

# Mittelalterliche Werwölf\*innen für das 21. Jahrhundert

von Camille Schneider 

Was können wir Menschen des 21. Jahrhunderts von mittelalterlichen Werwölf\*innen lernen?<sup>1</sup> Dass wir etwas zu lernen haben, ergibt sich aus der für uns scheinbar zwingenden Widersprüchlichkeit von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘: Wenn wir unsere Menschlichkeit erst darüber erlangen, ‚kulturschaffende‘ Wesen zu sein, und die von uns erschaffene Kultur die ‚ursprünglich unversehrte Natur‘ notwendigerweise verdrängt, dann sind die derzeitige Klimakrise und das Massenaussterben des Anthropozäns alternativlos.<sup>2</sup> Da eine solch unabänderliche Alternativlosigkeit selten von Weitblick und eher von einem eingeschränkten Blickwinkel zeugt, plädiere ich dafür, dass wir Menschen des 21. Jahrhunderts für Alternativen zugänglich werden sollten. Hierzu ist es unumgänglich, das Fundament unseres eingeschränkten Blickwinkels – die Ontologien des Anthropozäns – zu hinterfragen und das Verhältnis von ‚Natur‘ zu ‚Kultur‘ neu zu denken. Ein Blick auf vergangene Ontologien kann bei diesem Vorhaben helfen. Wenn man sich darauf einlässt, das heutige Verhältnis von ‚Natur‘ zu ‚Kultur‘ nicht länger vorauszusetzen, eröffnen sich in historischen Quellen Einblicke in alternative Setzungen. Ich plädiere nicht dafür, solche historischen Ontologien oder Vorstellungen von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ als Heilmittel in die Gegenwart zu transplantieren. Vielmehr kann die Erkenntnis, dass Alternativen existiert haben, Handlungsmacht generieren: Wenn es in der Vergangenheit radikal anders war, kann es auch in Zukunft wieder radikal anders werden.

An dieser Stelle kommen die mittelalterlichen Werwölf\*innen ins Spiel: Behandelt man sie – im Sinne einer ontologischen Offenheit für Alternativen – als real, dann zeugt diese Möglichkeit einer Verwandlung von Menschen in Tiere von radikal anderen zugrundeliegenden Ontologien als derjenigen einer Dichotomie zwischen ‚Natur‘ und

---

1 Ich verwende den Genderstern für Werwölf\*innen im Sinne der symmetrischen Geschichte: Zwar lassen sich Geschlechtskonzeptionen des 12. und 13. Jahrhunderts nicht mit dem heutigen Konzept der ‚Nonbinarität‘ fassen, genauso wenig passen aber dualistische Geschlechterkonzepte, weshalb der inklusive Stern eher taugt als eine binäre Sprache.

2 Vgl. *Jérôme Baschet*, *Corps et âmes. Une histoire de la personne au Moyen Âge*, Paris 2016, 307; *Bruno Latour*, *We Have Never Been Modern*, Cambridge/MA 1993, 30, 98. Das Anthropozän verstehe ich nicht als Epoche, sondern als (erd-)geschichtliches Ereignis, das es zu beenden gilt. Vgl. *Elizabeth Kolbert*, *The Sixth Extinction. An Unnatural History*, London 2014; *Donna Haraway*, *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene. Making Kin*, in: *Environmental Humanities* 6 (2015) H. 1, 159–165, 160. Zum Konzept der ‚unversehrten Natur‘: Vgl. *William Cronon*, *The Trouble with Wilderness or, Getting Back to the Wrong Nature*, in: *Environmental History* 1 (1996) H. 1, 7–28.

‚Kultur‘. Die chauvinistische humanistische Prägung unseres heutigen Selbstverständnisses, ‚Menschen‘ zu sein, ist zweifellos mitverantwortlich für das Aufrechterhalten des Anthropozäns. Um ein radikales Neudenken dieses Selbstverständnisses zu provozieren, kontrastiere ich die Menschen des 21. Jahrhunderts mit mittelalterlichen Werwölf\*innen. Dass mir gerade mittelalterliche Werwölf\*innen fruchtbar scheinen, um mithilfe dieser Kontrastierung eine neue Sicht auf uns zu erlangen, beruht auf zwei Thesen: Erstens ist das eingangs genannte Verständnis von Menschlichkeit, das auf der Annahme basiert, die einzigen Wesen zu sein, die ‚Kultur‘ schaffen, nur die eine Seite der Medaille. Denn die naturwissenschaftliche Erfassung der Welt macht auch vor uns ‚kulturschaffenden‘ Menschen nicht Halt: In den Ontologien des Anthropozäns sind auch wir natürliche Körper. Somit ordnen sich Menschen im 21. Jahrhundert weder ganz der Sphäre der ‚Kultur‘ noch derjenigen der ‚Natur‘ zu. Unser – nach Descola naturalistisches – Selbstverständnis als Menschen liegt daher *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘.<sup>3</sup> Zweitens bezeichnet der Begriff ‚Werwölf\*in‘ die heutige Konzeption des Gegenstandes und deckt sich nicht zwingend mit dessen Quellenbegriffen – geschweige denn in allen Sprachen, die im Folgenden untersucht werden. Ich arbeite also nicht mit dem Lexem, sondern mit der Semantik der ‚Werwölf\*in‘.<sup>4</sup> Für die Bestimmung dieser Semantik orientiere ich mich nicht an Quellendefinitionen, da es ein zirkuläres Argument wäre, zu behaupten, man hätte in den Quellen gesucht, was man in den Quellen gefunden hat. Stattdessen fällt meine Bestimmung der Werwölf\*innen ebenfalls *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘, weshalb sie sich für das Ziel einer Selbstentfremdung von uns Menschen des 21. Jahrhunderts anbieten. In ihrem Fall ergibt sich diese Lage durch ihre Fähigkeit zur Tierverwandlung.<sup>5</sup> Diese formale Deckungsgleichheit zwischen uns und mittelalterlichen Werwölf\*innen erlaubt es – wie das Übereinanderschieben zweier Schablonen mit der gleichen Form aber einem anderen Muster –, alternative Ontologien sicht- und denkbar zu machen. So ermöglicht sie eine Selbstentfremdung unseres Selbstverständnisses als Menschen und folglich unserer Ontologien des Anthropozäns.

Diese Art der Selbstentfremdung stützt sich darauf, die Konzepte der Gegenwart, mit denen ich in einem ersten Schritt die Vergangenheit konfrontieren werde, in einem zweiten Schritt selbst zu konfrontieren. Mit diesem methodischen Ansatz greife ich Forderungen der symmetrischen Geschichte auf und werde „die Gegenwart mit Fragen konfrontieren, die sich anhand einer rekursiven Bewegung, das heißt: über den Umweg der Vergangenheit, formulieren lassen“.<sup>6</sup>

3 Vgl. *Philippe Descola*, *Beyond Nature and Culture*, Chicago – London 2013, 173 f.

4 Zum verwendeten deutschen Lexem: Es handelt sich um ein Wort germanischer Etymologie und stellt eine Zusammensetzung zwischen *wer-* (Mensch, Mann) und *wolf* (Wolf) dar. Diese Etymologie wurde erstmals von Gervasius von Tilbury vorgeschlagen. Vgl. *Gervase of Tilbury*, *Otia Imperialia. Recreation for an Emperor*, hg. mit englischer Übersetzung von Jeffrey S. Banks/James W. Binns, Oxford 2002, 86, 88.

5 Vgl. *Klaus Völker* (Hg.), *Von Werwölfen und anderen Tiermenschen. Dichtungen und Dokumente*, München 1972, 419. Für den nordeuropäischen Raum umfasst diese Bestimmung auch sogenannte Berserker und *úlfhéðnar*.

6 *Caroline Arnil/Simon Teuscher*, Editorial. Symmetrische Anthropologie, symmetrische Geschichte, in: *Historische Anthropologie* 28 (2020) H. 1, 5–8, 5.

## 1. Die Werwolf-Renaissance

Werwölf\*innen finden sich im christlichen Nord- und Westeuropa vor allem am Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter. Schriften über Werwölf\*innen, die sich mit dem Aufkommen des Christentums stark ausdünnten, da sie als häretisch eingestuft wurden, blieben das gesamte Frühmittelalter hindurch selten.<sup>7</sup> Dies änderte sich während der Renaissance des 12. Jahrhunderts so markant, dass die Mediävistin Caroline Walker Bynum dafür eigens den Begriff einer „werewolf renaissance of the twelfth century“<sup>8</sup> prägte. Im Folgenden diskutiere ich acht dieser Schriftquellen. Gemeinsam ist diesen ihr Entstehungszeitraum, ihre christliche Autorschaft und ihre Thematisierung von Werwolfverwandlungen.<sup>9</sup> Anhand dieser Quellen versuche ich anschließend herauszuarbeiten, welche rekursiven Fragestellungen sich an die Gegenwart formulieren lassen, wenn man in Betracht zieht, dass Werwolfverwandlungen in mittelalterlichen Ontologien real waren. Die früheste der acht Quellen ist die einzige, die sicher von einer Frau verfasst wurde: Der Lai *Bisclavret* (Werwolf) von Marie de France.<sup>10</sup> Der Text entstand zwischen 1160 und 1170. Für eine ontologische Perspektive ist der Lai interessant, da Marie über ihre Werwölferzählungen schreibt, dass sie „auf ein verbürgtes Geschehen zurückgehen, dessen Wahrheit die Dichterin immer wieder betont“.<sup>11</sup> Die zwischen 1185 und 1188 von Gerald von Wales verfasste *Topographia Hibernica* (*Irische Topographie*) wurde bereits 1188 in Oxford gelehrt.<sup>12</sup> Dies ist für den ontologischen Ansatz relevant, da der Autor in seinem Bericht ein ganzes Kapitel Werwölf\*innen widmet. Dass eine solche Erzählung als universitäre Lehre anerkannt wurde, ist bemerkenswert, weil Gerald seinen Text als empirische Berichterstattung seiner Reisen nach Irland präsentierte.<sup>13</sup> Irische Werwölfinnen sind auch die Akteurinnen der *Acallamh na Senórach* (*Die Unterredung mit den Alten*).<sup>14</sup> Um das Jahr 1200 entstand dieses von unbekanntem Autor\*innen verfasste Werk, das sich durch seine Kombination zweier unterschiedlicher Textgattungen auszeichnet: den altirischen *Dinnshenchas* und einer Hagiographie St. Patricks. Relevant ist daran, dass die Held\*innen der Quelle zum altirischen *fian* gehörten: „The *fian* was a band of hunting

7 Vgl. David I. Shyovitz, Christians and Jews in the Twelfth-Century Werewolf Renaissance, in: *Journal of the History of Ideas* 75 (2014) H. 4, 521–543, 535.

