Original (Cantarino 1978: 77–78). De hecho, es precisamente en la época románica cuando se establece la noción del Pecado Original como un pecado carnal, en lugar del de desobediencia que recoge el Génesis (Wirth 1991: 260–261). Por su parte, este pecado primigenio no tiene lugar en la doctrina musulmana, pues, según el Corán (30, 30) el hombre nace en un estado natural de pureza o *fitrah*, siendo su impureza resultado de influencias externas, como si fuera un pecado adquirido y no congénito (Sáez 2006: 151). Esto explica igualmente que exista una relación más directa con el cuerpo y su higiene entre los musulmanes, mientras éste representa para el cristianismo una especie de desperdicio del alma, incapaz de ascender a los cielos. El paraíso musulmán, por su parte, es bien corpóreo y sensual, aunque dependiendo de los contextos pueda ser entendido en un plano alegórico. En todo caso, para el Islam el celibato es una especie de imperfección moral y nunca fue aprobado por los juristas (Ibid: 154), al tiempo que el placer puede llegar a tener connotaciones positivas, siendo el sexo el medio dado por Dios para la reproducción.⁴⁾

Estas diferencias conceptuales y morales influyeron, sin duda, en la casi proverbial lujuria que presentan los musulmanes en los textos cristianos. La literatura cristiana oriental de refutación del Islam fue la primera en acusar de lubricidad a Mahoma y a sus seguidores. La biografía del Profeta ideada por los monjes orientales desde el siglo VIII lo presenta como un concupiscente polígamo, describiendo las tierras del Islam como lugares célebres por la fornicación (Ducellier 1971: 192, 233). Esta noción propició la idea de un pueblo bestial que ansía un paraíso sensual y grosero.⁵⁾ Mahoma es tachado en estos escritos *de hombre impuro y fornicador*, siendo el carácter impúdico del Profeta extensivo a todos sus seguidores.

Semejantes ideas también formaron parte del pensamiento hispanocristiano desde muy pronto, y los mozárabes cordobeses Eulogio y Álvaro insisten igualmente en la lujuria de Mahoma para amparar la concepción de los musulmanes como gente promiscua (Sáez 2006: 126). Álvaro de Córdoba, por ejemplo, no escatima en truculentos detalles en sus escritos de mediados del siglo IX:

„Este mujeriego suyo, ocupado en relaciones femeninas ha obtenido el poder de Afrodita por encima de los demás hombres y que la posibilidad del placer de Venus le ha sido concedido por su Dios con mayor abundancia que a los demás, y que el esperma

4)

Un testimonio de esta moral es el tardío *al-Jawziyya* de los siglos XIII y XIV, que sigue muy de cerca a Ibn Hazm y dice *Es cosa sabida que los placeres y la felicidad de este mundo son instrumentos y medio para [la consecución de] los placeres de la mansión eterna*, Cantarino 1978: 79–81.

5)

Esto respondió en cierta medida al conocimiento del paraíso musulmán descrito en los hadiths y en el Corán, que fueron sometidos a una constante deformación con fines difamatorios por autores como Juan Damasceno (s. VIII), Jorge el Monje (principios del s. IX) y Arethas de Cesarea (principios del s. X); Ducellier 1971: 208–209.

de este asqueroso lo tuvo en mayor cantidad que los demás y que lo derramó con una efectividad más fácil que los demás y que también le fue concedido por los dioses para el lúbrico coito, la potencia y hasta la reserva de cuarenta varones para satisfacer el placer con las mujeres. Esta abundantosa fecundidad de los malolientes testículos no le ha sido dada por Dios, padre de las cosas, como el malvadísimo ladrón soñó, sino por la libidinosa Venus, esposa de Vulcano, es decir, la esposa del fuego“ (Álvaro de Córdoba ed. 2006, 146–147).

Álvaro continúa haciendo extensivo este comportamiento al conjunto de sus seguidores, lo que viene a convertirlos en bestias, según su criterio:

„Los impurísimos que siguen esta secta, arrastrándose con impureza, todos se convierten en unos lujuriosos y adúlteros, cuando rompen la unión juramentada y luego, con mayor deshonra, vuelven a unirse adúlteramente y multiplicando las concubinas, mujeriegos dependiendo de tres o cuatro mujeres, o más verdaderamente caballos relinchadores y lujuriosos o asnos que rebuznan“ (Ibid: 146–147).

La promiscuidad de los musulmanes se convierte en todo un tópico de la literatura latina occidental. Ya en la *Crónica Profética* (siglos IX–X) se habla del apetito de los musulmanes por poseer mujeres cristianas,⁶⁾ mientras el *Pasionario Hispánico* recoge la leyenda del joven Pelayo de Córdoba, víctima de los requerimientos sexuales de Abderramán III (*Pasionario Hispánico* ed. 1995, 309–321). Algo parecido refleja el mito de la batalla de Clavijo propagado hacia finales del s. XI, consistente en la milagrosa victoria que pone fin al tributo de las cien doncellas destinadas a saciar la promiscuidad de los ‚infieles‘.

Estas nociones atravesaron los Pirineos y arraigaron en la mentalidad latina occidental, donde llegaron noticias de estos musulmanes que amenazaban los confines de la cristiandad. La producción escrita de la orden de Cluny insiste frecuentemente en esos aspectos. Su abad Pedro el Venerable, por ejemplo, acusaba a Mahoma a mediados del siglo XII de adulterio y sodomía, indicando que la circuncisión estaba destinada al aumento del placer (Iogna Prat 1998: 340–341). Las crónicas de la primera cruzada recogen desde el siglo XII los mismos tópicos, siendo recurrente la referencia a la vida licenciosa de esos musulmanes que persiguen *dar satisfacción a su vientre, mandar en toda la región, abandonarse a su fogosidad y lujuria para engendrar muchos hijos que combatan villanamente contra los cristianos* (*Histoire Anonyme*

6)

El rapto de la hermana de Pelayo por Munuza es la primera mención del deseo que acaba por convertirse en un tópico permanente en la cronística hispana, Barkai 1984: 38.

de la Première Croisade ed. 1924: 116–117). Es en la propaganda de esta guerra tenida por santa donde la lascivia ‚sarracena‘ alcanza los límites más sacrílegos: el papa Celestino III indicaba en 1197 que los ‚paganos‘ habían llevado la abominación a los Santos Lugares de Jerusalén, situando un prostíbulo y una cuadra en el lugar donde el cuerpo de Cristo había descansado (Sénac 2000: 59).

Uno de los aspectos más asiduamente criticados es la poligamia de los musulmanes, considerada fruto de la búsqueda del placer y contrapuesta a la monogamia como parte de la *ley natural*.⁷⁾ El origen de esta práctica se sitúa, una vez más, en el Profeta, calificándolo de *lujurioso, impúdico y amador de toda la inmundicia* (Cantarino 1978: 80). La tendencia persiste en el s. XIII, cuando el arzobispo de Toledo Rodrigo Jiménez de Rada fundamentaba las inclinaciones al pecado de los musulmanes en el comportamiento de Mahoma, quien *copulaba con pasión violenta con 18 mujeres* (Jiménez de Rada ed. 1989, 244). En 1300 el clérigo y misionero Pedro Pascual condenaba la poligamia y la sodomía supuestamente autorizada por el Profeta, vinculando la oración del viernes con el día de Venus y explicando el nombre de la ciudad santa de La Meca por su asociación con la palabra ‚adulterio‘ en latín, *moecha* (Tolan 2001: 264). El paraíso musulmán es otro lugar común en estas obras de refutación y ataque contra el Islam, convertido en un auténtico prostíbulo en la obra de Raimundo Llull, y evocado con insistencia por los predicadores de cruzada (Daniel 1993: 202–208).

Estas ideas traspasaron los círculos letrados y se difundieron en la cultura oral, donde la noción sobre la lujuria ‚sarracena‘ adopta formas más caricaturescas a pesar de ampararse en argumentos similares. En los cantares de gesta el libertinaje de los musulmanes responde, una vez más, a la emulación de Mahoma, volviendo a interpretarse la concupiscencia por la utilidad militar de multiplicar la estirpe para engrosar ejércitos.⁸⁾

En la literatura épica francesa vemos aparecer el personaje de la mujer musulmana donde, a diferencia de otros textos latinos, se le otorga un cierto protagonismo como figura libertina. La ‚sarracena‘ de los cantares de gesta es una mujer disoluta, propensa a enamorarse del héroe cristiano y completamente ajena al recato propio del resto de las mujeres.⁹⁾ Estas musulmanas de ficción ignoran el sentido del pudor de la buena cristiana y llegan a insinuarse de modo explícito y procaz, obligando al caballero ‚de Dios‘ a fijar los límites de la pasión (Bancourt 1982: 741–758). Representan, en definitiva, lo opuesto a mujer cristiana, mostrándose groseras, licenciosas, carentes de recato y hasta masculinas.¹⁰⁾

7)

Tomas de Aquino fundamenta la idea de la monogamia sobre la ley natural en el Contra Gentiles III, 124; IV, 78, Sénac 2000: 199.

8)

En la Chanson d'Antioche, por ejemplo, el califa pronuncia un sermón que dice inspirado por Mahoma para autorizar a los musulmanes a tener todas las mujeres que deseen con el fin de multiplicarse y mantener la hegemonía sobre la cristiandad; Chanson d'Antioche vv. 1055–1058, Bancourt 1982: 658. También en el Roman de Mahomet (c. 1258) se explica la expansión del Islam por la fecundidad de sus mujeres y por las instituciones matrimoniales promovidas por el Profeta; Du Pont ed. 1977: vv. 1529–1530.

9)

Alfame, por ejemplo, se enamora de Ogier en la Chanson d'Otinel, Otinel ed. 1966: vv. 1025–1030, 36. En la Chanson d'Aiol la musulmana sólo caerá rendida a los pies del caballero cruzado cuando le ve decapitar a su tío, a su hermano y a sus dos primos, sucesivamente, siendo los valerosos guerreros del cristiano los que consiguen enamorar a Miribien, Aiol ed. 1877: vv. 5508–5619, 160–164.

10)

Hasta el extremo de desempeñar labores masculinas como la guerra y de citar a sus amantes en sus aposentos; Anséis de Carthage vv. 6076–6077; Mainet, vv. 44–54; Chanson des Saisnes, vv. 3015, 3887–4008; Bancourt 1982: 627–628. Bancourt indica que esta imagen se contrapone diametralmente con la imagen de la heroína cristiana de las gestas, de los romances antiguos y corteses, donde es „virtuosa“, reservada en palabras y actos, sonrojándose frecuentemente, Ibid: 750.

En realidad, la musulmana de las gestas viene a encarnar la concepción de la mujer tentadora y seductora del Antiguo Testamento, presente también en la hagiografía. En los santorales medievales encontramos siempre a la mujer tentando a los santos, mientras en las obras monásticas se convierte en el propio instrumento del diablo. Por ello, las mujeres ,infielēs' representan en el mundo cristiano plenomedieval el pecado de la lujuria de una manera especialmente emblemática, al sumar a la alteridad religiosa su género femenino. Estas mujeres ,sarracenas' aparecieron también en la escultura románica de la época por ser capaces de encarnar con gran impacto visual un mensaje moralizante muy oportuno en el contexto de guerra religiosa: fuera del cristianismo sólo hay vicio.

MUSULMANAS OBSCENAS EN LA ESCULTURA ROMÁNICA

Entre las numerosas representaciones románicas de la lujuria encontramos muchas con elementos distintivos que permiten identificarlas como musulmanas. Generalmente son aspectos relacionados con la vestimenta o la postura los que apuntan a su condición de ,sarracenas'.

Una de las imágenes más impactantes y reiteradas de la lujuria en la escultura románica, generalmente en los canecillos, es la de la figura que se agarra sendos tobillos mostrando su órgano sexual. Ésta porta, en numerosas ocasiones, un velo aparentemente islámico, plegado en las sienes y cruzado en el cuello rodeando la barbilla (Lange 2004: 36–49). Especialmente significativos son los capiteles exteriores de San Pedro de Cervatos (figs. 1 y 2), donde una ventana aparece flanqueada por dos figuras desnudas con desmesurados genitales: la figura femenina sólo acompaña su desnudez con un velo (fig. 2). No será este el único caso donde una grotesca figura esconde su pelo a pesar de su impúdica desnudez y el gesto obsceno. Así, en un canecillo de la iglesia de Jaramillo de la Fuente (Burgos), volvemos a encontrar este motivo con los mismos rasgos representativos aunque de una factura muy diferente (fig. 3).

El velo de estas figuras parece una clara referencia a las musulmanas como mujeres licenciosas. El velo, *hiyab*, o *jimar* forma parte del atuendo femenino desde los orígenes del Islam, asignándose a todas las mujeres, casadas o no. Sabemos que en



// **Abbildung 1**
Ventana exterior de la iglesia de San Pedro de Cervatos, Cantabria (España), finales del siglo XII



// **Abbildung 2**
Detalle de un capitel de la ventana de la iglesia de San Pedro de Cervatos, Cantabria (España), finales del siglo XII

la Edad Media el uso de velo por las mujeres fue con frecuencia un distintivo religioso, permitiendo identificar a las musulmanas a pesar de que las cristianas también lo portaron, como veremos más adelante. El propio versículo coránico que reglamenta el uso del velo femenino viene a indicar, implícitamente, la función distintiva de la prenda (Sura 33, 59):

„iProfeta! Di a tus esposas, a tus hijas, y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Alá es indulgente, misericordioso.“

Aunque ese carácter diferenciador señalado por el Corán no se especifica como religioso (respecto a las mujeres de otros credos) sí lo es en el sentido de mostrar el recato y el carácter ‚privado‘, por así decirlo, de la portadora de la prenda. No obstante, con el tiempo, el uso asiduo del pañuelo permitió que en determinados contextos el velo fuera un signo distintivo de las musulmanas. En la época de los mártires voluntarios de Córdoba (s. IX), por ejemplo, la ausencia de velo en al-Andalus permitía deducir la identidad cristiana de la mujer, y quienes querían mantener su cristianismo en secreto lo hacían llevando velo (Sáez 2006: 69, 91). Así lo expone Eulogio de Córdoba a mediados del siglo IX en la historia de dos mujeres que optan por salir sin velo a la calle para hacer pública su fe cristiana y lograr con ello el martirio.¹¹⁾ De esta historia se deduce que el velo era más asiduamente llevado por las musulmanas que por las cristianas y es probable que el modo de colocárselo fuera diferente. Cabe suponer igualmente que este aspecto no se perdió en los siglos posteriores, pues el traje femenino musulmán se caracterizó por su uniformidad en el tiempo.¹²⁾

Durante la Edad Media, las señas de identidad religiosa descansaron principalmente en el atuendo, especialmente al convivir varios colectivos religiosos en una misma población. En los cantares de gesta franceses, esos poemas épicos de transmisión oral y gusto popular, se describe a las ‚sarracenas‘ con un velo que encierra el rostro y cubiertas por ricas telas (Bancourt 1982: 583), de lo que podemos deducir que los cristianos de la época pudieron conocer el uso de esta prenda por las musulmanas sin necesidad de haberlas visto.

Pero es cierto que las cristianas también portaban, con frecuencia, un pañuelo en la cabeza desde que contraían matrimonio, como signo de recato. Por ello, la Virgen María y las santas lo

11)

Se trataba de dos mujeres oficialmente musulmanas y su apostasía implicaba la condena a muerte. El esposo de una de ellas era un musulmán converso y su declarada vuelta al cristianismo le costó la pena de muerte, Eulogio de Córdoba ed. 1998: 145.

12)

Rachel Arié indica que el traje femenino se mantuvo similar durante más de 250 años, por lo que resulta muy parecido en la Alta y en la Baja Edad Media, Arié 1990: 118.



// Abbildung 3

Canecillo exterior de la iglesia de Ntra. Sra. De la Asunción en Jaramillo de la Fuente, Burgos (España), inicios del siglo XIII



// Abbildung 4

Visitación. Detalle de la arquivolta de la portada oeste de la iglesia de Santo Domingo de Soria (España), finales del siglo XII

portan en el arte románico, donde las santas se visten a la moda del momento (Fig. 4). La escultura, tal y como la conservamos hoy, no ofrece los suficientes elementos como para poder distinguir el velo de las musulmanas del pañuelo de las cristianas, y ello se debe en gran medida a la desaparición de la policromía que un día recubría la escultura. Sin embargo, sí se encuentran diferencias evidentes entre la imagen de la lujuriosa velada y la Virgen con pañuelo. En el mundo cristiano el pañuelo apunta a la condición de mujer casada, razón por la que muchas veces la imagen de la lujuria se caracteriza por unos cabellos largos y exuberantes, aun cuando la representada es una mujer casada, como en el tímpano izquierdo del pórtico de las Platerías de Santiago de Compostela (fig. 5). En éste encontramos a *la mujer adúltera* con el pecho semidesnudo y cabellos leoninos, según explica el *Codex Calixtinus* (Guerra 1978: 150, 302). Este ejemplo permite suponer que la presencia del velo en las imágenes de mujeres cristianas apunta a su condición de casadas pero también a su recato, puesto que la casada adúltera pierde el pañuelo en su representación artística. Por otro lado, las alegorías románicas de la lujuria presentan también largos y sueltos cabellos, como la prototípica imagen de la *Femme aux serpents* (fig. 6). De ahí que resulte incoherente que las figuras obscenas de los canecillos que venimos analizando aludieran a mujeres cristianas: su gesto impúdico acompañado del velo no podría apuntar sino a su condición de musulmanas. Se materializa así en estas figuras la extendida noción que existió sobre las 'infieles' en el ámbito cristiano: esas mujeres impúdicas que portan velo, estén casadas o no.

Por otro lado, la postura de estas figuras mantiene ciertas similitudes con la de la sirena pez de doble cola, un tema relativamente frecuente en el románico relacionado con el pecado de la lujuria (Mateo Gómez y Quiñones Costa 1987: 38–47). Estas figuras presentan un gesto muy similar al de las mujeres obscenas que venimos comentando: los extremos de las colas son cogidos con ambas manos para evidenciar el ofrecimiento del órgano sexual (fig. 7). Resulta interesante comprobar que existe una temática específica en algunas regiones de la meseta castellana donde la sirena-peza de doble cola porta un turbante. Así lo encontramos en dos iglesias situadas en la población soriana de San Esteban de Gormaz en Soria (San



// **Abbildung 5**
Detalle del tímpano derecho de la Puerta de las Platerías, Catedral de Santiago de Compostela, Galicia (España), c. 1103



// **Abbildung 6**
Femme aux serpents. Paño izquierdo del Pórtico de la abadía de San Pedro de Moissac, Tarn et Garonne (Francia), c. 1100

Miguel y el Rivero), cuyo lamentable estado de conservación no impide, sin embargo, distinguir la presencia del turbante, con el que se cubren la mayoría de las figuras esculpidas en dichos templos (fig. 8). La presencia del turbante en las sirenas de San Esteban y en otros ejemplos como en la iglesia segoviana de Cerezo de Arriba, donde es una sirena-peza de cola única la que porta el turbante (fig. 9), viene a adscribir, una vez más, la idea de lujuria propia de la sirena al mundo islámico, masculino en este caso, por ser la prenda distintiva de los ,infieles‘.

El gesto adoptado por la sirena-peza románica, la desnudez de su torso y el significado atribuido a las colas de pez, confirman el simbolismo carnal de la sirena románica (Huerta Huerta 2006: 94). El pez por sí mismo alude al pecado de la lujuria, perdida ya la primitiva significación cristológica de esta especie. Por ello, no resulta casual que la primera representación cristiana de Mahoma que conozcamos, dibujada en el Manuscrito del Arsenal de mediados del siglo XII junto al texto polémico de Pedro el Venerable (fig. 10)¹³⁾ combine el rostro humano con la cola de pez: ya hemos visto cómo la licencia sexual es una de las acusaciones más volcadas sobre el profeta del Islam y sus doctrinos.

De este modo, el hecho de que las figuras femeninas, desnudas y veladas que venimos analizando se refieran a la musulmana tentadora adquiere plena coherencia dentro del contexto político e ideológico en que fueron esculpidas, permitiendo encarnar un lugar común de la mentalidad cristiana de la época. Éste alcanzó la categoría de tópico por medio de la epopeya, además del arte, y no por la experiencia real de contacto interreligioso. Se observa así que dichas imágenes y nociones llegaron mucho más lejos en el suelo europeo de lo que llegó la presencia islámica, perteneciendo al ámbito de las ideologías y de las mentalidades.

Las figuras estudiadas en este artículo son sólo una pequeña muestra del gran número de representaciones femeninas románicas que parecen referirse a las musulmanas como emblemas de la lujuria. Muchas otras representaciones de bailarinas, contorsionistas, parturientas y figuras que se alzan la falda o practican el sexo en posturas inverosímiles parecen referirse a las ,enemigas‘ religiosas (Monteiro 2005: 48–87; Monteiro 2012: 437–473). El éxito y la proliferación de

13)

Ms. 1162, f. 1, conservado en la Biblioteca del Arsenal de París, fechado hacia 1142, recogido por D'Alverny 1947–48: 79.



// Abbildung 7

Sirena pez de doble cola, capitel de la puerta sur de la iglesia de San Esteban protomártir, Burgos (España), inicios del siglo XIII



// Abbildung 8

Capitel de la galería sur de la iglesia de El Rivero de San Esteban de Gormaz, Soria (España). Inicios del siglo XII

estas representaciones femeninas respondió, sin duda, al hecho de que la figura de la musulmana permite aglutinar de un modo particularmente representativo el conjunto de nociones peyorativas que fueron elaboradas sobre los musulmanes, como parte de la campaña propagandística que envolvió al conflicto bélico. La degradación del Islam fue un paso fundamental para conseguir la rivalidad y el odio que impulsó a alistarse en las incursiones militares de ‚Reconquista‘ y cruzadas. Por ello, la insistencia en los aspectos diferenciadores de ambos colectivos y la creación de falsas nociones discriminatorias e insultantes fueron los puntos principales del aparato ideológico que hizo posible la sacralización de la guerra.

Por ello, la imagen que el pensamiento y el arte románico ofrecen de la mujer musulmana resulta representativa tanto del proceso de difamación del Islam como de los valores cristianos occidentales de aquél tiempo. En ella se suman todos los posibles pretextos de discriminación existentes en la moral románica: el religioso, el sexual y el étnico. Esto convierte a la musulmana esculpida en los templos románicos en la representación de la completa alteridad: la ‚Otra‘ según el pensamiento hegemónico de los siglos centrales de la Edad Media occidental.

// Bibliografía

- Álvaro de Córdoba (ed. 1996):** El Indiculus Luminosus. Álvaro de Córdoba y la Polémica contra el Islam, Ed. F. Delgado León. Córdoba, Caja Sur
- Otinel (ed. 1966):** Les Anciens Poètes de la France. Otinel. Ed. M. F. Guesard. Liechtenstein, Kraus Reprint
- Aiol (ed. 1877):** Aiol, Chanson de Geste. Ed. Jacques Normand y Gaston-Raynaud. París, Firmin Didot
- Arié, Rachel (1990):** Quelques remarques sur le costume des Musulmans d'Espagne au temps des Nasrides. En Etudes sur la civilisation Musulmane. Leiden, Brill, pp. 91–120
- Bancourt, Paul (1982):** Les Musulmans dans les Chansons de Geste du Cycle du Roi. II Vol. Marsella, Université de Provence
- Barkai, Ron (1984):** Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo). Madrid, Rialp.
- Cantartino, Vicente (1978):** Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España. Madrid, Alhambra
- Curzi, Gaetano (2007):** Stereotipi, metafore e pregiudizi nella rappresentazione di cristiani e musulmani in epoca crociata. En Medioevo mediterraneo: l'Occidente, Bisanzio e l'Islam. Ed. A. C. Quintavalle. Milán, Centro di Studi Medievali, Università degli Studi di Parma, Fondazione Monte di Parma, Electa, pp. 534–545
- D'Alverny, Marie Thérèse (1947-48):** Deux traductions latines du Coran au Moyen Âge. Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, XVI, pp. 69–131
- Daniel, Norman (1993):** Islam et Occident. París, Les Éditions du Cerf.
- Du Pont, Alexandre (ed. 1977):** Le Roman de Mahomet. 1258. Ed. Yvan. G. Lepage. París, Klincksieck
- Ducellier, Alain (1971):** Le Miroir de l'Islam. Musulmans et Chrétiens d'Orient au Moyen Age (VII-XI siècle). Mesnil-sur-l'Estrée, Julliard
- Eulogio de Córdoba (ed. 1998):** Obras completas de San Eulogio. Trad. y Ed. M^a Jesús



// Abbildung 9

Capitel de ventana exterior de la iglesia de San Juan Bautista, Cerezo de Arriba, Segovia (España), finales del siglo XII



// Abbildung 10

Retrato de Mahoma, Traducción latina del Corán, c. 1142. Manuscrito del Arsenal, Biblioteca del Arsenal, París, 1162, Fol. 11r

- Aldana García. Córdoba, Universidad de Córdoba
- Guerra, Manuel (1978):** Simbología Románica. El Cristianismo y otras religiones en el Arte Románico. Madrid, Fundación Universitaria Española
- Histoire Anonyme de la Première Croisade (ed. 1924):** Ed. y trad. de Louis Bréhier. París, Honoré Champion
- Huerta Huerta, Pedro Luis (2006):** Las visiones infernales: Pecados, pecadores y tormentos. En Poder y seducción de la imagen románica. Aguilar de Campoo Palencia, Fundación Santa María la Real, pp. 79–116
- logna Prat, Dominique (1998):** Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam 1000–1150. Paris, Aubier
- Jiménez de Rada, Rodrigo (ed. 1989):** Historia de los hechos de España. Ed. J. Fernández Valverde. Madrid, Alianza
- Lange, Claudio (2004):** Der nackte Feind. Anti-Islam in der romanischen Kunst. Berlin, Parthas
- Lejeune, Rita y Stiennon, Jacques (1971):** The Legend of Roland in the Middle Ages. II Vol. Londres, Phaidon
- Mateo Gómez, Isabel y Quiñones Acosta, Ana (1987):** Arpia o Sirena: Una interrogante en la iconografía románica. En Fragmentos, nº10, pp. 38–47
- Monteira Arias, Inés (2005):** Las formas del pecado en la escultura románica castellana. Una interpretación contextualizada en relación con el Islam. En Codex Aquilarensis nº 21, pp. 48–87
- Monteira Arias, Inés (2012):** El enemigo imaginado. La escultura románica y la lucha contra el Islam. Toulouse, CNRS
- Pasionario Hispánico (ed. 1995):** Estudio y Ed. P. Riesco Chueca, Sevilla, Universidad de Sevilla
- Sáez, José María (2006):** El movimiento martirial de Córdoba. Notas sobre la bibliografía. Alicante, Universidad de Alicante,
<http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/15813/1/mov_martirial.pdf>
- Seidel, Linda (1981):** Songs of Glory. The Romanesque Façades of Aquitaine. Chicago y Londres, Universidad de Chicago
- Sénac, Philippe (2000):** L'Occident médiéval face à l'Islam. L'image de l'autre. Paris, Flammarion
- Tolan, John Victor (2001):** Barrières de haine et de mépris. La polémique anti-islamique de Pedro Pascual. En Identidad y representación de la frontera en la España medieval (siglos XI-XIV), Madrid, Casa de Velázquez-UAM, pp. 253–266
- Weisbach, Werner (1949):** Reforma religiosa y arte medieval: la influencia de Cluny en el románico occidental. Madrid, Espasa-Calpe
- Wirth, Jean (1999):** L'image à l'époque romane. Paris, Les éditions du Cerf.

// Todas las fotografías

Inés Monteiro

// Angaben zur Autorin

Inés Monteiro Arias, Doctora in Geisteswissenschaften an der Universidad Carlos III de Madrid, Abschluss in Kunstgeschichte von der UCM. Lehrt derzeit Kunstgeschichte an der UNED. Postdoc-Stipendium (2010-2011) am Max-Planck-Institut in Florenz. Forschungsinteresse: Die Beziehung zwischen Christentum und Islam im Mittelalter und ihre Projektion in der romanischen Kunst. Veröffentlichungen (u.a.): La influencia islámica en la escultura románica de Soria. Madrid, FUESP 2005. Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval –coeditora. Madrid CSIC 2009. El enemigo imaginado: la escultura románica hispana y la lucha contra el Islam. Toulouse, CNRS 2012

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN
// WWW.FKW-JOURNAL.DE

IMAGES DES JUIFS À VÉZELAY: ENTRE CONdamnATION ET CONVERSION

Parce que le Moyen Âge manifeste l'effort « du christianisme pour maîtriser son héritage juif » (Blumenkranz 1966: 41), l'observation des images romanes sculptées dans la pierre à Vézelay est fondamentale pour comprendre certaines manifestations de la conception que se faisait le monde chrétien des Juifs. En effet, la basilique Sainte-Marie-Madeleine de Vézelay constitue l'un des lieux des plus prestigieux de l'art roman qui exprime sans doute le mieux la conception de l'altérité au Moyen Âge (Fig. 1). Singulier, son tympan occidental expose de façon magistrale une vision synthétique des Peuples de la Terre: aux côtés des Apôtres réunis autour du Christ en Gloire, Éthiopiens, Pygmées, Byzantins, Arméniens, Cynocéphales et Juifs figurent dans les différents compartiments ainsi que sur le linteau qui cintrent l'espace central du tympan. Si ces peuples merveilleux, souvent représentés comme des hybrides, mi-hommes, mi-animaux, manifestent des étrangetés, voire des difformités, signalant ainsi leur appartenance au monde païen, les Juifs se distinguent nettement des autres peuples présents (Fig. 2). Car, si l'ensemble du programme iconographique de La Madeleine s'est construit autour de la notion de Conversion – projet que le tympan vient soutenir et confirmer – le fait que les Juifs y soient associés constitue, déjà, un événement. Mais plus encore, nous observerons un net infléchissement du programme en direction de ce peuple à convertir. Il n'y a qu'à observer le traitement inédit réservé à la figure de Judas pour saisir qu'en dépit d'une condamnation absolue des vices et péchés qu'il représente – et à travers eux, celle du peuple juif –, une telle condamnation n'est pas irréversible. Ainsi, à Vézelay, à travers l'image de Judas, mais aussi celles de Jéroboam ou de Nicodème, une véritable conversion des Juifs est envisagée. Oscillant entre condamnation et conversion, les multiples images des Juifs à Vézelay donnent toutes à voir une nouvelle conception du processus de Conversion qui autorise et engage le peuple considéré par la société médiévale comme déicide, responsable du meurtre du Fils de Dieu, à entrevoir, malgré tout, un Salut possible.



// Abbildung 1

Vue générale de la nef, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay (1120–1135 env.)

L'ÉTRANGETÉ DE L'AUTRE ——— Comprendre ce que 'l'autre' pouvait signifier au Moyen Âge exige des efforts afin d'imaginer

la place qu'occupait alors l'individu. L'ouvrage intitulé *L'Individu au Moyen Âge*,¹⁾ aborde cette question délicate et revient sur la complexité qu'il y a à vouloir définir l'individu et son rapport à autrui durant la période médiévale. S'il est habituel pour les chercheurs et anthropologues spécialistes du Moyen Âge de voir dans sa société l'expression d'une vision communautaire qui laisse peu de place aux individualités, cette conception assez commune ne serait pas totalement fondée et les exemples sont nombreux d'une volonté d'exister et de se manifester de façon individuelle. Car créé à l'image de Dieu, l'individu « ressemble à tous ceux qui sortent du même moule » et c'est un « processus d'extériorisation qui fait passer toute possibilité d'individualisation par le détour

de l'autre » (Bedos Rezak 2005: 56). Néanmoins, les problématiques médiévales relèvent avant tout de la posture que prennent les groupes et les personnes face au jugement divin. Ce dernier règle alors une grande part des questions humaines et si 'les autres' forment également la communauté, le groupe, il est surtout essentiel de se connaître soi-même. Le « connais-toi toi-même »²⁾ qu'Abélard emprunte à Socrate, prend ici toute sa valeur et souligne la nécessité

dans le 'temps des hommes' d'entreprendre une trajectoire visant sa rédemption personnelle. Aussi, la relation à l'autre dans la société médiévale est-elle souvent soumise aux actions qu'elle va permettre d'engager. Cette confrontation à autrui constitue en effet, une opportunité de signaler sa manière de vivre conformément aux préceptes chrétiens. Car « le premier critère d'étrangeté est celui de la non-appartenance au christianisme » (Bührer-Thierry 2000: 260). Et il est des peuples considérés comme vivant résolument en dehors de la communauté chrétienne: musulmans et juifs sont autant d'adversaires et les conflits que sont les croisades montrent combien l'autre devient avant tout le symbole de ce contre quoi il faut lutter parce que se situant en dehors du modèle chrétien. La société chrétienne médiévale s'identifie donc à un schéma qui fait de toute distinction la marque d'une appartenance

1)
L'Individu au Moyen Âge, Paris, Aubier, 2005, sous la direction de Brigitte Miriam Bedos Rezak et Dominique Iogna-Prat.

2)
Écrit en 1139, Connais-toi toi-même. Éthique, fait également référence à la philosophie de la sagesse prônée par Abélard.



