

# *Free Paper*





# Zwischen Liturgie und Magie: Apotropäischer Zaubergesang in niedersächsischen Frauenklöstern im späten Mittelalter

■  
ULRIKE HASCHER-BURGER

## Einleitung

Magische Handlungen wurden im christlichen Abendland vom Mittelalter bis in die moderne Zeit mit Argwohn betrachtet. Einerseits waren sie allgegenwärtig, andererseits wurden sie – vor allem von Seiten der Kirche – vehement bekämpft. Christliche Magiekritik, so der Ethnologe Dieter Harmening, betrachtete Magie als eine Sünde, weil sie gegen das erste Gebot verstieß.<sup>1</sup> Magie setzte nach mittelalterlicher kirchlicher Überzeugung den Menschen an die Stelle Gottes, indem er Gott die Allmacht nimmt und selbst sein Schicksal aktiv zu beeinflussen trachtet. Die Unterdrückung magischer Praxis war jedoch ein aussichtsloses Unterfangen, das seine Spuren in Konzilsbeschlüssen, Chroniken und Buchbeständen hinterlassen hat.<sup>2</sup>

Obwohl die Magie von kirchlicher Seite vehement bekämpft wurde, bildete sie einen wesentlichen Aspekt des Alltagslebens im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Und das nicht nur im sogenannten „weltlichen“ Bereich, sondern oft und gerade auch in Kirchen und Klöstern. Devotion und Magie waren nicht voneinander getrennt, sondern ergänzten und befruchteten sich gegenseitig.<sup>3</sup> Ein aufschlussreiches Beispiel klösterlicher Zauberpraxis ist die apotropäische Verwendung der bekannten liturgischen Antiphon *Media vita in morte sumus* in drei niedersächsischen Frauenklöstern mit dem Ziel, die eigene Gemeinschaft zu schützen und den Gegner zu vertreiben.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> „The Christian magic critique regarded magic as one of the sins violating against the First Commandment, and backed its criticism with rules against witches in the Old Testament“. Dieter Harmening, „The History of Western Magic: Some considerations“, in *Folklore* 17 (2001), 85-95, hier: 90. Siehe auch <<http://www.folklore.ee/folklore/vol17/magic.pdf>> (zuletzt abgerufen 25. Juni 2010).

<sup>2</sup> Siehe hierzu den aufschlussreichen Aufsatz von Britta-Juliane Kruse, „Zensierter Zauber: Getilgte magische und mantische Texte in einer Berliner Handschrift“, in *Scrinium Berolinense. Festschrift für Tilo Brandis zum 65. Geburtstag*, hrsg. von Peter Jörg Becker e.a. (Berlin, 2000), 382-97.

<sup>3</sup> Deutlich ersichtlich ist das aus einem englischen Gebetbuch des 15. Jahrhunderts (Nijmegen, Universitätsbibliothek, Ms. 194), das außer Meditationen und Gebeten auch zwei magische Texte enthält, siehe László Sándor Chardonnens und Rosanne Hebing, „Two Charms in a Late Medieval English Manuscript at Nijmegen University Library“ (im Druck, erscheint in *The Review of English Studies*). Eine niederländische Kurzdarstellung findet man in Rosanne Hebing, „(Bij)geloof en bescherming. Een Hemelsbrief als amulet in een laatmiddeleeuws Engels gebedenboek“, in *Madoc* 23 (2009), 204-14.

<sup>4</sup> Nicht nur *Media vita* wurde mit apotropäischer Absicht eingesetzt, auch die Antiphon *Salve Regina* konnte der Abwehr dienen, dazu Lester Little, „Media vita between Mars and Weser“, in *Pauvres et riches, Mélanges offerts à Bronislaw Geremek*, hrsg. von Stanislaw Bylina (Warszaw, 1992), 223-29, hier: 225-26. Mit Dank an Dr. Maike Smit für diesen Literaturhinweis. In der Reformationszeit wurden auch protestantische Gesangbuchlieder wie *Ein feste Burg ist unser Gott* als kräftig wirkende apotropäische Zaubermittel eingesetzt, siehe *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, hrsg. von Hans Bächtold-Stäubli (Berlin, 1987), Bd. IX, Art. „singen“, Sp. 448.

## Media vita in der Liturgie

Die Antiphon *Media vita in morte sumus* ist seit dem 11. Jahrhundert als liturgischer Gesang belegt.<sup>5</sup> Sie wurde vor allem während der Passionszeit gesungen, aber auch als Antiphon zum Canticum *Nunc dimittis* während der Komplet und im Rahmen der Liturgie für Verstorbene.<sup>6</sup> Auch während Prozessionen wurde *Media vita* gesungen, außerdem in Verbindung mit der Totenliturgie<sup>7</sup> sowie – im späten Mittelalter – im Rahmen der privaten Frömmigkeit.<sup>8</sup> *Media vita* ist aber auch in ganz anderem Kontext belegt, nämlich als apotropäischer Gesang zur Abwehr eines Feindes.<sup>9</sup>

Die ältesten Belege des *Media vita* enthalten die Basisform: „Media vita in morte sumus, quem querimus adiutorem nisi te, domine, qui pro peccatis nostris iuste irascaris? Sancte deus, sancte fortis, sancte et misericors salvator amare morti ne tradas nos!“<sup>10</sup> Diesem Text konnten weitere Verse, Tropen, hinzugefügt werden, wobei das *Trishagion* („Sancte deus“ etc.) jeweils am Ende eines Verses wiederholt wurde. Solche Verse waren vor allem im 15. Jahrhundert beliebt, doch nennt Lipphardt als frühesten Beleg ein Antiphonar bereits aus dem 13. Jahrhundert.<sup>11</sup>

Von der Antiphon *Media vita* sind im Augenblick rund 40 Quellenbelege aus dem Mittelalter, vor allem aus dem Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches, bekannt.<sup>12</sup> In

<sup>5</sup> Datierung Walther Lipphardts: 2. Viertel 11. Jahrhundert; Walther Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“. Zur Geschichte des Liedes und seiner Weise“, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 8 (1963), 99–118, hier: 102. Die ältesten Quellen in seiner Übersicht stammen aus dem 11. Jahrhundert. Zu *Media vita*: R. J. Hesbert (Hrsg.), *Corpus Antiphonale Officii*, 6 Bde. (Rom, 1963–79), Bd. 3, Nr. 3732; Walther Lipphardt, „Media vita in morte sumus“, in *Die deutsche Literatur des Mittelalters: Verfasserlexikon* (Berlin etc., 1977–), Bd. VI, 271–75. Zur Überlieferung in Kreisen der *Devotio moderna* siehe Ulrike Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit. Studien zu einer Liedersammlung der Devotio moderna: Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI. Mit Edition und Facsimile*, Brill's Series in Church History 28 (Leiden-Boston, 2007), 285–86.

<sup>6</sup> Die Datenbank *Cantus* <<http://publish.uwo.ca/~cantus/index.html>> (Zugriff 29. Juni 2010) bietet 34 Belege für die Antiphon, in 30 Fällen erscheint sie im Kontext der Passionszeit, zweimal als Antiphon „ad completorium“ und zweimal „pro defunctis“.

<sup>7</sup> Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 102–103.

<sup>8</sup> Zum *Media vita* im Rahmen des privaten Meditationsprogramms der Brüder vom Gemeinsamen Leben in Zwolle vgl. Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit* (wie Anm. 5), Kap. IV.b, besonders 77.

<sup>9</sup> Edina Bozokyan, *Charmes et prières apotropaiques*, Typologie des sources du Moyen Âge occidental 86 (Turnhout, 2003), 34–65, enthält Angaben zur Terminologie und Klassifikation mittelalterlicher Zauberformeln, allerdings ist der Fall eines unveränderten liturgischen Gesangs mit apotropäischer Zielsetzung wie *Media vita* nicht aufgenommen. Belege hierfür stehen aber im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (wie Anm. 4), Bd. IX, Sp. 447–54, darunter ein Beleg für *Media vita*, Sp. 451.

<sup>10</sup> „Mitten im Leben sind wir im Tod. Wen können wir zu Hilfe rufen, wenn nicht dich, Herr, der du über unsere Sünden zu Recht erzürnt bist? Heiliger Gott, heiliger starker, heiliger und barmherziger Heiland, liefere uns nicht dem bitteren Tod aus!“ Text nach der Handschrift Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI, p. 274. Siehe Ulrike Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit* (wie Anm. 5), 140. Andere Überlieferungen, darunter die unten in Anm. 23 und 25 angeführten Zitate aus Grube 1886 (siehe unten Anm. 18) schreiben „immortalis“ statt „misericors“. Lipphardt bringt die Lesart „immortalis“ mit der Karfreitagliturgie in Verbindung, siehe Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 105.

