



MIHAI GRIGORE

Vom Phallos, Zwergen und Auferstehung

Anmerkungen am Rande einer Auseinandersetzung um die Männlichkeit Christi

Ausgangspunkt dieses Aufsatzes ist die Diskussion, die um die 1983 von Leo Steinberg veröffentlichten Schmerzensmänner Ludwig Krugs (ca. 1520) und Maerten van Heemskercks (ca. 1532 und 1550) entstand. Diese Darstellungen hatten u. a. als Gemeinsamkeit, dass Christus mit einem unter dem Lententuch erigierten Glied zu sehen ist, was Steinberg als symbolische phallische Codierung der Auferstehung erklärte: Das aufgereckte Glied Christi symbolisiere den Sieg über den Tod. Die Auslegung Steinbergs erregte heftige Kritik (u. a. seitens Caroline W. Bynum). In diesem Sinne beschäftigt sich der Artikel mit den apotropäischen, Übel abwehrenden und Leben spendenden Funktionen des Phallos in der europäischen Kultur. Die Frage, die der Aufsatz zu beantworten versucht, ist, wie verbreitet der kulturelle Phallos-Komplex in den europäischen Traditionen war und ob die bildlich-phallische Codierung der Kreuzigung bzw. Auferstehung Christi in den oben genannten Bildern der semantisch-kulturellen Sprache der Zuschauer entsprach. War diese Übertragung ein Vorgang der intellektuellen humanistischen Eliten oder entsprach er einer kulturellen Tradition, die über das Mittelalter und die Antike bis in die Vorgeschichte Europas zurück reichte und tief verwurzelt war? So werden die symbolischen und religiösen Valenzen des Phallos angesprochen und insbesondere seine apotropäische Funktion – die mit anderen Kulturkomplexen (Kriegssemantik, Mythologie, Gender usw.) vernetzt ist – betont: Dem Phallos wurden magischreligiöse Kräfte zugeschrieben, welche das Böse, die Krankheit und schließlich den Tod abzuwehren bzw. zu bezwingen vermochten.

Als Leo Steinberg „The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion“ im Jahr 1983 publizierte, ahnte er wohl nicht, dass die Reaktionen¹ auf sein Buch eine zweite Auflage mit zahlreichen Rechtfertigungen erforderlich machen würden.

¹ Vgl. u. a. Richard WOLHEIM, Steinberg-Besprechung, in: The New York Times Book Review, 29. April 1984, S. 13f. ; Andre CHASTEL, Steinberg-Besprechung, in: The New York Review of Books, 31.8, 22. November 1984, S. 25–27; David SUMMERS, Steinberg-Besprechung, in: Times Literary Supplement, 23. November 1984, Sp. 1346. David ROSAND, Steinberg-Besprechung, in: The New Republic 190, 11. Juni 1984, S. 29–33; David TOOLANS, Steinberg-Besprechung, in: Commonweal, 14. Dezember 1984, S. 692–694.

Diese erschien im Jahre 1996 um zahlreiche Anhänge², die seine ‚schockierende‘ Theorie belegen sollten, deutlich erweitert. Wo genau lag aber damals das Problem? „Indem er eine Anzahl Bilder zusammenbrachte, die nie zuvor als Gruppe betrachtet worden war, zeigte er, dass Künstler³ des Spätmittelalters und der Renaissance in ihren Darstellungen des kindlichen oder erwachsenen Christus, den Penis zum Blickpunkt machten, und schockierte dadurch konventionelle Empfindsamkeiten.“⁴

„One small group of pictures poses a more difficult problem. It is conceivable that Christian artists would assign the erection motif to the figure of the dead Christ? The loins of these figures are, of course, draped; but it had long been the special pride of Renaissance painters to make drapery report subjacent anatomic events.“⁵ Mit dieser einführenden Aussage wollte Steinberg vor allem den Einwand entkräften, dass seine Behauptung auf einer von Falten und Drapierungen verursachten optischen Illusion beruhe: Es handele sich demnach um kein Erektionsmotiv, sondern um eine Täuschung. Eine solche Täuschung wäre dann jedoch eine weit verbreitete Erscheinung, denn, wie Steinberg in der zweiten Ausgabe seines Buches zeigt, gibt es nicht wenige andere Beispiele aus der Malerei des beginnenden 16. Jahrhunderts – neben den Bildern von Ludwig Krug und Maerten van Heemskerck, die in der ersten Edition herangezogen wurden und welche Christus als Schmerzensmann mit einem erigierten Penis darstellen –, die das Erektionsmotiv übernehmen und es sogar betonen.⁶ Ein ebenfalls in der Zeit van Heemskercks malender Anonymus zeigt z. B. den auferstandenen Christus neben den Tiersymbolen der Evangelisten. Der Stier des Heiligen Lukas steht dabei in aggressiver Angriffshaltung zwischen seinen Beinen.⁷

Wie bereits gesagt ließ die Kritik an der Steinbergschen Auslegung der gerade erwähnten Gemälde nicht lange auf sich warten. Als die Vorkämpferin der „Antisexualisten“ ist an dieser Stelle Caroline Walker Bynum zu nennen.

2 Leo STEINBERG, *The Sexuality of Christ in Renaissance Art and in Modern Oblivion*, Second Edition, Revised and Expanded, Chicago and London 1996. Der 9. Anhang heißt „Ad Bynum“ und ist eine Antwort zur Kritik Caroline W. Bynums.

3 Es geht, wie wir sehen werden, hauptsächlich um Ludwig Krugs und Maerten van Heemskercks ‚Schmerzensmänner‘ (ca. 1520 bzw. ca. 1532 und 1550).

4 Caroline Walker BYNUM, *Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters*, Frankfurt a. M. 1991, S. 63.

5 STEINBERG, *The Sexuality Revised*, S. 81.

6 Vgl. ebd., S. 84–86.

7 Vgl. ebd., S. 83.

An den Beginn ihrer Entgegnung auf die Thesen Steinbergs stellt Walker Bynum eine unkonventionelle Christus-Darstellung aus dem Jahre 1926. In dieser zeigt Max Ernst Christus, dem von seiner Mutter Maria der Hintern versohlt wird.⁸ Solche Bilder griffen vor allem anti-theologische Themen auf und zeigten somit eher einen persönlichen Blick des Malers als einen ikonografischen Trend. Walker Bynum meint dazu weiter: „Nicht jeder Aspekt familiären Lebens ist in der künstlerischen Wiedergabe der Heiligen Familie abgebildet.“⁹ Mit anderen Worten, die Aspekte des privaten Lebens großer Heilsgestalten, wie Jesu und Maria, seien nicht dargestellt und stattdessen die gesamte Aufmerksamkeit dem theologisch relevanten heilsgeschichtlichen Geschehen gewidmet worden. Da sich die Ikonografie der Frühneuzeit auf keinen Fall mit privaten oder gar intimen Aspekten beschäftigte – eben nicht mit der Erektion/dem Geschlecht Christi (Walker Bynum zweifelt daran, dass überhaupt Erektionen dargestellt sind.)¹⁰ –, sondern zentrale theologische Probleme bildlich thematisieren, sieht Bynum keinerlei Fundament für Steinbergs These.

Ausgangspunkt der Kritik von Caroline Walker Bynum scheint dabei vor allem ein Missverstehen des Ansatzes Steinbergs zu sein. Wenn Walker Bynum bei Steinberg liest, dass „die Künstler (besonders in jenen Bildern, in welchen er [Steinberg] eine Erektion sieht) die Genitalien Christi als elementares Symbol der Gemeinsamkeit zwischen Christus und allen Menschen darstellen“ und dass „[Christus] als [...] sexuell vollkommen männliches Wesen [...] für die Erlösung alles Menschlichen [stehe]“¹¹, dann übersieht sie, dass Steinberg in der Deutung dieser Erektionsbilder hauptsächlich anthropologisch-apatropäische Vorgänge beschreibt und nur in zweiter Linie theologische. Es ist problematisch, eine kulturgeschichtlich begründete Assertion nur mit theologischen Argumenten zu bekämpfen. Steinberg bezieht seine Argumentation eindeutig darauf, dass der erigierte Penis Christi den Sieg über den Tod, die Abwehr des Bösen und das ewige Leben durch seine strotzende Vitalität symbolisiere.¹² Dieses Symbol hat seine Wurzeln in vorchristlich-heidnischen Kulturen. Es ist darauf hinzuweisen, dass sich die Polarität der Sexual-

8 Vgl. BYNUM, Fragmentierung, S. 61.

9 Ebd., S. 61.

10 „Wenn auch Steinbergs Lesart einiger Darstellungen des erwachsenen Christus, auf welchen er eine Erektion unter dem Lendentuch sehen will, fragwürdig ist.“, ebd., S. 65.

