

Beiträge

Mönch, Kleriker, Gelehrter, Intellektueller: Zu Wandel und Krise der Männlichkeiten im 12. Jahrhundert

Bea Lundt

Er war König und Seher: er regierte über die stolzen Stämme der Demeter und verkündete den Führern die künftigen Geschicke. Indessen ereignete es sich, dass sich ein Streit erhob unter dem Adel des Königreichs, und dass die Herren die unschuldige Bevölkerung in den Städten durch einen schrecklichen Krieg ausplünderten. ... Und bei diesem Anblick geschah es, dass [er] von bitterem Schmerz bezwungen mitten im Kampfgewühl in laute Klagen [ausbrach] ... dann entwich er ungesehen in die Wälder ... er wurde ein Waldmensch, gleichsam ein den Wäldern Geweihter.¹

Der Autor dieser Zeilen, Geoffrey of Monmouth,² war ein englischer Kleriker. Als er im Jahre 1150 diese Skizze einer Episode aus dem Leben eines Königs verfasste, die den Titel „Vita Merlini“ trägt, war er bereits hoch angesehen durch seine viel rezipierte „Historia Regum Britanniae“,³ eine Darstellung der Geschichte der britischen Herrscher von ihren sagenhaften Anfängen bis zum Ende des 7. Jahrhunderts, die jenes

1 Geoffrey von Monmouth, *Vita Merlini*. Das Leben des Zauberers Merlin, hg. u. aus dem Lat. von Inge Vielhauer, Amsterdam 1964², 42ff. Ich zitiere aus dieser Übersetzung. Vgl. zum Folgenden auch: Bea Lundt, *Melusine und Merlin im Mittelalter. Entwürfe und Modelle weiblicher Existenz im Beziehungs-Diskurs der Geschlechter*, München 1991, 187–272. Die neueste Fachliteratur zur Merlingestalt und ihrer Rezeption in: dies., *Von Merlin bis Harry Potter. Über die Anfänge des Zauberers im Mittelalter und seine Aktualität in der Postmoderne*, in: Helga Bleckwenn Hg., *Märchenfiguren in der Literatur des Nord- und Ostseeraumes*, Hohengehren 2008 (im Druck).

2 Herbert Pilch, *Geoffrey of Monmouth*, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 4, München/Zürich 1999, Sp. 1263f.

3 Geoffrey of Monmouth, *The Historia Regum Britanniae*, hg. von Neil Wright, Cambridge 1985.

britische Geschichtsbild begründete, das „für Jahrhunderte zum allgemeinen Bildungsgut West-Europas“ zählte.⁴ Mit seinem zweiten Werk nun will Geoffrey, daran lässt er keinen Zweifel, in der Tradition seines erfolgreichen Debüts wahrgenommen werden: „Ihr aber, ihr Briten“, so schreibt er am Schluss, „krönt den Geoffrey von Monmouth mit einem Lorbeerkranz! Sein Herz gehört euch: er hat eure Kämpfe und die Schlachten eurer Heerführer besungen und sie in einem Buche verherrlicht. Es trägt den Namen ‚Die Taten der Briten‘ und wird auf dem ganzen Erdkreis gerühmt.“⁵ Als Begründer einer britischen, ‚nationalen‘ Historie und als Kündler männlichen Heldentums im Krieg beansprucht er also selbstgewiss Ruhm und Ehre auch über sein Heimatland hinaus.⁶

Der inhaltliche Zusammenhang zwischen den beiden Werken stellt sich über eine Person her, über deren Kindheit und Jugend im ersten Werk bereits berichtet wurde: Merlin. In der „*Historia Regum Britanniae*“ hatte Geoffrey erzählt, wie Merlin als ein Knabe mit außerordentlichen prophetischen Fähigkeiten an den Königshof kam. Furchtlos sagte er dem tyrannischen Herrscher sein Ende voraus und wurde daraufhin zum Berater seiner Nachfolger. Mittels Verwandlungszauber verkuppelte er die Eltern des späteren Königs Artus und wurde so zu einer Art geistigem Erzeuger des sagenumwobenen Helden, von dem in der „*Historia*“ berichtet wird. Hinter dessen Taten und Siegen verliert sich die Spur Merlins zunächst ganz. Erst am Schluss wird sein Name erneut erwähnt: Man greift auf seine Weissagungen zurück. Merlin rahmt also quasi das Geschehen ein, indem er durch seine Visionen am Anfang eine Vorausschau auf das Kommende vermittelt und am Ende einen zusammenfassenden Rückblick erleichtert, der nebenbei seine visionäre Kraft bestätigt. Diese narrativen Elemente über das Leben eines Sehers Merlin waren weit verbreitet, Geoffrey konnte sie als bekannt voraussetzen.

Bei seinem zweiten Werk erhebt Geoffrey nicht den Anspruch einer Geschichtsdarstellung, vielmehr führt er es als „Lied“ ein, das „in unterhaltender Form“ verfasst sei:⁷ ein Gesang in lateinischen Hexametern nach antikem Vorbild. Die „*Vita Merlini*“ enthält, anders als der Titel es vermuten lässt, nur eine Episode aus der Lebensgeschichte des Außerordentlichen: Merlin begegnet als bereits erwachsener Mann. Er, der bisher immer im Schatten der Großen stand, wird jetzt selbst als ein erfolgreicher und beliebter König vorgestellt. Sein prophetisches Wirken ist hinter der Herrschaftstätigkeit an die zweite Stelle gerückt. Nach dem Modell Karls des Großen (747–814) erwartet man von einem König, dass er sich auch als kühner und überlegener Kriegsherr bewährt. Doch Merlin läuft mitten aus einer Schlacht in Verzweiflung über das Morden davon. Offenbar steht er ohnehin nicht im Rampenlicht, denn niemand

4 Pilch, Geoffrey, wie Anm. 2, Sp. 1263.

5 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 88.

6 Er werde mit diesem Werk zur „Galionsfigur eines britischen Nationalismus“; Jacques Le Goff, Ritter, Einhorn, Troubadoure. Helden und Wunder des Mittelalters, München 2005, 156.

7 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 42.

nimmt seine Flucht wahr. „Ungesehen“ verlässt er den höfischen Ort seines Wirkens, sein Volk und seine Ehefrau. Jahrelang lebt er nun als „sylvester homo“,⁸ als ein Mensch im Wald mit den Tieren: Die Vita beschreibt seine Verfassung als „Wahnsinn“,⁹ als „Rasen“,¹⁰ doch gibt es mehrere Phasen, in denen Merlin seine Vernunft und auch seine Sehergabe zurückgewinnt. Auch weiterhin traut man ihm Herrschaftstugenden zu und schätzt seine Autorität: Er wird gebeten, wieder die Krone zu tragen. Seine Familie versucht, ihn zur Rückkehr zu den Menschen zu bewegen, mit vorübergehendem Erfolg. Immer wieder zieht es ihn in die Wälder, bis er schließlich eine neue Existenzweise findet: Er lässt sich auf einer Lichtung ein großes Haus bauen, das siebzig Türen und Fenster hat. Ebenso viele Schreiber fordert er zu seiner Betreuung.¹¹ Dann zieht er mit zwei Freunden ein. Seine Schwester Ganieda gesellt sich zu den drei Männern. Überraschend bricht auch aus ihr ein prophetisches Talent hervor. Merlin übernimmt es, ihre Begabung zu fördern und ihr eine Perspektive als Seherin zu definieren. Damit scheint sich zunächst eine Parallele zum ersten Werk Geoffreys anzudeuten, denn dort wurde ja Merlins Fähigkeit ‚entdeckt‘, in die Zukunft zu blicken. Wird nun auch seine Schwester zu Ruhm und Ehren des Landes den Herrscher beraten? Aber am Schluss steht eine völlig andere Aussage: Der genesene Seher wünscht ihr zu ihrer „labor“, der neuen Arbeit, die sie ganz in Anspruch nehmen wird, Glück und er empfiehlt – als zentralen Wert der Orientierung –, sie solle trotz ihrer Ausnahmesituation „devote“, bescheiden, auftreten. Die Schrift endet mit den Worten Merlins: „Dies nämlich sei nun deine Aufgabe; mögest du ihrer froh werden und mit meinem Einverständnis vieles in Demut prophezeien.“¹²

Was ist das für eine merkwürdige Erzählung aus dem Leben eines männlichen Helden, der offenbar eine mentale ‚Krise‘ durchlebte? Ich möchte im Folgenden dieses Beispiel mit anderen Exempeln erfolgreicher Männlichkeit im 12. Jahrhundert vergleichen und diskutieren, ob und wie sie mit dem Begriff einer ‚Krise der Männlichkeit‘ in Verbindung gebracht werden können. Das Verhaltensmuster, um das Merlin in der „Vita Merlini“ ringt, ist als die Realisierung eines christlichen Askeseideales bezeichnet worden: Merlin sei in dieser Darstellung eigentlich der Sozialtyp des Klerikers. In der Tat spricht vieles für diese Deutung. Im Wald angekommen, formuliert Merlin das klassische Programm strenger Inklusion. „Hier will ich bleiben, solange ich lebe, zu Frieden mit Äpfeln und wilden Kräutern, und durch frommes Fasten will ich meinen Leib reinigen, damit ich würdig werde der Teilhabe am ewigen Leben.“¹³ Und dieses

8 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 44.