<sup>11</sup> Ibid., Liste auf S. 101 (Metz, Bibliothèque municipale, Ms. 461, Fol. 208r). Neueste Untersuchungsergebnisse zur Antiphon *Media vita* und ihren zahlreichen Erweiterungsgesängen sind zu erwarten in der überarbeiteten Dissertation von Maike Smit *Media vita in morte sumus - Studien zur Überlieferung und zu den textlich-musikalischen Erweiterungen einer mittelalterlichen Antiphon* (Universität Basel, 2008), Druck in Vorbereitung.

<sup>12</sup> Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 101–102, nennt 35 Quellen, die Datenbank *Cantus* (wie Anm. 6) führt 34 Belege an, Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit* (wie Anm. 5) drei Handschriften aus dem Umkreis der *Devotio moderna*. Doch dürfte die Antiphon wesentlich weiter verbreitet gewesen sein. Auch in Quellen der niedersächsischen Frauenklöster, soweit diese erfasst sind, ist *Media vita* als liturgischer Gesang belegt, zum Beispiel in einer Handschrift aus dem Augustinerchorfrauenstift Steterburg bei Salzgitter (1456) als Gesang zur Komplet (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 518a, Fol. 21r: *Media vita*, notiertes Incipit mit der Rubrik: *Dominica tertia ad nunc dimittis*), sowie in einem Processionale aus dem Zisterzienserinnenkloster Medingen (16. Jahrhundert) als notiertes Incipit (Oxford, Bodleian Library, Ms. lat. lit. e 18, Fol. 92r). Zu dieser Handschrift siehe Ulrike Hascher-Burger,

der Forschung wurde die Antiphon bisher nahezu ausschließlich unter dem Aspekt ihrer liturgischen Verwendung und ihrer Eigenschaft als Vorlage für verschiedene volkssprachige Übersetzungen, vor allem in der Bearbeitung Martin Luthers, untersucht.<sup>13</sup> Ich möchte mich im Folgenden einem bisher wenig beachteten Aspekt zuwenden: nämlich seiner magischen Verwendung in niedersächsischen Frauenklöstern zur Abwehr drohender Reformen im 15. Jahrhundert.

### Die norddeutsche Klosterreform, eine Situationsbeschreibung

In der Mitte des 15. Jahrhunderts wurden zahlreiche Klöster im norddeutschen Raum gezwungen, sich der sogenannten norddeutschen Klosterreform zu unterziehen.<sup>14</sup> Für die meisten Gemeinschaften bedeutete dies eine grundsätzliche Änderung ihrer Lebensbedingungen, die einschneidende Auswirkungen auf den Alltag vor allem von Nonnen hatte.<sup>15</sup>

Die Klosterreform zielte auf eine verstärkte Hinwendung zu den Ordensregeln, das heißt, zu einem aktiv praktizierten Gemeinschaftsleben, Verzicht auf persönliches Eigentum, konsequenter Keuschheit, gemeinsam eingenommenen Mahlzeiten, zu regelmäßig vollzogenen liturgische Feiern und vor allem auf ein Leben in verschärfter Klausur. Wohl wichtigster Repräsentant war der Windesheimer Chorherr Johannes Busch, der viele Jahre seines Lebens der Durchführung der norddeutschen Klosterreform nach Windesheimer Vorbild widmete.<sup>16</sup> Seine zahlreichen Abenteuer als umherziehender Reformator hat er zwischen 1470 und 1474<sup>17</sup> in einem spannenden Reformbericht niedergelegt, dem *Liber de reformatione monasteriorum*.<sup>18</sup>

Dieses Werk stellt eine schier unerschöpfliche Fundgrube dar für Leser, die am klösterlichen Alltagsleben im späten Mittelalter und an der praktischen Durchführung

*Verborgene Klänge. Inventar der handschriftlich überlieferten Musik aus den Lüneburger Frauenklöstern bis ca. 1550. Mit einer Darstellung der Musik-Ikonographie von Ulrike Volkhardt* (Hildesheim, 2008), 97-98.

<sup>13</sup> *Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfängen*. Zur Überlieferung dieses Liedes siehe *Das deutsche Kirchenlied. Kritische Gesamtausgabe der Melodien*, Abteilung III: *Die Melodien aus gedruckten Quellen bis 1680*, 5 Teile, hrsg. von der Gesellschaft zur wissenschaftlichen Edition des deutschen Kirchenlieds (Kassel, 1993-2009), Liednummer Ec1.

<sup>14</sup> Ziele und Auswirkungen der Klosterreform werden ganz unterschiedlich eingeschätzt und kontrovers diskutiert. Für eine umfassende Darstellung ist im Rahmen dieses Beitrags kein Raum.

<sup>15</sup> Zur Reform der Frauenklöster am Beispiel der Lüneburger Klöster vgl. die zusammenfassende Darstellung von Ida-Christine Riggert, *Die Lüneburger Frauenklöster* (Hannover, 1996), 308-32. Zum Widerstand speziell von Frauenklöstern gegen Klosterreformen allgemein siehe Hans-Joachim Schmidt, „Widerstand von Frauen gegen Reformen“, in *Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter*, hrsg. von Edeltraut Klüeting, Hildesheimer Forschungen 3 (Hildesheim etc., 2006), 143-79; Gisela Muschiol, „Ein jammervolles Schauspiel...? Frauenklöster im Zeitalter der Reformation“, in *Frauen und Kirche*, hrsg. von Sigrid Schmitt (Stuttgart, 2002), 95-114. Gabriele Signori, „Gehorsam wider Eigensinn. Wertkonflikte in Frauenklöstern und -stiften des 15. Jahrhunderts“, in *Norm und Krise von Kommunikation. Inszenierungen literarischer und sozialer Interaktion im Mittelalter*, hrsg. von Alois Hahn, Gert Melville und Werner Röcke, *Geschichte. Forschung und Wissenschaft* 24 (Berlin etc., 2006), 291-309. Bernhard Neidiger, „Standesgemäßes Leben oder frommes Gebet? Die Haltung der weltlichen Gewalt zur Reform von Frauenklöstern im 15. Jahrhundert“, in *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 22 (2003), 201-20. Ich danke PD Dr. Britta-Juliane Kruse für wertvolle Literaturhinweise zur Klosterreform.

<sup>16</sup> Zu Johannes Busch und seinen Werken siehe Bertram Lesser, *Johannes Busch: Chronist der Devotio moderna. Werkstruktur, Überlieferung, Rezeption*, Tradition-Reform-Innovation. Studien zur Modernität des Mittelalters 10 (Frankfurt am Main etc., 2005).

<sup>17</sup> Zur Datierung *ibid.*, 75 mit Anm. 180.

<sup>18</sup> *Des Augustinerpropstes Johannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, II: *Liber de reformatione monasteriorum*, hrsg. von Karl Grube, *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete* 19 (Halle, 1886), 379-799. Siehe besonders Lesser, *Johannes Busch* (wie Anm. 16), 259-92: Kap. V: *Der „Liber de reformatione monasteriorum“ als exemplarisches Reformhandbuch und missionarischer Tatenbericht*.

von Reformen interessiert sind. So wird aus den Berichten ersichtlich, dass das Reformangebot im Normalfall auf radikalen Widerstand stieß, oftmals erstreckte sich die Durchsetzung der Reform über viele Jahre hinweg. Besonders die Frauenklöster gaben sich nicht schnell geschlagen.<sup>19</sup>

Der Widerstand der Frauenklöster äußerte sich in erster Linie verbal, manchmal auch physisch. Nach einem festen Protokoll wurden sie zuerst gefragt, ob sie sich freiwillig der Reform unterziehen wollten, eine Frage, die in vielen Fällen zunächst abschlägig beschieden wurde. Aber die Reformatoren waren nicht zimperlich: gleich beim ersten Besuch im Kloster wurde mit der Verschleppung der Nonnen gedroht, falls sie sich der Reform widersetzen. Bei bleibendem Widerstand fuhren dann auch Wagen im Klosterhof auf, in die widerspenstige Nonnen und selbst Äbtissinnen mit Gewalt verfrachtet und in bereits reformierte Klöster abgeführt wurden.<sup>20</sup> Oft reichte die Androhung dieser Zwangsmaßnahme dann auch aus, um die Konventualinnen zur Einsicht zu bewegen.

