Bernhard Jussen

Zwischen *lignage* und Stand

Arbeit am Schema der ‚Treulosen Matrone‘
in den ‚Sieben weisen Meistern‘

Der Erzählstoff der ‚Matrone von Ephesus‘, um den es hier gehen soll, kommt im Materialbestand der Geschichtswissenschaft normalerweise nicht vor, ebenso wenig die verschiedenen Varianten des Erzählzyklus der ‚Sieben weisen Meister‘¹. In den Literaturwissenschaften gibt es hingegen bereits seit dem 19. Jahrhundert eine breite Diskussion über die okzidentale Geschichte dieses Textmaterials. Die Überblicke über die vielen Bearbeitungen des Stoffes beginnen mit den frühesten erhaltenen Verarbeitungen in Petrons ‚Satyrikon‘ und Phaedrus’ Fabelsammlung, verfolgen dann die Versionen in der früh- und hochmittelalterlichen Fabel- und Exempelliteratur bis zu jenen spätmittelalterlichen Versionen, die als Einzelerzählung in den Erzählzyklus der ‚Sieben weisen Meister‘ eingegangen sind, und enden schließlich mit den frühneuzeitlichen Bearbeitungen durch La Fontaine und andere bis hin zu Lessing.

Die folgenden Seiten tragen zu dieser breiten Diskussion eine Beobachtung bei, die eher aus sozialhistorischem als aus literaturwissenschaftlichem Training entwickelt ist. Sie untersuchen, worum es in jenen Erzählungen der ‚Matrone von Ephesus‘ geht, die als Einzelgeschichten in die verschiedenen Versionen des Erzählzyklus der ‚Sieben weisen Meister‘ eingegangen sind. Zwar ist der Erzählzyklus in seinen sehr vielen verschiedenen Versionen wegen seiner auffällig weiten Verbreitung im spätmittelalterlichen Europa oft untersucht worden, auch sind dabei immer wieder die Einzelerzählungen betrachtet worden, doch im Rahmen literaturwissenschaftlicher Fragen scheinen gerade die Versionen der Einzelerzählung der ‚Matrone von Ephesus‘ besonders uninteressant zu sein, jedenfalls werden sie eher stiefmütterlich behandelt. Im Rahmen sozialhistorischer Fragestellungen aber sind die Unterschiede ergiebig, denn sie lassen zwei unterschiedliche Arten erkennen, die Rolle hinterbliebener Ehefrauen in der Gesellschaft zu diskutieren.

¹ Dieser Beitrag führt Beobachtungen weiter, die publiziert sind in: *Bernhard Jussen*, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur* (MPIG 158, Göttingen 2000) 256–312.

Grosso modo geht es um den Vergleich der französischen mit den lateinischen Versionen. Zunächst ist seit dem 13. Jahrhundert eine altfranzösische Erzähltradition der ‚Sieben weisen Meister‘ greifbar (hellgrau in der Grafik: altfranzösische Versionen A, C, H, K). Deren verbreitetste Version (A) ist zu Beginn des 14. Jahrhunderts wohl in Süddeutschland als Vorlage für eine lateinische Version des Zyklus verwendet und dabei, wie die Forschung seit mehr als einem Jahrhundert weiß, gründlich umgearbeitet worden². Es war diese lateinische Umarbeitung des altfranzösischen Materials, die in der Folgezeit den Siegeszug durch Europa angetreten hat (dunkelgrau in der Grafik)³.

Die Logik dieser Umarbeitung wird hier nicht mit Blick auf das Gesamtwerk untersucht⁴. Es geht allein um einen genauen Vergleich der Einzelerzählungen der ‚Treulosen Matrone‘. In dieser Erzählung sind Dialoge, Protagonisten und Ereignisdetails der französischen Vorlage besonders gründlich und systematisch umgearbeitet worden zu einer vollständig neuen Problemlage. Um es vorwegzunehmen: Die altfranzösischen Texte entwickeln Probleme einer in *lignages* organisierten Gesellschaft, die lateinischen hingegen diskutieren eine Aporie jener von der Kirche entworfenen und transzendent begründeten mittelalterlichen sozialen Ordnung, in der die hinterbliebene Ehefrau als Witwe Schlüsselfigur der Totenmemoria war. Fast alle erhaltenen Versionen der ‚Treulosen Matrone‘ in den ‚Sieben weisen Meistern‘ lassen sich einer dieser beiden Erzählgruppen zuordnen, kaum ein altfranzösischer und lateinischer Text ist erhalten, der keiner dieser beiden Hauptbearbeitungen folgt.

1. Erzählweisen der Grabszene: Vom „Hochzeit machen“ zum Ehehandel

Zunächst sei, zur Erinnerung, eine der vielen spätmittelalterlichen Versionen der ‚Treulosen Matrone‘ zitiert. Sie stammt aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts, die heute im Corpus Christi College in Oxford liegt: „Eine Frau, die ihren Mann verloren hatte, begab sich in sein Mausoleum, um die Trauertage zu begehen. Es ergab sich aber, daß ein Soldat als Wächter eines Gekreuzigten bestimmt war, damit dieser nicht von den Seinen heimlich entfernt werde. Als der Soldat vom langen Wachen ermüdet war, kam er zu der Frau, trank, schlief mit ihr und

² Vgl. dazu die Einleitung von *Detlef Roth*, *Historia Septem Sapientium*. Überlieferung und textgeschichtliche Edition, 2 Bde. (MTU, Tübingen 2004).

³ Zur Verbreitung im einzelnen *Roth*, *Historia* (wie Anm. 2) Einleitung; ferner *Ralf-Henning Steinmetz*, *Exempel und Auslegung*. Studien zu den ‚Sieben weisen Meistern‘ (Scriinium Friburgense 14, Freiburg/ Schweiz 2000) 1–17.

⁴ Es geht hier also nicht um eine Auseinandersetzung mit Gesamtdeutungen wie zuletzt jener von *Steinmetz*, *Exempel* (wie Anm. 3), wonach der süddeutsche Umarbeiter „eine narrative Kritik der argumentativen Auslegung von Exempeln vorzulegen“ beabsichtigte (ebd. 24). Die Erzählung der ‚Treulosen Matrone‘ spielt für *Steinmetz*’ Argumentation kaum eine Rolle und wird auf gut einer Seite behandelt (vgl. ebd. 84f.).

