

Beiträge

Geschlecht, Gefühl, Körper – Kategorien einer kulturwissenschaftlichen Mediävistik?

Christina Lutter

De muliere apostatante, von einer abtrünnigen Frau erzählt eine Wundergeschichte in einer *miracula*-Sammlung, die vermutlich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zusammengestellt und niedergeschrieben wurde und im steirischen Kloster Admont erhalten ist:¹ Es war einmal eine Frau, die von Reue getrieben dem weltlichen Leben entsagte und in ein Frauenkloster eintrat, welches dem Hl. Johannes geweiht war. Bald aber lässt sie in ihrem spirituellen Eifer nach und beginnt über eine Rückkehr in die Welt nachzudenken. Als die Mitschwestern ihr übermütiges Verhalten beobachten und die Zeichen ihres schlechten Begehrens (*perversa voluntas*) sichtbar werden, das Geist und Körper gefangen nimmt, nehmen sie die Frau in ihre Obhut. Die Nonne wird zunehmend vom Wahnsinn erfasst (*vecordia occupata*), der Schmerz ihres Geistes (*dolor mentis*) bewirkt schließlich auch eine solche körperliche Schwäche (*infirmitas corporis*), dass die besorgten Mitschwestern beschließen, Tag und Nacht bei ihr zu wachen.

Der Zustand dauert an, und die Schwestern schlafen eines Nachts mit Ausnahme der *magistra*, der Leiterin des Frauenkonvents, aus Erschöpfung ein. Schließlich übermannt selbst diese trotz beständigen Singens der Psalmen der Schlaf. Bald weckt sie eine

¹ Codex Admontensis (Cod. Admont.) 638, fol. 83v–85v. Alle Transkriptionen und Übersetzungen stammen von mir. Zwei weitere *miracula* aus dieser Handschrift (fol. 66v–68r sowie 82r–83v) finden sich erstmals gedruckt bei Christina Lutter, *Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert*, Wien/München 2005, 235–237. Die Wiedergabe der Geschichte erfolgt so nahe wie möglich am lateinischen Original. Ich beschränke mich im Folgenden darauf, einige Originalbegriffe in den Fließtext zu übernehmen, da ich den Text einer zweiten Lektüre unterziehen werde, die seine genauere Kontextualisierung (mit Originalzitate in den Anm.) zum Ziel hat.

Stimme und ermahnt sie, die Wache wieder aufzunehmen, doch binnen Kurzem schläft sie wieder ein. Der Vorgang wiederholt sich ein zweites und drittes Mal, da findet sie das Licht gelöscht, erschrickt heftig und glaubt die kranke Nonne nun vom Teufel geraubt – und tatsächlich liegt die Schwester tot in ihrem Bett. Die *magistra* beginnt laut zu klagen, worauf die übrigen Schwestern zitternd herbeieilen, Licht holen und sich die Wahrnehmung der Lehrerin bestätigt.

Unter großer Angst wird nun das Begräbnis vorbereitet, bei dem sich schließlich die Tote zum Schrecken aller (*res mira horrendaque*) erhebt und von den *magna mirabilia* zu erzählen beginnt, die sie erfahren habe: „Ich war wirklich tot, und nun lebe ich wirklich.“ Zunächst sei sie ihrem Körper entrissen, vor das Jüngste Gericht geführt und vom Ewigen Richter unverzüglich zu ewiger Verdammnis verurteilt worden. Dann aber habe sie der Hl. Johannes, Patron des Klosters, als seine Dienerin erkannt und Fürsprache bei Gott für sie eingelegt, dies allerdings erfolglos, ebenso wie Petrus, Andreas, Jakobus und die übrigen Apostel, die er seinerseits zu Hilfe geholt habe. Erst als alle gemeinsam Maria um Unterstützung ihres Anliegens gebeten hätten, habe der strenge Richter seinen Blick vom Boden erhoben und seine Mutter wohlwollend (*benigne*) gefragt, was sie wünsche. Auf die nun erneut vorgetragene Intervention für die Schwester, antwortet er: „Was bittet Ihr mich für diese Frau? Seht Ihr nicht, wie sehr sie mich verletzt hat?“

Sie – und nun spricht wieder das Text-Ich der „abtrünnigen Frau“ in der ersten Person zu den Umstehenden an ihrem Grab – habe nämlich zu Lebzeiten die Gewohnheit gehabt, nach der Kommunion den Leib Christi unter der Zunge zu bewahren und so ihre Liebhaber zu küssen und deren Liebe zu ihr durch die Kraft des Sakraments stärker zu entfachen. Das Geschehen wechselt zurück an den nicht-irdischen Schauplatz: Trotz der Schwere dieses Vergehens bleibt Maria bei ihrer Fürbitte für die Sünderin, worauf schließlich Christus der reuigen Seele die Wiedervereinigung mit ihrem Körper (*reducatur anima ad corpus*) und eine temporäre Rückkehr ins irdische Leben zugesteht, wo sie 30 Tage Zeit hat, um durch tätige Reue und Buße doch noch das Seelenheil zu erlangen. „Seht, Brüder [!] und Schwestern“, spricht nun wieder das Text-Ich der Sünderin, „wahr ist, was ihr gehört und gesehen habt.“ Deshalb sollen sie nun Gott „loben, weil er gut ist, fürchten, weil er gerecht ist, und anbeten, weil er allmächtig ist; seine Mutter aber lieben und verehren, weil sie als einzige mehr als alle anderen helfen kann“. Sie alle mögen sie durch Fasten und Beten in ihrer 30-tägigen Buße unterstützen. Nach Ablauf der Frist tritt die Schwester vor den Richter, der sie nach Anerkennung ihrer Buße seiner Mutter übergibt – welche sie wiederum an Johannes weitergibt, und Johannes schließlich überantwortet sie dem ewigen Leben.

Die Lektüre dieser und anderer Wundergeschichten sollte die zeitgenössischen LeserInnen aufrütteln und erbauen, sie erstaunen, ihnen einen Spiegel vor Augen halten und als Abschreckung oder Vorbild dienen. Die Schilderung einer wunderbaren und gleichzeitig schrecklichen Begebenheit, *res mira horrendaque*, wie es in dem Admonter Text heißt, war eines von zahlreichen Werkzeugen, die geistlichen Menschen

führen.² Auch für die Historikerin des 21. Jahrhunderts ist die Geschichte in vielerlei Hinsicht erstaunlich und bemerkenswert, überraschend und nicht zuletzt unterhaltend. Die in diesem Absatz verwendeten Adjektiva und Verben verweisen ebenso wie jene in der vorgestellten Geschichte auf Gefühle, die bei näherer Betrachtung alles andere als ‚selbst-verständlich‘ sind, und schon gar nicht ohne weiteres von einem zeitgenössisch historischen Verständnis in ein gegenwärtig ‚modernes‘ übertragbar. Ihre Untersuchung in historischen Quellen beziehungsweise die Annäherung an sie macht eine Reihe methodischer Schwierigkeiten deutlich, die bereits beim Versuch einer Begriffsbestimmung deutlich werden.

Denn was sind Gefühle oder Emotionen? Kann man diese Begriffe überhaupt gleichbedeutend verwenden? Wie verhalten sie sich zu ihren Artikulationen und Darstellungen? In welchen Zusammenhängen stehen sie mit der Kategorie Geschlecht? Und sind das überhaupt dem Gegenstand angemessene Fragen? In gegenwärtigen kulturwissenschaftlichen Auseinandersetzungen mit dem Thema ebenso wie in historischen Texten finden wir eine Fülle von Versuchen, ‚Emotionen‘ aufzuzählen, zu beschreiben und zu definieren, die sich als Phänomen einem systematischen Zugriff offensichtlich verweigern.³ Trotz ihres ‚Booms‘ in verschiedenen kulturwissenschaftlichen ‚Inter-Disziplinen‘ steht eine umfassende Konzeptionalisierung von Emotionen, in dem Sinn, wie sie in den vergangenen Jahrzehnten für die Kategorie Geschlecht erarbeitet wurde, noch am Anfang. Gleichzeitig haben Evolutionspsychologie, Kognitions- und Neurowissenschaften das Thema fest im Griff ihrer Definitionsmacht und zwar insbesondere in ihrer populärwissenschaftlichen Rezeption.⁴

2 Aktuell dazu etwa Martin Heinzlmann u. a. Hg., *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*, Stuttgart 2002; Klaus Herbers Hg., *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2005; Michael Goodich, *Mirabile Dictu! Wonder and Surprise in the Medieval Miracle*, in: Gerhard Jaritz Hg., *Emotions and Material Culture*, Wien 2003, 123–132.