Manchmal jedoch griffen die Nonnen zu ganz anderen Mitteln der Verteidigung ihrer gewohnten Lebensweise, beispielsweise zur magischen Verwünschung. Im Zusammenhang mit der Reform der Frauenklöster Wennigsen und Mariensee berichtet Johannes Busch detailliert von einer apotropäischen Aktion mit Hilfe der liturgischen Antiphon *Media vita in morte sumus*.<sup>21</sup>

### Berichte über apotropäischen Gesang in Wennigsen und Mariensee

Der erste Bericht beschreibt einen zunächst erfolglosen Versuch einer Reform des Augustiner Chorfrauenkonvents Wennigsen.<sup>22</sup> Zusammen mit dem Herzog von Braunschweig und dessen Gefolge war Busch nach Wennigsen gereist, wo er die Chorfrauen im Nonnenchor zusammenrief, um ihnen seinen Reformwunsch mitzuteilen. Es entspann sich ein heftiges Streitgespräch, in dem die Nonnen von einer Reform nichts wissen wollten. Daraufhin schlug Busch dem Herzog vor, den Chor zu verlassen und über notwendige Maßnahmen, mit denen die Frauen unter Druck gesetzt werden konnten, zu beraten. In diesem Moment entschlossen sich die Konventualinnen zu einer außergewöhnlichen Aktion:

Tunc duci dixi: „Quid prodest, quod hic stamus et cum monialibus litigamus? Exeamus chorum et deliberemus, quid iam agere debeamus.“ Exeuntibus igitur nobis de choro circa dormitorium, moniales statim omnes extensis brachiis et pedibus in modum crucis ad pavimentum chori super ventres suos se posuerunt et altissimis vocibus antiphonam: „Media vita in morte sumus“ per totum exclamaverunt. [...] Unde dux territus totam suam terram metuebat interire. Cui ego dixi: „Si ego dux essem huius patrie, libentius

<sup>19</sup> Schmidt, „Widerstand von Frauen gegen Reformen“ (wie Anm. 15), 150.

<sup>20</sup> Zu diesem Mittel griff Busch beispielsweise bei der Reform des Zisterzienserinnenklosters Wienhausen, wo die Äbtissin Katherina von Hoya abgeführt wurde. Zur Darstellung aus Buschs Sicht: *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense*, hrsg. von Grube (wie Anm. 18), 629-32; aus der Sicht der Nonnen: *Chronik und Totenbuch des Klosters Wienhausen*, eingeleitet und erläutert von Horst Appuhn (Wienhausen, <sup>1</sup>1986), 19-21.

<sup>21</sup> Mariensee und Wennigsen sind nördlich von Hannover gelegen und gehören zu den „Calenberger Klöstern“.

<sup>22</sup> Reformbericht über das Augustiner Chorfrauenstift Wennigsen: *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense*, hrsg. von Grube (wie Anm. 18), 555-62.

cantum illum haberem quam centum florenos, quia non est super nos et terram vestram maledictio sed benedictio et ros celestis, sed super moniales istas dura increpatio et signum reformationis earum.“ [...] Tunc dux solus ad chorum earum accessit dicens: „Hoc vos super corpora et animas vestras cantatis“. Et servis suis, qui cum monialibus in choro earum stabant, dixit: „Veniatis vos huc ad nos“. Qui statim ad nos exilierunt. Moniales igitur antiphona finita sequebantur servos illos usque ad nos, putantes, quod cistas et scrinia earum vellemus violenter aperire et omnia nobiscum tollere. Congregatis igitur omnibus coram nobis dux [557] ait: „Cur non timuistis antiphonam ‚Media vita‘ super me cantare? Iuro extentis digitis ad sancta dei evangelia, quod vos reformare debitis, alioquin in terra mea vos nolo sustinere“.<sup>23</sup>

Auch im Zisterzienserinnenkloster Mariensee griff man nach aussichtslos erscheinendem Widerstand zu diesem Mittel. Zusammen mit dem Herzog von Braunschweig und Pater Rotger, dem Prior des Augustiner Chorherrenkonvents Wittenburg, begab sich Busch zum Kloster.<sup>24</sup> Auch hier wurden die Konventualinnen zunächst gefragt, ob sie sich freiwillig der Reform unterziehen würden, was sie verweigerten. Daraufhin bestellte der Herzog vier Wagen in den Klosterhof, in denen rebellische Nonnen abgeführt werden sollten. Daraufhin kletterten die Äbtissin und die Nonnen auf das Dach des Chors und warfen von dort Steine auf die Gruppe der Reformer herab. Busch drohte ihnen an, dass sie alle, wenn sie sich nicht ergeben würden, nicht nur aus ihrem Kloster, sondern auch aus dem Bistum, dem Herzogtum und außer Landes gebracht würden. Daraufhin erklärten sich Äbtissin und Schwestern zur Reform bereit. Doch als es darum ging, diese auch wirklich anzunehmen, weigerten sie sich erneut und begannen, sobald sie im Chor waren, die Antiphon *Media vita* zu singen:

Prefate etiam moniales, cum primo illuc dux, pater Rotgherus et ego pervenimus ad reformationem eius insinuandam, omnino contradixerunt, et quando ab eis recessimus, in choro incipientes antiphonam „Media vita“ super nos altissimis vocibus decantaverunt et per ecclesiam cum tali cantu nos prosequentes, etiam candelas de cera ardetes super nos et contra nos in terram proiecerunt. Et una iuencula extra ecclesiam super cimeterium nos secuta, cum cantaret „Sancte deus, sancte fortis, sancte et immortalis“, trina vice cantando, genibus flexis etiam terram in signum nostre maledictionis ter momordit et lapides ac terram post nos proiecit. Cui diximus: „Hac vice de vestra

<sup>23</sup> Ibid., 556-67: „Da sprach ich zu dem Herzog: ‚Was nützt es, dass wir hier stehen und mit den Nonnen streiten? Verlassen wir den Chor und überlegen wir, was wir zu tun haben.‘ Als wir also den Chor verließen und in der Nähe des Dormitoriums waren, legten sich plötzlich alle Nonnen mit ausgebreiteten Armen in der Form eines Kreuzes auf den Boden des Chors auf den Bauch und schrieen laut mit höchster Stimme die gesamte Antiphon Media vita in morte sumus, wodurch der erschrockene Herzog fürchtete, dass sein ganzes Territorium untergehen würde. Ich sprach zu ihm: ‚Wenn ich Herzog dieses Landes wäre, würde ich lieber diesen Gesang haben als hundert Gulden, denn er ist keine Fluch über uns und Euer Land, sondern ein Lobpreis und ein Himmelstau, aber eine harte Schelte gegenüber den Nonnen und ein Zeichen für ihre Reform[bedürftigkeit].‘ Daraufhin betrat der Herzog allein ihren Chor und sprach: ‚Dieses singt ihr über eure [eigenen] Körper und Seelen!‘ Und zu seinen Bediensteten, die mit den Nonnen in ihrem Chor standen, sagte er: ‚Kommt hier heraus zu uns.‘ Sie kamen sofort zu uns heraus. Die Nonnen folgten den Bediensteten, sobald sie die Antiphon beendet hatten, bis zu uns hinaus, da sie glaubten, wir wollten ihre Kisten und Schränke gewaltsam öffnen und alles mit uns nehmen. Als also alle vor uns versammelt waren, sprach der Herzog: ‚Warum habt ihr euch nicht gefürchtet, ‚Media vita‘ gegen mich zu singen? Ich schwöre mit erhobenen Fingern bei Gottes heiligem Evangelium, dass ihr reformiert werden müsst, andernfalls will ich euch nicht in meinem Lande haben.‘

<sup>24</sup> Reformbericht über das Kloster Mariensee: *ibid.*, 562-65.

reformatione supersedimus, sed brevi revertemur. Tunc oportebit, ut faciatis, que pro salute vestra sunt facienda“.<sup>25</sup>

Diese Berichte sind in der historischen Forschung schon länger bekannt, sie werden auch wiederholt herangezogen als Nachweise für den verzweifelten Widerstand der Frauen gegen die Reform.<sup>26</sup> Doch sind Funktion und liturgischer Hintergrund des gesungenen *Media vita* als Fluchgesang in Buschs Berichterstattung bisher wenig untersucht, die Antiphon wird in der einschlägigen Fachliteratur höchstens am Rande erwähnt.<sup>27</sup> Auch Lester Little führt diese Berichte an, seine Untersuchungen zur Verbindung zur Liturgie richten sich aber in erster Linie auf die Entstehung des apotropäischen Singens der Antiphon aus dem liturgischen *clamor* und nicht auf Verbindungen zum liturgischen Hintergrund der Frauen selbst.<sup>28</sup>

Im Folgenden sollen die beiden Berichte Buschs miteinander und mit weiteren Quellen verglichen, sowie der Frage nach Verbindungen zwischen Magie, Musik und Liturgie nachgegangen werden.

### Die Berichte Buschs im Vergleich

Buschs Berichte über den apotropäischen Gebrauch der Antiphon *Media vita* stimmen zwar in wesentlichen Gesichtspunkten miteinander überein, doch sind auch einige interessante Unterschiede zu beobachten. Ort und Ausführung des Singens sowie die Reaktionen darauf sind besonders aufschlussreich.

#### I. Der Ort

Der Ort des Geschehens ist in beiden Klöstern der Nonnenchor, Versammlungsort und Herz der Klostersgemeinschaft. Ausgangspunkt der magischen Handlung ist also die Umgebung der täglichen Liturgie des Offiziums, auch wenn diese Feier im fraglichen Moment nicht stattfand. Vielmehr standen in Wennigsen die Nonnen zusammen mit den Reformern im Chor und widersetzten sich dort dreimal der Reformandrohung. *Media vita* wurde nicht an einem willkürlichen Ort gesungen – zum Beispiel im Klosterhof, die magische Handlung fand am liturgisch angestammten Ort statt.