9 Die Vita beginnt mit den Worten: „Vom Wahnsinn des schicksalkündenden Sehers, von Merlin, schicke ich mich nun an in unterhaltender Form euch zu berichten.“ Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 42. Der Begriff „Wahnsinn“ wird wiederholt: etwa ebd., 48.

10 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 48.

11 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 58.

12 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 87.

13 Monmouth, Vita, wie Anm. 1, 80f.

Ziel realisiert er durchaus mit einer gewissen Konsequenz, denn von Nachkommen ist nicht die Rede. Eine Genealogie der Herrschaft über Generationen, wie sie in der „*Historia Regum Britanniae*“ im Mittelpunkt stand, ist ihm nicht wichtig. Vielmehr trennt er sich von seiner Ehefrau, obwohl er ihr verbunden bleibt. Er rät ihr zu einer neuen Ehe; unmittelbar vor der Hochzeit erschlägt er aber dann in Eifersucht ihren neuen Lebensgefährten. Offenbar erwartet er auch von ihr ein Leben ohne Sexualpartner. Und ein zölibatäres Lebensmuster gilt darüber hinaus für jene Menschen, mit denen er sich am Ende der Geschichte umgibt: für die beiden Männer und für seine Schwester. Diese hat nach dem Tod ihres Mannes zunächst an seiner statt geherrscht. Nun aber verzichtet sie auf den Thron und bekennt sich offen dazu, „*luxuria*“, der Sinneslust, die sie zuvor auch außerehelich auslebte, abzuschwören.

Das Ende der Erzählung vom Leben Merlins verweist uns also auf das christliche Ideal des Märtyrers und Heiligen. Neben dem aus der Antike vertrauten „Helden“ ist es, so hat etwa Jacques Le Goff verschiedentlich hervorgehoben, für den mittelalterlichen Vorrat an imaginären Orientierungsfiguren in Europa typisch.¹⁴ Ein solches Modell einer sakralisierten Maskulinität scheint auch angesichts der Vita des Autors Sinn zu machen. Denn zwei Jahre nach Abschluss der „*Vita Merlini*“ wurde Geoffrey mit etwa 60 Jahren zum Priester geweiht und gleich danach zum Bischof ernannt. Bisher hatte er sich um den Kontakt zu Königen und Adligen bemüht;¹⁵ nun empfiehlt er sich mit einer fast devoten Widmung einem Bischof quasi als ein potentieller Kollege – offenbar erfolgreich. Transzendiert er also im reifen Alter seine zwölf Jahre zuvor Schwerter klirrend und Fahnen schwingend dokumentierte martialische Geschichtssicht im Modus einer Krise seines Protagonisten? Definiert er im Spiegel einer fiktiven Symbolfigur narrativ auch seine eigene mentale Vergangenheit als überwundene Lebensphase und Irrweg?

Reinhart Koselleck hat den Begriff ‚Krise‘ als den verbalen „Ausdruck einer neuen Zeiterfahrung“¹⁶ bezeichnet, die erst seit dem 18. Jahrhundert wirksam wird. Doch schließt diese Zuweisung des Phänomens zur Epoche der Moderne nicht grundsätzlich frühere Realisierungsformen aus. So weist er auf die Existenz des Begriffes seit der Antike hin; neben dem medizinischen Sinn einer Krankheits-Situation, die über Leben und Tod entscheidet, nennt er auch eine juristische und schließlich aus dieser folgend

14 Vgl. Jacques Le Goff, etwa in: *Die Geburt Europas im Mittelalter*. Aus dem Franz. von Grete Osterwald, München 2003, 23; auch: Sven Glawion, Elahe Haschemi Yekani u. Jana Husmann-Kastein Hg., *Erlöser. Figurationen männlicher Hegemonie*, Bielefeld 2007. Der Band belegt die Fortsetzung des Typs messianischer Männlichkeit nach dem Christus-Modell auch in der Moderne, wobei „säkularisierte“ Aspekte religiösen Wissens zur Sicherung oder Reetablierung hegemonialer Männlichkeit funktionalisiert werden“, so Stefanie von Schnurbein in ihrem Vorwort, 11f, 12. Leider enthält dieses Buch nur einen Beitrag zum Mittelalter; vgl. die Rezension in diesem Heft.

15 Pilch, Geoffrey, wie Anm. 2, Sp. 1263.

16 Reinhart Koselleck, *Krise*, in: ders., Otto Brunner u. Werner Conze Hg., *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 3, Stuttgart 2004, 617–650, 617.

eine theologische Bedeutung im Sinne von Weltgericht. Damit ist gerade in den Diskursen der christlichen Gelehrtenwelt, wie sie die mittelalterlichen Jahrhunderte durchziehen, ein Befund zu erwarten.

In der Tat sind auch für das 12. Jahrhundert schon „Krisen der Männlichkeit“ behauptet worden, ja, Walter Erhart erklärt dieses Konzept 2005 in seinem Literaturüberblick sogar zum letzten Stand der Männlichkeitsforschung.¹⁷ 1973 stellten die beiden Mediävistinnen Jo Ann McNamara und Susanne Wemple die These auf, mit der Durchsetzung der „Gregorianischen Reformen“ im Laufe des 12. Jahrhunderts sei eine kollektive Identitätskrise des Klerikerstandes ausgelöst worden.¹⁸ Diese, mit dem Namen des Papstes Gregor VII. (um 1020–1085) verbundenen, Regelungen des kanonischen Rechtes veränderten das frühmittelalterliche Weltbild der Einheit von weltlichem und geistlichem Reich grundlegend. Denn die römische Kirche erhob nunmehr einen umfassenden eigenen Machtanspruch. Um ihn zu realisieren, bedurfte sie eines Priestertums, das sich durch eindeutige Kennzeichen, vor allem auch durch Ehelosigkeit, als geistliche Elite strikt von Laien abhob. Angesichts der vorher häufigen Priesterehe war immer wieder der Vorwurf erhoben worden, unwürdige Repräsentanten der Kirche spendeten Sakramente. Mit einer strengen Kontrolle der Einhaltung des Zölibats sollten daher Ansehen und Einfluss der katholischen Kirche gestärkt und die Überlegenheit ihrer Vertreter legitimiert werden.¹⁹ Entsprechend, so McNamara und Wemple, habe der Priesterstand sich nun auf neue Weise jenseits der bisherigen familiären Rollen wie Ehemann und Vater definieren müssen. Robert Swanson regte 1999 an, diese Gruppe der Kleriker als eine Art „Drittes Geschlecht“ zu bezeichnen.²⁰

Die Folgen dieser Entwicklung betrafen freilich nicht nur den Klerikerstand, der ja nur eine Minderheit der Menschen umfasste. In die englischsprachige Debatte ist der deutsche Begriff ‚Herrenfrage‘ eingegangen, denn es war das gesamte gesellschaftliche Machtgefüge von den Reformen betroffen.²¹ Der Klerus habe sich als Be-Herrscher seiner eigenen Triebe wahrgenommen, mit dieser Tugend seine Herrschaft auch über andere begründet, sich schließlich kollektiv als eine neue Art von Adel verstanden, die

17 Vgl. Walter Erhart, Das zweite Geschlecht: „Männlichkeit“, interdisziplinär. Ein Forschungsbericht, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur, 30, 2 (2005), 156–232, v. a. 172f.

18 Jo Ann McNamara u. Susanne Wemple, The Power of Women through the Family in Medieval Europe 500–1100, in: Maryanne Kowalewski u. Mary Erler Hg., Women and Power in the Middle Ages, Athens 1988, 83–101.