8 Caroline Walker Bynum, *Metamorphosis and Identity*, New York 2005, 94.

9 Dabei beziehe ich mich auf die gängigen Datierungen und Zuschreibungen an Autor\*innen in den jeweiligen Fachtraditionen, innerhalb derer diese jedoch auf Basis der jeweiligen handschriftlichen Überlieferungsgeschichten weiterhin diskutiert werden.

10 Vgl. Marie de France, *Die Lais*, hg. von Hans Robert Jauss/Erich Köhler mit deutscher Übersetzung von Dietmar Rieger/Renate Kroll, München 1980.

11 Dietmar Rieger, Einleitung. Evasion und Problembewusstsein in den *Lais* der Marie de France, in: Marie de France, *Die Lais*, hg. von Hans Robert Jauss/Erich Köhler in deutscher Übersetzung von Dietmar Rieger/Renate Kroll, München 1980, 7–41, 13.

12 Vgl. Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica, et Expugnatio Hibernica*, hg. von James F. Dimock, London 1964. Vgl. John J. O'Meara, Introduction, in: Gerald of Wales, *The History and Topography of Ireland*, hg. von Betty Radice in englischer Übersetzung von John J. O'Meara, London 1982, 11–18, 15.

13 Vgl. Catherine E. Karkov, Tales of the Ancients. Colonial Werewolves and the Mapping of Post-colonial Ireland, in: Patricia Clare Ingham/Michelle R. Warren (Hg.), *Postcolonial Moves. Medieval Through Modern*, New York 2003, 93–109, 94.

14 Vgl. *Acallamh na Senórach*, hg. von Whitley Stokes, Leipzig 1900.

or fighting men [seltener auch Frauen] (mostly young and aristocratic) living on the fringes between nature and society.“<sup>15</sup> Der *fian* wurde von der frühmittelalterlichen Kirche bekämpft. Die *Acallamh na Senórach* zeugt von einem im 12. Jahrhundert breiter angelegten Versuch, die Vereinbarkeit von christlicher Lehre und dem altirischen *fian* zu betonen.<sup>16</sup> In der jüngsten westeuropäischen Quelle, den *Otia imperialia* (*Kaiserliche Mußbestunden*), trug Gervasius von Tilbury 1209 bis 1214 Reiseberichte zusammen.<sup>17</sup> Das Werk weist große Ähnlichkeit zu folkloristischen Geschichtenbüchern auf – einer Gattung, die in den vorherigen Jahrhunderten als betrügerisch angesehen worden war und erst seit kurzem wieder als respektabel galt. Gervasius selbst teilte die Skepsis gegenüber Erzählungen und betonte daher, dass er in seinem Text nur verbürgte Wahrheit wiedergebe – mitunter, dass er Werwolfverwandlungen selbst oft miterlebt habe.<sup>18</sup> Die früheste nordeuropäische Quelle *Gesta Danorum* (*Die Taten der Dänen*) wurde von Saxo Grammaticus zwischen 1188 und 1208 im Stil antiker Historiographien verfasst.<sup>19</sup> Sie umfasst Überlieferungen aus ganz Skandinavien. Saxo grenzte sich ab von den Tierverwandlungen, die in seinem frühmittelalterlichen Material aufscheinen, und erwähnte sie bloß als literarische Topoi – interessanterweise erfreute sich dieses Narrativ im Mittelalter keiner großen Beliebtheit. Wesentlich beliebter war die *Heimskringla* (*Weltkreis*), die 1220 bis 1230 vom isländischen Historiographen Snorri Sturluson geschrieben wurde.<sup>20</sup> Tierverwandlungen stehen hier gleichberechtigt neben allen anderen historischen Berichten der Geschichte Norwegens. Um 1240 entstand die *Egils saga* (*Die Geschichte von Egil*), deren Autorschaft nicht geklärt ist, vielfach aber ebenfalls Snorri Sturluson zugeschrieben wird.<sup>21</sup> Sie gehört der Gattung der Isländersagas an – ein Genre, das von der Forschung meist als eines realitätsnaher Erzählungen rezipiert wird.<sup>22</sup> Der Wikinger Egil – die Hauptfigur der Saga – stammt von Werwölf\*innen, Berserkern und Halbtrollen ab.<sup>23</sup> Die jüngste Quelle, die *Völsunga saga* (*Die Geschichte der Wölsungen*) stellt eine von einer anonymen Autor\*in um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfasste Verschriftlichung mythologischer Überlieferungen dar.<sup>24</sup> Die Familie der Wölsungen wird mit den Ylfingar gleichgesetzt – einem kriegerischen Wolfklan, der im 13. Jahrhundert als Variante der Berserker bekannt war.<sup>25</sup> Für

15 Karkov, *Colonial Werewolves*, 99.

16 Vgl. Ann Dooley/Harry Roe, Introduction, in: *Tales of the Elders of Ireland*, hg. in englischer Übersetzung von Ann Dooley/Harry Roe, Oxford 1999, vii–xxx, xvi.

17 Vgl. *Gervase, Otia*.

18 Vgl. ebd., 86, 812.

19 Vgl. *Saxo Grammaticus, Gesta Danorum. The History of the Danes*, hg. von Karsten Friis-Jensen mit englischer Übersetzung von Peter Fisher, Oxford 2015.

20 Vgl. *Snorri Sturluson, Heimskringla I.*, hg. von Bjarni Aðalbjarnarson, Reykjavík 2002.

21 Vgl. *Egils Saga Skalla-Grímssonar*, hg. von Sigurður Nordal, Reykjavík 1933. Vgl. *Alison Finlay*, Introduction, in: *Snorri Sturluson, Heimskringla*, hg. in englischer Übersetzung von Alison Finlay/Anthony Faulkes, London 2011, vii–xv, viii.

22 Vgl. *Christine Fell*, Introduction, in: *Egils Saga*, hg. in englischer Übersetzung von Christine Fell, London – Toronto 1975, vii–xxi, vii.

23 Vgl. *Ármann Jakobsson*, *Beast and Man. Realism and the Occult in „Egils saga“*, in: *Scandinavian Studies* 83 (2011) H. 1, 29–44, 42.

24 Vgl. *Völsunga saga. The Saga of the Volsungs. The Icelandic Text According to MS Nks 1824 b, 4°*, hg. mit englischer Übersetzung von Kaaren Grimstad, Saarbrücken 2000.

25 Vgl. *Aðalheiður Guðmundsdóttir*, *The Werewolf in Medieval Icelandic Literature*, in: *Journal of English and Germanic Philology* (2007), 277–303, 285; *Kaaren Grimstad*, Introduction, in: *Völsunga*

die ontologische Betrachtung der *Völsunga saga* ist es bedeutend, dass ihr Genre von ihrer Leserschaft im 13. Jahrhundert als historisches Werk verstanden wurde.<sup>26</sup> In der folgenden Analyse werde ich mich nahe an denjenigen Stellen dieser Werke halten, die für das Ziel einer Selbstentfremdung unseres Selbstverständnisses als Menschen relevante Schablonen bieten.<sup>27</sup>

## 2. Wenn nicht Speziesismus – was dann?

Wenn man die Schablone mittelalterlicher Werwölf\*innen über unser Selbstverständnis als Menschen schiebt, wird durch den Kontrast erkennbar, dass ein gegenwärtig vielfach als natürlich gesetzter Aspekt unserer Menschlichkeit eine wandelbare Eigenheit unserer Zeit darstellt: unsere radikale Abgrenzung von anderen Lebewesen auf Basis unserer Spezies.<sup>28</sup> Speziesismus – wie dieses Ordnungsprinzip zur Unterteilung von Lebensformen vom Tierethiker Richard Ryder genannt wurde – ist kein ausschließlich modernes Phänomen.<sup>29</sup> Unter Rückbezug auf Aristoteles' Naturphilosophie, die im 12. Jahrhundert erstmals ins Lateinische übersetzt worden war, beschrieb der Universalgelehrte Albertus Magnus bereits Mitte des 13. Jahrhunderts die Unterteilung der belebten Welt in *species* und *genera*.<sup>30</sup> Interessanterweise taucht der Begriff ‚Spezies‘ im zeitgleichen Quellenkorpus zu Werwölf\*innen dagegen kaum auf. Im Folgenden frage ich daher, nach welchem Prinzip Lebewesen stattdessen in eine Ordnung des Lebens eingeteilt wurden.

Eine wichtige Feststellung lautet, dass man in den Quellen kein einheitliches Ordnungsprinzip antrifft. Einige Autoren – darunter Saxo und Gervasius – ordneten Lebewesen im Sinne Albertus' *species* und *genera* entsprechend ihrer (väterlichen) Abstammung ein. So beschrieb Saxo die Antwort auf eine Herausforderung zum Zweikampf: „Kinder können nicht getrennt von ihrem Erzeuger existieren, da sie von ihm das gemeinsame Lebensprinzip erhalten haben. Aus diesem Grund müssen er und seine Söhne als ein Mann betrachtet werden, dem die Natur gewissermaßen einen

---

saga. The Saga of the Volsungs. The Icelandic Text According to MS Nks 1824 b, 4<sup>o</sup>, hg. in englischer Übersetzung von Kaaren Grimstad, Saarbrücken 2000, 13–73, 29.

<sup>26</sup> Vgl. Michael Jacoby, wargus, vargr, ‚Verbrecher‘, ‚Wolf‘. Eine sprach- und rechtsgeschichtliche Untersuchung, Uppsala 1974, 87.

<sup>27</sup> Vgl. zum Verhältnis von *Close reading* zur Historischen Anthropologie Udo Friedrich, Mensch-tier und Tiermensch. Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter, Göttingen 2009, 23.

<sup>28</sup> Vgl. Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies, Eine Einführung in Gesellschaftliche Mensch-Tier-Verhältnisse und Human-Animal Studies, in: dies. (Hg.), Human-Animal Studies. Über die gesellschaftliche Natur von Mensch-Tier-Verhältnissen, Bielefeld 2011, 7–42, 35; Eduardo Viveiros de Castro, Some Reflections on the Notion of Species in History and Anthropology, in: Bio/Zoo 10 (2013) H. 1, <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-101/10-1-essays/eduardo-viveiros-de-castro-some-reflections-on-the-notion-of-species.html> (27.09.2023).

<sup>29</sup> Vgl. Richard D. Ryder, Animal Revolution. Changing Attitudes Towards Speciesism, Cambridge/MA 1989, 6.