Treulose Matrone in Sieben weise Meister

Pfeile: Abhängigkeiten laut Forschung, vgl. Speer 1989, Roth 2005, Steinmetz 2000
 Farben: Inhaltliche Gruppen der *Treulosen Matrone*

ging wieder weg. Als er dies zum dritten Mal gemacht hatte, war der Gekreuzigte gestohlen worden. Da wurde der Soldat von enormer Angst gepackt, klagte und litt untröstlich. Darauf ging die Frau, um ihn zu trösten, zu ihm, holte ihren Mann aus dem Grab und hängte ihn an das Kreuz. Und so wurde das Verbrechen des Diebstahls verborgen.“⁵

Der anonyme Verfasser muß eine Version der antiken Geschichte im Stil Petrons als Vorlage gehabt haben. In seiner Umwelt des 14. Jahrhunderts war er mit dieser Erzählweise weitgehend allein. Schon seit Jahrhunderten war in den latein-europäischen Versionen das Mausoleum in ein Grab mutiert, der Gekreuzigte in einen Gehentken, und – dies ist das wichtigste – das „Hochzeit machen“ (Petronius) auf dem Grab, oder hier das *coire cum ea* – war längst gestrichen. Ersetzt war es durch einen Ehehandel am Grab: „Würde es dir gefallen“, so die verbreitetste mittelalterliche Version, „mich zur Frau zu nehmen?“⁶ Keine der Versionen, um die es im folgenden geht, kreist um einen Beischlaf auf dem Grab des Gatten, bei allen ist ein Ehehandel am Grab Stein des Anstoßes.

Die literaturwissenschaftliche Forschung interessiert sich kaum dafür, daß die antiken Erzählungen der ‚Treulosen Matrone‘ von den mittelalterlichen Erzählern in der zentralen Szene umgeformt worden sind, ehe seit dem 16. Jahrhundert Autoren wie La Fontaine wieder jene Version aufgriffen, die wir von Petronius kennen. Diese langfristige, kulturspezifische Veränderung muß nicht ausführlich entwickelt werden⁷, aber doch knapp skizziert, da sie den Diskussionsrahmen jener Texte markiert, um die es hier geht.

Weshalb ein Ehehandel am Grab? In einer römisch-antiken Geschichte wäre dies kaum eine Pointe gewesen, denn die erneute Heirat einer hinterbliebenen *matrona* war keinerlei kulturelle Provokation, in keiner Hinsicht ein Problem, sie war durch mehrere Gesetze des Augustus sogar verlangt. Ohne die sexuelle Szene hätte die antike Geschichte keine Pointe. Anders in den christlich strukturierten Gesellschaften des Mittelalters: Zwischen Petronius und den frühesten mittelalterlichen Versionen ist die gesellschaftliche Kodierung der Protagonistin – eben der hinterbliebenen *matrona* – vollständig revidiert worden. Inzwischen hatten sich Kirchenrecht und Predigt intensiv der Figur der hinterbliebenen Ehefrau zugewandt und sie zur Zentralfigur der Memoria des Verstorbenen erklärt, ihr also eine Aufgabe zugeschrieben, die in der römischen Gesellschaft nicht der Ehefrau, sondern den Agnaten zukam. Die Übertragung auf die Hinterbliebene war neu,

⁵ Leopold Hervieux, *Les fabulistes latins* 2 (Paris 1894, Nd. Hildesheim 1970) 258 (= Oxford, Corpus Christi College ms. 86): *Quod nulla fides habenda est in muliere. Femina que amisit virum suum, contulit se ad mausoleum eius, ut lugubres ageret dies. Contigit autem vt cuidam crucifixo custos constituatur Miles, ne a suis furtim aufer(e)retur. Cumque siti fatigatus fuisset, accessit ad Mulierem et bibit, et cum illa coiens discessit. Cumque hec tercio fecisset, crucifixi corpus subtrahitur. Tunc Miles, ingenti timore percussus, plangit et inconsolabiliter dolet. Tunc Mulier, ad eum consolandi gratia accedens, maritum de sepulto lenauit et in cruce suspendit, et sic furtiuum celatur scelus.*

⁶ Roth, *Historia*, Gruppe 1, 2 u. 3, Nr. 18; Gruppe 3, Nr. 17–18.

⁷ Dazu meine Deutung in: Jussen, Witwe.

der soziale Typus der lebenslang um den Verstorbenen trauernden und seiner Memoria dienenden *vidua* war eine genuine Erfindung der kirchlichen Schriftsteller und Politiker des 4. bis 6. Jahrhunderts. Diese Umdeutung konnte nicht ohne Auswirkungen auf die Ehekonzeptionen bleiben, denn wenn die hinterbliebene Ehefrau in den christlichen Gesellschaftskonzeptionen die Memorialaufgaben der römischen Agnaten übernommen hatte, dann wurde ihre Wiederheirat zum Problem. Zwar heirateten die meisten hinterbliebenen Frauen erneut, aber die Prediger haben für sie nie einen Platz in ihren Gesellschaftskonzeptionen entworfen. Kurzum, die Wiederheirat einer Hinterbliebenen war in der antiken römischen Gesellschaft kein problematischer Fall, weder *mos* noch *ius* interessierten sich für ihr langfristiges Verhältnis zu ihrem verstorbenen Mann; in den christlichen post-römischen Gesellschaften hingegen störte die Wiederheirat die Verpflichtung zur Totenmemoria. Wiederheirat war damit ein lohnender narrativer Stoff. Die antike Erzählung zielte auf die Komik einer Situation, die von sexuellen Stereotypen der Weiblichkeit lebte und zu nichts weiter führte als zum erheiterten und beschämten Erröten mancher Zuhörerinnen: „Die Seeleute nahmen die Geschichte mit Lachen auf, aber Tryphanä wurde rot und schmiegte ihr Gesicht zärtlich an Gitons Nacken.“⁸ Wenn die mittelalterlichen Erzähler der ‚Treulosen Matrone‘ nicht den Beischlaf am Grab, sondern den Ehehandel zur Pointe machten, dann war dies keine Verschleierung eines unschicklichen Erzählstoffs, sondern die Positionierung der Erzählung an einer neuralgischen Stelle der sozialen Konstruktionen.