<sup>25</sup> Ibid., 565: „Auch die vorgenannten Nonnen widersprachen gänzlich, als der Herzog, Pater Rotger und ich zuerst dorthin gekommen sind, um ihnen die Reform bekannt zu machen, und als wir uns von ihnen zurückzogen, sangen sie, sobald sie den Chor erreichten, die Antiphon ‚Media vita‘ mit höchster Stimme gegen uns. Mit diesem Gesang verfolgten sie uns und warfen sogar brennende Wachskerzen auf uns und gegen uns auf die Erde. Und eine Junge folgte uns aus der Kirche hinaus auf den Friedhof, als sie ‚Sancte deus, sancte fortis, sancte et immortalis‘ sang. Während sie dies dreimal sang, biss sie zum Zeichen unserer Verfluchung auch mit gebeugten Knien dreimal in die Erde und warf uns Steine und Erde nach. Zu ihr[ihnen] sprachen wir: ‚Dieses Mal sehen wir von eurer Reform ab, aber wir werden bald zurückkehren. Dann werdet ihr tun müssen, was für euer Heil getan werden muss.‘“

<sup>26</sup> Signori, „Gehorsam wider Eigensinn“ (wie Anm. 15); Schmidt, „Widerstand von Frauen gegen Reformen“ (wie Anm. 15); rein deskriptiv auch D.U. Berlière, „L'antienne *Media Vita* au Moyen-Age“, in *Revue liturgique et monastique* 11 (1925-26), 125-28, hier: 127-28.

<sup>27</sup> Siehe unten Anm. 50.

<sup>28</sup> Little, „Media vita between Mars and Weser“ (wie Anm. 4).

Im Kloster Mariensee war der Ausgangspunkt für die magische Handlung ebenfalls der Nonnenchor. Während aber die Nonnen in Wennigsen den Gesang im Chor abschlossen und erst danach auf den Hof hinaustraten, wurde in Mariensee die Antiphon auch außerhalb des Chors gesungen. Eine junge Schwester verfolgte die Eindringlinge bis auf den Kirchhof.<sup>29</sup> Auch der Friedhof war ein üblicher liturgischer Ort für das Singen der Antiphon, hatte sie doch auch in der Toten- und Begräbnisliturgie eine Funktion.<sup>30</sup>

## II. Die Ausführung

In beiden Berichten wurde die Antiphon von allen Nonnen zusammen angestimmt, und zwar „altissimis vocibus“, mit sehr lauten oder „hellen“ Stimmen.<sup>31</sup> Die magische Aktion war also eine Gemeinschaftsaktion aller Schwestern, keine spontane Initiative einzelner. Das bedeutet, dass die Antiphon wohl wie bei der liturgischen Ausführung von der Cantrix angestimmt und danach vom Chor gesungen wurde. In Mariensee wurde *Media vita* von einer einzelnen Schwester auf dem Friedhof fortgesetzt. Ob die anderen Schwestern schwiegen oder auf dem Chor weitersangen, ob die junge Schwester von neuem begonnen hat, wird aus dem Bericht nicht klar. Doch entfernte sie sich durch ihre Soloausführung stärker vom liturgischen Kontext als die Wennigser Chorfrauen, die die ganze Antiphon gemeinsam als Chor zu Ende sangen.

Unklar ist, ob die Nonnen besonders hoch oder besonders laut gesungen haben. Möglicherweise weist die Bezeichnung „altissimis vocibus“ auf einen Vortrag mit gellender Stimme, wie er aus der Ausführung moderner Zauberpraxis bekannt ist.<sup>32</sup> Jedenfalls wird aus der Wahl des Superlativs „altissimis“ (statt „altis“) eine gewisse Agitation ersichtlich, die die Emotionalität der Nonnen beim Singen des Verwünschungsliedes charakterisiert.

Die Schwestern in Wennigsen sangen die Antiphon in Kreuzform auf dem Bauch liegend, damit einerseits an das Kreuz als das wichtigste liturgische Symbol erinnernd (beispielsweise an die ebenfalls kreuzförmig ausgeführte *Prostratio* während der Profess<sup>33</sup>) und andererseits das wirksamste und am weitesten verbreitete magische Schutzzeichen gegen Unbill jeglicher Art repräsentierend.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Der Friedhof zeigte sich im Mittelalter auch darin als ein magischer Ort, dass Gräber mit apotropäischen Kräutern wie Ringelblumen, Knoblauch oder Wermut bepflanzt wurden. Rosmarin auf dem Kirchhof sollte Totengräber vor einem frühen Tod schützen. Alois Haas, *Todesbilder im Mittelalter* (Darmstadt, 1989), 68.

<sup>30</sup> Walther Lipphardt verweist auf ein Processionale in der Stiftsbibliothek Einsiedeln aus einem Schweizer Frauenkloster, wonach *Media vita* auf dem Kirchhof gesungen wurde. Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 103.

<sup>31</sup> „Altus“ wird meist mit „hoch“ übersetzt, kann aber in Bezug auf die Stimme auch die Bedeutung „hell“ oder „laut“ haben, Vgl. Karl Ernst Georges, *Ausführliches Handwörterbuch Lateinisch-deutsch*. Unveränderter Nachdruck der achten verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, Darmstadt 1992, I, 347. In Verbindung mit magischen Handlungen ist der Ausdruck „altissimis vocibus“ auch andernorts belegt, als Stimmäusserung von Männern, Frauen und Kindern (siehe D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, University of London 1858, Neuauflage The Pennsylvania State University Press, University Park, PA 2003, 233, Anm. 1)

<sup>32</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (wie Anm. 4), Bd. IX, Sp. 438: „Der Möglichkeiten auf der weiten Skala von der gewöhnlichen Rede bis zum kunstvollen Gesange, vom geheimnisvollen Flüstern bis zum weithin vernehmbaren Tone sind natürlich viele; da uns jedoch auch hierüber Zeugnisse kaum erhalten sind, ist die Bildung einer klaren Vorstellung sehr erschwert“.

<sup>33</sup> Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt, 1997), 411.

<sup>34</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (wie Anm. 4), Bd. V, Art. „Kreuz“, Sp. 478.

Die Nonnen in Mariensee sangen stehend, sogar laufend, sie verfolgten die unerwünschten Eindringlinge ebenfalls grell singend und warfen ihnen brennende Kerzen nach. Eine junge Nonne verfolgte sie anschließend noch bis auf den Kirchhof, wo sie laut singend niederkniete und als Zeichen der Verwünschung dreimal in die Erde biss. Das Niederknien symbolisiert ebenfalls eine gebräuchliche liturgische Haltung, die *genuflectio*, die aus Ehrfurcht vor dem Allerheiligsten vor dem Altar ausgeführt wird. Hinweise auf dreimaliges Beißen in die Erde konnte ich nicht finden. Der Beschreibung nach zu urteilen muss es sich hier allerdings um ein Busch wohlbekanntes magisches Symbol handeln. Im Zusammenhang mit der *genuflectio* wäre eine Verballhornung des rituellen Küssens des Altars bzw. der Erde denkbar.

Die magische Aktion der Nonnen bestand in beiden Berichten aus einer synchron vollzogenen Kombination von Gesang und Körpersprache, in Wennigsen aus dem Singen der Antiphon auf einer unüblichen Tonhöhe und der *Prostratio*, in Mariensee aus Gesang, *genuflectio* und dreimaligem Beißen in die Erde.<sup>35</sup>

### III. maledictio-benedictio

In beiden Berichten wurde das Singen der Antiphon als *maledictio* aufgefasst. Busch probierte in Wennigsen, die magische Wirkung des Gesangs zu relativieren und den Herzog davon zu überzeugen, dass er die *maledictio* auch als *benedictio* verstehen könnte – er verwies auf die Antiphon als liturgischen Gesang, wertete allerdings ihre magische Verwendung als Zeichen der Reformbedürftigkeit der Nonnen. Aber umsonst: dem Herzog war die Intention der Nonnen deutlich: mit Hilfe des Lieds wollten sie ihm und seinem Land den Untergang ansingen. Im Bericht aus Mariensee wird das Singen der Antiphon gegenüber den Reformatoren eindeutig als *maledictio* charakterisiert und um weitere Zeichen der Verfluchung ergänzt.

### IV. Reaktionen auf den Fluchgesang

In Wennigsen begab sich der Herzog zunächst allein auf den Nonnenchor und versuchte, den Fluch um zu kehren und auf die Nonnen selbst zu richten („Hoc vos super corpora et animas vestras cantatis“<sup>36</sup>). Danach allerdings verließ er zusammen mit seinem Gefolge so schnell wie möglich die Kirche. In beiden Berichten zog sich der Herzog mit seinem Gefolge und dem Reformator Busch zurück, aber nicht ohne mit seiner baldigen Rückkehr gedroht und darauf hingewiesen zu haben, dass die Reform wie auch immer durchgeführt werden sollte.