// **Abbildung 2**
Vue générale du tympan occidental de la façade de la nef, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay (1120–1130)

‘autre’. Ces marques doivent être visibles de même que toute déviance: c’est ainsi qu’à Vézelay le tympan de la nef de la basilique Sainte-Marie-Madeleine montre les Peuples de la Terre juxtaposés les uns à côté des autres. L’Étranger est donc *étrange*, et ce sont les étrangetés de son corps, de sa chevelure ou coiffure, ses habitudes vestimentaires qui vont permettre de le caractériser. Francis Salet a identifié à Vézelay ces particularités apparentes qui permettent de désigner les Peuples à convertir présents au tympan (Salet 1948: 125–128): les textes de Léon le Diacre, dans son *Corpus scriptorium historiae byzantinae* évoque ce corps double des siamois vus en Cappadoce ; les cynocéphales, ces hommes à tête de chien,³⁾ habiteraient les bords du Gange si l’on en croit le Traité des choses de l’Inde et les Éthiopiens auraient ce nez aplati qui le fait ressembler à un groin de porc. On voit donc bien ici que l’animalité constitue un signe d’exclusion de ces ‘autres’, païens, n’appartenant pas au monde admis par la culture chrétienne occidentale médiévale. Emile Mâle a par ailleurs pu observer un manuscrit grec dans lequel les Arméniens portent les hautes chaussures « pareilles à celles que l’on voit ici »⁴⁾ dans l’un des compartiments qui cintrent la lunette centrale du tympan. Les Juifs quant à eux portent un bonnet conique et pour le roi qui figure dans le compartiment que nous analyserons plus loin, porte la couronne plate, attribut des rois d’Israël. Ainsi, l’autre est aussi celui duquel il convient de se dissocier, déjà.

— L’altérité dans le Moyen Âge occidental s’exprime ainsi à travers l’exclusion de tout ce qui n’est pas chrétien mais aussi de ce qui se place d’emblée en marge du Salut divin, comme la femme. Si cette dernière occupe une fonction « médiatrice », entre le diable et l’homme « pour insuffler le désir » (Rosé 2004: 53), faisant écho pour les Xe-XIIe siècles⁵⁾ à la pècheresse de la Genèse, Ève, et donc souvent à la luxure, « il est toujours possible pour les hommes pieux d’y résister » (Rosé 2004: 52). La fonction séductrice des femmes n’est donc ni constante ni systématique » (Rosé 2004: 52). Néanmoins ce qui semble l’emporter est le fait que ce qui différencie tout sujet, des ‘autres’, soit avant tout culturel. En effet, ce sont bien des distinctions d’usages et de coutumes (comme le port vestimentaire, la coiffure) qui permettent de distinguer une appartenance ‘étrangère’ mais aussi une incapacité à intégrer et à développer des habitudes culturelles, élaborées par la pensée humaine (comme dans le cas des cynocéphales). Mais comme l’écrivent Stéphanie Arnaud, Crystel Erminelli et Aurélien London, aujourd’hui comme hier, « la reconnaissance ne signifie

3)

Les cynocéphales sont également décrits par Virgile de Salzbourg comme « l’antithèse des peuples civilisés et christianisés ». Ils mangeraient des bêtes affreuses et ignoraient tout de l’habitat humain, in Geneviève Bühner-Thierry, « Les missionnaires du monde germanique », *L’Étranger au Moyen Âge*, Paris, SHMES, 2000, p. 261.

4)

Francis Salet se réfère à l’ouvrage, *L’Art religieux du XIIe siècle*, dans sa 3e édition paru à Paris chez Armand Colin.

5)

Nous précisons ici cette période à l’intérieur du Moyen Âge car nous savons qu’à partir de la fin du XIIe siècle et pendant les siècles qui suivront, l’amour courtois occupera une place importante et structurera à la fois les rapports entre hommes et femmes mais supportera également le culte dédié à la Vierge Marie, hissant la femme au rang de nouvelle Ève et insista sur les origines mariales du rachat des péchés de l’humanité.

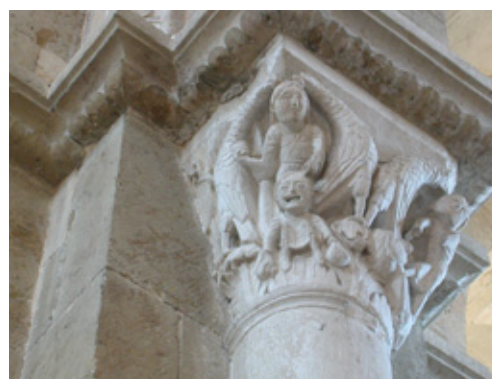
pas nécessairement l'acceptation ». ⁶⁾ À Vézelay, les Juifs figurent dans un compartiment qui laisse entendre qu'ils pourront être convertis. Mais il n'en demeure pas moins qu'au Moyen Âge, ils tombent sous le coup d'une condamnation qu'il est rare de voir nuancer. Pour les Chrétiens du Moyen Âge, Judas constitue l'un des emblèmes de la trahison des Juifs qui jouèrent un rôle actif dans la mort du Christ.

LES RAISONS DE LA CONDAMNATION — Au sein du groupe apostolique, Judas occupe une place tout à fait particulière. Désigné pour être celui sur lequel reposera le dénouement de la Passion, il est le traître qui rend possible l'arrestation du Christ. Si les Évangiles expliquent tous que la Cène scelle le sort de Judas, seul l'Évangile de Jean stipule qu'au moment où Jésus donne la bouchée à l'Iscaïote, « Satan entra en Judas » (Évangile de Jean 13, 27). La version johannique minore donc la part active de Judas dans la trahison et insiste sur l'instrument de la Passion qu'il constitue, acteur choisi malgré lui pour servir la prophétie et son accomplissement.

— Mais au Moyen Âge c'est une perception moins nuancée qui fait loi. Judas symbolise 'le' Juif par excellence. Car cette trahison n'a pas été assurée sans un certain gain : trente deniers d'argent ont été payés à l'Apôtre contre la désignation du lieu où l'on pouvait trouver le Christ. C'est donc, pour les Chrétiens d'alors, la cupidité qui a dicté sa conduite. Cette cupidité constitue au Moyen Âge, l'une des *signatures* du Juif et le ressort de sa condamnation par le monde chrétien. N'est-ce pas lui qui prête avec intérêt ? N'est-ce pas lui qui tient les cordons de toutes les bourses et qui vit grâce aux dettes des autres ? Dans de nombreux édifices romans, on montre son exécution par un châtiment sans appel. Étranglé, voire pendu avec les cordons de sa bourse à Conques ou à Aulnay, l'avare est malmené, à Vézelay, désigné par un personnage qui le domine, ses deux mains serrant fortement deux bourses et son corps recroquevillé, comme atrophié, (Fig. 3). Si les Juifs sont condamnés pour l'avarice qu'on leur attribue elle est surtout jugée pour la relation qu'elle entretient avec le 'meurtre' du Christ et renforce la culpabilité qui leur est imputée.

— À Saint-Lazare d'Autun ainsi qu'à Saint-Andoche de Saulieu (Fig. 4) les chapiteaux montrent Judas pendu par un ou plusieurs monstre(s) qui actionne(nt) la corde qui le pend. Cette dernière prend appui sur une sorte de poulie qui pourrait bien évoquer la

6) Penser l'altérité, Centre d'Initiation à l'Enseignement Supérieur (C.I.E.S.), Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 2004, p. 13.



// **Abbildung 3**
Châtiment de l'Avarice et de la Calomnie, collatéral Nord, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay

bourse, indice de la trahison mais également instrument du suicide de l'ancien Apôtre. Car c'est ici l'autre cause de la condamnation de Judas. Non seulement il est un traître, un traître qui agit contre monnaie sonnante et trébuchante, mais il s'est aussi rendu coupable d'un autre crime: son suicide.

— Le suicide lie orgueil et désespoir. Le Moyen Âge condamne cet acte pour la façon dont l'Homme, en se donnant la mort, s'identifie à Dieu: en s'exécutant lui-même, il décide du moment de la fin de sa vie, se hissant au niveau des choix divins. Mais plus encore, ce qui le conduit à commettre l'acte est une forme de désespoir, péché suprême pour les défenseurs d'une Espérance censée tout dominer. En quoi le désespoir constitue-t-il un péché? En ce qu'il signale que celui qui en est empreint n'a pas cru aux promesses divines, a douté de leur accomplissement et a donc manqué de fidélité (*fides* = foi), pétri d'un orgueil qui l'empêche de comprendre le message divin. Le suicide forme donc la synthèse d'un orgueil mêlé au désespoir et ne peut qu'être condamné.⁷⁾ Judas se pend et à Saulieu comme à Autun ce sont bien les démons de l'Enfer qui l'accompagnent dans son projet funeste. En est-il de même à Vézelay (Fig. 5)? Nous verrons qu'il n'en est rien et que la réponse au suicide de Judas est tout autre.

— À Vézelay, d'autres marques de la condamnation sont toutefois très visibles. Ainsi, au tympan, ce serait Jéroboam⁸⁾ qui porterait les stigmates les plus visibles de la condamnation divine. Ce roi d'Israël⁹⁾ qui fit édifier un autel à Béthel contre la volonté de Yahvé, symbolise la trahison à l'égard de Jérusalem, seul lieu admettant la présence de l'autel. Condamné à voir sa main desséchée, Jéroboam comprend trop tard l'orgueil que représente son geste. Il figure à Vézelay dans le compartiment des Juifs (Fig. 6), le bras droit ballant, l'index de sa main gauche pointant ce bras dont la manche trop longue cache l'extrémité, dissimulant la main desséchée. L'absence de foi est donc stigmatisée ici et la condamnation divine sans appel: comme le rappelle le Psaume 137 « Jérusalem, si je t'oublie, que ma droite se dessèche ». Jérusalem oubliée, négligée, la main droite de Jéroboam disparaît, pétrifiée, sous le drapé de son manteau.

— Notons que Jéroboam figure toutefois aussi aux côtés du Christ en Gloire, au sein même du projet de conversion des Peuples auprès desquels les Apôtre de la lunette du tympan sont envoyés en mission. La localisation de Jéroboam atténue donc cette

7) Jean-Claude Schmitt insiste sur la « personification du Désespoir » que constitue Judas. Il souligne également les liens qui existent entre Superbia, Ira et Desperatio, in « Le suicide au Moyen Âge », *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*, n° 31, Janvier-Février 1976, p. 3-28, p. 15, note 75.

8) Francis Salet a le premier reconnu dans ce personnage la figure de Jéroboam, cf. *Cluny et Vézelay. L'œuvre des sculpteurs*, Paris, Société Française d'Archéologie, 1995, p. 99.

9) Il est question de Jéroboam dans le Premier Livre des Rois, III, 13, 3-6 : « Quand le roi entendit ce que l'homme de Dieu disait contre l'autel de Béthel il étendit la main hors de l'autel, en disant "Saisissez-le !" mais la main qu'il avait tendue contre l'homme sécha, en sorte qu'il ne pouvait plus la ramener à lui, l'autel se fendit et les cendres coulèrent de l'autel, selon le signe qu'avait donné l'homme de Dieu, par ordre de Yahvé ».



// Abbildung 4
Pendaison de Judas, église Saint-Andoche, Saulieu

sanction divine manifestant plutôt la miséricorde de Dieu à l'égard de ce roi orgueilleux et infidèle. Il semble par conséquent que les Juifs soient envisagés à Vézelay, certes, comme des infidèles mais susceptibles d'être conduits à se convertir. Quels sont les autres indices d'une conversion possible des Juifs à Vézelay ?

LA POSSIBILITÉ D'UNE CONVERSION — La Madeleine pourrait bien illustrer les propos de Bernhard Blumenkranz lorsque ce dernier écrit que la vision chrétienne du Juif au Moyen Âge ne peut être réduite à « l'attente de la damnation et de la ruine » alors que « l'espoir se manifeste aussi de leur conversion finale » (Blumenkranz 1966: 110). Ainsi, les Juifs pourraient ne pas être exclus du Salut. À Vézelay, les images les inscrivent de façon inédite dans un vaste projet de rédemption dont ils ne sont pas écartés. L'une des plus emblématiques réside sans doute sur un chapiteau de la nef centrale. — Ce chapiteau montrant sur son arête gauche la pendaison de Judas présente également sur sa partie latérale droite un personnage transportant, tel un Bon Pasteur sa brebis égarée, le même corps, mais cette fois, dépendu (Fig. 7). Surprenante image qui signale le rachat du traître, du cupide, de l'infidèle, de l'orgueilleux, du Juif que stigmatise la figure de Judas dans ce monde occidental chrétien du début du XIIe siècle. Ce chapiteau énonce bien le caractère de rédemption associé à cette dépendaison et place en Judas, qui cristallise toutes les vindictes que le monde chrétien médiéval adresse aux Juifs, l'espoir d'une conversion conduisant au Salut éternel.

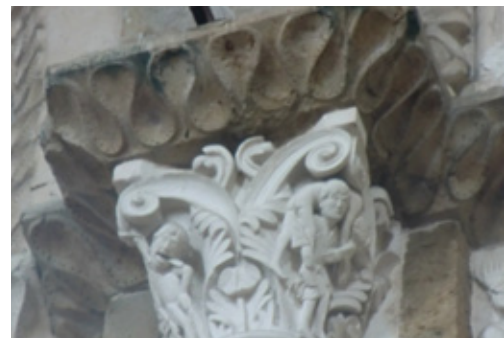
— De même, au tympan, malgré la condamnation de Jéroboam qui exhibe les conséquences de ses choix, l'Apôtre qui se trouve immédiatement à côté du compartiment des Juifs semble chercher le regard de Jean. Ce dernier tient le Livre ouvert et incarne la figure de l'Évangéliste en plus de celle de l'Apôtre (Fig. 8). Ce personnage, calé dans l'arrondi de la lunette du tympan tient, quant à lui, le Livre fermé. Les doigts de sa main gauche maintiennent le sceau qui ferme le Livre. En hébreu, *Yad* signifie « main » et *Yada* signifie « je connais ». La main est par conséquent étroitement liée au domaine de la connaissance.¹⁰⁾ Pourquoi Jéroboam semble-t-il associé à ce qui se joue pour cet Apôtre croisant le regard de Jean ? Celui-ci dont le bras droit est également voilé, masquant une main absente, serait-il privé de la connaissance qui lui permettrait de comprendre quelque chose du plan divin ?

10)

On connaît par ailleurs les mains de lecture utilisées par les rabbins pour lire la Torah et passer d'une ligne à l'autre. Il s'agit toujours de mains droites, pouce replié et index pointé. On mesure alors combien la main constitue une image fondatrice dans les mondes culturels et culturels juifs.

11)

Cf. Jean, III, 9–12. Le dialogue entre Nicodème et Jésus signale le reproche majeur que formulèrent les chrétiens à l'encontre des Juifs : le peuple de Yahvé ignore le mystère de la résurrection car il ne sait pas lire le Livre. Aux questions posées par Nicodème au sujet de l'Esprit et de la renaissance que constitue la Résurrection, le Christ répond : « Tu es Maître en Israël, et ces choses-là, tu ne les saisis pas ? En vérité, en vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu ; mais vous n'accueillez pas notre témoignage », Jean, III, 10–11.



// **Abbildung 5**

Pendaison de Judas, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay, nef centrale



// **Abbildung 6**

Compartiment des Juifs, tympan occidental, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay

— À la recherche d'une figure apostolique dans les évangiles, surgit la silhouette d'un disciple du Christ qui plaidera en faveur de sa défense et qui sera présent lors de la mise au tombeau. Disciple qui, pourtant, hésite à rencontrer Jésus le jour, préférant le questionner de nuit, notamment au sujet du mystère de la Résurrection. C'est cet échange que raconte l'évangile de Jean, seul texte canonique à faire apparaître ce personnage: Nicodème.¹¹⁾ Aux interrogations de celui-ci, le Christ répond qu'il semble donc ignorer le sens des textes qui fondent sa propre Loi, celle qui gouverne le judaïsme. Faisant preuve d'ignorance, la Résurrection demeure pour Nicodème une énigme, alors que les Écritures lui livreraient les réponses à ses questions s'il avait pris soin de bien les lire et tenté de les comprendre. Le Christ renvoie donc son disciple « à ses chères études » mettant le doigt sur son absence de connaissance des textes. Néanmoins, Nicodème figure parmi le cercle des Apôtres. Il fait partie de ceux qui seront témoins de la Parole du Christ. Suggérer une figure comme celle de Nicodème à Vézelay, c'est amorcer la possible rédemption qu'offre de façon emblématique ce personnage pourtant ambivalent. Comme Judas, il joue un rôle déterminant dans les récits évangéliques en ce qu'il symbolise ceux qui refusent la conversion parce que trop incrédules. Pharisien, Nicodème est ce maître d'Israël qui hésite, discute, argumente d'une façon qui se veut rationnelle et qui conteste de manière logique la possibilité d'une renaissance en laquelle il ne parvient pas à croire. Il sert l'image que l'on construit des Juifs à Vézelay, désignés pour leur incompétence et leur ignorance davantage que pour leur condamnation du Fils de Dieu. Nicodème rejoint Judas et Jéroboam sur l'échiquier qui déploie le dispositif œuvrant en faveur de la conversion des Juifs à Vézelay. Si ces figures s'avèrent aussi efficaces, c'est notamment parce que Pierre de Montboissier aurait pu les choisir de façon stratégique. Le modèle discursif qu'il adopte, prend en effet appui sur une argumentation spécifique qui consiste à user des arguments de l'adversaire pour mieux le convaincre. Qui mieux que Judas, Jéroboam ou Nicodème auraient pu désigner de façon aussi percutante la place accordée aux Juifs dans un programme iconographique conçu pour conduire à la conversion?



// **Abbildung 7**
Dépendaison du corps de Judas,
Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay



// **Abbildung 8**
Lunette du tympan occidental, Nico-
dème (?) regardant Jean, Sainte-
Marie-Madeleine, Vézelay

LES IMAGES DES JUIFS À VÉZELAY: INSTRUMENTS D'UNE ARGUMENTATION FIGURATIVE

_____ Né en 1092 à Montboissier, celui que l'on nommera Pierre le Vénérable occupe les fonctions d'écolâtre à Vézelay à partir des années 1116–1117 sur décision de l'abbé de Cluny, Pons de Melgueil. Son autorité sera rapidement reconnue par ses pairs puisqu'il sera à son tour abbé de Cluny, dès 1122. Il en sera l'une des plus grandes figures assurant à l'ordre bénédictin des décennies d'un rayonnement politique et intellectuel majeur. Connaissant la formation et le parcours intellectuel de Pierre de Montboissier, nous savons quelle était la position de l'écolâtre, chargé des enseignements, à l'égard des peuples à convertir. Pour lui, ceux-ci « se rejoignent dans une même communauté humaine dont l'intelligence et la culture sont les premiers biens partagés » (Torrell et Bouthillier 1992: 29). Par ailleurs, le modèle didactique élaboré par Anselme de Cantorbéry dans son *Cur Deus Homo* permet d'« établir une axiomatique sur laquelle chrétiens et infidèles s'accordent et à l'intérieur du système ainsi défini de convaincre l'adversaire par des raisons démonstratives » (Iogna-Prat 1998: 141). C'est cette option que choisira Pierre de Montboissier, rejoignant ainsi d'autres intellectuels chrétiens « sur le terrain de la démonstration rationnelle » (Dahan 1990, p. 428) par ailleurs, privilégié par les juifs. La stratégie argumentative adoptée par Pierre de Montboissier a été étudiée et définie par Dominique Iogna-Prat comme une « argumentation défensive » (Iogna-Prat 1998:141). Devenu abbé de Cluny, Pierre conservera des liens privilégiés avec la communauté de Vézelay, notamment lorsque son propre frère dirigera lui-même l'abbaye dédiée au culte de Marie-Madeleine. Nous pourrions ici trouver encore les traces d'un engagement de Pierre qui perdure bien après son départ de Vézelay et peut-être une indication sur le rôle affecté au tympan de la nef de la Madeleine. En effet, longtemps, le tympan montrant les peuples à convertir fut immédiatement visible, l'avant-nef ayant été ajoutée *a posteriori*, vers 1145, devant l'édifice, sous l'abbatit du frère de Pierre, Pons de Montboissier. C'est alors un autre tympan que fait figurer le nouvel abbé de Vézelay, à l'extérieur du bâtiment, et il faut désormais pénétrer dans l'avant-nef pour voir celui qui fut installé en 1120. Ce tympan ne reprend ni les motifs ni les thèmes développés par le premier tympan mais met en scène le tétramorphe autour d'un Christ en Majesté, vision apocalyptique de type eschatologique qui rompt avec la vision rédemptrice envisagée durant la première campagne de construction de la nef et l'édification de son tympan (Fig. 9 et 9 bis). Nous pourrions alors

mieux comprendre de quelle manière se construit l'opposition entre les deux frères, opposition que l'on mesure également lors d'un conflit entre l'abbaye de Vézelay – sous Pons – et le comté de Nevers. Pierre, alors abbé de Cluny, intervient de façon diplomatique auprès du comte Guillaume III, afin d'enrayer le différend qui s'installe. Mais Pons continue de multiplier les affronts à l'encontre du Nivernais. Pierre de Montboissier écrit alors à son frère: « Qu'est-ce donc que tu fais ? Pourquoi me déshonores-tu si légèrement ? Te semblé-je donc un enfant ? Ou un homme en délire ? Je travaille de tous mes efforts pour assurer ta paix et ton bien, je veille sans relâche pour défendre tes intérêts et te procurer le succès ; et toi, en revanche, ce que j'édifie tu le renverses ; ce que je construis tu le détruis ; ce que je rassemble tu le dissipes ; ce que je dis ouvertement pour le bien de la paix, tu le contredis secrètement en m'accusant ! » (Deminuid 1876: 255–256).

Cette missive manifeste selon nous l'antagonisme qui à la fois lie et divise les deux frères. Le tympan montrant les peuples à convertir, au rang desquels les Juifs, se trouve désormais masqué par celui de l'avant-nef voulu par Pons ; tympan qui vient contredire le discours apostolique de la Conversion de tous les infidèles en insistant sur la sanction divine à la fin des Temps. La démarche de l'ancien écolâtre de Vézelay qui envisageait le programme iconographique de la nef dans la perspective d'une Église Universelle et unificatrice venait d'être brisée par un message bien plus banal en cette première moitié du XIIe siècle et affiché désormais en façade de l'avant-nef de la Madeleine.

— Mais plus encore que ce débat par tympan interposés, les arguments en faveur d'un discours construit en grande partie pour atteindre les Juifs et les exhorter à se convertir reposent sur la proportion de chapiteaux se référant à l'Ancien Testament. Comme le rappelle Dominique Iogna-Prat, pour Pierre de Montboissier « il n'est pas juste d'argumenter contre [les Juifs] à partir de l'Évangile aussi longtemps [qu'ils] n'adhèrent pas à l'Évangile » (Iogna-Prat 1998:152). S'attachant à ne pas recourir à l'*auctoritas*, mais à la *ratio*, Pierre de Montboissier croira à « la faculté de raisonner de l'être humain, fidèle ou infidèle » (*ibid.*, p. 129) et sera nourri par un « réel espoir de convaincre les déviants » (*ibid.*, p. 152).

— Très tôt, on s'était étonné de relever sur un site de pèlerinage dédié à la diffusion du message chrétien construit autour

12)

En plus de sources mythologiques – comme l'enlèvement de Ganymède ou encore les animaux musiciens s'inspirant des fables d'Esopé – mais aussi hagiographiques, on trouve vingt-deux chapiteaux dont les images empruntent directement leurs références aux sources vétérotestamentaires contre quatre se référant au Nouveau Testament.



// Abbildung 9 et 9bis

Tympan primitif occidental de l'avant-nef et son linteau, déposés, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay, 1145

de la Résurrection – et ce, à travers notamment, le cycle Pascal, thème largement exploité dans d'autres édifices contemporains – une telle profusion de références vétérotestamentaires.¹²⁾ Cette domination d'une culture biblique pétrie d'Ancien Testament s'explique dès lors que l'on comprend la nature du projet *théographique* développé à Vézelay¹³⁾ et le rôle actif que joua « la pensée du grand abbé de Cluny (...) présente dans le décor sculpté de la basilique vézélienne » (Salet 1948:134). La construction discursive à l'œuvre à Vézelay s'appuie donc délibérément sur un socle commun au judaïsme et au christianisme. Si les emprunts vétérotestamentaires existent ailleurs et fondent une théorie des correspondances qui voit dans les épisodes vétérotestamentaires la préfiguration des récits néotestamentaires, ils dominent largement – leur nombre près de quatre fois plus important – le programme iconographique de la nef. On peut voir ici l'indice qu'une dynamique discursive se construit en faveur d'une argumentation destinée à convertir.

— Pour renforcer cette démonstration, appartenant aux deux registres vétéro et néotestamentaires, de nombreux épisodes renvoient directement aux miracles. N'ont pas été choisis ceux, nombreux, accomplis par le Christ narrés par les Évangiles, mais ceux qui jalonnent l'Ancien Testament, les textes apocryphes ou hagiographiques. Il faut sans doute voir dans cette multiplication de références un point d'ancrage supplémentaire dans la culture judaïque et la volonté d'insister sur les prolongements de ce qui deviendra une véritable théologie des miracles.

LE MIRACLE COMME FACE-À-FACE POSSIBLE AVEC DIEU

— À travers la théologie des miracles prônée par Pierre de Montboissier gît l'une des problématiques récurrentes du monde juif: le face-à-face avec Dieu.¹⁴⁾ S'illustrant à Vézelay à travers l'épisode de la *Lutte de Jacob avec l'Ange*, cette question interroge l'impossible rencontre entre Yahvé et son peuple, la face de Dieu lui étant éternellement cachée. Outre les miracles visant à rendre palpable l'intervention divine comme dans l'épisode de *Daniel dans la fosse aux lions*, ou encore celui de *Martin devant l'arbre des païens*, se trouve au terme de la séquence dévolue au face-à-face avec Dieu, l'épisode de la *Lutte de Jacob avec l'Ange* (Fig. 10). Cette référence biblique restaure dans un programme construit pour convaincre, l'identité d'Israël tout en insistant sur l'origine de l'imposture

13)

Nous avons montré que la construction discursive générale du programme de la nef s'élaborait à partir de séquences visuelles dont nous avons démontré le fonctionnement sémiotique. Les propriétés formelles du chapiteau – leur construction multipartite – obligent en effet à envisager l'association de faces de chapiteaux qui diffèrent en fonction des sens de circulation et des parcours accomplis dans le bâtiment. Nourrissant un véritable discours iconique, les chapiteaux historiés constituent une singularité dans l'éventail des supports variés de la sculpture romane, in Viviane Huys Clavel, *Image et Discours au XIIe siècle. Les chapiteaux de la basilique Sainte-Marie-Madeleine à Vézelay*, Paris, L'Harmattan, 2009.

14)

À ce titre, il conviendrait, selon Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier, de compléter la lecture et l'interprétation de l'*Aduersus Iudeos* par le *De Miraculis*. Les auteurs insistent en effet sur le fait que Pierre de Montboissier fait appel dans son adresse aux juifs à « la preuve par les miracles » et que c'est de ce point de vue que les deux textes doivent être rapprochés, *Op. cit.*, p. 23.



// Abbildung 10

La lutte de Jacob avec l'Ange, collatéral Sud, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay

de Jacob. Mais avec Esäü et l'épisode de la bénédiction par Isaac trompé par son épouse et son fils Jacob, c'est l'affrontement avec Yahvé qui reprend le dessus. Cet affrontement fonde la relation conflictuelle qui unit le peuple élu et son dieu et permet d'insister sur l'infidélité qui, de nouveau, selon les chrétiens, caractérise les Juifs. Les miracles nombreux qui peuplent à la fois l'Ancien testament (l'épisode de Daniel dans la fosse aux lions) et les récits hagiographiques (saint Martin) suffisent à rendre visible la présence divine. Ce face-à-face auquel se refuse Yahvé prend le visage des miracles pour le monde chrétien et explique la multiplication des merveilles accomplies par le divin. Signe majeur, le *miraculum* possède des vertus pédagogiques sur lesquelles il convient de prendre appui si l'on veut convaincre. À Vézelay, une place prépondérante lui est donc accordée: *la Résurrection de Lazare*, le pain apporté au désert à *saint Paul et saint Antoine, ermites* s'ajoutent aux épisodes déjà cités et montrent combien le programme iconographique est enrichi par ce vecteur de la conversion. Un épisode qui fit polémique est également représenté dans le collatéral Sud de la nef: un chapiteau présentant apparemment les *Quatre Vents* soufflant dans des cônes tressés (Fig. 11). Mais l'iconographie défendue par de nombreux auteurs ne fit toutefois pas l'unanimité et d'autres y virent des travaux d'apiculture: « Ce qu'on a pris pour un soufflet manié par une figure du vent est bien une ruche à cinq trous supérieurs, vieux type bien connu des apiculteurs de la région » (Conant 1968). Dans le *De Miraculis*, Pierre de Montboissier relate *Une Merveille survenue en Pays d'Auvergne*.¹⁵⁾ Un apiculteur ayant donné sa confiance à de sombres sorciers retint dans sa bouche le corps du Christ délivré par le prêtre à l'église pendant l'office afin de l'introduire, une fois rentré chez lui, dans l'une des ruches qui abritait ses abeilles: « S'approchant d'une des ruches, il appliqua sa bouche contre le trou qui s'y trouvait et commença à souffler (...) pressant sa bouche contre le trou il souffla de toutes ses forces à l'intérieur. » (De Montboissier 1992: 71)

— L'histoire se prolonge et son issue constitue indéniablement une leçon: l'apiculteur, finalement pris de remords, noie ses abeilles puis, explorant le fond de la ruche, en sort un tout petit enfant qui lui sera enlevé alors qu'il s'empresse de l'emporter à l'église. Le symbole eucharistique et l'allusion à la Résurrection l'emportent ici et permettent à Pierre de Montboissier de condamner les tromperies dans lesquelles « il voit une tentative du démon pour singer le Créateur »

15)

Op. cit., p. 70–72.



// Abbildung 11

Apiculteurs, collatéral Sud, Sainte-Marie-Madeleine, Vézelay

(Torrell et Bouthillier 1992: 30). Un chapiteau similaire se trouve à Cluny et figurait sans doute au niveau du rond-point du chœur de l'abbatiale Saint-Pierre et Saint-Paul. Aimeric, évêque de Clermont-Ferrand rapporte cette Merveille à l'abbé de Cluny, peut-être avant 1131. On peut donc s'interroger sur la source exacte de cette image et y voir, une fois encore, la marque de Pierre de Montboissier, défenseur des interventions divines. C'est cette foi indéfectible en l'accomplissement des miracles mais aussi de toutes les autres manifestations de Dieu dans le monde des Hommes que rappelle la théologie de l'Espérance. Constituant un propos connu de la théologie juive, la notion d'Espérance fournit à Pierre de Montboissier un point d'appui supplémentaire, un ancrage de plus susceptible de signifier aux Juifs la communauté de pensée qui les lie au monde chrétien.

LA THÉOLOGIE DE L'ESPÉRANCE — La notion d'Espérance alimente et irrigue la totalité du programme sculpté à Vézelay. Cette réflexion théologique d'origine augustinienne en vigueur au XIIe siècle prend appui sur les théologies juives. Définie par saint Augustin comme « le secours de la grâce promise afin qu'ils ne puissent défaillir » (Bougerol 1985: 25), l'Espérance fournit aux chrétiens les raisons de leur foi: dans tout ce qu'il advient, rien qui ne puisse être soutenu, supporté par l'Homme. Le Dieu miséricordieux des chrétiens ne peut rien entreprendre qui ne soit avant tout un message d'Espérance. Seul compte le Salut auquel il ne faut cesser de croire et dont rien ne doit détourner le fidèle. Vertu théologique, l'Espérance constitue le point de convergence du judaïsme et du christianisme en ce qu'elle insiste sur la nécessaire foi en l'accomplissement des promesses divines. N'est-ce pas ce qui fait défaut au peuple d'Israël à maintes reprises déclenchant parfois les foudres de son dieu ? Les textes de l'Ancien Testament ne foisonnent-ils pas d'incidents causés par des Hommes pris en défaut, cessant de croire, défiant Yahvé, devenant in-fidèles ? C'est ce que l'on a choisi de montrer à Vézelay à travers les figures de Judas, de Jéroboam, de Jacob et dans un prolongement néotestamentaire, Nicodème. À Vézelay, les Juifs continuent d'être désignés, 'montrés du doigt', mais il s'agit aussi de s'adresser à eux, de les considérer désormais comme des interlocuteurs et d'insister sur ce qu'ils partagent avec les Chrétiens davantage que sur ce qui les sépare d'eux.