Alle Versionen der Erzählung, die in die ‚Sieben weisen Meister‘ inseriert worden sind, egal ob alt- und mittelfranzösisch oder lateinisch, verhandeln im ganzen gesehen die gleiche, spezifisch mittelalterliche Problemkonstellation: Eine hinterbliebene Ehefrau sieht sich zwei Erwartungen und Rollenzuweisungen gegenüber, die sich nicht vereinbaren lassen: einerseits die Erwartung, in den Schoß ihrer Familie zurückzukehren und erneut zu heiraten, andererseits die Erwartung der Totensorge, der lebenslangen Trauer und Sorge um den verstorbenen Mann im ständischen Profil der christlichen Witwe. Im folgenden gilt es zu zeigen, daß die mittelalterlichen Autoren diese Problemkonstellation auf zwei sehr verschiedene Weisen entwickelt haben; die eine findet sich in den französischen, die andere in den lateinischen Texten.

2. Erzählweisen des Ehehandels: *lignage* oder Stand?

Zunächst sei daran erinnert, daß die in den Erzählrahmen der ‚Sieben weisen Meister‘ eingebauten Einzelerzählungen keine Überschriften tragen. Die Literaturwissenschaft macht die Einzelerzählungen mit Hilfsüberschriften erkennbar. Über der Geschichte von der treulosen Hinterbliebenen steht üblicherweise der Hilfstitel *vidua* oder *de vidua*. Diese Bezeichnung ist schon dadurch verdächtig, daß die Protagonistin in den lateinischen Texten nicht als *vidua* bezeichnet wird,

⁸ Petronius, Satyrikon, übers. von Carl Fischer (München 1962) 133.

in den deutschen nicht als Witwe und in den französischen⁹ nicht als *veuve*. Statt dessen wird sie als *mulier* oder *domina* bezeichnet, als *dame*, *femme* oder *vrou* – und dies durchaus plausibel, denn in den Erzählungen vom Ehehandel am Grab geht es gerade darum, wie die hinterbliebene Frau mit dem Rollenangebot *vidua* umgeht. Die Wissenschaftsüberschrift *vidua* geht nicht nur am Problem der Erzählungen vorbei, sondern verdeckt es geradezu. Eine hinterbliebene Frau ist nicht per se eine *vidua*, sondern nur dann, wenn sie sich diese kirchlich definierte soziale Rolle aneignet. Der Terminus *vidua* drückt nicht ein biologisches Schicksal aus (dies wäre eher mit der Vokabel *relicta* wiederzugeben), sondern eine soziale Rollenzuschreibung, die Einordnung einer Person in die ständischen Koordinaten. Gerade diese machen die Erzählungen zum Problem.

Schlußpointen: Ohne Kopf oder ohne Stuhl?

Alle altfranzösischen Versionen der ‚Treulosen Matrone‘ in den ‚Sieben weisen Meistern‘ (bis auf die Handschrift D)¹⁰ bieten den Lesern das gleiche Finale: Nachdem der neue Mann und die Witwe eine Ehe ausgehandelt haben, die Frau den bekannten Rat gegeben hat, der Tote ausgegraben, verstümmelt und gehenkt ist, fordert die Frau den Lohn der Ehe ein, der Ritter weigert sich, beschimpft sie, die Frau reagiert je nach Version sprachlos, beschämt, traurig oder ängstlich, ehe die Erzählungen in folgendem Satz enden: „So saß sie zwischen zwei Stühlen“ (*Or est ele cheoiste entre deus selles*), und zwar, wie eine Handschriftengruppe präzisiert, „den Arsch am Boden“ (*son cul a terre*). So erzählt es die verbreitetste Version, die in rund 30 Manuskripten des 13. bis 15. Jahrhunderts erhaltene Prosaversion des ‚Roman de sept sages‘, die sogenannte Version A (Nr. 030)¹¹, ebenso zwei von den Prosatexten unabhängige Versversionen des späten 13. Jahrhunderts (C1126, K3910)¹².

Welche Botschaft soll der letzte Satz vermitteln, wieso endet die trauernde Frau „zwischen zwei Stühlen“? Auffällig ist dieses unbequeme Schicksal der trauernden Frau besonders im Vergleich mit den lateinischen Versionen und ih-

⁹ Mit der leicht zu deutenden Ausnahme von Version D (vgl. dazu weiter unten S. 27 u. 34); Version D = Deux rédactions du Roman des Sept Sages de Rome, hrsg. von Gaston Paris (Société des anciens textes Français 4, Paris 1876) 152, hier die Selbstbezeichnung der Hinterbliebenen als *veuve*.

¹⁰ Dazu unten S. 27 u. 34.

¹¹ Version A = Les Sept Sages de Rome. Roman en prose de XIIIe siècle, ed. Centre de Recherches et d'Applications Linguistiques (Nancy 1981) Nr. 030, 51; eine kritische Edition allein der ‚Treulosen Matrone‘ bietet Hans R. Runte, Variant Widows. On Editing and Reading Vidua, in: Medieval Codicology, Iconography, Literature, and Translation. Studies for Keith Val Sinclair, hrsg. von Peter Rolfe Monks u. D. D. R. Owen (Leiden, New York, Köln 1994) 240–247; der Zusatz in der Handschriftengruppe w hier 247.

¹² Versionen K und C = Le Roman des Sept Sages de Rome. A Critical Edition of the Two Verse Redactions of a Twelfth-Century Romance, hrsg. von Mary B. Speer (The Edward C. Armstrong Monographs on Medieval Literature 4, Lexington/Kentucky 1989) 113–237 (Version K) und 239–289 (Version C).

ren volkssprachigen Derivaten, also im Vergleich mit den seit Mitte des 14. Jahrhunderts überlieferten vier Textgruppen der ‚*Historia Septem Sapientium*‘ (vgl. Grafik) und deren deutschen Bearbeitungen oder Übertragungen¹³. Zudem ist die französische Prosaversion der ‚Treulosen Matrone‘ in der sogenannten Redaktion D (15. Jahrhundert, 1 Handschrift) den lateinischen Versionen nicht nur im Finale, sondern auch in allen noch zu besprechenden Details so ähnlich, daß zumindest diese Einzelerzählung wie eine Rückübersetzung aus dem Lateinischen wirkt¹⁴.

Für Urheber und Bearbeiter dieses ursprünglich lateinischen und dann in viele Sprachen übersetzten Verkaufsschlagers des frühen Buchdrucks¹⁵ war eine hinterbliebene Ehefrau „zwischen zwei Stühlen“ augenscheinlich ein unbrauchbares Finale. In diesen Versionen geht es härter zu, die Witwe endet zwar ebenfalls „am Boden“, aber nicht „zwischen zwei Stühlen“, sondern enthauptet: Wie in allen mittelalterlichen Fassungen handelt sie mit dem neuen Mann am Grab die neue Ehe aus, ehe sie ihren rettenden Rat gibt, den verstorbenen Mann ausgräbt, verstümmelt, henkt und die versprochene Ehe als Lohn fordert. Doch beläßt der Ritter es nicht wie in der französischen Vorlage bei einer heftigen Beschimpfung und beim Widerruf des Eheversprechens: „Er zieht sein Schwert, und mit einem Hieb schlägt er ihr den Kopf ab.“¹⁶ In einer deutschen Version wird sie ersatzweise erwürgt und bestattet¹⁷.

