

Zweitveröffentlichung



Bennewitz, Ingrid

Bynum, Caroline Walker, Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters: Frankfurt am Main, 1996

Datum der Zweitveröffentlichung: 02.03.2026

Verlagsversion (Version of Record), Rezension

Persistenter Identifikator: urn:nbn:de:bvb:473-irb-113907x

Erstveröffentlichung

Bennewitz, Ingrid (1999): Bynum, Caroline Walker, Fragmentierung und Erlösung: Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters: Frankfurt am Main, 1996, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur : PBB, Berlin: de Gruyter, Jg. 121, Nr. 1, S. 150–156, doi: 10.1515/bgsl.1999.121.1.109.

Rechtehinweis

Dieses Werk ist durch das Urheberrecht und/oder die Angabe einer Lizenz geschützt. Es steht Ihnen frei, dieses Werk auf jede Art und Weise zu nutzen, die durch die für Sie geltende Gesetzgebung zum Urheberrecht und/oder durch die Lizenz erlaubt ist. Für andere Verwendungszwecke müssen Sie die Erlaubnis der Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber einholen.

Für dieses Dokument gilt das deutsche Urheberrecht.

CAROLINE WALKER BYNUM, **Fragmentierung und Erlösung**. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters. Aus dem Amerikanischen von BRIGITTE GROSSE. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996. 302 S., 47 Abb. (edition suhrkamp. NF. 731.)

Der Band bietet eine Zusammenfassung von fünf großen Studien der amerikanischen Historikerin in (ausgezeichneter) deutscher Übersetzung. Es ist zu hoffen, daß damit ein Grundstein für die Rezeption der Arbeiten dieser Wissenschaftlerin im deutschsprachigen Bereich gelegt worden ist, zumal ihre Untersuchungen zur mittelalterlichen Religiosität im angelsächsischen Sprachraum längst zu Recht große Anerkennung genießen (erinnert sei an ihre 1982 bzw. 1987 erschienenen Bücher ›Jesus as mother: Studies in the spirituality of the high middle ages‹ und ›Holy feast and holy fast: The religious significance of food to medieval women‹).

Im Mittelpunkt der fünf Essays, die zwischen 1982 und 1989 erstmals publiziert wurden, stehen zwei Phänomene, die dazu angetan sind, die Unterschiede zwischen mittelalterlichem und neuzeitlichem religiösen Empfinden in besonderem Maße zu fokussieren: der Reliquienkult und die von ihm verursachte Fragmentierung des (heiligen) Körpers sowie die Vorstellung von Auferstehung und Erlösung auf der Basis des (wieder zusammengeführten, unversehrten) Körpers. Nach-

drücklich beharrt Bynum von Beginn an auf der Fremdheitserfahrung, die unvermeidbar mit dieser Auseinandersetzung verknüpft sei; sie benennt deutlich, um nicht zu sagen drastisch, die oft tabuisierten Grenzphänomene mittelalterlicher Gotteserfahrung, und tatsächlich »sind wir verblüfft, wenn uns Christus als ein Teller Geschnetzeltes oder ein Frauenkörper am Kreuz präsentiert wird.«¹ Doch es ist nicht nur die Fülle der vorgestellten Grenzüberschreitungen, die Bynums Buch überaus anregend zu lesen macht, sondern insbesondere die Offenheit ihres methodischen Zugriffs auf die Texte und deren genaue Lektüre, die in dieser Form stets neue Perspektiven eröffnet.