CONCLUSION — Durant la période médiévale, il convient pour les autorités ecclésiastiques alors puissantes, de régler surtout la question de l'absence de foi et d'assurer l'intégration des différentes

figures de l'altérité au sein de la communauté chrétienne. C'est à cette condition que ceux qui se trouvent à l'extérieur du monde occidental chrétien, qu'il s'agisse d'un ailleurs géographique ou d'une pensée étrangère à la foi chrétienne, pourront envisager leur Salut. S'il manque aujourd'hui aux images sculptées de Vézelay la polychromie susceptible de communiquer davantage d'informations au sujet des choix iconographiques opérés sur le site, elles délivrent toutefois suffisamment de références dont l'organisation permet d'y lire une volonté. Celle de conduire à la conversion les infidèles les plus condamnés par les chrétiens, et ainsi, de modifier de façon substantielle le regard que ces derniers portent sur la communauté juive. Nous voyons alors qu'il ne s'agissait pas pour Pierre de Montboissier de construire une approche œcuménique de la foi et ses textes à l'encontre de toute forme d'hérésie sont suffisamment nombreux pour l'attester. De même, celui qui deviendra l'un des plus grands abbés de Cluny, ne considère pas les Juifs avec la même bienveillance qu'Abélard.¹⁶⁾ Mais est introduite, pour la première fois, l'idée que leur conversion doit être entreprise. Le programme iconographique de La Madeleine réduit par conséquent l'écart entre le statut des Juifs et celui de tous les autres, infidèles, déviants et insiste sur ce qui fait leur parenté avec les peuples païens à convertir. L'argumentation défensive construite par Pierre de Montboissier et la stratégie consistant à emprunter pour cela les arguments de l'adversaire constitue sans doute l'une des meilleures armes pour y parvenir. Le programme sculpté de La Madeleine de Vézelay modèle un formidable discours qui dévoile peu à peu la nature du projet qu'il porte: il satisfait à la fois une définition du Juif cupide, traître et condamnable s'il n'entreprend aucune rectification du chemin qui l'a dévié de la vraie foi ; mais il rend possible le rachat du peuple déicide en présentant une image du Juif qui, sans pour autant être réhabilitée, laisse entrevoir son humanité et par conséquent sa possible conversion. En réintroduisant le judaïsme comme fondement du discours chrétien et en usant pour cela de façon pertinente d'images qui ponctuent l'ensemble formé par les chapiteaux associés au tympan, les hommes qui présidèrent à cette construction sophistiquée firent de Vézelay une image sur Terre de l'Église Universelle voulue par Pierre de Montboissier. S'adressant aux Juifs, le programme iconographique concerne un vaste prosélytisme qui les dépasse pourtant et constitue un manifeste dédié à tout acteur de sa propre conversion: du plus déviant au chrétien converti qui, pour autant, ne doit jamais cesser d'entreprendre, sur les chemins de Saint-Jacques-de-Compostelle, sa conversion permanente.

16)

Le synode de Sens condamnera l'affirmation d'Abélard selon laquelle « n'ont péché ceux qui par ignorance crucifièrent le Christ et ne doit être imputé faute ce qui se fait par ignorance », in Pierre Abélard, *Conférences*, p. 249. Cette position, stigmatisant beaucoup moins le peuple prétendument déicide, entre en résonance, au moins pour une part, avec la conception de la Conversion que développe Pierre de Montboissier.

// Bibliographie

- Pierre Abélard (1993):** Conférences. Dialogue d'un philosophe avec un juif et un chrétien. Notes et traduction de Maurice de Gandillac. Paris, Cerf
- Bernhard Blumenkranz (1966):** Le Juif médiéval au miroir de l'art chrétien. Paris, Études Augustiniennes
- Jacques-Georges Bougerol (1985):** La Théologie de l'Espérance aux XIIe et XIIIe siècles. Paris, Études Augustiniennes.
- Geneviève Bühner-Thierry (2000):** Étrangers par la foi, étrangers par la langue. Les missionnaires du monde germanique à la rencontre des peuples païens. In: L'étranger au Moyen Âge, Paris, Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public, p. 259–270, p. 260
- K.-J. Conant (1968):** Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre. Mâcon, Protat
- Gilbert Dahan (1990):** Les Intellectuels chrétiens et les juifs au Moyen Âge. Paris, Cerf
- M. l'Abbé Daminuid (1876):** Pierre le Vénérable ou la vie et l'influence monastiques au XIIe siècle. Paris, SGLC
- Viviane Huys Clavel (2009):** Image et Discours au XIIe siècle. Les chapiteaux de la basilique Sainte-Marie-Madeleine à Vézelay. Paris, L'Harmattan
- Dominique Iogna-Prat (1998):** Ordonner et Exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1100–1150. Coll. Historique, Paris, Aubier
- L'Individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité (2005).** Sous la direction de Brigitte Miriam Bedos-Rezak et Dominique Iogna-Prat, Paris, Aubier
- Pierre de Montboissier (1992):** De Miraculis, Les Merveilles de Dieu. Présenté et traduit par Jean-Pierre Torrell et Denise Bouthillier, Paris, Cerf
- Isabelle Rosé (2004):** Une approche de l'altérité en histoire: la vision des femmes chez Odon de Cluny. In: Penser l'altérité, Aix-en-Provence, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, p. 49–69
- Francis Salet (1995):** Cluny et Vézelay. L'œuvre des sculpteurs. Paris, société Française d'Archéologie
- Francis Salet (1948):** La Madeleine de Vézelay. Melun, Librairie d'Argences
- Jean-Claude Schmitt (1976):** Le suicide au Moyen Âge. Annales, Économies, Sociétés, Civilisations, n° 31, pp. 3–28

// Crédits photographiques

Toutes les images sont des photographies de l'auteur, à l'exception des Figures 1, 9 et 9 bis prises par Mademoiselle Sibylle Le Vot.

// Angaben zur Autorin

Viviane Huys, Dr., Mitglied des CeReS (Centre de Recherches Sémiotiques) Universität von Limoges, Gründungsmitglied des Institut InDisciplinAire (Grenoble).
Aktueller Forschungsschwerpunkt 2012/2013: in Partnerschaft des CeReS (Universität de Limoges) mit IMAG (Universität Joseph Fourier, Grenoble) : Okulographische Untersuchung (Eye-tracking) zu Puits de Moïse von Claus Sluter (Dijon) im Hinblick auf eine Analyse der Aussageverfahren (procédures énonciatives) in der visuellen Semiotik.
Veröffentlichungen (u.a.): Image et discours au XIIe siècle. Les chapiteaux de la basilique Sainte-Marie-Madeleine à Vézelay. Paris, L'Harmattan 2009. L'Indisciplinaire de l'art. Mit Denis Vernant, Paris, PUF, Collection Formes Sémiotiques 2012. La place du style dans le processus de signification : l'apport d'Erwin Panofsky. In : Effets de style au Moyen Âge. Chantal Connochie-Bourgne / Sébastien Douchet (Direktion), Presses Universitaires de Provence 2012 : 81-93. In Vorbereitung: Le caractère indisciplinaire de l'enquête en histoire de l'art médiéva. Revue du Cygne Noir, Université du Québec à Montréal (UQAM), Winter 2013

// FWK WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

OF ARMS AND THE WOMAN IN MEDIEVAL EUROPE: FACT. FICTION. FANTASY.

Soon after arranging her husband's funeral, "the lady shall hand over all the military equipment he owned [and used] until he died: her husband's sword, his best charger or riding horse with saddle, his best coat of mail and tent, and also the field gear, which consists of an army cot, a pillow, linen sheet, tablecloth, two washbasins, and a towel. This, in general, constitutes the military equipment and must be given over by right ... The wife need not supply the articles she does not have as long as she dares to swear that she does not possess them. ... When two or three men are born to one set of arms and armor, the oldest first inherits the sword separately, and then they divide the remaining items equally among them. Where the sons are under age, the eldest agnatic relation of equal birth takes the entire military outfit himself and becomes the guardian of the children until they come of age. At that time he must give it to them along with all their property." *Sachsenspiegel* I.22–23 (Dobozy 1999: 76)

— This passage in the German law book known as the *Sachsenspiegel* (<<http://digital.lb-oldenburg.de/ssp/nav/classification/137692>>), or the *Mirror of the Saxons*, written by Eike von Repgow about 1220–24, indicates the solemnity with which knightly arms were treated, and the intention to retain exclusive control of them by the males in the family.¹⁾ The sequence in the "picture book" with a low German variant of the text, made for the Duke of Oldenburg and still unfinished in 1336, shows the widow at the top of the page first directing "all stored food supplies" (hams and cheeses) to be given to the heirs, then handing over the sword to the eldest male heir, with some of the other military equipment that is itemized in the text (fig. 1); this male inheritance was known as the *Heregewäte*. The sequel, on the unfinished verso, shows the guardian pledging to keep the arms for under-age male heirs, and then distributing them (fig. 2; Schmidt-Wiegand 1995–96). A recension from about twenty-five years later shows a wealthier widow seated to take stock of fish and other food in golden vessels at the beginning of the same sequence (fig. 3 W fol. 16v <<http://diglib.hab.de/mss/3-1-aug-2f/start.htm?image=00062>>;

1)
I am indebted to my late colleague Charles G. Nelson for introducing me to this work and to medieval German culture. I am grateful to Emily Monty and Orsolya Mednyánszky for assistance with research and editing, and to John Fyler for help with Anglo-Saxon.



// Abbildung 1
Sachsenspiegel (LDR I 22 par.2–22 par. 4), A widow handing over food and arms to the male heirs,1336. Oldenburg, Landesbibliothek Ms Cim I 410, f. 18r

Schmidt-Wiegand 1993). Neither manuscript includes a representation of the widow taking an oath that she is not withholding any items of the equipment. The requirement is exceptional, because oath-taking on relics was not normally permitted to women (Caviness & Nelson 2003: 60–66). The later recension illustrates the full list of military equipment, including a charger with the bearing of a stallion. Whereas the widow in the Oldenburg manuscript appears to be the lady of a manor, this is the lady of a knight's castle. Another significant visual difference is that instead of the short sword seen in "O" a full-length two-handed sword is shown here, the blade covered by a decorative sheath, and it is identical to the ones that denote a judge's standing to try capital offenses. In the sequel the same sword is passed from hand to hand as prescribed. The passages in Book I par 41–44 are illustrated by both kinds of sword (fig. 4 W f. 20 <<http://diglib.hab.de/mss/3-1-aug-2f/start.htm?image=00069>>): in the upper registers, a guardian (protector) carries a short sword and shield; in three cases the judge has the long sword of justice. Swords convey civic and military power. It is significant that the widow on f. 16v does not remain seated to hand over the sword, and it is already grasped by the male heirs; she is never shown to have authoritative control over it.

— Such urgent denial of the sword and military equipment to a woman is of interest from a feminist perspective. Tacitus' description of marriage among the Germanic peoples in Roman times states that the husband's customary morning gift to his bride consisted of oxen, a riding horse, and a shield, spear and sword (Tacitus 2009 43, 94 n. 48).²⁾ Hereward the Wake's biographer recounts that some time before the Norman conquest of 1066 a young woman, Turfrida, invited him to her parents' home in St.-Omer (Flanders) to show him her precious movable inheritance, including: "a mail-coat of great lightness and very fine workmanship, and much brighter and purer than any iron or steel, and a helmet of similar beauty and strength." She explained that many men crave these things from her ancestors "but up to now I have kept their heirlooms, always the most treasured among my great-grandfather's, grandfather's and father's things, so that I could present them to my bridegroom" (van Houts 1999: 90–91). These texts warn against naturalizing the ownership of arms by men, and in light of some claims for a long line of "warrior women,"

2)
«Boves et frenatum equum et scutum
cum framea glaudio que» (Tacitus
2010 : ch. 18 :2).



// Abbildung 2
Sachsenspiegel, (LDR I 22 par.4-23
par. 2), A guardian distributing the
sword and armor of the deceased
among his sons, 1336. Oldenburg,
Landesbibliothek Ms Cim I 410, f. 18v

my first thought on reading the *Sachsenspiegel* was that Eike was placing a new restriction on female fighters: A basic assumption about laws is that they do not exist unless the opposite is happening, despite authoritative denial by the declarative statements of Eike's law and the seemingly ineluctable pictorial sequences.

— In favor of this argument are some historical examples that point to the acceptance of female hereditary governance here and there in Europe during the Middle Ages, including the command of troops. Empress Matilda, widow of Henry V, helped her second husband, Geoffrey of Anjou, by raising troops when he was under siege in Normandy. She invaded England in 1139, aiming to fulfill her father's wish that she have the crown rather than the closest male heir, her cousin Stephen. Gilbert Foliot found ample arguments from natural law and from the daughters of Salphaad in scripture (*Numbers* 36), to support her cause despite those he said regarded women as too weak to rule. Margaret Chibnall reminds us that about that time St. Bernard advised Queen Melisende of Jerusalem when widowed that she should "show the man in the woman; order all things [...] so that those who see you will judge your works to be those of a king rather than a queen." Yet she surmises that Matilda did not win London to be crowned queen in part because she was not on the battle field herself (Chibnall 1991: 80–97). In 1252, the monastic chronicler Mathew Paris eulogized the queen regent and queen mother of France, Blanche of Castile, as "female in sex, male in wisdom (*consilio*), worthy of comparison to Semiramis" (Luard 1872: vol. 5, 354). Almost a century after Eike but before the paintings in the Oldenburg *Sachsenspiegel*, the powerful widow Mahaut of Artois, who held land in Flanders and Burgundy, fortified her castles to protect her inheritance from male claimants; the king of France had settled her father's land on her, following Artois custom that recognized female heirs, yet her brother's son launched a new suit at the beginning of every reign up to her death in 1329 (Baron 1997: 24, 35–37). Mahaut may not have worn her father's armor, but she had the right to muster armies. And queens in the Spanish realms of Léon-Castile, Aragon and Castile whether ruling as heirs or as widows, had full authority *de iure* and *de facto*, including command of the military; a notable early example was Queen



// Abbildung 3
Sachsenspiegel, (LDR I par 22-I par 23), A widow making distributions to the heirs, and the sword passing to the sons, c. 1355-60. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2, f. 16v



// Abbildung 4
Sachsenspiegel (LDR I par41-I par44), Judges in court, with the sword of justice, c. 1355-60. Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2, f. 20

Uracca of Leòn-Castile who ruled in her own right (1109–1126; Earenfight 2005: xiii-xiv, 34–35, 92; Martin 2006: 2–10).

— Yet many historians have greeted the idea of a woman wielding a sword in battle with skepticism. A rare undisputed example is Joan of Arc who was fully armed when she led troops into battle in France, some forty years later than the Wolfenbüttel Sachsen-spiegel; a knight, Robert of Baudricourt, supplied her first sword, but she miraculously found her second, inscribed with “Jesus” and “Maria,” behind an altar (Warner 1981: 163–164).³⁾ The church’s injunction against cross-dressing figured largely in her heresy trial, and she was ultimately burned by English civil authority in 1431 (Warner 1981: 139, 143–46; and Fraioli 2000: 182–83).⁴⁾ Defenders sanctified her virginity, and justified her masculine attire, even though church laws forbidding it had existed since the twelfth century, in Gratian’s *Decretum* (Hotchkiss: 11). Yet there had been no prior prosecutions of women for cross-dressing, and there were many female saints whose biographers claimed they had disguised themselves as men (Bullough 1996: 228–30; Easton 2009:338–47). In his treatise on Virginity, for example, St. Ambrose related that the Virgin of Antioch exchanged clothing with a knight in order to escape from prison. The story, which ended in double martyrdom, crept into the *Golden Legend* on April 28 (Butler 1779: vol. 4, 305–309). A version in Alsatian dialect was illustrated in 1362 by Heinrichus with an image of the virgin who astonished her jailer by an apparent transsexual transformation (Catalog); the illustrator gave the game away by retaining the knight’s beard and the virgin’s long hair, but otherwise cross-dressing might be imperceptible (fig. 5; for the text see fig. 5).⁵⁾

— I will reexamine the relationship between women and arms in Europe up to about 1200, in light of the broad contexts of literary traditions (including the bible), historical records, and also the modern preoccupation with women warriors that inevitably inflects historical judgments. Fact-finding is not my main purpose, but it is worth probing the conclusions of modern historians, many of whom seem unjustifiably dismissive of early accounts. I cannot bring to bear visual testimonies, or significant material evidence, that might support the stories, but there is another body of well illustrated work that reveals changing attitudes to women bearing arms in the Middle Ages.

3)
For an extant sword of the period inscribed with prayers see Oakeshott 1997: pls. 18 & 19c.

4)
Warner cites Deuteronomy 22:5 “The woman shall not wear that which pertaineth unto a man, neither shall a man put on a woman’s garment; for all that do so are abomination unto the Lord thy God,” and also the defenders of Joan’s military garb.

5.)
The version in Butler’s Lives names the martyred pair Theodora and Didymus and places the events in Alexandria.



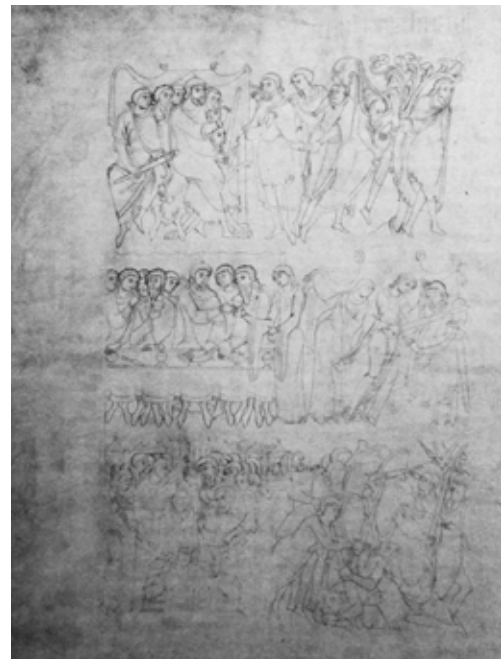
// Abbildung 5
Golden Legend in Alsatian dialect, The Virgin of Antioch and a knight exchanging clothes so she can escape from prison. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ms Cgm. 6, fol. 84v

JUDITH, HOLOFERNES SLAYER — The story of one a heroic biblical woman was told and retold in text and image during the Middle Ages: The widow Judith single-handedly wielded a sword to kill a man, saving the Jewish people by beheading the general of an Assyrian army that besieged them. In Donatello's hands she became a more powerful defender of Florence than David (Jacobus 1986: 128–130, fig. 6).⁶⁾ Yet I will trace the ways in which she was disarmed or dehumanized in the period roughly 950–1200, as a way of testing the water for historical accounts of women warriors. The book of Judith was grouped with the books of Tobit and Esther in the Latin Vulgate, following the grand narratives of Kings; all three were removed from the bible in the Reformation, but the Judith legend had reverberated in bible illustration, poems in Old English and German, pictorial narratives, and as a visual symbol of the virtues of humility and chastity.

BIBLICAL JUDITH — (italics mine): The story as textualized in the Vulgate constructs Judith as a righteous and patriotic widow who acts *with the approbation of the town elders* to “take revenge of our enemies” (Judith 8:34).⁷⁾ Her identity is defined by a *long male pedigree, and a named husband* (8:2–3), after whose death she lived *chastely, and in sackcloth* despite her riches (8:5–6). Throughout chapter 9 she prepares for the deed by *fasting, cleansing herself, and praying*: she desires that Holofernes’ *“pride may be cut off with his own sword,”* and she dresses in finery so he will be “caught in the net of his own eyes” (8:12); she prays for her own constancy and fortitude, “for this will be a glorious moment for Thy name, when *he shall fall by the hand of a woman*” (9:14–15). She washes and puts on a *head-covering and jewelry*, and God made her *beautiful because of her virtue* (10:1–4). The elders wish her well as she and her maid depart for Holofernes’ camp; she is brought to his tent because she tells the watchmen she will betray the Hebrews, and she bows before him (10:5–20). She lives chastely in the camp, even though she banquets with Holofernes (12). When he is in a drunken sleep, *she tells her maid to keep watch outside the tent, takes Holofernes’ sword, prays for strength, grasps his hair, and severs his neck with two blows.* She wraps the head in the bed canopy, and gives it to her maid (13:1–11). The deed done, *she abnegates agency by telling the elders: “[the Lord our God] hath*

6) The immense bronze statue, dated 1455, stands in the Piazza della Signoria. Michelangelo's white marble David later competed in the same space.

7) Citations are from the Douay-Reims Vulgate: 524–538, which attributes it to the high priest Joachim, named Eliachim in the story; and from the Latin Vulgate.



// Abbildung 6
Winchester Bible, f. 331, c. 1160–75,
Judith narrative. Winchester Cathedral
Library

killed the enemy of his people by my hand this night” (13:18). Even so, the Jewish captain, Achior, *fainted from terror* at the sight of the severed head of Holofernes, before praising her and defeating the Assyrian army (13:29). Joachim the high priest tells her “thou hast done *manfully* (*viriliter*), and thy heart has been strengthened, *because thou hast loved chastity*, and after thy husband hast not known any other: therefore also the hand of the Lord hath strengthened thee ...” (15:11). Had she not been doing the will of the elders and God, Judith’s act would have struck terror into the hearts of the Jews, as it did the Assyrians; but the threat is mitigated by her piety, and by the self-inflicted wound of the enemy’s lust and pride. In the long run, God’s might is enhanced by a weak woman who crosses the gender boundary to act manfully.

CHRISTIAN JUDITH — Judith’s purity and humility became essential to the story in Christian contexts. Judith is a case of the semantic association of *virgo* (virgin or chaste woman) who with *virtu* (strength, moral or physical) could be like a man (*vir*): Christian thinkers such as Jerome and Ambrose argued that a woman who grew in virtue could become masculine (Warner 1981: 147–154). Judith could prove her virtue by performing acts of contrition before going to seek out Holofernes, and by avoiding being sullied by him. *Virtu* gave her strength to do the deed, but the narratives often avoid her being seen as a *virago*, a violent *Mannweib* whom men might fear (Westphal 2002:114).

TENTH-CENTURY JUDITH — The fragment of a tenth-century Anglo-Saxon poem – about the last quarter of the whole – begins on the fourth day that Holofernes is courting the “elf-lovely lady” Judith, who is “sagacious in spirit,” by giving a wine-feast to which he summons his “mail-warriors.”⁸⁾ When all are drunk, “the monster of evil” orders “the holy handmaid of Heaven,” “the bracelet-adorned one, sparkling with rings,” be taken to his bed. Her plan to take the life of the “lecherous creature” went into effect as she took his “keen-edged falchion...forced it from the scabbard/With her own right hand,” and prayed lengthily for God’s help. She “smote the heathen hound so that his head whirled rapidly/Forth on the floor.” His spirit went immediately to the “dragon-hall.” Her maid carried the head to Bethany in their food basket. Then there is a dramatic departure from the biblical story: Judith announced that God loves the people, and they received her with “humble obeisance.” She urged her “shield-bearing comrades”

8)

An Introduction and an edition from the only manuscript, London, British Library, Ms Vitellius A XV, is in Schultz 2000: 1–93 & 96–107. I use the modern English of Hall 1902: 5–17.

to attack the Assyrians in the name of God, and “warriors drew, then,/With their hands from the sheaths well-fashioned sword-blades.” Thus Assyria’s “pride was humbled.” Judith was awarded with Holofernes’s “battle-grim blade and blood-gory helmet,” his ample “war-burnie” (cuirass or hauberk) that shone with gold, and all his jewelry. So in this account she is a comrade-at-arms who had led the charge, took command of the battle, and is rewarded with the *Heergewäte* of the enemy leader.

— This view of Judith soon changed. The Winchester Bible gives one of its large pages to her story, or rather to the demise of Holofernes and the triumph of Achior in which she does not figure at the end (fig. 6 f 331).⁹⁾ The artist was working about 1160, only two decades after Matilda’s failed invasion of England. At the top of the page Holofernes orders Achior be punished for his prophesy that the Hebrew God would prevail: he is tied to a tree (5:5–6:9). Judith’s motivation is never clear, though her uncovered head and simple shift as she stands to wait on Holoferens at his table denote the virginal status of a “maid.” Next, followed by her servant, Judith turns to the right with raised sword and severed head – entering the tent with her chaperone, there can be no inference of sexual encounter. In the lower register they return to the city with the head, but in the battle that immediately ensues the sword is back in its “natural” owners’ hands, the male fighters who will liberate Bethany, including Achior.

GOTHIC JUDITH — Subsequent re-tellings deprived Judith of agency. A German fragment of a heroic lay in rhymed couplets was edited and translated from a manuscript of about 1175–1200 (Schultz, 2000:146–155).¹⁰⁾ It modernizes the story: Holofernes is a heathen invader; Bethany is a fortified city (*burk*); the people are burgers; the elder is a count who tells Holofernes “We believe in Christ.” Early on, the poet anticipates the end: Holofernes “was the wickedest person alive/Later he was killed by a woman, Judith” ... “he was killed by the beautiful Judith.” She is referred to repeatedly as “the excellent Judith –/she who prayed fervently to God;” but her ritual cleansing is eroticized; seen as she prepared to take a bath “she was the most beautiful woman of all.” There is no explanation why she and her maid Ava went out of the city; as if by chance Holofernes saw her and sent his chamberlains to carry her to his tent, and she asks that he arrange a marriage festival. “Because the woman was clever/the wine made him tired,” she was able to hide his weapon as he slept, and go out to pray to

9)

The 468 leaves measure 583 x 396 mm. bound in four parts and continuously foliated (Oakeshott 1981: 17–19, 53, 144, Pls. I, 58, 62); Donovan 1993: 5–6, 17, Pl. 14).

10)

Voran, Stiftsbibliothek, MS Cod. 276.

God to for “help...to rescue the unfortunate faithful/from these heathen.” God sent an angel to tell her to go into the tent with Ava to help her, and take the sword: “You will draw the sword as if in battle/and thrust boldly. You will cut Holofernes’/head from his trunk./You will leave the sated trunk lying there./Stick the head in your long sleeve/and go back/into the city. God in heaven commands you/to save the people of Israel.” This text constructs Judith as an obedient servant of God, an *ancilla domini* like the Virgin Mary when she responded to the angel of the annunciation. The threat that an armed woman with a will of her own might pose, has been removed. The chaste widow who intervenes in the war-games of men reappears in some thirteenth-century narrative cycles where Judith is seen to cleanse herself of the sexual taint of her marriage: with penitential ashes in portal sculpture at Chartres, or with bathing and prayer in a stained glass window of the Sainte-Chapelle in Paris (Sauerländer 1971: Pl. 89; Jordan 1999).¹¹⁾

— A much reduced pictorial version of the story is in a bible picture-book made for the king of Navarre in the 1190’s (Bucher 1970: I, 38–40). The titles follow the Vulgate closely, but since this work was probably a teaching-tool to instruct King Sancho on the right behaviors of Christian kings, it must be significant that Holofernes wears a crown. His attack on Bethany opens the cycle, and Judith humbles herself before him (fig. 7 a). On the facing page, Judith approaches Holofernes sleeping in his cups; she makes a symbolic gesture of decapitation with a long sword, (fig. 7 b). When she presents the clean-cut crowned head to the elders seated in council, she still has the sword in her right hand; her prayer to God as his *ancilla domini* is inscribed above (fig. 7 c). The abstract representational mode would allow the viewer to think of this woman as an agent of divine and

11) Jordan notes the relevance of Judith for the diplomatic skills of the queen-mother, Blanche of Castille.



// Abbildung 7
 Pamplona Bible made for king Sancho of Navarre, Judith narrative:
 a) Holofernes attacks Bethany; Judith humbles herself before him, f. 143v;
 b) Judith contemplates Holofernes in a drunken stupor, and cuts off his head, f. 144r;
 c) Judith delivers Holofernes’s head to the elders, upper half f. 144v, 1190s. Amiens, Bibliothèque municipale Ms lat. 108

human Justice, a warning to the king not to attack Christians, just as Holofernes had been warned not to attack devout Hebrews. She bears no relevance to the military feats of Queen Uracca a hundred years earlier.

THE NEW JUDITH: HUMILITY VANQUISHING PRIDE AND FEMALE PSYCHOMACHIA —

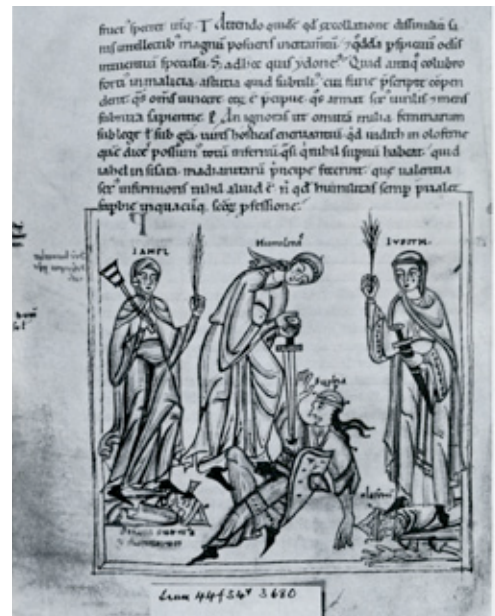
Judith was re-empowered in some accounts by being transformed into a symbol of virtue defeating sin, but she is dehumanized in the process. In some of the recensions of the mid-twelfth century *Speculum Virginum*, a moralizing text written in German for nuns, the mortally wounded enemy is feminized as a woman in armor – a personification of Pride, as Judith is of Humility (fig. 8; <<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=7952&CollID=20&NStart=44>>).¹²⁾

Judith merely stands on the prone Holofernes, her sheathed sword held in her left hand by the blade, point down (like the judge in the *Ssp*, fig. 4) and a victor's palm in her right. Her elaborate head dress and bejeweled dress refer to her biblical finery. Her virtue, Humility, is more simply clothed, but wields a two-handed battle sword. Pride, also female, has only a large shield. To the left, Jael, tramples Sissera, the general fleeing from Barak, whom she killed in his tent by hammering a nail into his head (Judges 4: 17–22).¹³⁾ The artist avoids depicting three scenes of women victors in combat, and when a female Humilitas does attack with a sword, her enemy is a renegade female. Later in the book, a more ferocious enemy is supplied in the form of the devil, armed with two short swords, who attempts to block the nuns' way as they ascend the ladder of virtue toward Christ; two near the bottom repel a dragon with their lances (fig. 9). These figures embody the moral and spiritual struggle of the spirit with the flesh; though they invite the performative identification of the nuns, their abstraction does not demand of the viewer any understanding of, or desire for, real combat.

— Judith also figures in another exemplary text for nuns, Herard of Hohenberg's *Hortus Deliciarum* (fig. 10; Green, 1979b: 98–99). The original manuscript, composed between 1176 and 1197, and evidently a splendid large book, was burned in Strasbourg in 1870. Eleanor Green et al. managed to reconstruct the contents from hand copies (Green 1979a: 190). The sparse text for Judith, borrowed from the *Speculum Ecclesia*, explains: "That

12) Most recent writers agree that it was produced for or at the Cistercian abbey of St Mary, Eberbach.

13) Perhaps why the nuns gave my 5-yr-old class the assignment of illustrating this scene! It was rarely depicted in the middle ages (Escobedo 2005: 107, fig. 148).

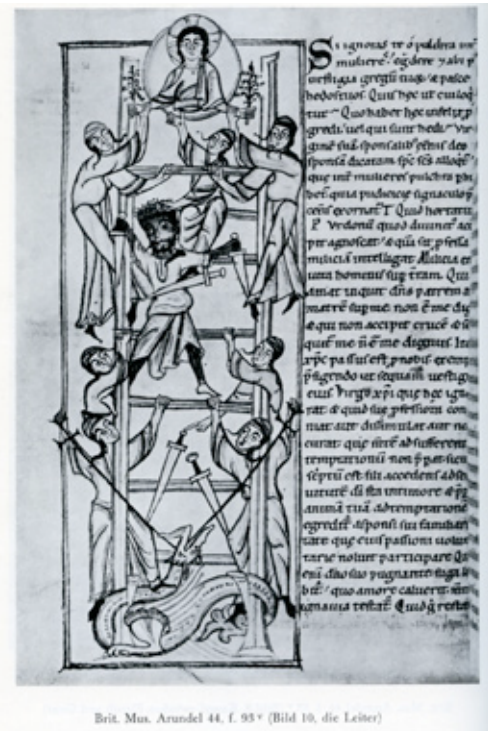


// Abbildung 8
Speculum Virginum, Victory of Humility, stabbing Pride in the centre, flanked by Jael trampling Sisera, and Judith trampling Holofernes, 1140–45, Eberach. London, British Library Board, Ms Arundel 44, f. 34v

here a widow conquered a tyrant signifies that love of Christ conquered the devil". In a pictorial narrative that is minimally symbolic, the maid has the flowing hair of a maiden, and Judith is veiled like a widow or nun. She grasps Holofernes's hair to sever his neck with a long sword, then carries the head in her sleeve – as in the contemporary German poem. Bethany appears to the right, the enemy general's head impaled on a spear above the battlements. The narrative has been adapted to the nuns who would use the book – both old and young – but Judith's personal heroism is lost. Only the inscription prepares us for the armed victory of Humility that follows at some remove.

