



Hochschule Merseburg  
M.A. Angewandte Sexualwissenschaft

Prof. Dr. Heinz-Jürgen Voß  
Zweitkorrektur: Dr. Ingo Rekatzy

**Fasten und Feiern –  
Sexualität im Spätmittelalter  
zwischen Theoretisierung und gelebter Praxis**

Wissenschaftliche Arbeit zur Erlangung des Grades  
Master of Arts

12.08.2020

Judit Baer

Matrikelnummer 24292

# Inhalt

1. Einleitung .....	3
1.1. Forschungsstand und interdisziplinäre Situierung .....	6
2. Epochenkritik und historischer Kontext.....	11
2.1. Das Mittelalter – ein Tal zwischen Gipfeln?.....	11
2.2. Soziokultureller und geschlechtergeschichtlicher Kontext .....	15
2.2.1. Geschlecht und Binarität .....	21
3. Begriffseinordnung.....	24
4. Sexuelle Praktiken – Quellenanalyse .....	27
4.1. Christliche Theoretisierung und Unterdrückung.....	29
4.1.1. Luxuria bei Thomas von Aquin und im Fasciculus morum.....	30
4.1.2. Zwischenfazit .....	40
4.2. Alltagszeugnisse gelebter Sexualität .....	42
4.3. Ambivalenzen, weitere Aspekte und Schlussfolgerungen .....	55
5. Fazit.....	61
Literaturverzeichnis.....	71
Anhang .....	80
Eidesstattliche Erklärung.....	81

# 1. Einleitung

Wer im 21. Jahrhundert der vom Historiker James Brundage entwickelten Grafik (siehe Anhang Abb. 1) mit dem Finger folgt, wird mit hoher Wahrscheinlichkeit früher oder später auf dem Feld „*Stop! Sin!*“ enden. Der „*sexual decision-making process according to the penitentials*“ illustriert mit einem Augenzwinkern die Begrenzung sexueller Akte durch mittelalterliche christliche Vorgaben, die einen Großteil von Sexualität für sündig erklärten. Dies konnte durch den Zeitpunkt, die Sexualpartner:innen, die jeweilige Handlung oder anderen Umstände begründet werden. Brundage erstellte die Grafik aufbauend auf seinen umfangreichen Studien mittelalterlicher Bußbücher (Vgl. u.a. Brundage 2009). Die Eingrenzung tolerierter sexueller Praktiken findet sich über die Bußbücher hinaus in vielen theologischen Quellen des europäischen Mittelalters. Dies beeinflusste die Konstitution katholischer Sexualethik so stark, dass noch im Jahr 2020 Reformansätze, die Sexualität nicht zwangsläufig mit Zeugung in Verbindung bringen, innerhalb der Kirche zu heftigen Auseinandersetzungen führten (Vgl. Fazit).

Doch finden sich ebenso Steinreliefs wie die irischen *Sheela-na-Gigs*, die den Betrachter:innen ihre Vulven überdeutlich präsentieren, Schwankerzählungen über sexuelle Abenteuer oder Berichte über Priester, die Phalli anbeteten (siehe 4.3). Gelebte Sexualität blitzt in diesen Zeugnissen auf, lässt sich aber kaum konkret fassen. Sie scheint der (vermeintlich) geforderten Askese zuwider zu laufen und doch parallel dazu ausgeübt worden zu sein.

In der vorliegenden Masterarbeit soll dieses Spannungsfeld näher untersucht werden. Bereits angesichts der rund 1000-jährigen Zeitspanne des Mittelalters und des begrenzten Quellenkorpus kann das Ziel der Untersuchung keine allgemeingültige Einschätzung als sexualrepressive oder liberale Epoche sein. Stattdessen wird der Fragestellung nachgegangen, wie Sexualität im Spätmittelalter sowohl auf theoretischer Ebene als auch in gelebter Praxis verhandelt wurde und welchen Einfluss dies auf die Bewertung sexueller Handlungen nahm.

Dabei liegen der Arbeit folgende Thesen zugrunde:

1. Im Spätmittelalter wurde von kirchlicher Seite versucht, strenge Reglementierungen von Sexualität durchzusetzen, die sexuelle Aktivität nur unter bestimmten Bedingungen gestatteten: innerhalb einer Ehe, zwischen Mann und Frau, zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Stellungen und mit dem Ziel der Fortpflanzung.

- 1.1. Misogynie und Abwertung von Sexualität prägten die christlichen Zuschreibungen.

1.2. Die christliche Theoretisierung führte zur Bewertung sexueller Praktiken anhand der Trennlinie von der Fortpflanzung zuträglich, ‚natürlich‘ (naturaliter) und nicht im Sinne der Fortpflanzung, ‚widernatürlich‘ (contra naturam).

2. Es finden sich Zeugnisse gelebter Sexualität, die den christlichen Normen zuwider lief. Dies betrifft sowohl Laien als auch Angehörige des Klerus‘.

2.1. Die Handlungen konnten dabei sowohl als sündhaft als auch als unproblematisch oder vereinbar mit der christlichen Lehre eingeordnet werden.

Die Arbeit beschränkt sich zeitlich auf ausgehendes Hoch- und Spätmittelalter, um vereinfachende Pauschalaussagen über ‚das Mittelalter‘ zu vermeiden und sich dem Epochenabschnitt ausführlicher widmen zu können. Dennoch braucht es zeitliche Rück- und Ausblicke, damit Kontinuitäten und Entwicklungslinien aufgezeigt werden können. Bezugsrahmen ist das europäische Mittelalter christlicher Prägung, arabische Quellen sind somit nicht direkt Teil des Untersuchungsgegenstandes, wenn auch deren Einfluss auf christliche Scholastik nicht unterschlagen werden soll. Ein Vergleich von islamischer, jüdischer und christlicher Theologie im Umgang mit Sexualität wäre lohnend, würde jedoch den Rahmen der Arbeit sprengen. Genauer betrachtet steht die nach dem Schisma 1054 entstandene westliche Ausrichtung der christlichen Kirche mit Sitz in Rom im Fokus. Geographisch konzentriert sich die Untersuchung auf Zentral- und Westeuropa, insbesondere den deutschsprachigen Raum. Es werden verschiedene Stände und soziale Schichten einbezogen, eine detaillierte Betrachtung standesspezifischen Umgangs mit Sexualität kann im Rahmen der Arbeit jedoch nicht geleistet werden.

Sexualität fasst als neuzeitlicher Terminus eine Vielzahl von Aspekten wie sexuelle Praktiken, Geschlechtsidentitäten, sexuelle Orientierung und Reproduktion zusammen. Sie kann sich in Gedanken, Einstellungen, Handlungen, Beziehungen und (Sozial-)Rollen ausdrücken (Vgl. WHO 2006: 5). Auch in Bezug auf das Spätmittelalter ließen sich viele Topoi untersuchen, beispielsweise Prostitution, Verhütung, Menstruation oder Jungfräulichkeit. In dieser Arbeit wird das weite Feld der Sexualität auf sexuelle Praktiken, ihre Bewertung und damit in Zusammenhang stehend auch auf geschlechterspezifische Zuschreibungen begrenzt. Von Interesse ist vor allem die Konnotation von Praktiken auf theoretischer Ebene in der christlichen Lehre und damit verbunden im Kirchenrecht. Andererseits wird die Verhandlung von Sexualpraktiken innerhalb der Bevölkerung betrachtet und der tatsächlich gelebten Sexualität nachgegangen, sofern dies aufgrund der Quellenlage überhaupt ansatzweise möglich ist. Dabei sollen auch Widersprüche und Ambivalenzen Beachtung finden,

denn gerade diese können den Verallgemeinerungsanspruch der Narrative von entweder Repression oder ausschweifender Sexualität einer kritischen Reflexion unterziehen.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Die Einleitung enthält außerdem die Darstellung des Forschungsstandes und des hier gewählten interdisziplinären Ansatzes. Abschnitt 2 setzt sich mit dem historischen Kontext auseinander, in dem die Masterarbeit situiert ist. Dafür ist zunächst die Reflexion der dem Mittelalter anhaftenden Konnotationen nötig. Außerdem werden verschiedene mediävistische Zugänge innerhalb der Geschichtswissenschaft dargestellt. In einem zweiten Schritt wird die soziale Struktur des westeuropäischen Spätmittelalters näher beleuchtet und mentalitätsgeschichtliche Einblicke werden gegeben. Geschlecht wird dabei als zentraler Faktor mitgedacht und in einem eigenen Unterkapitel in Bezug auf binäre Einteilungen betrachtet. Kapitel 3 leistet begriffliche Reflexionen, die Grundlage der folgenden Untersuchung sind. Sexualität als Oberbegriff sowie Terme für einzelne Praktiken werden in die Auseinandersetzung miteinbezogen. Kapitel 4 widmet sich schließlich dem Untersuchungsgegenstand, der Verhandlung von Sexualität im Spätmittelalter, mittels Quellenanalyse. Die „*Summa Theologica*“ Thomas von Aquins und das „*Fasciculus morum*“ dienen als theologische Schriften der Untersuchung christlicher Theoretisierung und Normierung. Als weltliche Zeugnisse alltäglich gelebter Sexualität werden Inquisitionsprotokolle aus dem französischen Dorf Montaignou und Nürnberger Fastnachtspiele analysiert. Die Primärquellen werden jeweils um bisherige Forschungsergebnisse und weitere Beispiele, etwa aus Kirchenrecht und kulturellen Praktiken ergänzt. In Abschnitt 4.3 wird die vorherige Quellendiskussion um Positionen aus dem medizinischen Diskurs erweitert. Auch wird näher auf die Beziehung paganer und christlicher Kultur eingegangen, die vom Streben nach Hegemonie, aber auch von Parallelität und Verzahnung gekennzeichnet ist. Widersprüche und Ambivalenzen sollen eingeordnet werden. Das Fazit führt abschließend die Ergebnisse der Untersuchung zusammen und gibt einen Ausblick in Forschungsfelder, die zukünftig verfolgt werden sollten.

Die Masterarbeit ist in der Sexualwissenschaft situiert, bemüht sich jedoch um einen interdisziplinären Brückenschlag zu historischer Anthropologie, Geschichtswissenschaft und Gender Studies. Dies wird nicht nur als qualitativer Zugewinn, sondern sogar als Notwendigkeit angesichts des Forschungsgegenstandes erachtet, wie im Folgenden erörtert wird.

## 1.1.Forschungsstand und interdisziplinäre Situierung

„*Medievalists in earlier generations were reluctant to deal with sex. They likewise tended to ignore topics related to sex, such as courtship, concubinage, divorce, marriage, prostitution, and child rearing. They paid little attention to women and even less to gender issues*“ (Brundage; Bullough 2000: ix),

konstatieren James Brundage und Vern Bullough im Jahr 2000. In den 1970er und 1980ern habe sich dies geändert, seitdem sei ein „*Erguss an Studien, die sich mit verschiedenen Aspekten menschlicher Sexualität beschäftigen*“ (Ebd., eigene Übersetzung) zu beobachten. Die (Kultur-)Historiker Brundage und Bullough beziehen sich dabei auf den anglo-amerikanischen akademischen Kontext, dem sie selbst angehören. Dort leisteten sie seit den 1960er Jahren Pionierarbeit in der Verknüpfung von Mediävistik und sexualwissenschaftlichen Topoi wie Prostitution<sup>1</sup> und dem Tragen ‚geschlechtsuntypischer‘ Kleidung, neuzeitlich als *Cross Dressing* bezeichnet. Brundage legte seinen Schwerpunkt hauptsächlich auf Sexualethik im kanonischen Recht und in frühmittelalterlichen Bußbüchern. Seine Einschätzung, die demographische Stagnation zwischen 500 und 1000 sei Indiz für die Wirksamkeit kirchlicher Reglementierungen, wurde von jüngerer Forschung infrage gestellt (Vgl. Eder 2018: 174). Autor:innen wie Helen Rodnite Lemay, die sich mit medizinischer Frauenheilkunde beschäftigte (Lemay 1978), Pierre Payer, der zu Pönitentialen forschte (Payer 1984), Joan Cadden, die an der Schnittstelle zu Gender Studies operiert (Cadden 1993) und Joyce Salisbury (Salisbury 1991) ergänzten die Forschungslandschaft in den 1980- und 1990er Jahren. Bis heute liegt der Schwerpunkt der Forschung zu Sexualität im Mittelalter im angloamerikanischen und angelsächsischen Raum. Aktuellere Beiträge stammen u.a. von Ruth Mazo Karras (Karras 2006) und Ruth Evans (Evans; Peakman 2011).

In Westeuropa ist die Hinwendung zum Thema Sexualität in der Geschichtsforschung eng mit dem gesteigerten Interesse an Mentalitätsgeschichte verbunden, die mit der Öffnung gegenüber kulturwissenschaftlichen Nachbardisziplinen wie Anthropologie, Psychologie, Ethnologie und Religionswissenschaften einherging. Mentalitätsgeschichte ist von Vorstellungsgeschichte zu unterscheiden – wenn auch Überschneidungen nicht selten sind und auch in der vorliegenden Arbeit produktiv gemacht werden: „*Vorstellungen sind auf die Denkinhalte, Mentalitäten auf die Denkweise gerichtet [...]. Mentalitäten sind also Geisteshaltungen und Denkgewohnheiten, nicht Vor- sondern Einstellungen.*“ (Goetz 1999: 277) Die in Frankreich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstandene *Annales-Schule* um Marc Bloch und Lucien Febvre spielte dabei eine entscheidende Rolle, die in Kapitel 2.1 ausführlicher beschrieben wird. Die Historiker wandten sich von der bis zu diesem Zeitpunkt

---

<sup>1</sup> Der Begriff *Prostitution* findet im Wissen um den Diskurs um Sexarbeit in der vorliegenden Arbeit Verwendung. Da dies kein zentrales Thema der Arbeit darstellt, wird die Begriffswahl nicht ausführlich diskutiert. Sexarbeit als moderner Term, der gleichzeitig eine Haltung markiert, schien in Bezug auf das Mittelalter unangemessen.

geläufigen (auf politische Großereignisse fokussierten) Geschichtsschreibung ab. Ihre Untersuchungen zu Gefühlen und Einstellungen nahmen auch mittelalterliche Sexualität mit in den Blick. Insbesondere sind die Arbeiten in den 1950- und 1960er Jahren der ‚dritten Annales Generation‘, darunter Georges Duby, Emmanuel Le Roy Ladurie (Le Roy Ladurie 2000) und Jacques Le Goff zu nennen, auch wenn Letzterer mit *„Die Geschichte des Körpers im Mittelalter“* (Le Goff; Truong 2007) eher Ansätze für weitere Untersuchungen als eine umfassende eigene Analyse liefert.

Neben der Mentalitätsgeschichte trägt auch Alltagsgeschichte, die sich von adeligen Abstammungsreihen und markanten Ereignissen abwendet, zur Beschäftigung mit Sexualität bei. Mit Sarah Freng lässt sich das dieser historiographischen Ausprägung innewohnende Potenzial wie folgt beschreiben:

*„Alltag ist gleichzeitig die Schnittstelle von Partikularem und Ganzem, von Handeln und Struktur, von subjektiver Erfahrung und objektiven Strukturen. Im Alltag zeigen sich Auswirkungen von Ökonomie und Politik auf die Lebensbedingungen der Menschen, ihre Erfahrungen und Strategien.“* (Freng 2019: 160)

Anders als in Frankreich fand im deutschsprachigen Raum der Annales Ansatz und allgemein mentalitätsgeschichtliche Forschung nur zögerlich Anklang. Auch wenn seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts in der Mediävistik ein größeres Interesse an Einstellungen etwa zu Tod oder Religion und alltagsgeschichtlichen Themenkomplexen wie Ernährung, Kleidung und Familie zu beobachten ist, ist die Studienlage im Fall sexualhistorischer Betrachtungen nach wie vor recht dünn. Hier sind vor allem die Werke Peter Dinzelbachers (Dinzelbacher 2010; Dinzelbacher 2008a) und Albrecht Classens (Classen 2011) zu nennen, die an der Schnittstelle zur Kulturwissenschaft angesiedelt sind. Classens Sammelband *„Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times“* von 2008 gibt mit über 800 Seiten vielfältige Einblicke in mittelalterliche Sexualität und Geschlechterrollen, unter anderem anhand von Lyrik und Epik (Classen 2008a). Die meisten Beiträge stammen jedoch auch in diesem Werk aus dem angloamerikanischen Raum. Die Monographie *„Eros, Wollust, Sünde“* Franz Eders gehört zu den aktuellsten deutschsprachigen Beiträgen und gibt einen Überblick über verschiedene innerfachliche Positionen (Eder 2018). Allerdings büßt das Werk durch den Anspruch, auf 400 Seiten eine Geschichte ‚der Sexualität‘ von der Antike bis ins 17. Jahrhundert erörtern zu wollen, Detailgenauigkeit und mitunter fachliche Expertise ein, wie etwa im Falle der Diskussion exhibitionistischer Akte während des Karnevals (Vgl. Ebd.: 212). Bernd-Ulrich Hergemöller befasst sich mit marginalisierten Gruppen, darunter insbesondere mit den als sog. *Sodomiter* verfolgten (Hergemöller 1989; Hergemöller 1992).