19 Vgl. Tilman Struve, Gregorianische Reform, in: Lexikon des Mittelalters, Bd. 4, München 1999, Sp. 1686ff.

20 Robert N. Swanson, Angels Incarnate: Clergy and Masculinity from Gregorian Reform to Reformation, in: Dawn M. Hadley Hg., Masculinity in Medieval Europe, London/New York 1999, 160–177.

21 Ann McNamara, The Herrenfrage. The Restructuring of the Gender System 1050–1150, in: Clare A. Lees Hg., Medieval Masculinities. Regarding Men in the Middle Ages, London 1994, 3–29; vgl. auch Kathleen Long, Introduction, in: dies. Hg., High Anxiety. Masculinity in Crisis in Early Modern France, Kirksville 2002, IX–XVII.

mit dem alten in Konkurrenz trat. Auch unter den folgenden Pontifikaten setzte sich die Entwicklung der Kirche zu einer eigenständigen Körperschaft fort. Als Träger ihres Anspruches auf universale Suprematie über die Christenheit setzten die Päpste den durch die Reformen gestärkten Priesterstand ein. Doch wurden jetzt auch Laien detaillierten Askeseregeln und Normen unterworfen, wie sie zu leben hätten. Diese Ordnung wurde durch das Instrument der Beichte überwacht, Verstöße wurden sanktioniert. Um die weit reichende Bedeutung dieser Aktivitäten auf dem ganzen Kontinent zu umreißen, spricht Michael Borgolte von der „Prägung Europas durch den Zentralismus der Päpste.“²² Die Umbrüche der sozialen Ordnung in dieser Zeit, die etwa vom 10. bis zum 12. Jahrhundert reichte, sind denn auch nicht nur als „Krise“, sondern als „erste europäische Revolution“ bezeichnet worden.²³

Als Folge dieses Umbruches gilt eine neue dreigeteilte Gesellschaftsstruktur, in der der Stand des Klerus sich nunmehr direkt unter dem gekrönten Haupt platzierte und diesen quasi beherrschte, ein Prozess, den Georges Duby in seinem Buch „Die drei Ordnungen“²⁴ beschreibt. Dieses Werk wird – auch in der Genderforschung – meist einseitig rezipiert,²⁵ um eine starre und undurchlässige Gesellschaft zu behaupten. Die Mediävistik hat ein solches populäres, bis in die neuesten Schulbücher verbreitetes Verständnis immer wieder zurückgewiesen. Denn Duby beschreibt zwar, wie zwei Bischöfe zu Anfang des 11. Jahrhunderts das krisenhafte Machtvakuum des Königtums für ihre eigene Aufwertung zu funktionalisieren suchten. Diese gedankliche Figur einer Trifunktionalität bezeichnet er aber als rein „imaginär“, und bereits gegen Ende des 12. Jahrhunderts habe sie ihre Bedeutung eingebüßt, so fasst er weiter zusammen.²⁶

Zwar überzeugt es zunächst, dass diese Neudefinition einer machtvollen zölibatären Männlichkeit im 12. Jahrhundert zugleich weit reichende Veränderungen für das soziale System der Geschlechterbeziehungen einschließt.²⁷ Doch gab es auch innerhalb der angelsächsischen Genderdiskussion Zweifel daran, ob das Krisen-Paradigma geeignet sei, diese Wandlungen angemessen zu beschreiben. Es ist eingewandt worden, das Lebenskonzept, „to be like Angels“, sei nur als Ergänzung auf einem Kon-

22 Michael Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 nach Christus*, München 2006, 429.

23 So der Titel von Robert I. Moore, *Die erste europäische Revolution. Gesellschaft und Kultur im Hochmittelalter*, München 2001; auch im engl. Orig.: *The First European Revolution, c. 970–1215*, Oxford 2000.

24 Georges Duby, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt a. M. 1986.

25 So geht z. B. Karin Wieland zentral davon aus: „Die mythische Einheit wird abgelöst durch den trifunktionalen *ordo*“; Karin Wieland, *Worte und Blut. Das männliche Selbst im Übergang zur Neuzeit*, Frankfurt a. M. 1998, 281. Auch sie ergänzt, dass diese Ordnung im 12. Jh. schon überwunden ist; vgl. ebd.

26 Duby, *Ordnungen*, wie Anm. 24, 187. Deutlicher wird diese Verschiebung in den Bereich der Vorstellungswelten im Titel des franz. Orig.: *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris 1978.

27 Clare A. Lees, Introduction, in: dies. Hg., *Masculinities*, wie Anm. 21, XV–XXV, XXIII: „a crisis in the social system of gender relations in the medieval period.“

tinuum der möglichen Lebensweisen zu verstehen, „a different form of masculinity“, so Patricia Cullum bereits 1999.²⁸ Ohnehin ist eher eine „Krise“ der laikalen männlichen Herrschaft angesichts der neuen Priestermacht zu vermuten, als dass der Klerus in einen Engpass seiner Identitätskonstruktionen geraten konnte. Denn das Askeseideal war in einer deutlichen Kontinuität in der europäischen Kultur schon seit der Antike tief verankert. „Die Sexualität der Keuschheit“²⁹ überschreibt Ruth Mazo Karras das einleitende Kapitel in einem populärwissenschaftlich angelegten Überblickswerk über die Sexualität im Mittelalter und bringt ihre Ausführungen auf den Punkt, „dass Keuschheit sexuelle Identität verlieh.“³⁰ Noch für die Frühe Neuzeit kann Martin Dinges resümieren, es habe eine Männlichkeitenkonstruktion gegeben, „die offenbar der Zeugungsfähigkeit als Grundlage nicht bedurfte.“³¹ Vor allem Niklas Largier hat asketische Praktiken als eine „Kunst“ bezeichnet, die „Körper, Affekt und Imagination“ verbindet.³²

Angesichts der Verbreitung solcher spiritueller Lebensideale des Verzichtes in den mittelalterlichen Jahrhunderten gilt es, von der Vorstellung Abschied zu nehmen, das männliche Geschlecht habe sich in der Geschichte primär im Nachweis der Potenz durch Nachwuchs innerhalb der Ehegemeinschaft oder als Hausvater beim Verwalten von Gütern und Statussymbolen realisiert. Während dieses Paradigma typisch neuzeitliche Phänomene rückprojiziert, gibt es eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der Vormoderne und postmodernen Entwicklungstendenzen, die sich ebenfalls von einer Verbindlichkeit des Identifikationsmodells Ehe und Familie für die Männlichkeitsdefinition entfernen.

Es kann also keine Rede davon sein, dass ein Forschungskonsens bestünde über eine krisenhafte „Entsexualisierung“ oder gar „Entkörperlichung“ mittelalterlicher Männ-

28 Patricia H. Cullum, *Clergy, Masculinity and Transgression*, in: Hadley, *Masculinity*, wie Anm. 20, 178–196; vgl. Dawn M. Hadley, *Introduction: Medieval Masculinities*, in: ebd., 1–18, 7f. Ausführlich zur „Krise der Männlichkeit“ im 12. Jahrhundert vgl. Beate Lundt, *Weiser und Weib, Weisheit und Geschlecht am Beispiel der Erzähltradition von den Sieben Weisen Meistern 12.–15. Jahrhundert*, München 2002, 103.

29 Ruth Mazo Karras, *Sexualität im Mittelalter*, aus dem Amerik. von Wolfgang Hartung, Düsseldorf 2006, u. a. 21. Sie erläutert, dass Menschen im Mittelalter erotische Erfüllung nicht unbedingt mit dem (Ehe-)Partner verbanden. „Für sie war Erotik nicht mit fleischlicher Liebe gleichgesetzt“, ebd., 44. Kritisch zur These vom „Dritten Geschlecht“ der Kleriker, ebd., 93f.

30 Mazo Karras, *Sexualität*, wie Anm. 29, 98.

31 Martin Dinges, *Geschlechtergeschichte – mit Männern!*, in: ders. Hg., *Hausväter, Priester, Kastraten. Zur Konstruktion von Männlichkeit in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Göttingen 1998, 7–28, 15.

32 Niklas Largier, *Lob der Peitsche. Eine Kulturgeschichte der Erregung*, München 2001; zur engl. Übersetzung dieses Buches (2007) vgl. die Rezension von Helmut Puff, *Flogging as Ritual Theater in History*, versandt von <H-German@h-net.msu.edu>, 08. 02. 2008; Niklas Largier, *Die Kunst des Begehens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*, München 2007, hier zitiert nach einer Ankündigung auf der Tagung „Moral der Lüste? Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit“, Berlin Oktober 2007, unter <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/termine/id=7943>>, 27. 07. 2008.

lichkeit durch das neu belebte Zölibat, wie Erhart den Stand der Diskussion zusammenfasst.³³ Hinzu kommt ein weiterer Gesichtspunkt: Die starre männliche Machtinszenierung des Klerus über alle Seelen ist möglicherweise eher ein Signum der realen Grenzen, ja der drohenden Entmachtung durch einen dynamischen anderen zukunftsweisenden Stand, von dem in der Dreier-Pyramide gar keine Rede ist. Jacques Le Goff spricht in diesem Zusammenhang von der „Geburt der Intellektuellen“.³⁴ Das sind zunächst zwar auch, aber von ihrem Habitus her bald nicht mehr, jedenfalls nicht primär Kleriker.