— The theme of the combat of Virtues and Vices is developed separately in the *Hortus*, with labeled figures involved in intense combat spread over ten pages (Green 1979a: 326–335, ff. 199v–204r; Green 1979b: 190). Most of these women wear complete chain mail armor over long skirts, and helmets with nose pieces, and they carry shields. The vices attack from the left page with spears, while the virtues wield long swords. The sequence begins with Pride leading a spear attack (fig. 11a). On the facing page, her sword held upright like the sword of justice, Humility leads Faith, Hope, Caritas, Prudentia, Justice, Fortitude and Temperance, each of whom will bring their own supporters to subsequent battles (fig. 11b). As “Chief among the Virtues,” Humility’s sword signifies the Word of God, as in St. Paul’s injunction to take up “the sword of the Spirit (which is the word of God)” (Ephesians, 6:17; Griffiths 2007:197); in the next register Humility digs a pit to tumble Pride, then severs her head. Meanwhile Idolatry has penetrated the right page, threatening Faith, who strangles her violently in the next register, with Hope slitting Dispair’s throat as a pendant to the right. Most Vices have longer swirling skirts under their hauberks, but the worst, as here, are dressed in sumptuous female fashion. In this discourse nuns become manly because they are morally strong. In real life, many of Herrad’s nuns must have come from knightly households, where they could be deprived of an inheritance because of sexual identity. But were there (still) any fighting women in twelfth-century Europe?

— One of the pictures cut out of a later recension of the *Speculum Virginum* illustrates the part of the text where Judith appears in the Arundel manuscript, with a Psychomachia (Härtel 1999:



Brit. Mus. Arundel 44, f. 93v (Bild 10, die Leiter)

// Abbildung 9

Speculum Virginum, Ladder of Virtue, with nuns climbing towards Christ, a devil with swords, and a dragon below, 1140–45, Eberach. London, British Library Board Ms Arundel 44, f. 93v

104–105) http://www.manuscripta-mediaevalia.de/hs/katalogseiten/HSK0518_b105_jpg.htm. This time two pairs of almost equally matched warriors are locked in a violent duel (fig. 12). Completely clothed in hauberks, surcoats and helms, there is no visible sign that they might be female personifications of virtues and vices, but female fighters are praised in the text on the verso, including the Amazon queens Marpesia and Lampeto (from part 4: Mews 2001: 24–5). The fighting figures – as opposed to the nuns in the *Hortus Deliciarum* – are a reminder that with the new helmets women could pass unobserved in the battle field, yet thereby lose their identity.

FEARS AND FANTASIES: VIRAGOS AND PHALLIC WOMEN

As I reviewed the cases for and against the early women who are celebrated as fighters in scholarly or popular literature I became acutely aware of the scarcity of “evidence” and the abundant politics of interpretation. Assessments have been made against the shifting ground of the treatment of women in uniform from the Soviet Revolution through the US invasions of Afghanistan and Iraq. The context in the US includes a debate about the admissibility of women to the battlefield as combatants, the sexual harassment of women service members, the retroactive recognition of previous female contributions, and whether or not a woman who lost her legs in combat in Iraq is a war hero. One popular book “restores women’s deeds in wartime to their rightful place of honour and prominence” (Cross 2011; Miles 2008).¹⁴⁾ Yet fighting women once invoked – perhaps still do – Communism; they are also a threat to male phallic power. Soviet “rifle women” were treated brutally in the battle field by German fighting men, and a Polish cartoon from the end of World War I may go to the crux of the matter; gynophobia has seldom been so vividly depicted (fig. 13). Klaus Theweleit accounts for atrocities against women by interweaving field reports, fiction and psychoanalysis (Theweleit 1993: 171–204). Mary Jacobus has used the Judith legend and its representations to overturn Freud’s notions of female envy and anger (Jacobus 1986: 110–136): A woman who seizes a phallic symbol as powerful as the sword (or rifle) risks male envy and anger; she is a castrating woman. Margarita Stocker has traced the transformation of Judith in modern European culture – after 1500 – into a figure of sexual dominance

14) Cross 2011: dust-jacket. Among those celebrated is Tammy Duckworth who lost her legs while flying a helicopter in Iraq, and in 2008 lost an election in Illinois accused of lack of heroism, but she is going to the US Congress in 2013. Miles 2008 presents a denser set of biographies.

15) De Beaumont, 1900; first published in French in 1881, the likely date of Albert Bessé’s engraving. The English version of 1930 was “privately issued for subscribers only” by the notorious Panerger Press in London.

16) Wonder Woman appeared first in Action Comics in May 1943 and then in Detective Comics (DC): <<http://en.wikipedia.org/wiki/Superwoman>>. She is on the 40th anniversary poster for Ms. Magazine: <<http://store.feminist.org/posterspecial.aspx>>.



// Abbildung 10
Hortus Deliciarum composed by Herad of Hohenberg, Judith narrative, 1176–97, copy by \$\$ 18., Strasbourg, Oeuvre Notre-Dame 12/24 & 12/25

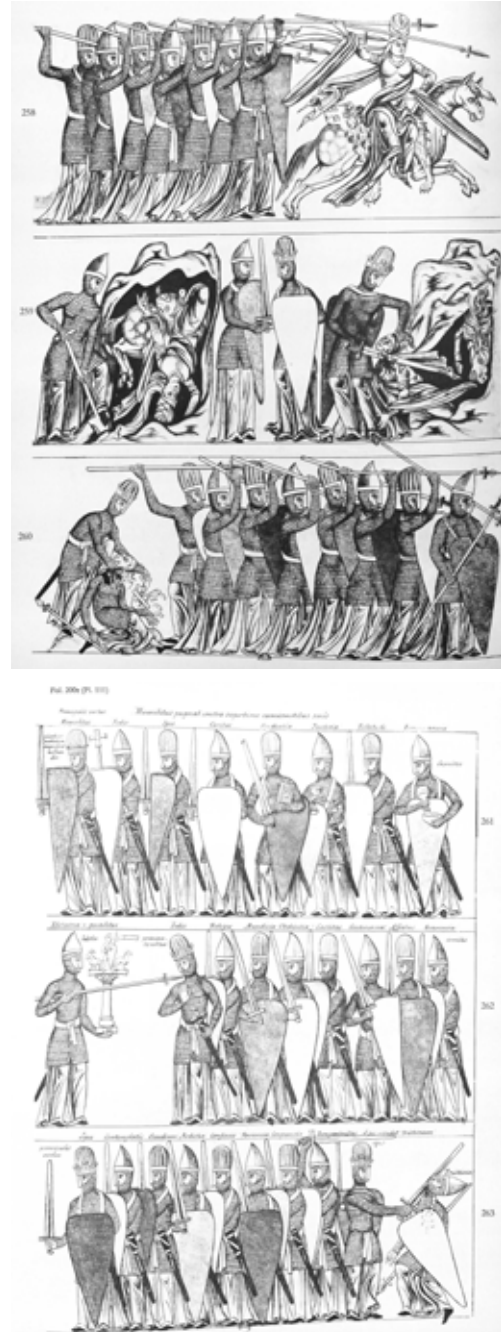
that terrifies and seduces (Stocker 1999). Traditional swordsmen preferred to keep women at play, as in this titillating fin-de-siècle book-cover (fig. 14).¹⁵⁾

— In the struggle for women’s rights, old mythologies have been revived and new ones created. The invention of the comic strip Superwoman dates from World War II and she lives on in many guises as friend or foe of Superman, in comic strips, on YouTube, and in animated films in the Wonder Woman series about the Amazons (Early 2003).¹⁶⁾ From Superwoman’s many images online I selected a silver figurine, like an action figure cult statue, that has some vestiges of “medieval” armor but with enhanced breast plates. Like many of her sisters, she is not armed, thus avoiding the danger of appropriating a male weapon, and she does not challenge the viewer with her gaze (fig. 15). Her aggression is veiled, in contrast to the Polish rifle woman’s.

BACK TO TACITUS – “BOADICEA” AND ALL THAT

— The Roman accounts of northern women, and their modern reception, are an instructive place to continue this historiographical enquiry. Tacitus is often cited for his statement that taking hostage “girls of noble family” among the Germani could effectively secure a hold on a state (Tacitus 2009: 38–39, *Germania* 8); I cite above the gift of arms such a girl would receive on marriage. He also said that the peoples of Britain “made no distinction of sex in the appointment of leaders.” He gives two accounts of the rebellion of the Iceni, in south-eastern Britain that was led by Queen Boudicca in about 60AD, and he had a possible eye-witness in his father-in-law Agricola (Tacitus 2009: xxi, 11–12, *Agricola* 15–16).¹⁷⁾ Yet the translators constantly express doubts about his observations, regarding his account as distorted in the direction of idealizing the northerners at the expense of Romans (Tacitus 2009: xliii and many footnotes). The Roman sources for Boudicca’s rebellion are carefully presented and weighed by Richard Hunt, with an eye for the topoi of Roman accounts of battles, but he is selectively credulous. The accounts do not vary on the subject of the British Gallic leaders using horse-drawn wagons in battle, from which they could hurl javelins before dismounting for hand-to-hand combat,

17) The other account is in his *Annals of Imperial Rome* (Hunt 2003: 4, 132).



// Abbildung 11
Hortus Deliciarum, Battles of Virtues and Vices, reconstruction:
a) f. 199v;
b) 200r, before 1197

from which I conclude that Boudicca must have done the same. Hunt speculates that she was Scots, based on Tacitus's description of those northern people, and Dio Cassius's description of Boudicca as an unusually tall woman with a fierce glance and harsh voice, her reddish hair falling about her (Hunt 2003: 74, 113–115). He cites Tacitus's account of the Iceni king's attempt to save the realm from attack by naming the Roman emperor as "co-heir with his own two daughters;" instead "Kingdom and household were plundered like prizes of war, the one by Roman officers, the other by Roman slaves. As a beginning, his widow Boudicca was flogged and their daughters raped. The Icenian chiefs were deprived of their hereditary estates as if the Romans had been given the whole country. The king's own relatives were treated like slaves." Hunt speculates that strategic concerns drove the Romans to these actions, but I suggest they were unable to deal with, and grossly underestimated, women in power. Tacitus gives reason enough for a deeply humiliated and injured mother to become an avenging widow.

— In modern times, Boudicca has channeled nationalist, feminist and anti-colonial energies, and there are inevitable distortions. When I first encountered her, I was delighted by the havoc she had wrought in Verulamium (St. Alban's). In 1956 I was digging under the direction of Sheppard Frere and Sir Mortimer Wheeler when we found "Boudicca's burning layer" (Fraser 1989: 91–92). As a child of World War II I loathed all invaders, and this resonated for me with bombing back the Nazis. I was not yet (consciously) a feminist, nor did I learn then about the brutal treatment of Boudicca and her daughters, but I had already set the freeing of colonized nations as a political goal. Ironically, constructing Queen Boudicca as a national heroine during the reign of Queen Victoria had been part of a colonizing agenda, confirmed by the inscription on the plinth of a bronze monument to the queen and her daughters: "Regions Caesar never kne-wortherners at the expense of/Thy Posterity shall sway;" the lines are attributed to William Cowper (Fraser 1989: facing 96). In the 1850s the empress's consort Prince Albert planned for Thomas Thornycroft's group "Boadicea and her Daughters" to be placed in London near the Houses of Parliament; installed in 1902, it was there to ward off invaders in the wars with Germany



// Abbildung 12
Speculum Virginum fragment, Battle of Virtues and Vices, late 12th century, middle Rhenish. Hannover, Kestner-Museum, Nr. 3984.



// Abbildung 13
Polish drawing of German soldiers fleeing from a female combatant in WWI, c. 1919

– and inspire Brits to fight (fig. 16).¹⁸⁾ Yet some viewers who know Tacitus's account of beating and raping may see this voluptuous woman and her naked daughters as a sado-erotic spectacle. Many contemporary renderings of Boudicca have to compete with Pat Kochakji's supremacist Gothic apparition that illustrates yet another publication on the women warriors theme (fig. 17; Apeles 2003: 97).

FAST FORWARD: ANGLO-SAXONS, NORMANS, CRUSADERS, NIBELUNGS —

Double reception history – weighing immediate medieval reception and modern constructions and interpretations – is needed in every case study. Among early medieval women who are serious candidates for being present and armed on the battlefield is the Anglo-Saxon widow Aethelflaed, eldest child of Alfred the Great of Wessex. In the 880s she married Aethelred, ruler of Mercia, bordering Welsh lands. Among female rulers of Mercia who preceded her was Cynethryth who minted coins with her own likeness (Cross 2011:60). Historians agree that Aethelflaed had a major strategic role in building up forts, collaborating with her younger brother Edward the Elder who ruled Wessex, to the south east. She ruled as a widow from 911 to 918, and campaigned with Edward against Scandinavian invaders, having herself negotiated alliances with the Scots, and the Danes in York. Anne Crawford gives a factual account of her, and plausibly surmises that the Anglo-Saxon *Judith* poem celebrates her deeds (Crawford 1983:8–9). If so, Aethelflaed was regarded as a sagacious comrade of the military and capable of wielding a sword; and even if she did not join the battle whose conditions she had helped control, she was worthy of the victor's spoils because of her good council. Jean Traux cites the laudatory accounts by later Anglo-Norman chroniclers (Traux 1999:118): About 1125–35 Henry of Huntingdon wrote a eulogy to mark the end of his life of Aethelflaed in which, having mistaken her for her husband's daughter, he calls her a virgin who struck terror into men, deserving of the title of man having overcome nature, a king not a queen, more successful in conquests than Caesar, a *virgo virago*: O Elfleda potens, O terror virgo virorum, / Victrix naturae, nomine digna viri. / Te, quo splendidior fieres, natura puellam, / Te probitas fecit nomen habere viri.

18) Oxford Dictionary of National Biography: <<http://www.oxforddnb.com/view/article/27369>>.



// Abbildung 14
Albert Bessé, colored engraving, ca. 1881. Sword and Womankind, by Edouard de Beaumont, book cover, (1900 edition)



// Abbildung 15
3D silver superwoman. <http://clipartof.com/info/eula-commercial>.

/Te mutare decet, sed solam, nomina sexus./Tu regina potens, rexque trophaea parans./Jam nec Caesarei tantum meruere triumpho, Caesare splendidior, virgo virago, vale (Henry 1879:158). Yet another historian writing c. 1125, William of Malmesbury, mentions only that Edward the Elder of Wessex drove out the Danes and liberated the English, even though he later recalls Aethelflaed as having “terrified foreigners” (William of Malmesbury 1840 I: 137, 196).

— Like Boudicca, Aethelflaed was a vector for Victorian ideology: a commemorative statue in Tamworth shows her in regal attire, protecting a small boy under her cloak, and holding an unsheathed sword that rests on its point – as if saving the kingdom for her brother’s son (Cross2011:61). Yet ethnic and gender bias may have caused at least one modern scholar to set aside details of a famous defeat of the “Pagans” in a contemporary Irish account as “obviously legendary accretions” (Wainwright 1974:319). Frederic Wainwright notes that Aethelflaed is not given an important place in the *Anglo-Saxon Chronicle* since its authors privilege Wessex and would want to keep her out of sight and memory (ibid. 305–306). Yet he is skeptical of the details in a source known as the *Three Fragments* that was written by the Welsh and Scots [known as Irish], with whom she formed an alliance. Legendary accretions were hard for me to find in this account in Duaid Mac Firbis’s stilted translation from the Gaelic (Mac Firbis1860, 246–247):

— When Otter, the most influential Iarl that was in the battle, saw that his people were slaughtered by the Saxons, he fled to the dense woods which were in his neighbourhood, carrying with him the survivors of his people. Great parties of Saxons followed in pursuit of them, and they encompassed the wood round about. The Queen ordered them to cut all the wood down with their swords and axes. And they did so accordingly. They first cut down the wood, and [afterwards] killed the Pagans who were in the wood. In this manner did the Queen kill all the Pagans, so that her fame spread abroad in every direction.

— Cutting down a wood may be hyperbole, but the account puts Aethelflaed on the battlefield where she could rally and direct her troops, so that her order to fell sacred trees clinched the victory. Wainwright also cites the *Annals of Ulster* that describes her



// Abbildung 16
Thomas Thornycroft, Boudicca in her chariot with her daughters, designed 1850s, installed 1902, bronze sculpture. London Westminster Bridge



// Abbildung 17
Pat Kochakji, Boudicca with a sword, c. 2003. Apeles, Teena. Women warriors Emeryville, CA: Seal Press, 2003, 97

as *famosissima regina Saxonum* but equivocates that “the term queen has little meaning in these sources” even if she “was regarded as holding a position of power and dignity” (ibid. 319–320); but if the Latin translation rex/regina is an approximation, we could say female ruler. Wainwright masquerades as the proper skeptical historian, which allows him to doubt the non-Saxon sources when a woman is credited with engaging a battle, but take it in his stride to talk of Edward waging one.

——— To assess claims and counter claims about combatants in the twelfth century, I refer to the pioneering work of Megan McLaughlin (1990), and the cautious assessments of Jean Traux (1999), Michael R. Evans (2001) and Keren Caspi-Reisfeld (2001), all of whom have a discerning eye for women in armor. Caspi-Reisfeld cites several contemporary references to European women who participated in combat during the crusades, reporting that a female skeleton in scale armor was found in Caesarea (Caspi-Reisfeld: 95–96, 99–102, 107 n. 51). She concludes that female participation was dictated by urgent need, but declined during the thirteenth century.

——— McLaughlin noted records of women who wore armor or were referred to as a miles or bellatrix, (ibid.: 198–99). She discerned a decreasing acceptance of the role of fighting women by 1200, and an increasing tendency to regard it as virile or unnatural, noting a coincidence with the general decline in the standing of women in Europe (ibid.: 194–95, 200, 208 n.32). This trend is in agreement with the attitudes I have found toward Judith. Accounts discern between widows saving their son’s inheritance and those acting for themselves. As McLaughlin says: “Some of these women even led forces against their own male relatives [... A] striking case is that of the widow of Arnoul II of Guines, who made war on her son for two years, from 1220–1222, over control of her widow's portion” (ibid.: 199). Widows intent upon disrupting the new norm of agnatic inheritance may have been a factor in Eike’s insistence that they not take over their husband’s armor.

——— Mindful of the ideologies that shape texts, Traux fears that feminists seek recognition for women’s roles in present-day combat by projecting their desires onto the past. He regards praise of women riding armed with their troops with skepticism because no details are offered – as when William of Malmesbury described Matilda of Tuscany as “a woman, who, forgetful of her sex, and comparable to the ancient Amazons, used to lead forth her hardy troops to battle” (Traux: 117). Yet his excerpted description

of Isabel of Conches in 1090 by Oderic Vitalis, whom he says has “gleefully embroidered” it (ibid.: 117–118), is arbitrarily shorter than McLaughlan’s (203–204) and Evans’s (2002: 53–54); I place the part Traux leaves out in parentheses: “(Isabel was generous, daring and gay, and therefore lovable and estimable to those around her. In war, she rode armed as a knight among the knights, and) she showed no less courage among the knights in hauberks and sergeants-at-arms than did the maid Camilla, the pride of Italy, among the troops of Turnus. She deserved comparison with Lampeto and Marpesia, Hippolyta and Penthesilea and the other warlike Amazon queens ...” More significant than engaging in a she-did-she-didn’t dispute is consideration of the Anglo-Norman chroniclers’ habit of praising some armed women – as in Henry of Huntingdon’s eulogy of Aethelflaed. And the Amazon queens, who figure as virtuous warriors in the *Speculum Virginum*, were not yet reviled for supposedly killing their sons (Evans 2001: 49–50). Evans notes that Oderic portrayed Isabel’s conflict with Helwise, Countess of Evreux, as a “malignant rivalry of two proud women;” though taking Isabel’s side, Oderic regrets that “the hearts of brave men were moved to anger,” as in the opening of the *Nibelungenlied*, where Krehmild is introduced as one “who came to be a beautiful woman, causing many knights to lose their lives” thus predicting the “great slaughter” when as a widow she “avenged her mortal wrongs on her nearest kinsmen;” and when she quarreled with Brunhild “many good warriors had to pay for it later” (Hatto 1969: 17, 258, 114).

— Eulogizing some women in arms while reviling or deriding others exercises a form of control over female power that may be feared as unnatural, or as an enemy weapon. In Crusader discourse, Muslim accounts denigrate female crusaders as prostitutes while Christian accounts either ignore or praise them (Evans 2001: 45–49, 53–56). Another incident in Norman history sheds light on conflicting attitudes toward women fighters. Georges Duby noted how the courageous women combatants (*pugnatrices*) of Coutances, who defended the city against the English according to the account of their fellow Norman, William of Jumièges, were transformed into “savages,” “disheveled” like “delinquent women” – that is like prostitutes – by the poets who wrote for Henry Plantagenet (Duby 1995: 73–74, citing *Le Roman de Reu* v.1175). Yet instead of regarding this as political rhetoric, Duby generalizes that even “women who took up arms in defense of the rights of their husbands or sons” acted in a way that “seemed abnormal,

even scandalous.” He also cites the treatment of Richilde, countess of Hainaut, who engaged her male rivals in battle at Cassel in 1071; the chronicles excoriate her as a bad mother, untrue to her vow of chastity, quarrelsome, cruel and sly as wife and ruler, and accused of trying to use witchcraft in the battle (ibid. 75–77). For Duby there is a single explanation: “a woman could not take sword in hand [...] Normally the woman did not brandish the sword [...] *Potestas*, the power to command and to punish, the duty of preserving peace and justice, was exercised by the sword such as one solemnly entrusted to the lord’s son when he came to power and held unsheathed before him when he fulfilled his function.” The symbolic power Duby ascribes to the sword as concrete object anticipates Eike’s laws of inheritance by nearly a century. Yet the derogatory texts did the ideological work of keeping swords from women. And at a deeper level, language had identified the penis as a sword: It still has a sheath in English, but when the protagonist in the old Norse *Grettir’s Saga* answers to a woman’s amazement that his genitalia are so small, he refers to his penis as a “hair-girt sword” (Murray 1996:137). In Latin various weapons, including the sword, were frequent synonyms for male genitalia, and a common word for its sheath was vagina (Adams 1982: 20, 115). Thus the sword is inseparable from phallic power, and a woman with a sword is either manly or a freak.

— My aim has been to complicate the factual question of how often women wielded arms in Europe from Roman times through the high Middle Ages. If the texts and pictures cannot inform us of actual patterns of behavior, they can give an indication of traditional and changing attitudes and the discourses that shaped them. Those attitudes were not binary: they speak to an underlying need to fantasize, a need that grows out of both desire and fear, even a desire for fear. The conflict between *virgo* and *virago* might be resolved in poems and allegorical paintings, but seldom in the lives of real women as told by their contemporaries. Even in the *Nibelungenlied*, Brunhild fails. Hagen calls her a Devil’s woman when she appears with magnificent armor, shield and spear; she had banned swords from the castle, but she was overcome by magic (Siegfried’s invisible cape); she hung her husband up by his heels on their wedding night to preserve her virginity, but when she was duped and raped she lost her power and soon faded from the narrative (Hatto, 1969: 62–68, 87–89; Nelson 1992). The more “feminine” Krehmild assumed Brunhild’s aggression when she became a widow, destroying her own people in battle.¹⁹⁾

— Fear associated with a subjugation fantasy, as embodied in the *Nibelungenlied*, may motivate calling women fighters prostitutes, or raping them on the battlefield. Sarah Westphal analyses the figure of Brunhild as *virago* and began by invoking the fear of women's anger that is seen in the treatment of Calefurniain the *Sachsenspiegel*, who "misbehaved before the emperor in a fit of rage because her demands could not proceed without a spokesman" (Dobozoy: 112, SspII:63). Her egregious misbehavior is described in a related law book and illustrated in the *Sachsenspiegel* manuscripts as waving her "*hindeschame*" (rear pudenda) at Charlemagne; the punishment is that women can never again plead in court without a guardian (Westphal: 105–106; Caviness & Nelson 2003: 56–59, fig. 5). Her "mooning" might be compared to the rifle woman in the Polish cartoon, whose vagina terrifies the German soldiers (fig. 13). Narratives like Judith's and the *Nibelungenlied* were ideological tools to raise the alarm about phallic women. The fear of women's violence – of their weakness in the face of their own rage – is exploited in the *Psychomachia*, the fourth century poem that lies behind the images in the *Hortus Deliciarum* and the *Speculum Virginum* (figs. 9, 11–13). S. Georgia Nugent has argued that the brutality exhibited by the Virtues as they decapitated the Vices was viewed as being of a peculiarly female kind, since "women's destructive instincts are ungovernable" and the ultimate message is that "the bodies of the women are both explicitly sexualized, and that sexuality is – in violent and bloody terms – repudiated" (Nugent 2000: 21, 25). Stories of Amazons and Valkeries, of Boudicca and Aethelflaed, of Brunhild and Krehmild, of Richilde of Hainaut and the *pugnatrices* of Coutances, even of Judith, constantly reenacted this transformation of *virgo* into *virago*, and sent a shiver through the spines of fighting men. By the thirteenth century a scholar well versed in legal matters was intent upon curbing the anger of women, in the name of keeping order in the court, by insisting that the power of the sword be passed peacefully from one patriarch to the next.

// Bibliography

- Apeles, Teena (2003):** *Women warriors: adventures from history's greatest female fighters*. Emeryville, CA, Seal Press
- Baron, Françoise (ed.) (1997):** *L'enfant oublié: le gisant de Jean de Bourgogne et le mécénat de Mahaut d'Artois en Franche-Comté au XIVe siècle*. Besançon, Musée des beaux-arts et d'archéologie
- Beaumont, Edouard de (1900):** *The sword and womankind: being a study of the influence of "The queen of weapons" upon the moral and social status of women*. n.p., The Society of British Bibliophiles
- Bucher, François (1970):** *The Pamplona Bibles: A Facsimile compiled from two picture*

19)

On the historical context and audience, and the role of fantasy: Schäufele 1979.

- Bibles with martyrologies commissioned by King Sancho el Fuerte of Navarra (1194-1234). New Haven, Yale University Press
- Bullough, Vern L. (1996):** Cross Dressing and Gender Role Change in the Middle Ages. In: Bullough, Vern L. and Brundage, James A. (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York Garland, 1996, pp. 223-242
- Butler, Alban (1779):** The lives of the fathers, martyrs, and other principal saints: compiled from original monuments, and other authentic records: illustrated with the remarks of judicious modern critics and historians. By the Rev. Alban Butler. The second edition, corrected and enlarged from the author's own manuscript. In twelve volumes. Dublin, printed by J. Chambers, for John Morris
- Caspi-Reisfeld, Keren (2001):** Women Warriors during the Crusades, 1095-1254. In: Edgington, Susan B. and Lambert, Sarah (eds.), *Gendering the Crusades*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 94-107
- Caviness, Madeline H. and Nelson, Charles G. (2003):** Silent Witnesses, Absent Women, and the Law Courts in Medieval Germany. In: Fenster, Thelma and Smail, Daniel Lord (eds.), *Fama: The Politics of Talk and Reputation in Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 47-72
- Chibnall, Marjorie (1991):** The Empress Matilda: Queen Consort, Queen Mother and Lady of the English. Cambridge, MA and Oxford, Blackwell
- Crawford, Anne (1983):** The Europa biographical dictionary of British women: over 1000 notable women from Britain's past. London, Europa
- Cross, Robin and Miles, Rosalind (2011):** Warrior women: 3000 years of courage and heroism. London, Quercus Publishing Plc
- Donovan, Claire (1993):** The Winchester Bible. Toronto, University of Toronto Press
- Douay-Reims Vulgate (1971):** The Holy Bible translated from the Latin Vulgate ... revised by Bishop Richard Challoner, A.D. 1749-1752. Rockford IL, Tan Books
- Duby, Georges (1995):** Women and Power. In: Bisson, Thomas N. (ed.), *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 69-85
- Earenfight, Theresa (ed.) (2005):** Queenship and Political Power in Medieval and Early Modern Spain. Ashgate
- Early, Frances H. and Kennedy, Kathleen (2003):** Athena's daughters: television's new women warriors. Syracuse, N.Y., Syracuse University Press
- Easton, Martha (2009):** "Why Can't a Woman be More Like a Man?": Transforming and Transcending Gender in the Lives of Female Saints. In: Pastan, Elizabeth Carson, Lane, Evelyn Staudinger and Shortell, Ellen (eds.), *The Four Modes of Seeing: Approaches to Medieval Imagery in Honor of Madeline Harrison Caviness*, Aldershot, Ashgate, pp. 333-347
- Escobedo, Libby Karlinger (2005):** Heroines, Wives, and Mothers: Depicting Women in the Bible Historiale and the Morgan Bible Picture Book. In: Hourihane, Colum (ed.), *Between the Picture and the Word: Manuscript Studies from the Index of Christian Art*, Princeton, Index of Christian Art, pp. 100-111
- Evans, Michael R. (2001):** 'Unfit to Bear Arms': The Gendering of Arms and Armour in Accounts of Women on Crusade. In: Edgington, Susan B. and Lambert, Sarah (eds.), *Gendering the Crusades*, Cardiff, University of Wales Press, pp. 45-58
- Fraioli, Deborah A. (2000):** Joan of Arc: The Early Debate. Rochester, New York The Boydell Press
- Fraser, Antonia (1989):** The warrior queens. New York, Knopf
- Green, Rosalie, Evans, Michael, Bischoff, Christine and Curschmann, Michael (1979a):** Herrad of Hohenbourg: Hortus Deliciarum: Reconstruction. London and Leiden, Warburg Institute / E. J. Brill
- Green, Rosalie, Evans, Michael, Bischoff, Christine and Curschmann, Michael (1979b):** Herrad of Hohenbourg: Hortus Deliciarum: Commentary. London and Leiden, Warburg Institute / E. J. Brill
- Griffiths, Fiona J. (2007):** The Garden of Delights: Reform and Renaissance for Women in the Twelfth Century. Philadelphia, University of Pennsylvania Press
- Hall, J. Leslie (ed.) (1902):** Judith, Phoenix, and Other Anglo-Saxon Poems. New York Silver Burdett and Company
- Härtel, Helmar (1999):** Handschriften des Kestner-Museums zu Hannover Wiesbaden, Harrassowitz
- Hatto, Arthur Thomas (trans.) (1969):** The Nibelungenlied. London, Penguin Books
- Henry of Huntingdon (1879):** Henrici archidiaconi huntendunensis Historia Anglorum. The history of the English. London, Longman & co.