Mit dem Abrücken von politischen Großereignissen und gleichsam auf die Impulse anglo-amerikanischer Women’s und später Gender Studies reagierend rückten auch im

deutschsprachigen Raum Frauen- und Geschlechtergeschichte in der Mediävistik zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit. Dennoch konstatiert Hans-Werner Goetz noch Ende des 20. Jahrhunderts eine Skepsis (und Abwehr) innerhalb der Geschichtswissenschaft gegenüber frauen- und geschlechterspezifischen Fragen (Vgl. Goetz 1999: 321). 20 Jahre später lässt sich festhalten, dass sich eine Öffnung des zunächst hauptsächlich auf Frauen konzentrierten Forschungsfeldes vollzogen hat: Verschiedene Geschlechtsidentitäten und Formen von Begehren sind Teil neuerer historischer Forschung, wobei sich im historischen Rückblick die Problematik im Gebrauch moderner Kategorien und Begriffe ergibt (Vgl. Kapitel 3). Auch dem (geschlechtlich codierten) Körper wurde eine Vielzahl an Publikationen gewidmet. Ruth Mazo Karras, Joan Cadden und Caroline Walker Bynum (Bynum 1996) forschen an der Schnittstelle von Gender Studies und Mediävistik zur historischen Konstruktion von Maskulinität und Feminität. Im deutschsprachigen Raum wurden die spezifisch auf Frauen(-biographien) fokussierten Beiträge der 1990er Jahre, etwa von Christiane Klapisch-Zuber (Klapisch-Zuber 1993) und Claudia Opitz (Opitz 1993), in den letzten Jahrzehnten um breiter aufgestellte Publikationen wie die von Alina Bothe (Bothe; Schuh 2014) ergänzt. Aktuelle Forschung zu Geschlecht, Familie, Liebe und Sexualität innerhalb der deutschen Mediävistik betreiben auch Christof Rolker (Rolker 2014) und Rüdiger Schnell (Schnell 2018). Letzterer regte mit seiner kritischen Reflexion „*Der queer turn in der Mediävistik*“ (Schnell 2013) die fachinterne Diskussion um Methoden und Ziele mediävistischer *queer studies* an. Er erkennt an, „*dass auch die queer theory keinesfalls ein homogenes Theoriegebilde darstellt*“ (Ebd.: 34), konstatiert aber dennoch eine Forschungstendenz hin zur Verengung auf Homoerotik, die er in erster Linie im *queer reading* ausmacht. Mittels dieser Methode sollten sich in zunächst heteronormativ erscheinenden Textzeugnissen homoerotische Subtexte aufdecken lassen. Das narrative Modell des *queer readings* sei von Eve Kosofsky Sedgwick an Romanen des 18. und 19. Jahrhunderts herausgearbeitet worden und nicht unmittelbar auf Schriften des Mittelalters übertragbar, kritisiert Schnell. Durch den Fokus auf deviante Subtexte entgingen „*oft bedeutsame andere Aspekte der Texte (narrative Strukturen; literarische Traditionen; fingierte Mündlichkeit; Erzählerrolle; intertextuelle Anspielungen; u. a.), die aber für die Bewertung auch der sexuellen Aspekte relevant sind*“ (Ebd.: 61).

Heinz-Jürgen Voß unternimmt mit der Publikation „*Making sex revisited*“ (Voß 2010) schließlich auch aus biologisch-medizinischem Blickwinkel die Dekonstruktion von Zweigeschlechtlichkeit und ihren Implikationen. In der Geschlechterforschung und Sexualwissenschaft situiert, betrachtet Voß zunächst im historischen Rückblick vormoderne,



hauptsächlich antike, biologische Geschlechtervorstellungen. Innerhalb der Sexualwissenschaft stellt dies keinen Einzelfall, aber dennoch ein unterrepräsentiertes Forschungsfeld dar. Der Schwerpunkt von Sexualwissenschaft liegt auf Phänomenen des 20. und 21. Jahrhunderts, was in ihrer (sozialwissenschaftlich)-empirischen Ausprägung auf der Hand liegt. Jedoch scheinen auch theoretisch-historische Ansätze vor-freudianischen Epochen kaum Beachtung zu schenken. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Sexualwissenschaft ein heterogenes Forschungsfeld darstellt, dem im weiteren Sinne auch Angehörige anderer Fachdisziplinen wie Psychologie, Medizin oder Pädagogik zugerechnet werden können, die u.a. sexuell tätig sind (Vgl. Dannecker 2019: 12). Damit sind die disziplinären Grenzen fließend. Dennoch, so sehr eine an Sexualität und Geschlechterkonstruktionen interessierte Mediävistik als Zugang zur Thematik von Nöten ist, so braucht es ebenso die sexualwissenschaftliche Forschungsperspektive auf historische Phänomene. Es lässt sich Volkmar Siguschs Plädoyer ergänzen: *„Keine Theorie der Sexualität des Menschen kommt [...] ohne Vorstellungen von Individuum und Gesellschaft und ihrem Verhältnis“* (Sigusch 2008: 516) und ebensowenig ohne den Blick auf historische Entwicklungslinien aus. Daher versteht sich diese Arbeit als Ergänzung sexualwissenschaftlicher Forschung um ein Thema, das als ‚dunkles‘ oder ‚sitzenloses‘ Mittelalter deutlich klischeebehaftet ist (Vgl. 2.1). Diese Stereotype gilt es zu hinterfragen und zu kontextualisieren.

Die vorliegende Arbeit ist in der Sexualwissenschaft verortet, kommt aber nicht ohne Verknüpfungen zur Geschichtswissenschaft und Gender Studies aus. Der oben dargestellte Forschungskanon ist dabei bereits selbst meist interdisziplinär orientiert, wie etwa die Arbeiten von Classen, Cadden, Evans und Voß zeigen. Weiterhin soll im Folgenden die Zusammenarbeit mit Theaterwissenschaft produktiv gemacht werden, genauer mit *„[t]heaterbezogene[r] historische[r] Anthropologie – die umständlich-unschöne Bezeichnung ist vorläufig und um der Präzision willen nicht zu vermeiden“* (Baumbach 2017: 34). *„Historische Anthropologie“* ist in diesem Sinne nicht eine historisch betriebene Anthropologie, sondern eine *Geschichtswissenschaft in anthropologischer Zielrichtung*“ (Goetz 1999: 263), wie der Mediävist Hans-Werner Goetz schreibt. Allgemein bildet sie die Klammer für Forschungsrichtungen wie Mentalitäts- und Vorstellungsgeschichte. In Bezug auf Theater führt der historisch-anthropologische Blickwinkel zu einer differenzierten Betrachtung, die ‚das Theater‘ in seiner Gewordenheit und seinem Bedingtsein durch hegemoniale Menschenbilder einerseits und das Rückwirken auf die Gesellschaft durch Schauspielen andererseits untersucht. Dabei reicht theaterbezogene historische Anthropologie über Theater als Kunstform und Institution hinaus und nimmt ebenso theatrale Praktiken außerhalb dessen wahr, die sie als

„wichtigen Faktor im Kommunikationsgefüge von Gemeinschaften“ (Baumbach, et al. 2014: 9) versteht. Sie kann also einen weiteren Zugang zu sozialen Praktiken eröffnen. Im Falle von Epochen mit begrenztem Quellenkorpus wie dem Mittelalter ist dies besonders wertvoll. In Bezug auf Sexualität geschieht dies auf zweifache Weise, da diese sowohl als gesellschaftliche Praxis, als auch inhaltlich in (Theater-)Spielen (Vgl. 4.2) auftritt.

Die (nicht nur theaterwissenschaftlichen) Beiträge von Rudolf Münz (Münz 2003) und Klaus-Peter Köpping (Köpping 1997) zu Fest und Karneval liefern den Kontext zu spätmittelalterlichen Spielen. Gerda Baumbach veröffentlichte nicht nur zwei umfangreiche Bände über die europäische Auseinandersetzung um Schauspieler:innen und ihre Kunst (Baumbach 2012; Baumbach 2018). Für die Frage nach Verhandlung von Sexualität im Mittelalter ist ihre Forschung zur Komplementarität paganer und christlicher Vorstellungen bereichernd (u.a. Baumbach 2017). In diesem Zusammenhang sind auch die Arbeiten von Carlo Ginzburg (Ginzburg 2011) und Le Goffs Schüler Jean-Claude Schmitt (Schmitt 1993) zu nennen.

Insgesamt lässt sich konstatieren, dass die überwiegende Zahl der auf Sexualität im (Spät-)Mittelalter bezugnehmenden Beiträge sich anhand einzelner literarischer Quellen wie Minnelyrik, französischen *Fabliaux* oder dem Märe „*Das Nonnenturnier*“ der Thematik nähert. Die Arbeiten entbehren nicht des gesellschaftlichen Kontextes, bleiben aber dennoch hauptsächlich ihrem spezifischen Untersuchungsgegenstand verhaftet. Die Untersuchung theologischer Theoriegebäude ist weniger auf Spezifika konzentriert, Pönitentiale und kanonisches Recht wurden ausführlich erforscht. In Bezug auf wissenschaftliche Abhandlungen finden sich sowohl breite Untersuchungen, etwa medizinischer Theorien, als auch die Analyse einzelner Quellen wie dem Traktat „*De secretis mulierum*“. Die oben skizzierte Interdisziplinarität stellt gleichsam Fluch und Segen dar. Sie ist unverzichtbare Bedingung, um dem Themenfeld gerecht zu werden. Sie kann aber auch zu vagen Hypothesen oder falschen Quelleninterpretationen führen, etwa wenn Kulturwissenschaftler:innen ohne kunsthistorische Fundierung Bauplastiken deuten oder Germanist:innen Fastnachtspiele lediglich als ein literarisches Zeugnis verstehen.

Noch zu Beginn des 21. Jahrhunderts war nicht nur im Allgemeinverständnis, sondern auch innerhalb der Forschung die Annahme omnipräsenter kirchlicher Sexualrepression verbreitet, die sexuelle Handlungen unterdrückt oder ins Verborgene verlagert habe. „*The opposite extreme of this stereotype can also be observed, reflected in studies or anthologies of primary texts from that time, arguing that it was a time of utmost lustfulness, moral depravity, and individual freedom*“ (Classen 2008b: 10). Auf diese von mir als *Repressions-* und *Ausschweifungsthesen* bezeichneten Stereotype nimmt Kapitel 4 dieser Arbeit Bezug. Aktuelle

Forschung, sowohl in Historiographie, als auch in Sexualwissenschaft und Gender Studies nimmt von Klischeevorstellungen Abstand und konzentriert sich statt des ‚ob‘ auf das ‚wie‘ gelebter Sexualität, wenn die Antworten darauf aufgrund der Quellenlage im Vagen verbleiben (müssen). Sie betrachtet Weiblichkeits- und Männlichkeitskonstruktionen, die Verbindungen zu Aktivität und Passivität, den Umgang mit Hermaphroditen und die Beurteilung verschiedener Sexualpraktiken.

Die vorliegende Thesis versucht nicht nur eine transdisziplinäre Brücke von der Sexualwissenschaft ausgehend hin zu historischer Anthropologie, Theaterwissenschaft und Gender Studies zu schlagen. Sie konzentriert sich bewusst – und damit anders als oben beschrieben – nicht auf eine einzige Quelle, sondern ergänzt die theologischen, theaterwissenschaftlichen und inquisitorischen Primärquellen um Forschungsergebnisse aus Sekundärquellen. Dabei wird dem gesellschaftlichen Kontext eine entscheidende Rolle beigemessen sowie hegemoniale Vorstellungen vom Mittelalter reflektiert, die unterschwellig auch diese Arbeit beeinflussen. Andererseits will die Arbeit kein umfassendes Bild spätmittelalterlicher Sexualität nachzeichnen, da dies, wie exemplarisch für Eders Publikation beschrieben, zu Unzulänglichkeiten und fachlichen Ungenauigkeiten führen würde.

## 2. Epochenkritik und historischer Kontext

Vor der Quellenanalyse und Untersuchung des Spannungsfeldes, in welchem Sexualität und sexuelle Praktiken im Spätmittelalter sich vollzogen haben, ist die Einbettung in den historischen Kontext unabdingbar. Dazu erfolgt zunächst die Auseinandersetzung mit dem Begriff *Mittelalter* sowie dahinter stehenden Konzepten und Wertungen historischer Forschung. Anschließend wird ein Überblick über gesellschaftliche Strukturen unter Berücksichtigung der Kategorie Geschlecht gegeben.

### 2.1. Das Mittelalter – ein Tal zwischen Gipfeln?

Die geschichtswissenschaftliche Behandlung des Mittelalters veränderte sich stetig und unter dem Einfluss einer Vielzahl von Faktoren. Dem kann nicht ausführlich im Rahmen dieser Arbeit nachgegangen werden, jedoch sei der Perspektivwechsel im 20. Jahrhundert im Folgenden skizziert, da er nicht zuletzt auch zur zunehmenden Beschäftigung mit Sexualität im Mittelalter führte.

Der im 19. Jahrhundert aufkommende, bis ins 20. Jahrhundert ausgeprägte, aber durchaus auch noch im 21. Jahrhundert anzutreffende Historismus stellt Ereignisgeschichte in den Mittelpunkt, die sich an als relevant erachteten politischen Markern und Persönlichkeiten

orientiert. Mit dem Philosophen Walter Benjamin gesprochen ist dieser Umstand umso mehr zu kritisieren, „wenn man die Frage aufwirft, in wen sich denn der Geschichtsschreiber des Historismus eigentlich einfühlt. Die Antwort lautet unweigerlich in den Sieger“ (Benjamin 2010: 73). In seinen Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ wendete er sich 1940 angesichts des Faschismus gegen Historismus und Fortschrittsglauben, der den wütenden Nationalsozialismus und die gelähmte Sozialdemokratie mit zu verantworten habe, und stellte diesem als alternative Methodik den historischen Materialismus gegenüber. Es handle sich bei Ersterem um eine Aneinanderreihung von Triumphzügen, die als Norm verstanden würden und die Perspektive der Besiegten aussparten. Die dadurch hervorgebrachten vermeintlichen Kulturgüter seien nach Benjamin eigentlich Beute. Denn sie seien „niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich eines der Barbarei zu sein“ (Ebd.). Geschichtsschreibung müsse sich mit diesem Widerspruch auseinandersetzen und vom Jetzt aus den Blick auf Momente der Vergangenheit richten anstatt ‚die Geschichte‘, wie sie „denn eigentlich gewesen ist“ (Ebd.: 72) zu musealisieren. „Der Historismus stellt das ‚ewige‘ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht.“ (Ebd.)

Bereits zehn Jahre zuvor entstand in Frankreich mit der Gründung der Zeitschrift „*Annales d'histoire économique et sociale*“ durch Marc Bloch und Lucien Febvre ebenfalls eine Gegenbewegung zum Historismus. Die Mitglieder der sogenannten *Annales-Schule* kritisierten die bis zu diesem Zeitpunkt geläufige Geschichtsschreibung und entwickelten ihre eigene Methodologie, die sich unter anderem aus der Verknüpfung mit sozialwissenschaftlichen Nachbardisziplinen speist. Dazu gehörte die Abwendung von der Ereignis- hin zur Strukturgeschichte. „Strukturen wurden hier als überindividuelle und langdauernde Wirkkräfte in der Geschichte verstanden, [...] auch wenn sie den Zeitgenossen selbst kaum bewusst waren“ (Goetz 1999: 85). Gleichsam rückte die Mentalitätsgeschichte stärker in das Zentrum der Untersuchungen und es entstanden Forschungen zu Gefühlen und Einstellungen bestimmter Bevölkerungsgruppen etwa zu Glauben, Tod oder Sexualität. Daher bieten die Arbeiten einiger Mitglieder, insbesondere der ‚dritten Generation‘, wie Jacques Le Goff und Georges Duby, fruchtbare Ansatzpunkte für die vorliegende Untersuchung. Die Schriften von Jacques Le Goff leisteten außerdem entscheidende Beiträge, um das Narrativ des kulturlosen, unproduktiven Mittelalters zu konterkarieren.