<sup>30</sup> Vgl. Camille Schneider, Changing Natures. On Theory and Practice of Breeding in the European Middle Ages, in: Histories 3 (2023) H. 3, 231–244, 235.

einzelnen Körper zugesprochen hat.“<sup>31</sup> Dieses Ordnungsprinzip geriet ins Wanken, sobald sich Saxo der Beschreibung des Berserkers Erik und den besten Kämpfern des Königs Frotho zuwandte:

„Als sich Erik zu ihnen gesellte, stießen sie markerschütternde Schreie wie heulende Kreaturen aus. Der König begann, ihr Geschrei zu unterdrücken, indem er sie belehrte, dass menschlichen Brüsten keine Laute wilder Tiere innewohnen sollten. Erik fügte hinzu, dies sei eine Gewohnheit der Hunde, dass wenn einer anfängt zu bellen, auch die anderen es tun; die Gewohnheiten eines jeden verrieten seinen persönlichen Ursprung und sein eigenes Genus.“<sup>32</sup>

An dieser Stelle trat neben das Ordnungsprinzip nach Abstammung eines nach Verhaltensweisen. Saxos zuvor betrachtetes Ordnungsprinzip nach Abstammung blieb hier zwar weiterhin gültig, wurde aber dadurch spezifiziert, dass man über das Verhalten eines Wesens auf dessen Abstammung schließen könne.

Das Verhalten eines Lebewesens scheint auch in den Quellen von Marie und Gerald das Prinzip gewesen zu sein, nach dem entschieden wurde, wie es einzuordnen war. Marie schrieb:

„So blieb es ein ganzes Jahr, bis der König (einmal) jagen ging. Geradewegs begab er sich zu dem Wald, dorthin, wo sich der Werwolf aufhielt. [...] Sobald er den König erblickt hat, lief er auf ihn zu, um Gnade zu erleben. Er hat[te] ihn bei seinem Steigbügel gefasst, das Bein und den Fuß küsst er ihm. Der König erblickte ihn, er bekommt große Angst; er rief [...] ‚Schaut dieses Wunder an, wie sich dieses Tier erniedrigt! Es hat Menschenverstand‘.“<sup>33</sup>

Marie ließ ihren König die Haltung zum gejagten Wolf in dem Moment ändern, als dieser bewies, dass er Kenntnis des höfischen Kussrituals hatte. Anstatt ihn zu töten, was dem üblichen Verhalten gegenüber Wölf\*innen entsprochen hätte, behandelte der König den Werwolf darauf als Freund und nahm ihn mit auf seine Burg, wo ihm aufgrund weiterer nicht-wölfischen Verhaltensweisen von einem Weisen die Zugehörigkeit zu den Wölf\*innen abgesprochen wurde. Verhaltensweisen wie Zeigen von Verstand oder Kenntnis höfischer Rituale scheinen bei Marie (wie auch bei Gerald) geradezu definitorische Merkmale von Menschen gewesen zu sein – so dass äußerlich nicht-menschliche Tiere, die solche Verhaltensweisen aufwiesen, ebenfalls als Menschen behandelt wurden.

31 *Saxo*, *Gesta*, 458: „Nec liberos ab eo diuersos existere, quem sue generationis auctorem habuerint, quod ab ipso commune nascendi principium traxerint. Ita se ac filios unius hominis loco censendos esse, quibus ueluti unum corpus a natura tributum uideatur.“ (Übersetzung der Autorin)

32 *Ebd.*, 280: „Qui applicante se ipsis Erico ululantium more horrissonas dedere uoces. Rex strepitum inhibere coepit, docens non debere pectoribus humanis ferinos inesse sonos. Subiunxit Ericus canum hunc esse morem, ut uno inchoante ceteri latratum edant, quod propriam cuncti moribus originem prodant ac suum quisque genus fateatur.“ (Übersetzung der Autorin)

33 *Marie*, *Lais*, 194–197, Zitat 196: „Issi remest un an entier, Tant que li reis ala chacier. A la forest ala tut dreit, La u li bisclavret esteit. [...] Des que il ad le rei choisi, Vers lui curut quere merci. Il l'aveit pris par sun estrié, La jambe li baise e le pié. Li reis le vit, grant poür ad Ses cumpainuns tuz apelad: [...] ‚Ceste merveillë esgardez, Cum ceste beste s'humilie! Ele ad sen d'hume‘“.

Im 12. und 13. Jahrhundert konnten also verschiedene Ordnungsprinzipien zur Zuteilung von Lebewesen nebeneinander existieren – teils gar in ein und derselben Quelle: Anordnungen anhand von Abstammung bestanden neben und zum Teil auch vermischt mit solchen anhand von Verhaltensweisen.

### 3. Von ‚Mensch‘ zu ‚Wölf\*in‘ oder permanent dazwischen?

Bei der Einordnung von Werwölf\*innen in die Ordnung des Lebens muss ein zusätzlicher Faktor stets mitgedacht werden: ihre Fähigkeit zur Verwandlung. Bedeuteten Werwolfverwandlungen eine Transformation von Mensch zu Tier oder wurden Werwölf\*innen als eigenständige Kategorie angesehen, die weder Mensch noch Wölf\*in entsprach? Je nachdem, wie die Antwort auf diese Frage ausfällt, erlangt die Bestimmung von Werwölf\*innen als Wesen *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ eine andere Bedeutung: Die erste Möglichkeit erhebt das *zwischen* zur eigentlichen Identität der Werwölf\*innen. Sie wären dann vor und nach Tierverwandlung ‚Mensch‘ und ‚Tier‘ *zugleich*. Somit repräsentierten sie Mensch-Tier Beziehungen kondensiert in einem einzelnen Lebewesen. Die zweite Möglichkeit besteht darin, *zwischen* im Sinn eines *abwechselnden* Zustands zu verstehen. Werwölf\*innen wären dann nicht ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ zugleich, sondern im Gegenteil eher Personifikationen der zwingenden Dichotomie und Ungleichzeitigkeit dieser Sphären. Caroline Walker Bynum kritisiert die verbreitete Forschungsauffassung, dass im Zuge der Werwolf-Renaissance des 12. Jahrhunderts ein Übergang stattgefunden habe von einem Verständnis von Verwandlungen im Sinne der zweiten zu einem im Sinne der ersten Möglichkeit, und dass: „the earlier werewolf tradition of a constitutionally double being (that is, a being alternately human, then animal, by its very nature) remains only as a vestige in the two brief stories told by Gervais of Tilbury and the opening lines of Marie de France’s *Bisclavret*“.<sup>34</sup>

Während ich zustimme, dass Marie und Gervasius Verwandlungen als Wechsel zwischen zwei ungleichzeitigen Zuständen darstellten, widerlegt mein Quellenkorpus, dass es sich dabei um die einzigen Überreste dieser Auffassung handelt.<sup>35</sup> Auch in der *Acallamh na Senórach* wurde die Werwolfverwandlung nämlich als Zustandswechsel beschrieben:

„Drei Wölfinnen kommen jedes Jahr aus *Úaim Crúachan*, der Höhle von *Crúachu* und zerstören alle Schafböcke und Schafe, die wir haben. [...] ‚Weißt du, wer diese drei Wölfe sind, die Raubzüge in Bairnech machen?‘ ‚Das tue ich,‘ sagte Cas Corach, ‚die drei Töchter des Airetech [...].‘ Die Wölfe kamen hoch zum Steinhügel und legten sich in ihren Wolfsgestalten hin, um der Musik zu lauschen. Cas sagte dann zu ihnen ‚Wenn ihr wirklich menschlich seid, wäre es besser für euch, die Musik in Menschengestalt zu hören statt als Wölfe.‘“<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Walker Bynum, *Metamorphosis*, 95.

<sup>35</sup> Vgl. *Marie*, *Lais*, 186; *Gervase*, *Otia*, 812, 814.

<sup>36</sup> *Acallamh*, 214 f.: „Tri sadha con tic a huaim Cruachan cacha bliadna co millit in neoch bís do molaib ⁊ do chaerchaib accaind [...]‘, in fitir tusa cé na tri coin don ind foghal ar ind óclach?‘, Rofetar ám, ‘ ar Cas corach, ‚i. Tri hingena airitig [...] doriachtadur na coin conice in carn, ⁊ ro laigset ara righthib

Die drei Töchter des Airetech wurden nirgends mit einer eigenständigen Bezeichnung für „Werwölfinnen“ benannt. Zuerst waren sie Wölfinnen, dann Menschen. Trotz dieser zusätzlichen Quelle, die Verwandlungen im 12. und 13. Jahrhundert als Wechsel zwischen Mensch und Tier verstand, fallen die Hinweise auf einen Glauben an diese zweite Möglichkeit insgesamt spärlich aus. Es gilt daher, die erste Möglichkeit in Betracht zu ziehen: dass Werwölf\*innen durch ihre Fähigkeit zur Verwandlung nicht zwischen zwei Sphären wechselten, sondern *permanent* und unabhängig von ihrem aktuellen Zustand *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ eingeordnet wurden.

An dieser Stelle wird ersichtlich, dass es innerhalb der Quellen, die das Werwolf-dasein als permanenten Zwischenzustand darstellten, einen Unterschied macht, ob die Autor\*innen sich an einem Ordnungsprinzip nach Abstammung oder nach Verhalten orientierten. Gerald, der das Verhalten von Wesen ins Zentrum rückte, führte die Werwölfin seiner Quelle wie folgt ein: „Im Hohlraum des Baumes erblickte der Priester eine Wölfin, die unter der Spezies eines wilden Tieres menschliche Seufzer und Klagen von sich gab. Sobald sie ihn sah, begrüßte sie ihn auf ziemlich menschliche Weise, [...]“<sup>37</sup>Geralds Werwölfin war also eindeutig nicht abwechselnd, sondern gleichzeitig Mensch und Wölfin. Da der Autor allerdings Verhalten als ausschlaggebend dafür betrachtete, wie er sie einzuordnen hatte, impliziert das fehlende Wechseln ihres Zustands nicht zwingend einen permanenten Zwischenzustand: Es könnte auch auf ein permanentes Dasein als *eigentlicher* Mensch in bloßer Gestalt einer Wölfin hindeuten. Bei Saxo, der sich an einer Mischung aus Abstammung und Verhalten orientierte, fiel diese Beurteilung anders aus. Dies zeigt sich in seiner Darstellung der in nordischer Mythologie als Berserker bekannten neun Brüder aus Seeland:

„Manche meinen, sie hätten den vorrückenden Wettkämpfer wie wilde Hunde angebellt. Starkath machte ihnen Vorwürfe dafür, dass sie wegen unnatürlicher Ausdrücke eine lächerliche Gestalt auf sich nahmen und mit aufgerissenen Kiefern herumtollten, und rief, dass dies die Art und Weise sei, wie die zügellose Ausschweifung von Halbmännern zu ihrer unmäßigen Üppigkeit führt.“<sup>38</sup>