Der Herzog nahm die Drohung also ernst, ihm war die Gefahr dieses Gesangs sehr bewusst. Er fürchtete den Untergang seines Landes und wollte kein Risiko eingehen. Die magische Kraft der Antiphon *Media vita* war für den Herzog zu bedrohlich, als dass er in dieser gefährlichen Situation die Reform hätte durchsetzen wollen. Die Nonnen

<sup>35</sup> Schmidt betont vor allem den körperlichen Einsatz der Nonnen gegen die Klosterreform, lässt aber die Rolle der Musik außer Betracht. Schmidt 2006, „Widerstand von Frauen gegen Reformen“, 156-57.

<sup>36</sup> Vollständiges Zitat siehe oben Anm. 23.

hatten – für den Augenblick – gewonnen. Doch wurde die Klosterreform schließlich in beiden Klöstern durchgesetzt.

### Liturgische Kampflieder in Wienhausen

*Media vita* ist zwar als mit apotropäischer Absicht eingesetztes liturgisches Lied bekannt, doch kann die magische Praxis von der liturgischen nicht scharf abgegrenzt werden. Gerade im Rahmen einer Prozession kann die Funktion der Antiphon mehrdeutig interpretiert werden, wurden Prozessionen doch im Mittelalter durchaus auch mit dem Ziel der Bitte um göttlichen Schutz durchgeführt. Ein Bericht in der Chronik des Zisterzienserinnenklosters Wienhausen bei Celle<sup>37</sup> geht noch einen Schritt weiter, beschreibt er doch detailliert eine eindrucksvolle „Kampfprozession“ der Nonnen, bei der eine ganze Reihe liturgischer Gesänge, darunter *Media vita*, eine deutlich abwehrende Funktion hatten.

Die Bedrohung des Klosters ging hier nicht von einer unerwünschten Reform aus, sondern von kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen dem Bischof von Hildesheim und den Herzögen von Lüneburg und Braunschweig, die von 1509 bis 1519 dauerten.<sup>38</sup> Klöster, Dörfer und Bauernhöfe in der ganzen Lüneburger Heide hatten unter den raubenden und brandschatzenden Kriegshorden viel zu leiden. Als die Gefahr für Wienhausen stets mehr zunahm, entschlossen sich die Nonnen zur Durchführung einer groß angelegten Bittprozession von Nonnen und Klerikern mit durchaus kriegerischem Charakter:

Absonderlich, da des Krieges Geschrei größer ward, ward an einem Freitage eine große Procession angestellet nicht nur von den Klosters Conventualin sonder der gantzen Clerisei. Man ging nach gehaltener Meße aus dem Kloster weit hinaus, so wie man sonst woll in der Behtwoche zu thun pflegt, Erst ward gesungen *Surgite Sancti* p. darauf kam die Versammlung in schöner Ordnung daher getreten, es war die Procession eingerichtet nach der Ahrt wie die weltl. Hn. ihre Krieges Heer pflegen gegen den Feind an marchiren zu laßen. Vorn an, an statt des Feldherrn ward das heilige Blut getragen nebst der Monstrance, die Standarte oder Fähnlein war das Heilige Creutz, in welchen Christus gewaltig herschet über seine feinde. Das geistliche Kriegesheer ward in 4 Batallionen getheilet: ein theil wandte sich gegen Osten, das ander gegen Norden, das dritte gegen Westen und das 4te gegen Süden. Alle 4 beheteten zu erst den Anfang des Evangelii Johannis gegen die 4 Ekken der Erden, darauff ward von der Monstrance her gesungen: *O salutaris hostia*. Vor dem H. Blute: *Te igitur qvis* p. Vor das crucifix: *Ecce lignum crucis*. Gegen Osten ward verehret die H. Dreyeinigkeit mit diesem Responsorio: *Summae Trinitati* und das Chor aller H. Engel mit dem Respons. *Te sanctum* p. Gegen Süden ward angeruffen die Jungfr. Maria mit dem Rprio: *Felix namque* p. und die Menge aller Jungfrauen mit dem Rprio. *Regimen mundi*. (135) Gegen Westen ward angeruffen das Chor aller seeligen Propheten mit dem Rprio. *Inter natos* p. und der Aposteln mit dem Rprio. *Fuerunt sine qverela*. Gegen Norden ward verehret die Schar aller H. Martyrer mit dem Rprio.: *Isti sunt Sancti* p. und aller Bekenner mit dem Rprio. *Sint lumbi*. In der

<sup>37</sup> Wienhausen gehört zu den „Lüneburger Klöstern“ und liegt nordöstlich von Hannover.

<sup>38</sup> Wienhausen, Klosterarchiv, Hs. 20, p. 131-35. Edition: *Chronik und Totenbuch des Klosters Wienhausen*, hrsg. von Appuhn (wie Anm. 20), 131-35.

Wiederkunfft ward der Patron Alexander verehret mit dem Rprio. *Gratias ter Rex regum media vita*. Unter wehrender Procession hat man gesehen ein hauffen geharnischter schimmernder Krieger vor welchen einer auff einem weißen Pferde hergeritten. Davon die Deutung leicht kan gemacht werden, maßen die Schar der Heiligen und der Patron Alexander darunter vorgestellet.<sup>39</sup>

Wie in Wennigsen und Mariensee ging die Bedrohung auch in Wienhausen in erster Linie von weltlichen Personen aus, eine Gefahr, der man in adäquater und effizienter Weise mit Hilfe einer Prozession zu begegnen trachtete. Die Terminologie, in der die Chronistin die Situation beschrieb, lässt erkennen, dass sie die Prozession als apotropäische Handlung verstand, auch wenn sie den liturgischen Rahmen nirgends verließ.

Man stellte sich in Kriegersformation auf und schritt in vier verschiedene Richtungen. In der Hoffnung auf himmlische Hilfe sang das „geistliche Kriegsheer“ dabei wohlbekannte liturgische Gesänge mit jeweils eindeutig situationsbezogenen Texten.

Diese Aktion unterschied sich abgesehen von der kriegsbezogenen Terminologie der Wienhäuser Chronik zunächst wenig von einer groß aufgezogenen Bittprozession. Der Charakter der Veranstaltung oder doch jedenfalls der Berichterstattung verschärfte sich jedoch am Ende der Prozession, als der Klosterpatron Alexander mit seinem Kriegsheer zur Unterstützung angerufen wurde. Auch hier wurde ein als Responsorium charakterisierter Gesang deklamiert, dessen langes Incipit in der Chronik als *Gratias ter Rex regum media vita* zitiert wird. Dieses Incipit ist in mehrfacher Hinsicht auffällig. Erstens weicht die Chronistin an dieser Stelle von der in Wienhausen üblichen Diktion ab: dieses Responsorium ist in zwei liturgischen Handschriften aus Wienhausen als Gesang zu Ehren des Klosterpatrons Alexander und seiner Gefährten überliefert, allerdings zweimal mit dem Wortlaut *Gratias tibi rex regum* und nicht *Gratias ter rex regum*.<sup>40</sup> Möglicherweise ist die Abweichung einem Kopierfehler zuzurechnen, griff die Schreiberin der in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts verfassten Chronik doch auf die übersetzte Fassung einer heute verschollenen lateinischen Vorlage aus dem Mittelalter zurück.<sup>41</sup>

Zweitens enthält der Text dieses Responsoriums nirgends die Worte *media vita*.<sup>42</sup> Sie dürften sich auf *Media vita in morte sumus* beziehen, das den Abschluss des Incipits und damit auch der gesamten Prozession bildet. Direkte Hinweise auf eine magische Verwendung der Antiphon fehlen hier, doch verrät der Hinweis auf *Media vita* an dieser Stelle, dass in den Augen der Wienhäuser Chronistin die Kombination des Alexander-Responsoriums mit *Media vita* bewirkte, dass noch während der Prozession der heilige Alexander auf weißem Ross mit seinem ganzen Haufen geharnischter Krieger den

<sup>39</sup> Ibid., 134-35. Kursivierung von mir.

<sup>40</sup> Wienhausen, Klosterarchiv, Hs. 37, Fol. 21v und Hs. 29, Fol. 16r, hier mit der Rubrik: *In sacra solempnitate sanctissimorum patronorum Alexandri ac sociorum eius illustrissimorum celistis [!] aule militum*. Zu den Handschriften siehe Hascher-Burger, *Verborgene Klänge* (wie Anm. 12), 110-12 und 119-21.

<sup>41</sup> Zur Abfassung der Klosterchronik siehe *Chronik und Totenbuch des Klosters Wienhausen*, hrsg. von Appuhn (wie Anm. 20), VIII.