In der deutschen Mediävistik beförderten der Nationalsozialismus und die fehlende ideologische Abgrenzung vieler Historiker:innen eine verstärkte Betrachtung des Mittelalters als germanisch-pagane Epoche, die als völkische Traditionslinie behauptet wurde. Die späte und zögerliche Rezeption der *Annales* rührt nicht allein daher, jedoch trugen personelle und

mentale Kontinuität in der Nachkriegszeit dazu bei. „Fast vierzig Jahre lang – von 1929 an gerechnet – haben die meisten deutschen Historiker die ‚neue Geschichtsschreibung‘ der Annales kaum zur Kenntnis genommen, geschweige denn ‚rezipiert‘.“ (Schöttler 1994: 40) Dies korrespondiert mit der zunehmenden Popularität von Mentalitäts- und Alltagsgeschichte innerhalb der deutschen Geschichtswissenschaft im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. Allerdings scheint diese bis heute unter einem gewissen Rechtfertigungsdruck zu stehen, wie das Zitat von Albrecht Classen in seiner Betonung der Relevanz mentalitätsgeschichtlicher Untersuchungen zeigt:

*„[B]ecause no aspect of human life is meaningless, and everything we can learn about people in the past allows us to gain a more comprehensive and more complex picture, especially if our investigation leads us into the realm of people’s motifs, secret plans, hidden agendas, emotions, and dreams. If we can explain why certain actions were taken, certain laws issued, concrete institutions established, and various programs carried out we gain considerable insight into the complex structures of all of human life, taking us deeper down to the fundamentals than most chronicles or official documents ever could.“* (Classen 2008b: 1)

Die kritische Auseinandersetzung mit der mediävistischen Forschung kann zudem bereits auf der sprachlichen Ebene ansetzen. *Mittelalter* ist freilich keine Bezeichnung, die von den zwischen 500 und 1500 lebenden Menschen entwickelt worden wäre – im Gegenteil, die Vorstellung von Zeit war an das heilsgeschichtliche Konzept von der Naherwartung des Jüngsten Gerichtes geknüpft, also treffender als Endzeit-, denn als Mittelalter zu benennen. Die Einteilung in Antike, Mittelalter und Neuzeit ist das Ergebnis nachträglicher Periodisierung, die insbesondere durch den Universalgelehrten Christoph Cellarius aus Halle im 17. Jahrhundert geprägt wurde. Es finden sich auch frühere Zeugnisse des Begriffes, etwa im 14. und 15. Jahrhundert, bereits in Abgrenzung des Vergangenen von der gegenwärtig angebrochenen ‚Moderne‘. Durchgesetzt habe sich die Bezeichnung aber erst im Anschluss an Cellarius (Vgl. Goetz 1999: 37).

Teil der Periodisierung ist auch die Eingrenzung der Epoche, die ebenfalls eine Setzung ist und somit variieren kann. Es lassen sich unterschiedlichste Datierungen für ‚Beginn‘ und ‚Ende‘ des Mittelalters finden, die sich an zeitgeschichtlichen Markern orientieren. So kann die Epochenwende bereits mit dem Mailänder Toleranzedikt 313 beginnen oder aber erst mit Mohammeds Hidschra nach Medina 622. Mit Hans-Werner Goetz ist diesen punktuellen Periodisierungen entgegenzuhalten, „[d]aß die ‚Wende‘ sich nicht an bestimmten Daten festmachen läßt, wie man es früher versuchte, und daher kaum eindeutig zu bestimmen ist“ (Ebd.: 40). Dies dürfe „als erstes, mühsam errungenes, jedoch inzwischen allgemein anerkanntes Ergebnis einer langen Diskussion“ (Ebd.) in der Mediävistik gelten. Ähnliches ist für die formale Gliederung in Früh-, Hoch- und Spätmittelalter festzuhalten, derer sich die vorliegende Arbeit im Bewusstsein um die Problematik dennoch ebenfalls bedient. Anstatt

von abgeschlossenen Epochen oder Epochenabschnitten auszugehen, kann sie für die Betrachtung von Kontinuitäten und Umbrüchen fruchtbar gemacht werden. Periodisierung soll als Methode nicht verworfen werden, ermöglicht sie doch die Analyse zeitlich begrenzter Abschnitte und somit auch erst die Erfassung von historischem Wandel. Dabei ist es wichtig, die Einteilungen nicht als neutral, sondern geprägt durch das jeweilige gegenwärtige Geschichtsverständnis zu verstehen.

Die pejorative Konnotation von *Mittelalter/mittelalterlich* als Synonym für *altmodisch*, *veraltet* oder *unaufgeklärt* hat sich bis heute erhalten. Die im Englischen gängige Bezeichnung als *Dark Ages* tradiert die Idee der finsternen Zeiten. Diese im populären Geschichtsverständnis präsente Vorstellung wurde im 15. Jahrhundert von humanistischen Gelehrten entwickelt und später von der Geschichtswissenschaft mitunter fortgeschrieben, die das ‚mittlere Alter‘ im scheinbar kulturlosen Tal zwischen den Gipfeln von Antike und Renaissance ansiedelte. So findet sich bereits bei Francesco Petrarca die Rückbesinnung auf die geistvolle Antike, die als Wiedergeburt im Begriff der Renaissance steckt:

„Seiner Meinung nach wurde die glorreiche, im 4. Jahrhundert abgebrochene griechisch-römische Periode abgelöst von einer Zeit der ‚Barbarei‘ und ‚Dunkelheit‘, einer ‚Verfinsterung‘ der Zivilisation. Er dachte, man müsse beim Denken und Schreiben zurückkehren zur Art der ‚Alten‘.“ (Le Goff 2016: 53)

Hier wird die von Benjamin kritisierte Fetischisierung des Fortschritts sichtbar, die zur Abwertung der vermeintlich unproduktiven Epoche führt.<sup>2</sup>

Neben dem Düsteren und Brutalen, geprägt von Pest und Inquisition, dient das Mittelalter aber auch als Projektionsfläche für eskapistische Romantisierungen, die beispielsweise an Vorstellungen von Naturverbundenheit, ‚ehrlichem‘ Handwerk oder Idealen des Rittertums geknüpft sind. Diese polaren Festlegungen erweisen sich jedoch bereits angesichts der etwa 1000-jährigen Dauer des Mittelalters als verkürzt.

Es gilt vielmehr weiterhin in der Geschichtswissenschaft und den mit ihr kooperierenden Disziplinen den Zusammenhang von Gegenwart und Vergangenheit, die Konstruktion des Gestern im Heute zu reflektieren. „*In diesem Sinne sind unsere Aussagen über das Mittelalter nicht einfach historische Aussagen über eine vergangene Epoche, sondern Aussagen über die Moderne und uns selbst.*“ (Goetz 1999: 54)

---

<sup>2</sup> Die Zuschreibung hat sich bis in die heutige Zeit erhalten. Noch 2011 schreiben Robert Davis und Elizabeth Lindsmith: „*Noch fünf Jahrhunderte nachdem die Renaissance die Kulturlandschaft Europas erleuchtet hat, erscheint sie uns immer noch wie der Frühling der Moderne, der Moment, in dem alle Ängste und der ganze Irrsinn des Mittelalters vor der Hoffnung wichen.*“ (Davis; Lindsmith 2011: 9; zit. nach Le Goff 2016: 112).

## 2.2. Soziokultureller und geschlechtergeschichtlicher Kontext

Das Spätmittelalter, je nach Datierung etwa zwischen 13. und 16. Jahrhundert angesiedelt, wird zumeist mit dem Verwelken der Blüte des Hochmittelalters in Verbindung gebracht. Der Kulturhistoriker Johan Huizinga schlug als alternatives Konzept den *Herbst des Mittelalters* vor. Unabhängig davon, welche Bezeichnung verwendet wird, sollten die gesellschaftlichen Transformationsprozesse der letzten Jahrhunderte des Mittelalters auch als produktives Moment betrachtet werden. Dies muss nicht bedeuten, einschneidende Phänomene wie die Pest, Hungersnöte und Krieg, die viele Tote forderten, auszusparen. Allerdings sollten sie im geschichtlichen Narrativ andere Entwicklungen nicht gänzlich überlagern oder die gesamte Teilepoche zu einer Zeit des Verfalls und Niederganges degradieren.

Im Folgenden werden die gesellschaftliche Struktur des Spätmittelalters im Übergang zur Frühen Neuzeit, Raum- und Zeitvorstellungen sowie Auswirkungen der teils bereits genannten Ereignisse auf das alltägliche Leben als Grundlage für die weitere Untersuchung dargestellt. Dabei gilt es immer wieder, das Geschlechterverhältnis mit in den Blick zu nehmen, da sich Sexualität nicht davon losgelöst betrachten lässt.

Die Sozialstruktur gliederte sich im Spätmittelalter, wie in den vorangegangenen Jahrhunderten, in den Stand von Bäuerinnen und Bauern, Adeligen und Klerus. Ersterer umfasste prozentual bei weitem die größte Gruppe der Gesellschaft. Freie Bäuer:innen, die Ländereien besaßen und über ihre Ernte verfügen konnten, waren in der Minderheit. Die Mehrzahl befand sich als Unfreie (mit einer Vielzahl von Abstufungen) im System der Grundherrschaft, das Abgaben an den Grundherrn und teils zusätzliche Frondienste vorschrieb. Typische Arbeiten auf dem Land waren unter anderem Viehzucht, Feldarbeit, Fischfang oder Haushaltstätigkeiten wie Kochen und Wäsche waschen (Vgl. Dinzelbacher 2010: 73 ff.).

Mit der zunehmenden Gründung von Städten im Hochmittelalter entstand zusätzlich der Stand der mehrheitlich männlichen Bürger<sup>3</sup>, die Pflichten wie Steuern und Wehrpflicht zu leisten hatten, gleichzeitig aber unter anderem politische Rechte und Zugang zu Zünften erhielten. Bevölkerungswachstum und Armut verstärkten die Landflucht und ließen die Städte wachsen. Für wohlhabendere Familien boten Städte die Chance, den Kindern eine Ausbildung in einem Konvent oder gar einer Universität zu ermöglichen. Auch innerhalb der Stadt etablierte sich eine soziale Hierarchie, in der verschiedene Schichten mit der Höhe des Einkommens, Besitz und politischem Einfluss einhergingen. Großhändler:innen standen über Handwerker:innen, die wiederum meist besser gestellt waren als Unselbstständige wie

---

<sup>3</sup> Frauen konnten in Einzelfällen das Bürgerrecht erwerben, erhielten aber keine politischen Befugnisse. Generell unterschied das Rechtssystem zwischen Männern und Frauen, denen weitaus weniger Rechte gewährt wurden. Auch konnte sich das Strafmaß je nach Geschlecht unterscheiden.

Lehrlinge und Tagelöhner:innen. Zu den sozial deutlich ausgegrenzten Randgruppen gehörten die sog. ‚unehrlichen Berufe‘ wie Abdecker, Prostituierte, Kesselflicker, Giullari und Juculatores (umgangssprachlich als Spielleute bezeichnet), aber auch Jüdinnen und Juden (Vgl. Hergemöller 2001: 1 ff.).

Die Entwicklung der Städte brachte die Spezialisierung von Lohnarbeit mit sich, Arbeitsteilung setzte sich im Handwerk, aber auch in der Landwirtschaft langsam durch. Die Ausdifferenzierung einzelner Berufszweige bewirkte auch eine stärkere Trennung in öffentliche und private Sphäre mitsamt ihrer geschlechtlichen Konnotation, auch wenn die klare Beschränkung von Tätigkeiten für Frauen auf die häusliche Sphäre sich erst Jahrhunderte später vollzog (Vgl. Opitz 1993: 311 f.). Auf dem Land arbeiteten Frauen eher in Haus, Garten und der angegliederten Viehwirtschaft, beispielsweise in der Käseherstellung. In der Stadt waren sie unter anderem im Kleinhandel oder als Handwerkerinnen häufig in der Textilverarbeitung tätig. Auch arbeiteten sie als Mägde und Hausgehilfinnen in anderen Haushalten. Dennoch findet sich im Spätmittelalter – insbesondere im Vergleich zu späteren Epochen – eine große Varianz von Lohnarbeit, die von Frauen ausgeübt wurde, wenn auch niedriger entlohnt als ihre männlichen Kollegen. Mögliche Berufe waren beispielsweise Maurerin, Schmiedin, Musikantin, Bierbrauerin, Ärztin oder Lehrerin. *„In Frankfurt gab es zwischen 1300 und 1500 ungefähr 200 von Frauen ausgeübte Berufe.“* (Williams; Echols 1994: 53; zit. n. Federici 2012: 37). Ehepaare waren häufig, aber nicht zwangsläufig, im gleichen Gewerbe tätig, das die Basis für Familienbetriebe bildete. Diese ermöglichten eine Emanzipation von der Fronhofwirtschaft. In diesem Zusammenhang spricht die Historikerin und Geschlechterforscherin Heide Wunder vom Ehe- und Arbeitspaar, das gemeinsam durch harte Arbeit die Unabhängigkeit aufrecht erhielt. Der Beitrag beider Partner:innen wurde *„vielleicht als gleichwertig, sicher aber als komplementär betrachtet“* (Rippmann 2008: 26).

Die Segmentierung des Raumes, wie oben beschrieben für die einsetzende Scheidung in private und öffentliche Sphäre mitsamt geschlechtlicher Zuschreibung, lässt sich unter verschiedenen Vorzeichen beobachten. Ein weiteres Beispiel für Einteilungen aufgrund von Geschlecht ist die Sitzordnung in mittelalterlichen Kirchen: Männer nahmen auf der rechten, Frauen auf der linken Seite Platz (Vgl. Dinzelsbacher 2010: 127). Innerhalb der Städte findet sich im Spätmittelalter eine Vielzahl an Einteilungen: Seit dem Laterankonzil 1215 sollten christliche und jüdische Wohngebiete deutlich geschieden werden<sup>4</sup> und diejenigen, die sog. unehrliche Berufe ausübten, mussten sich meist außerhalb der Stadtmauern ansiedeln. Auch

---

<sup>4</sup> Allerdings ist zu betonen, dass tatsächliche Ghettos erst im Übergang zur Frühen Neuzeit entstanden, das erste in Frankfurt am Main 1460/62. Die normierenden Verfügungen des Konzils sollten nicht mit einem Beleg für ihre exakte Umsetzung verwechselt werden (Vgl. AG Deutsch-Jüdische Geschichte ).



konnte der Raum den rechtlichen Zugriff bestimmen bzw. begrenzen: In Kirchen und Klöstern durften Angeklagte nicht verfolgt werden – die Gewährung von Kirchenasyl hat sich für von Abschiebung Bedrohte bis heute gehalten.

Die Vorstellungen der räumlichen Anordnung der Welt waren, vereinfacht dargestellt, im populären, pagan geprägten Verständnis eher horizontal orientiert. So wurde die Unterwelt als waagrecht unter der eigenen Welt liegende imaginiert, gleichzeitig aber als Teil dieser verstanden. Andere Welten konnten auch Krafländer wie *Cuccagna* (das sog. *Schlaraffenland*) sein, die nicht auf ein Jenseits nach dem Tod vertrösteten, sondern zu denen etwa im Fest und durch schauspielerische Praktiken Kontakt hergestellt werden konnte (Vgl. Ginzburg 2011: 116 ff.).<sup>5</sup> Die christliche Weltanschauung hingegen ging von einer vertikalen Ausrichtung von Himmel, Diesseits und Hölle aus. Die klare Hierarchisierung und Bewertung von oben nach unten übertrug sich auch auf andere Gebiete wie den menschlichen Körper und führte zur Abwertung des ‚Unterleibes‘. Beide Konzepte existierten dennoch parallel und teils auch als Synthese. Längerfristig setzte sich jedoch das christliche Modell durch. Insgesamt war das lateinische Mittelalter stark vom Christentum geprägt, das sich gegen tradierte pagane Bräuche und Erklärungsmuster durchzusetzen versuchte.