3 „Worrying about Emotions in History“ lautet der Titel des Review Essays von Barbara Rosenwein, deren Sorge der bisherigen Historiographiegeschichte zum Thema Emotionen gilt, in: *American Historical Review*, 6 (2002), 821–845; vgl. dies., *Emotions and Material Culture: A „Site under Construction“*, in: Jaritz, *Emotions*, wie Anm. 2, 165–172 u. dies., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca 2006. Für eine umfassende disziplinenübergreifende Literaturübersicht aus mediävistischer Perspektive vgl. Rüdiger Schnell, *Historische Emotionsforschung. Eine mediävistische Standortbestimmung*, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 38 (2004), 173–276. Eine geschlechtergeschichtliche Auseinandersetzung bietet z. B. der Sammelband von Ingrid Kasten, Gesa Stedman u. Margarete Zimmermann Hg., *Kulturen der Gefühle in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Stuttgart 2002; für eine feministische Perspektive vgl. Catherine Lutz, *Emotions and Feminist Theories*, in: Stephen Jaeger u. Ingrid Kasten Hg., *Codierungen von Emotionen im Mittelalter. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin 2003, 104–121. Ich verwende hier zunächst bewusst Gefühle als alltagssprachlichen Begriff und Emotionen als gängigsten Fachterminus der deutschsprachigen Literatur gleichbedeutend, um mich dem Gegenstand in seiner Unschärfe anzunähern.

4 Etwa Antonio Damasio, *Ich fühle, also bin ich. Die Entschlüsselung des Bewusstseins*, München 2000. Sigrid Weigel spricht pointiert von der „Anschlußfähigkeit seiner Thesen an das beliebte populärwissenschaftliche Genre der großen Erzählungen“, in: *Pathos – Passion – Gefühl. Schauplätze affektheoretischer Verhandlungen in Kultur- und Wissenschaftsgeschichte*, in: dies., *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte: Schauplätze von Shakespeare bis Benjamin*, München 2004, 147–172, 148, Anm. 2.

Während in den ‚Kulturwissenschaften‘ im weitesten Sinn jedoch tendenziell eine explizite Sensibilität, wenn nicht ein ausgesprochenes Unwohlsein gegenüber der Unübersichtlichkeit der Begriffe und des mit ihnen bezeichneten Gegenstandes vorherrscht, scheint in den genannten ‚Naturwissenschaften‘ die Kontextualisierung und Historisierung der verwendeten Begriffe eine geringere Rolle zu spielen.⁵

Die Herausgeberinnen dieser Ausgabe von „L'HOMME. Z. F. G.“, die nach aktuellen Herausforderungen für die historische Geschlechterforschung fragen, haben mich um eine Standortbestimmung aus geschlechtergeschichtlicher, kulturwissenschaftlicher und mediävistischer Perspektive gebeten. Ich möchte daher im Folgenden – ausgehend von der skizzierten Problemstellung – anhand einiger Quellenbeispiele den konkreten Ort meines handwerklichen Tuns beschreiben und von dort einige grundsätzliche Fragen und methodische Herausforderungen disziplinenübergreifender Art thematisieren, die mich gegenwärtig besonders beschäftigen.

Betrachtet man die Fülle der aktuellen Einführungs- und Überblicksliteratur nicht nur in der (historischen) Geschlechterforschung, sondern in den Kulturwissenschaften generell, so gewinnt man gelegentlich den Eindruck, dass die intensiven wissenschaftstheoretischen Reflexionen und programmatischen Auseinandersetzungen der 1970er bis 1990er Jahre einer Phase der Ausdifferenzierung gewichen sind. Auf der ‚Haben-Seite‘ steht dabei neben methodisch-theoretischer Konsolidierung sowie einer verstärkten Sichtbarkeit und Einflussnahme im akademischen Diskurs vor allem auch die Möglichkeit, theoretische Postulate und Modelle anhand der nach wie vor unüberschaubaren (und wachsenden) Menge an Quellenmaterial zu überprüfen, zu verifizieren, zu verändern oder auch zu verwerfen. Auf der ‚Kostenseite‘ finden sich all jene Probleme, die Konsolidierungsprozesse mit sich bringen und die den VertreterInnen einer Wissenschaft, die sich als ‚kritisch‘ versteht und gesellschaftliche Relevanz beansprucht, mehr als anderen zu schaffen machen: Konsolidierung bedeutet auch Kanonisierung, und diese bedingt Ausschlüsse; mehr Verstetigung bedeutet weniger Bewegung; mehr theoretische Systematisierung weniger Sensibilität für Abweichungen; mehr Mainstream weniger Randzonen.

Diese auf den ersten Blick inner-akademische Problematik hat aber auch gesellschaftliche Konsequenzen. Joan Scott hat in einem 1999 gehaltenen Vortrag über die Zukunft von ‚Gender‘ im 21. Jahrhundert einige der grundsätzlichen Probleme aufgezeigt, die zumindest in den USA mit der Übernahme von Gender in den „allgemein üblichen Sprachgebrauch“ verbunden sind:⁶ Die weit reichende Anerkennung, dass Gender auf das soziale Geschlecht verweist und für sozio-kulturelle Konstruktionsprozesse von Geschlecht, von eingeübten Rollenbildern und Verhaltensweisen in Geschlechterbezie-

5 Zur Problematisierung des Desinteresses der Neurowissenschaften gegenüber den verwendeten Begriffen vgl. Weigel, Pathos, wie Anm. 4, 148–153.

6 Joan W. Scott, Die Zukunft von *gender*. Fantasien zur Jahrtausendwende, in: Claudia Honegger u. Caroline Arni Hg., Gender – die Tücken einer Kategorie. Joan W. Scott, Geschichte und Politik, Zürich 2001, 39–63, 59.

hungen steht, und insbesondere die terminologische Unterscheidung in soziales (*gender*) und biologisches Geschlecht (*sex*) hat tendenziell auch zur Folge, das letzteres umso mehr gegen die expliziten Intentionen jener, die den Begriff Gender theoretisch grundgelegt haben, als ahistorische Konstante essentialisiert wird. Scott beunruhigt zu Recht die Vermutung, dass Begriff und Kategorie Gender mit dazu beigetragen haben, die traditionellen Gegensätze von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ sowie von ‚Körper‘ und ‚Geist‘ gleichsam durch die Hintertür zu verstärken und das Feld des Körpers mehrheitlich den VertreterInnen von Genetik, Neurobiologie und Evolutionspsychologie und ihren zumeist vereinheitlichenden, ahistorischen Zugängen zu Geschlecht entweder ganz zu überlassen oder ihnen auf diesem Feld zu unterliegen.⁷ ‚Emotionen‘ scheinen bei der Naturalisierung von Geschlecht insofern eine besondere Rolle zu spielen, als sie – wie Scott anhand einiger aktueller Beispiele eindrucksvoll darlegt – in derlei Argumentationen konzeptionell den ‚natürlichen‘ Unterschieden zugeordnet werden, wenn etwa sozialdarwinistische Überlegungen zu „verschiedenen, sehr allgemeinen emotionalen Neigungen menschlicher Männchen und Weibchen“ ohne Berücksichtigung ihrer komplexen, historisch jeweils unterschiedlichen Konstruktionen als ‚Tatsachen‘ behandelt werden.⁸

Ein kurzer Blick zurück: Geschlecht ist Scotts eigener Definition zufolge einerseits „konstitutives Element sozialer Beziehungen, das auf der Wahrnehmung von Unterschieden zwischen Frauen und Männern basiert“, und damit andererseits ein zentraler Faktor in Machtbeziehungen: In ihrem einflussreichen Aufsatz von 1986 plädierte sie dafür, zu untersuchen, in welchen Prozessen die Wahrnehmung von Unterschieden zwischen Menschen zur Grundlage für weitere symbolische Klassifikationen wird und wie diese in und für soziale Beziehungen wirksam werden.⁹ In den Koppelungen von

7 Zur *sex-gender* Unterscheidung vgl. Ann Oakley, *Sex, Gender, and Society*, Melbourne 1972; ein Überblick zur Verwendung im deutschsprachigen Raum bei Andrea Griesebner, *Feministische Geschichtswissenschaft. Eine Einführung*, Wien 2005. In der deutschen Sprache stellt sich das Problem insofern entschärft dar, als der Begriff ‚Geschlecht‘ ohne die Spezifikationen ‚sozial‘ und ‚biologisch‘ eben nicht jene Trennung suggeriert bzw. zu ihrer Naturalisierung beiträgt, die im Englischen die Unterscheidung von *gender* und *sex* erzeugt. Dennoch ist auch in der deutschsprachigen Forschung tendenziell die von Scott monierte „Weigerung, sich auf das körperliche Geschlecht einzulassen“ (Scott, *Zukunft*, wie Anm. 6, 43), festzustellen. Auf diese potenzielle Gefahr hat Judith Butler bereits in ihren frühen Arbeiten und in der Folge immer wieder, zuletzt – wie auch Scott (*Zukunft*, wie Anm. 6, 55–58) – anhand der Debatten um den Begriff Gender anlässlich der 4. UN-Weltfrauenkonferenz in Beijing (1995) hingewiesen, z. B. Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York/London 1990; zit. nach der dt. Übersetzung: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a. M. 1991, 24; dies., *The End of Sexual Difference*, in: dies., *Undoing Gender*, New York/London 2004, 174–203, bes. 181–191.