<sup>42</sup> Wienhausen 29: *Gracias tibi rex regum qui per gratiam tuam hunc nobis donasti patronum o sacer Alexander nos pusillum gregem tuum. \*Sub tegmine alarum tuarum conserua V. Quos hostis mundus caro deprimit ut graue pondus. \*Sub. Gloria patri et filio et spiritui sancto. \*Sub.*

Nonnen zu Hilfe eilte und die drohende Gefahr abwendete.<sup>43</sup> *Media vita* wurde zur Verstärkung des im Responsorium geäußerten Hilferufs an Alexander und seine Gefährten eingesetzt. Ganz offenbar hatte seine Aktion Erfolg, denn dieser Bericht endet hier, der nächste Absatz der Chronik handelt von Überfällen in anderen Heideregionen.

Eine *maledictio* mit Hilfe der Antiphon wird hier nicht ausgesprochen, der Kontext der Liturgie wird nirgends verlassen. Doch wollten möglicherweise auch die Wienhäuser Nonnen am Ende ihrer kriegerischen Aktion zur Sicherheit noch das bekannte und auch hier gemeinsam gesungene apotropäische Lied einsetzen. Auch diesem Bericht zufolge zogen sich die feindlichen Truppen zurück, die kriegerischen Haufen wurden für kurze Zeit vom Kloster fern gehalten, doch war der Erfolg wie in den Klöstern Wennigsen und Mariensee nur von vorübergehender Dauer.

### *Media vita* als geistliche Waffe

Nicht nur Nonnen sangen das *Media vita* mit apotropäischer Wirkung. Dieser Gesang galt allgemein als wirksame Waffe des geistlichen Standes. So sang der Bremer Klerus das Lied in einer Schlacht am 27. Mai 1234 bei Altenesch gegen aufständische Bauern.<sup>44</sup> Mönche von St. Matthias in Trier sangen die Antiphon im Jahr 1263, um von ihrem Abt Wilhelm befreit zu werden, der ihnen vom Erzbischof aufgenötigt worden war.<sup>45</sup> In einer Handschrift aus dem Salzburger Stift St. Peter ist eine volkssprachige Version des *Media vita* in einer Chronik als kompletter Gesang zwischen Berichte über drohende Einfälle der Türken im Jahr 1456 eingeschoben.<sup>46</sup> Die Antiphon war als apotropäischer Gesang so beliebt, dass ein Provinzialkonzil in Köln im Jahr 1310 gegen seine überhand nehmende Verwendung als *incantatio* eingeschritten ist: „Wir verbieten das Aussprechen von

<sup>43</sup> Hilfe von Seiten Verstorbener in Verbindung mit der Totenliturgie ist auch in anderen Situationen belegt, siehe Barbara Fleith, „Myne lieben doechtern: Auf der Suche nach der idealen Mädchenlektüre im Mittelalter“, in *Between Lay Piety and Academic Theology. Studies Presented to Christoph Burger on the Occasion of his 65th Birthday*, hrsg. von Ulrike Hascher-Burger, August den Hollander und Wim Janse, Brill's Series in Church History 46 (Leiden-Boston, 2010), 133-71, hier: 155: „Eine Jungfrau hat sich in eine Höhle geflüchtet, wo sie die Totenvigil betet. Ein Jüngling will sie vergewaltigen, aber tausende von Verstorbenen umgeben das Mädchen, so dass der Jüngling flieht und nichts mehr mit dem Mädchen zu tun haben möchte“. Fleith interpretiert diesen und andere Belege überzeugend als „Motivkette, die sich häufig in Märtyrerinnenlegenden findet: eine Jungfrau wird wegen ihres Glaubens und Gottesdienstes auf überirdische Weise vor einem männlichen Verfolger, oft einem ihr aufgezwungenen Bräutigam, beschützt“, *ibid.*

<sup>44</sup> Hinweis bei Johannes Janota, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes im Mittelalter*, Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters 23 (München, 1968), 232-33. Zitat Martinus Gerbert, *De cantu et musica sacra a prima ecclesiae aetate usque ad praesens tempus*, Tomus I.II. (San Blasiensis, 1777), hier: I.561: „Veluti contra Stedingos, hostes ecclesiae, factum legimus saec. XIII. apud Albertum Studensem: Statim comes de Clivo cum suis a latere irruens super illos, ipsorum aciem dissipavit. Clericus, qui eminens astans rei exitum expectabat, Media vita, et alia miserationis carmina, cum moerore cecinit, et pro crucis victoria supplicavit“.

<sup>45</sup> *Ibid.*: „Eodem saec. an. 1263. monachi S. Mathiae Trevirensis monasterii, obsistentes Wilhelmo, in abbatiam per archiepiscopum intruso, communiter cum pueris intrantes chorum lacrymabiliter, Et cum magna voce cooperunt clamare ad Deum, et cantantes antiphonam Media vita proiecerunt se proni in terram, dicentes orationes ad hoc debitas, et consuetas. Inde cum abigerentur metu, venientes ad maiorem ecclesiam, a praelatis et canonicis ipsius ecclesiae consilium, et auxilium, super eorum miserabili exilio petierunt. Qui benigne et laudabiliter ab eis recepti, ipsique, ut dignum fuit, condolentes, in ipsa maiori ecclesia antiphonam Media vita cum debitis orationibus, et campanis pulsatis, unacum eis ob vindictam fideliter decantabant, ut illust. Hontheim ex Martenio refert“. Hinweis bei Janota, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes* (wie Anm. 44), 233.

<sup>46</sup> Walther Lipphardt, „Die älteste Quelle des deutschen ‚Media vita‘, eine Salzburger Handschrift vom Jahr 1456“, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 11 (1966), 161-62.

Verfluchungen in den bei uns angeschlossenen Kirchen sowie das Singen von *Media vita* gegen bestimmte Personen ohne besondere Erlaubnis<sup>47</sup>

Tatsächlich sind sowohl die soeben zitierten Beispiele als auch die Berichte Johannes Buschs Belege für das Fluchsingen bei Vertretern des geistlichen Standes, die apotropäische Verwendung der Antiphon durch Laien ist mir nicht bekannt. Die Beschränkung auf diesen Stand überrascht nicht, denn *Media vita* als apotropäischen Gesang konnte nur ausführen, wer dank täglicher Praxis genügend Kenntnis des lateinischen Offiziums besaß. Dadurch war der Kreis der Sängerinnen und Sänger stark eingeschränkt.

Nicht nur der Kreis der Ausführenden, auch die Zielsetzung des apotropäischen Singens von *Media vita* war Beschränkungen unterworfen. Die magische Abwehr galt offenbar weniger der Verhütung von Blitzschlag, Missernten, Trockenheit, Krankheit oder Besessenheit, als vielmehr Menschen: Reformatoren, Türken, Äbten oder Häretikern. Die Zielsetzung der *incantatio* war eng mit dem Text und dem Kontext des Originallieds verbunden, nämlich der von Menschen reflektierten Beziehung zwischen Leben und Tod.

### Musik, Magie und Liturgie

Zum Verhältnis zwischen Liturgie und Magie im Mittelalter gibt es nur wenig einschlägige Untersuchungen. Weitaus die meisten Zauberformeln dienten der Bekämpfung und Vorbeugung von Krankheiten,<sup>48</sup> daher ist es nicht verwunderlich, dass auch die Magieforschung sich in erster Linie diesem Zweig magischer Betätigung widmet.<sup>49</sup> Umgekehrt nimmt die Magie auch in der Liturgie- und Musikforschung bisher eine ausgesprochen marginale Position ein. Zum *Media vita* werden immer wieder dieselben einschlägigen Beispiele aus Gerbert, Du Cange und Busch angeführt, ohne dass diese in ihrem Verhältnis zu Magie und Liturgie näher untersucht worden wären.<sup>50</sup>

Eine Ausnahme bildet ein bisher wenig beachteter Aufsatz von Lester Little. Der Autor bringt den Ursprung des apotropäischen Gebrauchs von *Media vita* mit dem *clamor* in Verbindung, einer speziellen liturgischen Formel zum Schutz der Kirche in Zeiten von Verfolgung und Bedrohung.<sup>51</sup> Der *clamor* konnte als Gebet, aber auch als

<sup>47</sup> Ch. du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis* (Graz, 1954, unveränderter Nachdruck Niort, 1883-87), Bd. IV, 322: „Mediavita“: „Concilium Coloniense ann. 1310. can. 21: Prohibemus item, ne in aliqua Ecclesiarum nobis subiectarum imprecationes fiant, nec decantetur Mediavita contra aliquas personas, nisi de nostra licentia specialis: cum nostra intersit discutere, quando sint talia facienda“. Siehe auch Gerbert, *De cantu et musica sacra* (wie Anm. 44), I, 561, dort „anno 1316“.

<sup>48</sup> Zu diesem Befund gelangte Jonathan Roper, *English Verbal Charms* (Helsinki, 2005), 61: „Altogether, healing is clearly the major purpose for which charms were intended“. In seinem Buch erscheint dann auch kein Lemma *Media vita*.

<sup>49</sup> Ibid.; Kruse, „Zensierter Zauber“ (wie Anm. 2).