Seit dem 12. Jahrhundert kam es nämlich zu einer neuen Ordnung der Wissenssysteme durch die Gründung der Institution der Universität, die sich in den urbanen Zentren situierte und mit dem älteren monastischen Monopol auf Bildung in klösterlicher Abgeschlossenheit brach. Es waren neue Orden entstanden, die sich vor allem auch der städtischen Seelsorge widmeten. Diese „Bettelmönche“, vor allem die Dominikaner und Franziskaner, folgten in ihrer Spiritualität dem apostolischen Ideal des Evangeliums, der Nachfolge Jesu in Besitzlosigkeit. Sie machten von den Hochschulen Gebrauch und dominierten bald alle Gremien. Der alte Mönchsstand der traditionell ländlich gelegenen Orden dagegen reagierte auf die Herausforderung des Studiums mit extremer Abwehr. Denn im städtischen „Sündenbabel“ mit seiner Durchmischung der Geschlechter sahen sie ihr Moralsystem, ja jene Weltordnung bedroht, die sie soeben erst fundiert hatten. Es wurde denkbar, dass die Vermittlung von Bildung und Gelehrsamkeit nicht mehr an das Zölibat gebunden sein muss.³⁵

Um dieses neu entstehende Intellektuellenszenario zu begreifen, ist bisher immer nach Paris geblickt worden, als dem lebendigen Fokus der geistigen Entwicklung. Doch auch der utopische Raum der Imagination, den Geoffrey in der „Vita Merlini“ gestaltet, beschwört, so denke ich, dieses Milieu, um das die Gedanken der Gebildeten in dieser Phase kreisten: eine Gemeinschaft der Lernenden, Lehrenden und Schreibenden zu etablieren, in der sich eine neue Männlichkeit realisiert. Das ‚Haus‘, das der Protagonist sich bauen lässt, stellt einen symbolischen Ort des Studiums dar, dessen siebzig Fenster und Türen vielfache Perspektiven nach draußen öffnen. Eine ungeheure geistige Aktivität ist geplant, quantitativ und qualitativ, denn an die vielen Schreiber werden hohe

33 Erhart, *Geschlecht*, wie Anm. 17, 172. Zum verbreiteten Lebensentwurf der „Keuschheit“ für Männer wie Frauen vgl. den Forschungsüberblick von Bea Lundt, *Mediävistische Genderforschung*, in: Wolfgang Hasberg u. Manfred Seidenfuss Hg., *Zwischen Politik und Kultur*, Neuried 2003, 71–107.

34 Überschrift des 1. Kapitels in: Jacques Le Goff, *Die Intellektuellen im Mittelalter*. Stuttgart 1986 (Orig. Paris 1957). Das Buch ist viel rezipiert und sein zentraler Begriff auch kritisiert worden; vgl. z. B. Jacques Verger, *Men of Learning in Europe at the End of the Middle Ages*, Indiana 2000 (Orig. *Les gens au savoir dans l'Europe de la fin du Moyen Age*, Paris 1998).

35 Vgl. dazu ausführlich Lundt, *Merlin*, wie Anm. 1, v. a. 187–202. Der Aspekt der „gelehrten Männlichkeit“ ist bei Erhart unscheinbar in eine Fußnote gerutscht und wird nur mit der „kriegerischen“ Männlichkeit konfrontiert, nicht aber mit der klerikalen. Er scheint Gelehrte und Kleriker pauschal gleichzusetzen; vgl. Erhart, *Geschlecht*, wie Anm. 17, 172.

Anforderungen gestellt: „Wohlunterrichtet“³⁶ sollen sie sein, damit sie auf ihren Tafeln Merlins Worte festhalten können. Die anfangs in der „Vita Merlini“ postulierten strengen Askeseregeln werden im neuen Domizil partiell aufgehoben. Merlin lebt zwar des Sommers im Wald, im Winter aber zieht er ins Warme und wird gut gepflegt und versorgt.³⁷ Auch die Gefährten im Bunde entstammen nicht dem Klerikerstand. Zunächst bittet Merlin einen Jugendfreund, bei ihm zu bleiben: Dieser war früher, so erfahren wir, ein „schöner und starker Reiter, durch Adel und königliches Geblüt ausgezeichnet.“³⁸ Auch er überwand eine Phase des Wahnsinns, erlebte ein vergleichbares, dennoch unterschiedliches Schicksal wie das Merlins. Als zweiter Mann folgt der Dichter Taliessin aus der Bretagne den Bitten Merlins.³⁹ Die „Lehren“, die jener weitergibt, entstammen weitgehend wegweisenden Schriften frühmittelalterlicher Autoren: Seine umfangreichen Ausführungen zur Weltschöpfung zitieren Isidor von Sevilla, einen der bedeutendsten frühmittelalterlichen Schriftsteller, sowie die kritische Verarbeitung von dessen Kosmologie durch den angelsächsischen Mönch und Gelehrten Beda Venerabilis „De Natura Rerum“ (entstanden um 703).⁴⁰ Er bringt also fundierte kontinentale Bildung in das Haus im Wald. Für die Gestalt des Taliessin gibt es ein historisches Vorbild, das auch aus anderen Quellen belegt ist, einen „walisischen Dichter und Druiden“ dieses Namens, der im 6. Jahrhundert lebte.⁴¹ Während Merlins Wirken als regional begrenzt und mit „den Briten“ verbunden vorgestellt wurde, ist Taliessin eigentlich der Prototyp des neuen Gelehrten.

Die „Vita Merlini“ zeigt also, wie ein als erfolgreicher König eingeführter Mann sich durch eine Phase der Krise vielfältige neue Bildungswelten und Handlungsräume erschließt. Neben der Titelgestalt, deren prophetische Gabe der Autor Geoffrey bereits im ersten Satz thematisiert hatte, stellt er auch andere gelehrte Männergestalten vor, die sein Held zum gemeinsamen Studium quasi in die Gruppe beruft: Der neue Sozialtyp rekrutiert sich auch aus der weltlichen Elite des alten Adels; gelehrte Laufbahnen über mehrere Generationen bahnen sich an, die auch über enge fachliche Grenzen hinausweisen. Der als „Dichter“ bezeichnete Freund Merlins ging bereits, so wird gesagt, bei einem namentlich genannten Weisen in die Schule. Die Repräsentanten dieser Gelehrtenkultur kennen einander also, sie kommunizieren auch über das Meer hinweg. Sie schließen Freundschaften und beweisen eine hohe Mobilität um des fachlichen Austausches und Gespräches willen. Bemerkenswert ist, dass auch eine Frau dazugehört. Die Schwester Merlins entdeckt in dieser Gruppe ihre besondere prophetische Begabung, die der des Bruders entspricht, und erlangt damit seine volle Aufmerksamkeit als seine Schülerin in dieser Runde.

36 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 58.

37 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 59.

38 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 84.

39 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 62.

40 Vgl. Inge Vielhauer, Kommentar, in: Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 120, Fn. 23.

41 Herbert Pilch, Taliessin, in: *Lexikon des Mittelalters*, Bd. 8, München/Zürich 1999, Sp. 445–446.

Diese neue Intellektualität ist freilich noch wenig stabil. Phänomene des Wandels und Wechsels innerhalb der Viten, ja der Fragilität einer außerordentlichen Geistigkeit ziehen sich durch das Buch. Diese Labilität bearbeiten die Menschen auch selber. In seiner ersten Vision wendet Merlin den Vorwurf des „Wahnsinns“, mit dem er belastet war, selbstbewusst in Umkehrung gegen jenes Volk, dessen großartiges Entstehen Geoffrey gepriesen hatte. Er rechnet kritisch ab mit seinem Stamm: „O Tollheit der Briten“⁴² – gemeint ist offenbar eine folgenschwere Fehlorientierung seiner Landsleute, auf deren Behebung der Sprecher hofft. Das Motiv der möglichen Entgleisung der Vernunft variiert Geoffrey also mehrfach, verschiedene Individuen und Gruppen sind betroffen. Bei allen Beispielen aber zeigt er die erfolgreiche Überwindung von Zuständen des Außer-sich-Seins und ihre kreative Nutzung als ein Durchgangsstadium der Selbstfindung.