8 Das Zitat stammt von Steven J. Gould (nach Scott, *Zukunft*, wie Anm. 6, 41, Fn. 8, an sich ein „scharfer Kritiker der Evolutionspsychologie“), erstmals zitiert in James Schwartz, *Oh My Darwin! Who's the Fittest Evolutionary Thinker of Them all?* In: *Lingua Franca*, 9/8 (1999), 20.

9 Joan Scott, *Gender. A Useful Category of Historical Analysis*, in: *American Historical Review*, 91 (1986), 1053–1075.

bewussten und unbewussten Wahrnehmungen von Differenzen, Wertungen, deren Effekten und Konsequenzen spielen Macht und Interessen eine herausragende Rolle, gerade weil sie meist nicht sichtbar operieren.

Zwar haben VertreterInnen der feministischen Forschung und der *Gender Studies* in den vergangenen Jahrzehnten deutlich gemacht, dass Geschlecht nicht biologisch *determiniert* ist, dass es „keinen zwingenden Entsprechungszusammenhang zwischen physischen Körpern, sozialen Rollen und sexuellem Verhalten gebe“.¹⁰ Nicht genetische, hormonelle oder anatomische Unterschiede zwischen Frauen und Männern sind ursächlich für Rollenbilder und Selbstwahrnehmungen, soziale Hierarchien und Ausschlussmechanismen verantwortlich, sondern die Schlussfolgerungen – insbesondere die ‚Kurz-Schlüsse‘ –, die aus solchen Unterschieden gezogen werden. Gerade diese ‚Kurz-Schlüsse‘ bedürfen einer eingehenderen Untersuchung. Warum werden bestimmte Unterschiede stärker als andere wahrgenommen und in ihrer Relevanz unterschiedlich bewertet? Warum und wie werden Unterschiede in einem Bereich sozialer Wahrnehmung als Begründung für symbolische und soziale Wertungen in einem anderen herangezogen? Warum und in welchen historischen Prozessen werden manche Differenzen mehr als andere legitimiert, weitere Differenzen zu begründen?

Eine besondere Rolle spielen dabei Naturalisierungen und Universalisierungen: Nicht nur VertreterInnen der Geschlechterforschung haben uns dafür sensibilisiert, dass überall dort, wo das Prädikat ‚natürlich‘ mit besonderem Nachdruck verliehen wird, besondere Skepsis angebracht ist: Diejenigen Ordnungsvorstellungen, die uns am ‚natürlichsten‘ erscheinen, die selbstverständlich geworden sind und in nicht hinterfragten kulturellen Mustern verkörpert wirken, sind so ‚erfolgreich‘ und nachhaltig sozial und kulturell konstruiert, dass eben diese Konstruktionsprozesse nur schwer sichtbar zu machen sind.¹¹ Soziale und kulturelle Bedeutungen des biologischen Geschlechts sind aber ebenso in historischen Diskursen und Machtbeziehungen verortet, wie sie in komplexen physischen und psychischen Prozessen geformt werden. „Durch welche regulierende Normen“, fragt Judith Butler, „wird das biologische Geschlecht selbst materialisiert? Und wie erklärt es sich, daß die Behandlung der Materialität des biologischen Geschlechts als eines Gegebenen die normativen Bedingungen für dessen Auftreten voraussetzt und konsolidiert?“¹²

Hier kommen Wahrnehmungen und Gefühle und ihre Rolle bei der Konstituierung von historischen Subjekten mit ihren Körpern ins Spiel. Denn sie scheinen gleichsam

10 Scott, Zukunft, wie Anm. 6, 57. Dazu besonders Butler, Gender, wie Anm. 7 u. dies., *Bodies That Matter*, New York/London 1993; Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York 2000.

11 Vgl. etwa Pierre Bourdieu, Sozialer Raum und „Klassen“, in: ders., *Leçon sur la Leçon. Zwei Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1985.

12 Vgl. Michel Foucault, *Sexualität und Wahrheit 1: Der Wille zum Wissen*, Frankfurt a. M. 1977; Butler, Gender, wie Anm. 7 sowie dies., *Bodies*, wie Anm. 10, zit. nach der dt. Übersetzung: *Körper von Gewicht, Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a. M. 1993, 32.

als Schnittstellen in jenen „regulierenden Schemata“ zu fungieren, welche die historisch veränderbaren Kriterien und Muster der Intelligibilität und damit zugleich der Herstellung von Körpern bereitstellen.¹³ Hier treffen meine grundsätzlichen Fragen nach den Prozessen von solchen Verkörperungen, nach dem Zusammenspiel von sozio-kulturellen und psychischen Faktoren und ihrer Einschreibung in menschliche Körper auf mein historisches Quellenmaterial.

Nun sind KulturwissenschaftlerInnen im Allgemeinen und HistorikerInnen im Besonderen eine Reihe von experimentellen Möglichkeiten zur Erforschung psycho-physischer Vorgänge verschlossen, über die VertreterInnen der Naturwissenschaften verfügen. Weder können wir genetische Codes auswerten, noch kognitive und nicht-kognitive Hirnaktivitäten messen, lokalisieren und kartieren oder experimentalpsychologisch Entsprechungen dieser neuronalen Karten in mimischen, gestischen oder sprachlichen Ausdrücken von Empfindungen suchen. Umgekehrt können mittels naturwissenschaftlicher Methoden zwar ‚äußere‘ Sinneseindrücke und somatische Reize gemessen werden. Deren Verknüpfung mit und ‚Übersetzung‘ in psychische Vorgänge, in das jeweils spezifische Empfinden von Menschen, der Weg vom Reiz zur Bedeutung führt jedoch immer über die Dekodierung von komplex kodierten kulturellen Mustern; es handelt sich um „Transformationen unartikulierter Wahrnehmungen und Empfindungen in ein spezifisches ‚Profil‘, sei es in sprachliche, visuelle, akustische oder gestische Ausdrucksformen ...“¹⁴

Weder Naturwissenschaften noch die komplexeste Theorie und genaueste Methodologie disziplinenübergreifender Kulturforschung werden daher eine Antwort auf die Frage geben können, was Menschen ‚wirklich‘ fühlen oder gefühlt haben. Für historische Untersuchungen kommen noch die vielfältigen Selektionsprozesse der Überlieferung dazu. Jede Annäherung kann ausschließlich über verfügbare Quellen erfolgen, die sinnliche Wahrnehmungen und ihre Übersetzungen in emotionale Effekte und deren Verkörperungen immer nur als Produkt von diskursiven Bedingungen sichtbar machen, ob es sich nun um ein qualitatives Interview mit einer lebenden Person handelt oder um Spuren, die in schriftlichen Dokumenten, Bildern oder materiellen Artefakten von der Vergangenheit hinterlassen worden sind. Was unterschiedliche Menschen meinen, wenn sie sagen oder in Bild und Ton darstellen, dass sie glücklich oder traurig, von Hass oder Wut, Liebe oder Mitleid erfüllt sind, lässt sich nicht zweifelsfrei feststellen und intersubjektiv vermitteln, sondern wird nur über Sprache, Handlungsmuster und andere Repräsentationen näherungsweise zugänglich. Dabei werden durch die Praxis der Rezeption neue Bedeutungen geschaffen, die ‚Gegenstände‘ der Untersuchung also wieder verändert beziehungsweise modifiziert.