11 Beide Zitate ebd., S. 66.

12 Vgl. STEINBERG, The Sexuality, S. 82f.

symbolik Penis – Vulva nach dem Geschlechterverhältnis Mann – Frau, so wie es in den patriarchalischen Gesellschaften der Antike und des Mittelalters kulturalisiert wurde, bildet. Die Frau wurde in diesen Epochen mit Schwäche assoziiert. Isidor von Sevilla meint dazu in seiner Enzyklopädie: *Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier.*¹³ („*Mulier* stammt tatsächlich von Schwäche. Durch das Streichen eines Buchstabens wird *mollier* verändert und zu *mulier*.“)

Der Einwand Caroline Walker Bynums Steinberg gegenüber stützt sich – abgesehen von dem Verweis auf die Möglichkeit, dass die „Erektionsbilder“ schlicht naturalistisch seien und dass Steinbergs Thesen auf einer von Falten und Drapierungen verursachten Illusion fußen könnte¹⁴ – auf zwei Hauptfragen: 1. „Sind wir berechtigt in der Kunst des 15. und 16. Jahrhunderts Genitalität mit Sexualität in Verbindung zu bringen? Dachten Menschen im Mittelalter (wie es die heutigen offenbar tun) sofort an eine Erektion, wenn sie einen Penis sahen?“ und 2. „Gibt es Texte des Mittelalters oder der Renaissance, die diese Assoziation nahe legen? Haben die Theologen dieser Zeit selbst vom Penis als Zeichen für sexuelle Aktivität oder Männlichkeit gesprochen?“¹⁵

Beide Fragen sind sehr wohl berechtigt, Antworten auf sie jedoch nicht leicht zu finden. Tiefe Einblicke in die kulturanthropologischen Motivtraditionen Europas (und des mit Europa kulturell verbundenen Mittelmeerraums) sind notwendig, um eine Vorstellung davon zu entwickeln, inwiefern die Abbildung eines Penis bei zeitgenössischen Betrachtern unmittelbar und zwangsläufig eine sexuelle Interpretation auslöste oder ob nicht auch andere Deutungstraditionen und -muster vorstellbar sind. Dieser Beitrag versucht sich einer Antwort anzunähern und geht dabei von der These aus, dass Menschen nicht immer und nicht automatisch an Sexualität denken müssen, wenn sie einen Penis sehen. Dies gilt für das Mittelalter und die heutigen Menschen gleichermaßen. Sicher lässt sich vermuten, dass auch ein mittelalterlicher Betrachter von in Bildern dargestellten Penissen dann Sexualität deutlich assoziierte, wenn eine Erektion zu sehen war. Eben darum geht es im Kommentar Steinbergs. Die von ihm betrachteten Bilder stellen eine Erektion und nicht einfach einen Penis in den Mittelpunkt. In einem kindlichen

13 Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Sive Originum, ed. Wallace M. LINDSAY, 2 Bände, Oxford 1957, XI, ii, S. 18f.

14 Vgl. BYNUM, Fragmentierung, S. 66.

15 Ebd., S. 67.

Penis kann der Betrachter aber nicht in erster Linie männliche Sexualität im oben beschriebenen aggressiv-dominanten Sinn erkennen, sondern vielmehr lediglich das anatomische Geschlechtsmerkmal des Kindes. Walker Bynum – obwohl sie diese nicht zitiert – lässt sich offensichtlich von Judith Butlers Theorie der Genderkonstruktion beeinflussen. Diese versucht in ihrem Buch „Gender Trouble“¹⁶ höchst problematisch¹⁷ eine Kritik der konstruierten Unterscheidung zwischen den Geschlechtern zustande zu bringen. Dort heißt es, das kulturell artikulierte ‚Geschlecht‘ sei nichts anderes als das Zusammenspiel des anatomischen Geschlechts, des kulturell und performativ konstruierten Geschlechts und des Begehrens als einer „heterosexuelle[n] Fixierung“, die die „diskreten, asymmetrischen Gegensätze von ‚männlich‘ und ‚weiblich‘“ produziere.¹⁸ Die gesamte Unterscheidung zwischen den „sexuell bestimmten Körpern“ und den „kulturell bedingten Geschlechtsidentitäten“¹⁹, spitzt sich bei Butler zu einer Infragestellung der a priori anatomisch gegebenen Geschlechtlichkeit zu²⁰. Dies erscheint vollkommen gerechtfertigt, da die von ihr beschriebenen kulturellen Konstruktionen der Geschlechtlichkeit (auch) zu gesellschaftlichen Inkongruenzen der Geschlechter führen. Die anatomische Geschlechtergrenze wird bei Butler relativierbar, wenn die kulturellen Konstruktionen um das ‚Geschlecht‘ herum dekonstruiert werden. Sie versucht vor allem zu zeigen, dass die kulturelle Entwicklung der Geschlechtsidentitäten aufgrund anatomischer Gegebenheiten geschah, wobei die Wahrnehmung des Anatomischen aber ebenfalls von ihr als kulturell bedingt beschrieben wird. Eine überzeugende Erklärung des Prozesses, der zur Ausbildung einer geschlechtlichen Identität führt, liefert Butler dabei nicht.²¹ Walker Bynum behauptet unter Rückgriff auf Butlers These der rein kulturellen Konstruktion der Geschlechter, dass die mittelalterliche Ekklesiologie, Soteriologie und Mystik Christus häufig als Mutter (apokryphe Petrusakten; Otfrid: *mis vater nu joh muoter*) bzw. weibliche Figur auffassten.²² Zu

16 Deutsche Ausgabe: Judith BUTLER, Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a. M. 1991.

17 Vgl. Claudia BREGER, Identität, in: Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien, hrsg. v. Christina von Braun/Inge Stephan, Köln/Weimar/Wien 2005, S. 47–65, bes. S. 56–58.

18 Vgl. BUTLER, Das Unbehagen, S. 38.

19 Vgl. ebd., S. 23.

20 Vgl. ebd., S. 190.

21 Vgl. ebd., S. 193–195.

22 Vgl. BYNUM, Fragmentierung, S. 73, wobei sie andeutet, dass die Kirche im Mittelalter einerseits als Leib Christi, andererseits als weibliche Gestalt aufgefasst wurde. Durch Transitivity kommt sie zur Annahme, dass Christus selbst als Frau imaginiert wurde. Diese Auslegung halte

eben dieser Auffassung und nicht gegen sie bietet Steinberg eine alternative Sichtweise, die sich selbstverständlich auf ein völlig anderes Quellenmaterial stützt. Beide Auffassungen sind eher komplementär als kontradiktorisch zu sehen.

Selbst wenn es stimmen würde – damit kommen wir zur zweiten Hauptfrage Caroline Walker Bynums –, dass gemäß vieler Quellen Christus als Mutter empfunden wurde, kann dies wohl als parallel verlaufende Auffassung der Menschlichkeit Christi begriffen werden, nicht unbedingt aber als eine normative. Wir fassen damit eine Metapher²³ – ebenso wie die von Walker Bynum behauptete „Mutterschaft“

ich für falsch! Wenn man das Gleichnis Haupt – Leib bezüglich des Verhältnisses Bräutigam – Braut verwendete, tat man dies in Anlehnung an 1. Korinther 11, 3: „[C]hristus [ist] das Haupt eines jeden Mannes [...]; der Mann aber ist das Haupt der Frau“ und Epheser 5, 23-26: „Denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Gemeinde ist, die er als seinen Leib erlöst hat. Aber wie nun die Gemeinde sich Christus unterordnet, so sollen sich auch die Frauen ihren Männern unterordnen in allen Dingen. Ihr Männer, liebt eure Frauen, wie auch Christus die Gemeinde geliebt hat und hat sich selbst für sie dahingegeben, um sie zu heiligen.“ Der Mann ist also keine Frau, sondern die Bindung zwischen ihnen ist gottgegeben und untrennbar wie zwischen zwei Ehegatten. Die Ekklesiologie des 15.–16. Jahrhunderts – zumindest die offizielle – gründet aber auf den Simonie-Konflikten des 11. Jahrhunderts im Kontext der monastischen und päpstlichen Reform. Es wird immer wieder betont, dass die Verbindung zwischen Christus und der Kirche analog zur Beziehung eines Bräutigams zu seiner Braut aufgefasst werden kann. In diesem Sinne hatte bereits Gregor von Nyssa im 4. Jahrhundert das Hohelied ausgelegt, was allerdings für die gesamte Ekklesiologie bzw. Soteriologie nach ihm normativ wirkte. So behauptet auch AUCTOR GALICUS (ein Anonymus) in seinem kurzen Traktat „De ordinando pontifice“ (ca. 1047): *[Ae]cclesia sponsa Christi est, episcopi loco Christi funguntur. Igitur et ipsi eiusdem aeccliesia non sponsi, sed sponsus sunt [...]. Sit autem unum sunt, et sponsus sunt. Qui vero ab unitate deficit, nec sponsus est, nec amicus sponsi. Quodsi non amicus, certe nec filius.* („[S]o ist die Kirche die Braut Christi und walten die Bischöfe an Christi Statt. Deswegen sind sie selbst nicht Bräutigame eben dieser Kirche, sondern der eine Bräutigam [...]. Wenn sie aber eins sind, sind sie auch der Bräutigam. Wer aber von der Einheit abfällt, ist weder Bräutigam noch der Freund des Bräutigams. Wenn aber nicht Freund, dann gewiss aber nicht Sohn“), bei Irene SCHMALE-OTT (Hrsg.), *Quellen zum Investiturstreit*. Zweiter Teil, Darmstadt 1984, S. 50f.

23 Metapher wird hier im Sinne Hans Blumenbergs verwendet. Der Metaphorologie (als Poetisierung des Kontaktes mit der außerhalb des Bewusstseins unerkennbaren Wirklichkeit, vgl. Hans Blumenberg, *Arbeit am Mythos*, 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1981, S. 10–12 und S. 68) liegt der Versuch zu Grunde, den Mythos oder die Metapher als Träger von Informationen zu benennen bzw. zu entziffern, vgl. ebd., S. 63. Die Metapher ist wohl keine ‚Wirklichkeit‘ – was auch immer mit ‚Wirklichkeit‘ gemeint ist –, sondern die Artikulation von Wünschen, Erlebnissen und Bildern, welche aus der Begegnung mit der unbenannten, d. h. unerkannten, ‚Wirklichkeit‘ in Menschen hervortreten. Es geht also am Beispiel der mythologischen Komparatistik nicht darum, die Götter durch ihre Epitheta zu beschreiben, sondern herauszufinden, wie und eventuell warum Menschen durch Namen/Epitheta/Metaphern (vgl. ebd. S. 11f.) bestimmte Koordinaten der ‚Wirklichkeit‘ deuten und erfassen, d. h., es dreht sich alles um die Kategorien des Narrativen im Mythos, vgl. Gavin

nicht mehr als eine indirekte Allegorie zur neuen Geburt in Christus ist –, durch welche die Menschen das Mysterium der Auferstehung Christi plausibel zu erfassen suchen. Das Motiv der Erektion ist natürlich kein *locus communis*, aber die Evidenz der von Steinberg zusammengestellten Bilder zu leugnen geht ebenso zu weit. Dass viele Theologen und Quellen den Penis nicht ausdrücklich mit sexueller Aktivität oder Männlichkeit assoziieren²⁴, liegt vielleicht auch daran, dass die Quellen oftmals Selbstverständlichkeiten nicht aussprechen und sich nicht mehr mit ihnen befassen.²⁵ Allerdings finden sich kulturgeschichtliche Hinweise, die hinter die ‚Schweigsamkeit‘ unserer Quellen blicken lassen. Dabei ist davon auszugehen, dass der Penis eindeutig ein Sexualorgan ist. Andererseits: Das Motiv „Christus als Mutter bzw. Frau“ wiederum ist nicht so verbreitet, wie es Walker Bynum darstellt. Abgesehen davon, dass ihre Beispiele ausschließlich aus dem Bereich der Frömmigkeit und Mystik (bzw. Frauenmystik) stammen und dass – wie sie selbst in einem früheren Buch zeigt – in der mittelalterlichen Kirche solche Auffassungen des körperlichen Kontakts mit dem Erlöser oder mit seinen Genitalien nicht selten Empörung hervorriefen und als an der Grenze zur Blasphemie stehend wahrgenommen wurden²⁶, soll hier betont werden, dass, als die Mystikerinnen z. B. über die Brüste Christi, aus denen getrunken wird²⁷, sprachen, sie dies allegorisch meinten. Nirgends findet sich jedoch ernsthafter Zweifel an Jesu Männlichkeit und konsequent wird er auf sämtlichen Darstellungen folglich als Mann abgebildet.²⁸