<sup>50</sup> Janota, *Studien zu Funktion und Typus des deutschen geistlichen Liedes* (wie Anm. 44), 232-33; Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 103. Signori, „Gehorsam wider Eigensinn“ (wie Anm. 15), 301-302 weist auf den apotropäischen Einsatz des *Media vita* in Buschs Berichten hin, lässt aber liturgische Aspekte außer Betracht. A. Hollaardt, „Media vita in morte sumus. Midden in het leven zijn wij omgeven door de dood“, in *Gregoriusblad* 120 (1996), 43-52. Für die Stellen bei Gerbert en Du Cange siehe oben Anm. 45 und 47. Auffallend ist, dass im *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (wie Anm. 4) ein Lemma *Media vita* fehlt.

<sup>51</sup> Little, „Media vita between Mars and Weser“ (wie Anm. 4), 224-26.

Fluch formuliert sein, und in zwei Handschriften aus Cambrai werden in Verbindung damit auch Anweisungen zum Singen der Antiphon *Media vita* gegeben.<sup>52</sup>

Zu weiterführenden Ergebnissen gelangte auch Rosanne Hebing in ihren Untersuchungen zu einer mittellenglischen Gebetbuchhandschrift des 15. Jahrhunderts.<sup>53</sup> Diese Handschrift enthält neben Gebeten und Meditationen auch zwei magische Texte: einen „Himmelsbrief“ und eine lateinische Liste von Heiligen zum Schutz gegen vielerlei Gefahren wie Epilepsie, Fieber und „alle Übel aus Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft“.<sup>54</sup> Ihre Untersuchungen zu diesem Handschriftenbefund lassen einen engen Zusammenhang zwischen Devotion, Liturgie und Magie erkennen, aus dem ersichtlich wird, dass diese drei Bereiche für Menschen im späten Mittelalter weit weniger voneinander unterschieden waren, als das für uns heute der Fall ist.

Auch bei der apotropäischen Verwendung des *Media vita* hängen Liturgie und Magie eng miteinander zusammen. Um ihre magische Wirksamkeit wenigstens ansatzweise einordnen zu können, müssen die verschiedenen daran beteiligten Komponenten getrennt voneinander betrachtet werden.

Die „Macht der Musik“ ist ein Thema, das sich seit biblischen Zeiten bis in die Gegenwart wie ein roter Faden durch die Literatur zieht.<sup>55</sup> Vor allem die mitunter verheerende Wirkung verzaubernder Liebeslieder bestimmen die Assoziationen mit der „Macht der Musik“, man denke zum Beispiel an die tödlichen Folgen des Sirenen gesangs oder des Gesangs der Lorelei. Aber auch eine heilende Wirkung wird der Musik zugeschrieben. König Saul, der durch Davids Harfenspiel zumindest vorübergehend vom Dämon der Depression erlöst wurde, und Elisa, der durch (instrumentale) Musik die Gabe der Prophetie zurückerlangte, sind in Traktaten des Mittelalter regelmäßig angeführte Topoi.<sup>56</sup>

Eine wichtige Voraussetzung für die Wirkung auch des *Media vita* dürfte gewesen sein, dass die Antiphon eine fest mit dem Text verbundene Melodie hatte, die wenig Varianten aufwies.<sup>57</sup> Der Text der Antiphon war keine Kontrafaktur, die mit wechselnden Melodien kombiniert wurde. Umgekehrt wurde die Melodie auch nicht mit verschiedenen Texten assoziiert. Text und Melodie sind eng miteinander verbunden, was die Einprägbarkeit förderte und dadurch die beabsichtigte Wirkung als Zaubergesang verstärken konnte. Auch die Sequenz *Dies irae dies illa*, ein anderer Gesang aus der Totenliturgie, verdankt seine Jahrhunderte überdauernde Wirkung zu einem nicht geringen Teil seiner charakteristischen mittelalterlichen Melodie und einer engen Verbindung zwischen Text und Melodie.<sup>58</sup>

Für die magische Wirkung des *Media vita* noch wichtiger dürfte allerdings wohl der Text gewesen sein, da in ihm liturgische und magische Elemente miteinander

<sup>52</sup> Ibid., 226: „*Proclamatio contra malefactores*“ und „*Contra malefactores ecclesie*“.

<sup>53</sup> Nijmegen, Universiteitsbibliotheek, Ms. 194. Siehe Rosanne Hebing, „(Bij)geloof en bescherming“ (wie Anm. 3); László Sándor Chardonnens und Rosanne Hebing, „Two Charms“ (wie Anm. 3).

<sup>54</sup> „...beschermt de lijst met heilige namen in het Nijmeegse handschrift de gebruiker tegen een nieuwe set gevaren, waaronder epilepsie, zichtbare en onzichtbare vijanden, koorts en al het kwaad uit verleden, heden en toekomst“. Hebing, „(Bij)geloof en bescherming“ (wie Anm. 3), 211.

<sup>55</sup> Joseph Dyer, „The Power of Music According to Two Medieval Commentators“, in *Dies est leticie. Essays on Chant in Honour of Janna Szendrei*, hrsg. von David Hiley und Gábor Kiss, Musicological Studies 90 (Regensburg-Ottawa, 2008), 211-35, hier: 214.

<sup>56</sup> Ibid., 213-18.

<sup>57</sup> Melodievarianten bei Lipphardt, „Mitten wir im Leben sind“ (wie Anm. 5), 104.

<sup>58</sup> Kees Vellekoop, *Dies ire dies illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz* (Bilthoven, 1978), 243-46.

korrespondieren: „Media vita in morte sumus, quem querimus adiutorem nisi te, domine, qui pro peccatis nostris iuste irasceris? Sancte deus, sancte fortis, sancte et misericors salvator amare morti ne tradas nos!“<sup>59</sup>

Der Text der „Antiphon über den Tod“ beginnt mit der Feststellung, dass wir mitten im Leben im Tod sind, „vom Tod umfassen“, wie Luther übersetzt.<sup>60</sup> Um einer ungeliebten Person den Tod zu wünschen, ist diese Feststellung ein günstiger Einstieg. Auch das Ende der Antiphon bezieht sich auf den bitteren Tod: „Heiliger Gott, Heiliger starker, heiliger und barmherziger Heiland, mögest du uns nicht dem bitteren Tod ausliefern!“ Das Singen des Trishagion als *maledictio* wird im Bericht über das Kloster Mariensee überdies noch besonders hervorgehoben: „Et una iuvenula extra ecclesiam super cimeterium nos secuta, cum cantaret ‚Sancte deus, sancte fortis, sancte et immortalis‘, trina vice cantando, genibus flexis etiam terram in signum nostre maledictionis ter momordit et lapides ac terram post nos proiecit.“<sup>61</sup>

Die Deklamation des Texts, besonders die dreimalige dramatische Anrufung „Sancte“, hatte demnach nicht nur eine starke liturgische, sondern auch eine starke magische Wirkung. Diese Korrespondenz entspricht einem magischen Grundsatz, den der Ethnologe und Magieforscher Dieter Harmening folgendermaßen beschrieb:

Ein mit dem Seelenleben des Menschen verbundener Grundsatz zauberischen Denkens geht davon aus, daß ähnliche Dinge und Verhältnisse Wirkungen aufeinander ausüben: Wie die Affekte eines Menschen ähnliche bei einem anderen bewirken können, so stellt man sich auch die Dinge der äußeren Welt in Verhältnissen der Ähnlichkeit ‚sympathetisch‘ (‚mitempfindend‘) aufeinander einwirkend vor. Zauberisches Handeln ist Praxis dieser Vorstellung und somit immer bildhaftes, gleichendes Handeln, indem die Manipulation eines Ähnlichen Ähnliches bewirken soll. Wo die Vorstellung einer wechselseitigen Wirkung von Ähnlichkeiten zum systematischen Prinzip des Zusammenhangs des Kosmos gemacht wird, entsteht ein Weltbild nach strukturalen Gesichtspunkten. In ihm sind die Dinge nach morphologischen Aspekten geordnet und wechselseitig aufeinander bezogen.<sup>62</sup>

Auf *Media vita* angewendet bedeutet das eine Manipulation der Feststellung, dass wir im Leben im Tod sind, sowie der Bitte um Schutz vor dem bitteren Tod. Beides konnte magisch manipuliert als Fluch eingesetzt werden: Nicht mehr die eigene Person, sondern die bedrohliche Fremdperson ist vom Tod umgeben. Man wünscht sich selbst den Schutz vor dem bitteren Tod, dem Gegner aber die Auslieferung an ihn. Die Manipulation des *Media vita* geschieht mit Hilfe einer Umkehrung der sympathetischen Entsprechung, eine Projektion weg von der eigenen Person auf den Gegner hin, eine Umpolung des Segens in einen Fluch.

Für eine wirksame Umkehrung war die Anbindung der *incantatio* an den liturgischen Rahmen als den ursprünglichen Kontext eine wichtige Voraussetzung auch für ihre magische Wirksamkeit. Doch beschränkten sich die liturgischen Entsprechungen

<sup>59</sup> Übersetzung: Mitten im Leben sind wir im Tod, wen sollen wir um Hilfe anrufen, wenn nicht dich, Herr, der du über unsere Sünden zu Recht erzürnt bist? Heiliger Gott, heiliger starker, heiliger und barmherziger Heiland, mögest du uns nicht dem bitteren Tod ausliefern!