- Hotchkiss, Valerie R. (1996):** *Clothes Make the Man: Female Cross Dressing in Medieval Europe*. New York and London, Garland Publishing, Inc.
- Hunt, Richard (2003):** *Queen Boudicca's battle of Britain*. Staplehurst, Spellmount
- Jacobus, Mary (1986):** *Judith, Holofernes, and the Phallic Woman*. In: Jacobus, Mary (ed.), *Reading Women: Essays in Feminist Criticism*, New York, Columbia University Press, pp. 110–136
- Jordan, Alyce A. (1999):** *Material Girls: Judith, Esther, Narrative Modes and Models of Queenship in the Windows of the Ste.-Chapelle*. In: *Word and Image*. Vol. 15, issue 4, pp. 337–350
- Latin Vulgate (1994):** *Biblia Sacra Vulgata iuxta vulgatam versionem*. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft
- Luard, Henry Richards (ed.) (1872):** *Matthæi Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora*. London, Longman & co.
- Martin, Therese (2006):** *Queen as king: politics and architectural propaganda in twelfth-century Spain*. Leiden and Boston, Brill
- McLaughlin, Megan (1990):** *The Woman Warrior: Gender, Warfare and Society in Medieval Europe*. In: *Women's Studies*. Vol. 17, issue 3/4, pp. 193–209
- Mews, Constant J. (2001):** *Listen daughter: the Speculum Virginum and the formation of religious women in the Middle Ages*. Basingstoke and New York, NY, Palgrave
- Miles, Rosalind and Cross, Robin (2008):** *Hell hath no fury: true profiles of women at war from antiquity to Iraq*. New York, Three Rivers Press
- Murray, Jacqueline (1996):** *Hiding behind the Universal Man: Male sexuality in the Middle Ages*. In: Bullough, Vern L. and Brundage, James A. (eds.), *Handbook of Medieval Sexuality*, New York, Garland, pp. 123–152
- Nelson, Charles G. (1992):** *Virginité (De-) Valued: Kriemhild, Brünhild, and All That*. In: Wunderlich, Werner and Müller, Ulrich (eds.), *"Waz sider da geschach" American-German Studies on the Nibelungenlied: Text and Reception*, Göttingen, Kümmerle, pp. 111–130
- Nugent, S. Georgia (2000):** *Virtus or Virago? The Female Personifications of Prudentius's Psychomachia*. In: Hourihane, Colum (ed.), *Virtue & Vice: The Personification in the Index of Christian Art*, Princeton, Princeton University Press, pp. 13–29
- Oakeshott, R. Ewart (1997):** *The Sword in the Age of Chivalry*. Woodbridge and Rochester, Boydell Press
- Oakeshott, Walter (1981):** *The Two Winchester Bibles*. Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press
- Sauerländer, Willibald (1971):** *Gothic sculpture in France, 1140–1270*. New York, H. N. Abrams
- Schäufele, Eva (1979):** *Normabweichendes Rollenverhalten: die kämpfende Frau in der deutschen Literatur des 12. und 13. Jahrhunderts*. Göttingen, Kümmerle Verlag
- Schmidt-Wiegand, Ruth (ed.) (1995–1996):** *Der Oldenburger Sachsenspiegel: Vollständige Faksimile-Ausgabe im Originalformat des Codex picturatus Oldenburgensis CIM I 410 der Landesbibliothek Oldenburg*. 3 vols. Berlin, Akademie Verlag
- Schmidt-Wiegand, Ruth (ed.) (1993):** *Die Wolfenbütteler Bilderhandschrift des Sachsen-spiegels*. 3 vols. Berlin, Akademie Verlag
- Schultz, James A. (ed.) (2000):** *Sovereignty and Salvation in the Vernacular, 1050–1150*. Kalamazoo, Medieval Institute Publications
- Tacitus, Cornelius (2010):** *Germania (De origine et situ Germanorum)*. Turnhout, Brepols Publishers
- Tacitus, Cornelius (2009):** *Agricola; Germania*. London, Penguin
- Theweleit, Klaus (1993):** *Male Fantasies: volume 1: women, floods, bodies, history*. Minneapolis, University of Minnesota Press
- Traux, Jean A. (1999):** *Anglo-Norman Women at War: Valiant Soldiers, Prudent Strategists or Charismatic Leaders?* In: Kagay, Donald J., Villalon, L. J. Andrew (eds.), *The Circle of War in the Middle Ages: Essays on Medieval Military and Naval History*, Woodbridge, Suffolk, UK and Rochester, NY, Boydell Press, pp. 111–125
- van Houts, Elisabeth (1999):** *Memory and Gender in Medieval Europe, 900–1200*. Toronto, University of Toronto Press
- Wainwright, Frederick T. (1974):** *Aethelflaed, Lady of the Mercians*. In: Finberg, H.R.P. (ed.), *Scandinavian England*, Chichester, pp. 305–324
- Warner, Marina (1981):** *Joan of Arc: the image of female heroism*. New York, Knopf
- Westphal, Sarah (2002):** *Bad Girls in the Middle Ages: Gender, Law, and German Literature*. In: *Essays in Medieval Studies*. Vol. 19, issue 1, pp. 103–119
- William of Malmesbury (1840):** *Willelmi Malmesbiriensis monachi Gesta regum Anglorum, atque Historia novella*. Sir Thomas Duffus Hardy, ed. London, Sumptibus Societatis

// **Abbildungsnachweis**

M. H. Caviness, Of Arms and Women in medieval Europe: fact . fiction .fantasy.

Photography Credits:

1. **Oldenburger Sachsenspiegel**, Faksimile-Edition der Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1995
2. **Oldenburger Sachsenspiegel**, Faksimile-Edition der Akademischen Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1995
3. **Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek**, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2, f. 16v
4. **Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek**, Cod. Guelf. 3.1. Aug. 2, f. 20
5. **Munich, Bayerische Staatsbibliothek**, Ms Cgm. 6, fol. 84v
6. **Winchester Cathedral Library**
7. **Amiens, Bibliothèque municipale Ms lat. 108**, after Bucher 1970: Pls.332-334
8. © **British Library Board**, Ms Arundel 44, f. 34v
9. © **British Library Board**, Ms Arundel 44, f. 93v
10. **After Green 1979b**: Pl. 60r
11. **After Green 1979b**: Pls. 110, 111
12. <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Speculum_virginum.jpg>; public domain
13. **Theweleit I**, 200; public domain
14. **Albert Bessé, Sword and Womankind**, by Edouard de Beaumont book cover, (1900 edition, Google books online, public domain)
15. <<http://clipartof.com/info/eula-commercial>>
16. **Vladimir Korostyshevskiy**, 123rf.com
17. **Women warriors Emeryville**, CA: Seal Press, 2003, 97; www.patkochakji.com

// **Angaben zur Autorin**

Madeline Harrison Caviness is Mary Richardson Professor Emeritus of Tufts University, where she taught courses in Art History, Women's Studies and Comparative Religion. She is a Fellow of the American Academy of Arts and Sciences. Her publications include: *Retomando la Iconografía vaginal / Revisiting Vaginal Iconography*. In: *Quintana: Revista do Departamento de Historia da Arte, Universidade de Santiago de Compostela*. Vol. 6, 2007: 13–37; *Féminisme, Gender Studies et études médiévales*. In: *Diogenes*, Issue 225, 2009 : 33–54; also appeared as *Feminism, Gender studies, and Medieval Studies*. In: *Diogenes*, Issue 225: 30–45; *A Son's Gaze on Noah: Case or Cause of Viriliphobia?* In: Sherry C. M. Lindquist ed., *The Meanings of Nudity in Medieval Art*. Farnham, Ashgate 2011: 103–148; and *Epilogue*. In: *Meanings of Nudity*, 319–336. She is writing a book on the representation of women and Jews in the *Sachsenspiegel* law picture books.

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

QUEER / POSTHUMAN IN MARIE DE FRANCE'S ELIDUC: SANCTUAIRES À RÉPIT, FEMALE COUPLES, AND HUMAN / ANIMAL / BARE LIFE

In Marie de France's *Eliduc*, the heroine Guildeluëc witnesses the actions of two female *musteiles* (weasels). Imitating them, she is able to resurrect her (seemingly dead) female rival, Guilliadun, using a plant *pharmacon*. This recalls the tradition of bringing children back to life, tied to *sanctuaires à répit*, or respite shrines. Although I did not find the specific Christian form of this tradition attested as early as Marie de France, or in her geographical province, it seems to have existed in other forms since pre-Roman times in throughout the East of today's France, from Flanders to Provence and Savoie, from Auvergne to Alsace. First, I will show how the tradition of *sanctuaires à répit* casts light on *Eliduc*, a *lai* whose at times elliptic narrative betrays a palimpsest-like composition or abbreviation of a more ample *récit*. Second, I will touch on the controversy concerning the two *musteiles*, whose gender (to my surprise) can be a point of contention central to the interpretations of the *lai*. At a recent conference, the 9th Annual Symposium of the International Medieval Society on "Human/Animal" (Paris, 28–30 June, 2012), where I presented an earlier version of this essay, some members of the audience objected to the idea that the two *musteiles* constitute a female couple – a rather obvious conclusion in my mind, given that they are designated as *compagnes*, but for some, a troubling prospect indeed. Finally, and importantly, as Jane Gilbert suggested at that meeting, we should ask how the form of the *lai* aids, inflects and informs meanings particular to women, as opposed to other genres.¹⁾ While I do not directly address this question, it constitutes the necessary end point of lines of my inquiry, from the devotion to the Virgin to lesbian animal species to female solidarity, and from Celtic to Roman to Christian rites of mourning.

1. SANCTUAIRES À RÉPIT — The hero, Eliduc, becomes estranged from his *seigneur* and is forced to leave his wife Guildeluëc and seek exile in England. He arrives at Totness, and heroically helps a local king. Guilliadun, the daughter of Eliduc's new *seigneur*, falls in love with him and he reciprocates. Eliduc's first *seigneur* recalls him in need, and Eliduc decides to come to his defense and later return to Totness and abduct Guilliadun, his lover. Eliduc successfully regains the kingdom's peace and his king's favor, but

1)

Jane Gilbert discusses the question of gender and genre throughout her work, esp. *Living Death in Medieval French and English Literature* (2011) and other works (see Bibliography).

the abduction is complicated by a storm during the crossing. The boat's skipper suggests the storm is a punishment for Eliduc's infidelity and wants to sacrifice Guilliadun to calm the seas. This is how Guilliadun first learns that Eliduc is married, and the shock causes her to fall into a death-like sleep. Eliduc kills the skipper, steers safely to port, and leaves Guilliadun in a sylvan chapel that he frequents. His wife Guildeluëc, who has some suspicions but never insists on knowing the truth (unlike the bad wife in *Bisclavret*), discovers the cause of Eliduc's distress when she follows him. Thanks to the *musteiles*, she discovers a cure that awakens the maiden. The wife retires to a convent she founds with Eliduc's property, while Eliduc marries the maiden. Eventually the two lovers follow the first wife's example: Eliduc becomes a monk and places his second wife in the care of the first.

— The resurrection motif participates in the folkloric tradition (*la Belle au bois dormant*, Sleeping Beauty, Snow White) as well as in a vibrant literary tradition of Mediterranean novel of late Antiquity.²⁾ Among fictional antecedents where resurrection plays an important role, perhaps the most popular are the *Clementine Recognitions* (over 250 copies in Latin and numerous vernacular variants and correlates) and *Apollonius of Tyre*.³⁾ Thus, bringing the maiden back to life in *Eliduc* can be related to a vast literary tradition that includes Hellenistic Mediterranean novel and Burgundian dynastic legend (*Belle Hélène de Constantinople*), hagiography and folklore. The analogue that allows me most forcefully to experience the imaginary space of *Eliduc* is the haunting Anglo-Saxon lament "Wulf and Eadwacer," inserted in the Exeter book between *Deor* and the *Riddles*. The situation of the characters in "Wulf" echoes *Eliduc*: "Wolf is on an island, I on another" – a similarity that did not escape scholars' notice (Schofield 1902). As William Henry Schofield points out, the situation of Eliduc is "as old as Apollodorus, Hyginus and Pliny. Reinhold Köbler ... cites nearly thirty examples," and one Scandinavian analogue, the story of Sigmund and Sinfjotli, also includes the weasel episode/resurrection (Schofield 1902: 282–3). Schofield also cites a passage from *Topographica Hibernica* (*Topography of Ireland*, ca. 1188; I, 27) of Gerald of Wales (ca. 1146–1223; born Gerald de Barri, he claimed descent from "the Princes of Wales and the Barons of the marches," i.e., Welsh and Norman, and was active at the court of Henry II; his passage on werewolves constitutes another analogue to Marie's work). Gerald relates how weasels bring the dead back to life with the help of plants, a scene identical to *Eliduc* – down

2)

For other narrative traditions connected to *Eliduc*, such as *Griselidis* and "the man with two wives," see John E. Matzke, who discusses and provides references to numerous analogues, including the fifteenth-century prose *Roman de Gillion de Trazegnies*, *Griselidis, Ile et Galeron* by Gautier d'Arras, the Anglo-Norman *Horn et Rimenhild*, *Bueve de Hantone* and *Tristan*, *Mainet* (enfances part of Charlemagne cycle), among others; see also Ann W. Trindade. For folklore parallels, see Alfred Nutt. See also Sharon Kinoshita and Peggy McCracken, and Glyn S. Burgess.

3)

Bowersock usefully distinguishes between resuscitation and resurrection and, correspondingly, between *Scheintod* (false or apparent death) and death proper. See also Elizabeth Archibald.

to the excessive cruelty of humans putting the little pups to death, without compassion due to all living creatures:⁴⁾

“De mustelis, earumque naturis”: Item fetus haec teneros, laesione quacunq̄ue mortificatos, crocei cujusdam floris beneficio, refo-cillare solet et vitae restituere. Ut enim perhibent qui viderunt, et catellos peiculi istius causa morti dederunt, primo laesurae, post-modum ori et naribus quasi inspirando, ceterisque per ordinem corpusculi fenestris omnibus allatum ore florem apponit. Et sic demum tam floris illius quam oris spiraculo, vel potius herbae vir-tuosissimae tactu, qui penitus exspirasse videbantur, aliquo forte vitae vestigio adhuc manente licet occulto, respirare compellit.

[Chap. 27] “About weasels and their nature”: also tender young ones that have been killed by some wound, this one [haec] is accustomed to revive and restore to life, thanks to a certain saf-ron [crocus] flower. As they say who have witnessed it, and who have put to death little pups for the sake of this experiment [istius causa], [the weasel] applies the flower, brought in his mouth, first to the wound, then to the mouth and nose as if breathing in, next in order to all the other windows of the little body. So at length, by the breath [spiraculo] of that flower as much as of the mouth, or perhaps by the touch of the most powerful plant, s/he [the weasel] forces to breathe those who seemed to have expired inwardly, yet perhaps with some trace of life still remaining, although hidden. (Gerald of Wales, 1867, 60–61)⁵⁾

— Gerard’s description of weasels’ redemptive powers is not isolated. Another analogue comes from Alexander Neckham (1157–1217, theology instructor at Oxford). In *De naturis rerum* (ca. 1190), Neckham praises the weasel for her knowledge of herbal remedies “taught by nature,” since the furry physician “neither studied in Salerno, nor enrolled in the Montpellier school.”⁶⁾ Hildegard of Bingen (1098–1179) also records a variant of the story: she credits the weasel’s urine and breath for rendering the herb so potent as to restore life.⁷⁾ Bartholomeus Anglicus (ca. 1203–1272) attributes to Pliny the belief that the weasel cures or resurrects (*suscitat*) with an herb its young, be they hurt or dead.⁸⁾ Brunetto Latini’s (ca. 1220–1294) *Livre du trésor* (1260–66?) and Albertus Magnus (1193/1206–1280) also subscribe to that tradition (Moulinier 228).⁹⁾ Keep in mind Gerald’s image of a saffron (flame-like red and yellow) flower that the weasel touches to the mouth, compelling the dead pup to breathe, as we focus on another analogue to the resurrection scene from *Eliduc: sanctuaires à répit*, where infants were returned to life, allowing the administration of baptism. As

4)

The belief is also represented in Pierre de Beauvais’s picard *Bestiaire* (13th c.). For a convenient summary on belette in the bestiary tradition, see Zucker 2004: 150–155, and Moulinier 1995: 228–30.

5)

My grateful thanks to Steve Nimis for deciphering this paragraph and fixing my mistakes; any shortcomings are mine. Gerald of Wales, 1867: 60–61, qtd. Schofield 1902: 283 n2.

6)

Alexander Neckham, *De naturis rerum libri 2*, chap. 123, “De mustela,” p. 201: “Virtutem herbarum novit, natura docente, etso nec Salerni in medicina studuerit, nbec apud Montem Pessulanum in scholis militaverit,” qtd. Moulinier 1995: 229 n131.

7)

Hildegard von Bingen 2002 (vol. 2): 231–2, qtd. Moulinier 1995: 229 n132.

8)

“Filios suos casu aliquo in latibulo laesos vel mortuos quadam herba sanat, imo, ut dicitur, suscitāt ut dicit Plinius,” qtd. Moulinier 1995: 228 n127; Bartholomeus Anglicus, *De geminis rerum coelestium et inferarum proprietatibus* (Frankfurt, 1601), 1093.

9)

Albertus Magnus, *De Animalibus* 21:11, qtd. Moulinier 1995: 229 n129.

archeological record shows, this practice connects Christian ritual with pagan and prehistoric infant burial sites. Thus, we witness a complex travelling of a function across culture while anchored to a specific regional site. At the same time, we face a fascinating identity between animal and human worlds in the imagining of life at the most basic level, what Aristotle may have called *bios* and *zoon*, and Giorgio Agamben (1998) has translated as “bare life,” with the weighty consequences that Agamben attributed to that distinction between dignified life and bare life, especially as it applies to the right to kill, but also, by corollary, to the domain of human rights. Bare life is stripped of human rights. If we follow Jacques Rancière’s concept of *dissensus* (2004), democracy is a process through which the definition of human rights is being extended over time to include groups and individuals that previously were not comprised in it or not fully comprised. To become a citizen is to become the subject of human rights. Christian version of this distinction was, among others, the special status accorded to humans, the only form of earthly life subject to promise of eternal life, based in ethical choices they made during their life, which functioned as an extended moral test or probation. Given that only baptized humans went to Heaven, and that only live humans could be baptized, this system encouraged the survival of *sanctuaires à répit* as a way to reconcile theology with the situation of parents whose babies died before baptism.

— The source of French *respit* is Latin *respicio*, *respectus* (refuge, consideration; to look back, round, gaze about). English “respit” is a postponement of death or legal sentence. My first encounter with the Church tradition of *répit* was an encounter with a singular and arresting place near the wealthy town of Beaune in Burgundy. Located on an isolated small promontory (*tertre*) by the Roman road between Beaune and Dijon, the chapel of Notre-Dame du Chemin in Ladoix-Serrigny includes a structure financed by Philip the Good in 1434, and parts of an eleventh century chapel renovated in the twelfth century.¹⁰⁾ It was originally a pagan site, as attested by a Celtic fountain with a square basin. As a general rule, sanctuaries associated with therapeutic springs are prevalent among those using pre-Christian sites, testifying to an intensely resistant rural ecology and topography of ritual (Martin 2002: 466). This region was relatively densely settled since Neanderthal times, and in Roman times was a principal corn-exporting and winemaking region. Merovingians left important marks here (as attested by Gregory of Tours’ chronicles, among others), and later

10)

Jérôme Mercier and Christian Sapin, "La chapelle Notre-Dame du Chemin à Ladoix-Serrigny (Côte d'Or)," BUCEMA: Bulletin du centre d'études médiévales, Auxerre 12: 2008, <http://cem.revues.org/6042>.

centuries produced some of the most significant Romanesque and Gothic architectural treasures in Europe. At the chapel of Notre-Dame du Chemin, the duchesses of Burgundy prayed for childbirth and celebrated their *réveillées*. It was the most popular procession destination from Beaune, an easy distance from the town; a 1512 account speaks of regular processions to the site, sometimes counting as many as 3000 participants. The splendid architectural structure is unlike rural parish churches in the villages of the region, although there exist comparable examples of ducal rural foundations. Notre-Dame du Chemin is a distinctly ducal project carried out by high-end stone-cutters who executed with precision the *pièce de taille* design in the monumental ducal style of the 1430s, while a dynastic crisis loomed large. If, by 1435, Philip the Good adopted a version of the imperial title, Great Duke of the West (*Grand Duc de l'Occident*), in 1434, the dynasty's future was uncertain.

— Notre-Dame du Chemin is one of some 260 *sanctuaires à répit* in France, particularly in the Northeast, spreading from Burgundy to Savoy, according to Jacques Gélis.¹¹⁾ A still-born child would be taken there, placed on an altar, and communal prayer would return him or her to life long enough to be baptized (the signs of life included motion, heightened color, movement of a feather placed on the child's lips). Thus, the souls of the children could continue life in Paradise, where the parents could reunite with them, not in limbo where dwelled innocent but un-baptized souls. The child could be buried in the cemetery attached to the church, as at Notre-Dame du Chemin, or elsewhere. Gélis shows that the custom is documented from the end of the thirteenth century to the 1970s, in witness accounts testifying to the miracles. The numbers are significant, in some locations nearing fifty per year. The ritual is thus attested later than the original text of *Eliduc* (1160–70?), but contemporary with the manuscript tradition of Marie de France's *Lais*. *Eliduc* appears in only one of five manuscripts of the *Lais*, BL Harley 978. This manuscript is a trilingual miscellany (Latin, English, French) and also the only witness of the Prologue to the *Lais*. It includes thirty other works apart from the *Fables* and *Lais*, which are copied in a good hand (unlike some other fragments in that volume). This mid-thirteenth century panoply also includes medical texts, songs with musical notation – the famous “Summer is icumen in” – and Goliardic verse, among others.¹²⁾

— Protestantism and its emphasis on grace, independent of parental intervention, lowered the incidence of the practice. Jansenism-inspired reformation in France was also hostile to the

11)

On *sanctuaires à répit*, see Jacques Gélis. According to Gélis, *sanctuaires à répit* may be less common elsewhere; he speaks of “dozens” in Northern Italy, Switzerland, Austria, etc.

custom. It survived, nonetheless, the prohibitive edict of the Council of Langres in 1452 and the papal decree of 1729 that followed the too-numerous *répit* miracles in the Premonstransian monastery of Ursberg, in Germany. Decrees are not always carried out in the provinces, and the rise of the cult of the Virgin Mary in the nineteenth century resulted in a revival of the tradition. If the *répit* miracles were a way to access divine intervention, they were used in turn to document its presence in a specific site, and prove the importance of the sanctuary. The Premonstransians of Ursberg and other sites, as stable institutions throughout history, sustained and were sustained by that tradition.

— In order to imagine the importance of that rite in women's lives, we can reflect on the conditions that prompted the 1434 foundation of the chapel at Notre-Dame du Chemin. Isabella of Portugal was thirty-three when she became Philip the Good's third wife in 1430. Philip was thirty-seven and had some eighteen illegitimate children, but no successor. Three sons were born to Isabella in three years, but only one was alive in 1434: Antoine (1430–32), Joseph (1432), and the future Charles the Bold, born in 1433. We can speculate that in the 1434 foundation of Notre-Dame-du Chemin, following Isabella's ceremony of *relevailles*, parallel dimensions intertwine, forming an uneasy relation between politics and maternity, men and women, bare life and spiritual life, hope and refined architectural style, claims of family and rites of faith. Notre-Dame du Chemin is a contact node between irreconcilable, even mutually destructive economies: ducal vs. maternal, political vs. biological. The donation can be even imagined as precisely the measure of their antagonism: the absurd situation where a father of eighteen children does not have an heir. The donation seeks divine intervention and conciliates the supernatural. Just as the *Psalter* of Christine de Markyate or the contemporary burgundian *Recueils ascétiques* filled with lives of the Merovingian Desert Mothers, Notre-Dame du Chemin marks the coexistence of irreconcilable networks of family and piety that women embodied and negotiated.

— It has been suggested that the pagan site at Notre-Dame du Chemin was connected to fertility rites. Thus, the site, claimed by some to be part of the Santiago de Compostela road (even if that were not true, being the most important procession destination from Beaune would ensure the site's survival), and within sight of the Roman road, would have functioned continuously despite staggering ideological and institutional changes. The function and the content are more stable than most institutions', a stability we may

12)

Recent studies of BL Harley 978 include Andrew Taylor's codicological study (Taylor 2002: 76–136) and Rupert T. Pickens.

attribute to its particular connection to childbearing. As we see in other examples from Merovingian period, if the dominant church could not fight pagan or Arian practices, it adopted them as its own. Guy Halsall pointed out to me an example from nearby Dijon, where Gregory of Langres, the uncle of Gregory of Tours, tries to convince the local population that the sarcophagus they venerate may contain a demon or a pagan saint. He then has a dream vision where St. Bénigne appears to him and identifies himself as the proprietor of the sarcophagus, and recounts the circumstances of his martyrdom. Gregory of Langres then holds an *invention* ceremony and supervises the cult of Saint Bénigne. Similarly, the continuous functioning of Notre-Dame du Chemin *converts* (in the most literal sense) a pagan to a Christian rite. This continuity is also rooted in topography, an a-historical or trans-historical functional element: the spring, a necessary depository of offerings in the pagan context. Lastly, stability is warranted by what is unchanging in the biological and maternal “machines”: women as childbearers. Like the text of *Eliduc*, a hellenistic/Celtic/Norman palimpsest, Notre-Dame-du Chemin is shot through by planes of influences and intentions, sometimes mutually exclusive: a Burgundian ducal foundation sustained by a common purpose (pregnancy) that continues a basic function from the prehistoric to the Gallo-Roman period, to the fifteenth century.

2. MUSTEILES — An animal and a human are brought back to life in the same ways in *Eliduc*, where two *musteiles* (Old French) or *belettes* (Modern French: weasels) show the heroine how to resurrect her rival using a plant *pharmacon*, a beautiful bright red (*vermeil*) flower placed in mouth or lips of the dead.

— Senseless and abrupt violence is a common feature of the *Lais*, where brutal episodes often happen with little introduction. Secondary characters meet similarly brutal ends, whether they are animals or men (weasel and skipper in *Eliduc*, nightingale in *Laiüstic* and falcon in *Yonec*), and primary figures share life principles with animals (the resurrection of the damsel and the weasel). While this permeability between animal and human life and resurrection is typical of the folkloric use of the “water/flower of life” motif, current interest in defining “human” via the limits of “animal” made me ask what this episode tells us about the concept of human and animal, and the practical understanding of human life vs. bare life.¹³⁾ The distinction between the two, clear to Aristotle, is blurred here. Because the *musteile* in *Eliduc* manifests grief at

the death of her companion (*semblant faiseit de doel mener, s/he seemed to lament, 1044*), she seems human or even super-human, considering that she can also return her companion to life (*en es l'ure fu revescue, in little time she revived, 1053*).¹⁴⁾ Guildeuëc knows, without there being any indication of the source of that knowledge, that this will work for the maiden as well: *dedenz la buche a la pucele/meteit la flur ki tant fu bele/un petitet i demura,/cele revint e suspira* (in the maiden's mouth/[she] put the flower that was so pretty/stayed there a bit/she came to, and sighed, 1061–1064).

— Lack of distinction between bare life and sacred life can be life-giving (the *musteile* and the maiden), but it can also have a reverse effect. The skipper asks to throw Guilliadun overboard to save the lives of the others from the storm, in which he sees as a punishment for Eliduc's bringing Guilliadun along, "against God and the law" (*cuntre Deu e cuntre la lei, 837*). He does not want to throw Eliduc out: it's the maiden who is supernumerary. Eliduc is nearly mad with rage (*a poi de l'ire ne mesprist, 842*). "If he could leave his lover, he would make him pay dear" (845); when she falls as if dead, he does: he murders the skipper:

quidot pur veir qu'ele fust morte./Mult fet grant doel. Sus est levez,/vers l'eschipre en est tost alez./De l'avirun si l'a feru/qu'il l'abati tut estendu./Par le pié l'en a jeté fors;/les undes en portent le cors. (858–864)

He thinks she's really dead. He is greatly afflicted. He rises, runs up to the skipper, strikes him with the oar so that he fell him all flat, and throws him out by his feet. The waves take his body away.

— There is no commentary on the inhumanity of this killing, but rather, shockingly for me, the text compliments Eliduc's sailing skills:

puis qu'il l'ot lancie en la mer/a l'estiere vait gouverner./Tant gouverna et la nef e tint/le hafne prist, a terrre vint. Quant il furent bien arrivé ... (865–9)

Since he threw him in the sea, he went back to steer. He steered and kept the course so that they got to harbor and landed. When they properly arrived ...

— The absence of ethical commentary may be an argument that the *Lai* is a rewriting of a more expansive source. It can also belong to the convention that dictates the lover is passionate, almost mad with rage at any danger to the beloved, and instantly annihilates her foes. Similar to the killing of the skipper, the killing of the lady weasel is sudden and brutal. It receives a glancing

13)

For instance, Karl Steel 2011, and *postmedieval* 2:1 (2011).

14)

En es l'ure is given as a synonym of *en poi d'ore*, in a little time, in AFW (Tobler, 1219, under *ore*).

justification (a reaction to the dead maiden's body being defiled by the rodent running across it):

Une musteile vint curant,/de suz l'alter esteit eissue;/e li vadlez l'aveit ferue/pur ceo que sur le corps passa/d'un bastun qu'il tint la tua./En mi l'aire l'aveit getee. (1032–7)

A musteile came running, she came from under the altar, and the servant hit her because she passed over the body, with a stick he held, and killed her. He threw her in the middle of the court.

—— To add insult to injury, he hits her again pretty hard after she comes back from the dead:

Ad vadlet crie: retien la!/getez, frans huem! mar s'en ira!/E il geta, si la feru/que la florete li cheï. (1055–8)

[the lady] cries to the servant: 'catch her!'/ Throw, gentle man! Pity if she] runs away!/and he threw, and hit her so that/he made her drop her little flower.

—— Although they are clearly differentiated in terms of medieval theology and cognitive categories, animals and humans share essential properties in *Eliduc* and other *Lais*. This is consistent with the difference between Latin and vernacular texts: while well known Latin texts could elicit doctrinal scrutiny (witness the 1277 Paris condemnation of Andreas Capellanus's *De amore*), vernacular texts were almost expected to be unorthodox.

—— Even in a collection of articles that examines stereotypical categories of gender, the excellent *Gender Transgressions: Crossing the Normative Barrier in French Literature*, the two *musteiles* are mistakenly described as the 'male weasel' and the 'female weasel'.¹⁵ This is not accurate (there is no male weasel in the original; they are both female: *une musteile*, 1032, and *sa cumpaine*, 1039). The author says, "my use of gender here reflects French," probably referring to the modern French translation that attributes a heterosexual symmetry to the weasel couple. However, even given that incorrect reading, the author adds: "we are not sure whether the male weasel is *Eliduc* or *Guildeluëc*," and continues: "The complexity of structural relationships within the triangle allows Marie to blur gender identities in the economy of desire," and "spatial distribution at the end of the *lai* leaves the reader with the image of two reunited sisters ... From this perspective, the ultimate goal of the triangle is to secure the relationship between *Guildeluëc* and *Guilliadun*" (174). It is obvious to most readers that the *musteiles* episode is crucial; but what does it signify? Numerous readers see the weasels and the women as couples. Thus, Fabienne Pomel: "Does Marie de

France evoke here a possible love between women? (1995:519). And, Rick Chamberlain: “The weasels’ sudden intrusion toward the end of an otherwise un-marvelous story of a knight torn between two women precipitates the unexpected conclusion in which the three characters in this love triangle do not die tragically, but live happily ever after in monastic life: the two women together, the knight off with the monks, and the weasels happily romping about the forest” (2002:53). As Chamberlain notes, “medieval association of weasels with uncleanness and sexual perversion,” i.e., homosexuality or oral sex (2002:54) is long-standing, ranging from the Leviticus to apocryphal *Epistle of Barnabas*, to Plutarch (*Isis and Osiris*) to Ovid (*Metamorphoses* 9.322) to the *Physiologus* (Chamberlain 2002: 56–7). However, as Chamberlain further notes, positive associations are also common in Marie’s time: the weasel was able to “kill the basilisk and to cure itself or its young with herbs,” clearly a tradition known to Marie, and as far as oral/aural conception goes, “after Marie’s time, the *Ovidius Moralizatus* allegorizes the aforementioned episode in the *Metamorphoses* ... by aligning the weasel with the Virgin Mary, for whom the Word from God’s mouth in her ear is the agent for the Incarnation” (Chamberlain 2002:57).

— The Latin for *belette* (weasel), *mustela*, is close to *mus* (mouse). In thirteenth century England, the translations for *mustela* are *beler*, *mustele*, *mustoile* and *wesel* (Hunt 1991:108). Could medieval audience know (from Greek Babrius) that a mouse (*mus/mustela*) was transformed into a maiden and, when she was being married to a human, run off in the middle of a wedding to follow a mouse (king)? Could they know (from Phaedrus) the fables of mice and weasel (elderly weasel rolls itself in flour and successfully captures young mice, but the old mouse is wary), or weasel and man (weasel asks for pardon *in extremis* for its service to humanity, but man says the service was far from disinterested; this teaches us not to accept such claims of altruism unthinkingly), or bats and weasels (to escape the weasel the bat pretends to be a mouse, and then, a bird)?

— Last but not least, what was the gender of these OF *musteiles*? An audience member at the conference mentioned above who was uncomfortable with the idea of female couples, suggested that the gender of the species, not individuals, is female in Old French; in other words, in Marie’s world, *musteiles* were unisex. Why would a whole lesbian species be less shocking for my interlocutor than a lesbian couple within a species is another question

15)

Gender Transgressions: Crossing the Normative Barrier in French Literature, ed. Karen J. Taylor (1998) is a pioneering and indispensable collection, even today. The article that mentions Eliduc is Nora Cottille-Foley 1998: 174.

that I will leave the reader to ponder. While such 'species gender' concept may work for ants, it is perhaps less likely to apply to mammals or domestic animals such as weasels/*musteiles*, whether considered pests like mice/*mus*, expected to catch mice, or trained to catch and deliver fish, as *musteiles* sometimes are. I think these weasels are girlfriends; they certainly care about each other; if they cannot, for some readers, configure a same-sex female couple (passionate or not), it's not for lack of trying on their part. Meanwhile, the nervousness concerning the putative conduct of the devoted *musteile* couple off-stage (are they acting in concord with Catholic doctrine of marriage?) adds a modern motivation to the perceived indistinction between these imagined animals and humans in the medieval text.

— Animal and infant respite miracles exemplify indistinction between animal/bare life and human life. Against Aristotle and Agamben, these examples imply that such indistinction can be life-giving (though it can also be the reverse). In other words, in a posthuman world, the ground for human rights is not necessarily weakened. It seems that the regime of distinction brings forth fantasies (*Eliduc*) and strategies (*sanctuaires à répit*) of reassignment that bespeak a profound and practical need for indistinction between hierarchies of life.