Wie passen solche literarischen Utopien zu einem gebildeten Geschichtsschreiber und Kleriker des 12. Jahrhunderts? Geoffrey war, so ist es belegt, 22 Jahre lang Magister an der *Universität Oxford*; das „Philosophenleben“ war ihm also vertraut.⁴³ Den Bischof, dem er sein Werk dedizierte, bezeichnet er in der Einleitung zunächst als „Philosophen“, dann als „Gelehrten“, schließlich als „Lehrer des Erdkreises“⁴⁴ und betont damit eher die säkulare Seite des Verehrten. In seiner Person findet Geoffrey ein Vorbild für neue universale Weisen der Gelehrsamkeit, die seine bisherige ‚britische‘ Basis transzendieren. Dieses Publikum des „ganzen Erdkreises“, nicht nur den katholischen Klerikerstand, nennt er auch als seine eigene Bezugsgruppe, von der „gerühmt“ zu werden er behauptet.⁴⁵

Die „andere“ Intellektualität der keltischen Tradition

Wie die Figur des „Dichters“ Taliessin stammt auch Merlin aus keltischer Tradition.⁴⁶ Im 12. Jahrhundert werden verschiedene Sammelwerke aus Exempeln und Geschichten aller Art zusammengestellt. In ihnen durchmischen sich mündliche und schriftliche Überlieferungen aus unterschiedlichen Genrekontexten. Sie galten daher innerhalb der Mediävistik als ungeordnet und ihre Autoren als zweitklassig. Erst mit dem kulturwissenschaftlichen Interesse der letzten Jahrzehnte ist die Bedeutung dieser Quellen

42 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 59.

43 Vgl. die Zusammenfassung des Forschungsstandes hinsichtlich der innovativen Bedeutung der Universitäten bei Martin Kintzinger, *Wissen wird Macht. Bildung im Mittelalter, Ostfildern* 2003.

44 Monmouth, *Vita*, wie Anm. 1, 42.

45 Vgl. seine Schlussformel in ‚*Vita Merlini*‘, dazu auch Anm. 5.

46 Le Goff erklärt eine „mündlich überlieferte keltische Sage mit dem Barden Myrddin“ als Vorläufer Geoffreys, vgl. Le Goff, *Ritter*, wie Anm. 6, 156; vgl. auch schon bei San-Marte (Albert Schulz), *Die Sagen von Merlin*, Halle 1853.

als Drehscheiben und Baukästen für Transfer und Austausch zwischen den Kulturen und Religionen gewürdigt worden. Eine besondere Rolle spielt dabei Großbritannien mit seinem keltischen Erbe: Marie de France, eine vermutlich am britischen Königshof lebende Autorin, definierte Männlichkeiten anders, als es in der höfischen Literatur ihrer Zeitgenossen üblich war. In ihren „Lai“, einer weitgehend von ihr geschaffenen literarischen Liedform, entstanden 1160–1170, ironisierte sie das zeitgenössische kriegerische Ideal der Artuswelt und stellte auch die christliche (Ehe-)Moral in Frage.⁴⁷ Die merkwürdig zwischen Rittertum und Klerikerstand changierenden Männergestalten in der Hofsatire „De Nugis Curialium“ des englischen Magisters Walter Map (1181–1192) gaben 1992 Anlass für eine der ersten Fallstudien zu pluralen Männlichkeitskonstruktionen des Mittelalters.⁴⁸ Als dritter Name ist Gervasius von Tilbury zu nennen.⁴⁹ Auch dieser Vielgereiste verbrachte einen Teil seines Lebens am Londoner Königshof und profitierte offenbar von den Anregungen dieses Milieus, das solche interkulturellen Sammlungen auch nicht-christlicher Traditionen goutierte. In seiner „Otia Imperialia“ (1209–1214) berichtet er etwa, dass Männer in Britannien sich häufig in Werwölfe verwandelten. Diese Symbolfigur für ungezähmte Triebhaftigkeit und Wildheit setzte auch Marie de France ein.⁵⁰ In den entsprechenden Geschichten der beiden überwiegt der spielerische Faktor: Der Schaden, den der verwandelte Mann anrichtet, hält sich in Grenzen, er bedroht nicht die christliche Ordnung, die solche Wunderwelten eigentlich ausschloss. Alle diese Schreibenden waren Gebildete, die durch Geschlechterentwürfe aus vor-christlicher Tradition geprägt waren, die sie keineswegs abwehrten, sondern in ihre Werke integrierten.

Geoffrey of Monmouth ist also kein Einzelfall. Unter dem Eindruck einer neuen philosophischen Schulung, die er in Oxford genoss, literarisch bereits legitimiert als britischer ‚Patriot‘ und bemüht um ein christliches Bischofsamt, griff er Überlieferungen über die Repräsentanten des alten Priesterstandes auf. Der „Wahnsinn“ dieser Figuren, ihre Krise des Bewusstseins und rationalen Weltverständnisses, ist sein zentrales Thema in der „Vita Merlini“, das verheißt er gleich am Anfang seines Werkes. Zwar gibt es für diese Protagonisten kein Zurück mehr in ein Leben, wie die älteren Narrationen über keltische Druiden es beschreiben. Doch weder überführt Geoffrey sie linear in ein christliches Lebensideal, noch lässt er sie endgültig scheitern. Das seherische Wissen regeneriert sich vielmehr aus eigener Kraft, und auf dieser Basis gewinnt Merlin jene Faszinationskraft zurück, die er auf andere ausübt, überwindet

47 Vgl. Lundt, Merlin, wie Anm. 1, 41–66.

48 Ferdinand Seibt, Maps Männer, in: Bea Lundt u. Helma Reimöller Hg., Von Aufbruch und Utopie, Köln u. a. 1992, 89–106; vgl. zu dieser Quelle auch Lundt, Merlin, wie Anm. 1, 67–83.

49 Vgl. Lundt, Merlin, wie Anm. 1, 84–91.

50 Vgl. Keith Roberts, Eine kleine Kulturgeschichte des Werwolfs, in: Ulrich Müller u. Werner Wunderlich Hg., Mittelalter-Mythen, Bd. 2: Dämonen, Monster, Fabelwesen, St. Gallen 1999, 565–582.

seine Isolation in der Wildnis. In der Gemeinschaft aus drei gelehrten Männern, einer Frau und vielen gebildeten Mitarbeitern stellt sich eine Ordnung her, die nicht hierarchisch ist. Ohnehin lebt die „Vita Merlini“ nicht aus kontroversen Lebensmodellen und dualistischen Freund-Feindbildern, vielmehr präsentiert sie eine Vielfalt des Nebeneinander: verschiedene Stadien der Entfremdung und Verbindung zwischen Hof und Wald, städtischem Markttreiben und genügsamer Einsamkeit, Reichtum und Not, Freude und Leid. Diese Orte der Handlung und der mentalen Disposition werden als durchlässig dargestellt. Merlin, der sich frei in allen diesen Räumen bewegt, hantiert sicher mit einem ganzen Repertoire an Befindlichkeiten und Gefühlen eines Mannes: Hat er zunächst geweint über die Menschen, so lacht er später über ihre Torheiten, ihre Verstellungen und die Absurditäten ihrer Lebensplanung, da er ihre Vergangenheit kennt und ihr zukünftiges Schicksal voraussieht. Es wird mit verschiedenen Formen der Existenz experimentiert, wobei eine Reihe von möglichen Beziehungen zum eigenen und zum anderen Geschlecht durchgespielt werden, Facetten von realer und spiritueller Nähe und Distanz jenseits von Familie und Ehe. Zentrale Phänomene akzentuiert Geoffrey, in dem er ihre Repräsentation personell vervielfältigt und variiert: Das gilt für die Sehergabe und ihre Kehrseite, den Wahnsinn.

Am Schluss wird eine neue „Macht“ jenseits der bisherigen Lebensrealität Merlins von Herrschaft und Thron errichtet: Die Vision einer Existenzweise, in der die orientierende Weisheit nicht an strenge mönchische Askese gebunden sein muss. Intellektuelle Begabung wird auch jenen zuerkannt, die nicht von Kind auf systematisch die Klosterschulen durchliefen; mehr noch – sie ist nicht auf das männliche Geschlecht begrenzt. Gerade damit wird allerdings auch das Leitbild der universitären Gelehrsamkeit transzendiert. Denn Frauen waren an den neuen Hochschulen keineswegs selbstverständlich. Zwar gibt es zahlreiche Belege für gelehrte Frauen, doch wurden sie von Privatlehrern oder von ihren Vätern ausgebildet, oft stellvertretend für einen fehlenden Bruder, und traten in der Regel nicht im täglichen universitären Betrieb in Erscheinung.