Das hundeartige Verhalten führte hier nicht dazu, dass die neun Brüder als Hunde angesehen wurden, sondern als Halbmänner beziehungsweise Halbmenschen.<sup>39</sup> Ihr nicht-menschliches Verhalten deutete an, dass auch ihre Abstammung nicht-menschlich war. Es war den Brüdern nicht möglich, die durch ihre Abstammung bereits

---

oc eistecht rissin ceol. Ocus ro bóí Cas Corach ic á rad ríu. ‚Damad dáine sib,‘ ar se, ‚ar mbunudh, ro ba ferr duib eistecht in bar ndáinib rissin céol na in bar conaib.‘“ (Übersetzung der Autorin)

37 *Giraldus*, Topographia, 102: „In cujus concavitate lupam conspicit, sub specie ferina gemitus et planctus humanos emittentem. Quae statim ut ipsum vidit, praemittens salutationem satis humanam, [...]“ (Übersetzung der Autorin)

38 *Saxo*, Gesta, 406: „Sunt qui eos uenienti athlete seuientium canum exemplo oblatrasse perhibeant. Quibus Starcatherus increpatis, quod adulterino oris habitu ridiculam sibi formam consciscerent patulisque buccarum rictibus lasciuirent, taliter effoeminatorum dissolutam mollitiem intemperantie sue luxum deducere predicabat.“ (Übersetzung der Autorin)

39 Mit dem Quellenbegriff *effoeminatorum* ist hier die interessante Intersektionalität zwischen Männlichkeit und Menschlichkeit angesprochen, die sich auch darin äußert, dass die Bezeichnung für „Mensch“ in verschiedensten Sprachen mit derjenigen für „Mann“ übereinstimmt.

bestimmte Zuordnung durch ihr Verhalten zu verändern. Stattdessen offenbarten sie dadurch eine Abstammung von Halbmenschen: Wesen, die man als permanent *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ einzuordnen hatte. Im nordischen Kontext ist diese Interpretation der Brüder interessant in Bezug auf die generelle Frage nach der Zugehörigkeit von Berserkern. In der *Egils saga* findet man hierzu eine weitere aufschlussreiche Stelle: „Es gibt eine Person namens Ljot der Bleiche. Er ist ein Berserker und Zweikämpfer, er ist verhasst.“<sup>40</sup> Dass eine Person mit der Angabe, sie *ist* ein Berserker, eingeführt werden konnte, deutet darauf hin, dass man permanent Berserker war, nicht nur im verwandelten Zustand.<sup>41</sup> Man kann davon ausgehen, dass Berserker permanent als Halbmenschen angesehen wurden, unabhängig davon, welche Gestalt oder welches Verhalten sie gerade aufwiesen.

Wie schon beim Ordnungsprinzip, scheint im 12. und 13. Jahrhundert keine Einigkeit darüber bestanden zu haben, ob Werwölf\*innen eine Grenze zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ zwar durchbrachen, diese so aber gleichzeitig unterstrichen, oder ob sie als Halbmenschen die Natur-Kultur Dichotomie eher unterwanderten.<sup>42</sup> Die Quellen aus dem Raum Nordeuropa verwiesen eher auf Zweiteres, in jenen aus Westeuropa lässt sich dagegen kein eindeutiger Trend ablesen.

#### 4. Warum ‚Menschen‘ die Schöpfung krönten

In der bisherigen Analyse habe ich die Implikationen von Einordnungen zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ in Bezug auf Werwölf\*innen zwar historisiert – ich habe dabei bis anhin aber vorausgesetzt, dass die Sphäre der ‚Kultur‘ im heutigen Sinne ‚Menschen‘ zugeordnet werden kann, während die Sphäre der ‚Natur‘ durch deren tierliche Alterität besetzt ist. Nun will ich die entfremdende Schablone auf diese Annahme anwenden. Hierzu untersuche ich den hierarchischen Charakter des damaligen Konzepts der ‚Schöpfung‘ und frage, wer darin die hegemoniale Position einnahm und durch welche Eigenschaften diese Position legitimiert wurde.

Schiebt man die Schablone mittelalterlicher Werwölf\*innen über die dem Anthropozän zugrundeliegende Annahme einer menschlichen Hegemonie, drängt sich die Frage auf, ob ‚Menschen‘ im 12. und 13. Jahrhundert bereits eine hegemoniale Position einnahmen. Im Zuge der Renaissance des 12. Jahrhunderts veränderte sich die Antwort auf diese Frage grundlegend. Die antike *scala naturae* von Aristoteles, der Menschen an die Spitze der Skala des Lebens stellte, die er als hierarchisches Kontinuum auffasste, traf auf die frühmittelalterliche christliche Vorstellung der hierarchischen Schöpfung, die dreigeteilt war in einen niedrigsten Bereich der Tiere, einen mittleren

40 Egils Saga, 201: „Maðr heitir Ljótr inn bleiki; hann er berserkr ok hólmqongumaðr; hann er óþokkasæll.“ (Übersetzung der Autorin)

41 Vgl. Jakobsson, *Beast*, 35.

42 Vgl. *Stephanie Lavorano/Carolin Mehnert/Ariane Rau*, Vorwort. Zum Status der Trans\_Konzepte, in: dies. (Hg.), *Grenzen der Überschreitung. Kontroversen um Transkultur, Transgender und Transspecies*, Bielefeld 2016, 7–21, 16.

der Menschen und einen höchsten der Engel und des Schöpfers.<sup>43</sup> Albertus Magnus, der diese beiden Einflüsse zu verbinden versuchte, übernahm für die entstehende spätmittelalterliche Vorstellung der Schöpfung Elemente aus beiden: Der gemeinsame Nenner – die hierarchische Anordnung des Lebens – wurde dafür grundlegend. Weniger leicht zusammenzubringen war die Frage, wer die hegemoniale Position innerhalb dieser Hierarchie einnehmen sollte. Albertus' Kompromiss bestand darin, die radikale christliche Teilung eines natürlichen von einem übernatürlichen Bereich aufrecht zu erhalten, den Bereich der Natur dafür im Sinne Aristoteles' zu ordnen: Menschen bezeichnete er explizit als Tiere und ordnete sie keinem Zwischenbereich, sondern eindeutig der Natur zu – allerdings klar in der hegemonialen Position.<sup>44</sup>

Was legitimierte im 12. und 13. Jahrhundert diese menschliche Hegemonie? Im Naturalismus sind es Eigenschaften wie Vernunft oder Sprache, die Menschen scheinbar spezifisch auszeichnen.<sup>45</sup> Während die theoretische Herleitung der menschlichen Hegemonie bei Albertus Magnus vergleichbar ausfiel, scheint diese nicht für christliche Ontologien des 12. und 13. Jahrhunderts generell gegolten zu haben.<sup>46</sup> So findet man in der *Völsunga saga* folgende Stelle: „Eines Tages beobachtete Sigmund, wie zwei Wiesel miteinander kämpften, und eines von ihnen biss dem anderen in den Hals. Da lief das Wiesel in den Wald und holte ein Blatt, das es auf die Wunde des anderen legte, und das verwundete Wiesel stand unverletzt wieder auf.“<sup>47</sup> Sigmund, der die Wiesel als Wolf beobachtete, fand in ihrem intelligenten Verhalten Inspiration für sein eigenes Problem – er hatte seinen Sohn Sinfjotli auf dieselbe Weise verletzt, wie er es später bei den Wieseln widersah.<sup>48</sup> Die intelligenten Wiesel ließen sich als anthropomorphisierte Tiere interpretieren: In Erzählungen des 12. und 13. Jahrhunderts repräsentierten Tiere häufig bestimmte menschliche Verhaltensweisen.<sup>49</sup> Das intelligente Verhalten der Wiesel würde dann nicht implizieren, dass man die repräsentierenden Tiere selbst als intelligent ansah. Meines Erachtens spricht gegen diese Auslegung, dass das Durchbeißen des Halses kein anthropomorphes, sondern ein ‚lykomorphes‘ Verhalten darstellte, das als Merkmal von Berserkern galt.<sup>50</sup> Sollte man also nicht die Wiesel selbst als intelligent angesehen haben, sondern diejenigen, deren Verhalten sie repräsentierten, bleiben es Tiere beziehungsweise Halbmenschen, denen Intelligenz

43 Vgl. Arthur O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, [Cambridge/MA 1933] Frankfurt a. M. 1993, 77; Edit Anna Lukacs, Metamorphosis and Metempsychosis in Thomas Bradwardine's *De Causa Dei*, in: J. Eugene Clay (Hg.), *Beasts, Humans, and Transhumans. In the Middle Ages and the Renaissance*, Turnhout 2020, 23–37, 23.

44 Vgl. Albertus Magnus, *De animalibus. Liber 1*, hg. von Hermann Stadler, Bd. 1, Münster 1916–20, 1; Henryk Anzulewicz, *Anthropology. The Concept of Man in Albert the Great*, in: Irven M. Resnick (Hg.), *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*, Leiden 2013, 325–346, 346; siehe auch den Beitrag von Evelina Miteva in diesem Band.

45 Vgl. Descola, *Nature and Culture*, 173.

46 Vgl. Albertus Magnus, *De animalibus libri XXVI*, nach der Cölnener Urschrift, hg. von Hermann Stadler, Bd. 1–2, Münster 1916–21, 1322.

47 *Völsunga saga*, 98: „sigmundr ser einn dag huar hreyfð kettir ij. voru ok bitr annar i barkann oðzum ok rann sa til lkogar ok hefir eitt blað ok fęfir yfir sarið ok spretr vpp hreyfl katrinn heill.“ (Übersetzung der Autorin)

48 Ebd.

49 Vgl. Joyce E. Salisbury, *The Beast Within. Animals in the Middle Ages*, London – New York 2011, 81.

50 Vgl. Jakobsson, *Beast*, 42.

zugesprochen wurde. In der *Völsunga saga* wurde menschliche Hegemonie also entweder anders als durch Intelligenz legitimiert oder sie spielte an sich keine Rolle.