Sollte es ‚wahre‘ Emotionen geben, die ihren Repräsentationen vorgängig wären (was bezweifelt werden darf), so können sie jedenfalls nicht gleichsam nach Ablösung der äußeren kulturell geformten Schalen der Vermittlung im ‚Inneren‘ der Menschen auf-

¹³ Zum Begriff der „regulierenden Schemata“ Butler, Körper, wie Anm. 12, 37.

¹⁴ Weigel, Pathos, wie Anm. 4, 153.

gefunden werden. ‚Innen‘ und ‚außen‘ sind untrennbar mit einander verbunden. Der Prozess, in dem Bedeutungen geschaffen werden, ist ein ebenso integraler Bestandteil dessen, was ‚Emotion‘ ist, wie die Bedeutung selbst. Unser Gegenstand sind also Repräsentationen – Prozesse *und* Ergebnisse von Bedeutungsproduktion, also Vorstellungen der sozialen Welt, ihre Darstellungsweisen sowie die Herstellungen von Bedeutungen in der Praxis der jeweils kontextspezifischen Rezeption.¹⁵

Repräsentationen und ihre diskursiven Bedingungen können allerdings auch aus historischer Perspektive untersucht werden. Sehr unterschiedliches Quellenmaterial lässt sich daraufhin befragen, wie Menschen ihren nicht direkt zugänglichen Wahrnehmungen und Gefühlen Ausdruck verliehen haben, mit welchen Mitteln und auf welche Weise Wahrnehmungsweisen eingeübt und Effekte erzeugt wurden – also Kriterien, Modelle und Muster, die ihrerseits beeinflussen, wie wahrgenommen und gefühlt wird. Mich interessieren die in historischen Texten und Bildern vorhandenen Muster und Modelle von Emotionen, Hinweise auf ihre Artikulation in beschriebenen Praktiken, das Symbolwissen, das Menschen dafür zur Verfügung steht, seine Einbettung in spezifische soziale Kontexte und seine Rolle bei der Konstruktion und Stabilisierung, aber auch bei der Veränderung von Geschlechterverhältnissen.

In antiken und mittelalterlichen Texten findet sich eine Fülle unterschiedlicher Weisen, Emotionen zu beschreiben und manchmal auch zu definieren. Die ‚Unübersichtlichkeit‘ und Heterogenität ist dabei mindestens ebenso groß wie die jener modernen Versuche, sich dem Thema anzunähern:¹⁶ Bereits Platon differenziert den Begriff *pathos* als Ausdrucksformen der Seele (*psyché*) von Lust (*hédoné*) und Unlust beziehungsweise Schmerz (*lupé*) in Zorn, Angst, Begierde, Trauer, Liebe, Eifersucht und Neid und problematisiert sie in einer Weise, die sie in die Nähe dessen rückt, was später im lateinischen Mittelalter als ‚Laster‘ bezeichnet wurde.¹⁷ Aristoteles definiert in der „Nikomachischen Ethik“ *pathé* (Plural von *pathos*) wie folgt: „Als Affekte bezeichnen wir: Begierde, Zorn, Furcht, Zuversicht, Neid, Freud, Liebe, Haß, Sehnsucht, Mitleid, überhaupt alles, was mit Lust oder Unlust verbunden ist.“¹⁸

Die erste systematische lateinische Aufstellung von Begriffen, die Gefühle artikuliert, stammt von Cicero. Im lateinischen Mittelalter wurden derartige Listen beispielsweise von

15 Vgl. Roland Barthes, *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1964; Roger Chartier, *Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken*, in: ders., *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung*, Berlin, 7–20, 13f.

16 Für die folgenden Beispiele danke ich Barbara Rosenwein, die mir das Manuskript ihres Vortrags beim Workshop „Encoding/Decoding of Emotions – Medieval to Early Modern“ (organisiert von Karl Brunner, Andrea Griesebner u. Christina Lutter, Wien, Okt. 2005) mit dem Titel „Decoding the Emotions of the Past: Foundations and Techniques“ zur Verfügung gestellt hat.

17 Platon, *Timaios* 69c–71b.

18 Zit. nach Weigel, *Pathos*, wie Anm. 4, 148f. Dort auch zur Ähnlichkeit dieses „Katalogs der Affekte, Gefühle oder Emotionen“ mit der aktuellen Begriffsbildung in den modernen Neurowissenschaften. Diesen Einfluss bestätigt Barbara Rosenwein, *Communities*, wie Anm. 3, hinsichtlich der modernen Kognitionspsychologie.

den Kirchenvätern geführt – die Begriffe wurden mehrheitlich beibehalten, ihre Bedeutungen änderten sich jedoch entsprechend den vornehmlich christlichen Moralvorstellungen, aber auch entlang sich wandelnder ökonomischer und sozialer Rahmenbedingungen. Nun beginnen etwa Zuordnungen zu Tugenden und Lastern eine Rolle zu spielen und darüber hinaus die Abgrenzung der Gefühle von den Tugenden und ihre tendenzielle Gleichsetzung mit dem Begriff der Sünde, repräsentiert etwa im Konzept der Sieben Todsünden.¹⁹ In mittelalterlichen Texten sind in der Folge als Sammelbegriffe für Affekte, Gefühle oder Emotionen *affectus* oder *affectiones*, *passiones* oder *perturbationes* häufig. Außerdem gibt es auch hier explizite Definitionsversuche des Gegenstands: Augustinus bezeichnet etwa im 5. Jahrhundert *affectiones nostrae* als Gemütsbewegungen (*motus animorum sunt*) und fasst in einer umfassenden Erläuterung auch die lateinischen Entsprechungen der griechischen Begriffe zusammen: „Unter den Philosophen gibt es zwei Ansichten über diese Gemütsbewegungen (*animi motibus*), welche die Griechen *pathé* nennen, einige von uns jedoch, wie Cicero, *perturbationes*, andere *affectiones* oder *affectus*, wieder andere ... *passiones*, was näher am Griechischen ist“.²⁰

Wesentlich ist allerdings, wie Barbara Rosenwein betont, dass das lateinische Mittelalter erst seit dem 12. und 13. Jahrhundert mit den Abhandlungen eines Aristoteles oder Cicero vergleichbare Versuche kennt, sich mit dem Thema systematisch auseinanderzusetzen. Noch wesentlicher erscheint mir ihre Feststellung, dass aktuelle Analysen mittelalterlicher *emotion words* über die klassischen kanonisierten Texte hinaus die Fülle jener Überlieferung einbeziehen müssen, die uns Aufschluss über die Rezeption der an sie geknüpften Vorstellungen geben.²¹ Dabei handelt es sich beispielsweise um Heiligenlegenden und Tugendkataloge, Erziehungs- und erbauliche Schriften, liturgische Handbücher und Predigten, Gebet- und Bußbücher sowie Wundergeschichten, die nicht nur Hinweise auf die jeweiligen zeitgenössischen Theorien geben, sondern auch Einblicke in die gelebte Praxis ihrer Rezeption ermöglichen.

Mein aktueller Gegenstand sind *miracula*, Zusammenstellungen von Wundergeschichten, die besonders im 12. Jahrhundert überall in Europa zunahmten. Diese Kompilationen verbinden lokale Traditionen der Überlieferung von Wundern mit den teilweise kanonisierten Geschichten spätantiker MärtyrerInnen und bekannter Heiliger, die sich seit dem Frühmittelalter an unterschiedlichen Orten Europas finden. Viele der Handschriften weisen eine Reihe von Wechselbezügen auf, wenn etwa ein Grundstock häufig niedergeschriebener *miracula* – im konkreten Fall Marienwunder – zusammen mit

19 Vgl. Richard Sorabji, *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000.

20 Augustinus, *De civitate Dei* 9.4, ed. Bernard Dombart u. Alfons Kalb, CSEL 47, Turnhout 1995, 251.

21 Rosenwein, *Emotions*, wie Anm. 16. Ich übernehme im Folgenden für eine erste Annäherung den von Barbara Rosenwein verwendeten Terminus *emotion words* als Arbeitsbegriff zur Benennung von Nomina, die auf einzelne Gefühlswahrnehmungen und ihre Repräsentationen verweisen, z. B. Rosenwein, *Material Culture*, wie Anm. 3; dies., *Communities*, wie Anm. 3.

einzelnen Geschichten überliefert wird, die nur in einem einzigen Kloster aufzufinden sind.²² Letztere sind oft besonders interessant, weil sie einerseits Aufschluss über die bekannten Muster topischer Stilisierung von Sünde, Umkehr und Erlösung geben, andererseits Überlegungen zum kontextspezifischen Bezugsrahmen und seinen Identifikationsangeboten für die betroffenen Menschen ermöglichen.