Dies zeigt sich auch im Verständnis von Zeit. Geprägt vom Tag- und Nachtrhythmus und den sich wiederholenden Jahreszeiten wurde Zeit (insbesondere im bäuerlichen Alltag) als zyklisch erlebt. Die christliche Lehre etablierte indes die lineare, eschatologische Vorstellung mit Schöpfung am Anfang und Jüngstem Gericht am Ende. Die oben kritisierte geschichtswissenschaftliche Periodisierung zeigt, welches Modell schlussendlich die Deutungshoheit gewann. Doch war dieser von Jean-Claude Schmitt als Christianisierung der Zeit beschriebene Prozess keineswegs direkt erfolgreich:

*„Die an die Zeit gebundenen Gewohnheiten und Bräuche zählen in allen Kulturen zu jenen mentalen Strukturen, die am tiefsten im menschlichen Geist verwurzelt sind. Der Versuch, diese Strukturen zu christianisieren, sollte sich als sehr mühsam erweisen; selbst nach jahrhundertelangen Anstrengungen konnte die Kirche hier nur Teilerfolge verbuchen.“* (Schmitt 1993: 75)

Le Goffs Schüler Schmitt bezieht sich hier auf wiederkehrende Feste, die durch die Aussetzung von Zeit die alltägliche Zeit strukturieren. Fasten und Feiern beziehen sich aufeinander und stellen eine Ordnung her. Der Ethnologe und Anthropologe Klaus-Peter Köpping bezeichnet im Anschluss an Victor Turner die Paradoxie des Festes als Zusammenfall von *„Periodizität und Liminalität“* (Köpping 1997: 1048). Das Fest verweise auf die außerhalb von Periodisierung liegende Nicht- oder Ur-Zeit und ermögliche gerade dadurch die Trennung von Arbeitszeit und kultischer Zeit, Profanem und Heiligem, Gewöhnlichem und

---

<sup>5</sup> Anschaulich beschreibt folgendes Gedicht aus dem 16. Jahrhundert die bäuerliche Utopie: *„Der König des Orts hat den Namen Bugalosso, König ward er, weil er der größte Faulenzer ist [...] und aus seinem Arsch entströmt ihm das Manna, und wenn er spuckt, spuckt er Marzipan“* (zit. n. Ginzburg 2011: 117).

Außergewöhnlichem. „Festzeit ist insofern liminale Zeit, als sie sowohl Geschichtlichkeit durch Periodisierung ermöglicht und die Zeiteinheiten differenzierbar macht, dadurch aber selbst eigentlich außerhalb der Zeit und vor der Zeit angesiedelt bleibt.“ (Köpping 1997: 1049) Zur liminalen Festzeit sind Handlungen möglich, die im Alltag sozial und/oder rechtlich sanktioniert würden wie ‚maßloses‘ Trinken, Essen und Ausleben von Sexualität. Der Exzess drückt sich ebenfalls in der Komplementarität von Lachen und Gewaltakten aus. Ritueller Opferung, wie die des König Karneval, aber auch das handgreifliche Austragen von Konflikten zwischen sozialen Gruppen charakterisieren das Fest.

Die paganen Festbräuche ließen sich, wie von Schmitt erläutert, weder abschaffen noch gänzlich umdeuten – auch wenn das christliche Überschreiben (beispielsweise von der Wintersonnenwende zu Weihnachten) langfristig seine Wirkung entfaltete. Für das Mittelalter kann jedoch, wie in Bezug auf Vorstellungen von Raum, hauptsächlich von einer Verschränkung zyklischer und linearer Zeitstrukturen ausgegangen werden.

Zusätzlich veränderte die Entwicklung mechanischer Uhrwerke zu Beginn des 14. Jahrhunderts den Umgang mit Zeit fundamental. Zeiteinheiten konnten nun genauer bestimmt und (etwa durch Uhren an öffentlichen Plätzen und Kirchen) von einem Großteil der Bevölkerung wahrgenommen werden. Dies führte zu einer kleinteiligeren und an objektiv messbare Einheiten gebundene Strukturierung des Alltages.

Eine weitere weichenstellende Erfindung des Spätmittelalters an der Schwelle zur Frühen Neuzeit ist der Buchdruck. Doch bereits vor Gutenbergs ‚Medienrevolution‘ Mitte des 15. Jahrhunderts und der anschließenden Ausbreitung von Druckereien in Europa veränderte sich das Verhältnis mittelalterlicher Gesellschaften zu Textrezeption und -produktion. Der Historiker Walter Buckl konstatiert die „Aufwertung der Volkssprache“ im 14. Jahrhundert, die dazu geführt habe, dass Latein seinen „exklusiven Charakter als Sprache der Wissensvermittlung“ (Buckl 1995: 14) eingebüßt habe. Fachliteratur und theologische Texte wurden so einem größeren Teil der Bevölkerung zugänglich, während gleichsam in Deutschland, vor allem im städtischen Raum, die Literalität rasch zunahm. Die zunehmende Ablösung von Pergament durch kostengünstiges Papier verstärkte die ansteigende Schriftlichkeit zusätzlich.

Neben diesen technischen Neuerungen, die Arbeit und Alltag veränderten, war das Spätmittelalter ebenso von Tod und Gewalt geprägt. Entwicklungen wie die Pestwellen, die sich seit 1347 in Europa wiederkehrend ausbreiteten und denen etwa ein Drittel der europäischen Bevölkerung zum Opfer fiel, liegen der zu Beginn des Abschnitts erwähnten Zuschreibung als Epochenabschnitt des Verfalls zugrunde. Dies gilt auch für Hungersnöte und Kriege, als

prägnantes Beispiel den Hundertjährigen Krieg (etwa 1337-1453), der durch technische Neuerungen wie die Entwicklung des Schießpulvers noch verschärft wurde.

Nicht minder gewaltvoll war die Reaktion von Teilen der Bevölkerung, die Jüdinnen und Juden (als ‚Brunnenvergifter‘) für die Katastrophe der Pest verantwortlich machten. Der Hass entlud sich in Pogromen. Einen ersten Höhepunkt der Pogrome bildete bereits das 11. Jahrhundert, *„als die Juden der rheinischen Städte den Kreuzfahrertruppen zum Opfer fielen und entweder zwangsgetauft oder getötet wurden“* (König 2006). Der jahrhundertealte Antijudaismus war religiös fundiert – unter anderem führte der generalisierte Vorwurf, für Christi Tod verantwortlich zu sein, zur Judenfeindschaft, die sich einerseits ideologisch und andererseits konkret im kanonischen Recht (etwa in räumlicher Separierung und Eheverboten) auswirkte. Da Jüdinnen und Juden aus Zünften und Gilden häufig ausgeschlossen waren, blieb der Handel als eines der wenigen Tätigkeitsfelder, während Christ:innen der Zinshandel untersagt war. So entstand das bis heute wirkmächtige Stereotyp des Juden als gieriger ‚Wucherer‘. Auch auf weltlicher Ebene erfuhren sie Stigmatisierung und wurden nach und nach aus West- und Zentraleuropa ausgewiesen (Vgl. König 2006).

Allerdings gilt es gleichsam mit Wolfgang Geiger und Martin Liepach der AG Deutsch-Jüdische Geschichte das verengende Narrativ zu kritisieren, das das Mittelalter auf antijüdische Ausgrenzung und Verfolgung reduziert. So sei beispielsweise zwar auf dem IV. Laterankonzil die äußerliche Kennzeichnung von Jüdinnen und Juden verfügt, die Art der Kenntlichmachung aber vage formuliert worden. Die Stigmatisierung durch den ‚gelben Fleck‘ oder ‚gelben Ring‘ sei nicht direkt in Alltagspraxis übersetzt worden und habe sich teils erst nach Jahrhunderten etabliert. Es handle sich somit vor allem um eine Erscheinung der Frühen Neuzeit (Vgl. AG Deutsch-Jüdische Geschichte ). Die judenfeindliche Gewalt soll damit nicht relativiert werden, jedoch wäre es unangemessen, Jüdinnen und Juden auf eine Opferrolle festzuschreiben.

Auf sozialer Ebene brachte laut Claudia Opitz das sich wandelnde Familienbild vor allem für Frauen Veränderungen im Alltag mit sich. Der gemeinschaftlich wohnende Familiensammenhang begann im Spätmittelalter zu schrumpfen und sich der ‚Kernfamilie‘, bestehend aus zwei Generationen, anzunähern. Im Adel übernahmen Ammen seit dem 12. Jahrhundert einen Großteil der Reproduktionsarbeit, was zu einem Anstieg der Geburtenrate führte. Mütter in Bauern- und Handwerksfamilien hingegen waren trotz der Mithilfe von Dienstmägden und älteren Geschwistern durch die sich verkleinernde Familie nun zunehmend für Betreuung und Erziehung verantwortlich, gleichzeitig aber als Lohnarbeiterinnen nicht zu entbehren (Vgl. Opitz 1993: 304 f.). Das gesellschaftliche Ideal, eine gute Ehe bringe

eine Vielzahl an Kindern hervor, verstärkte diese Doppelbelastung. Dem fügten sich freilich nicht alle Frauen freiwillig. Opitz belegt die Bemühungen, Fruchtbarkeit durch Verhütung und Schwangerschaftsabbrüche einzuschränken (Vgl. Opitz 1993: 305 ff.). Schlagen diese fehl oder erschienen im späten Stadium der Schwangerschaft als zu riskant, war Kindstötung gegebenenfalls das letzte Mittel, um u.a. der sozialen Ächtung wegen unehelicher Kinder oder der Verschlimmerung der eigenen prekären Lage zu entgehen. Für die Zeit von 1250 bis 1500 ist die Zahl belegter Kindstötungen niedrig, was laut Claudia Opitz nicht zwangsläufig Auskunft über tatsächliche Häufigkeit gibt, sondern über die Schwierigkeit, diese zu ahnden. Zumal die Unterscheidung zwischen Unfall, Totgeburt und Tötung nicht immer eindeutig zu treffen war (Ebd.: 308 ff.).

Patriarchale Strukturen drückten sich unter anderem in der Unterordnung der Frau innerhalb der Ehe aus, die theologisch legitimiert und rechtlich als ‚Geschlechtsvormundschaft‘ fixiert wurde. Die Vormundschaft verfügte die Vertretung vor Gericht durch den Ehemann oder bei Ledigen durch den Vater. Außerdem hatte der Vormund zahlreiche Rechtsansprüche gegenüber dem Mündel, wie *„das Verfügungs- und Nutzungsrecht über dessen Vermögen, die Strafgewalt, die im Extremfall bis zur Tötung reichen konnte, das Recht zur Verehelichung nach seinem Gutdünken und selbst das Recht zum Verkauf“* (Ebd.: 286). Im späteren Mittelalter wurde die Vormundschaft gelockert, die Ehevogtei entstand. Insbesondere Unverheiratete und Witwen erhielten größere Handlungsspielräume und Freiheiten. So kann das Spätmittelalter durchaus, beispielsweise auch mit Blick auf die selbstorganisierten Beginen, als Epoche der Wandlungen und Erweiterungen von Zugängen für Frauen in Bezug auf Arbeit, Religiosität und Ehe verstanden werden. Andererseits erfolgten Gegenreaktionen und (erneut) einsetzende Beschränkungen. So wurden in Zentral- und Westeuropa in der Frühen Neuzeit die ‚Geschlechtsvormundschaft‘ wieder eingeführt und Frauen zunehmend aus dem Handwerk gedrängt. Die Entwicklung hin zur Reduktion weiblicher Zuständigkeit für Kinder und Haushalt zeichnete sich ab. Laut Ruth Mazo Karras bedingte zusätzlich der seit 1139 vorgeschriebene Zölibat eine Vielzahl an frauen- und ehekritischen Schriften, die Abstinenz und Keuschheit propagierten. Sie adressierten zwar Kleriker, aber fanden laut Karras auch bei Laien Gehör (Vgl. Karras 2004a: 209). *„Aufbruch und Gefährdung, Wert und Unwert der Frauen sind die beiden Seiten einer Medaille“* (Opitz 1993: 339), die sich auf gesellschaftlicher Ebene in den Jahrhunderten vor und nach 1500 deutlich beobachten lassen.

### 2.2.1. Geschlecht und Binarität

Neben Rollenzweisungen stellt sich auch die globale Frage nach der Einteilung, Differenzierung von Geschlecht im Hoch- und Spätmittelalter. Bestand die heute grundlegende Binarität bereits und wenn ja, wie manifestierte sie sich?

Der Kulturhistoriker Thomas Laqueur prägte die These, dass sich etwa im 18. Jahrhundert ein Wandel vom *Ein-Geschlechter Modell (one-sex model)* hin zum *Zwei-Geschlechter Modell (two-sex model)* vollzogen habe (Laqueur 1992). Männliches und weibliches Geschlecht seien zuvor nicht als fundamental gegensätzlich betrachtet worden (jedoch die Frau als unvollständiges Wesen), ihre Genitalien als analog in Innen- oder Außenlage. Erst das *two-sex model* habe Frauen und Männer einander biologisch polar gegenüber gestellt. Heinz-Jürgen Voß nimmt Abstand von Laqueurs Postulat, da es Antike, Mittelalter und Frühe Neuzeit als „*vermeintliches ‚vorgeschlechtliches‘ Zeitalter*“ (Voß 2010: 87) fernab von Binarität voraussetze und das antike naturphilosophische Geschlechtermodell romantisiere. Laqueur könne seine These nur durch die Verengung auf die Lehre des im 2. Jahrhundert vor der Zeitrechnung lebenden Arztes Galenos halten.

Voß' Blick auf biologische Geschlechterkonzepte im Mittelalter zeigt, dass während im Arabischen eine umfassende Systematisierung und Diskussion des antiken Wissens entstand, die christliche Rezeption in Klöstern auf eine bloße Übernahme der klassischen Konzepte beschränkt blieb. Hildegard von Bingen übernahm beispielsweise die Annahme, dass Frauenkörper schwächer seien und weniger Hitze produzierten. Daher könnten sie das Menstruationsblut nicht zu Sperma kochen (Vgl. Ebd.: 79). Weltliche Medizinschulen stützten sich hauptsächlich „*auf die medizinischen Schriften des 12. und 13. Jh. in antiker Tradition, bezogen aber – einige – arabische Interpretationen antiker Schriften und im arabischen Raum entwickelte Wissensbestände mit ein*“ (Ebd.). Galenos' biologische Erklärungen, die von der Ähnlichkeit weiblicher und männlicher Genitalien ausgingen und Hitze eine wichtige Rolle für die Bildung des jeweiligen Geschlechtes zuschrieben, wurden fortgeführt. Gleichsam beherrschten sie nicht exklusiv den medizinischen und theologischen Diskurs. „*[T]he theories themselves were not entirely settled*“ (Cadden 1993: 279). Es wurde debattiert, ob (nach Galenos) Mann und Frau Samen zur Zeugung eines Kindes beisteuerten oder lediglich (nach Aristoteles) der männliche Samen genügte. Aristoteles ging davon aus, dass ein schwacher Samen Mädchen entstehen ließe, ein starker Jungen (Vgl. Karras 2004a: 208). Andere Theorien erklärten die jeweilige Uteruskammer für geschlechtsbestimmend (manche gingen von zwei, andere von fünf oder gar sieben Kammern aus): Links bildeten sich Mädchen und rechts Jungen. In der Mitte entstünden Hermaphroditen.

Der Umgang mit und das Schreiben über Hermaphroditen geben laut Christof Rolker Aufschluss über geschlechtliche Zuschreibungen im Spätmittelalter. Er kommt zu dem Schluss, dass Vereindeutigung des Geschlechts zu sozialer Akzeptanz führte. Die Ehe konnte in diesem Zusammenhang geschlechtskonstituierend wirken: So vollzog ein Hermaphrodit um 1300 zunächst den anatomischen<sup>6</sup> und dann den sozialen ‚Geschlechtswechsel‘ zum Mann. Eine Chronik berichtet abschließend: *„Nach Hause zurückgekehrt, nimmt er eine Frau, tut bäuerliche Arbeit, und hat rechten und hinreichenden Verkehr mit seiner Frau.“* (Stuttgart Württembergische Landesbibliothek: 135r; zit. n. Rolker 2013: 607 f.).