Was die Erzähler sagen wollten, als sie die *femme* oder *dame* zwischen zwei Stühlen enden und die *mulier* oder *domina* ihren Kopf verlieren ließen, wird deutlicher, wenn man die Botschaft der beiden Finalsätze jeweils durch die Geschichte zurückverfolgt. Nicht nur die Finalsätze sind verschieden. Sie werden jeweils im Verlauf der Erzählungen vorbereitet durch eine Reihe weiterer Unterschiede, die stets exklusiv entweder in den lateinischen oder den französischen Texten auftauchen. Stellt man die Differenzen zusammen, so ist gut zu erkennen, daß die treulose *femme* und die treulose *mulier* in zwei sehr unterschiedliche soziale Problemlagen eingesponnen sind.

Alt- und mittelfranzösische Erzählungen: Probleme einer hinterbliebenen *femme*

Nicht anders als die lateinischen Texte problematisieren die französischen die Position einer hinterbliebenen *femme* im Angesicht von Rollenerwartungen, die

¹³ Vgl. dazu die Einleitung von Roth, *Historia*; Steinmetz, Exempel 1–17.

¹⁴ Ed. Paris 1876; wie eine solche „lateinische“ Version der Einzelerzählung in die Version D der ‚Sieben weisen Meister‘ gelangt, die in der Forschung stets in die altfranzösische Filiationskette eingeordnet wird, wäre gesondert zu prüfen; vgl. Speer, *Le Roman* 17–36, hier Stemma 36, ferner Steinmetz, Exempel 15–17, hier Stemma 16.

¹⁵ Dazu Steinmetz, Exempel 1–6.

¹⁶ Roth, *Historia*, Gruppe 1, 2 u. 4, Nr. 27; vgl. Gruppe 3, Nr. 27.

¹⁷ Die *Historia* von den sieben weisen Meistern und dem Kaiser Diocletianus. Nach der Gießener Handschrift 104, hrsg. von Ralf-Henning Steinmetz (*Altdeutsche Textbibliothek* 116, Tübingen 2001) 56.

nicht vereinbar sind. Die französischen Versionen lenken dabei das Augenmerk der Leser auf das Verhältnis der *femme* zu ihrer *lignage*. In den lateinischen Versionen ist diese Perspektive beseitigt.

Die *lignage* der Frau

Nachdem der Ehemann gestorben ist, ergeht sich seine Frau in heftiger Trauer und beschließt, das Grab nie mehr verlassen zu wollen. Darauf tritt ihre *lignage* auf den Plan, also die Verwandten der Frauenseite (A36,013: *ses lignages vint à li*, K3721: *a li en venoit son lignage*), schelten sie (A36,013: *qui moult la blamerent*), erklären ihr Verhalten für unklug (K3722: *vous n'iestes mie sage*, M14: *a grant folie*)¹⁸, halten ihr vor, daß sie „noch ein Kind“ sei (K15), daß sie „jung, schön und von *grant lignage*“ sei (A36,017), daß sie nun „reich verheiratet“ werde (K3723), und zwar besser als zuvor (M15: *vous remarrierons plus noblement*). Akteur der Wiederverheiratung ist nicht die hinterbliebene *femme*, sondern die *lignage* (M15: *remarrierons*, vager in A36,017: *lignage qui fera du à vostre volonté*).

In diesen Dialogen ist entwickelt, daß die jugendliche Hinterbliebene als Teil einer *lignage* betrachtet wird und mit dem Tod des Ehemannes von dieser *lignage* wieder als Dispositionsgut reklamiert wird. Das Argument wird wiederholt im Dialog der Hinterbliebenen mit dem Wächter, der sie am Grab aufsucht: Sie sei schön und aus einer guten Familie (A37,021: *Ele fut bele et coloree comme rose*, A37,022: *bele et de bons amis*), die sie gut verheiratet werde (K3795: *cil vous donneront mari vaillant*) mit einem reichen und mächtigen Mann (K3793: *molt riches amis, chevaliers qui sont de grant pris*, A37,022: *avoir 1 riche home et poissant*). „Vertraut eurer *lignage*“, so legt die Verfassung C dem neuen Mann in den Mund, „und ihr werdet eine reiche Ehe erhalten“ (C1009).

Die Autoren der lateinischen Fassungen, die diesen Text als Vorlage vor Augen hatten, haben alle Anspielungen auf die Vorstellung einer „Frauenlinie“ beseitigt. Statt einer *lignage* reden in den lateinischen Texten ganz unspezifisch die *amici* auf die Trauernde ein¹⁹. Auch der Wächter, der sie am Grab besucht und ihre Vorzüge aufzählt, weist in den lateinischen Texten nicht auf ihre gute Herkunft hin. Seine Argumentation für eine Wiederheirat ist in den lateinischen Texten eher ins Körperliche gewendet: „Herrin, du bist schön und großzügig, du bist lieblich, jung und reich“²⁰, in manchen Varianten auch „du bist wohlgeformt“ oder „voll von all den Lustbarkeiten der weiblichen Natur“²¹.

¹⁸ Version M = Li Ystoire de la Male Marastre, hrsg. von Hans R. Runte (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 141, Tübingen 1974).

¹⁹ Roth, Historia, Gruppe 1 u. 2, Nr. 5; Gruppe 3, Nr. 4; Gruppe 4, Nr. 4 u. 5.

²⁰ Roth, Historia, Gruppe 1 u. 2, Nr. 11.

²¹ Zu den Varianten der Gruppe 1 vgl. die Nachweise im Apparat von Roth, Historia.