Das materielle Untersuchungsobjekt, der Kodex, in dem die hier vorgestellten Wundergeschichten überliefert sind, befindet sich im steirischen Reformkloster Admont, das in einer für das 12. Jahrhundert charakteristischen Weise als ‚Doppelkloster‘ organisiert war. Es bestand aus einem etwas älteren Männerkonvent, der nur wenige Jahrzehnte nach seiner Gründung (um 1070) um eine Frauengemeinschaft erweitert wurde. Ein solches Zusammenleben von geistlichen Frauen und Männern entsprach durchaus der Reformprogrammatik, die sich auf eine Rückkehr zur *vita apostolica* in der Nachfolge Christi berief, die weltliche Standesunterschiede zugunsten der Gleichheit aller Menschen vor Gott aufheben sollte.²³ Die Reformideale warfen allerdings auch die Frage nach Möglichkeiten und Formen des gemeinschaftlichen Zusammenlebens von Frauen und Männern neu auf: Setzte das Konzept der *vita apostolica* Kontakte zwischen den Geschlechtern voraus, so bedeuteten eben diese Kontakte eine latente Gefahr für eines der konstitutiven Elemente monastischen Lebens, die Tugend der Keuschheit. Darüber wurde wie über andere Grundsatzzfragen der Reform heftig diskutiert, und einige der Debatten fanden schriftlichen Niederschlag. Auch abgesehen davon veranlasste die religiöse Differenzierung einen Anstieg der Überlieferung.²⁴ Diese dokumentiert sowohl normative Vorgaben als auch kulturelle Vorstellungsmuster und ihre Wirksamkeit in der Praxis der betroffenen Menschen. Die Quellen zeigen eine Fülle möglicher Aspekte des Selbstverständnisses geistlicher Frauen und Männer, die gemeinsam für Anliegen der religiösen Erneuerung lebten und schrieben. Sie geben Hinweise auf Geschlecht als relationale Kategorie und verdeutlichen die Notwendigkeit der Dekonstruktion selbstverständlich gewordener ‚großer Erzählungen‘,

22 Zu den Marien-*miracula* immer noch grundlegend: Adalbert Mussafia, Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden I, in: Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 113 (1886), 917–994; ein Forschungsüberblick bei Hardo Hilg, Marienmirakelsammlungen, in: Kurt Ruh Hg., Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon, Bd. 6, Berlin/New York 1987, 19–42.

23 Zur Geschichte Admonts vgl. Lutter, Geschlecht, wie Anm. 1, 52–69. Zur Diskussion des nicht unproblematischen Terminus ‚Doppelkloster‘, der größere institutionelle Kohärenz suggeriert als zeitgenössische monastische Organisations- und Lebensweisen tatsächlich aufwiesen, vgl. Kaspar Elm u. Michel Parisse Hg., Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter, Berlin 1992, 57–79; Stefanie Haarländer, Doppelklöster und ihre Forschungsgeschichte, in: Edeltraud Klüeting Hg., Fromme Frauen – unbequeme Frauen? Weibliches Religiosentum im Mittelalter, Hildesheim/Zürich/New York 2006, 27–44.

24 Für weitere Quellenbelege zur *vita apostolica* vgl. Lutter, Geschlecht, wie Anm. 1, 31–40, 75–87 zu den Debatten über das Zusammenleben der Geschlechter. Aus der Fülle der Literatur grundlegend Giles Constable, The Reformation of the Twelfth Century, Cambridge 1996 sowie Stefan Weinfurter u. Hubertus Seibert Hg., Reformidee und Reformpolitik im spätsalisch-frühstaufischen Reich, Mainz 1992.

auf deren Basis die historische Vielfalt und Komplexität von Geschlechterverhältnissen lange Zeit auf ein universales Metanarrativ der binären Opposition von Männern und Frauen reduziert und oft als kohärente Geschichte des Ausschlusses letzterer erzählt wurde.²⁵

Schauplatz der Admonter *miracula* sind ‚typische‘, nur selten lokalisierte oder näher spezifizierte Klöster, und auch die Akteure und Akteurinnen sind meist namenlose Mönche und Nonnen – sie sollten ja Identifikationscharakter haben –, scheinen aber an der tatsächlichen Praxis modelliert. Gegenstand der Wundergeschichten sind die vielfältigen Formen der Versuchung und Sünde, denen man Menschen in der Welt ausgesetzt sah, sowie Reue und Erlösung mit Hilfe der Mutter Gottes. Die zweite Textlektüre der eingangs erzählten Geschichte, die ich mit weiteren Beispielen ergänzen möchte, soll eine Annäherung daran ermöglichen, was die Texte über die Vorstellungen, Darstellungen und Herstellungen von Gefühlen erzählen und welche Rolle dabei die Körper der in den Geschichten Handelnden spielen. Zugleich frage ich danach, welche Bedeutungen in diesen Narrationen dem Geschlecht der AkteurInnen gegeben werden. Im Sinn der programmatischen Fragestellung im Titel geht es mir dabei darum, die theoretischen Erlungenschaften der Konzeptionalisierung von Geschlecht als analytische und soziale Kategorie für eine kulturwissenschaftliche Mediävistik zu erweitern. Pionierinnen dieses Feldes wie Caroline W. Bynum haben eindrucksvoll gezeigt, wie gut sich gerade an Beispielen mittelalterlicher Spiritualität nicht nur die Kontextgebundenheit und Historizität der Wahrnehmung von Geschlecht, sondern auch jene von Körpern untersuchen lässt.²⁶ Ebenso viel versprechend scheint diese Annahme, wie ich im Folgenden noch deutlicher zeigen möchte, für die Annäherung an die Historizität von Gefühlen zu sein, mit dem zusätzlichen theoretischen Gewinn, dass ihre Untersuchung Hinweise auf ihre Funktionen bei der Konstruktion verkörperter geschlechtlicher Identitäten versprechen.

Methodisch versuche ich zu diesem Zweck, die in den Texten vorfindlichen *emotion words* nicht nur zu identifizieren, sondern sie im Kontext der semantischen Gefüge zu lesen, die auf die performative Artikulation von Gefühlen hinweisen, um nicht die aus normativen Texten erhobenen Analysekatoren tendenziell zu verallgemeinern und damit Perspektiven auf mögliche Repräsentationen von Emotionen in der Praxis zu

25 Dazu etwa die Beiträge in Michaela Hohkamp u. Gabriele Jancke Hg., Nonne, Königin und Kurtisane. Wissen, Bildung und Gelehrsamkeit von Frauen in der Frühen Neuzeit, Königstein/Taunus 2004; zu Geschlecht als relationaler Kategorie Griesebner, Geschichtswissenschaft, wie Anm. 7, 153–165.

26 Caroline W. Bynum, *Jesus as Mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley 1982 u. dies., *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1996 (engl. Orig. 1991); vgl. auch Miri Rubin, *Der Körper der Eucharistie*, in: Klaus Schreiner u. Norbert Schnitzler Hg., *Gepeinigt, begehrt, vergessen. Symbolik und Sozialbezug des Körpers im späten Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, München 1992, 23–40; Hildegard Elisabeth Keller, *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation*, Bern/Wien 1993; Eva Cescutti, „Ein verschlossener Garten, ein versiegelter Brunnen“. Begehren, Körper, Text – und das Lebensmodell Kloster: Hoheliedexegese im 12. Jahrhundert, in: Andreas Kraß u. Alexandra Tischel Hg., *Bündnis und Begehren. Ein Symposium über die Liebe*, Berlin 2002, 87–102.

begrenzen. Dass wir trotz methodischer Umsicht und bei aller Quellennähe grundsätzlich von den Kategorien unserer eigenen Wahrnehmung ausgehen, ist epistemologisch unvermeidbar. Wohl aber kann die geschärfte Aufmerksamkeit für die Standortgebundenheit der eigenen Denk- und Wahrnehmungsschemata das Spektrum der Kategorien vergangener Vorstellungen erweitern, den Blick für Differenzen und Veränderungen, aber auch für raum-zeitlich unerwartete Kontinuitäten schärfen und damit Vorstellungen von Einheitlichkeit, Kohärenz und ‚Notwendigkeit‘ von gesellschaftlichen Phänomenen in Frage stellen.