Auch in anderen Quellen findet sich die Bestätigung des nicht bei der Geburt zugewiesenen, ‚neuen‘ Geschlechts durch Ehe und Vollzug von Geschlechtsverkehr. Es zeigt sich die vorherrschende Männlichkeitskonstruktion, die Maskulinität über die Erfüllung der Rollen als Ehemann, (körperlich) Arbeitender und Sexualpartner konstituierte. Laut Rolker fokussieren Begriffsdefinitionen von Hermaphroditismus und zeitgenössische Berichte zudem auf Genitalien:

*„Dass sich der Blick hier, ebenso wie auch in den zahlreichen Begriffsbestimmungen, auf die Genitalien richtete, widerspricht deutlich der von Laqueur behaupteten relativen Bedeutungslosigkeit der primären Geschlechtsorgane für die Bestimmung von sex in der Vormoderne.“*

(Rolker 2013: 619)

Verhältnismäßig niedrige Anforderungen an Männlichkeit hätten es intergeschlechtlichen Menschen ermöglicht, das männliche Geschlecht anzunehmen und Teil der sozialen Gemeinschaft zu bleiben.<sup>7</sup> Im Laufe des 16. Jahrhunderts verschärfen sich diese Anforderungen und produzierten Ausschlüsse anatomisch uneindeutiger Körper. Die Figur des Hermaphroditen erfuhr zusätzlich eine zunehmende Sexualisierung, unter anderem indem sie mit Sodomie und Transvestismus in Verbindung gebracht oder gar als Chiffre für ebensolche Praktiken verwendet wurde (Vgl. Ebd.: 616 ff.).

In den oben skizzierten biologischen Erklärungsmustern sowie im Umgang mit der Grenzfigur des Hermaphroditen zeigen sich binäre Geschlechtszuschreibungen, wenn auch teils in durchlässigerer Form als in der Neuzeit. Auch Joan Cadden belegt in ihrer umfassenden Studie *„Meanings of Sex Difference in the Middle Ages“* die binäre Wirkmächtigkeit (Cadden 1993). Unter anderem geschehe die polare Konstruktion durch Zuordnungen auf sprachlicher Ebene, auch außerhalb des direkten Zusammenhanges mit Geschlechtlichkeit von Personen, so etwa bei der Einteilung des Himmels in eine weibliche und eine männliche Sphäre. Cadden resümiert: *„[T]he efforts made by medieval authors both within and outside the disciplines of natural philosophy and medicine to explain and label things in terms of a*

---

<sup>6</sup> Rolker vermutet einen chirurgischen Eingriff in Bologna, da an der dortigen Universität entsprechende Operationen bekannt gewesen seien (Vgl. Rolker 2013: 608).

<sup>7</sup> Belege für den ‚Wechsel‘ hin zur Frau kann Rolker hingegen nicht finden

*binary language confirm that the two sexes did mark a profound and significant division of the world.*“ (Cadden 1993: 281)

Caroline Walker Bynum hingegen stellt Binarität als omnipräsentes Gliederungsmuster in Frage. „*Wir neigen dazu, moderne Dichotomien auf das Mittelalter zu projizieren, sollten aber [...] die Vermischung oder Verschmelzung der Geschlechter, die gleichzeitig in den mittelalterlichen Vorstellungen enthalten ist, ebenso in Betracht ziehen.*“ (Bynum 1996: 169) Sie betrachtet den Zusammenhang von mittelalterlichen Vorstellungen von Leib und Seele im Zusammenhang mit denen von Geschlecht und bezieht sich dabei auf christliche Mystik und Heiligenviten. Zwar prägte das Christentum, anders als etwa das Judentum, grundsätzlich die Dichotomie zwischen Leib und Seele, jedoch sei in Theorien des Hoch- und Spätmittelalters vor allem von einer „*psychosomatischen Einheit, [...] als Zusammenspiel von Leib und Seele*“ (Ebd.: 187) ausgegangen worden. Christusvisionen und -begegnungen hätten sich häufig auf somatischer Ebene ausgewirkt, etwa durch Bluten, Erbrechen oder Laktation (aus der Brust fließende Milch) der Mystiker:innen. Laut Bynum sei die Menschlichkeit Christi, insbesondere sein Fleisch, mit Weiblichkeit in Verbindung gebracht worden. Dies sei theologisch unter anderem auf die ‚unbefleckte Empfängnis‘ zurück zu führen: Jesus kam ohne leiblichen Vater zur Welt und sei somit nur durch Marias Körper entstanden und eng an diesen gebunden. Bynum erkennt dennoch an, dass das Gegensatzpaar weiblich/männlich als ordnende Instanz auch im Mittelalter Gültigkeit besessen hätte, jedoch sei es „*flexibel und nicht wörtlich*“ (Ebd.: 183) gebraucht worden. Die These steht und fällt jedoch mit dem Bezug auf Laqueurs *one-sex model*, das sie als Beleg anführt. Mit Voß<sup>6</sup>, Caddens und Rolkers fundierter Kritik dessen, lässt sich Bynum also nur eingeschränkt zustimmen.

Es bleibt festzuhalten, dass die binäre Geschlechterordnung auch im Mittelalter wirksam war. Dabei wurde das Weibliche als inferior und anfälliger für Sünden verstanden, was unterschiedlich begründet wurde. Auch in Bezug auf Zeugung, Entstehung des jeweiligen Geschlechts und anatomische Funktion der Genitalien gab es keine einheitliche Lehre, vielmehr wurden antike Ansätze diskutiert und (teils theologisch) ergänzt. Arabische Wissenschaftler beeinflussten diese Auseinandersetzung stark. Auch wenn vom *one-sex model* als ausschließlich gültigem Konstrukt Abstand zu nehmen ist, so wurde dennoch biologisches Geschlecht durchlässiger verstanden als in der Moderne. Die zugeschriebenen Geschlechterrollen blieben durchaus nicht unwidersprochen, als populäres Beispiel sei Christine de Pizans „*Stadt der Frauen*“ (1405) genannt. Dennoch hatte die grundlegende Ordnung Bestand, wie Ruth Mazo Karras resümiert:

„Despite many challenges to negative depictions of femininity, medieval authors all accepted that there were fundamental differences between men and women and that, whatever the origins of these differences, they led inexorably to men’s leadership in the family, the polity and the church.“ (Karras 2004a: 209)

### 3. Begriffseinordnung

Die Weltgesundheitsorganisation definierte 2002 in Genf Sexualität wie folgt:

„Sexuality is a central aspect of being human throughout life and encompasses sex, gender identities and roles, sexual orientation, eroticism, pleasure, intimacy and reproduction. Sexuality is experienced and expressed in thoughts, fantasies, desires, beliefs, attitudes, values, behaviours, practices, roles and relationships.“ (WHO 2006: 5)

Es handelt sich um eine weite Definition, die nicht auf Aspekte wie Fortpflanzung oder sexuelle Praktiken verengt ist. Ein so umfassender Term lässt sich nicht auf das Mittelalter übertragen. „Ein Äquivalent für den nlat. Kunstbegriff *S[exualität]*, der den Gesamtbereich der Genitalität und Körperlust umfasst, war im MA unbekannt“ (Hergemöller 1995: 1812), schreibt der Historiker Bernd-Ulrich Hergemöller im „*Lexikon des Mittelalters*“. Albrecht Classen konstatiert ebenfalls: „The term ‘sexuality’ was unknown in the Middle Ages, since ‘sexus’ pertained to the sexual identity of each person (male, female, or something else, as we would add today).“ (Classen 2008b: 13) Es gilt also, den breit gefächerten Begriff der Sexualität historisierend zu befragen. Erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts etablierte sich der Term (Vgl. Eder 2018: 15 ff.). Somit steht historische sexualwissenschaftliche Forschung grundsätzlich vor dem Problem, ein neuzeitliches Konzept auf prä-neuzeitliche Epochen anwenden zu wollen. Dieser Widerspruch lässt sich nur auflösen, indem Sexualität zwar als methodischer Überbegriff fungiert, die Untersuchung sich aber auf einzelne zugehörige Topoi (etwa Geschlechtervorstellungen, sexuelle Praktiken oder Ehe) bezieht, die bereits in der vergangenen Epoche diskursiv verhandelt und praktisch erfahren wurden. Außerdem ist ein Blick auf mittelalterliche Bezeichnungen vonnöten: Es finden sich Termini wie *fornicatio*, *luxuria*, *coitus*, *factum* und *cohabitatio*,<sup>8</sup> die nach Praktiken ausdifferenziert und bewertet werden (Vgl. Hergemöller 1995: 1812). *Luxuria* bezeichnete als eine der sieben Todsünden die Wollust, enthielt also eine deutlich pejorative Konnotation. In der Benediktiner Übersetzung von Thomas von Aquins „*Summa Theologica*“ wird als deutsche Entsprechung zu *Luxuria* der Begriff *Unkeuschheit* verwendet (Thomas von Aquin 1993: 39 ff.).

Ein Blick auf mittel- und frühneuhochdeutsche Termini im Kontext von Sexualität abseits der Scholastik erweitert das sprachliche Feld. So finden sich beispielsweise in deutschen Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts Ausdrücke wie *minnen*, *brauten*, *trauten* und *poulen* (Vgl. Müller 1988: 152), deren Bedeutung auf dem Spektrum zwischen emotionaler

---

<sup>8</sup> Fornicatio (auch fornicacio) wird meist mit Unzucht übersetzt. Factum von facere bezeichnet ‚Das Tun‘.



Zuneigung und Koitus je nach Kontext variieren konnte. Häufig wurde zudem *erkennen* als Synonym für Geschlechtsverkehr verwendet (Bspw. Duby 1993: 517). Die Spiele verwenden außerdem gehäuft Metaphern aus dem Bereich von Feldarbeit (*pflügen, ackern*), Nahrung (*naschen, Nachtmahl*) und Musik (*auf der Geige spielen*) (Vgl. Klimczak 2018:184 ff.). ‚Artvermehrung‘ (*generatio prolis*) als Ziel des Koitus‘ war zentrales Thema in der cristlich-theoretischen Auseinandersetzung, wie im folgenden Kapitel näher untersucht wird. In der Kritik standen Praktiken, die dem (vermeintlich) zuwiderliefen, wie Inzest (*incestus*), Selbstbefriedigung (*immunditia, mollities*) und als *Bestialität (bestialitas)* bezeichnete sexuelle Handlungen mit Tieren.

Das galt ebenso für mann-männlichen und weib-weiblichen Geschlechtsverkehr. Von Homosexualität, Schwulen und Lesben im Mittelalter zu sprechen, stülpte den Handlungen und Handelnden neuzeitliche Termini und mit ihnen in Verbindung stehende Identitätskonzepte über. Gängige zeitgenössische Bezeichnung war *Sodomie*, häufig in Verbindung mit den wertenden Beisätzen *vitium* (Laster, Schande) oder *peccatum* (Sünde) (Vgl. Hergemöller 1992: 13 ff.). Bereits Kaiser Justinian stellte im 6. Jahrhundert die Verbindung zwischen der Vernichtung der biblischen Städte Sodom und Gomorrha und mann-männlichem Geschlechtsverkehr her. Analog findet sich für Akteure die Bezeichnung *Sodomiter (sodomita, sodomus, sodomiticus)*. Allerdings konnte der Term *Sodomie* laut Hergemöller gleichsam allgemein ‚widernatürliche Unzucht‘ und konkrete gleichgeschlechtliche Praktiken bezeichnen. Auch *Ketzerei* wurde nicht nur Gruppierungen vorgeworfen, die aus christlicher Sicht dem falschen Glauben anhängen, sondern auch denjenigen, deren Sexualpraktik nicht die Zeugung zum Ziel hatte. Häufig mischten sich auch Bezeichnungen der Häresie und abgelehntem sexuellen Verhalten wie Orgien, Geschlechtsakte mit Tieren und gleichgeschlechtliche Handlungen (Vgl. Dinzelbacher 2008b).

Ebenfalls gebräuchlich für mann-männliche und weib-weibliche Sexualpraktiken war der Terminus *stumme Sünde (peccatum mutum)*. Damit wurde bereits der Akt der Bezeichnung tabuisiert. Das Vergehen sei so sündhaft, dass weder Gott noch die Menschen ihm einen Namen geben könnten. Selbst der Teufel schreckte davor zurück, wie Volksprediger Berthold von Regensburg es ausdrückte: „*daz ir der tiuvel nie namen getorste geben*“ (zit. n. Hergemöller 1992: 18).

Meist nahmen Theologen und Juristen dabei Bezug auf Handlungen zwischen Männern. In Bußbüchern taucht die weibliche sog. Sodomie nicht als eigener Tatbestand auf, sondern als eine Handlung unter mehreren, die von der Norm ehelichen Verkehrs abweichen (Vgl. Hergemöller 1992: 23 f.). Auch erfolgte die Verurteilung häufig milder als bei Männern. Ab dem 15. Jahrhundert häufen sich mit zunehmender Anzahl schriftlicher Quellen die

Dokumentationen von Prozessen gegen Frauen, die wegen sexueller Handlungen mit anderen Frauen angeklagt wurden. Das erste Zeugnis einer Exekution wegen weiblicher Sodomie stammt von 1477: Katharina Hetzelsdorfer wurde in Speyer verurteilt und ertränkt (Vgl. Mills 2011: 63 ff.). Forschungshypothesen zu dieser Leerstelle<sup>9</sup> sind u.a. ein grundsätzlich geringeres Interesse an weiblicher Sexualität oder die medizinische Annahme, Frauen ‚verschwendeten‘ in nicht prokreativen Akten keinen Samen (Vgl. Lobenstein-Reichmann 2013: 354). Kerstin Losert beobachtet außerdem eine weitere Trennlinie im Diskurs um Sexualität: *„Eine Frau, der die ‚aktive‘ Rolle in einer Beziehung nachgewiesen werden konnte, wurde weitaus härter bestraft als ihre ‚passive‘ Partnerin.“* (Losert 2001: 74)

Bereits 1989 übte Hergemöller in der *„Zeitschrift für Sexualforschung“* scharfe Kritik an der Forschung John Boswells und dessen Publikation *„Christianity, social tolerance, and homosexuality“* (Boswell 1980). John Boswell, us-amerikanischer Historiker, forschte zur Vereinbarkeit von Christentum und Homosexualität und polarisierte mit seinen Ergebnissen. Hergemöller widerspricht Boswells These, ‚schwule Sexualität‘ sei von christlicher Seite im Mittelalter, zumindest bis ins 12. Jahrhundert, offen toleriert worden. Dies kann in diesem Abschnitt nicht ausführlich erörtert werden. Interessant für die Begriffsdiskussion ist hingegen Hergemöllers zweiter Kritikpunkt: Boswell konstruiere ‚die Schwulen‘ als soziale Gruppe mit eigener Subkultur, die sich unter anderem in schwuler Literatur und schwuler Prostitution ausdrücke (Vgl. Hergemöller 1989: 319). Er attestiert dieser Gruppe – im Unterschied zu denjenigen, die er als homosexuals bezeichnet – Selbstbewusstsein als Schwule. Diese These zeugt laut Hergemöller von Boswells ahistorischem Vorgehen, der von der Analogie mannmännlicher Sexualpraktiken zu unterschiedlichen historischen Zeitpunkten auf eine Analogie im Selbstverständnis der Akteure schließe.

Es lässt sich mit Hergemöller nochmals betonen, dass das Konzept der Homosexualität, das auf der sexuellen Präferenz basierend eine Identitätskategorie begründet, sich nicht auf das Mittelalter übertragen lässt. Foucault drückt es wie folgt aus: *„Der Sodomit war ein Gestrauchelter, der Homosexuelle ist eine Spezies.“* (Foucault 1995: 47) Die Verdichtung von der Praxis hin zu Identität habe sich in der Moderne vollzogen:

*„Der Homosexuelle des 19. Jahrhunderts ist zu einer Persönlichkeit geworden, die über eine Vergangenheit und eine Kindheit verfügt, einen Charakter, eine Lebensform, und die schließlich eine Morphologie mit indiskreter Anatomie und möglicherweise rätselhafter Physiologie besitzt. Nichts von all dem, was er ist, entrinnt seiner Sexualität.“* (Ebd.)

Es lassen sich im Mittelalter keine einheitlichen Oberbegriffe für Handlungen und Akteure finden, die ausschließlich für gleichgeschlechtliches Verhalten gebraucht wurden.

---

<sup>9</sup> Es ist jedoch anzumerken, dass gleichgeschlechtliche Handlungen zwischen Frauen nicht gänzlich in den Quellen fehlen. Sowohl in Bußbüchern als auch in Berichten auf ikonographischen Zeugnissen tauchen sie auf – wenn auch teils impliziter und deutlich seltener als Praktiken zwischen Männern (Vgl. Mills 2011: 61 ff.).