Flood, *Beyond Phenomenology. Rethinking the Study of Religion*, London/New York 1999, S. 113. Götter sind in diesem Sinne keine Träger von Eigenschaften, sie sind die Eigenschaften, d.h. die Namen bestimmter erkannter Wirklichkeiten (sic), vgl. Blumenberg, *Arbeit*, S. 69. Vgl. dazu auch den Beitrag von Mirko Gründer in diesem Bande, S. 161–172..

24 Was allerdings von den zahlreichen Belegen Steinbergs widerlegt wird. Siehe z. B. STEINBERG, *The Sexuality Revised*, S. 46f. und S. 198f.

25 Vgl. Johannes Fried, *Die Endzeit fest im Griff des Positivismus? Zur Auseinandersetzung mit Sylvain Gouguenheim*, in: HZ 275, 2 (2002), S. 281–321, S. 289 und S. 291f. Ihm zur Folge beinhalten die Texte nur einen Teil des Wissens des Autors und oftmals nichts von den Zusammenhängen hinter dem schriftlich Festgehaltenen, vgl. Fried, *Die Endzeit*, S. 292. Dies gilt vermutlich auch für die Malerei.

26 Vgl. BYNUM, *Fragmentierung*, S. 248–250.

27 Vgl. ebd., S. 73f.

28 Was allerdings die erotische Aufladung der Liebe zwischen diesem Gott und seinen männlichen Gläubigen problematisch macht, ist die Tatsache, dass die Bibel einen männlichen Gott beschreibt. Wie erlebt ein Mann die Liebe zu seinem Gott dann, ohne homosexuell zu sein? Siehe dazu Howard EILBERG-SCHWARTZ, *God's Phallus and Other Problems for Men and Monotheism*, Boston 1994. Vgl. STEINBERG, *The Sexuality Revised*, S. 366. Insbesondere als Reaktion zu der katharischen Be-

Caroline Walker Bynum zieht einen weiteren hochproblematischen Schluss: Ausgehend von der aristotelischen Auffassung, der Fötus übernehme die Materie (Blut, Fleisch) von der Mutter, die Seele bzw. den Geist aber vom Vater²⁹, folgert sie „der Leib Christi muss von Maria kommen [d. h. er muss weiblich sein], weil Christus keinen Menschen zum Vater haben konnte [um ihm Geist zu geben]“.³⁰ Zuende gedacht hieße das, dass alles, was aus einer Frau kommt, Frau bzw. weiblich sein muss, Walker Bynum übersieht dabei, dass Christus als Verkörperung göttlicher *ousia* natürlich auch Geist besaß, den er über den Heiligen Geist (über den Gott auf Maria herabkommt) erhielt. Das macht Gott zum ‚Vater‘ und bringt Maria den Namen der ‚Gottesgebärerin‘ ein. Während sich Bynum gegen „pauschalisierende“ Aussagen Steinbergs wendet und behauptet, dass die Menschen des Mittelalters „wahrscheinlich weder Penis noch Brust mit sexuellen Handlungen“ verknüpften³¹, pauschalisiert sie später selbst in ähnlicher Weise, wenn sie behauptet, die Menschen würden Brüste eher in Verbindung mit Nahrung als mit Sexualität bringen.³² Dabei muss weiter danach gefragt werden, ob und wie genau die Menschen des Mittelalters wussten, dass Mutterschaft und das damit verbundene Stillen letzten Endes die alleinige Rechtfertigung der Sexualität in den Augen der mittelalterlichen Kirche waren.³³

hauptung, dass der Körper die Schöpfung Satans sei, habe die Kirche des Mittelalters und der Frühen Neuzeit stark die Inkarnation Christi – mit allen Merkmalen eines männlichen Körpers – betont und in den Vordergrund gerückt, vgl. Gary TAYLOR, *Castration. An Abbreviated History of Western Manhood*, New York/London 2000, S. 30 (Taylor beruft sich hier auf Leo Steinberg).

29 Vgl. BYNUM, Fragmentierung, S. 79.

30 Vgl. ebd., S. 80.

31 Vgl. ebd., S. 68.

32 Vgl. ebd., S. 73.

33 Vgl. Suzanne Fonay Wemple, *Women in Frankish Society*, Philadelphia 1981, S. 29f. Für die Kirche galt die Sexualität als eine große Gefahr. Sie wurde nur in der Form der Ehe und mit dem Gedanken an die Schwäche des menschlichen Fleisches toleriert. Befürwortet wurde dagegen stets die Jungfräulichkeit (*virginitas melior sit conjugio* behauptet z. B. Anselm von Canterbury in seinem Traktat „*Cur Deus Homo*“, c. 18). Den Frauen als Verkörperung der verführerischen Sexualität und Fleischeslust wurde stets das Klosterleben empfohlen, vgl. Erika Uitz, *Die Frau im Mittelalter*, Wien 2003, S. 162. Für die Geistlichen konnte die Frau nur dann Anerkennung erhalten, wenn sie jungfräuliche Märtyrerin (die wegen sexuellen oder matrimonialen Drucks den Tod wählte) oder Nonne außerhalb der sexuellen Physiologie war, vgl. Peter Ketsch, *Frauen im Mittelalter*, 2 Bände (Düsseldorf 1983-1984), 2. Bd. Düsseldorf 1984, S. 49 – oder wenn „ihre Glut erloschen ist“, wie Georges Duby es bildlich ausdrückt, Georges Duby, *Eva und die Prediger. Frauen im 12. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. 1998, S. 46.

Die gesamte Polemik wäre aber mit Sicherheit nicht entfacht worden, hätte man die These vom „phallischen Christus“ mit einer passenden Fragestellung erleuchtet. Es ist folglich nicht zu klären, ob die Falten des Lendentuchs eine Erektion Christi verbergen, sondern – falls sie es tun – ob eine symbolisch zu interpretierende Erektion für die Wahrnehmung der frühneuzeitlichen Menschen als Adressaten solcher frommen Bilder nützlich zu machen ist. Wie sehr entsprach also eine in dieser Weise codierte Darstellung den kulturellen Wahrnehmungskategorien und -gewohnheiten der Frühen Neuzeit? Die Quellen geben uns keinen Hinweis auf besondere Empörung der Menschen, die solche Bilder betrachteten, daher muss davon ausgegangen werden, dass die Darstellungen eines erigierten Penis' im Kontext des Todes bzw. der Auferstehung eine gewissermaßen gängige anthropologisch-kulturelle Semiotik artikulierten. Anders ließe sich der auffällige Knoten im Lendentuch des im Tode triumphierenden Christus, zu dessen Füßen Spalatin, der Freund Luthers, in frommer Haltung betet, schwer erklären. Der gekreuzigte Christus dominiert die Bildkonstruktion nicht zuerst durch die eigene Körperlichkeit oder Größe, sondern vor allem durch den auffälligen, überproportional großen Knoten seinen Lendentuchs, der den Blick des Betrachters auf sich zieht. Unabhängig von der Frage, ob Cranach d. Ä. unter dem so prominenten Knoten einen erigierten Penis ‚versteckt‘, ist klar, dass danach gefragt werden muss, warum und ob hinter dieser auffälligen Deutlichkeit ein Zufall oder doch eine Botschaft – die symbolisch zu entziffern ist – steckt. Die Interpretation als eine kulturelle Metapher, wie sie auch in den von Steinberg angeführten Bildbeispielen deutlich wird, liegt nahe. Es geht dem Künstler offensichtlich um die Vergegenständlichung der apotropäischen Konnotationen des Phallos³⁴.

Der Phallos nimmt eine zentrale Position in den europäischen Kulturen – und nicht nur in diesen – von der Vorgeschichte bis heute ein.³⁵ Er symbolisiert vor allem die männlich-aggressive Stärke und, davon abgeleitet, die Vitalität, den Sieg, die Abwehr gegen das Böse, die unsterbliche Fruchtbarkeit.³⁶ Die phallischen

34 Siehe einen Überblick u. a. bei Matthias GERBER, Turm am Rand des Meeres. Über männliche Identität und den Archetyp des Phallos, 2. Aufl. Könitz 1998.

35 Vgl. Alain DANIÉLOU, Der Phallus. Metapher des Lebens, Quelle des Glücks. Symbole und Riten in Geschichte und Kunst, München 1998, S. 11–13.

36 Dabei wäre es einseitig, den Phallos nur mit Fruchtbarkeit in Verbindung zu bringen und seine ‚kriegerischen‘, aggressiven Valenzen aus dem Zusammenhang zu reißen, wie Jacques A. Du-laure, Les cultes priapiques. Les divinités génératrices et le culte du Phallus chez les anciens et les modernes, Paris 1953, S. 66 es tut: Der Phallos ist „symbole de la résurrection de la nature, au print-



Abbildung:

Lucas Cranach d. Ä, Georg Spalatin betet ein Kruzifix an, 1487–1553.