Das Beispiel der „abtrünnigen Frau“ macht die erwähnte Verflechtung von Emotionen und Moralvorstellungen deutlich: Von Reue veranlasst (*spiritu compunctionis persuadente*) entschließt sie sich zu einem geistlichen Leben. Die ‚Emotion‘ Reue gehört wie Demut als Voraussetzung für Erlösung zu den wichtigsten Tugenden und zentralen Motiven christlichen Denkens. Während die Nonne, so der Text weiter, wie bei „Anfängerinnen üblich“, in spirituellem Eifer hätte entbrennen müssen, wird sie bald nachlässig und beginnt, über eine Rückkehr in die Welt nachzudenken. Das schlechte Denken (*cogitare*) erfasst Gemüt (*animus*) und Körper (*corpus*), vom schlechten Begehren (*per-versa voluntas*) ist es nicht weit zum Wahnsinn (*vecordia*), vom Schmerz des Geistes (*dolor mentis*) zur körperlichen Schwäche, die sich in sichtbaren Zeichen manifestieren.²⁷ Später wird die Geschichte noch expliziter: Beim Tod der Frau wird sie ihrem Körper entrissen (*rapta fui a corpore*) und vor das Jüngste Gericht gebracht. Doch erlaubt der strenge Richter schließlich ihrer Seele für die 30 Tage der Buße auf Erden die Wiedervereinigung mit ihrem Körper (*reducatur anima ad corpus*): Geist und Körper, mentale Vorgänge, Gefühle und ihre körperlichen Entsprechungen sind aufeinander verwiesen; doch können die einzelnen Elemente temporär und sozusagen funktional von einander getrennt werden.

Auch die ‚Szene‘, in der die mitleidenden Schwestern (*sorores compatientes*) die Hauptrolle spielen, ist von diesem Konnex zwischen Moralvorstellungen, asketischer Praxis und emotionalen Repräsentationen bestimmt. Das Mitleiden findet seinen durchaus widersprüchlichen Ausdruck in der permanenten *custodia* der Schwester durch die Gemeinschaft, umfasst dieser Begriff doch sowohl das Beschützen der Leidenden als auch ihre Bewachung. Vor allem das nächtliche Wachen war Teil der monastischen spirituellen Praxis und immer begleitet von der Sorge einzuschlafen – ein Zeichen der Schwäche im Glauben. Dieser Versuchung hält die *magistra* als die Vorsteherin der Gemeinschaft am längsten stand. Auch hier sind wieder physische und kulturelle Re-

²⁷ Cod. Admont. 638, fol 83v–84r (meine Hervorhebungen): Que autem, dum more incipientium ad studium spiritalis discipline fervere debuisset, negligentius agens in teporem versa est. De denique ad seculum redire cogitabat iamque quod male conceperat animo moliri et corpore peius cepit. Cumque sorores alie insolenter illam agere viderent et manifestis indicis illius voluntatem amore seculi captivam habere deprehendissent, ne perversa voluntas effectum habere posset, sub custodia eam habere ceperunt. Illa ad impacientiam prorumpens nec tamen quod volebat implere praevalens tanta vecordia occupata est, ut prae (!) dolore mentis infirmitatem incideret corporis.

präsentationen aufeinander verwiesen, ebenso wie in dem Moment, als die *magistra*, die schließlich doch auch eingeschlafen ist, erwacht, heftig erschrickt, die zu bewachende Schwester im Dunkeln als tot wahrnimmt und laut zu klagen beginnt – „gegen die Gewohnheit“, denn für die Nacht schrieb die „Regula St. Benedicti“ absolute Ruhe vor.²⁸

Zittern und schreien, erschrecken und erstarren sind dann auch jene Wörter, welche die Handlungen der Gemeinschaftsmitglieder während der Vorbereitungen des Begräbnisses der Toten sowie bei deren ‚Auferstehung‘ begleiten: Hier bringt die verwendete Terminologie besonders eindrucksvoll die Mehrdeutigkeit des Wunders als etwas Wunderbares, Erstaunliches und Schreckliches zum Ausdruck.²⁹ Sinnliche Wahrnehmung, emotionale Verwunderung und das wunderbare Geschehen an sich sind dabei explizit aufeinander bezogen: „Es ist kein Wunder, Brüder und Schwestern“, beginnt die Aufgestandene, „dass ihr Euch über das, was ihr seht, wundert, denn große Wunder sind mir widerfahren“.³⁰

Die Zusehenden werden also durch die ‚Wahrnehmungseffekte‘ des Erstaunens und Erschreckens für die Botschaft der Sünderin sinnlich bereit gemacht, die nun Gegenstand der szenischen Schilderung der Vorgänge rund um ihren Tod ist: Die Heiligen, die Mutter Gottes und Gott selbst werden um nichts weniger ‚real‘ und ‚emotional‘ dargestellt als die irdischen Figuren – im Gegenteil: Gott als Richter hält seinen Blick zu Boden gesenkt und verharrt in dieser Position der Strenge (*in severitate prioris habitus*), bis er seine Mutter kommen hört. Erst dann spricht er mit ihr auch die übrigen Fürbittenden an und drückt in direkter Rede sein Unverständnis darüber aus, dass sie überhaupt für die Sünderin intervenierten, so sehr habe diese ihn verletzt!³¹

Hier wird besonders deutlich, dass es nicht nur einzelne *emotion words* sind, die Gefühle zum Ausdruck bringen, sondern mindestens ebenso ihr semantisches Umfeld und ihre dramatische Inszenierung. Auffällig ist die vergleichsweise geringe Anzahl an Nomina, die Emotionen benennen. Häufiger sind Adjektive und Verben, vor allem etwa solche, die – korrespondierend mit den Vorstellungen der antiken und frühchristlichen Philosophie – („Gemüts“-)Bewegungen ausdrücken. Dies wird noch durch die Darstellungsform des Dialogs und die Szenenwechsel verstärkt. In der *miracula-*

28 Regula S. Benedicti 7 und 42 zum Fasten und Wachen sowie zum Schweigegebot in der Nacht.

29 Cod. Admont. 638, fol. 84r–v: Ad cuius *clamorem* omnes sorores somno excusse quid facti (!) esset ignorant *tremefacte perstreperere ceperunt*, quas *magistra clamoribus* sedans lumen afferri *clamare* cepit. Allato lumine sororem mortuam inveniunt, cum *magno timore* funus componunt et in ecclesiam reponunt. Facta autem die missa percelebrata cadaver ad sepeliendum eiciunt et feretro iuxta fossam sepulchri deposito cum ad id loci ventum esset, ut corpus exanime deponi in sepulchrum deberet ablato velamine et tecto feretro *res mira horrendaque* nimis contigit mulier morta assurgit viva. *Omnes exhorruerunt*, multitudinem tamen *confisi perstiterunt*. Cepit illa loqui omnesque in ecclesiam redire rogat et loco eminentiori constituta *mirantibus* cunctis sic exorsa est.

30 Ebd., fol. 84v: Non est *mirum*, fratres et sorores, quod ad ista que videtis *admiramini*, *mirabilia* enim magna circa me facta sunt.

31 Ebd., fol. 85r: Et ille inquit: Qu quid me rogatis pro ista muliere? An non videtis, quantum *vulnera mea lesit*.

Handschrift sind darüber hinaus in manchen Geschichten SprecherInnen- und Szenenwechsel mittels farbigen Hervorhebungen gekennzeichnet. In Kenntnis der monastischen Praxis der täglichen *lectio* und vergleichbarer Formen des höfischen Lernens scheint es durchaus plausibel, dass solche Texte mit verteilten Rollen aufgeführt und das von ihnen repräsentierte Geschehen dadurch noch besser vergegenwärtigt werden konnte. So betont die „abtrünnige Frau“ am Ende ihres Berichts: „Seht, Brüder und Schwestern, wahr ist, was Ihr gesehen und gehört habt!“³²

Die Darstellungen in den Texten verweisen auf die Bedeutung von Zeichen in den fließenden Übergängen zwischen geistlichen und weltlichen Vorstellungswelten – so etwa, wenn das Text-Ich der Sünderin von seinen Verfehlungen berichtet und dabei gleichsam eine Beschreibung liefert, wie die LeserInnen solcher Texte sich die ‚Herstellung‘ von Gefühlen vorstellten: Sie habe nach der Kommunion die Hostie unter ihrer Zunge bewahrt, um kraft des [heiligen] Sakraments durch ihre Küsse die [weltlichen] Liebhaber mehr in Liebe zu ihr zu entfachen.³³ Dieselben Techniken der performativen Inszenierung werden auch beim Zusammenspiel der Handlungen der Lebenden und Toten sowie der Heiligen eingesetzt. Auch hier scheinen die Übergänge zwischen Diesseits und Jenseits ausgesprochen durchlässig zu sein und bei allem Staunen und Erschrecken der zeitgenössischen ZuhörerInnen doch auf einen gemeinsamen Erfahrungs- und Erwartungshorizont zu verweisen.³⁴