Zwar waren

„gleichgeschlechtliche Handlungen dem Mittelalter keineswegs fremd [...]. In keinem Fall aber wurden die so Handelnden als Angehörige einer eigenständigen, andersartigen Gruppe mit besonderen Neigungen und Sexualformen [...] zur Kenntnis genommen, sondern lediglich als Personen mit abweichenden, sündhaften und gefährdenden Verhaltensformen.“ (Hergemöller 1992: 29)

Somit besteht die Möglichkeit, zeitgenössische Termini wie *Sodomiter* zu übernehmen (und sie kursiv als solche zu kennzeichnen) oder aber Sexualpraktiken im Konkreten zu beschreiben, beispielsweise als mann-männlichen Analverkehr. Dennoch ist bereits in diesem Abschnitt auch von ‚gleichgeschlechtlichen Praktiken‘ zu lesen. Dies hat seine Gründe in der Vermeidung von Redundanz und allzu sperrigen Formulierungen. In der bewussten Zusammensetzung mit Praktik oder Handlung soll auf das Tun, nicht etwa auf eine Identitätskategorie verwiesen werden.

Anstatt zwischen Homo- und Heterosexualität zu unterscheiden, kann anhand der Trennlinie ‚natürlich‘/‚widernatürlich‘ differenziert werden (Hergemöller 1995: 1812). Diese Einteilung findet sich in einer Vielzahl der Primärquellen, beispielsweise im „*Fasciculus morum*“ (14. Jahrhundert): „*The fifth and last branch of lechery [luxuria] is the diabolical sin against nature [contra naturam] called sodomy [sodoma].*“ (Wenzel 1989: 687) Ruth Mazo Karras benennt die Zuschreibungen aktiv/passiv als grundlegend, wobei Aktivität maskulin und Passivität feminin konnotiert gewesen sei. Allerdings differenziert sie: „*‘Active’ and ‘passive’ did not mean pursued and pursuer; a woman could be very aggressive in seducing her partner but was still considered the passive partner in intercourse because she was the one mounted and penetrated.*“ (Karras 2004b: 569) Die Unterscheidung findet sich in theologischen und medizinischen Schriften sowie im populärkulturellen Bereich, wenn auch verklausuliert, wie in der Beschreibung von Koitus als Kampf: „*Sie wolt mir leihen irn schilt/ Darein man mit ploßen spern sticht/ Und auch mit degen darinnen ficht*“ (K 94 1853b: 731). Im Folgenden werden diese Zuschreibungen unter Einbezug von Primärquellen näher untersucht.

#### 4. Sexuelle Praktiken – Quellenanalyse

Ähnlich der in 2.1 beschriebenen Dichotomisierung von dunklem und hellem Mittelalter haben sich in Bezug auf mittelalterliche Sexualität im Allgemeinverständnis und mitunter auch in der Forschung zwei polare Narrative entwickelt, die man als *Repression* und *Aus-schweifung* bezeichnen kann (Vgl. Karras 2006: 11 ff.; Classen 2008b: 10). Der Verallgemeinerungsanspruch der jeweiligen These rührt von einem problematischen Umgang mit Quellen her. So wird von normativen theologischen Schriften, die Sexualität nur in einem äußerst eng gesteckten Rahmen zulassen, auf Alltagspraxis rückgeschlossen. Die omnipräsente kirchliche Macht habe als sündig erklärte Sexualität verurteilt und unterdrückt – daher

sei sexuelle Betätigung nur in geringem Maß und im Verborgenen gelebt worden. Albrecht Classen bezeichnet die Fokussierung als „*einen typischen Fehler sowohl von Soziolog:innen als auch Sexuolog:innen und Anthropolog:innen*“ (Classen 2008b: 94, eigene Übersetzung): „*Die allumfassende Politik der katholischen Kirche gegenüber Sexualität, vorherrschend im Mittelalter und weit in die Frühe Neuzeit hinein, wenn nicht bis heute (abgesehen vom II. Vatikanischen Konzil), als einzige Reaktion auf Sexualität zu verstehen.*“ (Ebd., eigene Übersetzung)

Andererseits werden kunsthistorische Zeugnisse wie die irischen *Sheela-na-Gigs*, die ihre Vulven präsentieren, Illustrationen nackter Männer und Frauen im Badehaus oder die *Carmina Burana* als Beleg für eine lustbetonte oder gar ‚sittenlose‘ Mentalität sexueller Exzesse angeführt.

In der Mediävistik stellt die Quellenlage insgesamt ein Problem dar. Die existierenden Zeugnisse stammen größtenteils – dies gilt insbesondere für das frühe und hohe Mittelalter – aus Klöstern bzw. vom Klerus, da dort Schriftlichkeit weiter verbreitet war als in anderen Schichten der Gesellschaft. Im Spätmittelalter nahmen Textproduktion, -verbreitung sowie Literalität der Bevölkerung zu. Dennoch bedeutet dies in Bezug auf den Forschungsgegenstand, dass die Aufzeichnungen zu Themen der Sexualität meist von der kirchlichen Perspektive gefärbt und teils nur Rückschlüsse ex negativo möglich sind.

Peter Dinzelbacher (Dinzelbacher 1994) hat eine ausführliche Übersicht möglicher Quellen zu mittelalterlicher Sexualität erarbeitet. Im geistlichen Bereich nennt er als schriftliche Quellen unter anderem Bußbücher, Predigten, Lastertraktate, religiöse Autobiographien, kanonisches Recht und Offenbarungsliteratur. Als profane Zeugnisse können beispielsweise Wörterbücher, medizinische Traktate, Lyrik, juristische Akten und sog. ‚weltliche‘ Spiele untersucht werden. Darüber hinaus nennt Dinzelbacher aus dem Bereich der bildenden Künste Bibelillustrationen, Illustrationen in Fachliteratur und Bauplastik. Insgesamt sind autobiografische Zeugnisse (wie beispielsweise Briefe) im Vergleich zu anderen Epochen rar, was den Einblick in tatsächliche Lebensrealitäten erschwert. Popularkulturelles Wissen und Praktiken, etwa zur Verhütung oder zum Schwangerschaftsabbruch, wurden meist mündlich tradiert und sind daher schwierig nachzuweisen (Vgl. Eder 2018: 215).

Die oben beschriebene Dichotomie von Repression und Exzess ist zu kritisieren, kann aber dennoch als Ausgangspunkt für die folgenden Untersuchungen dienen, indem sie nicht als objektive Beschreibung, sondern als Konstruktion verstanden wird. Der folgende Abschnitt setzt sich christlicher Bewertung und Theoretisierung sexueller Praktiken im 13. und 14. Jahrhundert anhand von Thomas von Aquins „*Summa Theologica*“ und dem Priesterhandbuch „*Fasciculus morum*“ auseinander. Auf die Analyse theologischer Normierung folgt

die Kontrastierung mit Zeugnissen alltäglich gelebter Sexualität. Dies kann aufgrund der Quellenproblematik nur bruchstückhaft erfolgen. Sowohl die Aussagen zweier Frauen vor dem Inquisitionsgericht als auch die ausgewählten Fastnachtspiele erlauben nur bedingt Rückschlüsse auf tatsächliche Praxis. 4.3 führt schließlich die scheinbar widersprüchlichen Befunde zusammen und ergänzt sie um medizinische Positionen, die nicht als Primärquellen analysiert werden, um den Rahmen der Arbeit nicht zu sprengen. Es wird zudem auf ambivalente Aspekte innerhalb des Klerus‘ eingegangen, die sich als nützlich für Schlussfolgerungen erweisen.

Zentrale Fragestellung ist selbstverständlich nicht ob, sondern wie Sexualität im Spätmittelalter gelebt und eingeordnet wurde. Der Fokus liegt auf sexuellen Praktiken im weiteren Sinne, dies schließt die jeweiligen Sexualpartner:innen und ihre Beziehung zueinander, Stellungen, eingesetzte Mittel und Umstände wie Tageszeit und Ort mit ein. Gleichsam ist der Blick auf Geschlechterzuschreibungen in diesem Kontext unerlässlich. Der Untersuchungsgegenstand bringt mit sich, dass nicht alle Fragen abschließend und eindeutig beantwortet werden können. Dennoch lässt sich das Spannungsfeld von normierenden Diskursen (die ebenfalls heterogener sind als sie auf den ersten Blick scheinen) und darin agierenden Menschen untersuchen und konkretisieren.

#### 4.1. Christliche Theoretisierung und Unterdrückung

„*Christian authorities from the beginning of the church’s history have been concerned about the sexual conduct of its members.*“ (Brundage 2000: 33) Kanonisches Recht ist nach Brundage eines der Werkzeuge der römisch-katholischen Kirche, um das sexuelle Verhalten zu reglementieren. Es besteht etwa seit dem zweiten Jahrhundert, seine Kodifikation begann jedoch erst im 12. Jahrhundert durch den Mönch Gratian. Im *Corpus Iuris Canonici* wurden über die folgenden Jahrhunderte sechs Rechtsbücher zusammengefasst, die wiederum 1917 im *Codex Iuris Canonici* neu kodifiziert wurden. So fanden im Übergang vom Hoch- zum Spätmittelalter Vorschriften bezüglich des Sexualverhaltens Eingang in das nun institutionalisierte Kirchenrecht. Dabei verblieb das kanonische Recht keinesfalls im Allgemeinen, es finden sich sehr konkrete Angaben, beispielsweise das Heiratsalter betreffend. Für Mädchen sei eine Hochzeit ab 12 Jahren möglich gewesen, für Jungen ab 14 (Vgl. Brundage 2000: 39). In der Realität seien jedoch laut Brundage noch früher Ehen geschlossen worden. Die kanonischen Reglementierungen waren nicht neu, zuvor waren diese unter anderem bereits Teil von Bußbüchern gewesen, jedoch erhielten sie als Gesetze mit (meist öffentlicher) Strafandrohung eine stärkere disziplinierende Wirkung. Auch die bereits zuvor regelmäßig praktizierte Beichte bekam im Spätmittelalter durch die Bestimmungen des vierten

Laterankonzils Pflichtcharakter. Zu Ostern musste alljährlich ein Schuldbekenntnis abgelegt werden, bei dem laut Franz Eder „*das Sexualleben einen Schwerpunkt bildete*“ (Eder 2018: 176). Auf den vorangegangenen Laterankonzilen 1123 und 1139 waren zudem klerikale Eheschließung und klerikales Konkubinat endgültig verboten worden. Dies war zuvor nur von Nonnen und Mönchen gefordert worden. „*By the middle of the thirteenth century, after some two centuries of battling over the issue, clerical celibacy had become a firmly established principle of canon law.*“ (Brundage 2000: 37) Damit waren in der Praxis zwar nicht alle ehelichen und sexuellen Beziehungen von Klerikern beendet worden, dennoch markiert die Implementierung des Pflichtzölibats einen entscheidenden Punkt im Verhältnis von Kirche zu Sexualität. Hier zeigt sich, wie auch bei den oben beschriebenen Regelungen der Geschlechtsvormundschaft, die Verquickung ökonomischer und patriarchaler Strukturen: Das Motiv, kirchlichen Besitz innerhalb der Kirche zu belassen und nicht an etwaige Erben zu ‚verlieren‘, spielte für die Forderung nach dem Zölibat eine entscheidende Rolle.

Als weitere wichtige Entwicklung im Übergang zum Spätmittelalter ist zu nennen, dass seit dem 12. Jahrhundert kirchliche Gerichte die Hoheit über Fälle zu Sexualität innehatten (Karras 2011: 1011). Dies betraf im Speziellen die Ehe, die zudem seit dem zweiten Laterankonzil 1139 zum Sakrament erklärt worden war. Wenn auch einige Fälle weiterhin vor weltlichen Autoritäten verhandelt wurden, so zeichnete sich im Spätmittelalter dennoch ein verstärkter Zugriff auf das Sexualleben von Klerikern und Laien ab. Silvia Federici kommentiert diese Entwicklung, die sie als Politisierung bezeichnet:

*„Mit der Verabschiedung dieser repressiven Vorschriften wurde die Sexualität restlos politisiert. Noch haben wir es nicht mit der morbiden Besessenheit zu tun, mit der die Katholische Kirche sexuelle Angelegenheiten später verhandeln sollte. Doch ist im 12. Jahrhundert bereits zu erkennen, wie die Kirche nicht nur in die Schlafzimmer ihrer Gemeindemitglieder linst, sondern die Sexualität darüber hinaus auch zur Staatsangelegenheit macht.“* (Federici 2012: 47)

#### 4.1.1. Luxuria bei Thomas von Aquin und im Fasciculus morum

Zwischen traditionalistischer Theologie und kanonischem Recht besteht eine Wechselwirkung. Ersterer findet ihren juristischen Ausdruck in Letzterem, das wiederum die theologische Lehre zur Grundlage hat. Traditionalistische Theologie benutzt in weitem Umfang eine Terminologie, die „*der Rechtssprache entlehnt*“ (Nell-Breuning 1973: 129) ist. Im Mittelalter entstand die christliche Scholastik als philosophische Auseinandersetzung mit Glaubenssätzen sowie deren schulischer Vermittlung. Besonders prägend für die Hochscholastik war der italienische Dominikaner Thomas von Aquin. Er wurde 1225 als Sohn eines Grafen zwischen Rom und Neapel geboren. Er studierte und lehrte als Schüler von Albertus Magnus in Paris, Köln und Italien. Albertus Magnus hatte erstmalig in großem Umfang Aristoteles‘ Schriften sowie die arabischen und jüdischen Kommentare in den christlichen Diskurs

eingbracht und auf Latein erschlossen. Thomas schloss daran an und beschäftigte sich ausführlich mit Aristoteles, unter anderem in 12 kommentierenden Werken. Er löste den Gegensatz zwischen vernunftgeleiteter Philosophie und auf Offenbarung beruhendem Glauben dialektisch vermittelt auf. Gewisse theologische Wahrheiten lassen sich laut Thomas nicht durch Denkkraft erschließen, jedoch lassen sich Einwände gegen sie durch philosophische Argumente entkräften. Weder auf Theologie noch auf Philosophie könne verzichtet werden (Vgl. Störig 1970: 258 ff.). Thomas von Aquin starb 1274. Nach seinem Tod begann das Ringen innerhalb der Kirche um seine Lehre, in dem sich schließlich die Befürworter des Thomismus durchsetzten. Trotz der Heiligsprechung Thomas' 1323 trat der Thomismus im 14. Jahrhundert in den Hintergrund und erlangte erst im 15. und 16. Jahrhundert größere Popularität. 1879 wurde durch Papst Leo XIII. die Lehre des Scholastikers gar zur offiziellen Philosophie der katholischen Kirche erklärt (Vgl. Bormann 2004: 1478). Auch an mittelalterlichen Universitäten setzte sich die thomistische Rezeption Aristoteles' gegenüber anderen, wie etwa der Ibn Ruschds, durch. Dabei gilt es zwischen direkten Aussagen Thomas' und ‚dem Thomismus‘ zu unterscheiden (Vgl. Voß 2010: 79).

An der *Summa Theologica*, seinem Hauptwerk, arbeitete Thomas fast das gesamte letzte Jahrzehnt seines Lebens bis zu seinem Tod. Es blieb unvollendet. Allgemein hatten die Summen als scholastische Gattung zum Ziel, „*die Ganzheit des vielfältigen Wissensstoffes zu sammeln und zu ordnen, ohne sich ins Einzelne zu verlieren oder in der Zusammenfassung zu verkürzen*“ (Hödl 1997: 306). Die Summe des Thomas stellt eine umfassende Systematisierung theologischer Fragestellungen (u.a. zum Wesen Gottes und des Menschen, zu Leidenschaften, Sünden, Tugenden und Sakramenten) und gleichsam ihre Diskussion dar. Sie gliedert sich in drei Bücher, wobei das dritte unabgeschlossen blieb und von Schülern Aquins als ‚*Supplement*‘ ergänzt wurde. Seine Methode ist ein argumentatives Verfahren, das in weniger stilisierter Form an mittelalterlichen Universitäten üblich war und als Scholastik im engeren Sinne oder *scholastische Methode* bezeichnet wird. Im Prolog adressiert der Autor explizit (männliche) Anfänger (*incipientes, novicii*) als Rezipienten. Dies erklärt den pädagogisch-systematischen Aufbau des Werkes (Vgl. Bormann 2004: 1493).

Die grundsätzliche Struktur wird durch *Quaestiones* (im Folgenden auch als q. bzw. qq. bezeichnet) vorgegeben, die wiederum in Artikel aufgeteilt sind. Thomas beginnt mit dem Ausspruch von Autoritäten, der einen oder mehrere Einwände gegen die später artikulierte Antwort darstellt. Daraufhin folgt das *sed contra*, das Andererseits, mit Gegenargumenten, häufig ebenso in Berufung auf Autoritäten wie die Bibel oder Augustinus. Dann legt Thomas von Aquin seine Antwort auf das aufgeworfene Problem dar,

„die sich nicht immer automatisch auf die Position, die im *Sed contra* deutlich wurde, schlägt, sondern auch gemäß dem aristotelischen Tugendbegriff, der die *virtus* immer in der Mitte zwischen zwei Irrtümern liegen sieht, zwischen bzw. über den beiden Positionen liegen kann“ (Berger 2004: 45).