Eine korrekte Trauerveranstaltung

Es hat den Anschein, als erzählten die französischen Texte ausdrücklich einen korrekten Trauer- und Begräbnisvortrag (A36,007): Der Leichnam (*li cors*) wird öffentlich aufgebahrt (*fut apareilliez*) und begraben (*enseveliz*), wie es sein muß (*si comme il du*). Er wird von den *amis* zum Friedhof vor der Stadt getragen (*si ami l'emporterent, ... Li cors fu portez au moustier dehors la vile*). Die hinterbliebene Frau *fist merveilleuse deuil*, eine Formulierung, der es auf die Sichtbarkeit des Trauervortrags ankommt, mag man *merveilleuse* nun als „ausgefallen“, „schön“ oder „auffällig“ lesen. Die Frau absolviert ihr auffälliges Trauerverhalten aus den üblichen Bausteinen des Trauerrituals, Klagen und Seufzen (A36,010: *soupire et pleure moult forment sur la fosse*). Vor das Begräbnis gehört die Totenmesse, und auch diese wird erwähnt (A36,009: *Quand le service fut chanté*)²².

Diese auffällig auf den Vortrag des Trauer- und Begräbnisrituals konzentrierte Darstellung ist im Sinne der im Text entwickelten Problemkonstellation sinnvoll: Trauer wird aus der Sicht der *lignage* und des Heiratsmarktes zu einer Frage des Vortrags, der geleistet werden muß (A36,007: *comme si il du*), aber auch nach einer bestimmten Zeit geleistet ist. Das Recht der *lignage* auf Reintegration ihrer Tochter in die Familienstrategien setzt notwendig voraus, daß die heftige Trauer, das Mitsterben-Wollen und die Schwüre ewiger Treue am Grab nicht wörtlich zu nehmen sind, sondern zum Ritual gehören.

Nichts von all dem finden die Leser der lateinischen Texte. Der süddeutsche Autor, der den französischen Text zur Vorlage hatte, um die lateinische ‚Historia‘ zu verfassen, hat die Hinweise auf den Vortrag des Begräbnisses komplett gestrichen zugunsten eines lapidaren Hinweises auf das Begräbnis: „Mit großer Feierlichkeit haben sie ihn begraben“ (*Cum magna solempnitate eum sepelierunt*)²³.

Daß der Erzähler den Gesinnungsumschwung der Trauernden, ihre Rückkehr ins Leben, „schlecht motiviert“ habe²⁴, ist zumindest dann nicht richtig, wenn man unterstellt, daß hier eher Trauervortrag als Trauergesinnung herausgearbeitet ist. Denn im rituellen Vortrag bedarf der Verhaltenswechsel keiner Motivierung, er versteht sich von selbst. Ritual ist ein begrenzter Vortrag nach bekannten Regeln. Das Trauerverhalten wird gewissermaßen als ein Entdramatisiertes erzählt, es scheint mit der Problemkonstellation der Erzählung nicht viel zu tun zu haben.

Der Leiche ist nicht zu helfen

Die *lignage* der Frau argumentiert, daß die Witwe mit ihrem Verhalten der Seele des Toten nichts nütze und dieser durch nichts wiederzuerlangen sei (A36,18: *Puis que cist est mort n'i a nul recovrier*; H: *l'en ne peult le mort recouvrer*)²⁵. Später

²² So Version A 007–010, ed. CRAL (1981) 47.

²³ Roth, Historia, Gruppen 1 u. 2, Nr. 3; Gruppe 3, Nr. 3; kein Hinweis auf das Begräbnis in Gruppe 4.

²⁴ Runte, Widows 242.

²⁵ Version H = Deux rédactions du Roman des Sept Sages de Rome, hrsg. von Gaston Paris

wiederholt der fremde Mann das Argument (A37,024): „Ihr seid verrückt (*fole*), hier zu bleiben und für diese Leiche zu sorgen“ (*de cet cors garder*). Niemals wird sie ins Leben zurückkehren (A37,023: *ne puet jamés revivre*). „Überhaupt nichts kann man für den Toten tun, das ihm nützt“, sagt er in einer anderen Version, fügt aber immerhin hinzu: „außer für ihn beten“²⁶. Diese Argumente der Verwandten und des Wächters erklären den Toten zur Leiche, und die Erzählung läßt niemanden zur Widerrede antreten: Trauer um eine Leiche (*corps*) und Treue zu einer Leiche nützen dieser und der Seele des Verstorbenen nichts.

Nichts davon in den lateinischen Versionen. Zwar legen auch sie den Verwandten die Frage nach dem Nutzen in den Mund, aber in signifikanter Umformung: Gestrichen ist die Behauptung, daß der Tote niemals aufersteht, ebenso der generelle Zweifel am Nutzen der Totensorge. Auch wird vermieden, den Toten als Leiche zu bezeichnen. In den lateinischen Versionen wenden die Verwandten und der Wächter sich nicht gegen Totensorge als solche, sondern nur gegen jene exzessive Art der Sorge einer Inkluse, die die hinterbliebene *mulier* ins Werk setzt (vgl. dazu den zweiten Abschnitt).

Wenn in einer Erzählung des 13. und 14. Jahrhunderts ein Toter zur Leiche erklärt wird, für die man nichts mehr tun kann, verdient dies aus sozialhistorischer Sicht Aufmerksamkeit – und dies erst recht, wenn diese Haltung in der Erzählung als unproblematisch eingesetzt wird, um einen ganz anderen Konflikt zu entwickeln. Denn damit wird gerade jenes Verhältnis zwischen Lebenden und Toten betritten, das in der Mediävistik geradezu als Epochenkennzeichen betrachtet wird: die Vorstellung von der Gegenwart des Toten als ein Rechtssubjekt unter den Lebenden, dem die Hinterbliebenen, speziell die hinterbliebenen Ehefrauen, verpflichtet seien. Die Vorstellung der französischen Erzählungen vom Toten als einer Leiche, für die jeder Einsatz sinnlos ist, gilt üblicherweise als ein Phänomen der Neuzeit. Hier finden wir sie als eine für den Erzähler offenbar unproblematische Haltung gegenüber Toten bereits im 13. Jahrhundert.

Eine gute Partie

Am Grab taucht der neue Mann auf, weil ihm kalt ist und die Frau am Feuer sitzt. Sogleich im ersten Satz wird er als eine gute Partie mit „wunderbarem Land“ eingeführt (A37,001: *Un autre chevalier avoit en ceste vile, qui avoit merveilleuse terre*). Es folgt ein Dialog, der mit verschiedenen Präzisierungen den Leser auf das Thema der Erzählung lenkt. Sie weisen alle in dieselbe Richtung und sind alle in den lateinischen Versionen gestrichen. In drei Fassungen nennt der Fremde zunächst seinen Namen: „Ich bin Gerard, der Sohn von Guion“ (K3775, ähnlich

(Société des anciens textes Français 4, Paris 1876) 1–55, Zitat 37; diese Version der ‚Sieben Weisen Meister‘ gilt in der Forschung als Rückübersetzung aus dem Lateinischen; die Einzelerzählung der ‚Treulosen Matrone‘ paßt nicht in diese Deutung, sie hat deutlich das Profil der französischen Texte.