Diese Frage lässt sich mit dem potenziell hegemonialen Merkmal ‚Sprache‘ weiterverfolgen, das sowohl im Naturalismus als auch bei Gerald als menschliches Kennzeichen konzeptualisiert wird.<sup>51</sup> Die *Völsunga saga* hatte zur Sprache von Werwölf\*innen explizit etwas zu sagen: „Wie bei den Prinzen [ebenfalls Werwölfe] vor ihnen [Sigmund und Sinfjotli] wurden auch ihre Stimmen in Wolfsgeheul verwandelt, obwohl sie sich gegenseitig verstanden.“<sup>52</sup> Die Tierverwandlung zog hier einen Verlust menschlicher Sprachfähigkeit nach sich. Das Merkmal ‚Sprache‘ selbst verloren die Werwölf\*innen aber nicht. Vielmehr verwandelte sich menschliche Sprache in wölfische. Dass das Wolfsgeheul in der *Völsunga saga* als Sprache, statt als bloße bedeutungslose Laute betrachtet wurde, äußert sich in der ausdrücklichen Erwähnung davon, dass sich die Werwölfe untereinander verstehen konnten. Das Verstehen von Sprache wurde in der Saga speziesistisch konzeptualisiert: Nur innerhalb derselben Spezies konnte man sich untereinander verständigen. Sprache stellte also keine hegemoniale Spezialität der Menschen dar. In diesem Zusammenhang ist auch ein Gedicht aus der *Heimskringla* interessant: „Þórir haklangr hatte sein Schiff gegen das Schiff von König Haraldr gelegt. Und Þórir war ein großartiger Berserker. [...] Die Berserker brüllten; die Schlacht stand ihnen bevor. Die *úlfrhéðnar* heulten und Waffen rattleten.“<sup>53</sup> Die Altskandinavistin Aðalheiður Guðmundsdóttir sieht in den unterschiedlichen Verben, mit denen die Laute von Berserkern und *úlfrhéðnar* hier bezeichnet werden – brüllen und heulen – einen Hinweis darauf, dass diese zwei Kriegergruppen Verwandlungen in verschiedene Spezies repräsentierten: Berserker in Bär\*innen und *úlfrhéðnar* in Wölf\*innen.<sup>54</sup> Mit dieser Argumentation könnte das Gedicht meine Beobachtung in der *Völsunga saga* bekräftigen, dass Sprachfähigkeit im isländischen 12. und 13. Jahrhundert speziesistisch konzeptualisiert wurde, aber nicht als spezifisch menschlich. Gegen diese Schlussfolgerung spricht eine Stelle aus der *Egils saga*: „Ljot war ein sehr großer Mann und stark. Als er zum Zweikampfplatz auf dem Feld ging, überkam ihn die Berserkerwerdung, so dass er anfang, gewaltig zu brüllen und an seinem Schild herumzubeißen. [...] Ljot sah, wo Egil stand, hörte seine Worte und sagte: ‚Komm her zum Zweikampf, großer Mann, und kämpfe mit mir [...].‘“<sup>55</sup> Der Berserker Ljot wie nach seiner Verwandlung ebenfalls das für Bär\*innen übliche Brüllen auf – gleichzeitig blieb er aber fähig menschliche Sprache sowohl zu verstehen als auch zu sprechen. Eine andere Interpretation ergäbe sich zwar, wenn man Egil selbst ebenfalls als Berserker ansähe – als solcher wurde er in der Saga aber nie bezeichnet. Daher scheint mir die

51 Vgl. *Giraldus*, *Topographia*, 101.

52 *Völsunga saga*, 96: „ok fylgði sv *nattura sem* [adr] *var* letu ok *vargf* Roddv þei? [skildu] *badir roddina*.“ (Übersetzung der Autorin)

53 *Heimskringla* I., 115 f.: „Þórir haklangr hafði lagt skip sitt í móti skipi Haralds konungs. Ok var Þórir berserkr mikill. [...] Grenjuðu berserkir, Guðr vas þeim á sinnum, emjuðu *ulfrhéðnar* ok ísörn dúðu.“ (Übersetzung der Autorin)

54 Vgl. *Guðmundsdóttir*, *Werewolf*, 280.

55 *Egils Saga*, 202 f.: „Ljótr var allmikill maðr ok sterkligr. Ok er hann gekk fram á völlum inat hólma-staðnum, þá kom á hann berserksgangr, tók hann þá at grenja illiliga ok beit í skjöld sinn. [...] Ljótr sá, hvar Egill stóð, ok heyrði orð hans ok mælti: ‚Gakk þú hingat, inn mikli maðr, á hólminn ok bersk við mik [...].‘“ (Übersetzung der Autorin)

Folgerung angemessener, dass die *Egils saga* die spezieististische Differenzierung von Sprachfähigkeit nicht mit den anderen isländischen Quellen teilte, ‚Sprache‘ aber ebenfalls nicht als spezifisch menschlich verstand.

Eigenschaften wie Intelligenz oder Sprache, die im Naturalismus menschliche ‚Kultur‘ und somit unsere hegemoniale Position in der Ordnung des Lebens begründen, scheinen im 12. und 13. Jahrhundert – zumindest in den isländischen Quellen – keinen Sonderstatus verliehen zu haben. Da Menschen in der spätmittelalterlichen Vorstellung der christlichen Schöpfung allerdings eindeutig eine hegemoniale Position einnahmen, drängt sich die Frage auf, welche Eigenschaften – wenn nicht ‚Kultur‘ – diese dann legitimierte. Im Sinne des ontologischen Ansatzes gilt es, bei der Beantwortung dieser Frage in Betracht zu ziehen, dass die gesuchten mittelalterlichen Eigenschaften, die Menschen an die Krone der Schöpfung stellten, nicht alle Menschen im gegenwärtigen (über ‚Kultur‘ definierten) Verständnis miteinschlossen.

Unter diesem Blickwinkel könnte beispielsweise die Eigenschaft, dem christlichen Glauben anzuhängen, die hegemoniale Position der ‚Menschen‘ (im heutigen Sinne nur der christlichen Menschen) begründet haben.<sup>56</sup> In den Quellen kommen Andersgläubige aber lediglich als Akteur\*innen einer paganen Vergangenheit vor. Dass diese Mensch-Tier-Verwandlungen ausführen konnten, zeugt von ihrer Menschlichkeit als Ausgangslage. Eine zweite Eigenschaft, die unter diesem Blickwinkel eine hegemoniale Position legitimiert haben könnte, wäre ein hoher sozialer Stand. Nicht nur Andersgläubige, sondern auch Bäuer\*innen wurden von den höheren Ständen nämlich nicht immer als gleichwertig menschlich anerkannt.<sup>57</sup> Interessanterweise sind *alle* Werwölf\*innen meines Quellenkorpus von hohem Stand (feudal).<sup>58</sup> Diese Tatsache war für Marie gar wichtig genug, sie in ihrem kurzen Lai eigens zu betonen: „Vom Bisclavret will ich euch (ja) erzählen. In der Bretagne wohnte ein Edelmann; den habe ich außerordentlich loben hören: Er war ein schöner und wackerer Ritter, und sein Benehmen zeugte von Adel.“<sup>59</sup> Dies deutet insofern darauf hin, dass hoher sozialer – dann zugleich natürlicher – Stand die menschliche Hegemonie legitimierte, als man daraus, dass sich tiefere Stände nie in Tiere verwandelten, schließen kann, dass sie (zumindest aus der Perspektive der feudalen Autor\*innen) bereits unterhalb der hegemonialen Position der Menschen standen.

Hoher Stand ist also die Eigenschaft, die in meinem Quellenkorpus am ehesten die menschliche Hegemonie der Schöpfung legitimierte. In diesem Sinne scheint die Unterscheidung zwischen einer natürlichen und einer sozialen Hierarchie im Sinne der heutigen Natur-Kultur Dichotomie für diese Zeit unangemessen. Treffender wäre es, von einer Hierarchie der Natur auszugehen, die sowohl Menschen als auch andere Tiere umfasste, zwischen denen die Grenzziehung entlang der Differenz feudal-wild verlief.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Vgl. *Esther Cohen*, *The Crossroads of Justice. Law and Culture in Late Medieval France*, Leiden – New York – Köln 1993, 88–94.

<sup>57</sup> Vgl. *Paul H. Freedman*, *The Representation of Medieval Peasants as Bestial and as Human*, in: Angela N. H. Creager/William Chester Jordan (Hg.), *The Animal/Human Boundary. Historical Perspectives*, Rochester 2002, 29–49, 38 f.

<sup>58</sup> Vgl. *Guðmundsdóttir*, *Werewolf*, 285 f.

<sup>59</sup> *Marie*, *Lais*, 187; Zitat 186: „Del Bisclavret vus voil cunter. En Bretagne maneit uns ber; Merveille l'ai oï loër: Beaus chevaliers e bons esteit. E noblement se cunteneit.“

<sup>60</sup> Vgl. *Friedrich*, *Menschtier*, 332–336.

## 5. Soziale Mobilität als Verwandlung: Der Fall der Werwölf\*innen

Das Ergebnis, dass die Hierarchie der Schöpfung im 12. und 13. Jahrhundert nicht in zwei dichotome Sphären einer tierlichen ‚Natur‘ und einer menschlichen ‚Kultur‘ unterteilt war, sondern eher eine stark hierarchisch angeordnete, ‚natürliche‘ Einheit bildete, deren hegemoniale Position sich dadurch ausgezeichnete *nicht* wild, sondern feudal zu sein, wirft wiederum weitere Fragen auf, wenn man den Faktor der Verwandlung ins Zentrum rückt: Konnte man eine Zuordnung zu ‚Menschen‘ durch eine feudale Lebensart annehmen und sie durch eine wilde ablegen? War Mobilität innerhalb der Hierarchie der Schöpfung möglich? Um Antworten auf diese Fragen zu finden, werde ich mich von einer abschließenden These leiten lassen: Werwölf\*innen repräsentierten einen Fall von hohem (feudalen, menschlichen) zu tiefem (wildem, tierlichen) Stand in der Hierarchie der Schöpfung. In meinem Quellenkorpus lassen sich zwei Bewertungen von Werwölf\*innen unterscheiden: zum einen eine negative, die das Werwolfdasein als Strafe für den wilden Zustand von Menschen verstanden zu haben scheint, zum anderen eine positive, die die kriegerischen Leistungen von Berserkern betonte. Da diese Einschätzungen zunächst verschiedene Schlüsse für meine These nahelegen, werde ich die Quellenlage in zwei Schritten nachvollziehen.