So sind die ersten beiden Essays wesentlich methodischer Art: Der erste (»Geschichten und Symbole der Frauen [...]«, S. 27–60) gilt einer Auseinandersetzung mit den Theorien von Victor Turner, der zweite (»Der Leib Christi im Spätmittelalter[...]«, S. 61–108) ist eine Erwiderung auf die vieldiskutierten Thesen Leo Steinbergs. In beiden Fällen basiert Bynums kritische Position auf den methodischen Prämissen der Gender studies und auf der Berücksichtigung geschlechtsspezifischen Materials, das Turner und Steinberg vernachlässigt haben. Bynum offenbart Turners Perspektive als geprägt von (unbewußter) Identifikation mit abendländisch-christlichem, männlichem Eliteverständnis, das Frauen zwar (als Randgruppe, als Ausgegrenzte, für die Männer »Liminale«) wahrnimmt, ihren Standpunkt aber nicht teilen kann und so zu unzureichenden Schlußfolgerungen gelangt. Die von Turner präsupponierten »symmetrischen« Strukturen (Inhaber gesellschaftlicher Macht produzieren in der Phase der sog. Liminalität Bilder der Erniedrigung, Machtlose demzufolge Bilder von Macht oder Erhöhung) greifen weitgehend nicht als Erklärungsmuster für weibliches religiöses Selbstverständnis, wohl aber geben sie z. B. für Bonaventuras Vita des heiligen Franziskus ein hervorragendes Analysemodell ab, bis hin zu der Tatsache, daß auf Franziskus weibliche Rollen projiziert werden (Franziskus als Mutter). Um Liminalität auszu-drücken, bedienen sich Männer gerade im Bereich der religiösen Erzählung, des »religiösen Dramas« der Bilder des Weiblichen, beschreiben sich selbst, aber auch Gott oder Christus als weiblich. – Umgekehrt ist die Übernahme männlicher Kleidung durch weibliche Heilige (Jeanne d'Arc, Dorothea von Montau etc.) wesentlich durch soziale Notwendigkeiten bedingt, nicht aber beschreiben diese sich selbst als Männer (zu den Einschränkungen vgl. S. 37). Selbst die bewegte Autobiographie der Margery Kempe läßt sich nicht als »vollendetes soziales Drama« lesen, vielmehr als ein beständiges Ringen um Statusüberschreitung und »Liminalität«, das jedoch stets (gerade auch in ihren Visionen) in die Grenzen der weiblichen Rolle zurückverwiesen wird (S. 38f.). Vergleichbares gilt auch für das »dominante Symbol« der Eucharistie (verstanden als »Nahrung«, als »Gott-Essen«, somit als ein Symbol des Lebens, nicht des Todes), das ein Verständnis der Liturgie

¹ Mit Bezugnahme auf die Christusvision der Colette von Corbie, die Christus als einen Teller »mit kleingeschnittenem Fleisch wie für ein Kind« erblickte (vgl. S. 148).

als ›Drama‹ verdeutlichen kann. Die Eucharistie müßte dem Turnerschen Modell zufolge für Frauen eine Statuserhöhung ausdrücken; dies läßt sich jedoch nur in Ausnahmefällen bestätigen, und auch hier bleibt die Beschränkung auf das Bild, die Vision, erhalten: Frauen werden nicht ›wirklich‹ zu Priestern, und die im Umkreis des Empfangs der Eucharistie entstandenen Visionen dienen letztlich ihrer Integration in klerikal kontrollierte Strukturen (S. 44).

Bynum versteht ihre Analyse als Erweiterung von Turners Überlegungen, nicht als grundsätzliche Infragestellung. Die Bedeutung von Turners Ansatz für ein angemessenes Verständnis mittelalterlicher religiöser Rituale als Beitrag zu einer neuen ›Geschichte der Spiritualität‹ (im Sinne eines ›gelebten Glaubens‹) bleibt gewahrt, deutlich wird jedoch, daß Turners Begriff der ›Liminalität‹ – im metaphorischen Sinn – nur auf Männer und deren religiöses Selbstverständnis anwendbar ist. – Bynums »Erwiderung auf Leo Steinberg« verfährt im Methodischen vergleichbar überzeugend. Steinberg hatte in seinem vieldiskutierten Werk über ›The sexuality of Christ in Renaissance art and in modern oblivion‹ (1983) anhand einer Vielzahl spätmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Bilddokumente den Beweis dafür zu erbringen gesucht, daß dort der Penis des (kindlichen oder erwachsenen) Christus zum Blickpunkt gemacht worden sei, und er hatte in Verbindung mit zeitgenössischen Texten daraus die Vorstellung abgeleitet, daß der Penis als Symbol für die Sexualität Christi und diese wiederum als Symbol seiner Menschlichkeit interpretiert worden seien. Diese Beobachtungen stellte er in den Kontext der Verehrung der heiligen Vorhaut im 15. und 16. Jahrhundert sowie der Feier des Beschneidungsfestes. Dagegen warnt Bynum davor, die moderne Erotisierung des Körpers anachronistisch auf das Mittelalter zurückzuprojizieren. So seien in der ikonographischen Regie häufig genug die entblößten Brüste Marias wesentlich mit ›Nahrung‹ konnotiert (vgl. S. 67); ebenso sei der Penis Jesu als Objekt der Beschneidung und erst sekundär als Sexualorgan verstanden und zunächst mit Blut und Leiden, damit auch mit Erlösung (durch das Blut, das der Beschneidung, dann das am Kreuz vergossene) verbunden worden. Wichtiger als die – den zeitgenössischen AutorInnen und Theologen durchaus bewußte – Lokalisierung körperlicher Empfindungen, die durch religiöse Erregung ausgelöst wurden, im Bereich der Sinnesorgane, der Genitalien oder der Eingeweide sei die Frage nach ihrer religiösen Qualität oder genauer: ihrer theologischen ›Berechtigung‹ (als göttlichen und nicht etwa teuflischen Ursprungs) gewesen. Zwar sei der Leib Christi in der spätmittelalterlichen Kunst selbstverständlich als männlich dargestellt worden, es gelte aber bewußt zu halten, daß bereits das Verständnis von ›männlich‹ und ›weiblich‹ (als Kategorie des ›sex‹) stark von jenem der Neuzeit abweiche, da den medizinhistorischen wie theologisch-philosophischen Diskursen des Mittelalters und der Frühen Neuzeit zufolge alle Körper als männlich und weiblich zugleich galten.² So werde nicht nur ein religiöses Sprechen versteh-