Schließlich folgt die jeweilige Bezugnahme auf die zu Beginn genannten Einwände, die die Antwort erweitert.

Im Folgenden wird mit der „*Deutschen Thomas-Ausgabe*“ gearbeitet, die in den 1930er Jahren durch Benediktiner und Dominikaner in Deutschland und Österreich begonnen wurde. Es handelt sich um den 22. Band der Ausgabe, der den zweiten Teil der Maßhaltung aus dem zweiten Teil des zweiten Buches der Summe enthält (Thomas von Aquin 1993).

Die Quaestiones 153 (Thomas von Aquin 1993: 39–56) und 154 (Thomas von Aquin 1993: 57–112) werden einer näheren Betrachtung unterzogen, da sie Aufschluss über die christliche Theoretisierung und Bewertung von Sexualität geben können. Die Untersuchung orientiert sich dabei stärker an Topoi<sup>10</sup> als an der Chronologie des Werkes. Insgesamt befasst sich der zweite Teil der Summa mit der Morallehre. Dabei enthält der erste Teil (II-I) allgemeinere, der zweite Teil (II-II) spezifische Ausführungen, darunter Themen wie Hoffnung, Liebe und Maßhaltung.

Die q. 153 trägt den Titel „*Die Sünde der Unkeuschheit*“ (*De vitio luxuria*) und beinhaltet fünf Artikel. Die q. 154 ist deutlich umfassender. Sie ist in zwölf Artikel unterteilt, die sich mit den „*Arten der Unkeuschheit*“ (*speciebus luxuria*) befassen. Den qq. 153 und 154 vorangestellt sind Quaestiones zu Keuschheit und Jungfräulichkeit.

Im ersten Artikel der q. 153 konstatiert Thomas, dass die „*Geschlechtstlust [...] den Geist des Menschen am meisten und vor allem anderen ,aufweicht*“ (Ebd.: 41). Anschließend fragt er, ob kein Geschlechtsakt ohne Sünde sein könne. Er knüpft die Frage nach Sündhaftigkeit an die Vernunftordnung, die auf ein Ziel ausgerichtet sei. Thomas' Antwort nimmt Bezug auf Augustinus, der geschrieben habe: „*Was die Speise für das Wohl des einzelnen [sic], ist der Beischlaf für das Wohl der Menschheit.*“ (Ebd.: 43)<sup>11</sup> Wenn also Geschlechtsverkehr der Erhaltung der menschlichen Art, einem „*hervorragenden Gut*“, diene, könne er „*ohne jede Sünde*“ sein (Ebd.). Diese Stelle bestätigt in Teilen die erste Forschungsthese dieser Arbeit: Es findet sich exemplarisch bei Thomas auf theoretischer Ebene die Legitimation sexueller Praktiken, wenn sie mit dem Ziel der **Zeugung** ausgeübt werden. Sofern es sich um einen „*vernunftgemäß vollzogenen Geschlechtsakt*“ (Ebd.: 44) handelt, also orientiert an der Vernunftordnung, sei sogar empfundene **Lust** nicht als Widerspruch zur Tugend zu verstehen. Auch das Ausmaß der Sinnesfreude sei kein Gradmesser für Sündhaftigkeit,

---

<sup>10</sup> Die fettgedruckten Topoi dienen der Übersichtlichkeit dieses Kapitels.

<sup>11</sup> Der von Thomas immer wieder benannte Zusammenhang zwischen Nahrungsaufnahme (und Alkoholkonsum) sowie Geschlechtsverkehr bietet einen spannenden Ansatzpunkt, dem im Rahmen der Arbeit nicht ausführlich nachgegangen werden kann. Ein kleiner Ausblick zu diesem Themenkomplex findet sich im Fazit.



sondern der „*Einfluß dieser Freude auf das innere Begehren*“ (Thomas von Aquin 1993: 44). Hiermit wendet sich Thomas – seinem Lehrer Albertus Magnus nachfolgend – von der fröhscholastischen Verurteilung von Geschlechtslust (libido) als moralische Sünde ab. Die libido sei zwar mit Erbsünde behaftet, aber dennoch gottgewollt. Denn nach Albertus Magnus habe Gott dem Menschen „*mit dem Leib auch die Sexuallust sowie die Sinnenfreude an schmackhaften Speisen geschenkt*“ (Brandl 1955: 35). Allerdings schränkt auch Thomas selbst seine Aussage in q. 154, Art. 2 wieder ein, wenn er den „*Beischlaf mit der Gattin aus reiner Lust*“ (Thomas von Aquin 1993: 71) zwar in geringerem Maße als den außerehelichen Koitus, aber dennoch ebenso als Sünde bezeichnet. Auch wirft er „*den Unkeuschen*“ vor, es verlange ihnen „*nicht nach menschlicher Zeugung, sondern nach Geschlechtslust, die man ohne ein Tun gewinnen kann, aus dem Zeugung eines Menschen folgt*“ (Ebd.: 107). Insofern scheint Lust nur eine Berechtigung als Anteil an prokreativen sexuellen Akten zu haben, die sich tolerieren lässt, aber nicht als primäres Ziel angestrebt werden sollte.

Im dritten Artikel der q. 153 hält Thomas fest, dass das Unmaß ebenfalls der Ordnung der Vernunft widerspreche und daher Sünde sei. Dies könne sowohl ein Zuviel als auch ein Zuwenig meinen, wenn der Gatte „*der eigenen Gattin die eheliche Pflicht versagt*“ (Ebd.: 48). Hier bezieht er sich auf Geschlechtsverkehr als eheliche Pflicht. Dies baut auf dem zweistufigen Ehevollzug auf, der sich u.a. im *Decretum Gratiani* findet: Die Ehe wird durch Zustimmung und durch den vollzogenen Geschlechtsakt geschlossen. Im Umkehrschluss konnten Ehen, in denen kein Sex stattfand, aufgelöst werden: „*[I]f one partner proved incapable of intercourse and hence could not consummate the marriage, the union could be dissolved and the partners (or at least the one who was not sexually incapacitated) could remarry.*“ (Brundage 1990: 236) Außerdem wurde dem ehelichen Koitus die zusätzliche Legitimation – neben der ‚Arterhaltung‘ – als *remedium concupiscentiae* verliehen, also Geschlechtsverkehr als Gegenmittel für promiske Begierden (in diesem Zusammenhang wird in der Theologie auch von ‚Heilmittelzweck‘ gesprochen). In der um 1260 erschienenen „*Summa contra gentiles*“ (gegen die Heiden) postulierte Thomas, „*dass die geschlechtliche Vereinigung wesentlich zur innigen Geföhltsbindung zwischen den Gatten*“ (Eder 2018: 208) beitrüge und daher nicht zu vernachlässigen sei.

**Kategorisierung** und **Hierarchisierung** sind zentrale Methoden in der Summa. So setzt Thomas in den letzten Artikeln der q. 153 die Unkeuschheit zu anderen Sünden und Lastern in Beziehung. Er postuliert, luxuria zähle zu den Hauptsünden. Sie sei wiederum Unterart der Unmäßigkeit und damit der Klugheit entgegen gesetzt (Thomas von Aquin 1993: 50, 54). Im ersten Artikel der q. 154 leitet der Scholastiker sechs Arten der Unkeuschheit mit Verweis auf die Einteilung im „*Decretum Gratiani*“ (um 1140), dem ersten der sechs

kanonischen Rechtsbücher des Corpus Iuris Canonici, her: „*Sünde wider die Natur*“ (*peccato contra naturam*), „*einfache Unzucht*“ (*fornicatio simplex*), „*Blutschande*“ (*Inzest, incestus*), „*Ehebruch*“ (*adulterium*), „*Frauenraub*“ (*raptus*) und „*stuprum*“, das sowohl mit „*Vergewaltigung*“ als auch „*Entjungferung*“, „*Notzucht*“ oder „*Schändung*“ in der vorliegenden Übersetzung übersetzt wird (Thomas von Aquin 1993: 57 ff., 84). Langenscheidt gibt Vergewaltigung, Schande und Ehebruch als mögliche Übersetzung an (Langenscheidt o.J.), im Stowasser werden Schändung, Entehrung und Unzucht genannt (Petschenig 1970: 468). Hier zeigt sich bereits auf begrifflicher Ebene die Schwierigkeit – oder gar Unmöglichkeit –, sowohl für die Übersetzung als auch für die historische Rückschau die Vielschichtigkeit der Bedeutung vermeintlich eindeutig festzulegen. Artikel 6 der q. 154 konkretisiert Thomas‘ Definition von stuprum: „*Mädchenschändung, die in der unerlaubten Entjungferung einer unberührten, unter der Gewalt ihres Vaters lebenden Tochter besteht*“ (Thomas von Aquin 1993: 86). Es lässt sich trotzdem nicht eindeutig feststellen, ob es sich bei Thomas‘ stuprum um Vergewaltigung nach gegenwärtigem Verständnis handelt,<sup>12</sup> da der Wille der Entjungferten schlichtweg nicht benannt wird. Der Theologe Josef Fuchs spricht sich eindeutig gegen die Gleichsetzung mit Vergewaltigung aus (Vgl. Fuchs 1949: 189). Auch die Bedeutung von raptus kann zwischen Frauenraub und Vergewaltigung changieren. Dabei lassen sich die historischen Bedeutungszusammenhänge nur schwer erschließen, wie Ruth Evans darlegt:

*„There is a complex continuum of behaviour between abduction and rape, which makes it difficult for modern commentators to distinguish clearly between them. [...] However, the power that men had over women and servants meant, as Karras argues, that it is not possible to draw a sharp line between consensual relations and rape“ (Karras 2005: 125).“ (Evans 2011: 20)*

In jedem Fall haben für Thomas die durch die Handlung – sei es Entjungferung, Entführung oder Vergewaltigung – beschädigte Würde des Vaters und die geschmälerten Heiratschancen der Entjungferten Priorität. Das dem zugrunde liegende Geschlechterverständnis wird weiter unten beleuchtet, zunächst wird die Kategorisierung weiter betrachtet.

Die Arten der luxuria ergäben sich durch ihre unterschiedliche „*materielle[...] Grundlage*“ (Thomas von Aquin 1993: 60): Widersprächen sie dem Zweck des Geschlechtsaktes, also der Zeugung neuen Lebens, fielen sie in die Kategorie ‚**widernatürlich**‘. Dies bestätigt die zu Beginn der Arbeit aufgestellte These 1.2, dass die christlich-theoretische Bewertung sexueller Praktiken anhand der Trennlinie von der Fortpflanzung zuträglich, ‚natürlich‘/ nicht im Sinne der Fortpflanzung, ‚widernatürlich‘ verlief.

---

<sup>12</sup> Das Strafgesetzbuch definiert sexuelle Nötigung und Vergewaltigung als Tatbestand, wenn eine Person „*gegen den erkennbaren Willen einer anderen Person sexuelle Handlungen an dieser Person vornimmt oder von ihr vornehmen lässt oder diese Person zur Vornahme oder Duldung sexueller Handlungen an oder von einem Dritten bestimmt*“ (§177 Abs. 1 StGB).

Weiteres Unterscheidungskriterium ist für den Scholastiker die Gewährleistung von Erziehung des entstandenen Kindes, was er etwa bei der einfachen Unzucht nicht gegeben sieht, da der „*wahllose[...]* *Geschlechtsverkehr*“ (Thomas von Aquin 1993: 67) zwischen Unverheirateten dem gezeugten Kind kein Elternhaus auf Dauer biete. Bei Ehebruch betröge man ebenfalls das Kind um sein Recht auf Eltern, die bei Thomas nur als Ehepaar diese Funktion erfüllen können (Ebd.: 95). Die Bindung sexueller Praktiken an Zeugung geht hier so weit, dass sein Argument die moralische Legitimation von Geschlechtsverkehr direkt an die Fürsorge für ein Kind koppelt, als entstünde grundsätzlich in jedem sexuellen Akt ein Embryo und als würde dieser zwangsläufig als Kind zur Welt gebracht. Thomas setzt also faktisch heterosexuellen Geschlechtsverkehr und Zeugung gleich. Der Verstoß gegen das „*Wohl der Kindererziehung*“ (Ebd.: 68) wiegt für Thomas so schwer, dass er postuliert: „*Ohne jeden Zweifel ist zu halten, daß [sic] der einfache Geschlechtsverkehr Todsünde ist.*“ (Ebd.: 66) Desweiteren kategorisiert Thomas die jeweiligen Praktiken danach, ob sie anderen Personen schaden. Dies könne die Sexualpartnerin betreffen, wenn ihr durch Inzest „*nicht die geschuldete Ehrerbietung erwiesen*“ würde (Ebd.: 61). Auch könne es sich gegen ihren Vater oder Ehemann richten, unter deren **Gewalt** sie sich befände (Vgl. Ebd.). Dies sei der Fall bei Ehebruch, *stuprum*/Vergewaltigung (hier als Entjungferung übersetzt) und Frauenraub. Letzterer unterscheide sich durch Gewaltausübung von Vorletzterem. Diese Stelle, wie auch die folgende Passage, offenbart Thomas' Vorstellungen von **Geschlecht**, sowohl in der sozialen als auch biologischen Dimension. Die ‚Gewalt‘ gegenüber Vater und Ehemann, deren Besitz – die Frau – ihnen unrechtmäßig entwendet wurde, fällt für Thomas schwerer ins Gewicht als diejenige, die ihr gegebenenfalls körperlich und psychisch angetan wird. Das Besitzrecht begründet er mit der Bibelstelle im Buch Jesus Sirach 42,11: „*Die zuchtlose Tochter bewache streng, damit sie dich den Feinden nicht zum Spott mache.*“ (zit. n. Thomas von Aquin 1993: 86) Die soziale Ächtung der Frau, etwa durch voreheliche Entjungferung, überträgt sich im patriarchalen Denken direkt auf ihren Vater. Thomas schreibt weiter: „*Diese Unterscheidungen in Arten werden mehr von der Frau als vom Mann her gesehen, [...] weil die Frau beim Geschlechtsakt als erleidendes und materielles Element erscheint und der Mann als aktives.*“ (Ebd.: 61) Die im Mittelalter übliche Zuweisung von aktiver und passiver Sexualität (Vgl. Eder 2018: 188) findet sich also auch bei Thomas von Aquin. So auch in Artikel 12 der q. 154, rekurrierend auf Natürlichkeit: „*[W]eil es der Natur aufs höchste entspricht, dass sich der eine Teil aktiv und der andere passiv verhält.*“ (Thomas von Aquin 1993: 109) Dahinter steht die oben bereits genannte Vorstellung eines formenden Teils (der im männlichen Samen enthalten sei) und eines empfangenden (dem weiblichen Gebärmutterblut) (Vgl. Fuchs 1949: 187). Darüber hinaus wird die Frau in obigem Zitat

implizit als jene beschrieben, die sich den Gelüsten, Neigungen und dem Zeitpunkt der männlichen Lust zu fügen hat. Grundsätzlich sprach Thomas von Aquin zwar Mann und Frau innerhalb der Heilsordnung Gleichrangigkeit als Abbilder Gottes zu, wie die Theologin Magdalena Bußmann ausführt. Innerhalb der Schöpfungsordnung jedoch knüpfte er an Albertus Magnus‘ und letztendlich auch Aristoteles‘ misogynen Ansichten an. Als passiver Part sei die Frau *„etwas Mangelhaftes und eine Zufallserscheinung; denn die im männlichen Samen sich vorfindende wirkende Kraft zielt darauf ab, ein dem männlichen Geschlecht nach ihr vollkommen Ähnliches hervorzubringen“* (zit.n. Bußmann 1991: 127). Sie sei dennoch nicht überflüssig, ihr Daseinszweck sei der der *„Gehilfin beim Werke der Zeugung“* (Ebd.). Die inferiore Frau müsse durch den vernunftbegabten Mann geleitet werden. Damit korrespondierend richtet sich die Summa als scholastisches Werk hauptsächlich an männliche Schüler, denen die frauenabwertenden Ansichten weiter vermittelt wurden.