<sup>60</sup> *Mitten wir im Leben sind von dem Tod umfassen*, in *Das deutsche Kirchenlied* III (wie Anm. 13).

<sup>61</sup> Übersetzung siehe oben Anm. 25. Zur Lesart „immortalis“ im Trishagion siehe oben Anm. 10.

<sup>62</sup> Zitat Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (wie Anm. 33), 382.

nicht auf den Text, oder eine hörbare musikalische Ausführung als *incantatio*, sondern reichten bis in eine räumliche Analogie hinein. Im Chorfrauenstift Wennigsen bringt sich der Herzog dadurch in Sicherheit, dass er die Kirche als liturgisch-sakralen Raum verlässt. Die Nonnen verfolgen ihn und sein Gefolge zwar – sie fürchten immerhin, dass ihr Kloster geplündert wird – aber erst, nachdem sie die Antiphon in der Kirche als dem angestammten liturgischen Raum beendet haben. Sakraler Raum und magische Ausführung waren so eng aneinander gebunden wie sakraler Raum und liturgische Ausführung.

Auch die Nonnen aus Mariensee sangen ihr Fluchlied nur innerhalb des sakralen, liturgischen Bereichs. Dass eine junge Schwester die flüchtende Gesellschaft des Herzogs singend verfolgte, widerspricht dieser Beobachtung keineswegs. Sie verfolgte sie auf den Friedhof, der von der Kirche aus unmittelbar erreichbar war und ebenfalls zum sakralen Bereich gehörte. Auch sie blieb während ihrer magischen Handlung mit dem Kontext der Liturgie räumlich verbunden.

Im Bericht über die kriegerische Prozession in Wienhausen ist die Bindung der Antiphon an die Liturgie evident, während ihre Funktion ambivalent ist. Einerseits war *Media vita* der letzte in einer langen Reihe gesungener kampfgerichteter Prozessionsgesänge, andererseits aber auch der Gesang, auf den nach dem Bericht der Chronik das segensreiche Eingreifen des Klosterpatrons Alexander schließlich erfolgte.

Während der magischen Handlung körperlich ausgeführte Gesten, die *prostratio*, die *genuflectio*, möglicherweise auch das Beißen in die Erde, sind ebenfalls dem breiten rituellen Angebot der liturgischen Feiern entnommen. Ihr Gebrauch ist zumindest teilweise manipuliert: statt die Erde zu küssen wird in die Erde gebissen. *Prostratio* und *genuflectio* sind zwar liturgische Gesten, haben aber keine Funktion in der Ausführung des liturgischen *Media vita*. Allerdings wird auch in anderen Fällen von der *prostratio* während des apotropäischen Singens berichtet, sie scheint ein fester Bestandteil der magischen Handlung gewesen zu sein.<sup>63</sup>

Die Stimme schließlich war ebenfalls in die magische Aktion einbezogen. Die Nonnen sangen sehr hoch, höher, gellender als in der liturgischen Ausführung gebräuchlich. Die Nonnen des Klosters Mariensee sangen im Beisein der Reformatoren bereits das *Te deum* „alta et lugubri voce“, mit hoher, unheilvoller Stimme, bevor sie sich zur apotropäischen Ausführung des *Media vita* entschlossen.<sup>64</sup>

Die einzelnen Zeichen sind liturgischen Handlungen entnommen, der Raum entspricht ihnen, aber die Kombination der einzelnen Elemente führt zu einer Verfremdung der Situation.

Das von Harmeling festgestellte Prinzip der Sympathetik ist bei der magischen Ausführung des *Media vita* auf mehreren Ebenen feststellbar: beim Textinhalt, dem Gesang, dem Raum und der Gestik. Der alle vier Ebenen umfassende liturgische Rahmen war die Voraussetzung für eine Wirksamkeit der Antiphon als *supplicatio*, als hoffnungsvolles, flehentliches Bitten um Schutz vor dem Tod. Um auch magisch wirksam zu sein, mussten die Voraussetzungen für die apotropäische Handlung denen für die

<sup>63</sup> Zum Beispiel in Gerberts Bericht über die Mönche in St. Matthias in Trier: „... et cantantes antiphonam *Media vita* proiecerunt se proni in terram...“, Vollständiges Zitat siehe oben Anm. 45; vgl. Little, „*Media vita* between Mars and Weser“ (wie Anm. 4), 227.

<sup>64</sup> *Des Augustinerpropstes Johannes Busch*, hrsg. von Grube (wie Anm. 18), 564: „Deinde chorum intrantes ‚Te deum laudamus‘ alta et lugubri voce nobiscum percantaverunt“.

*supplicatio* entsprechen, Liturgie und Magie speisten sich aus derselben Quelle. Bereits Augustin, so Harmening, unterstrich diesen Zusammenhang, wenn er in Drohungen und Manipulationen von Seiten der Dämonen Entsprechungen liturgischer Handlungen sah, die er als Mittel der Kommunikation zwischen Mensch und Dämon interpretierte.<sup>65</sup>

Die Liturgie bildete den gemeinsamen Rahmen für *Media vita* sowohl als *supplicatio* als auch als *incantatio* und schuf dadurch umfassende Nähe zwischen beiden Funktionen.<sup>66</sup> Wie Rosanne Hebing zurecht formuliert, sind unsere Assoziationen heute weit stärker geprägt von Gegensätzen zwischen magischen Mitteln und Gebeten als das im späten Mittelalter der Fall war.<sup>67</sup> Das liturgische Singen der Antiphon *Media vita* zum höheren Lobe Gottes spricht eine Hoffnung und Bitte auf Erlösung vom Tode aus. Die magische Handlung setzte bloße Hoffnung um in kontrollierte Wirklichkeit, in der der Gesang den Schutz in einer bedrohlichen irdischen Situation bewirken sollte. Beide Funktionen gingen in der Erlebniswelt der bedrohten Nonnen nahtlos ineinander über.



<sup>65</sup> Harmening, „The History of Western Magic“ (wie Anm. 1), 91: „Augustine has interpreted the means (manipulation, etc.), often represented as counterparts of some act of god worship, as elements of a sign system for communicating with the demons and for concluding the agreement“.

<sup>66</sup> Hebing, „(Bij)geloof en bescherming“ (wie Anm. 3), 209 verweist auch auf eine Vermischung von Zaubermitteln und christlichen Ritualen im späten Mittelalter: Zauberformeln und Amulette enthalten regelmäßig Sätze aus der Liturgie. Kruse führt einen Zaubervers gegen Blitzschlag an, dessen zweite Hälfte als Paraphrase eines Verses aus dem Credo interpretiert werden kann: „Cristus rex venit in pace / Et deus homo factus est“, Kruse, „Zensierter Zauber“ (wie Anm. 2), 391.

<sup>67</sup> Hebing, „(Bij)geloof en bescherming“ (wie Anm. 3), 212.

## Anhang. *Media vita* mit Notation

Zwolle, Historisch Centrum Overijssel, coll. Emmanuelshuizen, cat. VI, p. 274: *Media vita in morte sumus*<sup>68</sup>

### Media vita in morte sumus

*Antiphona de morte*

p. 274

Me-di - a vi - ta in mor - te su - mus, quem que - ri - mus ad - iu -  
to - rem ni - si te, do - mi - ne, qui pro pec - ca - tis  
nos - tris ius - te i - ras - ce - ris? Sanc - te de - us,  
sanc - te for - tis, sanc - te et mi - se - ri - cors sal - va -  
tor a - ma|| - re mor - ti ne tra - das nos!

p. 275

The image shows five staves of musical notation in G-clef and 8/8 time. The lyrics are written below the notes. The first staff is labeled 'p. 274' and the last staff is labeled 'p. 275'. The lyrics are: 'Me-di - a vi - ta in mor - te su - mus, quem que - ri - mus ad - iu - to - rem ni - si te, do - mi - ne, qui pro pec - ca - tis nos - tris ius - te i - ras - ce - ris? Sanc - te de - us, sanc - te for - tis, sanc - te et mi - se - ri - cors sal - va - tor a - ma|| - re mor - ti ne tra - das nos!'.

## Abstract

In the late Middle Ages, the liturgical antiphon *Media vita in morte sumus*, a well-known chant for compline and the Liturgy of the Dead, was also frequently used as a charm. In the fifteenth century it was sung in three northern German nunneries against the threats of monastic reform and military plundering. In all three cases, a close connection between magical use and liturgical background can be recognized. This connection was essential for the efficacy of the incantation. As the ethnologist Dieter Harmening has pointed out, magic worked on the basis of analogy, and this can be clearly seen from the reports of magical singing from the nunneries.

<sup>68</sup> Edition übernommen aus Hascher-Burger, *Singen für die Seligkeit* (wie Anm. 5), 140.