Die Repräsentation von Geschlechterverhältnissen in der vorgestellten Wundergeschichte ist angesichts der gängigen Identifikationsmuster geistlicher Frauen mit weiblichen Heiligen und insbesondere der Mutter Gottes in zeitgenössischen hagiographischen Texten, aber auch in bildlichen Darstellungen etwa in Gebetbüchern auf den ersten Blick vielleicht überraschend:³⁵ Der Hl. Johannes etwa setzt sich als Patron des ihm geweihten Klosters für eine ‚seiner‘ Nonnen ein – bei dieser Intervention spielt nicht das Geschlecht, sondern seine Funktion die ausschlaggebende Rolle. Dasselbe gilt für die übrigen Heiligen, die als Apostel Christus besonders nahe stehen und gemeinsam mehr zu bewirken hoffen als einer allein. Maria hat allerdings die machtvollste Rolle als

32 Ebd., fol. 85v: *Ecce, fratres et sorores, verum est, quod audistis et vidistis.* Vgl. Lutter, *Geschlecht*, wie Anm. 1, 142f; Horst Wenzel, *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*, München 1995; Urban Küsters, *Volkssprachliche Hoheliedauslegung und monastische Lebensform im 12. Jahrhundert*, Düsseldorf 1985.

33 Ebd. fol. 85r: *Ego enim consueveram, cum corpus domini accepi, sub lingua illud quod acceperam servare et ita, quod dictu grave est, amatoribus oscula dedi credens eos aliqua virtute sacramenti in amorem meum posse plus accendi.*

34 So etwa Giselle de Nie, *Eine Poetik des Wunders: bildhaftes Bewusstsein und Verwandlungsdynamik in den Wundererzählungen des späten sechsten Jahrhunderts*, in: Heinzelmann, *Mirakel*, wie Anm. 2, 135–150, 143 für frühmittelalterliche Wunderdarstellungen; vgl. dazu auch Goodich, *Dictu*, wie Anm. 2.

35 Vgl. etwa Hans-Werner Goetz, *Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich*, Weimar/Köln/Wien 1995, bes. 125–162; Stefanie Seeberg, *Die Illustrationen im Admonter Nonnenbrevier von 1180: Marienkrönung und Nonnenfrömmigkeit. Die Rolle der Brevierillustration in der Entwicklung von Bildthemen im 12. Jahrhundert*, Wiesbaden 2002.

Fürsprecherin, weil sie, so auch die Sünderin, als Mutter Gottes „als einzige mehr als alle ausrichten kann, da sie selbst es ist, durch die er allen das zu rettende Leben gibt“.³⁶ Sie übt diese Funktion in vielen der *miracula* ihrerseits – und im Unterschied zu ihrer spezifischen Vorbildfunktion für geistliche Frauen – ohne Rücksicht auf das Geschlecht der zu Rettenden aus – so erzählt die im Kodex auf dieses *miraculum* folgende Geschichte *de clerico et moniale lascivis*. Andere Geschichten wiederum handeln ausschließlich von männlichen Sündern.³⁷ Man stellte sich FürsprecherInnen offensichtlich nicht auf eine Rolle beschränkt vor, im Gegenteil: Je größer ihre Heiligkeit, umso vielfältiger scheinen das symbolische Potential und die Formen und Möglichkeiten ihres Eingreifens zu sein. Und das gemischte Publikum der ZuhörerInnen legt wie die handelnden Personen in den Geschichten und deren exemplarische Sünden eine wesentlich größere Durchlässigkeit der Lebensräume in und außerhalb des Klosters nahe, als dies normative Quellen etwa zur Klausur erwarten lassen.

Bemerkenswert ist auch die ‚Offenheit‘ explizit emotional konnotierten Verhaltens: Die Mutter Gottes wird wie ihr Sohn immer wieder von größtem Zorn (*maxima iracundia*) erfüllt dargestellt. In einer der außergewöhnlichsten Geschichten der Sammlung führt sie mit bösen Geistern einen langen Streit um die Seele einer armen Sünderin, bei dem es um die Abwägung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geht. Am Ende siegt eine zornige Mutter Gottes, welche die rationale Argumentation der Dämonen nicht mehr erträgt, durch den sinnlichen Akt der Zurschaustellung ihrer Brüste: „Bei dem, den ich mit diesen Brüsten genährt habe – Ihr Diebe, lasst ab von meiner Dienerin!“ Dies entspricht ihrem inhaltlichen Argument: Emotional konnotierte Liebe und Barmherzigkeit sind letztlich stärker als durch rationales Urteil begründete Gerechtigkeit.³⁸

Die Bedeutung von Symbolik, Narrativität und szenischer Darstellung korrespondiert mit den Bildern der bräutlichen Liebesbeziehung in der zeitgenössischen Minne- und Hohelied-Metaphorik und ihren zahlreichen Wechselbeziehungen. Deren Einbettung in soziale und kulturelle Kontexte, etwa die Durchlässigkeit des höfischen und des monastischen Raumes und die jeweiligen oft vieldeutigen Repräsentationen von Geschlechterverhältnissen sind ein wichtiges neues Forschungsfeld einer disziplinenübergreifenden kulturwissenschaftlichen Mediävistik. In der spirituellen Brautmeta-

36 Cod. Admont. 638, fol. 85v: *Matrem quoque eius amate et colite, que sola plus omnibus subveniendo potest, quia ipsa est per quam solam solus omnibus vitam dat salvandis.*

37 Cod. Admont. 638, fol. 85v–87v, sowie z. B. fol. 2v de monacho lubrico. Zur Kategorie Geschlecht in Hinblick auf Rollenmodelle und Identifikationsmuster im monastischen Raum, mit Betonung der kontextuell je unterschiedlichen Verbindung der jeweils relevanten Aspekte, vgl. das gleichnamige Kapitel in Lutter, *Geschlecht*, wie Anm. 1, 126–177, bes. 170f.

38 Cod. Admont. 638, fol. 83r–v, gedruckt bei Lutter, *Geschlecht*, wie Anm. 1, 237: ... *beata Maria eorum audaciam et impudiciam diutius non sufferens, sinum suum aperuit et ostensis castissimis et sanctissimis uberibus suis eorum audaciam frangens in hec verba iuravit: Per illum, quem uberibus istis lactavi, vos fures mihi famulam meam dimittetis!*

phorik wird die Liebe zum himmlischen Bräutigam in einer komplexen Symbolik zum Ausdruck gebracht, die Vorstellungen des irdischen Lebens aufgreift, umformt und an den jeweiligen spirituellen Kontext adaptiert.³⁹ Das liebevolle Verhältnis zwischen dem Brautpaar des Hoheliedes wird oft in Begriffen und Symbolen der erotischen Liebe zwischen Bräutigam und Braut repräsentiert. Aber ebenso können im Sinn des kulturellen Geschlechts geistliche Männer die Rolle der Braut Christi einnehmen.⁴⁰

Wieder andere Texte und Bilder zeigen diese Vorstellung in Metaphern der mütterlichen Zuneigung Marias für ihr Kind. In einem etwa gleichzeitig mit den Admonter *miracula* entstandenen Gebetbuch aus dem Salzburger Kloster Nonnberg betet die exemplarische Schwester: „Oh Herr, der Du von der Jungfrau geboren wurdest, ... der Du Deine Mutter angelächelt hast, ... der Du an der Brust der Mutter gesogen hast, ... der Du im Schoß der Mutter gelegen bist, ... der Du noch kaum sprechen konntest ... und um die Mutter herum gelaufen bist, wie dies kleine Kinder tun, ... der Du die süßen Lippen der Mutter geküsst hast ... und die Arme um den Hals der geliebten Mutter gelegt hast.“⁴¹ Die Beschreibung des göttlichen Kindes, das sich verhält, „wie dies kleine Kinder tun“, sprengt den Rahmen der topischen Darstellungen von Maria und Jesus und spricht lebensweltliche Erfahrungen der Benutzerinnen des Gebetbuches an, die durch die exemplarische Nonne angesprochen werden. Sie ist geschlechtsspezifisch konnotiert und schließt gleichzeitig an die bräutliche Liebessymbolik des Hoheliedes an. Wie selbstverständlich diese Bilder in ihrer spirituellen Metaphorik ineinander übergehen, zeigen auch die Hohelied-Kommentare des 12. Jahrhunderts. Verschiedene ‚Typen‘ von Liebesbeziehungen – zwischen Brautleuten, Freunden oder zwischen Eltern und Kindern – konnten dabei ebenso wie Geschlechtergrenzen symbolisch überschritten und ihre Inhalte spirituell umgeformt werden.