²⁶ Version H, ebd. 38: *L'en ne peult le mort aucune chose faire qui lui profite si non prier pour luy*.

C981 und H)²⁷. Die Frau kennt ihn also und weiß um seinen Reichtum. Dieser Hinweis auf den Heiratsmarkt wird in einer Version um ein Rechtsargument ergänzt: „Sie war seine Nachbarin, aber nicht seine Cousine“ (C3767: *elle estoit sa voisine, mais n'estoit mie sa cousine*). Dies ist unübersehbar ein Verweis auf die Eheverbote und die Erlaubtheit der Verbindung zwischen der *femme* und ihrem Besucher. Die lateinischen Versionen haben dieses Profil des Wächters als potentielle gute Partie ins genaue Gegenteil verkehrt.

Die *lignage* des Mannes

Die andere *lignage*, die der Männerseite, wird in den französischen Fassungen ebenfalls faßbar als ein Verband, der gemeinsam handelt und für seine Mitglieder Sorge trägt. Allerdings wird diese „Männerseite“ des Verwandtschaftssystems – zunächst – nicht in der *lignage* des Verstorbenen erzählerisch entwickelt, sondern in der des Gehenkten. Die französischen Versionen wiederholen zumeist mehrfach, daß es die *lignage* des Gehenkten ist, die den Toten vom Galgen stiehlt (A37,028: *car ses lignages l'emporta* und A37,030: *que ses lignages l'en ot porté*, K3834: *ses lignages l'en a porté*, Version H: *emblé du gibet par ses parens*)²⁸, weil er ihr Schande bereitet (C1023f: *et l'en a porté son lignage / car il lor poiuse dou hontage*, und C1040: *son lignage l'en a porté*). Auch hier greift der lateinische Bearbeiter ein: Systematisch ist der Hinweis auf die Identität der Täter gestrichen, der Diebstahl des Gehenkten wird im Passiv erzählt: „Als der Wächter zurückkam, sah er, daß der Dieb gestohlen war.“²⁹

Die *lignage* des Gehenkten tut, so mag man auf den ersten Blick deuten, was die *lignage* der Frau für nutzlos erklärt. Sie scheint für den Toten zu handeln, befreit ihn vom Galgen, dem Ort ohne Begräbnis und ohne Gedächtnis. So gedeutet würde die *lignage* des Gehenkten das Gegenmodell dessen vortragen, was die *lignage* der Frau vorträgt. Allerdings wird nur in einer der altfranzösischen Versionen eigens ein Motiv genannt für den Diebstahl, und dieses ist weniger ein Dienst am Toten als Arbeit der *lignage* im eigenen Interesse: Das Familienmitglied am Galgen ist eine Schande für die *lignage* (C1023f).

Alles in allem kann man in den französischen Erzählungen gut erkennen, daß die drei Einzelfiguren – die trauernde *femme*, der Gehenkte und der Wächter – aus der Perspektive der *lignages* und ihrer Interessen entwickelt sind. Kaum etwas davon bleibt in den lateinischen Fassungen.

²⁷ Version H, ebd. 37.

²⁸ Version H, ebd. 38.

²⁹ Roth, *Historia*, Gruppe 1 u. 2, Nr. 13: *Et cum ibi venisset, latronem ablatum invenit*, ebd. Nr. 18: *latro de patibulo est ablatu*; Gruppe 3, Nr. 13: *Latronem ablatum cognovit*, ebd. Nr. 16: *Iste mihi ablatu* est; ebenso Gruppe 4, Nr. 13 und Nr. 16; anonym bleiben die Diebe auch in der französischen Version M 47, ed. Runte, Widows 36.

Zwischen zwei Stühlen

Die Trauernde nimmt schließlich die Rolle ein, die ihre *lignage* und gewissermaßen die Umwelt (der Wärter) von ihr erwarten. Sie handelt eine gute neue Ehe aus, rettet den neuen Mann, indem sie den verstorbenen Mann als Leiche behandelt, die nichts mehr nützen kann, also auch nichts mehr schaden. Der neue Mann aber wechselt daraufhin die Perspektive und wirft ihr vor, ihren Mann vergessen zu haben (A38,026: *Tost avez vous oublié celui*). Hier prallen – zweifellos stark kodiert – zwei sehr unterschiedliche gesellschaftliche Konzepte für hinterbliebene Frauen aufeinander: Der neue Mann zitiert nun als Maßstab die Rollenzuschreibung der *vidua*, jener sozialen Figur, die ihr Leben in den Dienst der Totenmemoria stellt, sich ständige klagende Erinnerung als Lebensform aneignet. Er wechselt damit in der Konfliktaufstellung der Erzählung gewissermaßen die Seite – vom Advokaten der Frauen*lignage* und des Heiratsmarktes zum Advokaten der Männer*lignage* und der Memoria des Toten. Totenmemoria ist der Kern dessen, was eine *lignage* ausmacht, und die dominierenden christlichen Konzeptionen der Memoria, in denen die Hinterbliebene zur Schlüsselfigur der Memoria wird, sind nur im Interesse einer der beiden Parteien. Sie widerspricht den Interessen der Frauenseite und des Heiratsmarktes. Die Geschichte endet damit, daß die Frau sich schämt und der Erzähler befindet, sie sitze zwischen zwei Stühlen (A38,030: *Or est ele cheoiste entre deux selles*, ebenso C1126 und K3910). Die zwei Stühle können nach den bisherigen Beobachtungen nur so zu deuten sein, daß die Hinterbliebene als Figur zwischen gegensätzlichen Interessen zweier *lignages* entwickelt wird.