² Vgl. Th. Laqueur, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Ge-

bar, das Christus als stillende und gebärende Mutter imaginiert, sondern auch die in der gleichzeitigen ikonographischen Darstellung immer wieder betonte Parallelität der (blutenden und damit zugleich »nährenden«) Seitenwunde Christi zur Brust Marias.

Die beiden anschließenden Essays beschäftigen sich eingehend mit Fragen einer spezifisch weiblichen religiösen Praxis im Mittelalter und der Bedeutung, die dem weiblichen Körper in diesem Zusammenhang zukommt. Ausgehend von der Beobachtung, daß eucharistische Frömmigkeit in den Viten weiblicher Heiliger besonders hervorgehoben wird und hier der Anteil an eucharistischen Wundern und Visionen besonders hoch liegt (vgl. S. 113), und unter Verweis auf die mit dem Empfang der Kommunion häufig verbundenen paramystischen und ekstatischen Phänomene beschreibt Bynum die von den Mystikerinnen unterschiedlicher, manchmal auch wechselnder Ordensprovenienz immer wieder thematisierte Bedeutung des Essens, des Verschlingens von Gott, die im ethnologischen Vergleich in die Nähe kanibalistischer Vorstellungen zu rücken ist. Dabei macht sie deutlich, »wie sehr die Menschlichkeit Christi als Fleisch gedacht wurde, als Nahrung (*corpus, caro, carnis*), die in der Eucharistie verzehrt wurde, als Ersatz für das Fleisch, das sich viele Frauen in langen Fastenzeiten versagten« (S. 118). Dazu tritt die *imitatio Christi* durch Leiden und Krankheit. Die für neuzeitliche BetrachterInnen erschreckende und bedrohliche Drastik der Bilder und Praktiken wird im Durchgang der Textbeispiele deutlich, ebenso die Schwierigkeit einer eindeutigen Zuordnung zu Krankheit oder zu Selbstquälung und Selbstverstümmelung. Der Krankheit und Askese stehen auf der anderen Seite Erotik und (sexuelle) Ekstase gegenüber. So wenig wie es im einen Fall primär um die Zerstörung des Leibes geht, so wenig hält Bynum für die zweite Variante den Begriff der (sexuellen) Sublimation allein für ausreichend, da hier sexuelle Gefühle nicht »in ein anderes Medium übertragen, sondern einfach freigesetzt« worden seien (S. 121). Einen möglichen Grund für die Häufigkeit von Ekstase und Besessenheit in den Viten weiblicher Heiliger sieht sie in deren Gegengewicht zur Autorität des den Frauen unzugänglichen Priesteramtes: in einer durch die Visionen legitimierten »charismatischen« Priesterschaft sowie in einer Erhöhung der grundsätzlich neuen spirituellen Rolle von Frauen in der christlichen Gemeinschaft. Zugrunde liegt auch hier bereits ein unterschiedliches (religiöses) Rollenselbstverständnis von Frauen und Männern: »Die eucharistische Frömmigkeit der Frauen

schlechter von der Antike bis Freud, Frankfurt/M. 1992. – Zu Überlegungen, daß in der Literatur des Mittelalters nachdrücklich ein unterschiedliches körperliches und soziales Rollenverhalten der Geschlechter festgeschrieben wird, weil die gleichzeitigen medizinhistorischen und philosophischen Diskurse eine strikte (biologische) Unterscheidung der Geschlechter nicht vorsehen, vgl. I. Bennewitz, Der Körper der Dame. Zur Konstruktion von »Weiblichkeit« in der deutschen Literatur des Mittelalters, in: J.-D. Müller (Hg.), »Aufführung« und »Schrift« in Mittelalter und Früher Neuzeit, Stuttgart, Weimar 1996, S. 222–238.