Die Ähnlichkeiten und Wechselbezüge zwischen erotischen Formulierungen der geistlich-theologischen Texte und Bilder und jenen der Minnemetaphorik geben wie die Wundergeschichten Hinweise auf *emotional communities*, die mit funktional definierten Gemeinschaften nicht notwendigerweise übereinstimmen mussten, wie auch das soziale Leben der Menschen gerade in Reformzeiten nicht auf einen Lebensraum beschränkt

39 Lutter, *Geschlecht*, wie Anm. 1, 143–166; Karl Brunner, *Quae est ista, quae ascendit per desertum*. Aspekte des Selbstverständnisses geistlicher Frauen im 12. Jahrhundert, in: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*, 107 (1999), 271–310; aktuell: Horst Wenzel, *Rittertum und Gender Trouble im höfischen Roman (Erec) und in der Märendichtung (Beringer)*, in: Claudia Benthien u. Inge Stephan Hg., *Männlichkeit und Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln/Weimar 2003, 248–276.

40 Vgl. Cescutti, *Garten*, wie Anm. 26.

41 Nonnberger Gebetbuch, St. Emmeram, Clm. 14848, hier fol. 4–6: O domine de virgine natus, ... O domine *arridens* matri, per risum illum concede mihi, obsecro, *congaudere* tuae perpetuae *iocunditati*. ... O domine sugens ubera matris ... O domine recubens in sinu matris ... O domine vix valens loqui lingua balbuciente ... O domine cursitans circa matrem more parvulorum, ... O domine deosculans dulcia labia matris genitricis ... O domine circumcingens colla matris dilecte ...

blieb.⁴² Moderne Vorstellungen von Emotionen, von den Grenzen der Körper und der Wirklichkeit werden einer Vergangenheit kaum gerecht, in der die Übergänge zwischen Materialität und Spiritualität, Körper und Geist, physischer und geistlicher Liebe, Diesseits und Jenseits fließend imaginiert wurden. Die szenischen Darstellungen der Wechselreden zwischen den beteiligten ‚Personen‘, die ‚Realität‘ der Toten, Heiligen und Dämonen ermöglichen durch die Dialogform und die Handschriftengestaltung ebenso wie die überlieferten Gebete eine erste Annäherung an Bedeutungen, die Verkörperungen schwer fassbarer Glaubensinhalte durch ihre sinnliche und emotionale Nachvollziehbarkeit und Erlebbarkeit gehabt haben mochten.

Barbara Rosenwein kann in ihren aktuellen Arbeiten zeigen, wie wenig experimentalpsychologische Forschungen soziale Kontexte und die Dynamik emotionaler Artikulationen berücksichtigen; meist arbeiten sie mit statischen Repräsentationen scheinbar ‚gegebener‘ Vorannahmen, die dementsprechend holzschnittartige Rezeptionsmuster erzeugen.⁴³ In diesem Zusammenhang erscheint mir Geschlecht als soziale und analytische Kategorie bei aller berechtigten Vorsicht immer noch ein geeignetes, ja sogar ein für die Konzeptionalisierung anderer epistemologischer Werkzeuge vorbildliches Analyseinstrument zu sein: Verkörperte Identitäten, Verhaltensmuster und Rollenvorstellungen werden in komplexen Wechselwirkungen von sozio-kulturellen und psychophysischen Faktoren und als Effekte von Machtverhältnissen erzeugt und mit Bedeutungen versehen. Diese Konstruktionsprozesse werfen immer die Frage nach Ein- und Ausblendungen, Wertungen und Marginalisierungen auf, denen gerade auch die ‚biologischen‘ Aspekte von Geschlecht unterliegen.

Daher gilt es, an historischem Material wie dem hier kurz vorgestellten, Widersprüche und Gleichzeitigkeiten, Brüche und Kontingenzen gerade dort sichtbar zu machen, wo scheinbare Eindeutigkeit Effekte des Natürlichen und universal Gültigen erzeugt. Denn es zeigt sich, dass die wahrgenommene Grenze von Natur und Kultur und die darauf aufbauende analytische Differenzierung zwischen anatomisch-biologischen (*sex*) und sozio-kulturellen Faktoren (*gender*) eine willkürliche ist, die Geschlechterdifferenzen erst begründet. Analog zu anderen binären Gegensatzpaaren, läuft das Gegensatzpaar Natur/Kultur Gefahr, die Illusion einer eindeutigen und zwangsläufigen Relation zwischen biologischen und sozialen ‚Tatsachen‘ zu erzeugen, und wird so selbst Ausgangspunkt für Klassifikationen, Wertungen und Hierarchien. Geschlecht, so Judith Butler, ist ein Mechanismus, durch den Begriffe von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘ produziert und naturalisiert werden; er kann aber gleichermaßen zu deren Dekonstruktion und Denaturalisierung verwendet werden⁴⁴ – und dies nicht zuletzt durch einen ethnologischen Blick auf historisch ‚fremdes‘ Material, der gegenwärtige Selbstverständlichkeiten hinterfragbar macht.

42 Zum Begriff Rosenwein, *Communities*, wie Anm. 3; für den höfischen Raum: Horst Wenzel, *Se regere. Affekt und Repräsentation in der höfischen Literatur*, in: Jaritz, *Emotions*, wie Anm. 2, 101–122.

43 Rosenwein, *Communities*, wie Anm. 3.

44 Judith Butler, *Gender Regulations*, in: dies., *Gender*, wie Anm. 7, 40–56, 42.

Ähnlich verdeutlicht die Beschäftigung mit historischen Quellen für die Frage nach Formen und Veränderungen sinnlicher Wahrnehmungen und ‚Emotionen‘ die Grenzen der Illusion ihrer Abbildbarkeit. Damit bietet eine historische Kontextualisierung von Emotionen analog jener der Kategorie Geschlecht Chancen, nach dem jeweils komplexen, heterogenen und oft ‚unübersichtlichen‘ *Warum* und *Wie* von tief greifenden ‚Selbst-Verständlichungs‘-Prozessen zu fragen, deren Effekte verkörperte Identitäten und Differenzen sind – und nicht etwa unhintergehbare Konstanten.⁴⁵ Im Unterschied zu einer Vorstellung von Gefühlen als stabilen und determinierenden, unter einer kulturellen Oberfläche liegenden psychischen Phänomenen, gemäß der kulturell artikulierte Emotionen immer vom biologisch ‚authentischen‘ Gefühl überschattet würden, schlägt etwa Catherine Lutz in Anlehnung an Butlers Begriff *gender trouble* vor, unter *emotion trouble* die performativen Aspekte der Herstellung von Emotionen und damit ihren ontologisch instabilen Charakter zu betonen.⁴⁶ Eine solche konzeptionelle Instabilität auch der kategorialen Abgrenzungen macht Geschlecht und Gefühle, aber auch Körper selbst als historische Phänomene erst analysierbar. Sie mag zwar aus einer systematischen Perspektive Unsicherheiten erzeugen, den Gegenstand der Forschung zu verlieren,⁴⁷ bietet aber die Chance, zu komplexeren Sichtweisen zu gelangen, die ‚Biologie‘ und ‚Kultur‘ als beständig aufeinander verwiesene Aspekte menschlichen Lebens und Fühlens fassbar werden lassen.

45 Z. B. Bynum, *Jesus*, wie Anm. 26.

46 Lutz, *Emotions*, wie Anm. 3, 116.

47 Diese Sorge hat etwa Rüdiger Schnell, *Emotionsforschung*, wie Anm. 3, z. B. 186f, dessen Bedürfnis nach fest umrissenen Definitionen in einem offenen Forschungsfeld mehr Perspektiven auf mögliche Gegenstände, ihre Konzeptionalisierung und Bezeichnung zu verstellen droht als es eröffnet.