Das verbindende Glied zwischen der ‚heidnischen‘ Tradition und der christlichen Aneignung ist möglicherweise hier die in beiden religiösen Gemeinschaften für wertvoll erachtete Prophetengabe. Denn die Weissagungen Merlins weisen in die christliche Zukunft und sind daher integrierbar, sogar gefragt. Die keltische Gestalt des Druiden erweist sich also als ungemein flexibel und sie schien auch einem gebildeten Christen, der sich der Überlieferungen seines Landes Großbritannien besonders verbunden fühlte, als geeignet, um narrativ zu erproben und zu zeigen, dass es auch andere Traditionen der Gelehrsamkeit und Welterkenntnis gab als jenes Konzept der asketischen Männlichkeit, das von Rom ausging.

Bei der Rezeption dieser Erzählung im 13. Jahrhundert wurden andere Wege gesucht und gefunden. Die in der „Historia Regum Britanniae“ erzählten Details über Merlins Herkunft „von einem Luftgeist“, der die unverheiratete Mutter schwängerte, deutet Robert de Boron in einem in altfranzösischer Sprache verfassten Prosaroman des

13. Jahrhunderts⁵¹ gänzlich um. In seiner Lesart der Überlieferung wird Merlin zu dem Produkt eines diabolischen Planes: Ein teuflischer Vater zeugt ihn als Gegenkraft zu Christus. Seine außerordentlichen Fähigkeiten sind jetzt dualistisch gesplittet; Zauberkunststücke und Verwandlungskraft werden als Erbteil aus der Hölle abgelehnt, die Visionen aber als göttliches Wirken in ihm akzeptiert. Sie stehen geradezu dafür, dass es ihm gelang, die böse Absicht seiner väterlichen Verwandten zu durchkreuzen. In dieser neuen Sicht stellt Merlin die klassischen Tugenden eines christlichen Helden unter Beweis. Damit wird ‚das Andere‘ der alten Kultur, die er zunächst einmal repräsentiert, ganz integriert und Merlin steht nun, symbolhaft zugespitzt, mit seinem inneren Kampf für die Aufgabe, die allen Christenmenschen auferlegt ist. Denn ein jeder wird vom Teufel provoziert und muss mit den finsternen Mächten in seinem Inneren ringen – ein Leben in einer dauerhaften ‚Krisensituation‘, als deren endgültiger Sieger Christus bereits definiert ist.

Entsprechend ist Merlin bei Robert de Boron auch nicht mehr als König hervorgehoben. Seine Gestalt ist zwar verbunden mit dem sehr beliebten abenteuerlichen Stoff um Artus. Doch ist dieser der Herrscher, da er deutlicher das Ideal höfisch-ritterlicher Männlichkeit erfüllt. Merlin wird zum Berater am Artushof degradiert. Und auch eine andere Episode wird für den späteren Stoffkreis typisch sein: Merlin fällt einer Frau zum Opfer. Er gibt ihr sein Wissen weiter; sie benutzt es, um ihn zu bannen und zu vernichten. Das Schluss-Arrangement der „Vita-Merlini“, die Verbindung Merlins mit einer gleichermaßen begabten Frau, die er selber lehrt, wird also aufgegriffen, doch wird die Szene sexualisiert und abgewehrt; das vermittelnde Angebot Geoffreys für eine intellektuelle Gemeinschaft von Männern mit einer Frau kann seine Nachfolger nicht mehr überzeugen. Eine Tür zur Integration kultureller und religiöser Vielfalt, die sich im 12. Jahrhundert geöffnet hatte, fällt im 13. wieder zu.

Arabische Traditionen in Europa

Das ‚Heidentum‘ lebte nicht nur in Gestalt keltischer Überlieferungen fort: Das als „Renaissance“ bezeichnete 12. Jahrhundert brachte über das islamische Spanien vielmehr die Werke des ‚heidnischen‘ Aristoteles zurück nach Europa, wo sie das Denken revolutionierten. Dieses antike Erbe stellte eine weitere Herausforderung für die christliche Gelehrtenwelt dar. Zu der „religiöse[n] Differenz im Fundament europäischer Identität“⁵² gehört aber auch die Auseinandersetzung mit den kulturellen Figurationen und Wissensordnungen über Geschlecht aus islamischer Tradition. Ist auch in dieser

51 Vgl. Lundt, Merlin, wie Anm. 1, 249–273; Robert de Boron, Merlin. Roman du XIIIe Siècle, hg. von Alexandre Micha, Genf 1979 (dt.: Merlin, der Künster des Grals, aus dem Altfranz. von Konrad Sandkühler, Stuttgart 1980² [zuerst 1958]).

52 Borgolte, Christen, wie Anm. 22, Überschrift Kap. 1; vgl. die umfangreiche Darstellung ebd.

Religion ein Zusammenhang zwischen der Entwicklung neuer Wissensordnungen im 12. Jahrhundert und einer als krisenhaft zu bezeichnenden Männlichkeit beobachtet worden?

Der Arabist Alain de Libera widmet sich in kritischer Abgrenzung gegen Le Goffs Intellektuellenthese der Frage, welche Folgen der bisher völlig unterschätzte arabische Einfluss auf die Neudefinition des Genus-Aspektes der mittelalterlichen Intellektuellenzunft hatte. Gerade nicht innerhalb, sondern jenseits des lauten Betriebes der christlichen Universität, so seine zentrale These, entwickelte sich der eigentliche Gelehrte und dieser blieb ein Außenseiter der Gesellschaft.⁵³ Im Jahre 1277 kam es in Paris, dem Zentrum der christlichen Wissenschaft, zu einer spektakulären Verurteilung arabischer Einflüsse an der Universität durch den Bischof der Stadt. Angesichts solcher Angriffe und Abgrenzungen gegenüber der anderen Religion spricht auch de Libera von „Krisen“,⁵⁴ die zur Häretisierung eines Teiles der neuen Einflüsse führten, während ein anderer an den Hochschulen integriert wurde, unter dem Vorzeichen katholischer Kontrolle der Askese. Das arabisch-antike Ideal der ‚apatheia‘, des inneren Gleichgewichts, habe dagegen in anderen, nicht zuletzt in geschlechtergemischten Gruppierungen weitergelebt, etwa in dem Milieu der Beginen, die von dem Mystiker Meister Eckhart beeinflusst wurden. Dieser entschied sich bewusst gegen die neuen Hochschulen als Ort seines Wirkens, er unterrichtete gezielt auch Frauen und wurde auch deshalb zum Ketzer gestempelt.⁵⁵

Diese Argumentation bestätigt meine These, dass Männlichkeit im Mittelalter sich nicht ausschließlich in den polaren Extensionen laikal-heldenhaft und klerikal-zölibatär realisierte. Besonders in jenen Werken, die durch außerchristliche Traditionen inspiriert sind, finden sich Beispiele für bemerkenswert durchlässige Geschlechtergrenzen. Zum Teil überschneiden sich Einflüsse aus mehreren Kulturen: Während bereits bekannt war, dass die Autorin Marie de France auf keltische Traditionen zurückgriff, hat Margarete Zimmermann 2006 nachgewiesen, dass sie auch arabisch beeinflusst gewesen ist.⁵⁶ Gerade in den großen Textsammlungen, die aus dem Geiste des Aufbruchs im 12. Jahrhundert entstanden, finden sich viele Genderentwürfe, die sich in überkommene Traditionsschienen und Genrezkonzepte kaum einordnen lassen.⁵⁷ Solche unerwarteten Grenzüber tretungen spiegeln oft genug die Bruchstellen und Verunsicher-

53 Vgl. Alain de Libera, *Denken im Mittelalter*, aus dem Franz. von Andreas Knop, München 2003 (zuerst Penser au Moyen Age, Paris 1991).

54 Libera, *Denken*, wie Anm. 53, 63.

55 Libera, *Denken*, wie Anm. 53, 22.

56 Margarete Zimmermann, *Salon der Autorinnen. Französische Dames de lettres vom Mittelalter bis zum 17. Jahrhundert*, Berlin 2005, 55.