Der Blick des Betrachters fällt *nolens volens* auf den voluminösen Knoten des Lententuchs Christi.

Funktionen sind daher, „that the erect penis is as like to be defensive or hostile as fertility-promoting.“³⁷ „Der Schatten des [...] Phallus lässt sich in seiner Roheit (sic), Brutalität und Unüberlegtheit erkennen. Er zeigt sich in seinem unersättlichen Verlangen und Besitzstreben, seinem ungemilderten Machtbedürfnis, seiner schier wahnsinnigen Getriebenheit, im Gemetzel der Kriege, im rücksichtslosen Kampf, den er verursacht.“³⁸ Der Phallos hat vor allem religiöse

und symbolische Valenzen. Im antiken Griechenland z. B. unterschied man zwischen dem anatomischen männlichen Glied (*peos* = Schwanz³⁹) und dem religiös beladenen Phallos.⁴⁰ Die Forschung macht darauf aufmerksam, dass der Phallos zu Beginn nur Kultobjekt und kein menschliches/männliches Attribut war; In den früheren phallischen Ritualen (im Mesolithikum oder Neolithikum) erkennt man,

emps, était porté en triomphe“ und der Phallus ist wiederum „symbole expressif du soleil fécondant la nature à cette époque brillante de l'année.“ (ebd. S. 277) Damit deckt Dulaure aber nicht den gesamten kulturellen Komplex ‚Phallos‘ ab.

37 Eva C. KEULS, *The Reign of the Phallus. Sexual Politics in Ancient Athens*, New York 1985, S. 75.

38 Eugene MONICK, *Die Wurzeln der Männlichkeit. Der Phallus in Psychologie und Mythologie*, München 1990, S. 118.

39 Analog mit dem lateinischen *penis*, was im vorklassischen Latein auch „Schwanz“ bedeutete.

40 Vgl. Thorkil VANGGAARD, *Phallos. Symbol und Kult in Europa*. München 1971, S. 60 (mit Belegen).

dass der Phallos „n'appartenait pas à la figure humaine.“⁴¹ Die moderne Auffassung, in der der Phallos „as the sign of a ‚masculine‘ subjectivity predicated on the biological identity of men“⁴² verstanden wird, ist eindeutig eine spätere Erscheinung (z. B. in der Bronzezeit).

Der erigierte *penis triumphans* wurde in vielen Kulturen als heiliges Zeichen mit lebensspendenden Kräften angesehen, das sich dem Bösen, der Krankheit und dem Tod erfolgreich widersetzen konnte. Im 2. Jahrhundert n. Chr. assoziierte der Epheser Artemidor in seiner „Oneirocritica“ den Penis mit Kraft, Mannhaftigkeit und Fortpflanzungsfähigkeit:

„Ferner bedeutet es [das Schamglied – *pudendum*] Kraft (*robur*) und Mannhaftigkeit (*virilitas*) des Körpers, weil es auch ihr Urheber (*causa*) ist; deshalb nennen es einige die Mannheit [...], weil das Schamglied [...] die stärkste Fortpflanzungskraft besitzt (*principaliss. omnium pudendorum*).“⁴³

Der Phallos war als Statue (Hermen)⁴⁴ an Straßenkreuzungen, am Eingang von Häusern oder Läden anzutreffen, er wurde als Amulett um den Hals getragen oder den vor den Streitwagen des römischen Generals eingespannten Pferden bei seinem triumphierenden Einzug in Rom als Schmuck angelegt.⁴⁵ Im europäischen Mittelalter dienten phallische Symbole als Beschützer der Äcker, der Gärten und der Haustiere.⁴⁶ Dies behauptet auch Bernardus Silvestris, ein Autor aus den intellektuellen Kreisen in Chartres (ca. 1147), wenn er sich in seiner „Cosmographia“ dem Phallos widmet: „Der Phallos kämpft gegen Lachesis und bindet wieder die Lebensfäden, welche von der Hand der Moiren geschnitten wurden.“⁴⁷ Von manchen Forschern

41 DULAURE, *Les cultes*, S. 26 (mit Belegen).

42 THOMAS A. KING, *The Gendering of Men, 1600-1750. The English Phallus*, Wisconsin 2004, S. 77.

43 ARTEMIDOR VON DALDIS, *Traumbuch* (Sammlung Klosterberg. Neue Folge) Übers. Friedrich S. KRAUSS, Basel/Stuttgart 1965: I, c. 45, 72f. Lat. Übers.: Nicolaus Rigaltius (Hrsg.): *Artemidori Daldiani & Achmetis Sereimi P. Oneirocritica*, Lutetia Parisii 1603.

44 Vgl. ARTEMIDOR VON DALDIS, *Traumbuch*, I, c. 45, S. 73: „Ich habe auch einmal in Kyllene eine Statue des Hermes gesehen, die auf Grund einer natürlichen Analogie (*naturali quadam ratione*) nur als Phallus (*pudendum*) gestaltet war.“

45 Vgl. DULAURE, *Les cultes*, S. 280; DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 16, S. 70–73; Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg (Hrsg.), *Götter, Gräber & Grottesken. Tonfiguren aus dem Alltagsleben im römischen Ägypten*, Hamburg 1991, S. 32.

46 Vgl. DULAURE, *Les cultes*, S. 166.

47 *The Cosmographia of Bernardus Silvestris*, ed. u. übers. v. Winthrop WETHERBEE, New York/London 1973.

wird das Christentum selbst, insbesondere das Kreuz und der paradiesische Lebensbaum, als extrem phallisch eingestuft: „The fundamental basis of Christianity is more purely ‚phallic‘ than of other religions now existing.“⁴⁸ Solche Aussagen sind aber nuanciert und mit Vorsicht zu genießen.

In der Beschreibung der Feldzüge des ägyptischen Königs Sesostri (20. Jahrhundert v. Chr.) erzählt Herodot:

„Als er [...] nach Ägypten zurückgekehrt war, durchzog er, wie die Priester sagten, mit einem großen Heer das Festland und unterwarf alle Völker, zu denen er kam. Hatten sie sich tapfer gewehrt und mannhaft für ihre Freiheit gefochten, so richtete er in ihrem Lande Säulen auf, an denen eine Inschrift verkündete, dass er, Sesostri, König von Ägypten, dies Volk mit Waffengewalt unterworfen habe. Hatte er ihre Städte mühelos und ohne Schwertstreich genommen, so ließ er auch dort Säulen mit solcher Inschrift aufrichten, außerdem aber eine weibliche Scham daran anbringen zum Zeichen, dass sie feige gewesen seien.“⁴⁹

Die oben erwähnten Hermen hatten – zumindest in Athen – wohl eine Schutzfunktion, waren aber auch Symbole der in der Stadt herrschenden Phallokratie⁵⁰, einer Ordnung, welche u. a. den Frauen jeden Zugang zu öffentlichen Ämtern untersagte.⁵¹ Es handelt sich hier um eine Metapher im Sinne Hans Blumenbergs⁵², die wohl durch die kontrastierende Beobachtung⁵³ der „kraftvollen“ Männlichkeit und der

48 Charles S. Wake zitiert von Andrew P. LYONS/Harriet D. LYONS, *Irregular Connections. A History of Anthropology and Sexuality*, Lincoln/London 2004, S. 58f.

49 HERODOT, *Das Geschichtswerk* (Bibliothek der Antike. Griechische Reihe 1), 2. Aufl. Berlin/Weimar 1985, II, c. 102, S. 149f.

50 Vgl. KING, *The Gendering*, S. 112: „Phallic power was increasingly understood as an inherent potential in all men“.

51 Vgl. KEULS, *The Reign*, S. 30. Heute gibt es immer noch Gesellschaften, die unter dem Motto „Men cannot be men, only eunuchs, if they are not in control“ Frauen von der Öffentlichkeit fern halten wollen (vgl. TAYLOR, *Castration*, S. 9).

52 Siehe Anm. 21.

53 „In dem Maße, in dem auf der einen Seite das Weibliche – das den Frauen zugesprochene bzw. das mit ihnen assoziierte – negiert wird, muss auf der anderen Seite das – vermeintliche bzw. konstruierte – Männliche erstrebt werden. [...] Für den erwachsenen Mann steht [...] nicht mehr so sehr die ‚Suche nach Geschlechtsidentität‘ im Vordergrund, sondern die ‚Identitätsstabilisierung‘. [...] Die primären Geschlechtsorgane des Mannes (sex) garantieren sein gesellschaftliches Primat (gender)“ (Robert SCHEUBLE, *mannes manheit, vrouwen meester. Männliche Sozialisation und Formen der Gewalt gegen Frauen im Nibelungenlied und in Wolframs von Eschenbach Parzival*, Frankfurt a. M. u. a. 2003, S. 40–43.)