// Bibliography

- Agamben, Giorgio (1998):** *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Trans. Daniel Heller-Roazen. Stanford, Stanford University Press
- Archibald, Elizabeth (1991):** *Apollonius of Tyre: Medieval and Renaissance Themes and Variations*. Cambridge, D. S. Brewer
- Boer, Cornelis de (1931):** *Ovide moralisé*. Vol. 3, book 9. Amsterdam, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam
- Bowersock, Glenn Warren (1994):** *Fiction as History: Nero to Julian*. Berkeley, University of California Press. Chap. 5, "Resurrection," 99–120
- Burgess, Glyn S. (2007):** *Marie de France: An Analytical Bibliography*. Woodbridge, Boydell and Brewer
- Chamberlain, Rick (2008):** *Mes ores est li nuns remüez: Intratextual Misinterpretation and Shifting Symbols in Marie de France's Eliduc*. In: *Cincinnati Romance Review* 27, pp. 53–59
- Cottille-Foley, Nora (1998):** *The Structuring of Female Empowerment: Gender and Triangular Relationships in Marie de France*. In: *Gender Transgressions: Crossing the Normative Barrier in Old French Literature*, ed. Karen J. Taylor. New York, Garland, pp. 153–180
- Gélis, Jacques (1984):** *Les enfants des limbes. Mort-nés dans l'Europe chrétienne* (Paris: Audibert, 2006), and his: *L'arbre et le fruit. La naissance sans l'Occident moderne, XVe-XIXe s.* Paris, Fayard
- Gerald of Wales (1867):** *Giraldi Cambrensis Topographia Hibernica et Expugnatio Hibernica*. Ed. James F. Dimock, Rolls vol. 5. London, Longmans
- Gilbert, Jane (2011):** *Living Death in Medieval French and English Literature*. Cambridge Studies in Medieval Literature, 84. Cambridge, Cambridge University Press
- (2004): *Becoming Woman in Chaucer: "On ne naît pas femme, on le meurt"*. In: *Rites of Passage: Cultures of Transition in the Fourteenth Century*, ed. Nicola F. McDonald and W. M. Ormrod. York, York Medieval Press, pp.109–29
- (2007): *Boys Will Be... What? Gender, Sexuality, and Childhood in Floire et Blancheflor and Floris et Lyriope*. *Exemplaria* 9, pp. 39–61

- (1997): *The Practice of Gender in Aucassin et Nicolette*. *Forum for Modern Language Studies*, 33, pp. 217–28
- (1997): *Gender and Sexual Transgression*. In: *A Companion to the 'Gawain'-Poet*, ed. Derek Brewer and Jonathan Gibson, Cambridge: Brewer
- Hildegard von Bingen (2002)**: *Le livre des subtilité des créatures divines*. Trans. Pierre Monat, intr. Claude Mettra. Grenoble, Jérôme Millon
- Hunt, Tony (1991)**: *Teaching and Learning Latin in 13th-Century England*. Vol 3: Indexes. Cambridge, D. S. Brewer
- Kinoshita, Sharon and Peggy McCracken (2012)**: *Marie de France: A Critical Companion*. Cambridge, D. S. Brewer
- Martin, Daniel et al. (2002)**: *L'identité de l'Auvergne: mythe ou réalité historique*. Nonette, Créer
- Matzke, John E. (1907-08)**: *The Lay of Eliduc and the Legend of the husband with Two Wives*. *Modern Philology* 5, pp. 211–240
- Moffit, John F. (1990)**: *Hut-and-tortoise: an 'ecological' Topos from Vitruvius in George Wither's Collection of Emblemes*. *Ars longa: cuadernos de arte* 1, pp. 35–42
- Moulinier, Laurence (1995)**: *Le manuscrit perdu à Strasbourg: enquête sur l'oeuvre scientifique de Hildegarde*. Paris, Publications de la Sorbonne / Presses Universitaires de Vincennes
- Nutt, Alfred (1892)**: *The Lai of Eliduc and the Märchen of Little Snow-White*. *Folklore* 3:1, pp. 26–48
- Pickens, Rupert T. (2006)**: *Reading Harley 978: Marie de France in Context*. In: *Courtly Arts and the Art of Courtliness: Selected Papers from the Meeting of the Courtly Literature Society*, 2004. Ed. Keith Busby and Christopher Kleinhenz. Cambridge, D.S. Brewer, pp. 527–542
- Pomel, Fabienne (1995)**: *Les Belettes et la florete magique: le miroir trouble du merveilleux dans Eliduc*. In: *Furent les merveilles pruvees et les aventures trueves": hommage à Francis Dubost*, ed. Francis Gingras, Françoise Laurent, Frédérique le Nan and Jean-René Valette. Paris, Champion
- Rancière, Jacques (2004)**: *Who is the Subject of the Rights of Man?* *South Atlantic Quarterly* 103:2/3, 297–310
- Schofield, William Henry (1902)**: *Signy's Lament*. *PMLA* 17:2, pp. 262–295
- Taylor, Andrew, *Textual Situations: Three Medieval Manuscripts and Their Readers*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press
- Steel, Karl (2011)**: *How to Make a Human: Animals and Violence in the Middle Ages*. Columbus, Ohio State University Press
- Karl Steel and Peggy McCracken, ed. (2011)**: *The Animal Turn. Postmedieval: A Journal of Medieval Cultural Studies* 2:1 (themed issue)
- Trindade, Ann W. (1973)**: *The Man with Two Wives: Marie de France and an Important Irish Analogue*. *Romance Philology* 27, pp. 43–52
- Zucker, Arnaud (2004)**: *Physiologos: le bestiaire des bestiaires: Texte traduit du Grec, établi et commenté par Arnaud Zucker*. Grenoble, Jérôme Millon

// Angaben zur Autorin

Anna Klosowska is Professor of French at Miami University. Fields of Study: Critical Theory, Queer Theory, Philosophy, History and Theory of Poetry, Medieval and Early Modern French Literature. Publications: *Queer Love in the Middle Ages*. New York, Palgrave 2005; editor of *Madeleine de l'Aubespine, Selected Poems and Translations: A Bilingual Edition*. The University of Chicago Press 2007; *Violence Against Women in Medieval Texts*. University Press of Florida 1998. She received the Roelker Prize from Sixteenth Century Society for Erotica and *Women in Early Modern France: Madeleine de l'Aubespine's Queer Poems*. *Journal of the History of Sexuality* 17:2, 2008: 190–215. She is currently working on a literary biography of Madeleine de l'Aubespine, a sixteenth century Petrarchist poet and protégée of Ronsard.

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

GATES, HATS, AND NAKED JEWS: SORTING OUT THE NUBIAN GUARDS ON THE EBSTORF MAP

Maps produced by medieval Christians contain a remarkable array of imagery of Others. In addition to the dragons for which they are famous, they also depict headless Africans, Pygmy Asians, and dog-headed Scandinavians. They contain representations of peoples with one foot, with one eye, with four eyes, with eyes in their chests, with eyes in their shoulders, and on. The images of Others, though, are not confined to imagined Others, rooted in Herodotus, Pliny, and related Classical sources (Friedman 1981).

Medieval Christian mapmakers also represented – and abjected – known peoples, most particularly Jews. Rooted in earlier anti-Semitic tropes, the detailed world maps of the thirteenth and early fourteenth centuries contain multiple curious, problematic representations of this notable Other, perceived at once as distant in time and space, and also eminently current and local.

— The Hereford World Map, produced in England around 1300, is a massive, encyclopedic sheet – five feet tall and containing over a thousand inscriptions (fig. 1). It has been seen as a terrestrial map, a universal map, a biblical compendium, a history – “cest estorie,” as it calls itself (Westrem 2001:11) – but it is also an argument, or a collection of interlocking arguments, about the nature of England, and of Christians and Christianity, about the difference between Europeans and the peoples of Asia and Africa, about Jesus and Mary, Heaven and Hell, and about Jerusalem, to name just a few of the most prominent examples.

— The Hereford Map contains one clearly labeled image of Jews, nestled between the forking arms of the Red Sea (fig. 2).¹⁾

1)
Camille, Gothic Idol, 171, provides very brief discussion of the image.



// Abbildung 1
Hereford World Map, Hereford Cathedral

Here, in an image ostensibly illustrating the Worship of the Golden Calf, four men kneel in prayer before an altar on which the Calf – not represented as golden – squats. This twisting figure, labeled “Mahun,” is defecating on the altar. *Mahun* is a generic term “frequently used in European anti-Islamic contexts to describe an idol purportedly worshipped by Muslims” (Westrem 2001: 120 and Camille 1989:135). This image, though, clearly presents Mahun’s worshipers as Jews; they are labeled “Judei” in red lettering. The choice to label the figures “Jews” is of note, since at this point in the narrative, Moses has not yet descended from the mountain with the Tablets of the Law. These are the ancient Israelites, but the mapmaker labels them with the *medieval* term for their descendants, thereby conflating ancient and contemporary groups. The one figure whose face can be seen is shown in the standard caricature: as Debra Strickland describes, this “stereotype was male [and] bearded,” with “particular significance assigned to exaggerated, elongated, broad, or hooked noses and beards” (Strickland 2003:105 and 108). On the Hereford Map, the only figure whose face is visible is depicted in full-profile to highlight the large, hooked nose and beard.

— Directly beneath the squatting calf is a series of roundels bearing on them the motif of the cross. Given the small scale of the image, here – the whole vignette is about two-and-a-half inches high – and the loose nature of the representational style of the mapmaker, it is unclear what these represent. They may merely be a decorative motif (though it is one that does not appear in the *thousand* other images throughout the map, as far as I have been able to find). On the other hand, they may represent a decorated altar cloth. There does seem to be a cloth hanging over a stone structure, with a curving lower hem. The mapmaker places similar design panels on other altars on the map. Or, perhaps most potently, these round disks bearing the imprint of the cross upon them *may* be the wafers of the Eucharist, placed carefully atop the altar upon which the idol (and by implication, its idolaters) defecate(s). In this case, the idol would be defecating not merely on the altar of Christ but, according to the dogma of Transubstantiation, affirmed by the Fourth Lateran Council in 1215, on the body of Christ, itself. This would mirror common medieval accusations of host desecration (Nirenberg 1996:53, Little 1978:52), and other entirely fictional acts of defamation suggesting that in the medieval present, Jews carried ceaselessly



// Abbildung 2
Hereford World Map, Hereford Cathedral, detail of Jews

on, humiliating and killing Christ through ritual reenactments of the crucifixion.

— In discussions related to this project, Susan Nakley asked if “relationships among race, religion, politics, art, and geography ... might render geography beyond the point. Does it then,” she asks, “become a strategy? A tool? A weapon, void of content?” This is an excellent characterization of the power of maps. Mapping is certainly a strategy, a tool, and at times it does come to be a weapon wielded, often at disempowered peoples. Native Americans and Africans of the Colonial era, for example, were surely the target of weaponized cartography. I’d argue that the Hereford image – produced shortly after Edward I’s 1290 Edict of Expulsion of the Jews – is weapons-grade mapping. Unlike some other images on the Map, the image of the Jews was distant neither in space nor time from the context of its production. While the image ostensibly presents the Worship of the Golden Calf from the Exodus narrative, set in the distant past and a far-off land (a sort-of medieval version of “A long time ago in a galaxy far, far away...”), the image is rendered current and local through the use of medieval European styles of clothing and hairstyle, as well as the Christian markers on the altar.

— There are no other images of the worship of the Golden Calf on medieval maps that I have thus far found, though I continue to search for others. The best chance was the thirteenth-century Ebstorf Map from Lower Saxony, a sort-of giant cousin to Hereford, bearing strong similarities and notable differences (Chekin 2006: 146–161) (fig. 3). The Map was lost in the bombing of Hannover in 1943, but survives in a full-scale reproduction. However, the section containing the region around the Red Sea is one of the areas that were already lost at the time the reproduction was made. There is, though a very peculiar little image, just adjacent to the missing segment, which might be related (fig. 4). The image

2)
Westrem, 90, #193, notes that there is no record of such a city, though the people are documented. The mountain and gates also appear on the Sawley Map.



// Abbildung 3
Ebstorf World Map (reproduction)

depicts two figures, naked but for their hats, armed with shields and with spears that they cross over a crenelated city gate. The city above them is labeled “Nybia civitas,” that is, “The City of Nybia [or Nubia]” (Westrem 2001:90).²⁾ The text above this city informs us: “*Locus qui dicitur Moyse id est aque ortus. Qui hic habitant, Nibei vocantur. Gens hec est semper nuda ...aum modum veridica, christianissima, auro dives est; negotio vivit; tres habet reges et totidem episcopos. Jerusalem cum multa turma et cum multa pecunia frequenter venit et sepulchrum Domini multa pecunia honorat et ditat*” (Martin Warnke 2009).

The place that is called Moses, that is to say, the Rising of the Waters. Those who live here were called Nibei. This group is always naked [...] They are truthful, most Christian, [and] rich in gold; they live by trade; they have three kings and as many bishops. They travel often to Jerusalem in large groups, with much money, and enrich and honor the sepulcher of our Lord with much money (translation mine).

— The reference to the Rising of the Waters is likely connected to the source of the Nile, just to the right of the city. The text below the gate and the figures reads:

“Porte Nybie, Caspiarum similes, ubi custodie Nybiarum posite aditum praebent advenarum. Distat a Sais civitate Egypti itinere LXX dierum” (Martin Warnke 2009). *The Nybie [or Nubian] gates, similar to the Caspian, where the guards control the access of foreigners (translation mine).*

— It seems reasonable to conclude that these texts and images are all interrelated, forming a single vignette about the Nubian people, their city, and the gates by which it is entered. All the texts refer to the Nibei people, who seem likely to be the “Nubaei Aethiopes” located by Pliny “along the upper Nile” and known in medieval pilgrimage accounts as Coptic Christians, “praised for their piety” (Westrem 2001:92). The icon for the city is a rather generic image. That for the gate, though, calls for attention. The figures of the guards are most curious. They are naked, as the text states that the Nibei are, but for their hats. These, though, suggest a rather different reading of the image. They are clearly *Judenhüte*, also known as *pilei cornuti*, the tall, pointed hats mandated for Jews by the Fourth Lateran Council in 1215 (Lipton1999:15–21). Modern scholars debate their origins as indigenous to Jews or imposed by Christian rulers. Numerous

3)

See Rudolf von Ems, *Weltchronik*, St. Gallen, Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung, Ms. 302, f. 50r, ca. 1300, Germany. For a digital facimile of the manuscript, see E-Codices (2009): „St. Gallen, Kantonsbibliothek, Vadianische Sammlung, VadSlg Ms. 302: Rudolf von Ems, *History of the World. The Stricker, Charlemagne.*” <<http://www.e-codices.unifr.ch/en/list/one/vad/0302>> (accessed November 2012).



// Abbildung 4

Ebstorf World Map (reproduction), detail of Nubian Gate

images of *Judenhüte* survive in medieval Christian and Jewish sources. Although there are multiple forms of the hat, the type depicted here is common. It bears a broad, sloping brim, with a tall, narrow cone rising from the center, as depicted in a contemporary image of Moses and Aaron, also from Germany.³⁾ The hat is often, as in these examples, yellow or beige, a color tied to other markers of Judaism, including the badges in the shape of the Tablets of the Law, also mandated by the Fourth Lateran Council (Krummel 2011:31). An image from the Bamberger Psalter is a very good cognate for the rightward figure on the Map, as both bear the common feature of a pair of bands around the base of the cone.⁴⁾ The best evidence for the reading of these hats as *Judenhüte*, though, comes from the Map, itself. Toward the North, we see the peoples of the city of Dioscuria, who are identified by the inscription as the tribes of the Colchi, Augeri and Cyrci (fig. 5).

Leonid Chekin misidentifies the key attribute, saying that “the group in the center wear helmets” (Chekin 2006:152). Helmut Kugler, though, in his commentary volume for his facsimile of the Map, writes:

“Die auffällig große Personengruppe von drei mal drei Figuren in 23/B1 könnte die in der Legende genannten Colchi, Auferi, und Cyrci meinen. Doch ist eine andere Deutung sehr viel wahrscheinlicher: Die Figurengruppe meint die sog. ‚Neun Guten Helden‘, eine Zusammenstellung der jeweils drei besten Helden aus heidnischer, jüdischer und christlicher Zeit (Hektor, Alexander, Julius Caesar; Josua, David, Judas Maccabäus; Artus, Karl d. Große, Gottfried von Bouillon). Das wichtigste Indiz, auf das sich diese Zuweisung stützt, sind die Judenhüte der Mittelgruppe” (Kugler 2007:132).

— Why would these naked guards be depicted as Jews? I have yet to uncover a direct answer to this question, but I have been ruminating on interconnections between several images, texts, and contexts that may lend some measure of understanding. We cannot know the unknown cartographer’s intentions for the design, but can consider what a medieval viewer familiar with such imagery might have made of it. The first point of contact is that between the Nubian Gate that they guard and the Caspian Gate, said to be ‘similar’ in the inscription below the figures. The Caspian Gate is not naturally connected to the Nubian – they are on opposite sides of the map, with little to link them beyond their status as gates.

— The Caspian Gate is frequently associated with the legend of Gog and Magog, the apocalyptic hordes purportedly imprisoned by Alexander the Great. The legend is mentioned on several medieval

4) Bamberger Psalter, Staatsbibliothek Bamberg Msc. Bibl. 48, 62v, Bamberg, ca. 1225. For a digital facsimile of the manuscript, see <http://bvbm1.bib-bvb.de/R/?func=dbin-jump-full&object_id=2399159&local_base=SBG&pds_handle=GUEST>.



// Abbildung 5
Ebstorf World Map (reproduction),
detail of Dioscurii

maps. On a mid-thirteenth-century map of the Holy Land, for example, in *Cambridge, Corpus Christi College Library MS 16*, Matthew Paris writes:

“Here through the prayer of King Alexander God enclosed the Jews, who will come forth on the eve of the Day of Judgment and will bring great destruction to the people, according to God’s will. The mountains are high and solid. The inaccessible and insurmountable Caspian Mountains” (Chekin 2006:199).

— Similarly, on his map of the Holy Land in *Corpus Christi 26*, Matthew writes:

“The enclosure of the Caspian Mountains. Here dwell the Jews whom God enclosed through the prayer of King Alexander and who will come forth on the eve of the Day of Judgment and will bring great destruction to [(or) openly massacre (Connolly 2009:79)] all the people. They are enclosed by high and great mountains and cannot get out” (Chekin 2006:199).

— Both of these texts stress that the Caspian Mountains are the location of the imprisonment of Gog and Magog, the belief that the hordes are ‘the Jews,’ and the impenetrable nature of their enclosure. The Vercelli Map, from thirteenth-century Southern France, also explicitly connects the Caspian Gate, Gog and Magog, and the Jews, reading *“Hic sunt portae quas fecit Dominus precibus Alexandri ne Iudei intrhari possint [...] ad depredandam orbem.”* (“Here is the gate that God made through Alexander’s prayer, so that the Jews would not come out [...] to lay waste to the world”) (Chekin 2006: 144–45).

— The Ebstorf Map’s image of Gog and Magog is particularly fearsome (fig. 6). Whereas most of the maps show the mountains, walls or gates, Ebstorf provides a gruesome image of cannibalism. Two figures sit, gorging themselves on the freshly severed limbs of a third figure, possibly still bleeding to death between them. The inscription reads:

“Hic inclusit Alexander duas gentes immundas Gog et Magog, quas comites habebit Antichristus. Hii humanis carnibus vescuntur et sanguinem bibunt” (Martin Warnke 2009).

Here Alexander enclosed the two foul peoples Gog and Magog, whom Antichrist will have as companions. They eat human flesh and drink blood (translation mine).

— I do not believe that there is anything explicit in this image that would lead a viewer to associate these figures with the Jews, at least as it survives in the modern reproduction. Still, the direct

5)
Hamburg, UB, Cod. in scrin. 90b, f. 51r. According to Heinz Schreckenberg, „How the them ‚red Jew‘ (for the ten tribes) arose in this web of legend is unclear. Perhaps one contributory factor was that according to a variant of the legend that these apostate and renegade Jews lived far to the East ‚beyond the Red Sea“ (Schreckenberg 1996: Colorplate 14 caption). An edition of the *Wappenbuch* is available as Clemmensen, Steen (2012): *Das Uffenbachsche Wappenbuch* from Hamburg, Staatsbibliothek Ms. in scrinio 90 b <<http://armorial.dk/german/Uffenbach.pdf>> (accessed November 2012). For color illustrations, see Schreckenberg 1996: Colorplate 14 and Caviness 2008: 25.



// Abbildung 6
Ebstorf World Map (reproduction), detail of Gog and Magog

reference accompanying the puzzlingly Jewish guards of the Nubian Gate (“The Nybie [or Nubian] gates, similar to the Caspian...”) points the viewer directly back across the map to Gog and Magog, in vertical alignment, where there is a slight visual echo of the scene, as both images are framed by the oddly rectilinear mountains that dominate Ebstorf’s easternmost landscape. In addition, the frequent association of Gog and Magog with the Jews, fostered by the accusations of cannibalism and blood-drinking leveled at Jews in the period, would have allowed viewers to make the connection on their own. An early fourteenth-century image from the *Uffenbachsches Wappenbuch* (Strasbourg, c. 1400–1410), for example, conflates several of these traditions, depicting the hordes of Gog and Magog as the ‘Red Jews,’ locked into the Caspian Mountains, which are curiously also inscribed as being in India and Vinsterberg, Germany (Schreckenberg 1996: color-plate 14 caption)!⁵) The *Wappenbuch* is a German book of weapons, which includes “fabulous biblical and geographical weapons (i.e. imaginary weapons of biblical rulers and oriental rulers).” In these images, then, there is a strong tension established between the distant threat of Gog and Magog, locked behind their gate in a far-off land, and the Jews, a local group perceived as a threat by the Christian majority.

— The Hereford Map’s image of the Nubian Gate does not depict the guards. It shows the mountainous wall of the “Montes Nibie,” presided over by the imposing tower of the locked and barred “Portee Nibie,” behind which stands the Town of Nibie, and an inscription noting that the peoples are “Ethiopes Christianissimi” (“most Christian Ethiopians,” my translation). Directly adjacent, though, and also behind the Gate, is an inscription identifying the location named “Moyses – that is, ,origin of [in the?] waters,” as was also the case on the Ebstorf Map (Westrem 2001:93). On Hereford, these details are situated in very close proximity to the image of the Jews with which I began, and on maps, proximity is of the essence; indeed, it is one of the main operative principles of cartography.

— On Ebstorf, it seems likely that there was an image of the crossing of the Red Sea, the Worship of the Golden Calf, Moses receiving the Ten Commandments, or another scene from the Exodus narrative in the now-lost region beside the Nubian Gate. If this was the case, then the guards are located in a region that, on both maps, is at once declaredly ‘Christianissimi,’ and surrounded by references to Judaism and Jewish history. What *should* the

Nubian guards look like? It is unlikely that medieval Europeans would have had in their minds the same images we might of the contemporary Nubian populations of Egypt and Sudan. Images of the monstrous peoples of Africa and Asia on the Hereford and Ebstorf Maps and elsewhere tend to look more like their European creators and audiences than like the actual inhabitants of these distant locales. Instead, these ‘Asian’ peoples – as the map has them – are depicted in the guise of a known, local group, with frequently discussed ‘exotic’ Eastern origins – the Jews. They appear like wildmen, like giants towering beside their tower, but also marked decidedly as Jews by their *Judenhüte* and beards.

— But why, of all peoples, choose Jews as the model for these powerful guards? In the context of the Caspian Gate, explicitly referenced in the inscription for the Nubian Gate, and of the hordes of Gog and Magog, the Jews are rendered again and again on the maps and in related geographical contexts as fearsome and bloodthirsty – literally bloodthirsty, these people who “humanis carnibus vescuntur et sanguinem bibunt” (“eat human flesh and drink blood”) (Martin Warnke 2009, emphasis added, my translation). Who better to guard the ‘most Christian’ peoples of Nubia than the fearsome Jews? On the Hereford Map, the peoples of Gog and Magog are also described as bloodthirsty:

“[Here are] all kinds of horrors, more than can be imagined: intolerable cold, a constant blasting wind from the mountains, which the inhabitants call ‘Bizo’. Here are exceedingly savage people who eat human flesh and drink blood, the accursed sons of Cain. The Lord used Alexander the Great to close them off, for within sight of the king an earthquake occurred, and mountains tumbled upon mountains all around them. Where there were no mountains, Alexander hemmed them in with an indestructible wall” (Westrem 2001:69).

— Indeed, the notion that the Jews are a bloodthirsty group was, by the time that the Hereford and Ebstorf maps were being made, already a well-worn trope. Though its origins are far older, we can trace the beginnings of its medieval efflorescence to the late twelfth century, when Thomas of Monmouth penned the prototype of the blood libel and ritual murder accusations in *Life and Miracles of St. William of Norwich*, an account of the murder of a Christian boy several decades earlier. According to Thomas’ account, the boy – who is clearly a Christological stand-in – was “like an innocent lamb” (Halsall 1997),⁶⁾ seduced and then tortured (with grotesque detail in the narration thereof). The perpetrators

6)

For an excellent discussion of this narrative, see Jeffrey Jerome Cohen, *Hybridity, Identity and Monstrosity in Medieval Britain: Of Difficult Middles* (New York: Palgrave Macmillan, 2006). See also Alan Dundes (1991): *The Blood Libel Legend: A Casebook in Antisemitic Folklore*. Madison, WI., University of Wisconsin Press.

prick his head with thorns, crucify him, and ultimately kill him with a wound to the side. Thomas says this occurred at the time of Passover, likely a reference to the already-extant belief that Jews used the blood of Christians in the preparation of the Passover matzoh. This utterly spurious narrative became a model for dozens of copycat tales, including most prominently that of *Little St. Hugh* of Lincoln. Such tales' lack of basis in fact did not diminish their efficacy in stoking anti-Semitic hate and violence. Very real people were robbed, imprisoned, tortured, dispossessed, and killed as retribution for these entirely fictional crimes. While the false nature of these tales has long been acknowledged, it was only recently that the monument to *Little St. Hugh* was removed from Lincoln Cathedral and replaced with a plaque explaining that "[t]rumped up stories of 'ritual murders' of Christian boys by Jewish communities ... cost many innocent Jews their lives" (my transcription). There was, then, fertile twelfth-century soil in which the later medieval maps' images were rooted.

— The Hereford image of the Jews serves to demonstrate the manner in which exotic Others were fluidly conflated by European Christians, such that ancient Hebrews become modern Jews bowing down in polytheistic idol worship before a Muslim image. John Hartley, writing about modern representations of cultural others, coins the term 'Theydom': "Individuals in Theydom", he writes, "are treated as being all the same; their identity consists in being 'unlike us,' so they are 'like each other'" (Hartley 1992:209). Each example allows for the vital property emergent from Theydom – difference: "the contrast between Wedom and Theydom," in Hartley's words, "is visualized as bodily opposition. Theydom is dark, threatening, glazed-eyed terror" (Hartley 1992:217).

— Certainly, the nakedness of the figures recalls the common trope of representing others as 'uncivilized,' in contrast to proper, civilized Christians. The monstrous peoples of the *Wonders* or *Marvels of the East* are frequently represented as naked, and many of those depicted on the Hereford Map are without any clothes. This is likely also the case with the Ebstorf Map, though, due to the nature of the surviving reproduction it is difficult to be certain. Still, it is worth noting that this instantiation of 'Theydom' may engage issues of bodily difference in terms of gender or sex. The map was likely made at the Benedictine convent in Ebstorf (Chekin 2006:146). If this is the case, then the nakedness of the male Jews may have added additional potency to the images. Medieval images of Jews are nearly universally male, likely

in response to the belief that it was primarily male Jews that were the source of the threat (Bale 2012:137). Indeed, as Robert Stacey writes of Henry III's Statute of Jewry of 1253, which enforced the wearing by Jews of the badges that had been mandated by the Fourth Lateran Council four decades earlier:

"These measures, intended as they were to segregate and isolate Jews, rested on the fundamental presumption that Jews were a polluting and a dangerous presence in Christian society, and that Jewish 'malice' took many forms: ritual and malicious murder of Christian boys, the seduction of Christian women, and the destruction, through money-lending, of Christian fortunes" (Stacey 2012:52, emphasis added)

— The threat implied by the presence of Jews – at least in Christian fantasy – was, then, not only of military conquest of Christian territory and financial conquest of Christian wealth, but also of sexual conquest of Christian women.

— It may be difficult for modern audiences – particularly in the U.S. – to recapture some of this 'terror,' in the face of more prevalent modern representations of Jews as humorous, stammering, intellectual nebbishes cast in the mold established by Woody Allen and other Jewish comedians. I must confess, though, to harboring a love of the image of dangerous, even deadly, mountain-dwelling Jews, awaiting their moment to break out and wreak destruction upon the world. In the Afterward to his adventure novel *Gentlemen of the Road*, set in the Caucus Mountains around 950 CE, Michael Chabon tells us that the novel's "original, working" title was "Jews with Swords". He continues:

"When I was writing it and happened to tell people the name of my work in progress, it made them want to laugh. I guess it seemed clear that I meant the title as a joke. It has been a very long time, after all, since Jews anywhere in the world routinely wore or wielded swords" (Chabon 2007:197).

— In place of imagining the Jewish soldiers who fought with blades at Austerlitz and Gettysburg, of Jewish courtiers in medieval Granada, or of ancient Jewish warriors like Judas Maccabee, Chabon writes:

"they saw, rather, an unprepossessing little guy with spectacles and a beard, brandishing a sabre.[...] They pictured Woody Allen backing toward the nearest exit behind a barrage of wisecracks and a wavering rapier" (Chabon 2007: 197–198).

— To examine these images and their texts is to remember that the Middle Ages was a time when Jews were seen as fearsome

warriors and dangerous enemies of the Christian community. Some segments of the world population still fear a ‘Jewish threat,’ – witness popular television and radio personality Glenn Beck’s 2010 “two-day tirade” against the Jewish billionaire George Soros, which aired after Beck was celebrated on the covers of *Time Magazine* (September 28, 2009) and the *New York Times Magazine* (September 29, 2010). As Michelle Goldberg sharply observes, Beck cast Soros “as the protagonist in an updated *Protocols of the Elders of Zion*. He described Soros as the most powerful man on earth, the creator of a ‘shadow government’ that manipulates regimes and currencies for its own enrichment” (Goldberg 2010). Introduced with title fonts and graphics drawn from Nazi propaganda films such as *Der ewige Jude* (1940), and relying on the “puppet master” moniker, Beck screams, mumbles and weeps on camera about Soros’ international conspiracy to create one world government in the most dramatic of terms. Still, as with Beck, now the paranoia much more often takes the form of imagined banking conspiracies, Hollywood cultural imperialism, and even oddly-lingering fears of communism. In the Middle Ages, though, particularly in the twelfth, thirteenth, and fourteenth centuries, this threat was seen as both far greater in scope – absolutely global and eschatological, and therefore existential – and physical, with images depicting Jews as violent, heavily armed warriors. For example, Matthew Paris provides a paranoid account of a Europe-wide Jewish conspiracy to arm the ‘Tartars’ (a medieval Christian term for the Mongols) (Menache 1996: 319–42). According to Matthew, “the Jews [...] thought that these enemies of ours were a portion of their Jewish race, who had been shut up in the Caspian mountains, and had therefore come to assist them, for the subversion of Christianity” (Giles 1889:357). As Chekin writes: “*Matthew derives the Tartars from the ten lost tribes of Israel whom Alexander the Great had locked up. Following Peter Comestor and other scholars of the twelfth and thirteenth centuries, he combines two myths, one about the ten lost tribes of Israel and the other about Gog and Magog enclosed behind the Caspian Gates*” (Chekin 2006:197).

— As in so many images of Jewish conspiracy stretching from the Middle Ages forward to the *Protocols of the Elders of Zion*, and recently the focus of Umberto Eco’s novel, *The Prague Cemetery* (2010), “numbers of the Jews on the continent [...] assembled on a general summons in a secret place, where one of their number who seemed to be the wisest and most influent among them”

addresses the Jews and tells them that, though they have been “so long oppressed under Christian rule, now the time has arrived for us to liberate ourselves, and by the judgment of God to oppress them in our turn” (Giles, 1889:357). The Jews in Matthew’s narrative therefore “at once bought all the swords, daggers, and armour, they could find for sale anywhere”(357–58), and hid it in barrels they told their Christian lords contained “deadly intoxicating wine,” so that they would deliver it to the Tartars (358). Once discovered, “They were therefore at once handed over to the executioners, to be either consigned to perpetual imprisonment, or to be slain with their own swords” (358). The lack of truth to this account would not have rendered it any less potent. Indeed, as Eco’s repugnant narrator Simonini – a forger of letters – philosophizes regarding conspirators, “do they really exist? many anonymous letters seem to prove it, and in any event it’s quite enough to talk about something to make it exists” (Eco 2010: 329–330). In Matthew’s formulation, this is a close call for Christendom. Had the Jews’ weapons made it through to the Tartars, had their “unheard-of treachery” and conspiracy with the “open enemies of the world in general” succeeded, Matthew implies, the results would have been disastrous (358). Chabon’s remarks serve to remind modern readers how estranged most of the modern world is from these fears, and therefore encourage us to reinvest medieval images and texts with some of the potency they once held.

— There is more ambiguity, though, to the Ebstorf guards. The Ebstorf Map’s image of the cannibalistic peoples of Gog and Magog – like that on the Hereford Map, as well – is incessantly, unremittingly negative, transparently grim and horrifying. The image of the guards is not. It may borrow some of the associations of that other Eastern gate, and may use the trope of the powerful Jewish warrior to denote the power of this stronghold, but does not directly condemn the figures. Instead, in their seemingly heraldic arrangement, they recall other fearsome beasts, surrounding a central coat of arms as signs of power. Rampant lions, rearing gryphons, snarling dragons, *and naked Jews*. Like the wild men that become common emblems of heraldry in the fourteenth century, these figures seem to stand in for “hardiness, strength, and fecundity” (Husband 1980:185). As Richard Bernheimer writes in his seminal study on wild men, “The purpose of stationing the wild man as a retainer outside the shield rather than [as] an emblem within it was probably a talismanic one [...] the wild man could surely be trusted to protect and defend the escutcheon”

(Bernheimer 1952:177–78). So, too, these mighty Jewish figures may be serving their masters, protecting the *Christianissima* gens, who apparently cower behind them.