57 Vgl. dazu die neue Einordnung des Wunderbaren, das bisher als mit dem Christentum nicht vereinbar galt. Entsprechende Quellen wurden bestenfalls als Vorformen des ganz mit den Grimms verbundenen Genres Märchen betrachtet. Das Märchenhafte wird nun innerhalb der Forschung als eine verbreitete Mischform in die Gedankenwelten des Mittelalters reintegriert und die Gestalten zugleich

ungen der Männlichkeit christlicher Verfasser, die narrativ oder real mit anderen Lebensentwürfen konfrontiert wurden: mit anderen Weisen der Askese und Kontemplation oder gar mit polygamen Strukturen aus orientalischer Überlieferung.⁵⁸

So auch in dem folgenden Beispiel: Johannes de Alta Silva, ein einfacher Mönch in einem „abgelegenen Kloster“ schreibt eine angeblich mündlich tradierte Überlieferung auf seine Art nieder. Sein Werk, der sogenannte „Dolopathos“, entstanden gegen Ende des 12. Jahrhunderts, gehört zu den ersten Textzeugen in Europa für die weltweit verbreitete Geschichte von den „Sieben weisen Meistern“, einer Mischform aus einer spannenden Rahmenhandlung mit eingefügten belehrenden Exempeln, die auf orientalische Erzählwerke zurückgeht.⁵⁹ Johannes erzählt, wie ein Königssohn in einem heidnischen Land in antiker Tradition zum Philosophen erzogen wird und sich als König von morgen behauptet. Aus seiner isolierten Jugendphase an den Hof des Vaters zurückgekehrt, wird er durch Verleumdung seiner Stiefmutter mit dem Tode bedroht. Er widersteht den Verführungskünsten aller Hofdamen, die ihn kollektiv sexuell attackieren. Sie werden allesamt verbrannt, damit er den Thron besteigen kann. Doch bleibt er nicht König und heiratet auch nicht, vielmehr bekehrt er sich und sein Volk zum christlichen Glauben, übergibt einem Freund die Herrschaft und pilgert zu den heiligen Stätten des Christentums.

In dieser Variante wird, ähnlich wie es schon in der „Vita Merlini“ der Fall war, die geistige Gemeinschaft unter asketisch lebenden Philosophen höher als die Herrschaft über ein Land gestellt, also ein intellektuelles Mönchsideal beschworen. Diese Geschichte wurde in den Motivkatalogen auch deswegen unter die ‚misogynen‘, die frauenfeindlichen Schriften eingeordnet, weil sie die Bedrohung des Weiblichen für diese Männerwelt durch Ausschluss der Frauen aus der Welt schafft. Überlesen wurde dabei die ‚Männerthematik‘. Denn nicht die Frau trägt alle Schuld: Im Mittelpunkt steht vielmehr ein Nachfolgekönig unter Männern und dieser kann nur durch ein Ringen um alternative Lebensmodelle bewältigt werden, die auch physiologisch definiert werden: der Herrscher von morgen muss beweisen, ob und wie er seinen Körper beherrscht. Potenz als Wert wird deutlich dekonstruiert. Der junge Mann erklärt seine eigene ‚gloria‘, seinen Ruhm, in Abgrenzung gegenüber der Leistung der Eltern am Hof: Angesichts der Verführungsversuche der vielen schönen Frauen ist er stolz darauf,

entdämonisiert. Sie gelten als Spielfiguren im Umgang mit den vielfältigen kulturellen Herausforderungen. Diese Umdeutung betrifft insbesondere auch die Geschlechtersymbolik. Wegweisend dazu Le Goff, Ritter, wie Anm. 6, sowie Friedrich Wolfzettel, *Le Conte en palimpseste. Studien zur Funktion von Märchen und Mythos im französischen Mittelalter*, Stuttgart 2005, der insbesondere auch auf die Merlingestalt eingeht; vgl. Bea Lundt, Rezension, in: *Romanische Forschungen*, 119, 2 (2007), 307ff.

58 Vgl. Bea Lundt, Ein polygamer König zwischen Ost und West. Die ‚Sieben weisen Meister‘ als Erzählung orientalischer Herkunft, in: dies. Hg., *Historischen Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft*, 19 (2006), *Historische Geschlechterforschung*, 156–179.

59 Vgl. dazu ausführlich Lundt, Weiser, wie Anm. 28, 73–214.

zu sein wie ein alter Mann: „in lectulo ... ut lapis insensibilis habebatur“;⁶⁰ er liegt wie ein empfindungsloser Stein im Bett und erfüllt damit das höchste Ziel vollständiger Selbstbeherrschung.

Der „Dolopathos“ scheint mir ein Beispiel dafür zu sein, dass die klösterliche Gelehrsamkeit nicht nur die Provokation alter heidnischer und neuer säkularer Bildungswelten, sondern auch die Zirkulation orientalisches-polygamer Erzähltraditionen bewältigen musste. In einer Geste der Panik polemisiert der Zisterzienser im Vorwort gegen die „moderni“, gewisse Männer, die in fremde Länder reisen und von dort Sitten mitbringen, ohne zwischen gut und böse zu unterscheiden. Daher präsentiert er narrativ extreme, völlig überzogene Abwehrreaktionen: Nur die Vernichtung aller Frauen am Hof ermöglicht eine Fortentwicklung für die Herrschaft in diesem fiktiven Land. Dieses Angebot konnte seine Zeitgenossen nicht überzeugen: Der lateinische „Dolopathos“ wird als „Sackgasse“ innerhalb einer insgesamt reichen Überlieferungstradition in zahlreichen Volkssprachen bezeichnet. Andere Variationen dieser Geschichte entfalteten Lösungsangebote, um die Beunruhigungen, die von den Einflüssen der als fremd wahrgenommenen Überlieferungen aus dem Orient auf den Nachwuchs ausgingen, zu bannen. Nach umfangreichen Verhandlungen über männliche Lebensmodelle stellt sich der Prinz am Schluss selbst vor: Er erzählt von einem jungen Mann, der seinem Vater überlegen war und deshalb von ihm verstoßen wurde. Durch weite Reisen geläutert, kehrt er nach Hause zurück und zeigt seinem Erzeuger, dass er ihn achtet und anerkennt, auch wenn er um seine Fehler und Schwächen weiß. In der Verfremdung dieses Alter Ego macht der gelehrte Prinz damit ein Angebot, das die ältere Generation davon überzeugen kann, dass ihre Weltsicht nicht missachtet wird. Er rettet sich damit vor der Tötung, erhält den Thron und regiert fortan zusammen mit seinem alten Vater und seinen weisen Lehrern.⁶¹

Fazit: Die Vielfalt der Geschlechterwelten im Mittelalter

Anders als die Moderne bewertet die Kultur des Mittelalters nicht nur das aktive Leben positiv, wie ich an Fallbeispielen aus verschiedenen religiösen und kulturellen Kontexten gezeigt habe, vielmehr befördert das Ideal der ‚vita contemplativa‘ eine ganze Reihe von positiv konnotierten Lebensweisen jenseits von Ehe, Familie und Berufarbeit.⁶² Speziell in der offenen Phase des 12. Jahrhunderts wird ‚gelungene‘ Männlich-

⁶⁰ Johannes de Alta Silva Dolopathos, *Historia septem sapientum II*, hg. von Alfons Hilka, Heidelberg 1913, 35f, hier zitiert nach Lundt, Weiser, wie Anm. 28, 146. Die kritische zweisprachige Ausgabe lat./franz. von Yasmina Foehr-Janssens u. Emmanuelle Métry, *Jean de Haute-Seille, Dolopathos, ou le roi et les sept sages*, Turnhout 2000, folgt der Edition von Hilka.

⁶¹ Vgl. Ulrich Marzolph u. Bea Lundt, *Sindbad-name. Sieben weise Meister, östliche und westliche Tradition*, in: *Kindlers Literatur-Lexikon, Neubearbeitung 2008/2009* (im Druck).

⁶² Vgl. dazu die Zusammenfassung von Dinges, *Hausväter*, wie Anm. 31.

keit in ganz unterschiedlicher Weise dargestellt. Dazu gehören Verhandlungen über die Möglichkeiten der Beherrschung und Kontrolle des Leibes, die sich in zahlreichen Quellen spiegeln.⁶³ Auch zölibatäre Männlichkeit kann daher nicht im Zusammenhang mit einer Körper- und Sexualfeindlichkeit verstanden werden, die jede triebhafte oder lustvolle Selbstwahrnehmung verdammt.⁶⁴ Insbesondere auch die Leitfigur des Herrschers wird in symbolischen Repräsentationen einer pluralen Leiblichkeit gesehen, die auch die Grenzen einer christlichen Sexualmoral transzendierten.⁶⁵ Die Basiserzählung von der Dominanz der beiden Männlichkeitsideale des ritterlichen Heros wie des christlichen Heiligen im Mittelalter muss also als Erfindung der Moderne dekonstruiert werden. Indem sie Legitimationen der langen Dauer beschwört oder einseitige Feindbilder zementiert, negiert sie die vielfältigen Botschaften der Alterität.