### 5.1. Wölf\*in aus Verbrechen

Zuerst zur negativen Bewertung: Viele der Quellen beschrieben das Dasein als Werwölf\*in als unangenehmen (verächtlichen oder bemitleidenswerten) Zustand sozialer Isolation in der Wildnis. So brachte beispielsweise Gervasius seine Verachtung des Werwolfdaseins eindeutig zum Ausdruck:

„Wir wissen etwa, dass im Bistum Clermont in der Auvergne der edle Herr Pons de Capdeuil vor geraumer Zeit den schneidigen, waffengeübten Ritter Raimbaud de Pouget enterbt hat. Dieser musste ein Vagabundenleben führen und heimatlos durch die Lande ziehen. Während er nun wie ein Tier allein durch unwegsames Gelände und Wälder streifte, verlor er eines Nachts, von entsetzlicher Furcht zerstört, das Bewusstsein und verwandelte sich in einen Wolf. [...] Schließlich wurde er von einem Holzarbeiter entschlossen angegriffen, wobei er durch einen Axthieb einen Fuß verlor. Dadurch nahm der Ritter wieder menschliche Gestalt an und bekannte öffentlich, der Verlust des Fußes sei ein Segen für ihn gewesen, denn das Abhacken des Fußes habe ihn von seinem jämmerlichen, unheilvollen Zustand und der damit verbundenen Verdammnis befreit.“<sup>61</sup>

61 *Gervasius von Tilbury*, Kaiserliche Mußestunden. *Otia imperialia*, hg. in deutscher Übersetzung von Heinz Erich Stiene, Stuttgart 2009, 448; *Gervase*, *Otia*, 812, 814: „Scimus enim in Aluernia, episcopatu Claramoncensi, Poncium de Capitolio, nobilem uirum, pridem exhereditasse Reimbaldum de Puictio, militem strenuissimum et in armis exercitatum. Hic uagus factus et profugus super terram, dum solus more ferino deuia lustraret et saltus, una nocte, nimio timore turbatus, cum mentis alienacione in lupum uersus [...] Tandem a quodam fabro lignario grauter attemptatus, ictu securis alterum pedem perdidit; sicque specie resumpta hominem induit, nunc in propatulo confessus sibi placitam pedis iacturam, eo quod illo amputato miseriam illam et maliciam cum dampnatione perdidit.“

Die *Verdammnis* (*dampnatione*), als Werwolf leben zu müssen, folgte im Fall von Ritter Raimbaud daraus, dass er *wie ein* – explizit wildes – *Tier (more ferino)* durch Wälder streifte und dabei allein, heimatlos und enterbt war – kurz: in sozialer Isolation.<sup>62</sup> Die Ursache für sein negativ beschriebenes Verhalten lag darin, dass der Ritter durch Enterbung seinen hohen sozialen Stand verloren hatte. Gervasius' Erzählung deutet also stark darauf hin, dass negative soziale Mobilität tatsächlich als Tierverwandlung gedeutet werden konnte. Auch Gerald's Werwölf\*innen lebten nicht freiwillig in der Wildnis, sondern wegen einer *Verwünschung (per imprecationem)*:

„Wir sind vom menschlichen Geschlecht aus Osraighe. Von dort aus werden alle sieben Jahre aufgrund der Verwünschung eines bestimmten Heiligen, nämlich des Abtes von Natalis, zwei Personen, ein Mann und eine Frau, gezwungen, ins Exil zu gehen nicht nur aus ihrem Territorium, sondern auch aus ihrer körperlichen Gestalt. Sie legen die menschliche Gestalt vollständig ab und nehmen die wölfische an. Wenn die sieben Jahre um sind und sie überlebt haben, nehmen zwei andere auf die gleiche Weise ihren Platz ein, und das erste Paar kehrt zurück in seine ehemalige Heimat und Natur.“<sup>63</sup>

Ihr Zustand als Werwölf\*in wurde als *Exil (exulare)* von ihrem Körper beschrieben – der mitleidserregende Ton wird hier deutlich. Bei Gerald wird dazu die Einordnung des Werwolfdaseins als *Strafe* ersichtlich: Die zeitlich auf sieben Jahre befristete Exilierung erinnert an ein auferlegtes Strafmaß – besonders im Kontext einer anderen Quelle walisisch-keltischer Herkunft: *Die vier Zweige des Mabinogi*.<sup>64</sup> Die Quelle behandelt keine Werwölf\*innen und es ist nicht gesichert, ob sie im 12. Jahrhundert von der Prinzessin Gwennlian von Gwynedd verfasst wurde oder ob sie im 10. oder 11. Jahrhundert entstand, weshalb sie keinen Teil meines Quellenkorpus darstellt.<sup>65</sup> Im Zusammenhang mit Gerald's Werwölf\*innen ist sie bedeutend, weil sie eine ähnliche siebenjährige Tierverwandlung mitsamt der wilden Tat beschrieb, die die Strafe nach sich zog. Eine gewisse Rhiannon habe ihr eigenes Neugeborenes gefressen:

„Dies war die Strafe, die man ihr auferlegte: sieben Jahre sollte sie in dem Schlosse zu Arberth verbleiben und an jedem Tage sich an dem Trittstein niedersetzen, der außerhalb des Tores war. Da sollte sie jedem Herankommenden, der ihr der Begebenheit unkundig schiene, sie ganz erzählen, und Gästen und Fremden anbieten,

62 Vgl. *Wilhelm Hertz*, *Der Werwolf*. Beitrag zur Sagengeschichte, hg. von Matthias Wagner, [Stuttgart 1862] Norderstedt 2018, 5–116, 7.

63 *Giraldus*, *Topographia*, 102: „De quodam hominum genere sumus Ossiriensium. Unde, quolibet septennio, per imprecationem sancti cuiusdam, Natalis scilicet abbatis, duo, videlicet mas et femina, tam a formis quam finibus exulare coguntur. Formam enim humanam prorsus exuentes, induunt lupinam. Completo vero septennii spatio, si forte superstites fuerint, aliis duobus ipsorum loco simili conditione subrogatis, ad pristinam redeunt tam patriam quam naturam.“ (Übersetzung der Autorin)

64 Vgl. *Die vier Zweige des Mabinogi (Pedeir Ceinc y Mabinogi)*, hg. von Ludwig Mühlhausen, Tübingen 1988.

65 Vgl. *Andrew Breeze*, *The Origins of the Four Branches of the Mabinogi*, Leominster 2009, 1; *Nikolai Tolstoy*, *The Oldest British Prose Literature. The Compilation of the Four Branches of the Mabinogi*, Lewiston 2009, 82.

wenn sie es ihr erlauben möchten, wolle sie sie auf ihrem Rücken ins Schloss tragen. Es geschah selten, dass einer einwilligte, sich von ihr tragen zu lassen.“<sup>66</sup>

Hier wurde eine Strafe angesprochen, die das gesamte europäische Mittelalter hindurch praktiziert wurde und in deren Kontext meine These plausibel erscheint, Werwolfverwandlungen könnten Strafen dargestellt haben, die sozialen Abstieg über die Grenze der ‚Menschen‘ hinweg in den Bereich der Tiere umfassten: die Ehrenstrafe *harmskara* (Harmschar).<sup>67</sup> Wie für die Werwolfverwandlungen galt auch für diese Strafen, dass sie nur auf Menschen von hohem Stand angewandt wurden: Gegen Ehre konnte man nur verstoßen, wenn man sie einmal aufgewiesen hatte.<sup>68</sup> Für den Fall der Werwölf\*innen sind Ehrenstrafen interessant, weil sie sehr häufig Formen von Animalisierungen beinhalteten.<sup>69</sup> Animalisierungen als Strafen zeigten sich besonders deutlich in der oben genannten Harmschar: Diese umfasste das öffentliche Herumtragen eines Gegenstandes oder Lebewesens – am häufigsten waren dies Sattel, überliefert sind aber auch getragene Hunde und (wie zum Beispiel oben bei Rhiannon) Menschen.<sup>70</sup> Die im Tragen von Sätteln oder Menschen aufscheinende Präsentation der Bestraften als Pferde oder Esel sollte sichtbar machen, auf welche Ebene in der sozialen Hierarchie man sich durch Schandtaten hinabsenkte: „The penitent may have been acknowledging himself a beast by virtue of his antisocial, and therefore antihuman, actions.“<sup>71</sup>

Das Werwolfdasein wurde in den Quellen zwar nicht als Kategorie von Ehrenstrafen genannt, eine Assoziation von Verbrecher\*innen mit Wölf\*innen dagegen durchaus – explizit bei Saxo: „Einem gehängten Dieb sollte ein Schwert durch die Sehnen gestoßen und ein Wolf an seiner Seite befestigt werden, damit die Gleichartigkeit des bösen Menschen mit dem wilden Tier durch die Ähnlichkeit der Strafe demonstriert werde.“<sup>72</sup> In Bezug auf die Gleichsetzung von Verbrecher\*innen mit Wölf\*innen ist ein linguistischer Blick auf eines der germanischen Lexeme für ‚Wölf\*in‘ interessant: Als *wargus* bezeichnete dieses im 12. und 13. Jahrhundert nämlich einerseits die Semantik ‚Wölf\*in‘, zum anderen jedoch auch die Semantik

66 Die vier Zweige des Mabinogi. Ein keltisches Sagenbuch, hg. in deutscher Übersetzung von Martin Buber, Frankfurt a. M. 1966, 37 f.; Mabinogi, 16: „Sef penyt, a dodet arnei: bot yn y llys honno yn Arberth hyt ym penn y seith mlyned, ac ysgynuaen, a oed odieithyr y porth, eisted ohonei geyr llaw hwnnw beunydy, a dywedut y bawp, or a delei, or a debyckeï, nas gwypei, y gyfranc honno oll, ac, or a attei idi y dwyn, kynnic y westei a phellennic y dwyn ar y cheuyn yr llys. A damwein, y gadei yr vn y dwyn; ac uelly treulaw talym or vlwydyn a wnaeth.“

67 Vgl. Jean-Marie Moeglin, Harmischar – Harmschar – Hachee. Le dossier des rituels d’humiliation et de soumission au Moyen Âge, in: Archivum Latinitatis Medii Aevi 54 (1996), 11–65, 11.

68 Vgl. Hemming, Saddle, 59 f.

69 Vgl. Ramona Sickert, „durch die vnuernünftigen thier geschleyfft ...“. Tiere in mittelalterlichen Rechtspraktiken und Schandritualen, in: Chimaira – Arbeitskreis für Human-Animal Studies (Hg.), Tiere Bilder Ökonomien. Aktuelle Forschungsfragen der Human-Animal Studies, Bielefeld 2013, 161–186, 177.

70 Vgl. Hemming, Saddle, 59.

71 Ebd., 46.

72 Saxo, Gesta, 340: „Furi uero traiectus ferro neruis in suspendium acto lupum collateralem affigi precepit, ut malitiam hominis acerbitati bellue similitudo exequaret poene.“ (Übersetzung der Autorin)

,Verbrecher\*in‘ und wurde als legaler Begriff für Vogelfreie verwendet.<sup>73</sup> Sowohl Wölf\*innen als auch friedlose Verbrecher\*innen durften ohne rechtliche Konsequenzen getötet werden – dass sie hierbei beide gleichermaßen als *wargus* galten und dass sie zusammen gehängt wurden, kann man als Hinweis dafür verstehen, dass kein ontologischer Unterschied zwischen Wölf\*innen und (ehemals) menschlichen friedlosen Verbrecher\*innen gemacht wurde: Bereits durch ihre wilden, schändlichen Handlungen waren diese, in diesem Verständnis, zu vogelfreien (Wer-)Wölf\*innen außerhalb der Sozialität geworden.