// Bibliography

- Bale, Anthony (2012):** Fictions of Judaism in England before 1290. In: Skinner, Patricia (ed.), *Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archeological Perspectives*. Woodbridge, Boydell Press
- Bernheimer, Richard (1952):** *Wild men in the Middle Ages*. Cambridge, Harvard University Press
- Camille, Michael (1989):** *The Gothic Idol: Ideology and Image-making in Medieval Art*. New York, Cambridge University Press
- Caviness, Madeline (2008):** From the Self-Invention of the Whiteman in the Thirteenth Century to The Good, The Bad, and The Ugly. In: *Different Visions: A Journal of New Perspectives on Medieval Art*. Issue 1. <www.differentvisions.org/issue1PDFs/Caviness.pdf> (accessed November 2012).
- Chabon, Michael (2007):** *Gentlemen of the Road*. New York, Random House
- Chekin, Leonid S. (2006):** *Northern Eurasia in Medieval Cartography: Inventory, Texts, Translation, and Commentary*. Turnhout, Belgium, Brepols
- Cohen, Jeffrey Jerome (2006):** *Hybridity, Identity and Monstrosity in Medieval Britain: Of Difficult Middles*. New York, Palgrave Macmillan
- Connolly, Daniel K. (2009):** *The Maps of Matthew Paris: Medieval Journeys through Space, Time and Liturgy*. Woodbridge, Boydell and Brewer
- Dundes, Alan (1991):** *The Blood Libel Legend: A Casebook in Antisemitic Folklore*. Madison, WI., University of Wisconsin Press
- Eco, Umberto (2010):** *The Prague Cemetery*. New York, Mariner Books
- Friedman, John Block (1981):** *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, Harvard University Press
- Giles, J. A. (1889):** *Matthew Paris's English History: From the Year 1235 to 1273*. London, G. Bell, available online through the Hathi Trust Digital Library at <<http://hdl.handle.net/2027/inu.32000000637670>> (accessed August 2012).
- Goldberg, Michelle (November 10, 2010):** Glenn Beck's Anti-Semitic Attacks. In: *The Daily Beast*. <<http://www.thedailybeast.com/articles/2010/11/10/glenn-becks-anti-semitic-attack-on-george-soros.html>> (accessed January 2013)
- Hartley, John (1992):** *The Politics of Pictures: The Creation of the Public in the Age of Popular Media*. London, Psychology Press
- Husband, Timothy (1980):** *The Wild Man: Medieval Myth and Symbolism*. New York, Metropolitan Museum of Art
- Krummel, Miriamne Ara (2011):** *Crafting Jewishness in Medieval England: Legally Absent, Virtually Present*. New York, Palgrave MacMillan
- Kugler, Hartmut (2007):** *Die Ebstorfer Weltkarte, Vol. I: Atlas and II: Untersuchungen und Kommentar*. Berlin, Akademie Verlag
- Lipton, Sara (1999):** *Images of Intolerance: The Representation of Jews and Judaism in the Bible moralisée*. Berkeley, University of California Press
- Little, Lester K. (1978):** *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*. Ithaca, Cornell University Press
- Menache, S. (1996):** Tartars, Jews, Saracens, and the 'Jewish-Mongol Plot' of 1241. In: *History*. Vol. 81, pp. 319–42
- Nirenberg, David (1996):** *Communities of Violence: Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Princeton, N.J., Princeton University Press
- Schreckenberg, Heinz (1996):** *The Jews in Christian Art: An Illustrated History*. New York, Continuum
- Stacey, Robert C. (2012):** The English Jews under Henry III. In: Skinner, Patricia (ed.), *Jews in Medieval Britain: Historical, Literary and Archeological Perspectives*. Woodbridge, Boydell Press
- Strickland, Debra Higgs (2003):** *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in the Middle Ages*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Thomas of Monmouth (1997):** *The Life and Miracles of St. William of Norwich, 1173*, ed. Paul Halsall, *Medieval Sourcebook* (October 1997) <<http://www.fordham.edu/halsall/source/1173williamnorwich.asp>> (accessed August 2012)
- Warnke, Martin (2009):** *Die Ebstorfer Weltkarte*. <<http://www.uni-lueneburg.de/>>

hyperimage/EbsKart/start.html> (accessed November 2012)

Westrem, Scott (2001): The Hereford Map: A Transcription and Translation of the Legends with Commentary. Turnhout, Belgium, Brepols

// **Photography Credits**

Fig. 1, 2: archive of Asa Mittman

Fig. 3 - 6: <<http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/39/Ebstorfer-stich2.jpg>> (public domain)

// **Angaben zur Autorin**

Asa Simon Mittman, Associate Professor of Art History at California State University, Chico, USA. Current projects include VirtualMappa, and articles on Satan in Junius 11, postcolonial readings of Mandeville, "Race" in the Middle Ages, and the Franks Casket. Publications: Maps and Monsters in Medieval England. London, Routledge 2006; Research Companion to Monsters and the Monstrous. With Peter Dendle (Ed.). Farnham, Ashgate 2012; Inconceivable Beasts: The Wonders of the East in the Beowulf Manuscript. With Susan M. Kim. ACMRS Brepols 2013; and many articles on the subject of monstrosity and marginality in the Middle Ages.

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

// WWW.FKW-JOURNAL.DE

EDITION



// Sigrid Sandmann, Hamburg
www.sigrid-sandmann.de

Titel: desire

Preis: 960 Euro (incl. Versand)

Auflage: 10

Format: ca. 47 x 18 cm

Material: Neon Leuchtstoffröhre, Plexiglas, Transformator

Bestelladresse: desire@sigrid-sandmann.de

SIGRID SANDMANN

LEBT UND ARBEITET IN HAMBURG AUSSTELLUNGEN, INSTALLATIONEN, PROJEKTE (AUSWAHL)

- 2012** Gelaat – vom unbewegten Gesicht zum sprechenden Antlitz, Licht- und Audioinstallation, GLOW 2012, Eindhoven, NL
- 2012** Wortfindungsamt, interaktives Kunstprojekt im öffentlichen Raum, Hamburg-Mümmelmannsberg
- 2012** Der Geist des Reviers, Licht- und Audioinstallation, Ruhr-Universität Bochum Extraschicht 2012
- 2011** Ursprung, Lichtprojektion, Lichtsicht, 3.Projektions-Biennale, Bad Rothenfelde
- 2011** Vorschein, Lichtprojektion, Farbfest am Bauhaus, Prellerhaus, Dessau
- 2011** ÜPPIG, Lichtprojektion, Lichtströme 2011, Festung Ehrenbreitstein, Bundesgartenschau Koblenz 2011
- 2010** RESET, Lichtprojektion, LichtRouten, Lüdenscheid
- 2010** Wortfindungsamt, interaktives Kunstprojekt im öffentlichen Raum, Hamburg-Iserbrook
- 2010** Wortfindungsamt, interaktives Kunstprojekt im öffentlichen Raum, Hamburg-Altona
- 2009** Próg/Schwelle, Lichtprojektion, Lichtfestival Narracje, Gdansk, Polen
- 2008** einwasserwort, Installation im öffentlichen Raum, im Rahmen des Projektes Hafenkörper 59°, Hamburg
- 2007** Transparent Grindelhochhäuser, Installation im öffentlichen Raum, Hamburg
- 2004** Hommage an meine Mutter und Frau O, Rauminstallation in der Ausstellung Déjà vu mit Sonia Renard und Claire Gauthier, Künstlerhaus Hamburg-Bergedorf
- 1998** Von uns aus, Gruppenausstellung Institut für Medien und Kunst, Hörste.
- 1998** Das Fussbad, in Zusammenarbeit mit der Künstlerin Benita Joswig, im Rahmen des Stadtprojektes „Stadt und urbaner Raum“, Kassel
- 1996** Lügen haben kurze Beine, Rauminstallation, Dock 4, Kulturhaus der Stadt Kassel
- 1996** Rotes Quadrat – Installation im öffentlichen Raum, Tucho-mie, Polen

www.sigrid-sandmann.de

AUF DER SUCHE NACH SELBSTBESTIMMTHEIT ZUM AUFLAGENOBJEKT *DESIRE* VON SIGRID SANDMANN

In dem aktuellen Leuchtobjekt *desire* (Leuchtstoffröhre auf Plexiglas, ca. 47 x 18 cm, 2013) führt die Künstlerin Sigrid Sandmann zwei Themenstränge zusammen, die ihre Arbeit in den letzten Jahren zentral bestimmt haben: Ihre Beschäftigung mit Worten und Sprache und ihre Auseinandersetzung mit Licht.

Kenntnisse von Typografie, ein Gespür für die Gestaltung von Worten sind wichtige Arbeitsbereiche einer Siebdruckerin und sie mögen bereits in Sigrid Sandmanns Ausbildung in diesem Metier eine zentrale Rolle gespielt haben, die sie vor dem Kunststudium absolvierte.

In ihrer künstlerischen Arbeit bleibt die Auseinandersetzung mit Sprache von zentraler Bedeutung und inhaltliche Überlegungen werden immer wichtiger: Bereits in der Rauminstallation „Lügen haben kurze Beine“, die sie 1996 als Abschlussarbeit ihres Studiums im Dock 4 in Kassel installierte, verarbeitet sie Sprichwörter und formelhafte Floskeln aus der Erwachsenenwelt. Diese Erinnerungen an Sprüche aus Kindertagen materialisieren durch ihre Präsenz in Leuchtkästen als abrufbare Stereotypen. Durch die Inszenierung, die Verbindung mit dem Titel und den fotografischen Fragmenten werden diese jedoch kritisch in Frage gestellt. Auch in ihren aktuellen Arbeiten wie dem gigantischen Transparent an den Grindelhochhäusern (Hamburg 2007)¹⁾ oder dem Wortfindungsamt²⁾ – erstmals durchgeführt auf der Altonale 2010 – setzt sich Sigrid Sandmann mit Sprache und insbesondere den aus Sprache resultierenden gesellschaftlichen und sozialen Konstruktionen auseinander.

— Seit zehn Jahren realisiert die Künstlerin verstärkt Lichtprojektionen im öffentlichen Raum, meist als Projektionen auf Architektur, wie z. Bsp. an der Ruhr Universität Bochum im Rahmen der *Extraschicht 2012* unter dem Titel *Der Geist des Reviers*.³⁾ Wie auch im *Wortfindungsamt* sind die Menschen aufgefordert, eigene Worte und Sätze beizusteuern. In der künstlerischen Arbeit verschmelzen diese individuellen und kollektiven Gedanken und Ideen in der grafischen Umsetzung in Verbindung mit Licht, Architektur und Raum.

Während die Lichtarbeiten in den letzten Jahren immer größere Dimensionen im Stadtraum eingenommen haben, kumuliert in dem Lichtobjekt *desire* Sprache in einem einzelnen Wort, das

1)
<http://www.sigrid-sandmann.de/projekte/transparent-grindelhochhaeuser/>

2)
<http://www.wortfindungsamt.de>

3)
<http://www.sigrid-sandmann.de/lichtprojekte/extraschicht-2012/>

im Stile einer konventionellen Leuchtreklame – vergleichsweise handlich – umgesetzt ist.

Offensichtlich handelt es sich nicht um einen industriell gefertigten, normierten Schriftzug, vielmehr ist die Leuchtstoffröhre von Hand zu einem kursiven Schriftzug gebogen.

Die Materialität der Neonröhre wiederstrebt dem dynamischen Charakter der Handschrift. Sie muss gebogen und mit Kraft und Anstrengung in Form gebracht werden. Damit verbindet das Objekt den spontanen, leichten Charakter der Handschrift mit der Widerständigkeit des Materials.

In Verbindung mit dem gleißenden Halogenlicht erscheint der Schriftzug unbestimmt, flirrend und unterstützt damit die semantische Bedeutung des Wortes.

— Das Bedeutungsspektrum des englischen Wortes *desire* umfasst Sehnsüchte, Wünsche, Begierden und Begehren, steht für ungestilltes Verlangen und unkontrolliertes Wollen.

Das lateinische *desiderare* – von dem sich das Wort ableitet – beschreibt „einen Act des Gefühls, welches den Gegenstand mit Liebe und Theilnahme umfasst“, wie bereits im Handbuch der Lateinischen Synonymik von Ludwig Doederlein aus dem Jahre 1840 zu lesen ist. Der *desiderans*, der Wünschende, hofft auf eine glückliche Erfüllung seines Verlangens – eine Hoffnung, die außerhalb seines Einflussbereiches und von kognitiv Fassbarem liegt.

Eine Bedeutungsfacette, die über die Jahrhunderte bestehen bleibt und sowohl in der französischen als auch der englischen und italienischen Wortbedeutung bis heute erhalten bleibt: eine Unkontrollierbarkeit und zugleich eine Hoffnung, die auf eine ‚glückliche Fügung‘ gerichtet ist.

Das Bedeutungsspektrum des Nomens umfasst zentrale Bereiche menschlichen Verlangens bis hin zu sexuellen Wünschen und Begehren – eine Konnotation, die besonders in der Queer-Theorie aktuelle Bedeutung erlangt und die durch die Umsetzung des Wortes *desire* im Stile einer Leuchtreklame unterstützt wird: Das flirrende Neon der Leuchtreklame weckt alle nur erdenklichen Sehnsüchte des Menschen und ist unweigerlich mit den bereits in der Romantik beschworenen Abgründen der Nacht assoziiert. Wobei der ungelenke Schriftzug eine Widerständigkeit offenbart und von Aufbegehren und Zweifeln zeugt. Ganz im Sinne der Bedeutung des Wortes *desire* in der Queer-Theorie, die vor allem soziale und gesellschaftliche Normierungen kritisch hinterfragt, die mit unseren Wünschen, *desire*, verbunden sind.

— In diesem Sinn kulminiert Sigrid Sandmanns bisherige Arbeit in dem Lichtobjekt nicht nur formal – in der Verbindung von Licht und Sprache – sondern auch inhaltlich: Das Wort *desire* steht für die Auseinandersetzung mit der eigenen Biografie, dem gesellschaftlichen Eingebunden-Sein und einem unermüdlichen Streben nach Entwicklung, sowohl künstlerisch als auch menschlich, und ist verbunden mit einer unstillbaren Hoffnung: desire.

// Angaben zur Autorin

Sabine Grosser, PD Dr. phil., Privatdozentin für Kunstwissenschaft und Kunstdidaktik der Universität Paderborn, Vertretungsprofessur an der Universität Hildesheim (2009 – 2011). Arbeitsschwerpunkte: moderne bzw. zeitgenössische Kunst/Kultur und ihre Vermittlung, kulturelle Globalisierungsprozesse einschließlich medialer Entwicklungen, Ästhetisches Lernen, Bild- u. Rezeptionstheorien in verschiedenen kulturellen Kontexten, Erinnerungskulturen. Veröffentlichungen (u.a.): Palermo - Eine Annäherung an seine Arbeit und deren Rezeption. Frankfurt/M Peter, Lang Verlag 1996; Kunst und Erinnerungskultur Sri Lankas im Kontext kultureller Globalisierung Eine multiperspektivische Betrachtung als Beitrag zum transkulturellen Dialog. Oberhausen, Athena Verlag 2010; Ansichtssachen. Chancen transkultureller Perspektiven im Lernen mit Kunst und darüber hinaus. In: World Heritage and Arts Education, Hrsg. Wiegelmann-Bals / Ströter-Bender, Ausgabe 3, 2010: 77–89, <<http://groups.uni-paderborn.de/stroeter-bender/WHAE/index.html>>

// FKW WIRD GEFÖRDERT DURCH DAS MARIANN STEEGMANN INSTITUT, DIE DEUTSCHE FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT UND DAS INSTITUTE FOR CULTURAL STUDIES IN THE ARTS DER ZÜRCHER HOCHSCHULE DER KÜNSTE

// REDAKTION // SIGRID ADORF / KERSTIN BRANDES / SILKE BÜTTNER / MAIKE CHRISTADLER / HILDEGARD FRÜBIS / EDITH FUTSCHER / KATHRIN HEINZ / JENNIFER JOHN / MARIANNE KOOS / KEA WIENAND / ANJA ZIMMERMANN

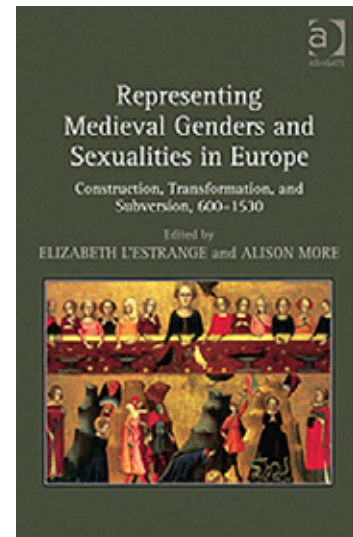
// WWW.FKW-JOURNAL.DE

REPRESENTING MEDIEVAL GENDERS AND SEXUALITIES IN EUROPE. CONSTRUCTION, TRANSFORMATION, AND SUBVERSION, 600–1530. ED. BY ELIZABETH L'ESTRANGE/ALISON MORE 2011. FARNHAM, ASHGATE. (210 PAGES)

Schon im Titel und dem einleitend formulierten Anspruch unterscheidet sich der Sammelband von den hauptsächlich in den späten 1990er und frühen 2000er Jahren veröffentlichten Werken zu diesem Themenkomplex: Es geht nicht um *Weiblichkeit und Männlichkeit im Mittelalter*, sondern um die zahlreichen Facetten von *medieval genders and sexualities* und ihre visuelle wie sprachliche Repräsentation.¹⁾ Diese leichte Perspektivverschiebung – dies gleich zu Anfang – ist durchaus gelungen.

— In einer knappen Einleitung (1–13) stellen die Herausgeberinnen ihren Ansatz als eine Fortentwicklung des Scott'schen Konzepts von *gender as a category of analysis* (vgl. Scott 1986 u. 2010²⁾) vor, der – im Anschluss an Butler (1990, 1993, 2004³⁾) – insbesondere die Performativität und Pluralität von Geschlechterkonstruktionen in den Blick nimmt. Dementsprechend lauteten die Leitbegriffe, unter denen die Autorinnen ihre Fragen bündeln sollten, *construction, transformation und subversion*. Da die Beiträge sich von angelsächsischen Heiligenviten des 6./7. Jahrhunderts bis zu Selbstzeugnissen italienischer Humanistinnen des 16. Jahrhunderts spannen (wobei mit sieben von neun Aufsätzen ein Schwerpunkt auf dem anglo- und frankophonen Spätmittelalter sowie Italien liegt), erläutern die Herausgeberinnen weitere Zusammenhänge der Aufsätze durch gemeinsame Themen und/oder Quellenkomplexe, z.B. Hagiographie, Visualität. Drei von ihnen thematisieren männliche und sechs von ihnen weibliche *Geschlechterkonstruktionen* bzw. -ideale oder -identitäten. Dabei gelingt es in fast allen Einzelbeiträgen durch konsequente Querverweise sowie durch das Infragestellen der binären Kategorien und Konstruktionen, Frauen- und Männergeschichte in Geschlechtergeschichte zu überführen.⁴⁾

— In *„What, after all, is a male virgin?‘ Multiple Performances of Male Virginity in Anglo-Saxon Saints' Lives* (15–32) zeigt Cassandra Rhodes an hagiographischem Material aus dem späten 7. und dem späten 10. Jahrhundert das Potential des Konzepts von unterschiedlichen Formen und Funktionen männlicher *virginitas* für die Konstruktion von Heiligkeit im angelsächsischen England auf. Wie auch Alison More in *Convergence, Conversion,*



// Abbildung 1

Ed. by Elizabeth L'Estrange / Alison More 2011. Farnham, Ashgate. (210 pages)

1) Der Untersuchungszeitraum (spätes 7. bis spätes 16. Jahrhundert) ist gegenüber der klassischen Epochenenteilung um mehr als hundert Jahre verschoben. Die Implikationen einer solchen Epochenzuordnung werden allerdings nicht reflektiert und in den Einzelbeiträgen auch nicht aufgegriffen; dort ist dann vielmehr für das 16. Jahrhundert wieder von „early modern“ die Rede.

2) Scott, Joan W.: *Gender: A useful category of historical analysis*, in: *The American Historical Review*, 1986, 1053–1075 ; Scott, Joan W.: *Gender: Still a Useful Category of Analysis?*, in: *Diogenes* 57 (1), 2010, 7–14.

and Transformation: Gender and Sanctity in Thirteenth-Century Liege (33–48) betont Rhodes die fließenden Übergänge bei Zuschreibungen von Geschlechtermerkmalen einerseits und die Instabilität von gender-Konzepten andererseits. In den von Rhodes und More untersuchten Texten werden Transformationsprozesse beschrieben, die sich häufig körperlich manifestieren und letztlich zu einer Position der/des Heiligen jenseits jeder Geschlechterzuschreibung führen.

— Eine ähnlich ambivalente Position zwischen bzw. jenseits ‚weiblicher‘ oder ‚männlicher‘ Charakterisierung stellt Jennifer Borland in *Violence on Vellum: St Margaret’s Transgressive Body and its Audience* (67–87) für die in einem komplizierten Text-Bild-Nutzer-Verhältnis konstruierte Heiligkeit der Margareta von Antiochien in einer bairischen Sammelhandschrift des 12. Jahrhunderts fest. Schon durch das Fehlen jeglicher Rahmung wird Margaretas Transgression weltlicher Kategorien und Beschränkungen in den Miniaturen angezeigt. Doch erst durch das Eingreifen der Nutzer_innen der Handschrift wird das Ideal einer irdische (Geschlechter-)Grenzen transzedierenden Heiligen verwirklicht. Sie beraubten die Folterknechte in den Miniaturen durch Abreiben der Köpfe und Gliedmaßen ihrer Identität, Kommunikationsfähigkeit und Macht, während der intakte Körper der Heiligen im Bild der im Text beschriebenen Marter gegenübersteht.

— Spielräume und Selbstverständlichkeiten weltlicher Herrschaft adeliger Frauen verdeutlicht Francesca Canadé Sautman in *Constructing Political Rule, Transforming Gender Scripts: Revisiting the Thirteenth-Century Rule of Joan and Margaret, Countesses of Flanders* (49–65). Beide Gräfinnen setzten in einem Mix aus männlich konnotiertem Handeln (Kriegsführung) und weiblich konnotierten ‚Managerqualitäten‘ in Friedenszeiten (Wirtschaftspolitik) ihre auf legitimer Erbfolge und lignage beruhende Herrschaft erfolgreich durch und sollten – so Sautman – daher nicht mit anderen Maßstäben gemessen werden als zeitgenössische männliche Herrscher. Aislinn Loconte (*Constructing Female Sanctity in Late Medieval Naples: The Funerary Monument of Queen Sancia of Majorca*, 107–125) führt, ausgehend vom Grabmal für Sancia von Mallorca in Neapel (1352, Santa Croce di Palazzo), vor, wie diese zeitlebens zwischen ihrem Selbstverständnis und image als Herrscherin und als Klarisse moderierte und beides untrennbar miteinander verknüpfte. Die Auftraggeberin des Grabmals, Johanna I., die versuchte, beim Papst die Kanonisation Sancias zu erreichen, nahm diese Doppelstrategie auf.

3)

Butler, Judith: *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*, New York 1990 (dt. *Das Unbehagen der Geschlechter* 1990); Butler, Judith: *Bodies that matter: On the discursive limits of sex*, New York 1993 (dt. *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*); Butler, Judith: *Undoing gender*, New York 2004 (dt. *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen* 2011).

4)

Zu Gunsten der Gesamtbetrachtung verzichtet die Rezensentin auf die Hervorhebung und entsprechend tiefer gehende Besprechung einzelner Aufsätze.

Sie ließ auf den beiden Bildfeldern des Sarkophags einerseits die in der Linie der *beata stirps* stehende Herrscherin undmütterliche Beschützerin des Franziskanerordens sowie andererseits die demütige *suor Chiara* in der *imitatio Christi* darstellen, wobei für letztere die ungewöhnliche Visualisierung eines „weiblichen Abendmahls“ gewählt wurde.

— Die gleichwertige Integration ihrer beiden Rollen als ‚Hausfrau‘ und ‚Humanist‘ in „a role for her self as a learned woman“ (145) war das Anliegen, das Laura Cereta gemäß Jennifer Cavalli (*Fashioning Female Humanist Scholarship: Self-representation in Laura Cereta's Letters*, 145–159) in ihren Briefen (1485–1488) verfolgte. Es sei Cereta nicht um die Schaffung eines beschränkten Sonderraumes für eine im Ideal maskulinisierte humanistische Gelehrsamkeit für Frauen gegangen, sondern um die Anerkennung der Gleichheit männlicher und weiblicher geistiger Leistungsfähigkeit und der Doppelrolle als Normalfall, der ebenso legitim wie wertvoll für die Gesellschaft ist.

— Auf die in den Texten der *querelle des femmes* gedachte Möglichkeit, Geschlechterrollen wie Kleidungsstücke zu einem bestimmten Zweck an- und auszuziehen und damit die Binarität der Geschlechter nicht aufzuheben, aber verhandelbar zu machen, verweist Helen Swift in *‚Pourquoy appellerions nous ces choses differentes, qu’une heure, un moment, un mouvement peuvent rendre du tout semblables?‘: Representing Gender Identity in the Late Medieval French Querelle des femmes* (89–106). Swift hebt hervor, dass *gender performativity* bei den *querelle*-Autor_innen (hier v.a. Christine de Pizan, Martin Le Franc und Antoine Dufour) als „citational practice“ (94) zu verstehen sei. Sie verknüpft ihre linguistischen Analysen zudem mit einer Betrachtung der politischen Kontexte der untersuchten Texte und der Frage nach dem Status der männlichen Autorfiguren in der Verteidigung der Frau als höheres Wesen.

— Ebenfalls nach den Möglichkeiten Geschlechterbeziehungen *innerhalb* bestehender Grenzen zu unterlaufen oder zu transformieren, fragt Elizabeth L’Estrange (*Deschi da parto and Topsy-Turvy Gender Relations in Fifteenth-Century Italian Households* [127–144]). In ihre Analyse der zur Geburt eines Kindes in der Toskana des 15. Jahrhunderts verschenkten beidseitig bemalten *deschi da parto* bezieht sie auch den Blick der Empfängerinnen mit ein. Selbst vermeintlich so leicht zu deutende Szenen wie die Mutter im luxuriös ausgestatteten Wochenbett oder die als verkehrte Welt gekennzeichnete Aristoteles und Phyllis-Anekdote

werden so zu „multivalent image[s]“ (130). Demnach erfüllten die *deschi* nicht nur die Intentionen der männlichen Auftraggeber, die auf die Herstellung von politischen Beziehungen, die Konsolidierung patriarchaler Ordnung und den Trost verängstigter junger Frauen zielten. Durch weiteren Gebrauch und regelmäßiges Betrachten konnten sie auch dazu beitragen, die durch die Geburt entstandene Sondersituation im Haushalt, in der der Hausherr die Mutter und die um sie herum versammelten Frauen während vier Wochen versorgen und bedienen (lassen) musste, zu perpetuieren.

—— Zuletzt verdeutlicht Fiona S. Dunlop in *Mightier than the Sword: Reading, Writing and Noble Masculinity in the Early Sixteenth Century* (161–172) nochmals die Reflexivität von *gender*-Konzeptionen. Der bisher in der Forschung postulierte Wandel von einem mittelalterlich-martialischen zu einem frühneuzeitlich-höfischen adeligen Männlichkeitsideal fand, so zeigt sie am Beispiel eines didaktischen Gedichts für Henry Percy (aufgezeichnet ca. 1516/26) auf, nicht glatt und unwidersprochen statt und sei zudem unbedingt zu nuancieren. So wurden in dem Gedicht verschiedene parallel existierende Optionen adeliger Männlichkeit dialogisch erprobt, um schließlich aus ganz konkreten politisch-sozialen Überlegungen heraus einem auf Gelehrsamkeit und religiöser Kontemplation beruhenden Ideal den Vorzug zu geben, ohne andere Konzepte jedoch vollständig zu verabschieden.

—— Zentral erscheint bei allen Autorinnen die Ablehnung binärer Geschlechterkonstruktionen (auch wenn das sprachlich nicht immer durchzuhalten ist)⁵⁾ und die Betonung multipler Denk- und Handlungsoptionen beim *doing gender*, die je nach Publikum unterschiedlich realisiert werden und je nach Textsorte unterschiedlich manifest sind. Trotz der sehr unterschiedlichen Themen beziehen sich die Autorinnen innerhalb des Bandes auf dieser Ebene immer wieder aufeinander, was zu einem erfreulich kohärenten Leseindruck führt. Eine etwas ausführlichere Einleitung und der Verzicht auf die chronologische Reihung hätten diesen wohl noch verstärken können.

—— Es ist dem Band, der die *multiplicity* vormoderner Geschlechterkonstruktionen und ihre Flexibilität für eine große Breite von Quellen und mit dezidiertem Theorieeinsatz vorführt, auf jeden Fall zu wünschen, dass er ein Publikum erreicht, das nicht nur jeweils den disziplinär und chronologisch gerade passenden Aufsatz rezipiert. Denn seine Stärke liegt, jenseits der jeweiligen Einzelergebnisse, in einer im deutschen Sprachraum

5)

Swift reflektiert dieses Problem interessanterweise für die Sprache ihrer Quellen; allgemein scheint das Problem, dass sich doch immer wieder binäre Zuordnungen in die Texte ‚einschleichen‘ ebenso wenig intensiver reflektiert wie die Frage, ob es sich um historische oder aktuell-eigene Kategorien handelt.

nicht ganz so selbstverständlichen Interdisziplinarität, die sich gleichermaßen aus den Traditionen der *gender* wie der *medieval studies* speist.

// Angaben zur Autorin

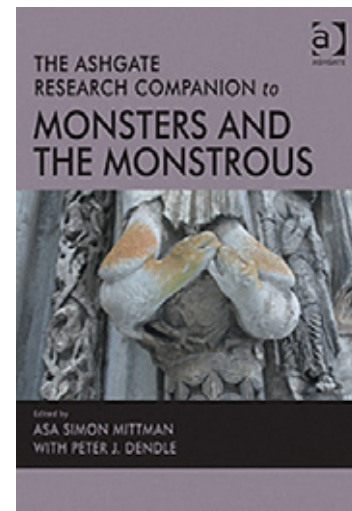
Anja Rathmann-Lutz, Dr., Wiss. Assistentin am Departement Geschichte der Universität Basel. Forschungsschwerpunkte: Kultur-, Bild-, Wahrnehmungs-, Stadt- und Raumgeschichte des Hoch- und Spätmittelalters sowie der Renaissance; Zeit und Zeitlichkeit. Veröffentlichungen (u.a.): Images Ludwigs des Heiligen im Kontext dynastischer Konflikte des 14. und 15. Jahrhunderts. *Orbis Mediaevalis* 12, Berlin, Akad.-Verlag 2010; (Hg.) *Visibilität des Unsichtbaren. Sehen und Verstehen in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Zürich, Chronos 2011

THE ASHGATE RESEARCH COMPANION TO MONSTERS AND THE MONSTROUS. ED. BY ASA SIMON MITTMAN / PETER J. DENDLE 2012. FARNHAM, ASHGATE. (598 PAGES)

21 Beiträge über Monster, 21 Annäherungen an das Monströse von der Antike bis zum Splatterfilm, von afrikanischen Wassergeistern zum japanischen Pokémon: *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* bietet ein Kaleidoskop der aktuellen kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Phänomen des Monsters (aus dem sich der Rez. nur einige, ihm besonders reizvolle Aufsätze herausgreift).

— Die Fülle der Gesichte ist aber zugleich das Problem. Denn was ist das Gemeinsame, das alle Monster miteinander teilen, um selbst Monster zu sein? Ist es das Gefährliche, das für die Menschen Bedrohliche, das ihnen eigen ist, gepaart mit ihrem angsteinflößenden, widernatürlichen Aussehen? Diese naheliegende Definition gerät schon bald an ihre Grenze, wenn in den Beschreibungen antiker und mittelalterlicher Autoren die *monstra* weniger durch ihre Gefährlichkeit als durch ihre hybride Gestalt auffallen. Für den älteren Plinius gehören sie zu den Wundern der Natur und bei Hieronymus haben sie ihren eigenen, von Gott in seiner Schöpfung vorgesehenen Platz am Ende der Welt – und sind so Teil der Schöpfungsordnung Gottes, wie *Karl Steel* in seinem Beitrag *Centaur, Saryrs and Cynocephali: Medieval Scholarly Teratology and the Question of the Human* hervorhebt. Die Autorinnen und Autoren der einzelnen Beiträge teilen daher zu Recht den methodischen Grundkonsens, dass das Kategoriale des Monsters nicht in seinem Äußeren zu suchen ist. *Asa Simon Mittman* schlägt in der Einleitung (*Introduction. The Impact of Monsters and Monster Studies*) daher vor, das Monströse durch seine Wirkung (*impact*) zu bestimmen. Mit dieser methodischen Grundlegung erst würden die unterschiedlichen kulturellen Erscheinungsformen des Monströsen vergleichbar. Das Monster definiere sich demnach nicht durch seine tatsächliche, physisch ausgeübte Gewalt, sondern durch seine psychische, durch den Schrecken und die Angst, die es auslöst. Der Fokus auf das relationale Verhältnis zwischen dem Monströsen und dem menschlichen Individuum bzw. der Gruppe als methodische Grundlegung verweist auf den übergeordneten wissenschaftstheoretischen Kontext der Untersuchungen in den Cultural Studies.