Spricht dieser Befund nun dafür, dass es angesichts dieses ‚flüssigen‘, vielschichtigen Angebotes an möglichen Männlichkeiten im Mittelalter keine Krise, sondern nur eine Fülle von Realisierungsformen maskuliner Existenz gegeben haben kann? In der Tat finden sich in der Fachliteratur verschiedene Belege dafür, dass die krisenhafte Weltwahrnehmung ein Signum der Epoche der Moderne sei. Nicht nur Reinhard Koselleck hat das moderne Zeitverständnis als Bedingung für eine Zuordnung von Phänomenen des Bruches als „krisenhaft“ gekennzeichnet. Auch innerhalb der Genderforschung sind Männlichkeitskrisen etwa im Zusammenhang mit „Weibermacht“ gedeutet, also aus dem Ordnungsmodell der systematischen Genderpolarität heraus verstanden worden, etwa als spiegelbildliche Reaktion auf eine „Feminisierung der Kultur“ und auf das Entstehen „weiblicher Avantgarden“. ⁶⁶ Krise ist damit eine Art Störung des Gleichgewichts einer deutlich aufeinander bezogenen Zweigeschlechterordnung, die Männern und Frauen gegensätzliche Lebenswelten zuteilt. Kulturelle Wandlungen in diesem System funktionieren dann nach dem Prinzip der Wippe: Eine Veränderung der hierarchischen Position auf der Seite des einen Geschlechtes nach oben bedeutet eine ‚Erniedrigung‘ des anderen und provoziert eine Reaktion, die als ‚Krise‘ bezeichnet werden kann. In einer Gesellschaft, die den Geschlechtern keine gegensätzlichen Lebenswelten zuteilte,

63 Solche Diskurse sind schon in den 1930er Jahren erforscht worden, vgl. Peter Browe, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters, Breslau 1932.

64 So etwa zuletzt Jacques Le Goff, Die Geschichte des Körpers im Mittelalter, Stuttgart 2007.

65 Kritisch zu dem polar begrenzten Zwei-Körper-Modell von Kantorowicz: vgl. Bea Lundt, Der Mythos vom Kaiser Karl, in: Martin Dinges Hg., Männer, Macht, Körper. Hegemoniale Männlichkeiten vom Mittelalter bis heute, Frankfurt a. M./New York 2005, 37–51; auch Simona Slanicka, Der Bastard im Testament, in: Andrea Bendlage u. a. Hg., Recht und Verhalten in vormodernen Gesellschaften. Festschrift für Neithard Bulst, Bielefeld 2008 (im Druck), die herausarbeitet, dass die Rolle des unehelich geborenen Sohnes innerhalb des Adels keineswegs negativ konnotiert gewesen sei.

66 Annette Runte u. Eva Werth Hg., Feminisierung der Kultur? Féminisation de la civilisation? Krisen der Männlichkeit und weibliche Avantgarden, Würzburg 2007. Männlichkeitskrisen werden auch verstanden als „Versuche zur Überbietung von Weiblichkeit in ihren originären Eigenschaften“; Claudia Benthien u. Inge Stephan, Vorwort, in: dies. Hg., Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln u. a. 2003, 7–10, 8.

wären dann keine krisenhaften Störungen der Geschlechterordnung wahrnehmbar, sondern nur Verschiebungen auf einem Kontinuum.

Trotz Kosellecks Begriffszuweisung sind Krisendiskussionen innerhalb der Mediävistik nichts Neues: So ist viel und kontrovers diskutiert worden, ob es eine „Krise des Spätmittelalters“ gegeben hat.⁶⁷ Diese Frage konnte bejaht werden, wenn davon ausgegangen wurde, Krise nicht als bedrohlichen Bruch und Untergang alter Ordnungen zu verstehen, sondern als einen besonders vielfältig repräsentierten Wandel, der im Bewusstsein der Menschen manifest wurde, als ein Phänomen, das Kontinuitäten beinhalten, ja, sogar aus der dynamischen Eskalation in verschiedenen Lebensbereichen eine besondere Kraft für die Gestaltung der Zukunft gewinnen kann.⁶⁸ In diesem Verständnis bietet das Krisenkonzept eine besondere Chance, der Beobachtung gerecht zu werden, dass die vielfältigen Männlichkeiten nicht problemlos nebeneinander existierten, sondern verhandelt, erstritten und durchgesetzt werden mussten, wobei auch die Möglichkeit bestand, dass sie verloren- oder untergingen.

Angesichts meiner Quellenbeispiele scheint mir eine Unterscheidung hilfreich, die Jan und Aleida Assmann 2006 vorgenommen haben, nämlich zwischen Kulturen, die auf einer gewissen normativ festgelegten Identität beruhen, „wie sie sich mit der Heraufkunft des bürgerlichen Individuums entwickelt hat“⁶⁹ und solchen, die eine ständige Verwandlung kennen. Explizit wird die Gestalt des Merlin genannt: als Symbolfigur für ein Menschenbild, das auf einer grundsätzlichen Ambivalenz beruht, die in Trance, Wahnsinn, Beschwörung der Tierwelt, Zauberkunst, Sehergabe ihren Ausdruck findet. Dieses Konzept hat den Vorteil, dass es kulturelle Erscheinungen nicht chronologisch-kausal aufeinander folgen lässt, sondern auch ein Nebeneinander in verschiedenen ethnischen Milieus zulässt.

Bei einer komparativen Arbeit mit Texten im Modus der langen Dauer zeigt sich, dass es neue gesellschaftliche Herausforderungen für das Verständnis von Männlichkeit gab, die in auffällender Häufung zu bestimmten Zeiten Quellen prägend wurden. So lassen sich Wendepunkte, Verdichtungen und Knoten ausmachen, an denen sich Konfliktstoff kristallisierte. Der Begriff Krise kann daher Kontroversen akzentuieren, die die Gültigkeit bestimmter Geschlechterbilder innerhalb einer gesellschaftlichen Formation relativieren beziehungsweise begrenzen. Solche finden sich im 12. Jahrhundert, in dem die Herausforderung neuer Institutionen sowie die Zirkulation vielfältiger kultureller und religiöser Traditionen, Wert- und Moralstrukturen bewältigt werden musste. Diese

67 Hergemöller berichtet, die Männlichkeitsgeschichte des Mittelalters sei durch ihn 1984 auf einer Tagung über die „Krise“ des Spätmittelalters begonnen worden; vgl. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Masculus et Femina*, Hamburg 2005, 6. Auf der besagten Konferenz referierte er über Sodomiter.

68 So hat es Ferdinand Seibt definiert in: *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, Berlin 1978, vgl. v. a. Kap. VI: *Krise und Revolution*, 297–368.

69 Aleida Assmann u. Jan Assmann, Einleitung, in: dies. Hg., *Verwandlungen. Archäologie der literarischen Kommunikation IX*, München 2006, 9–24, 12.

Arbeit an kulturellen Alteritäten findet insbesondere ihren Niederschlag in solchen Quellengattungen, die einen Spielraum für eine phantasievolle Gestaltung des Außerordentlichen lassen, wie Mirakelerzählungen oder Exempelwerken.⁷⁰ In solchen Genres begegnet ein Gedächtnisspeicher, der auch über mögliche Weisen von Männlichkeit informiert, die sich historisch nicht realisierten. Indem diese Diskurse nachgezeichnet werden, kann der Vorstellung vom statischen Mittelalter mit seiner Einzwängung des Individuums in eine sich starr reproduzierende Standesordnung und entsprechende Gedankenwelten entgegengewirkt werden. Freilich sollte der Krisenbegriff für das Mittelalter mit Vorsicht eingesetzt werden. Denn kuriose Erscheinungen werden leicht als Abweichung von einer erwarteten Norm und damit auch als Zeugnisse krisenhafter männlicher Identität gedeutet, weil wir von unserer Gegenwart ausgehen und im Rückblick solche Werke ausgliedern, die nicht unsere Erwartungen bestätigen.

⁷⁰ Auch Aleida u. Jan Assmann nennen „Mirabilia“, vgl. Assmann/Assman, Einleitung, wie Anm. 69, 13.