### 5.2. *Privileg der Wildheit*

Neben dieser negativen Bewertung von feudalen Menschen, die sich wild verhielten, findet man in allen drei isländischen Quellen meines Korpus‘ Anerkennung für dasselbe Phänomen. Interessanterweise scheint dieser unterschiedlichen Bewertung keine abweichende Konzeptionalisierung zu Grunde gelegen zu haben – das Konzept *wargus* trifft man nämlich auch hier<sup>74</sup>: In der *Vǫlsunga saga* stellte es sogar die Ausgangslage der Saga dar, die mit der Erzählung davon beginnt, wie Sigi – Ahne der Wölsungen und Sohn Óðinns – zu einem *wargus* erklärt wurde:

„Es wird erzählt, dass Sigi eines Tages auf die Jagd ging und Skaðis Sklave Breði ihn begleitete. [...] Breði hatte nicht nur mehr, sondern auch bessere Tiere erlegt als Sigi. Sigi gefiel das überhaupt nicht und er sagte, es sei seltsam, dass ein Sklave ihn bei der Jagd übertraf. Er stürzte sich auf den Sklaven, tötete ihn und vergrub seine Leiche in einer Schneewehe. [...] Es war klar, dass Sigi den Sklaven Breði ermordet hatte. Sigi wurde zum *wargus* erklärt [*vargh i veijum*] und er konnte nicht länger bei seinem Vater bleiben.“<sup>75</sup>

Sigis wildes Verhalten – sein Mord an Breði – zog eine Gleichsetzung von Sigi mit einem Wolf (*vargh*) nach sich. Die damit einhergehende soziale Isolation schloss ihn nicht aus der hegemonialen Sphäre der Menschen aus, sondern aus der göttlichen Hegemonie: Er musste seinen Vater Óðinn verlassen und seine eigene Dynastie gründen – eine Wendung, die in der Quelle nicht als negative Strafe beschrieben wurde, sondern als positive Chance: Sigi eroberte das Hunnenland, heiratete gut und wurde ein mächtiger König.<sup>76</sup> Sigis Dasein als vogelfreier Wolf wurde in der *Vǫlsunga saga* nicht mit einem Fokus auf dessen Nachteil – von allen getötet werden zu dürfen – präsentiert. Vielmehr wurde der Vorteil von einem Leben als *wargus* betont: Dadurch,

<sup>73</sup> Vgl. A. Erler, Friedlosigkeit und Werwolfglaube, in: Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde 1 (1940) H. 7, 303–317, 303.

<sup>74</sup> Vgl. Elizabeth Walgenbach, Excommunication and Outlawry in the Legal World of Medieval Iceland, Leiden 2021.

<sup>75</sup> *Vǫlsunga saga*, 76: „Það er ath seigia eitthúort finn að Sigi för að dýra veiða ok með honum þrælinn. [...] hafde þrælinn veiðt miklu meira enn Sigi. huað honum líkjadi ftör illa. ok feiger at sig unðæ að einr þræll íkuli sig yferbuga j dýra weide. hleypur þui at honum ok ðæpur hann. dýfiar síþan líjked i s'n iðfönn. [...] kalla sva hveria fonn er mikil er þa kemr upp at sighe hefir ðæpit þrælinn ok myrðan. þa kalla þeir hann vargh i veijum. ok ma hann nu eigi heima vera med fedr sinum“. (Übersetzung der Autorin)

<sup>76</sup> Vgl. *Vǫlsunga saga*, 76, 78.

dass man sich nicht mehr an feudale Ehrenkodizes halten musste, wurde einem ein Freipass für wildes, gesetzloses Verhalten erteilt. Eine weitere positive Bewertung von Wildheit bot die *Egils saga*. Anders als Sigi verübte der Stammvater Kveld-Ulf keine Gewalttat, die seine Exilierung erfordert hätte. Er sprach sich allerdings gegen die feudale Ordnung des neuen Königs Harald Schönhaar in Norwegen aus und siedelte anschließend als Wikinger nach Island über. Er wählte den Austritt aus seiner feudalen Position also selbst – in der Hoffnung, als Vogelfreier bessere Chancen zu haben.<sup>77</sup> Kveld-Ulfs Status als Wolf wurde bereits durch seinen Namen nahegelegt, der ‚Abend-Wolf‘ bedeutet. Interessant ist, dass Kveld-Ulfs Sohn Skalla-Grim und sein Enkel Egil typisch wilde Verhaltensweisen aufwiesen, ohne in der Saga als Gestaltwandler oder Berserker bezeichnet zu werden (während andere Personen häufig als Berserker vorgestellt wurden):

„Dann reichten sich Egil und Atli die Hände und bestätigten untereinander, dass sie einen Zweikampf austragen würden. [...] Atli hatte die gleiche Ausrüstung wie Egil. Er war an Zweikämpfe gewöhnt. Er war ein starker Mann und voller Mut. [...] Egil ließ sein Schwert und seinen Schild los und sprang auf Atli zu, während er ihn mit seinen Händen packte. Da trat der Unterschied in der Kraft zu Tage und Atli fiel zurück auf den Boden. Egil beugte sich hinunter und biss durch seine Luftröhre. Da verlor Atli sein Leben.“<sup>78</sup>

Dass Egil ein eindeutig wolfsähnliches Verhalten an den Tag legen konnte und dennoch nie als Berserker bezeichnet wurde, könnte damit erklärt werden, dass diese Einordnung in damaliger Ontologie überflüssig war, da sie bereits für seinen Großvater vorgenommen wurde: Dessen Austritt aus der feudalen Ordnung, der ihn zum Halbmenschen werden ließ, könnte sich im Sinne eines Ordnungsprinzips nach Abstammung auf seine Ahnenlinie übertragen haben.

Dass diese positive Bewertung eines Daseins als *wargus* ausgerechnet in allen isländischen Quellen aufscheint, während es in der anderen nordischen Quelle von Saxo klar als Strafe beschrieben wurde, ist in Bezug auf das isländische Selbstverständnis interessant: In der Forschung geht man davon aus, dass Wikinger von Norwegen nach Island übersiedelten, um feudalen Beziehungen zu entkommen.<sup>79</sup> Wie Sigi und Kveld-Ulf versuchten also auch die isländischen Wikinger insgesamt, Privilegien daraus zu ziehen, sich im Exil nicht feudal, sondern wild verhalten zu können.<sup>80</sup> Somit

77 Vgl. *Egils Saga*, 65.

78 Ebd., 209f.: „Síðan taka þeir Atli ok Egill höndum saman ok festa þat með sir, at þeir skulu á hólm ganga [...] Atli hafði inn sama búnað sem Egill; hann var vanr hólmgöngum; hann var sterkr maðr ok inn mesti fullhugi. [...] þá lét Egill laust sverðit ok skjöldinn ok hljóp at Atla ok greip hann höndum. Kennndi þá aflsmunar, ok fell Atli á bak apr, en Egill greyfðisk at niðr ok beit í sundr í honum barkann; lét Atli þar líf sitt.“ (Übersetzung der Autorin)

79 Vgl. *Klaus von See*, *Edda, Saga, Skaldendichtung. Aufsätze zur skandinavischen Literatur des Mittelalters*, Heidelberg 1981, 313.

80 Vgl. *Lily Weiser-Aall*, *Altgermanische Jünglingsweihen und Männerbünde. Ein Beitrag zur deutschen und nordischen Altertums- und Volkskunde*, Bühl 1927, 45; *Christa Agnes Tuczay*, *Into the Wild. Old Norse Stories of Animal Men*, in: Willem de Blécourt (Hg.), *Werewolf Histories*, New York 2015, 61–81, 61.

widerspricht auch die positive Bewertung der Werwölf\*innen nicht der These, dass Tierverwandlungen einen animalisierenden Abstieg in einer feudalen Hierarchie der Schöpfung dargestellt haben könnten.

## 6. Was wir von den Werwölf\*innen lernen

Nachdem ich mittelalterliche Werwölf\*innen betrachtet habe, um eine Selbstentfremdung unseres Selbstverständnisses als Menschen (der Grundlage des Anthropozäns) zu ermöglichen, werde ich abschließend auf das Bild eingehen, dass das Übereinanderschieben dieser zwei Schablonen mit der gleichen Form – *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ – aber anderem Muster ergeben hat.

### 6.1. Rückblick

Da ich eine Vielzahl an Quellentypen (Lai, Berichterstattung, Ortsnamenlegende, Hagiographie, folkloristisches Geschichtsbuch, Historiographie und Saga) zur Ausschärfung der Werwölf\*innen verwendet habe, erweist sich das entstandene Bild nicht als einheitlich. Tendenziell ergaben sich die größeren Unterschiede aber weniger durch den Typ der Quellen als vielmehr durch deren Entstehungsort. In einem ersten Schritt zeigte sich, dass Lebewesen in meinem Quellenkorpus nicht nach ihrer ‚Spezies‘ unterteilt wurden, obwohl Speziesismus im 12. und 13. Jahrhundert existierte. Stattdessen traf ich auf Ordnungsprinzipien nach Abstammung (Gervasius), nach Verhalten (Marie und Gerald) und Mischformen (Saxo). In einem zweiten Schritt berücksichtigte ich bei der Frage nach der Einordnung von Werwölf\*innen ihre Fähigkeit zur Verwandlung. Die erste Hypothese hierzu – Werwölf\*innen galten weder als Menschen noch als Wölf\*innen, sondern lagen permanent *zwischen* zwei Sphären – bestätigte sich interessanterweise vor allem für den nordeuropäischen Raum (Saxo und *Egils saga*). Für die zweite Hypothese – Werwölf\*innen galten *abwechselnd* als Mensch und Wölf\*in – fand ich neben den bereits bekannten Stellen (Marie und Gervasius) einen weiteren Hinweis in der *Acallamh na Senórach*. Insgesamt sprachen aber kaum Quellen für ein solches Verständnis von Werwölf\*innen als Wesen, die durch ihre Grenzüberschreitungen eine bestehende Grenze zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ implizieren würden. Folglich fragte ich, durch welche Eigenschaften die hegemoniale Position der Menschen im 12. und 13. begründet wurde, wenn nicht durch ihre ‚Kultur‘. Es wurde klar, dass gewisse im heutigen Sinne ‚kulturelle‘ Eigenschaften wie Sprache oder Intelligenz vereinzelt auch in den Quellen als Legitimation herangezogen wurden – allerdings sprach man diese Eigenschaften insbesondere in den isländischen Quellen auch Tieren zu. Die Eigenschaft, die dagegen in allen Quellen die hegemoniale Position der ‚Menschen‘ rechtfertigte, war hoher sozialer Stand – was darauf hinweist, dass im 12. und 13. Jahrhundert die Grenzziehung zwischen ‚feudal‘ und ‚wild‘ bedeutender war als eine zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘. Daraus ergab sich in einem letzten Schritt die Frage, ob Verwandlungen als Mobilität innerhalb dieser Hierarchie von ‚feudalen‘ hin zu ‚wilden‘ Lebewesen verstanden wurden. Bemerkenswerterweise widerlegte keine meiner Quellen die These, dass Tierverwandlungen als sozialer Abstieg hin zu ‚Wildheit‘ gedeutet wurden. Unterschiedlich fiel aber die Beurteilung dieser Austritte

aus dem feudalen System aus: Die meisten Quellen (Gervasius, Marie, Gerald, Saxo) werteten diese negativ, während alle drei isländischen Quellen ein wildes (Werwolf-) Dasein positiv konnotierten.