— Der Band ist in zwei thematische Bereiche aufgeteilt. Im ersten, historisch angelegten Teil sind Untersuchungen über die



// Abbildung 1

Ed. by Asa Simon Mittman / Peter J. Dendle 2012. Farnham, Ashgate. (598 pages)

(geo-) historischen Kontexte der Spielarten des Monsters zusammengefasst; der zweite, stärker theoretisch bestimmte Teil ist auf der Suche nach Zugängen zum Monster und Monströsen, die es ermöglichen sollen, diese auf dem Hintergrund jeweiliger gesellschaftlicher Bedingungen und Kontexte – und damit auch die Gesellschaften selbst – zu verstehen. Dass sich die Beiträge dann einer solchen Zweiteilung selbst immer wieder entziehen und Aspekte des anderen Teiles mit aufnehmen, gerät der Systematik des Bandes nach Einschätzung der Herausgeber nicht zum Nachteil, zeige es doch, wie verschränkt die Fragestellungen miteinander sind – weshalb die Beiträge der zwei Teile nicht nach Regionen und Epochen, sondern schlicht in alphabetischer Reihenfolge der Autor_innen geordnet sind, um nicht Präjudizien der Lektüre zu bedienen.

— Schon im ersten Beitrag von *Persephone Braham* über *The Monstrous Caribbean* wird die Zweiteilung des Bandes obsolet. In historischer Perspektive zeigt sie, wie seit Columbus in der europäischen Kolonialisierung des karibischen Raumes die antik-mittelalterlichen Vorstellungen über den Rand der Welt mit seinen monströsen Bewohnern paradigmatisch die Wahrnehmung der indigenen Bevölkerung bestimmten. So wird etwa die vermeintliche Nacktheit der Frauen auf dem Hintergrund des Bildes der Amazonen gelesen und verstanden, aus dem heraus sich dann koloniale und patriarchale Herrschaftsansprüche der Entdecker konstruieren und legitimieren lassen. Zugleich zeigt Braham, wie sich im modernen Motiv des Zombies die jahrhunderte alte Erfahrung kolonialer Ausbeutung verdichtet: In der Bedrohung durch den Zombie spiegelt sich die fleischfressende, anthropophage Erfahrung frühkapitalistischer Ausbeutung, die Millionen Körper afrikanischer Sklaven regelrecht auf den Zuckerrohrfeldern der Karibik auffraß, wider.

— Die Offenheit des Konzeptes *Monster*, das sich nicht an den visuellen Erscheinungen, sondern an ihrem impact orientiert, erweist sich im Beitrag von *Francesca Leoni* über das Monströse in der islamischen visuellen Kultur nochmals methodisch gut begründet. Die Vielzahl dekorativer ‚monströser‘ Figuren – seien es Dämonen und Sphinxen, Drachen und andere Ungeheuer – auf Gebrauchsgegenständen, in Handschriften oder auf Wandmalereien kontrastiert mit der Bedeutung von Monstern in der islamischen Kultur. Sie ist, so Leoni, schlicht nicht existent. Erst durch eine Wahrnehmung, die die eigene – westliche – kulturelle Perspektive auf die vermeintlich monströsen Erscheinungen überträgt

und damit das Eigene im Anderen zu erkennen glaubt, werden die Dämonen und Drachen der islamischen Kultur zu Monstern. Leonie kritisiert an diesem Punkt einen der Leittexte, der den Referenzrahmen der Mehrzahl der Beiträge darstellt: Jeffrey Jerome Cohens Essay über *Monster Cultures*“ (*Seven Thesis*)¹⁾ aus dem Jahr 1996. Cohen fordert, die Monster als primär kulturelle Konstrukte zu begreifen, um ihre Genese und Transformation sowie Bedeutung zu verstehen. Allerdings um den Preis, so die Kritik Leonis, zugleich mit dem Begriff des Monsters eine kulturell neutrale und analytische universale Kategorie zu schaffen, die, wenigstens für die islamische visuelle Kultur, nicht zu greifen vermag.

—— Der erste, historische Teil des Bandes schließt mit *Jeffrey Andrew Weinstocks* Analyse über *Invisible Monsters: Vision, Horror and Contemporary Culture*. Weinstock zeigt die Verschiebungen in der aktuellen populären Kultur, die auf einen neuen Ursprung des Monströsen und einen neuen Umgang mit diesem verweisen: Das Furchterregende des Monsters ist nicht länger an seiner äußeren Gestalt auszumachen, sondern wird zusehends anonymisiert. Und zweitens: Die Monster werden sympathisch! Zunächst Die Bedrohung kommt immer weniger von außen, sondern mehr und mehr aus der Mitte der Gesellschaft. Die Figur des Psychopathen und Serienkillers, von Hitchcocks *Psycho* über *The Silence of the Lambs* bis zu den *CSI-Staffeln*, folgt demselben Monster-Plot: Das Monster wohnt nebenan, das Monströse verbirgt sich hinter einer menschlichen Fassade, hinter der dann in unmittelbarer Nachbarschaft zugleich die geheimen Netzwerke, die als Regierungskomplotte die Menschen bedrohen (*Akte X*), lauern. Zugleich gibt es noch eine zweite, nichtmenschliche Bedrohung durch das Monströse: Es ist das böse Virus, das Menschen plötzlich in sich tragen und das Teil einer sich gegen die Menschen verschworenen Natur ist. Die Auslöser dieser kollektiven Ängste, die vornehmlich in Kinoproduktionen ihren Ausdruck finden, sind schnell genannt: 9/11, AIDS und die Naturkatastrophen als Zeichen der ökologische Krise. Zugleich verlieren die ‚alten‘ Monster aber ihren Schrecken, wenn sie als schwule Vampire menschlich werden (*Anne Rice, Vampire Chronicles, 1976ff.*), als *Shrek* (2001) und *Monsters, Inc.* (2001) in moderner Trickfilmanimation nach tierischem Kindchen-Schema die Herzen der Kinder erobern sollen, oder in der *Twilight-Saga* den essentiellen Graben zwischen Mensch und Vampir überschreiten. Weinstock erkennt in dieser Transformation des Monströsen hinein in die Mitte der Gesellschaft die kulturelle Anstrengung, eine irrationale und

1)

Cohen, Jeffrey Jerome 1996: *Monster Culture (Seven Thesis)*. In: ders. (Hg.), *Monster Theory: Reading Cultures*, Minneapolis (Miss.), University of Minnesota Press, 3–25.

sinnwidrige gesellschaftliche Erfahrung des Bedrohtseins durch Einbettung in eine erzählerische Logik benennbar zu machen und bezeichnet diesen Prozess als *rational irrationalism*.

— Zu Beginn des zweiten, theoretischen Teils versucht Patricia MacCormack in ihrem Beitrag, das Konzept des Monströsen für die Theorie des *posthumanism* fruchtbar zu machen. Die radikale Dekonstruktion des menschlichen Körpers in der Theorie des *posthumanism* durch Auflösung jeglicher transzendentaler Begründung hat zum Ziel, die Kategorien des Menschlichen neu zu denken und die diskursive Konstitution des menschlichen Körpers – in Anlehnung an Foucault und Deleuze – offenzulegen. Damit lösen sich aber Ordnungskategorien und normative Taxonomien des ‚richtigen‘ Körpers auf. Er wird aus dieser Perspektive dann als unabgeschlossenes multiples *despositif*, als sich allein in Relationen befindlich, ständig neu konstituiert. Die Monster in ihrer hybriden Körperlichkeit können in diesem Konzept, so der Vorschlag MacCormacks, zum Sinnbild der relationalen Konstitution der Körper werden: Sie erinnern daran, „that humanity is made up of its own elements of otherness that are repressed, denied or catalogue“ (309). Oder anders gesagt: Wir müssen alle selbst zu Monstern werden!

— Sarah Alison Miller zeichnet in *Monstrous Sexuality: Variation on the Vagina Dentata* die sexuelle Konnotation des Monströsen nach, das es – in patriarchaler Perspektive als weibliche Sexualität gedacht, – zu unterdrücken und auszumerzen gilt. Am Beispiel der *vagina dentata*, der zahnbewehrten weiblichen Vagina, stellt sie überzeugend die Strategien dar, mit denen aktive weibliche Sexualität, die aus dem Korsett des passiven weiblichen Körpers ausbricht, Ängste evoziert, die kulturell zu unterdrücken und zu bestrafen sind. Bedroht Scylla, das weibliche männerfressende Monster, Odysseus in der homerischen Odyssee zunächst nur in seiner Funktion als Held, so verschiebt sich das Motiv in Ovids *Metamorphosen*. Nachdem die junge Scylla den sie begehrenden Claucus abweist, wird sie zur Strafe durch die Zauberin Circe in ein Monster verwandelt: Ihr Unterleib verformt sich zu beißenden Hundemäulern – eine erzählerische Metapher für die Bestrafung der weiblichen sexuellen Selbstbestimmung und ihre Verkehrung in ihr Gegenteil. Die *vagina dentata* wird so zum Ausdruck ungestümer weiblicher Sexualität, die männliche Sexualität und Körperlichkeit bedroht. Weibliches sexuelles Begehren transformiert sich zur monströsen Gefahr für den Mann. Subkutan bleibt dieses Motiv bereitgehalten und taucht z.B. wieder auf in der modernen

Vorstellung vom mittelalterlichen Keuschheitsgürtel, dessen Modell im Museum Cluny feine metallene Zähne an der geöffneten Vulvaauflage besitzt, die jede männliche Penetration sofort bestrafen würde. Das Modell ist allerdings ein eher modernes Objekt des 18./19. Jahrhunderts, das nur vorgibt, mittelalterlich zu sein.

— Dass auch Monster Teil des Gender-Diskurses sind, wird deutlich im Beitrag von Dana Oswald über *Monstrous Gender: Geographies of Ambiguity*, denn „gender is the playful intersection between body, behaviour and context“ (346). Gerade den als hyper-maskulin gezeichneten Monstern – also den Riesen, den Vampiren und Werwölfen, mit ihren übergroßen Genitalien, ihrem unstillbaren Verlangen und ihrem ausufernden Haarwuchs – ist ihre Monstrosität in die Körper eingeschrieben. Diese Hypersexualität degeneriert sie aber zugleich gegenüber dem als normal etikettierten männlichen Körper durch ihren sexuellen Überschuss, der nichts anderes sei als der Ausdruck einer hyperaktiven ‚weiblichen‘ Sexualität. Der hypermaskuline Körper repräsentiert – dialektisch verstanden – den weiblichen Körper.

— Der einzige Beitrag, der die Kategorie des Monströsen im Kontext ethnischer Gruppen diskutiert, ist *Debra Higgs Stricklands* Ausführung über *Monstrosity and Race in the Late Middle Ages*. Unbestritten, die quellengesättigten Untersuchungen Higgs Stricklands (vgl. *Saracens, Demons and Jews. Making Monsters in Medieval Art*, Princeton 2003) über visuelle Strategien der mittelalterlichen Ausgrenzung des *Anderen* in Gestalt der Sarazenen und der Juden sind wertvoll und kenntnisreich. Strickland zeigt nun am Beispiel mittelalterlicher englischer Handschriften, wie fremde ethnische Gruppen (Muslime, Äthiopier, Mongolen), die vor allem durch literarische Überlieferung bekannt waren, durch physiognomische Entstellungen als das *Andere*, das *Feindliche*, gekennzeichnet werden und monströsen Charakter annehmen. Damit rückt methodisch das phenotypische Merkmal des Monsters gegenüber dem *impact* als kategoriales Kriterium für das Monströse stärker in den Vordergrund. Dies erscheint gerechtfertigt, weil die vermeintliche Gefahr, die von den ‚Feinden Christi‘ ausgeht, sich visuell in der Abnormalität ihrer Gestalt widerspiegelt. Ein weiteres Moment kultureller Distanzierung zwischen dem christlichen Eigenen und dem monströsen Anderen erfolgt durch die Übertragung traditionaler Hybridisierungen auf zeitgenössische ‚Völker‘: Gehören seit der Antike die Kynokephalen, die hunds-köpfigen Menschen zum Arsenal der bekannten ‚Monster‘, kann nun das kynokephale Signum in den Bildern z.B. auch auf

die Mongolen übertragen werden, sodass die Grenze zwischen Menschlichem und Monströsem in der Charakterisierung dieser Völker aufgeweicht wird (375). Im Blick auf die Darstellung der Juden im Kontext des Monströsen ist allerdings zu fragen, ob dem Quellenmaterial nicht eine Eindeutigkeit zugesprochen wird, die die Bilder dekontextualisiert. Wir wissen um die antijüdische Konnotation all jener Illustrationen, in denen Juden bei Christi Gefangennahme mit entstellter Physiognomie dargestellt werden, doch reichen eine Hakennase und eine eingedrückte Stirn schon dazu aus, die Figur zum Monster werden zu lassen? Spätestens dann, wenn die vermeintlich eindeutig antijüdischen Attribute der Darstellungen von Juden – der Judenhut oder die Hakennase – in zeitgenössischen jüdischen Handschriften selbst als visuelle Selbstbeschreibungen auftauchen und damit polysemiotisch werden, gerät das Konzept des Monströsen an seine Grenze. Der Judenhut kann zu Recht als antijüdisches Attribut auf den Köpfen hybrider Monster oder des Antichristen verstanden werden (380), es macht die Juden aber noch lange nicht – theologisch – zu Monstern.

— Der Gesamteindruck von *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous* ist überzeugend. Auch die 65 Seiten Bibliographie, eine sorgfältige Indexierung der Stichworte sowie das reichhaltige Bildmaterial bestätigen, dass dieser Band den *state of the art* einer kulturwissenschaftlichen Teratologie, der Lehre von den Monstern, wiedergibt.

// Angaben zum Autor

Gunnar Mikosch, Dr., Departement Geschichte, Universität Basel, Lehrbeauftragter, Forschungsschwerpunkte: Antijudaismus, Jüdische Bildkultur des Mittelalters.
Veröffentlichungen (u.a.): „Von alter ê und ungetriuwen juden“ - Juden und Judendiskurse in den mittelhochdeutschen Predigten des 12. und 13. Jahrhunderts. München, Fink 2010; Bildverbot? – Selbstimaginationen in der jüdischen Bildwelt des Mittelalters. In: Bloch, René; Haeberli, Simone; Schwinges, Rainer Christoph (Hgg.), Fremdbilder - Selbstbilder. Imaginationen des Judentums in Antike und Mittelalter. Basel, Schwabe 2010: 109–134; Visibilität des Unsichtbaren – eine Einleitung. Gemeinsam mit Anja Rathmann-Lutz. In: dies. (Hg.), Visibilität des Unsichtbaren. Sehen und Verstehen in Mittelalter und Früher Neuzeit. Zürich, Chronos 2011: 9–21

NACHRUF AUF VIKTORIA SCHMIDT-LINSENHOFF

Viktoria Schmidt-Linsenhoff gehört zu jenen Kunsthistorikerinnen, die seit Beginn der 1980er Jahre aus einer feministischen Perspektive die Grundlagen der Disziplin systematisch hinterfragten und veränderten. Einer ihrer größten Verdienste für die deutsche Kunstgeschichte ist die Verknüpfung von gendertheoretischen mit postkolonialen Ansätzen. Ohne ihre Vorreiterinnen-Rolle in den Fokus zu stellen, hat Viktoria mit Leidenschaft, Beharrlichkeit und einer unerschrockenen Direktheit die Disziplin um Fragestellungen und Gegenstände erweitert. Beeindruckend sind die breite Ausrichtung ihrer Analysen von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart, die Vielfalt der in ihren Forschungen behandelten Medien und die Tragweite ihrer Schriften, in denen sie konsequent Konstruktionen geschlechtlicher und kultureller Differenz im Hinblick auf Herrschafts- und Gewaltverhältnisse analysiert und interpretiert hat. Mit ihrem unermüdlichen Engagement für eine machtkritische Kunstwissenschaft und deren Vermittlung ist sie für uns als ihre Schülerinnen Vorbild und Ansporn.

——— Zunächst als Kustodin am Historischen Museum in Frankfurt am Main (1976–1990) und ab 1992 als Professorin mit dem Schwerpunkt Frauen- und Geschlechterforschung an der Universität Trier hat sie über die Grenzen der Kunstgeschichte hinaus gesellschaftspolitisch Einfluss genommen. Beharrlich kämpfte sie für die Wahrnehmung und Anerkennung marginalisierter Sicht- und Lebensweisen. Dem entspricht, dass Viktoria vor allem in den letzten Jahren sowohl mit Künstler_innen als auch Wissenschaftler_innen aus den ehemals kolonisierten Gesellschaften zusammenarbeitete.¹⁾ Bereits während ihrer Zeit am Historischen Museum in Frankfurt verfolgte sie die Sichtbarmachung von subalternen Positionen. Mit der Konzeption und Umsetzung der Ausstellung *Frauenalltag und Frauenbewegung 1890–1980* trug sie maßgeblich dazu bei, die Kultur- und Emanzipationsgeschichte der Frauen erstmals als eigene Abteilung in die traditionsgemäß patriarchale Institution des Museums zu bringen.²⁾ In ihren Auseinandersetzungen mit Künstlerinnen, die aus der männlich dominierten Kunstgeschichte herausgeschrieben oder stereotyp rezipiert wurden, fragte sie ebenfalls nach deren spezifischen Perspektiven. So arbeitete sie beispielsweise an Grafiken von Käthe Kollwitz die Ambivalenzen heraus, mit denen die Künstlerin Krieg und weiblichen Pazifismus darstellt (1986). In der Einleitung des Bandes zur 6. Kunsthistorikerinnen-Tagung *Projektionen*.

1)

Die interkulturellen Kooperationen mündeten unter anderem in eine Gastprofessur in Cotonou, Benin (2002 / 2003).

2)

Zur Geschichte und Bedeutung der Ausstellung s. Irene Below (2004).

Rassismus und Sexismus in der Visuellen Kultur (Friedrich u.a. 1997), der als einer der ersten kunstwissenschaftliche Geschlechterforschung mit postkolonialen Ansätzen in Verbindung brachte, betonte sie deren Notwendigkeit mit der bis dato ignorierten Kritik von *women of color* an einem weißen Feminismus.

— Ihre programmatischen Schriften zum Postkolonialismus trugen zur Etablierung dieses Ansatzes in Forschung und Lehre bei (beide 2002). Mit der Formel des *kolonialen Unbewussten* verwies sie auf die Verleugnung der Verwicklung von Kunst und Kunstgeschichte in Prozesse kolonialer Macht- und Gewaltausübung (2005). Sie plädierte dafür die Kriterien zu revidieren, nach denen Aus- und Einschlüsse vorgenommen wurden und werden, anstatt den Kanon lediglich nach euroamerikanischen Vorzeichen zu globalisieren (Ebd.:34). Eine ihrer wichtigen Thesen für die spezifisch deutsche Auseinandersetzung mit dem Kolonialismus ist, dass die sogenannte moderne Kunst nach ihrer Diffamierung als *entartet* von jeglicher Kritik und somit auch vom Vorwurf des Rassismus ausgenommen war (2003).

— Als Konsequenz ihrer Beschäftigung mit Exklusionsmechanismen der abendländischen Kunstgeschichtsschreibung setzte sich Viktoria mit der Kunst außereuropäischer Kulturen auseinander. Die Dekolonisierung des Faches sah sie in künstlerischen Positionen entscheidend vorangetrieben. Ihre intensive Beschäftigung, vor allem mit der zeitgenössischen Kunst Afrikas, mündete in den letzten Jahren neben wissenschaftlich-schriftlichen Analysen auch in ein anderes Format. Nach ihrer Emeritierung 2008 realisierte sie zusammen mit dem Filmemacher Dieter Reifarth, ihrem Lebensgefährten, den Film *Der Hof* (2011). Der Film dokumentiert den Hof des senegalesischen Künstlers Issa Samb im Zentrum von Dakar, der von der Gruppe *Laboratoire Agit Art* als Treffpunkt, Aktionsraum und Archiv initiiert wurde und bis heute bespielt wird. Viktoria sah im Film eine Möglichkeit, die ästhetische Komplexität des kollektiven Künstlerprojekts angemessen darzustellen. Ihr Interesse galt dabei insbesondere den politischen Forderungen und deren künstlerischen Umsetzungen, mit denen die Gruppe gegen die Kunstpolitik Léopold Senghors protestierte. Das Anliegen, das Spezifische von künstlerischen oder generell ästhetischen Einsprüchen in dominanten Diskursen herauszuarbeiten, verfolgte sie auch in ihrer letzten großen Publikation. In fünfzehn Fallstudien diskutierte sie das kritische Potential einer „ästhetischen Erfahrung von Differenz“ (2010: 9).³⁾ Die unermüdliche Suche nach – wie Viktoria es nannte – positiven

3)

Vgl. die Rezensionen von Hildegard Frübis (2011), Edith Futscher (2011) und Daniela Hammer-Tugendhat (2011).

Ausnahmen und Abweichungen von hegemonialen Diskursen ist charakteristisch für ihr Forschungsinteresse. Schon in vorangegangenen Analysen hatte sie frühe Veränderungen in der Darstellung tradierter Geschlechterverhältnisse aufgespürt. Etwa, wenn sie in Joachim von Sandrarts Bildfindung der Dibutadis Legende von 1675 eine Reaktion auf die wachsende Anzahl von Künstlerinnen und die Einräumung eines Platzes für Frauen im System der Künste sah (1996). Mit diesen Bildlektüren, die Risse und Brüche in der Dominanzkultur aufzeigen und zuweilen auch zu Skepsis innerhalb der wissenschaftlichen Community führten, forderte sie immer wieder zur Überprüfung dekonstruktivistischer Ansätze im Hinblick auf deren eigene Rückprojektionen auf.

— Mit der Verschränkung feministischer und postkolonialer Forschungsperspektiven gelang es Viktoria immer wieder, *blinde Flecken* in unterschiedlichen Debatten hervorzuheben. So schrieb sie gegen eine eurozentristisch verengte Sexismus-Debatte an, da die ausschließliche Kritik an einem männlichen Voyeurismus dessen Verwobensein mit einem kolonialen Blickregime ignoriere. Dieses Unbehagen äußerte sie z.B. in Anbetracht der trivialisierenden Rezeption feministischer Kritik, wie sie in den 1990er Jahren im Anschluss an Linda Nochlins Auseinandersetzung mit der Malerei des Orientalismus erfolgte. In Abgrenzung dazu erweiterte sie Nochlins These von den offensichtlichen Strukturanalogien zwischen sexueller und kolonialer Unterwerfung in Jean-Léon Gérômes Sklavenmarkt-Bildern um den Kontext einer verleugneten Erinnerung an die Geschichte des transatlantischen Sklavenhandels und zeigte dadurch die komplexen Zusammenhänge der Sexuierung des Kolonialkulturellen auf (2004).

— In mehreren Analysen arbeitete Viktoria Mechanismen der Verdrängung und Verleugnung bezüglich der NS-Geschichte heraus. Bereits 1983 analysierte sie zusammen mit Dieter Reifarth Amateurfotografien, die SS-Angehörige von sich und ihren Opfern aufgenommen hatten. Als eine der ersten befassten sie sich mit den Motiven der Täter und sahen darin eine Schaulust und einen Schauzwang, den sie als Symptom einer „panischen Körperangst“ analysierten (1983:71).

— Viktoria scheute weder davor zurück, unbequeme Positionen einzunehmen, noch eigene Ansätze zu überdenken. Sie glaubte stets an die Produktivität der Kontroverse und diskutierte leidenschaftlich gern. Besonders wichtig waren ihr interdisziplinäre Auseinandersetzungen. Mit dem Forschungsprojekt *Das Subjekt und die Anderen* (1997–2000) und später als Sprecherin

des interdisziplinären Graduiertenkollegs *Identität und Differenz. Geschlechterkonstruktion und Interkulturalität* 18.–21. Jahrhundert (2000–2006) hat sie solche Zusammenhänge an der Universität Trier institutionalisiert. Die daraus hervorgegangenen Forschungen beeinflussen die Kulturwissenschaften in ihrer gesamten Breite nach wie vor (vgl. 2000, 2001, 2004). Das 2005 von Viktoria mitgegründete *Centrum für Postcolonial und Gender Studies (CePoG)* wird die interdisziplinäre Ausrichtung sowie die zahlreichen überregionalen Kooperationen weiter fortführen.

— Im Rahmen der Forschungsprojekte und an ihrem Lehrstuhl war die Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses für Viktoria eine Herzensangelegenheit. Bis heute profitieren wir ehemaligen Doktorandinnen sowohl von ihren inhaltlichen Schwerpunkten als auch von ihrer bemerkenswerten Fähigkeit, Menschen und ihre Projekte miteinander zu vernetzen. Wir verdanken Viktorias Unterstützung in all den Jahren ungeheuer viel. Ihr aufrichtiges Interesse an uns als Wissenschaftlerinnen aber auch als Menschen und Privatpersonen brach nach der Betreuung unserer Dissertationen keineswegs ab. Sie stand mit uns über Jahre nicht nur in fachlichem Austausch, sondern ist uns auch freundschaftlich verbunden geblieben.

— Vor vier Jahren wurde bei Viktoria Krebs diagnostiziert. Trotz oder gerade aufgrund ihrer Erkrankung war es für sie essentiell, weiterhin aktiv am akademischen Leben teilzunehmen. Zusätzlich zu den bereits genannten Publikationen hat sie sich u.a. mit Vorträgen, Rezensionen in verschiedene Debatten eingebracht. Noch im Januar 2012 reiste sie zu einer Tagung nach Haiti, um über die Verwicklung von Ethnologie und Négritude-Bewegung zu diskutieren.⁴⁾ Viele Kolleginnen und Kollegen haben sie letztes Jahr im Rahmen des internationalen Kunsthistorikerkongresses (CIHA) in Nürnberg als Sektionsleiterin erlebt. In der Sektion ging es um einen differenzierten Blick auf die gewaltsame Transkulturalisierung von Artefakten, die überwiegend als Beutekunst nach Europa kamen. Im Jahr 2010 hielt sie einen Vortrag auf einem Krebskongress in Berlin und schilderte vor Ärzt_innen und Patient_innen, wie die Folgen der medizinischen Behandlungen und Operationen die symbolische Ordnung ihres Körpers in Frage stellten.⁵⁾ Ganz im Sinne ihres Ansatzes, theoretische Ansichten und Lebensrealitäten wechselseitig zu überprüfen, reflektierte sie ihre Krankheit vor dem Hintergrund der kunsthistorischen Debatte um den Mythos vom *ganzen Körper*. Das Wissen über die kulturelle Konstruiertheit des autonomen,

4)

L'ethnologie et la construction de la nation politique, du peuple, du citoyen en Haïti, Université d'Etat d'Haïti, Port-au-Prince, 15.–18. Februar 2012.

5)

Der Vortragstext ist in stark gekürzter Fassung veröffentlicht unter: <http://www.stiftungeierstockkrebs.de/de/koerperbilder-und-leib-erfahrung>.

ganzen Körpers und die Kenntnis der feministischen Kritik daran, schütze sie nicht vor einer verstörenden Leib-Erfahrung, so ihre bemerkenswerte Aussage, die möglicherweise auch auf ein Defizit in der wissenschaftlichen Theoriebildung zum Körper hindeute. Vor allem sei, so Viktorias Schluss, die Leib-Erfahrung kulturspezifisch relativierbar, da sie auf die Wirkmächtigkeit der Bild- und Körperkulturen in der christlich-europäischen Moderne verweise. — Am 14. Februar ist Viktoria Schmidt-Linsenhoff gestorben. Wir haben eine Mentorin, Gesprächspartnerin und Freundin verloren, die unersetzbar ist. Ihre kritischen Nachfragen, ihr scharfer Verstand und ihre mutige Art, in der sie mit Humor unbeirrt ihre Ideen und Ziele verfolgte, werden uns sehr fehlen.

// **Ausgewählte Schriften von Viktoria Schmidt-Linsenhoff und Literaturverzeichnis**

(1981): Zus. mit Hoffmann, Detlef / Junker, Almut / Mattausch, Roswitha: Ausst.-Kat. Frauenalltag und Frauenbewegung 1890-1980. Historisches Museum Frankfurt am Main. Basel, Stoemfeld Verlag

(1983): Zus. mit Reifarth, Dieter: Die Kamera der Henker. Fotografische Selbstzeugnisse des Naziterrors in Osteuropa im Zweiten Weltkrieg. In: Fotogeschichte, Jg. 3, H. 7, S. 57-71

(1986): Käthe Kollwitz. Weibliche Aggression und Pazifismus. In: kritische berichte, Jg. 14, H. 3, S. 36-48

(1989): Ausst.-Kat. Sklavin oder Bürgerin? Französische Revolution und neue Weiblichkeit 1760-1830. Historisches Museum Frankfurt am Main. Marburg, Jonas Verlag

(1996): Dibutadis. Die weibliche Kindheit der Zeichenkunst. In: kritische berichte, Jg. 24, H. 4, S. 7-20

(1997): Einleitung. In: Friedrich, Annegret / Haehnel, Birgit / dies. / Threuter, Christina (Hg.): Projektionen. Rassismus und Sexismus in der Visuellen Kultur. Marburg, Jonas Verlag, S. 8-14

(2000): Zus. mit Hölz, Karl / Uerlings, Herbert (Hg.): Beschreiben und Erfinden. Figuren des Fremden vom 18. bis zum 20. Jahrhundert. Frankfurt am Main, Lang Verlag

(2001): Zus. mit Hölz, Karl / Uerlings, Herbert (Hg.): Das Subjekt und die Anderen. Interkulturalität und Geschlechterdifferenz vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Berlin, Erich Schmidt Verlag

(2002): Postkolonialismus. In: Kunsthistorische Arbeitsblätter, Nr. 7/8, S. 61-72

(2002): Kunst und kulturelle Differenz oder: Warum hat die kritische Kunstgeschichte in Deutschland den postcolonial turn ausgelassen? In: Kunst und Politik. Jahrbuch der Guernica-Gesellschaft, Bd. 4, Schwerpunkt: Postkolonialismus. Osnabrück, V&R unipress, S. 7-16

(2003): Wer begegnet wem? Bildbegriff und Menschenbild in der Ausstellung Weltkulturen und Moderne Kunst in München 1972. In: Hoffmann, Detlef (Hg.): Kunst der Welt oder Weltkunst? Die Kunst in der Globalisierungsdebatte. Locomer Protokolle 21/02, Rehburg-Loccum, S. 9-26

(2004): Zus. mit Hölz, Karl / Uerlings, Herbert (Hg.): Weiße Blicke. Geschlechtermythen des Kolonialismus. Marburg, Jonas Verlag

(2004): Sklavenmarkt in K. Zur Verkörperung verleugneter Erinnerung in der Malerei des Orientalismus. In: Ebd., S. 37-53

(2005): Das koloniale Unbewusste in der Kunstgeschichte. In: Below, Irene / Bismarck, Beatrice von (Hg.): Globalisierung / Hierarchisierung. Kulturelle Dominanzen in Kunst und Kunstgeschichte. Marburg, Jonas Verlag, S. 19–38

(2010): Ästhetik der Differenz: Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien. Band 1: Text, Band 2: Abbildungen. Marburg, Jonas Verlag

(2010): Körperbilder und Leib-Erfahrung. <http://www.stiftungeierstockkrebs.de/de/koerperbilder-und-leib-erfahrung> (18.03.2013)

(2012): Zus. mit Adandé, Joseph / Ulz, Melanie: Missing Links: Object Manipulation in (Post-)Colonial Context (Section 7), 33rd Congress of the International Committee of the History of Art, Nuremberg, URL: <http://www.ciha2012.de/en/program/the-21-sections.html>

(2004): Below, Irene: Feministische Interventionen – Die Ausstellung Frauenalltag und Frauenbewegung im Historischen Museum in Frankfurt. In: Friedrich, Annegret (Hg.): Die Freiheit der Anderen. Festschrift für Viktoria Schmidt-Linsenhoff. Marburg: Jonas Verlag, S. 67–81

(2011): Frübis, Hildegard: Rezension zu Ästhetik der Differenz: Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien. In: sehepunkte 11, Nr. 4, URL: <http://www.sehepunkte.de/2011/04/18811.html> (18.03.2013)

(2011): Futscher, Edith: Rezension zu Ästhetik der Differenz: Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien. In: FKW Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur, H. 52, Dez., S. 116–118

(2011): Hammer-Tugendhat, Daniela: Rezension zu Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien. In: H-ArtHist, 10.02.2011, URL: <http://arthist.net/reviews/895> (18.03.2013)