war eine Frömmigkeit der Rezeption statt der Konsekration, eher laizistisch als klerikal, und ihre Nähe zu Gott und die Ermittelung, anderen zu dienen, entsprangen eher der Intimität und unmittelbarer Inspiration als Ämtern und weltlicher Macht« (S. 124). Beispielfhaft in der Sensibilität ihrer historischen Analyse ist Bynums Auseinandersetzung mit modernen Einschätzungen der mittelalterlichen Frauenmystik als psychologische Deprivation oder als pathologisch. Tatsächlich gebe es eine auffällige Nähe zwischen Phänomenen wie z. B. der Anorexia nervosa und den Verhaltensmustern der Mystikerinnen,³ doch vor einer schlichten Übertragung solcher an der Kultur und Gesellschaft der Neuzeit diagnostizierten Syndrome auf andere Epochen sei zu warnen. Durch den Vergleich werde aber deutlich, daß dem Essen und Fasten im Leben von Frauen (des Mittelalters wie der Neuzeit) eine erheblich größere Bedeutung zukomme als im Leben der Männer; eine der Wurzeln davon liege in der theologischen Tradition selbst, die Männern den spirituellen, geistigen Teil der menschlichen Natur, den Frauen hingegen den körperlichen, stofflichen Teil zuordnet. Ohne je eine platte Opfertheorie zu bemühen, läßt die Autorin keinen Zweifel an der Verteilung gesellschaftlicher und auch religiös-klерikaler Macht, keinen Zweifel auch daran, daß die Suche nach einem (eigenständigen) religiösen Weg für die Frauen des Mittelalters von Schwierigkeiten, Selbstzweifeln und Isolation begleitet war, daß ihre negative gesellschaftliche Einschätzung von ihnen internalisiert wurde und daß sie als Repräsentantinnen des ›Körpers‹ der Seele, dem ›männlichen‹ Geist, unterlegen waren. Umso größer muß das Erstaunen über das Ausmaß sein, in dem »die körperlichen Erfahrungen von Frauen als Vereinigung mit Gott verstanden wurden« (S. 199).

Der letzte Beitrag (»Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute«, S. 226–302) ist möglicherweise der spektakulärste. Bynum beschäftigt sich hier mit jenen eigenwilligen Ausformungen des mittelalterlichen scholastischen Diskurses, der für moderne BetrachterInnen wohl die größten Verständnisschwierigkeiten bietet, nämlich den Fragen nach den Modi der Wiederherstellung des Leibes im Zuge der Auferstehung, die auch die Perspektive des Kannibalismus nicht aussparen. (In welcher Person wird die ›gemeinsame‹ Materie wiederauferstehen, wenn menschliche Überreste von anderen Menschen verzehrt wurden? Was passiert mit abgegangenen Föten? Welches Alter, welches Geschlecht werden die wiederauferstandenen

³ Vgl. dazu (mit z. T. anderen Perspektiven als Bynum) R. M. Bell, *Holy anorexia*, Chicago 1985; zum Problemkreis Nahrungsverweigerung und (weibliche) Krankheit z. B. Ch. von Braun, *Männliche Hysterie – weibliche Askese. Zum Paradigmenwechsel der Geschlechterrollen*, in: dies., *Die schamlose Schönheit des Vergangenen. Zum Verhältnis von Geschlecht und Geschichte*, Frankfurt/M. 1989, S. 50–79. – Ergänzend zu den Thesen Bynums sei verwiesen auf F. Akashe-Böhme, *Von der Auffälligkeit des Leibes*, Frankfurt/M. 1995.