„schwachen“, „schutzbedürftigen“ aber auch „gefährlichen“ Weiblichkeit entsteht⁵⁴. In diesem Sinne werden Frauen meistens als ‚Zu-Erobernde‘ – als Objekt der Gewalt – angesehen, eine Zuschreibung, die in der Kriegssemantik auf alle beteiligten Parteien/Gegenstände übertragen wird: Festungen, Länder, feindliche Völker usw. Ein solches Bild beschwört gleichzeitig den männlichen Eroberungs- bzw. Aggressivitätsdrang.⁵⁵ Häufig war die erste Handlung der Sieger nach einem Konflikt die Verwüstung des feindlichen Territoriums bzw. die Versklavung und Vergewaltigung⁵⁶ der Frauen. Ebenso sind im mittelalterlichen Irland die sogenannten Sheela-na-gig-Figuren bekannt, Darstellungen von Frauengestalten⁵⁷, die mit weit gespreizten Beinen ihre *pars pudenda* dem Betrachter anbieten.⁵⁸ Solche Bilder wurden meistens

54 Am Anfang muss diese bevorzugte Stellung des Mannes funktionell bestimmt gewesen sein: Er war derjenige, der die Aufgabe hatte, aufgrund der anatomisch überlegenen Kraft seine Familie und seinen Stamm zu schützen, vgl. Carl Werner MÜLLER, Der schöne Tod des Polisbürgers oder „Ehrevoll ist es, für das Vaterland zu sterben“, in: Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung 96 (1989), S. 317–340, S. 324, und dies mittels des Kampfes und der Gewaltanwendung. Mit der Zeit aber wird der Vorrang des Mannes nicht mehr in Bezug auf seine funktionellen Grundlagen betrachtet, sondern als „kulturgeschichtliche hegemoniale Selbstverständlichkeit“ (Lothar BÖHNISCH/Reinhard WINTER, Männliche Sozialisation. Bewältigungsprobleme männlicher Geschlechtsidentität im Lebenslauf, 2. Aufl., Weinheim und München 1994, S. 35). Der Status des Mannes wurde befestigt und kulturell institutionalisiert (vgl. Anita HEILIGER/Constance Engelfried, Sexuelle Gewalt. Männliche Sozialisation und potentielle Täterschaft. Frankfurt a. M./New York 1995, S. 65; SCHEUBLE, mannes, S. 56); so wurde das Matriarchat, welches bis zur Entdeckung der Vaterschaft in der Vorgeschichte den Vorrang hatte, ersetzt (vgl. KEULS, The Reign, S. 65). Die kulturelle *imago* der Frau wird in Heilige und Hure aufgespaltet, beide Formen der Männerkontrolle und -bestimmung (vgl. HEILIGER/ENGELFRIED, Sexuelle, S. 67–69).

55 Vgl. DUERR, Obszönität, S. 220–222; Hans-Werner GOETZ, Frauen im Früheren Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich, Weimar/Köln/Wien 1995, S. 309; HEILIGER/ENGELFRIED, Sexuelle, S. 75. Das lateinische *vomer* bedeutet gleichzeitig „Pflugschar“ und „Penis“ (vgl. auch ARTEMIDOR VON DALDIS, Traumbuch, II, c. 24, S. 163: „Speziell aber bedeutet, nach meiner öfteren Beobachtung, die Pflugschar das Zeugungsglied des Träumenden.“). Hier werden Frau und Boden parallelisiert, die beide dem zivilisatorisch und sexuell aktiven Mann unterlegen sind, vgl. DANIELOU, Der Phallus, S. 51.

56 Die Vergewaltigungen sind als eine Form des Terrors anzusehen, vgl. TAYLOR, Castration, S. 9. Ich meine hier nicht die häusliche Vergewaltigung bzw. Gewalt, wobei auch in diesem Kontext die Vergewaltigung ein Mittel der männlichen Hegemonie ist und eine Züchtigung des Opfers, sprich der Frau, darstellt (vgl. HEILIGER/ENGELFRIED, Sexuelle, S. 61–63; SCHEUBLE, mannes, S. 94f.).

57 Vgl. Eamonn KELLY, Irish Sheela-na-gigs and Related Figures with Reference to the Collections of the National Museum of Ireland, in: Medieval Obscenities, hrsg. v. Nicola McDonald, York 2006, S. 124–137, S. 125.

58 Ich kann mich hier nicht der Meinung anschließen, dass die Sheela-na-gigs eine abwehrende Funktion hätten – vgl. Hans Peter DUERR, Obszönität und Gewalt (Der Mythos vom Zivilisationspro-

auf den Toren von Kastellen oder auf Türmen und Kirchen zur Erinnerung daran eingemeißelt, dass eine Festung – genau wie eine Frau – nur dem Stärkeren gehören kann, jenem, der ihre Unantastbarkeit zu behaupten fähig war.⁵⁹ Im „Harbardlied“ der germanischen Götterdichtung rühmt sich Harbard in diesem Sinne:

„Bei Fjölvar war ich/ volle fünf Winter,/ Auf jenem Eiland,/ das Allgrün heißt;/
kämpfen konnten wir dort/ und Krieger fallen,/ an manches uns wagen,/ Mäd-
chen erproben.“⁶⁰

Der Mann als Beschützer steht in den archaischen Traditionen in direkter Abhängigkeit von seiner Fähigkeit, seine Gruppe (bzw. sein Dorf, seine Burg, sein Land) zu verteidigen, wobei diese Rolle seine soziale Identität bildet und als sein Wert zu verstehen ist. Ein Feigling wird in vielen Kulturen als Frau beschimpft.⁶¹ Soll z. B. in einem Krieg eine Gruppe symbolisch aufgelöst werden, wird in der Regel bei den Frauen dieser Gruppe und ihrer sozialen Annullierung begonnen. Die Frauen werden durch Vergewaltigung, Entführung usw. ihrer ursprünglichen sozialen Sphäre symbolisch entrissen.

Aufgrund dieser Polarität, Mann-Stärke-Überlegenheit versus Frau-Schwäche-Unterlegenheit, kommt in Macht- bzw. Unterwerfungsritualen den Geschlechtsorganen eine bedeutende Rolle zu (wie z. B. im oben zitierten Beispiel bei Herodot), weil diese den einzigen physischen und gleichzeitig visuell eindeutigen Unterschied zwischen Männern (sprich ‚Stärke‘) und Frauen (sprich ‚Schwäche‘) klar bezeugen. Es ist nicht zu übersehen, dass den Frauen in traditionellen Gesellschaften die Teilnahme an einem Krieg verweigert wurde. Den Misserfolg Ludwigs VII. im Heiligen Land schrieben die Chronisten der Anwesenheit seiner Frau, Eleonore von Aquitanien, zu; er hätte sie eigentlich nicht mitfahren lassen dürfen.⁶² Das Waffenhand-

zeß 3), 2. Aufl. Frankfurt/ M. 1993, S. 82f. –, denn eine Frau mit gespreizten Beinen erscheint nicht abwehrend, sondern willig, also einladend: Es handelt sich eher um eine Mahnung an die eigenen Männer, mit dem Hinweis darauf, was passieren kann, wenn sie unfähig sind, ihre Besitztümer und Frauen zu beschirmen, vgl. ebd. S. 84f. Dieses Motiv ist nicht mit der aggressiven Entblößung der Brüste gleich zu stellen, welche bei Frauen unterschiedlicher Kulturen tatsächlich als Einschüchterungsmethode beobachtet wurde, vgl. ebd. S. 47–49.

59 Vgl. KELLY, Irish Sheela-na-gigs, S. 131–133.

60 Die Edda. Götterdichtung, Spruchweisheit und Heldengesänge der Germanen, hrsg. v. Kurt SCHIER/Felix GENZMER, hier: Das Harbardlied, Kreuzlingen, München 2004, c. 16, S. 106.

61 Vgl. LYONS/LYONS, Irregular, S. 248.

62 Vgl. Georges DUBY, *The Knight, The Lady and The Priest. The Making of Modern Marriage in Medieval France*, New York 1983, S. 195f. Bis heute können solche diskriminierenden Tendenzen

werk wurde der weiblichen Hälfte der Gesellschaft grundsätzlich abgesprochen, weil die Frauen schwach seien und auf sie kein Verlass sei.⁶³ Die Frau wird ständig verdächtigt: „Die dem weiblichen Geschlecht zugeschriebenen Eigenschaften sind für die männliche Identität bedrohlich und müssen abgewertet werden.“⁶⁴ In dieser Hinsicht kann man über eine erotische Männlichkeit, den Adonis-Typus, sprechen, welcher unfruchtbar (!) ist, dafür aber hocherotisch und von Frauen wegen seiner sexuellen Kompetenzen verehrt wird. Diesem Typus gegenüber steht die kriegsrische, aggressive Männlichkeit, der Herakles- bzw. Theseus-Typus. Mythologisch wird die Adonis-Männlichkeit, die ‚Softie-Seite‘ des Mannes, abgewertet: Adonis wird von einem Wildschwein (Symbol für stürmische, zügellose Aggressivität und Potenz) getötet; das Tier rammt seine Hauer in die Hoden des tragischen Helden und kastriert, verweiblicht ihn damit.⁶⁵

Im Krieg haben viele (Kampf-)Handlungen nicht nur praktischen, sondern auch symbolischen Sinn: sie sollen die Entehrung des Feindes darstellen, d. h. seine Herabstufung auf eine Position, in der er über keine aggressive ‚männliche‘ Potenz mehr verfügt. Im symbolischen Sinne wird er also ‚entmannt‘, symbolisch in eine Frau verwandelt, verweiblicht.⁶⁶ Deshalb sind uns Fälle von gleichgeschlechtlich männlicher Vergewaltigung der Feinde⁶⁷ nach einer Schlacht ebenso bekannt wie

beobachtet werden. Lange Zeit war die aktive Beteiligung von Frauen an einem Krieg unvorstellbar, später wurden sie in *non-combat*-Bereichen eingesetzt, als Soldatinnen sind sie bis heute nicht voll anerkannt, vgl. Elisabeth KATSCHING-FASCH, Zur Genese der Gewalt der Helden. Gedanken zur Wirksamkeit der symbolischen Geschlechterkonstruktion. In: Gewalt in der Kultur. Vorträge des 29. Deutschen Volkskundekongress-Passau 1993, Teilband 1, hrsg. v. Rolf W. Brednich/Walter Hartinger, Passau 1994, S. 97-117, S. 106f.

63 Vgl. KEULS, *The Reign*, S. 20 und S. 30.

64 HEILIGER/ENGELFRIED, *Sexuelle*, S. 68.

65 Vgl. KEULS, *The Reign*, S. 25.

66 In den patriarchalen Gesellschaften die Männer ihre Macht über die Frauen auch durch die sexuelle Dominanz – vgl. Jeremy GOLDBERG, John Skathelock's Dick. *Voyeurism and „Pornography“* in Late Medieval England, in: *Medieval Obscenities*, hrsg. v. Nicola McDonald, York 2006, S. 105-123, S. 112f.