Im Zentrum, so kann man die französischen Versionen wohl zusammenfassen, steht die Ehefrau als problematisches Bindeglied zwischen zwei *lignages* (oder: zwei Stühlen). Eheleute sind die Schnittstelle der Interessen zweier Verwandtschaften. Der Tod des Ehemannes ist der Problemfall des Systems, denn auf die Hinterbliebene richten die beiden *lignages* Erwartungen, die sich gegenseitig ausschließen. Die Verwandtschaft des Mannes fürchtet das Vergessen eines der Ihren – und Memoria ist in der christlichen Gesellschaft eindeutig Aufgabe der Witwe. Die *lignage* der Frau sorgt sich darum, ihr Kapital zurückzubekommen und erneut einsetzen zu können, zumal ihre *femme* noch jung ist. Fragt man nach der Wertung, so ist sie überraschend zurückhaltend, besonders, wenn man sie mit der lateinischen Erzähltradition vergleicht. Es ist eher die Rahmenerzählung, die die Wertung liefert, denn die Geschichte hat im Rahmen des gesamten Zyklus den Zweck, die Glaubwürdigkeit von Frauen zu erschüttern: „Glaub nicht den Worten deiner Frau“, sagen die Weisen. Aber selbst diese Moral in der Rahmenerzählung wird bisweilen – so in den Versionen C und H – mit dem Hinweis auf die *lignage* verbunden. Der Kaiser solle lieber seinem Sohn als seiner Frau glauben, denn: „Dein Sohn ist dein Fleisch und dein Blut“ (C1130, H 40).

Lateinische Erzählungen: Enthauptete Turteltaube

Keines der bislang beobachteten Erzählelemente taucht in den lateinischen und deutschen Fassungen wieder auf, die – glaubt man der Forschung – aus der französischen Prosafassung entwickelt sind. Statt dessen finden wir in diesen lateinischen und deutschen Texten Elemente, die in den französischen fehlen. Diese neuen Elemente zeigen die Interessen des Bearbeiters oder der Bearbeitin. Die gesamte Konfliktlage ist neu konzipiert. Besonders ausgebaut ist die Sterbeszene zu Beginn der Erzählung, und es ist diese Situation des Sterbens, in der die Geschichte eine neue Problematik erhält.

Ein gefährlicher Tod

Wie in jeder Fassung stirbt der Ehemann auch in den lateinischen Fassungen an einer Nichtigkeit, aber die Sterbeszene wird um ein signifikantes Detail erweitert: Der Sterbende ruft nach einem Priester, „damit er den Leib des Herrn mitbringe“, aber vergeblich, „er starb, bevor der Priester eintraf“³⁰. Die Dramatik dürfte sich von selbst erschlossen haben: Der Mann starb ohne sakramentale Wegzehrung, ohne *viaticum*, eine bedrohliche Situation also, die im Normenuniversum der christlichen Predigt bereits die schlechthin zentrale – und einzige – Erwartung an die hinterbliebene Ehefrau abrufte: Sie hat stellvertretende Leistungen für die Seele des Verstorbenen zu erbringen, kurz, sich um die Totenmemoria zu kümmern. Die ständischen Gesellschaftsentwürfe der christlichen Autoren vom späten 4. Jahrhundert bis ins späte Mittelalter, um daran nochmals zu erinnern, diskutierten als Lebensentwurf für hinterbliebene Frauen nur diese einzige Lösung als akzeptabel – ein Leben in dauernder Enthaltsamkeit und Zurückgezogenheit, das durch nichts weiter bestimmt war als durch lebenslange Klage und Trauer um den Verstorbenen, kurz, ein Leben als *vidua*. Der in der Umwelt allgegenwärtige soziale Typus der mehrfach verheirateten Frau kam im ständischen Denken der Prediger praktisch nicht vor, ebenso wenig wie im kanonischen Recht. Wenn der Autor den Beginn der Geschichte ausbaut zu dem Motiv „Tod ohne *viaticum*“, dann ist davon die Protagonistin der Geschichte zentral betroffen. Aus der Perspektive dieses Beginns gab es nur ein einziges richtiges Verhalten für die Hinterbliebene.

Ständische Festlegung

Die Texte kreisen nun darum, die hinterbliebene Ehefrau mit den ständischen Signalen der Witwenschaft auszustatten. Sie schwört Gott (*votum deo vovit*), daß sie fortan als Rekluse am Grab leben wird. Das Votum findet sich in allen lateinischen Fassungen, in der verbreitetsten französischen Version fehlt das Votum³¹.

³⁰ Roth, *Historia*, Gruppe 1 und 2, Nr. 2; Gruppe 3, Nr. 2; Gruppe 4, Nr. 2.

³¹ Fehlt in A, ed. CRAL (1981) (*dît*), M, ed. Runte, *Widows* (*dist*); die Frau schwört in K3718, ed. Speer, *Le Roman (jure)*, und C890, ed. Speer, *Le Roman (jure)* sowie D, ed. Paris, *Deux rédactions* 151 (*avoit voué*) und H, ed. Paris, *Deux rédactions* 36 (*jura*).

Ihr Trauerverhalten ist ausgeschmückt, sie fällt immer wieder ins Grab, will mitsterben, läßt sich zurückziehen, ohne daß wie in den französischen Fassungen erzählerische Wendungen ihre Trauer als Ritual markieren. Durch das Votum ist unzweifelhaft, daß Trauer hier nicht als ein rituell organisierter transitorischer Zustand vorgestellt wird, sondern als Lebensform.

Zudem haben alle diese Fassungen eine Wendung, mit der die Frau sich ausdrücklich das ständische Profil aneignet, ausdrücklich eintritt in den Witwenstand: Die lateinischen und deutschen Texte lassen sie sagen, „wie eine Turteltaube will ich fortan leben“. Die Turteltaube war als Zeichen unmißverständlich. Sie kann nicht singen, nur klagen, sie lebt nicht wie die *columba* in Städten, sondern einsam in Feldern, nur auf kahlen Ästen, außerdem nimmt sie (dem Physiologus zufolge) keinen neuen Mann nach dem Tod des ersten. Ein allgegenwärtiges Symbol des Witwenstandes wird hier als Lebensentwurf angeeignet. Der Wächter bescheinigt ihr folgerichtig den Ruf der Heiligkeit: „Ich habe von anderen gehört, daß Ihr eine heilige Frau seid.“³²

Unter den Texten, die diese Form der Erzählung wiederholen, ist auch jener französische Text D, in dem die Frau sich als *veuve* bezeichnet: *pauvre femme veuve bien desolé* – eine ausdrückliche Aneignung des ständischen Profils, nicht anders als mit dem Turteltauben-Motiv. In den anderen französischen Versionen bleibt sie *la dame* oder *femme*.

Kurzum, in der Sterbe- und Begräbnisszene wird die Annahme des ständischen Profils der Witwe ausbuchstabiert: das fehlende *viaticum*, die Turteltaube, die Rekluse, die *Deo devota*, die Bezeichnung als *pauvre femme veuve*, die Bezeichnung als heilige Frau.