## 6.2. Ausblick

Im Sinne der symmetrischen Geschichte stellen diese historischen Forschungsergebnisse nicht den Endpunkt meines Beitrags dar. Abschließend gehe ich auf rekursive Fragestellungen ein: auf Fragen an die Gegenwart, die sich aus einer Betrachtung der Vergangenheit ergeben. Diese Auseinandersetzung soll dazu dienen, „den eigenen Verständnishorizont der Kritik zugänglich zu machen, indem dieser umgekehrt der Perspektive der ‚Anderen‘ ausgesetzt wird“.<sup>81</sup> Die mittelalterlichen Werwölf\*innen fordern zwei Bereiche unseres Verständnishorizonts des Anthropozäns besonders heraus: einerseits das Konzept ‚Mensch‘ und andererseits das Konzept ‚Natur‘.

Drei der Resultate werfen Fragen an das heutige Verständnis von ‚Menschen‘ auf und ermöglichen so alternative Selbstverständnisse, die zu einer Zukunft jenseits des Anthropozäns beitragen können. Erstens: das Ergebnis, dass eine Zuordnung von Lebewesen nicht zwingend nach ihrer Abstammung vorgenommen werden muss, sondern dass auch Verhalten hierfür ausschlaggebend sein kann, lässt sich auf unser Verständnis von ‚Menschen‘ anwenden: Ist menschlich definiertes Verhalten auch heute notwendig, um als ‚Mensch‘ zu gelten? Verstünden wir unsere Spezieszugehörigkeit im evolutionsbiologischen Sinne ausschließlich über Abstammung, dann wäre ein vollständiges Ablegen unseres Selbstverständnisses als ‚Menschen‘ nicht möglich – egal wie unmenschlich wir uns verhalten. Wird die Definition des ‚Menschen‘ im 21. Jahrhundert aber tatsächlich von den Naturwissenschaften bestimmt? Nach der Bestimmung von uns gegenwärtigen Menschen als Wesen *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ fällt die Hoheitsmacht über die Definition des ‚Menschen‘ im Anthropozän auch den *Humanities* (Geistes- und Sozialwissenschaften) zu. Somit kann nicht davon ausgegangen werden, dass Verhalten im 21. Jahrhundert nicht in die Definition von Spezieszugehörigkeit hineinspielt – zumindest ganz konkret in die der Zugehörigkeit zur Spezies ‚Mensch‘: Würde ein heutiger Mensch, der sich konsequent wie eine Wölf\*in verhält, von seinen Mitmenschen als Mensch behandelt werden? Dasselbe Ergebnis fordert eine weitere Frage an die ‚Menschen‘ des Anthropozäns heraus: Wie würde sich unser Selbstverständnis als ‚kulturschaffende‘ Wesen verändern, wenn uns dieses Merkmal nicht über unsere Abstammung garantiert wäre, sondern durch unser eigenes Verhalten aufrechterhalten werden müsste? Vermutlich würde uns eine Vielzahl der Verhaltensweisen, die den Alltag von uns Menschen des Anthropozäns formen, nicht als ‚kulturschaffende‘ Wesen qualifizieren. Unser Selbstverständnis, kulturschaffend zu sein, würde folglich konkrete Bemühungen erforderlich machen, diesem Anspruch gerecht zu werden. Das zweite Ergebnis, dass ein Verständnis von Wesen *zwischen* ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ auf zwei grundlegend verschiedene Weisen ausgelegt werden kann, lässt sich ebenfalls auf uns anwenden: Sind wir Menschen des Anthropozäns ‚Mensch‘ und ‚Tier‘ *zugleich* oder wechseln wir zwischen diesen beiden Zuständen hin und her? Der posthumanistische Philosoph Giorgio Agamben tendiert

---

81 Arni/Teuscher, Editorial, 5.

zu Zweiterem.<sup>82</sup> Eine interessante Perspektive für Menschen jenseits des Anthropozäns könnte darin bestehen, diesen Umstand nicht länger zu negieren und ihn stattdessen in ihr Selbstverständnis als ‚Menschen‘ zu integrieren. Das dritte Ergebnis, das unser Selbstverständnis als ‚Menschen‘ im Anthropozän herausfordert, ist die Möglichkeit einer positiven Konnotation von *wargi* – Menschen, die ihre hegemoniale Position aufgaben, um ‚wild‘ zu leben. Dieser positive Umgang mit Austritten aus der Hegemonie bietet eine faszinierende Aussicht für den Versuch, einen solchen Austritt auch im 21. Jahrhundert zu wagen. Hierzu muss die Frage geklärt werden, wie die Gewalt, die den Austritt eines *wargus* ermöglichte, in einer Konzeptionalisierung von *Vogelfreien der Zukunft* verhindert werden kann. Um *Vogelfreie der Zukunft* als Alternative zum Selbstverständnis als ‚Menschen‘ im Anthropozän vorzuschlagen, sollte man über einen anderen Mechanismus der Verwandlung nachdenken: Einerseits, weil Gewalt aus der Perspektive des 21. Jahrhunderts nicht unbedingt die verlockendste Zukunftsaussicht darstellt. Andererseits, weil die Annahme, Gewalt sei ‚animalisch‘ im Sinne von nicht-menschlich, im 21. Jahrhundert nicht mit der Lebensrealität unzähliger ausgebeuteter nicht-menschlicher Lebewesen übereinstimmt. Bereits im 12. und 13. Jahrhundert war die Kopplung von Gewalt an die animalisierten Vogelfreien fragwürdig, wenn man bedenkt, dass das Strafmaß der Vogelfreiheit selbst eine legale Erlaubnis *menschlicher* Gewalt an ‚Tieren‘ darstellte. Auch im Anthropozän legitimier(t)en Entmenschlichungen wiederholt Gewalt an denjenigen, denen ihre Zugehörigkeit zu ‚Menschen‘ abgesprochen wird.<sup>83</sup> Gewalt bewirkt im 21. Jahrhundert also keinen Verlust von Menschlichkeit. Sofern sie gegen nicht-menschliche Lebewesen gerichtet ist, erscheint sie, wenn nicht als legitim, dann doch zumindest als in Kauf zu nehmen. In diesem Sinne erscheint mir ein angemesseneres ‚wildes‘ Verhalten, das einen Austritt aus unserer hegemonialen Position als ‚Menschen‘ bewirken könnte und uns in *Vogelfreie der Zukunft* verwandeln würde, gerade die Abwesenheit von jeglicher systematischen gewalttätigen Ausbeutung anderer Lebewesen zu sein.

Das letzte Resultat verweist schließlich über unser Selbstverständnis als Menschen hinaus auf mögliche alternative Konzeptionalisierungen der ‚Natur‘, die das Anthropozän nicht länger begünstigen. Dass die relevante Grenzlinie zwischen Lebewesen im 12. und 13. Jahrhundert nicht durch die Sphären ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ gegeben wurde, sondern durch die Bereiche ‚wild‘ und ‚feudal‘, wirft die Frage auf, wie sich eine Zukunft jenseits einer Dichotomie zwischen ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ erreichen lässt, ohne diese durch eine anderweitig diskriminierende Gliederung zu ersetzen. Das Problem, dass auch mit einem Naturverständnis, das Menschen und nicht-menschliche Lebewesen gleichermaßen einschließt, diskriminierende Einteilungen von Lebewesen vorgenommen werden können, verdeutlicht, dass man Ontologien des 12. und 13. Jahr-

82 Vgl. *Christian Dölker*, „Forget transgender, get ready for transpecies“. Transspezieskonzeptionen – eine vergleichende Analyse, in: Ariane Rau/Carolin Mehnert/Stephanie Lavorano (Hg.), *Grenzen der Überschreitung. Kontroversen um Transkultur, Transgender und Transspecies*, Bielefeld 2016, 245–262, 250: „Von Agamben her lassen sich Menschen als Transspeziesidentitäten verstehen, die diesen Umstand zu negieren versuchen.“; *Giorgio Agamben*, *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a. M. 2003, 100.

83 Vgl. *Patricia Purtschert*, *Kolonialität und Geschlecht im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte der weißen Schweiz*, Bielefeld 2019, 61 f.

hunderts nicht blind als Leitbild eines zukünftigen Konzepts der ‚Natur‘ verwenden sollte. Eine Verwandlung des gegenwärtigen Naturbegriffs ist dahingehend nötig, ‚Natürlichkeit‘ nicht länger als Legitimation zu akzeptieren, um Lebewesen hierarchischen Rängen jedweder Art zuzuordnen. In diesem Sinne sollte ein zukünftiges Verständnis von ‚Natur‘ betonen, dass die Einteilung von Lebewesen in ‚Spezies‘ an sich nicht ‚natürlich‘ ist, sondern kulturspezifische Erfindungen beschreibt, mit Hilfe derer man sich die Ordnung der Welt verständlich machen kann, aber nicht muss – da sie keine ‚natürliche Wahrheit‘ wiedergibt.<sup>84</sup>

---

---

## Abstract

### Medieval Werewolves for the Twenty-First Century

In this article, I engage with northern and western European werewolves of the twelfth and thirteenth centuries by taking them seriously on an ontological level. In doing so, I take up the call for a symmetrical history. As a result, I not only confront the past with questions that arise from the present, but ultimately confront our own time with questions that only become apparent through the perspective of the past. As humans living in the Anthropocene, we can learn from medieval werewolves that our humanity is in a precarious state. They can teach us ways of transcending the ontological boundaries of thinking of ‘nature’ and ‘culture’ as a dichotomy. At the same time, they make us wary of the dangers inherent in such an endeavour.

*Camille Schneider, MA*, Historisches Seminar, Geschichte des Anthropozäns, Universität Zürich, Rämistrasse 64, CH-8001 Zürich, [camilleelisabeth.schneider@uzh.ch](mailto:camilleelisabeth.schneider@uzh.ch)

---

<sup>84</sup> Diese Ansicht teilen auch Biolog\*innen. Vgl. *Lynn Margulis, Symbiotic Planet. A New Look at Evolution*, Amherst 1998.