67 Vgl. DUERR, *Obszönität*, S. 242-244 und VANGGAARD, *Phallos*, S. 74. Symbolische Sodomisierungsformen überleben als strafrechtliche Schmähung bis ins 15. Jh. hinein (vgl. Elisabeth WECHSLER, *Ehre und Politik. Ein Beitrag zur Erfassung politischer Verhaltensweise in der Eidgenossenschaft 1440-1500 unter historisch-anthropologischen Aspekten*, Zürich 1991, S. 76f.). Die Sodomisierung zeigt die soziale Annullierung der Privatsphäre des Opfers, vgl. Michael CAMILLE, *Dr. Witowski's Anus. French Doctors, German Homosexuals and the Obscene in Medieval Church Art*, in: *Medieval Obscenities*, hrsg. v. Nicola McDonald, York 2006, S. 17-38, S. 30, und damit seine Eigenständigkeit, weil ja nur die Männer eigenständig sein können.

deren Kastration⁶⁸. Im Jahre 415 v. Chr. wurde die gesamte Gemeinde von Athen dadurch beleidigt und entehrt, dass man die durchaus zahlreichen Hermen der Stadt in einer Nacht ‚kastrierte‘, d. h. ihre steinernen Phallos abbrach.⁶⁹ Eine symbolische Sodomisierung des Feindes lässt sich sogar in der Bibel aufzeigen. In Psalm 78, 65–66 lesen wir:

„Da erwachte der Herr wie ein Schlafender, wie ein Starker, der beim Wein fröhlich war, und schlug seine Feinde hinten und hängte ihnen ewige Schande an.“

Im Lichte der mittelalterlichen Auslegung meinen diese Verse die Verweiblichung des Feindes durch Vergewaltigung.⁷⁰

In der altgermanischen Mythologie wurde die Waffe des Kriegers mit einem Phallos assoziiert: Seines Hammers Mjöllnir beraubt, sah sich Thor am Hof des Thursenkönigs Thrym gezwungen, sich als Frau zu verkleiden. In den Augen der anwesenden Gesellschaft war er ohne seine Waffe, sein Attribut, eine Frau. Erst als er seine Waffe zurückbekommt offenbart er sich den Zuschauern als der Krieger Thor⁷¹, d. h. seine Identität konstituiert sich über die Persönlichkeit verleihende Waffe. Ähnliches kann man auch für andere ‚phallische‘ Waffen (z. B. Keule, Axt, Schwert, Lanze) zeigen.⁷²

Von der Frühen Neuzeit bis zur Französischen Revolution trugen die Männer prominente, oftmals mit Stoff ausgestopfte Hosenlätze, um ihre Männlichkeit ostentativ zur Schau zu stellen. Zur Betonung ihrer Macht ließen sich zahlreiche Herrscher dieser Zeit von Künstlern mit auffallend großen Braguettes darstellen.⁷³ Ohne die unterstellte ostentative Funktion erfüllen diese Schamkapseln keinerlei Zweck. Auch sie gehören zu einem Männlichkeitskomplex, der heute unter dem Motto *to have balls* in weiten Kreisen der abendländischen Kultur immer noch fortlebt.

68 Die Kastration annulliert die soziale Kompetenz des Mannes, sie entehrt ihn, vgl. Klaus VAN EICKELS, Hingerichtet, geblendet, entmannt. Die anglo-normannischen Könige und ihre Gegner, in: Gewalt im Mittelalter, hrsg. v. Manuela Braun/Cornelia Herberichs, München 2005, S. 80-103, S. 90–92, TAYLOR, Castration, S. 17: „[F]or Augustine, the eunuch amputates *virilitas* [...] and no longer remains *vir* [...]; for both, and for our civilization as a whole, castration produces a ‚not-man“.

69 Vgl. KEULS, The Reign, S. 16 und S. 32.

70 Vgl. DUERR, Obszönität, S. 246f.

71 Vgl. SCHIER/GENZMER, Die Edda, Das Thrymlid, S. 71–77.

72 Vgl. VANGGAARD, Phallos, S. 80; KEULS, The Reign, S. 34.

73 Vgl. DUERR, Obszönität, S. 201f.

Die kulturell aufgeladenen Bedeutung des Phallos als Symbol des Sieges und der männlichen, gewaltsam erreichten Überlegenheit, das apotropäische Paradigma des Phallos' ist evident. Noch ein weiterer Komplex sei als Beleg angeführt: Es ist bekannt, dass die hellenistische Antike den Phallos als mächtige Abwehrwaffe gegen Dämonen und böse Geister einsetzte.⁷⁴ Gräber wurden häufig mit einem Phallos bekrönt.⁷⁵ Der Phallos hatte eine apotropäische und psychopompe Funktion. Phallische Statuetten von Zwergen wurden als Andeutung des ewigen Lebens und als Schutz für den Verstorbenen gegen die Mächte des Hades mit in die Gräber gelegt.⁷⁶ In diesem Zusammenhang – als Reminiszenz solcher archaischen Mentalitäten, die sich über Jahrtausende hinweg erhalten haben – sind auch jene frühneuzeitlichen „phallischen Christus“-Beispiele Steinbergs zu nennen, in denen Christus mit erigiertem Penis zur Symbolisierung des Sieges über den Tod dargestellt wird.⁷⁷ Diese wenigen, recht unsystematischen Beispiele sollen eine kulturelle Überbrückung und ein Parallelismus deutlich machen. Sie bilden also die Pole einer längerfristigen Entwicklung. Es sei hier daran erinnert –insbesondere durch dieses Beispiel – wie stark die christliche Praxis von mediterranen Kulturen beeinflusst wurde. Die im Mittelmeerraum starken phallischen Traditionen haben sich auf diese Weise auch in andere Teile Europas verbreitete. So ist zu erklären, wie die angerissenen erstaunlich ähnlichen Phallostraditionen (in unterschiedlichen Zeitspannen und an unterschiedlichen Orten) nachweisbar sind.

An dieser Stelle muss zumindest kurz darauf hingewiesen werden, dass in archaischen Gesellschaften die Geschlechtsorgane nicht ausschließlich sexuell und durch ihre Reproduktionsfunktion geprägt wahrgenommen wurden; sie konnten im Fall des Phallos und der männlichen Erektion durchaus auch asexuell ver-

74 Vgl. Jutta GASSNER: Phallos. Fruchtbarkeitssymbol oder Abwehrzauber? Wien/Köln/Weimar 1993, S. 43–45.

75 Vgl. DANÉLOU, Der Phallos, S. 16 und Jutta FISCHER, Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten, Tübingen 1994, Abb. 418 und 419. „Die kleinen Figürchen dürften als Votive eines Totenkults gedient haben, der im wesentlichen auf Fruchtbarkeitsriten basierte, die den Glauben an das Fortleben magisch beschworen.“ (Ebd. S. 34) Man stellte außerdem Phallus-Gestalten vor das Haus oder in das Haus, um es und seine Bewohner vor Unglück zu schützen – vgl. VANGGAARD, Phallos, S. 57.

76 Vgl. VANGGAARD, Phallos, S. 81 und GASSNER, Phallos, S. 51.

77 Vgl. STEINBERG, The Sexuality Revised, S. 83f. und Hans Peter DUERR: Nacktheit und Scham (Der Mythos vom Zivilisationsprozess 1) 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1988, S. 271f.

standen werden, d. h. als eine bedrohliche Erektion, deren Existenz Ausdruck männlicher Aggressivität und eines Überlegenheitsdrangs ist.⁷⁸

Warum sind die phallischen Apotropaia oft Zwerg- bzw. Kinderfiguren?⁷⁹ Zwerge hielt man in Italien aber auch in anderen europäischen Kulturen (z. B. den nordischen Ländern) für buckelige und missgestaltete Krüppel; in epischer Literatur (u. a. Sagas) tauchen viele solche Charaktere auf. Der kulturelle Komplex des Zwerges assoziierte diesen mit dem Totenreich, mit der Unterwelt. Seine physische ‚Verkrüppelung‘ war Symbol der körperlichen Unfertigkeit (genau wie bei einem Kind) und damit letzten Endes Zeichen der Krankheit bzw. des physischen Todes. Gleichzeitig sind aber eben diese erbärmlichen Kreaturen mit außergewöhnlich großen Genitalien ausgestattet.⁸⁰ Ein bekanntes Beispiel dafür sind Anekdoten und Karikaturen, in denen ein *locus classicus* kleine Männlein mit riesengroßen Gliedern sind. Der Gott Priapus war von hässlicher Erscheinung, aber mit einem enormen Penis versehen.⁸¹ Der Zwerg ist folglich eine chthonische Gestalt, welche auf der Schwelle zwischen dieser und der anderen Welt steht; er weist Verbindungen zum Tod, aber auch zur Vitalität auf.

Zwischen 1180–1186 verfasste Walter Map († ca. 1210), ein Kleriker aus dem Kreise König Heinrichs II. von England⁸², die letzte Fassung seines Werkes „*De nugis curialium*“⁸³. Dort überliefert er u. a. eine alte Legende, die in der Bretagne und im englischen Raum weit verbreitet war, die Geschichte vom Treffen des Bretonen-Königs Herla mit dem Zwergen-Herrscher:

„Es gab einen Hof, und nur einen ganz allein, vergleichbar mit dem unseren – so sagen uns die märchenhaften Geschichten, die berichten, dass Herla, König der alten Bretonen, einmal von einem anderen König zu einer Zusammenkunft geladen wurde; dieser hatte den Wuchs eines Gnoms und war nicht größer als ein Affe (*qui pygmaeus videbatur non dimidiatae staturae, qui non excedebat simiam*). Nach der Legende ritt der Zwerg (*homuncio*) auf einem sehr großen Ziegenbock

78 Vgl. VANGGAARD, Phallos, S. 99 und S. 104; GASSNER, Phallos, S. 203f.

79 Eine Variation dieses Zwergmotivs war im mittelalterlichen Italien (11. Jahrhundert) das männliche Kind (?) mit aufgerecktem Glied – vgl. DULAURE, Les cultes, S. 202.