Eine schlechte Partie

Den zweiten Mann, den Wächter, haben die Erzähler der lateinischen Fassungen gegenüber ihrer Vorlage sozial invertiert, vom reichen Ritter mit „wunderbarem“ oder „großem“ Land zur schlechten Partie, der nur noch in den Termini christlicher Nächstenliebe etwas Gutes abzugewinnen ist: „Es ist eine so große *humilitas* von dir,“ so die Haupttradition, „daß du so tief absteigen willst (*tam basse descendere*) und einen so armen Ritter zum Mann nehmen.“³³ Dem Gesinnungswandel der Frau wird schon durch diese Invertierung des sozialen Geschäfts die Chance einer honorablen Deutung genommen.

³² Roth, *Historia*, Gruppen 1–4, Nr. 9.

³³ *Historia*, ebd. Gruppe 1, Nr. 18426; *benignitas* statt *humilitas* als Variante in *Historia* Gruppe 2, Nr. 18; Gruppe 3, Nr. 19: *reputo magnam humilitatem tam pauperem militem accipere in virum*; Gruppe 4, Nr. 18: *si in tantum velletis vos humiliare*.

Totensorge mit Augenmaß

Das Schema des Tadels durch die Verwandten wird zwar aus der französischen Vorlage übernommen, aber die Szene der Verwandtenschelte wird neu entworfen und bekommt einen entgegengesetzten Sinn. Galt den Verwandten in der französischen Version (der *lignage*) die Treue der Hinterbliebenen als „verrückt“ (*fole*), weil sie einer Leiche galt und für diese Leiche ebenso nutzlos sei wie für die Seele des Toten, so tadeln die Verwandten der lateinischen Geschichte (*amici*) anders: „Oh liebste Herrin, was nützt es seiner Seele, daß du an diesem Ort bleibst. Es ist besser für dich, nach Hause zu gehen und großzügige Almosen für seine Seele zu geben, als dich in diesem Ort selbst zu verzehren.“³⁴

Augenfällig ist zunächst, daß die Kritik und die Nutzenrechnung („was nützt es seiner Seele“) sich nicht gegen die Totensorge als solche wendet, sondern nur gegen die exzessive Art der Trauernden. Wie in der Vorlage wird auch in den lateinischen Erzählungen der Tadel wiederholt aus dem Mund des Wächters. Eingefordert wird statt des Reklusenlebens jene Art der geregelten Totensorge, die dem mediävistischen Handbuchwissen zufolge der mittelalterlichen Praxis entspricht: „großzügige Almosen für seine Seele“ oder „Almosen und Gebete“³⁵. Ein kleiner Zusatz in Hans von Bühels Reimfassung bringt den Vorschlag in die gewohnte Form: „Gebt Almosen, damit ihr viele arme Mönche stillt.“³⁶ Selbstredend fehlt jeder Anklang an die Idee der Leiche, den die französischen Fassungen mehrfach wiederholen, stets ist von der Seele des Verstorbenen die Rede, der weiterhin als Ehemann bezeichnet wird (*pro anima mariti tui* oder *viri tui*)³⁷.

Allerdings wird das Argument verunklärt und mit weiteren Nutzenkalkulationen überlagert. Nur in einer Textgruppe artikulieren die Fragen der Verwandten eindeutig die Interessen der Memoria: „Was nützt es seiner Seele, daß du hier bleibst? Es ist besser, wenn du nach Hause zurückkehrst und Almosen und Gebete für ihn leistest, statt dich hier zu verzehren“ (Gruppe 4, Nr. 4). Maßstab der Einwände ist der Tote, die Nutzenüberlegung der Verwandten zielt auf geregelte statt exzessive Totensorge. Ebenso argumentiert in den lateinischen Fassungen der neue Mann: „Es ist besser, wenn du nach Hause zurückkehrst, Almosen gibst, Armen hilfst und für die Seele deines Ehemannes betest“ (Gruppe 4,11). Doch wird zugleich – und noch deutlicher in den anderen Gruppen – diese Perspektive durchbrochen durch Wendungen, die die Interessen der Lebenden einbringen: „Es ist besser *für dich*“, so die Verwandten, „zu Hause zu bleiben ...“ (Gruppen 1–3, Nr. 4). Eine Textgruppe dreht schon bei der Frage „Was nützt es seiner Seele?“ die Perspektive und fragt: „Was nützt es dir?“ (Gruppe 3, Nr. 4). Der

³⁴ Historia, ebd. Gruppe 1, Nr. 4; Gruppe 3, Nr. 4.

³⁵ Gruppe 4, Nr. 4; Gruppe 3, Nr. 11 aus dem Mund des Wächters: *elemosinas dare, orare et cetera facere*.

³⁶ Hans von Bübel, Dyocletianus Leben, hrsg. von Adelbert Keller (Quedlinburg, Leipzig 1841) Z. 6674.

³⁷ Historia, Gruppe 1, Nr. 11 424 (*mariti tui*) und Gruppe 2 ebd. und Gruppe 3, Nr. 11 537 (*viri tui*).

Wächter schließlich wendet diesen Hinweis an das eigene Wohl dann eindeutig auf den Heiratsmarkt: „Herrin, du bist schön, du bist großzügig, bist schlank und jung, du bist reich. Es wäre besser für dich, in deinem Haus zu bleiben, reiche Almosen für die Seele deines Mannes ins Werk zu setzen, statt hier allein zu bleiben und dich mit Klagen und Seufzen zu verzehren“ (Gruppen 1–3, Nr. 11, ähnlich auch 4,11). Der hier aufgebaute Gegensatz dreht sich also um das Recht der Toten gegenüber dem Recht der Lebenden. Es ist die Rückkehr der Witwe ins Leben, die in der Folge literarisch ausbuchstabiert ist als betrügerische Hinrichtung am Galgen. Die Wiederheirat wird zur Henkerstat. In diesen lateinischen Texten geht es offensichtlich nicht mehr um Probleme einer in *lignages* organisierten Gesellschaft. Es geht – aus der Perspektive des kirchlichen Wertungsuniversums – um die Ansprüche der Toten und um die Aufgabe der hinterbliebenen Ehefrau für die Totensorge angesichts der Praxis der Wiederheirat. Die zweite Heirat ist ein Problem der Memoria, sie tötet den Verstorbenen ein zweites Mal – *A second time I kill my husband dead / When second husband kisses me in bed.*³⁸

³⁸ Shakespeare, Hamlet (The Norton Shakespeare, ed. Stephen Greenblatt [New York, London 1997] 1712) 3,2, 166f.