Körper annehmen? Wie lassen sich diese Vorstellungen umgekehrt vereinbaren mit dem Reliquienkult, mit dem Kult um den Zahn oder die Vorhaut Christi?) Wer solche Überlegungen abstoßend findet, den konfrontiert Bynum mit Vorstellungen der Populärkultur des ausgehenden 20. Jahrhunderts, die auf ihre Art wohl nicht weniger merkwürdig sein dürften – von der ›Teletransportation‹ à la ›Star Trek‹, den literarischen und filmischen Auseinandersetzungen mit den Konsequenzen von (Gehirn-)Transplantationen, Körpertausch und Verjüngung bis hin zur weitverbreiteten Ablehnung gegenüber Organspenden, die häufig auf Vorstellungen über die materielle Kontinuität über den Tod hinaus zurückgehen und auf die Überzeugung, daß mit den Organen die Identität des ursprünglichen ›Besitzers‹ übertragen werde. In einem spannenden Durchgang durch die scholastischen Debatten des 13. Jahrhunderts läßt Bynum die Widersprüche und Spannungen der einzelnen Positionen deutlich werden. Dabei vertritt sie zunächst die These, daß die Debatte um die Auferstehung des Leibes und um die Beziehung zwischen Leib und Seele in erster Linie der Kontinuität des Leibes galt (S. 239), die sich auch in der gleichzeitigen Glaubenspraxis manifestiert habe: im Heiligen- und Reliquienkult, in den juristischen, medizinischen und theologischen Einstellungen gegenüber Begräbnisriten und in Wundererzählungen (S. 240). Das Bewußtsein des Konfliktes zwischen Körper und Seele und die religiös motivierte Selbstzerstörung des Körpers können Hand in Hand gehen mit dem Bewußtsein für die Manifestation Gottes im Leiblichen. Die mittelalterliche Kultur als ganze sei geprägt von der »Annahme, daß materielle Kontinuität eine notwendige Voraussetzung der Identität sei« (S. 250). Parallel zur ekstatischen Verehrung der Reliquien Christi oder der Heiligen findet sich in der Hagiographie wie in der Alltagspraxis eine vehemente Ablehnung der Fragmentierung des Leibes. Die Widersprüche bleiben stehen: der »enthusiastische Rekurs auf zerteilte Körper im Zentrum einer Religion, die auf einer ontologischen Ebene leugnete, daß es Fragmentierung überhaupt gebe, und diese lüsterne Faszination für Verstümmelung und Zerstückelung in einer Kultur, die solche Praktiken nicht nur ablehnte, sondern auch unzählige Euphemismen dafür erfand« (S. 280).

Wenn ich die Positionen der Verfasserin relativ ausführlich präsentiert habe, so geschah dies nicht zuletzt in der Hoffnung, die Vielzahl von Anregungen und Ideen deutlich werden zu lassen, die in Bynums Essays gleichsam unter der Hand vermittelt werden. Die deutschsprachige wissenschaftliche Beschäftigung mit religiösen Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, speziell auch jenen der Mystikerinnen, leidet meines Erachtens nach wie vor unter dem Umstand, daß sich relativ unvermittelt zwei Positionen gegenüberstehen: auf der einen Seite nämlich die der LiteraturwissenschaftlerInnen, die eine strikte Beschränkung auf die Werke als Textphänomene fordern und Fragestellungen, die sich auf eine hinter den Texten stehende Praxis beziehen, generell ablehnen, sich als dafür unzuständig erklären, und auf der anderen Seite VertreterInnen religionspsychologischer Ansätze, die die literarhistorische Komponente der Vertextung unter-

schätzen. Beiden gemeinsam ist nur ihr tiefes Mißtrauen gegen alle methodischen Ansätze, die sich in irgendeiner Form der Geschlechtergeschichte verpflichtet wissen. Die vorliegenden Studien von Caroline Walker Bynum könnten möglicherweise einen Brückenschlag zwischen diesen Positionen leisten. Zugleich demonstrieren sie den Erkenntnisgewinn, der aus der Verbindung methodischer Aspekte der Literaturwissenschaften, der Anthropologie und Ethnologie, der Mentalitäts- und Religionsgeschichte und der Gender studies erwachsen kann. Wenn daraus noch der Glücksfall eines spannenden Lesevergnügens entsteht – wie beim vorliegenden Buch –, bräuchte man um die öffentliche Akzeptanz der Kulturwissenschaften im allgemeinen und der Mediävistik speziell weniger Sorge zu tragen.

BAMBERG

INGRID BENNEWITZ