80 Vgl. Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, Götter, 86–88.

81 Vgl. DANÉLOU, Der Phallus, S. 72.

82 Vgl. Jean-Claude SCHMITT: *Strigoii. Viii și morții în societatea medievală*, București 1998, S. 139f. (Originaltitel: *Les Revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris 1994).

83 WALTER MAP, *De nugis curialium. Courtiers' Trifles* (Oxford Medieval Texts.), ed. u. übers. v. R. James MONTAGNE, 2. Aufl. Oxford 1994.

(*capro maximo*). Man konnte diesen Mann wie Pan beschreiben: Er hatte ein rotes Gesicht (*ardenti facie*), einen gewaltigen Kopf (*capite maximo*), einen langen fuchsroten Bart (*barba rubente proluxa*) [...]. Sein Bauch war behaart und seine Beine endeten in Ziegenhufen.⁸⁴

Der Pan ist eine phallische Figur mit Hörnern und Hufen.⁸⁵ Bartholomäus Anglicus († ca. 1250) bringt in seiner Enzyklopädie „De proprietatibus rerum“ ebenfalls die Zwerge mit Ziegenböcken in Verbindung: [*Pigmei*], *qui incedentes arietum et caprorum dorsis*.⁸⁶ („Die Pygmäen, welche mit Widdern und Ziegenböcken in Erscheinung treten.“)

Hier begegnen bekannte Motive. Erstens ist der Zwerg eine ungewöhnliche Erscheinung: ein kleiner Gnom. Später erfahren wir in derselben Legende, dass der Zwergenkönig über ein Volk von geschickten Goldschmieden herrscht.⁸⁷ Deshalb ist der Zwerg in den indoeuropäischen Komplex des verkrüppelten, dabei aber geschickten Schmiedes (vgl. der griechische Gott Hephaistos, der germanische Albe Wieland⁸⁸) einzureihen.

Zweitens erfahren wir, dass der Zwergenkönig auf einem Bock reitet – wie oben Christus auf dem Stier des Heiligen Lukas –, d. h. auf einem Tier, das als Symbol der maskulinen Potenz, der Stärke und der Sinneslust aufgefasst wurde und wird. Bartholomaeus Anglicus lässt uns wissen: *Hircus est animal petulcum et lascivum semper fervens ad coitum*.⁸⁹ („Der Ziegenbock ist ein zum Stoßen geneigtes Tier, aber auch lasziv und ständig bestrebt, sich zu paaren.“) Hier wird auf das Modell der gehörnten Götter (wie z. B. der oben genannte Pan), die in Tiergestalten (Stier bzw. Ziegenbock) verkörpert sind und ausgeprägte priapische Eigenschaften auf-

84 MAP, *De nugis curialium*, ed. WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, S. 14f. Übers. bei Claude LECOUTEAUX, *Das Reich der Nachtdämonen. Angst und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf/Zürich 2001, S. 104–106.

85 Also phallisch, vgl. auch DULAURE, *Les cultes*, S. 37.

86 BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De proprietatibus rerum*, ed. Anthonius KOBERGER, *Nurenbegae* 1492, XVIII, c. lxxxiii.

87 MAP, *De nugis curialium*, ed. Thomas WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, 15: *prosiliunt ab eisdem ministri cum vasis ex lapidibus pretiosis et integris et artificio non imitabili compactis, regiam et papiliones implant aurea vel lapidea suppellectili, nihil in argento vel lingo propinant vel apponunt*.

88 Oder Wölund. In „Völundarkvidha“ der älteren Edda lesen wir, dass der König Nidud dem Schmiede Wölund die Sehnen an den Kniekehlen zerschneiden lässt, vgl. *Die Heldenlieder der Älteren Edda*, ed. Arnulf KRAUSE. Stuttgart 2001, c. 17, 16.

89 BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De proprietatibus*, XVIII, c. xlvi.

weisen.⁹⁰ Der griechische Gott Priapus – von dem sich auch das lateinische Substantiv für Penis *priapus* ableitet – war ursprünglich Beschützer der Rinder und der Ziegen. Der Zwerg reitet auf einem tierischen Symbol der Potenz. Könnte man dies nicht als eine Metapher der Potenz des Zwerges selbst interpretieren?⁹¹

Drittens heißt es in der zitierten Geschichte weiter, der *homuncio* lädt den Bretonen Herla zu sich ein, d. h. in sein Reich, das in einer Höhle unter einem großen Felsen (*cavernam igitur altissimae rupis ingrediuntur*)⁹² liegt und das in „Dunkelheit und [einer] Helligkeit, die nicht von der Sonne oder dem Monde strahlte“⁹³, auf seine Besucher wartet. Bartholomäus Anglicus berichtet über die Pygmäen, dass sie ebenfalls in *cavernae* leben.⁹⁴ Der Zwergenkönig hat also etwas mit der Unterwelt zu tun. Germanische Sagen überliefern, dass Zwerge versteinern, wenn sie Sonnenlicht ausgesetzt sind.⁹⁵ Der Herrscher der Zwerge wartet auf Herla irgendwo im Wald und führt ihn in sein unterirdisches Reich; beim Abschied führt ihn der Zwerg wieder an die Oberfläche. Eindeutig, der Zwerg ist ein Psychopompos, ein Seelenbegleiter. Denn in der Legende heißt es, dass König Herla, ohne es zu merken, mehr als zweihundert Jahre unter der Erde verbrachte.⁹⁶ Als er endlich wieder an die Oberfläche zurückkehrt, ist seine Familie längst verstorben und er selbst bei den Menschen zur Legende geworden, zu dem König, der mit einem Zwerg unter einem Felsen verschwand und nie mehr zurückkam. Solche Motive des Verschwindens in eine unterirdische Höhle und der Rückkehr nach langer Zeit in einem neuen Zustand sind wiederum des Öfteren in indoeuropäischen Traditionen zu finden, z. B. berichtet Herodot über den König der Geten⁹⁷, Zamolxis, welcher unter einen

90 Vgl. DULAURE, *Les cultes*, 35–37; DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 79f. Jacques Dulaure meint, dass der Phallos ein „simulacre de la partie génitale du taureau divinisé“ sei, d. h. des Sternzeichens Stier (DULAURE, *Les cultes*, S. 36).

91 In der Antike sind allerdings die meisten gehörnten Götter auch phallische Götter, vgl. VANGGAARD, *Phallos*, S. 59. Das Horn selbst ist eine Stilisierung des Phallos' (vgl. DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 85). So waren im mediterranen Raum die Gottheiten der Fruchtbarkeit und des Schutzes entweder mit einem Risenphallos oder mit einem Füllhorn dargestellt – vgl. Museum für Kunst und Gewerbe Hamburg, *Götter*, S. 22.

92 MAP, *De nugis curialim*, ed. WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, 16.

93 *[I]n lumine, quod non videbatur solis aut lunae*, MAP, *De nugis curialim*, ed. WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, 16.

94 BARTHOLOMAEUS ANGLICUS, *De proprietatibus*, XVIII, c. lxxxiii.

95 Vgl. LECOUEUX, *Das Reich*, S. 106.

96 Vgl. MAP, *De nugis curialim*, ed. WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, 16f.

97 Thrakisches Volk an der niederen Donau.

Berg hinabstieg, um lange Zeit später wieder in der Welt aufzutauchen.⁹⁸ Was wir hier greifen sind mythologische Niederschläge von archaischen Übergangsriten, wie sie von van Gennep analysiert wurden. Ihr Zentralmotiv ist der Tod sowie die anschließende Auferstehung in ein neues Leben.⁹⁹

Nun, um uns wieder Herla zuzuwenden, erfahren wir, dass er bei seiner Abreise aus dem Zwergenreich einen Hund (*canem modicum sanguinarium*) vom Zwergenkönig geschenkt bekommt.¹⁰⁰ Herla ist kein Mensch mehr, sondern ein Untoter: Nach der langen Zeit sind er und seine Gefolgschaft nicht mehr zu erkennen und befinden sich in der Begleitung eines Tieres, des Hundes, welches den Tod symbolisiert.¹⁰¹ Sie dürfen nicht mehr vom Pferd steigen, da sie sonst zu Staub zerfallen. Der Bretonen-König und seine Mannen streichen nun geisterhaft durch das Land. Die erschrockenen Bewohner der Bretagne, Frankreichs und Englands den Namen *familia Hennequini* bzw. *Herlechini* (in der falschen Namensüberlieferung von Orderic Vitalis¹⁰²) oder *Herlethingus* (was der germanischen Mythologie näher steht: das Thing Herlas).¹⁰³ Manchmal mischt sich die Erzähltradition über den Bretonen Herla mit Überlieferungen über den britannischen Arthur; man redet dann von der *familia Arturi*.¹⁰⁴

98 Vgl. HERODOT, Das Geschichtswerk (Bibliothek der Antike. Griechische Reihe 2), 2. Aufl. Berlin/Weimar 1985, IV, c. 93-97, S. 306-308.

99 Die *rites de passage* strukturieren sich in drei Etappen: der Trennung (de *séparation*), der Schwelle (de *marge*) und der Angliederung (d'*agrégation*), vgl. Arnold van GENNEP, Übergangsriten, Frankfurt a. M./New York 1986, S. 21. Bei der ersten wird der Tod der alten Existenz rituell inszeniert, bei der letzten hingegen die Geburt in einer neuen Dimension des Daseins, vgl. Klaus HOCK: Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 2002, S. 121; Sylvia M. SCHOMBURG-SCHERFF, Arnold van Gennep (1873-1957). in: Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. hrsg. v. Axel Michaels, Darmstadt 1997, S. 222-233, S. 231f.

100 MAP, *De nugis curialim*, ed. WRIGHT, *Distinc. I*, c. xi, 16.

101 Vgl. LECOUTEUX, Das Reich, S. 85. Es soll dabei nicht übersehen werden, dass das Schema Tod-Wiedergeburt, nach dem die Übergangsriten funktionieren, bereits von Emile Durkheim beschrieben wurde. Bei ihm hießen solche Riten „Initiationsriten“ und von den drei Etappen van Genneps sind bei Durkheim nur zwei zu finden: 1. das Austreten aus der profanen Welt und 2. das Eintreten in den Kreis der heiligen Dinge – vgl. Emile DURKHEIM, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a. M. 1981, S. 65.

102 *[H]aec sine dubio familia Herlechini est* (ORDERICUS VITALIS, The Ecclesiastical History of Orderic Vitalis, ed. Marjorie CHIBNALL, 6 Bd. (1969-1980), 4. Bd. Oxford 1973, III, c. 8-9.

103 Vgl. SCHMITT, Strigoi, S. 126f.

104 Vgl. LECOUTEUX, Das Reich, S. 95 und SCHMITT, Strigoi, S. 145f. Es handelt sich, in der Romanistik nachgewiesen, um Varianten der „Harilda-Saga“ (Harlungen): „Herla“ plus wechselnde Suffixe; daraus folgt: Komplex des „wilden Heeres“.

Der Hund symbolisiert in den alten europäischen Kulturen den Tod und steht in Antithese zum Hahn, als dem Symbol der Erweckung. Archäologische Funde haben gezeigt, dass in vorgeschichtliche oder antike gallo-römische Gräber Urnen mit Hund- bzw. Hahnstatuetten beigelegt wurden¹⁰⁵; Diese Statuetten weisen auf den Tod und das ewige Leben nach dem Tod hin. Ebenso fand man in Gräbern Schalen mit Hühnereiern oder gezeichnete Hähne. Claude Lecouteux erwähnt ein schwedisches Sprichwort: „Vor einem roten¹⁰⁶ Hahn fliehen die Toten.“¹⁰⁷ Der Hahn, der stets im Morgengrauen kräht, ist derjenige, welcher die Schatten der Dunkelheit und die Ängste und Geister der Nacht verjagt.

Wie kann man nun den Hahn und seine Auferstehungssymbolik mit dem phallischen Komplex verbinden? Abgesehen davon, dass man heute in einigen Sprachen dasselbe Wort für einen Hahn und das männliche Geschlechtsteil verwendet (z. B. *cock* im Englischen/Amerikanischen oder *cocoș* im Rumänischen), ist in der sakral-symbolischen Kunst der Antike das Muster des geflügelten Phallos – oder des Vogelphallos – zu beobachten, der als Symbol für den „Seelenvogel“ steht.¹⁰⁸ Diese Vogel-Symbolik kann durch die Analyse des Symbols „Ei“ erweitert werden. In vielen Kulturen der Vorgeschichte hat das Ei sowohl kosmogonische als auch phallische Bedeutung: Die spitze Form des Eis ähnelt einer Glans. Das Ei vereint, so könnte man sagen, das männliche und das weibliche Prinzip und deutet die Inkubation und die Geburt an und wird deshalb oft von einer Schlange als einem phallischen Symbol umschlungen.¹⁰⁹ Diese Kombination von Symbolen bringt die binäre Symbolik des

105 Z. B. in einem Grab in Wallis wurden Tonstatuetten aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. entdeckt, die einen Hahn, einen Hund und eine Muttergöttin darstellen, vgl. Charles-A. BAUD (Hrsg.), *Das Wallis vor der Geschichte 14000 v. Chr.–47 n. Chr.*, Sitten 1986, S. 228; Emil SCHMID, *Steinkultur im Wallis*. Brig 1986, S. 96f.

106 Hier möchte ich darauf hinweisen, dass die rote Farbe häufig in Verbindung mit dem Phallos bzw. mit seiner apotropäischen, Übel abwehrenden Funktion in Verbindung gebracht wird. Heute noch werden italienische Lastkraftwagen mit einem roten Horn – ich habe oben erwähnt (siehe Anm. 55), dass die Hörner als Stilisierung des Phallos zu verstehen sind – geschmückt, um Unfälle zu vermeiden. Ebenso wurden in der Antike am Eingang der Ortschaften scharlachrote Priapusstatuen zum Schutz aufgestellt (vgl. für beide Beispiele DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 11 und S. 72).

107 LECOUTEAUX, *Das Reich*, S. 85f.

108 Vgl. GASSNER, *Phallos*, S. 50. Eva Keuls meint dagegen, der geflügelte Penis sei eine Karikatur (vgl. KEULS, *The Reign*, S. 77 und S. 80). Diese Auffassung ist schwer nachzuvollziehen, wenn man daran denkt, wie oft der geflügelte Phallos auftauchte (als Amulett, auf den Statuen der Heiligtümer usw.), also in Kontexten, in denen Verspottung unangebracht war bzw. nicht toleriert wurde.

109 Vgl. KARLHANS FRANK, *Der Phallus. Von der Magie der Männlichkeit im Wandel der Epochen*, Frankfurt a. M. 1989, S. 50f. und DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 11, S. 35, S. 88–90. - Vgl. DANÉLOU, *Der*

Eis, weiblich und männlich, zum Ausdruck und ist als eine komplexe Andeutung auf die sexuelle Fruchtbarkeit und Regenerationsfähigkeit zu verstehen.

Solche u. ä. Beispiele, Verknüpfungen und Korrespondenzen ließen sich leicht vermehren. Es sollte deutlich geworden sein, dass die Vernetzung der auf den Phallos bezogenen kulturellen Semantik breit sind und vielfältig sein können, manchmal nehmen sie diskrete oder umschriebene Formen an. Was diesen Aufsatz betrifft, weist die Assoziierung des Phallos mit dem Sieg im Allgemeinen und speziell mit dem Sieg über den Tod und das Böse keine zeitliche Unterbrechung in der europäischen Kulturgeschichte auf. Es ist davon auszugehen, dass auch der Zeit, in der die Bilder des phallischen Christus' entstanden, die beschriebenen Auffassungen bzw. heidnischen Vorlagen nicht fremd waren. Im gesamten Mittelalter kann man das Fortleben phallischer Mysterien und Riten feststellen, sogar kirchliche Autoren (z. B. Bernardus Silvestris)¹¹⁰ deuten selbstverständlich und ohne dies zu hinterfragen den Phallos u. a. als Symbol der siegreichen Lebenskraft an. Verbreitet war im Mittelalter z. B. der Kult des Heiligen Foutins (Pothin, Photin oder Fotin), in dem – in einer Zeit stark tabuisierter Sexualität – der Phallos eine zentrale Rolle einnahm.¹¹¹ Dieser Heilige, der die Eigenschaften des Gottes Priapos übernahm, wurde im Languedoc, in der Provence und im Lyonnais verehrt. Während der konfessionellen Kriege entdeckten 1585 die Protestanten in der Hauptkirche von Embrun eine seltsame Reliquie, „den Phallos des Heiligen Foutins“, die sie als blasphemisch betrachteten und zerstörten. Der Heilige Foutin war aber nicht der einzige phallische Patron im Mittelalter. Zu nennen sind ebenso der Heilige Guerlichon (Greluchon) bei Bourges, der Heilige Gilles in Cotentin und in der Bretagne, der Heilige René in Anjou usw.¹¹² Solche Paradoxien (tabuisierte Sexualität vs. Offensichtlichkeit der phallischen Symbolik) zeigen, dass die hauptsächliche Bedeutung des Phallos von der rein sexuellen, anatomischen Auffassung losgelöst eine starke kultische, rituelle, ja letzten Endes religiöse Prägung aufweisen konnte. Es liegt daher nahe anzunehmen, dass auch Christus und seine wundervolle Auferstehung mit Hilfe der in mehreren Gesellschaften auf dem europäischen Kontinent bereits vorhandenen Symbole und Codierungen artikuliert wurden, welche sich natürlich auf seine Männlichkeit bezogen. In Fällen, in denen fundamental außerordentliche Ereignisse kulturell übersetzt werden müssen, wird

Phallus, S. 46.

¹¹⁰ Siehe oben Anm. 49.

¹¹¹ Vgl. DANÉLOU, *Der Phallus*, S. 109–111.

¹¹² Vgl. DULAURE, *Les cultes*, S. 185–187.

auf zur Verfügung stehende Archetypen zurückgegriffen. Anzunehmen, dass es zur Zeit des an der Antike orientierten Humanismus des 16. Jahrhunderts auf der Hand lag, die Auferstehung Christi analog z. B. zur Auferstehung Osiris' darzustellen, erscheint vor dem Hintergrund der aufgezeigten kulturgeschichtlichen Komplexe um so mehr vertretbar. Wir greifen hier vielmehr die Assoziierung der Erektion mit dem Leben, die als tief verwurzelte Mentalität anzutreffen war, und die nicht als Erfindung der intellektuellen oder künstlerischen Eliten nachgewiesen werden kann. Vielmehr war sie auch und besonders im sozialen Alltag der niederen Schichten überall anzutreffen.¹¹³ In diesem Sinne kann die Diskussion mit einem Zitat aus dem umstrittenen Buch Steinbergs abgeschlossen werden: „In such orthodox formulation, the penis of Christ puissant in abstinence, would surpass in power the phallus of Dionysus. And it is perhaps in this sense that the old connotation of the phallus as anti-dead weapon is both adapted to the Christ context and radically converted.”¹¹⁴

Bildnachweis

Lucas Cranach d. Ä., Georg Spalatin betet ein Kruzifix an, 1487–1553 (F. W. H. HOLLSTEIN (Hrsg.), *German Engravings, Etchings and Woodcuts*, ca. 1400–1700, Bd. 6 Amsterdam 1960, S. 108.).

113 Solche phallischen Rituale überleben auf dem Lande lange Zeit nach der Christianisierung Europas, vgl. DULAURE, *Les cultes*, S. 107.

114 STEINBERG, *The Sexuality Revised*, S. 47.

Bibliographische Angaben für diesen Aufsatz:

Mihai GRIGORE, Vom Phallos, Zwergen und Auferstehung. Anmerkungen am Rande einer Auseinandersetzung um die Männlichkeit Christi, in: „Und sie erkannten, dass sie nackt waren.“ Nacktheit im Mittelalter (Bamberger interdisziplinäre Mittelalterstudien 1), Bamberg 2008, S. 437–460.