Die jeweiligen sexuellen Praktiken sind also immer auf ihr Ziel und ihren Beweggrund hin zu befragen. Küsse und Berührungen können beispielsweise schwere Sünde sein, *„wenn sie wegen des Lustgewinnes geschehen“*, nicht aber *„wenn es die Landessitte verlangt oder Notwendigkeit oder sonst ein vernünftiger Grund vorliegt“* (Thomas von Aquin 1993: 77). Auch der nächtliche Samenerguss (*pollutio*) ist nur sündhaft, wenn er durch eigenes Zutun (Übermaß von Essen und Trinken, wollüstige Gedanken am Tag) befördert wurde (Ebd.: 81 f.). Die strenge Scheidung von Ratio und Begierde, die die gesamten Quaestionen durchzieht, mutet mitunter skurril an:

*„Bisweilen vermag aber auch nach vorausgehender rein wissenschaftlicher Betrachtung des Geschlechtsaktes oder wenn sie mit Abscheu verbunden war, Samenerguß im Schlaf zu erfolgen. Dann ist von Schuld keine Rede, weder in sich noch ursächlich gesehen.“* (Ebd.)

Besonders schwer wiegen daher für den Theologen die Sünden *„gegen die Natur“*, denen er Artikel 11 der q. 154 widmet. Diese umfassten alles Tun, das *„von der natürlichen Ordnung der menschlichen Geschlechtlichkeit abweicht“* (Ebd.: 106). Dazu zählt er: Selbstbefriedigung<sup>13</sup> (*immunditia, mollities*), *„Bestialität“* (*„Unzucht mit Tieren“*), *„Sodomie“* (mit expliziter Nennung von Frauen und Männern als möglichen Akteur:innen) sowie *„unnatürliche“* Praktiken *„sei es durch die Benutzung unpassender Organe, sei es durch andere ausgefallene und abscheuliche Weisen des Beischlafs“* (Ebd.: 107). Hier bestätigt sich erneut die erste Forschungsthese, dass von christlich-theologischer Seite strenge Reglementierungen sexueller Praktiken aufgestellt wurden. Wie Thomas in diesem Artikel darlegt, verstießen gleichgeschlechtliche Handlungen grundsätzlich und gegengeschlechtliche, sofern sie von vaginaler Penetration abweichen, gegen die natürliche Ordnung. Damit liefen sie nicht

---

<sup>13</sup> Thomas spricht an dieser Stelle von Samenerguss. Weibliche Selbstbefriedigung findet keine Erwähnung, was unter anderem an der Prämisse weiblicher Passivität liegen könnte. Dieses Feld würde eine eigene Untersuchung erfordern und wird hier nicht weiter ausgeführt.

nur dem vernunftmäßigen Ziel zuwider, sondern richteten sich auch gegen Gott, den Schöpfer der Naturordnung (Thomas von Aquin 1993: 111). Den Bezug auf die Gottesordnung spart sich Thomas bis zum letzten Artikel der *Queationes* auf, um dann mit besonderer Härte über die als widernatürlich bezeichneten Praktiken zu richten.

So bestimmt der Autor in seiner abschließenden Hierarchisierung (q. 154, Art. 12) die Sünde wider die Natur folgerichtig als „*schwerste[...]* und *schändlichste[...]*“, da sie ein „*Unrecht gegen Gott*“ (Ebd.: 110 f.) darstelle. Am schlimmsten sei Bestialität, wegen der Missachtung der Gattung, gefolgt von Sodomie und schließlich von analen und oralen Praktiken, die er jedoch wie zuvor nicht dezidiert nennt. Danach ordnet er absteigend die „*Blutschande*“ ein, da man verwandten Personen nicht die „*natürliche Ehrfurcht*“ entgegenbrächte (Ebd.). Ehebruch wiege schwerer als *stuprum* (hier mit Mädchenschändung übersetzt), da „*jemand eine Frau mißbraucht, die einem anderen zur Zeugungsaufgabe anvertraut ist*“ (Ebd.). Beide Fälle würden durch Gewaltanwendung erschwert. Einfacher Geschlechtsverkehr sei die geringste Sünde, da er kein Unrecht für andere Personen bedeute.

Damit deckt sich Thomas' Gewichtung mit der kleinteiligeren Auflistung des *Decretum Gratiani* (die zusätzlich genannten Fälle werden von Thomas jedoch größtenteils auch in eigenen Artikeln behandelt), das Franz Eder nach Schwere geordnet zusammenfasst:

„*[W]idernatürliche Handlungen (Bestialität, gleichgeschlechtliche Akte, oraler und analer Verkehr, widernatürliche Koituspositionen, Masturbation), Inzest, Vergewaltigung und Entführung einer Nonne, einer verheirateten Frau oder Jungfrau, konsensuale Handlungen mit einer geistlichen Person, doppelter bzw. einfacher Ehebruch eines Mannes oder einer Frau (wenn beide Partner bzw. nur ein Partner verheiratet waren), Defloration und Entführung einer Jungfrau, Unzucht, unkeusche Berührungen und unkeusche Küsse.*“ (Eder 2018: 177)

Auch das „*Fasciculus morum*“, ein Prediger Handbuch aus dem 14. Jahrhundert, beschäftigt sich ausführlich mit *luxuria* (lechery in der englischen Übersetzung). Die Autorschaft des Werkes ist nicht eindeutig geklärt, es wird in der Forschung ein englischsprachiger franziskanischer Mönch als Urheber vermutet. „*[M]anuscript evidence suggests that he wrote sometime in the late thirteenth or fourteenth century in the Franciscan custody of Worcester.*“ (Tyler 2005: 120) Es existieren 28 Manuskripte, die jüngsten stammen vom Ende des 15. Jahrhunderts. Laut Albrecht Classen verweist die Vielzahl an Abschriften auf die große Popularität des Handbuches im Spätmittelalter (Vgl. Classen 2008b: 3). Sie sind größtenteils in Latein verfasst, enthalten aber mitunter Mittelenglische Verse.

Siegfried Wenzel, der am Department of Englisch an der University of Pennsylvania lehrte, setzte sich ausgiebig mit den Manuskripten des *Fasciculus morum* auseinander. Daraus entstand die 1978 veröffentlichte Monographie „*Verses in Sermons*“. Wenzels 1989 publizierte Übersetzung eines der Manuskripte (dessen Auswahl er transparent in der Einleitung begründet (Wenzel 1989: 23 ff.)), ist bis heute die Einzige geblieben. Zur Übersetzung merkt

er an: „*In the accompanying translation I have tried to render Fasciculus morum into a readable modern English that still remains fairly close to the medieval Latin.*“ (Wenzel 1989: 27)

Das Werk behandelt alle sieben Todsünden und ihre komplementären Tugenden. Luxuria wird im siebten und letzten Teil behandelt, sie gehört zu den ausführlich besprochenen Sünden. Das Kapitel ist in vier Abschnitte aufgeteilt: Die Definition von Wollust, Gelegenheiten, zu denen sie auftritt, die ihr folgenden Sünden und „*warum die Gottesfürchtigen sie verfluchen*“ (Ebd.: 649, eigene Übersetzung). Im Folgenden werden nicht sämtliche Einzelheiten des gesamten Teils untersucht, sondern für die Fragestellung relevante Aspekte herausgegriffen und mit Thomas' Ausführungen in Verbindung gebracht.

Grundsätzlich greift auch der Autor des Fasciculus' hauptsächlich auf Bibelzitate, theologische und/ oder philosophische Autoritäten und Erzählungen zurück, darunter antike Mythen und ‚alltägliche‘ Anekdoten, die er meist metaphorisch interpretiert. Es handelt sich ebenfalls um die Diskussion theologischer Fragen, jedoch ohne Rückgriff auf die Struktur der scholastischen Methode.

Der angeschlagene Ton im Fasciculus ist schärfer als der Thomas von Aquins. Unerwünschte sexuelle Praktiken werden als „*Biest*“ (Ebd.: 665, eigene Übersetzung) oder „*abscheulicher als Mord*“ (Ebd.: 667, eigene Übersetzung) bezeichnet. Es überwiegt die Erläuterung von (meist brutalen) **Strafen** für Sünder:innen, wobei Sanktionen durch Mitmenschen und Gott ineinandergreifen können, wie in folgendem Beispiel: Ein Mann hatte Geschlechtsverkehr mit seiner Konkubine an Allerheiligen. „*Then the neighbours tied their feet to the tails of horses, and they were pulled out of their village and cast into a dirty pit ad left there, where they were immediately consumed by fire from hell.*“ (Ebd.: 695) Der Verfasser geht vom schwachen ‚Fleisch‘ aus, dass leicht erregbar ist, weshalb bereits Blicke und Gespräche gefährlich sein können (Ebd.: 649 ff.; 655 ff.).

Dabei spielt der **Teufel**, anders als bei Thomas, eine explizite Rolle. Über Unzucht (fornicatio) freue er sich (als Geschäftsmann) besonders, da sie ein profitables Geschäft sei: „*[A]nd in this sin the devil does his vile business best because for a little passing delight he always gains two souls at once.*“ (Ebd.: 697) So führt der Autor gegen einfache Unzucht an: „*[F]irst, that it is absolutely forbidden; second, that it must be completely rejected; and third, that it has been called ‚diabolical‘ by the Lord.*“ (Ebd.: 669)

Grundsätzlich scheint sich das Handbuch, wie Thomas' Werk, hauptsächlich an Männer zu richten. Die Mehrzahl der Beispiele beschreibt Männer, die trotz ihrer tugendhaften Haltung sündig wurden. Dabei wird der Frau meist die Rolle der Verführerin zugeschrieben, während

zugleich ihre inferiore Stellung deutlich markiert wird: „*[M]an rules over woman*“ (Wenzel 1989: 675). Dies funktioniert teils implizit, teil explizit: „*[W]omen who are dressed up and decked out to provoke lust*“ (Ebd.: 661). Die Handlungsanweisungen richten sich an ein **männliches Publikum**: „*The world and women cannot be overcome any better than by flight.*“ (Ebd.: 659) Flucht, Abstinenz und körperliche Geißelung, etwa durch Nahrungsentzug, seien laut dem Verfasser probate Gegenmittel, um das Feuer der Wollust nicht auflodern zu lassen. Allerdings werden hin und wieder auch Exempel angeführt, die aus diesem Raster herausfallen und gar den Ruf der ‚Gottgeweihten‘ schädigen. So wird von einem Kleriker berichtet, der „*unkeusch und gegen ihren Willen*“ (Ebd.: 667) Unzucht mit einer jungen Frau trieb und sie mit Tricks an sich band.

Auch im Fasciculus findet sich die Auflistung der Arten von Wollust: *fornicacio*, *stuprum* (hier definiert als „*unrechtmäßige Entjungferung*“ (Ebd.: 677, eigene Übersetzung), *adulterium*, *incestus* und *sodomia*. Es wird nicht ausdrücklich die Schwere der Praktiken als Ordnungsprinzip genannt, aber die Vermutung liegt nahe, zum einen, da die zuvor beschriebenen Gelegenheiten ebenfalls hierarchisch geordnet sind (Blicke, Gespräche, Berührungen, Küsse, Geschlechtsverkehr), zum anderen, da sich die **Hierarchie** mit der Thomas‘ oder des Decretums deckt. Auch hier verwendet der Autor drastische Beispiele, um die Ablehnung der jeweiligen Praktik zu begründen. So führe außerehelicher Geschlechtsverkehr zu „*regelmäßiger Tötung von Nachkommen*“ (Ebd.: 669, eigene Übersetzung), weil Mütter, die nicht für die Kinder aufkommen könnten und keine Unterstützung vom Vater erhielten, die Kinder „*oft bis zum Tode ersticken*“ (Ebd., eigene Übersetzung) würden. Wie in 3.2 bereits kurz beschrieben wurde, war für manche Frauen tatsächlich Kindstötung die letzte Lösung. Allerdings ließe sich die Frage stellen, ob nicht die Ächtung außerehelichen Geschlechtsverkehrs statt des Aktes selbst dafür ursächlich war. Die Abhandlung stellt in jedem Fall klar, dass Sexualität einzig in Form des ehelichen, heterosexuellen und prokreativen Geschlechtsaktes zulässig sei. Lust als Ziel sexueller Aktivität wird verurteilt. Daher wird die Definition von Ehebruch ausgeweitet – auch ein Ehepaar könne Ehebruch begehen, und zwar an Gott: „*[W]hen husbands become adulterers with their own wives, using sex not for procreation but for their lustful pleasure alone – not in order to honor God by the work of creating new life but in order to get pleasure from it.*“ (Ebd.: 681) Die zuletzt aufgelistete Sodomie wird auch hier als Sünde wider die Natur bezeichnet. Sie wird aufgrund des mit ihr verbundenen Schreckens nicht näher beschrieben: „*I pass it over in horror and leave it to others to describe it.*“ (Ebd.: 687)

Der Teil zur Wollust endet mit Ausführungen über „*Lady Chastity*“ (Ebd.: 703) und wie sie erreicht werden könne.

#### 4.1.2. Zwischenfazit

Exemplarische Belege für die christliche Art und Weise der Auseinandersetzung mit sexuellen Praktiken im 13. und 14. Jahrhundert liefern die Quaestiones aus Thomas von Aquins Summa Theologica sowie das Kapitel aus dem Fasciculus morum. Beide Werke beeinflussten den Diskurs in den folgenden Jahrhunderten und selbst im 21. Jahrhundert lassen sich Spuren spätmittelalterlicher Sexualethik entdecken, wie im Fazit ausgeführt wird.

Beide Primärquellen bestätigen größtenteils, wie oben ausgeführt und belegt, die aufgestellte These 1 samt ihren Unterthesen 1.1 und 1.2:

1. Im Spätmittelalter wurde von kirchlicher Seite versucht, strenge Reglementierungen von Sexualität durchzusetzen, die sexuelle Aktivität nur unter bestimmten Bedingungen gestatteten: innerhalb einer Ehe, zwischen Mann und Frau, zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Stellungen und mit dem Ziel der Fortpflanzung.

1.1 Misogynie und Abwertung von Sexualität prägten die christlichen Zuschreibungen.

1.2 Die christliche Theoretisierung führte zur Bewertung sexueller Praktiken anhand der Trennlinie von der Fortpflanzung zuträglich, ‚natürlich‘ (naturaliter) und nicht im Sinne der Fortpflanzung, ‚widernatürlich‘ (contra naturam).

Die Ausführungen der Theologen stimmen nicht in allen Punkten überein, so kann der prokreative Geschlechtsakt nach Thomas ohne persönliche Sünde sein – selbst wenn die Agierenden Lust empfinden. Der Autor des Fasciculus morum äußert sich dazu nicht eindeutig, sieht aber im Koitus den Geist dem ‚Fleisch‘ unterliegen, was fatale Konsequenzen nach sich zöge (Vgl. Wenzel 1989: 663 f.). Bei Thomas liegt außerdem ein stärkerer Fokus auf verletzten patriarchalen Besitzrechten (des Vaters oder Ehemannes) und persönlicher Würde (etwa beim Inzest), während das Fasciculus morum die Versuchung durch den Teufel und mitunter grausame Strafen als zentrale Themen hat. Beide Quellen vertreten misogynen Geschlechtervorstellungen. Männern wird die Verfügungsgewalt über Frauen erteilt, denen wiederum Passivität einerseits und Verführung zur Unzucht andererseits unterstellt wird. Dies stellte keine Ausnahme, sondern die Regel im theologischen Diskurs dar, die sich schließlich auch juristisch niederschlug: „*Throughout the Middle Ages women were believed to be more sexually insatiable than men [...] and by the late Middle Ages legal statutes revealed the continued belief in women as sexually voracious.*“ (Salisbury 2000: 86 f.) Zu 1.1 muss einschränkend bemerkt werden, dass die Abwertung von Sexualität sich zwar in der Gegenüberstellung zur ratio ausdrückt, die immer Gefahr läuft, von der Unzucht überwältigt zu werden. Jedoch wertet Thomas von Aquin den ehelichen Geschlechtsverkehr grundsätzlich nicht ab, er versteht ihn vielmehr als eheliche Pflicht. Insofern ergibt die



Untersuchung eine teils eingeschränkte Bestätigung der Forschungsthese 1.1, die Sexualethik lässt sich nicht eindeutig als sexualfeindlich bezeichnen.

Die Bewertung der Schwere sexueller Handlungen mit ‚widernatürlichen‘, dem prokreativen Telos zuwider laufenden, Praktiken an der Spitze entspricht ebenfalls der zeitgenössischen hegemonialen Vorstellung innerhalb christlicher Theoriebildung (Vgl. Hergemöller 1995: 1812; Lochrie 2011: 40 f.). Thomas von Aquin spricht in diesem Kontext von unpassenden Organen und „*ausgefallene[n] und abscheuliche[n] Weisen des Beischlafs*“ (Thomas von Aquin 1993: 107), nennt aber keine konkreten Stellungen. Andere Quellen belegen, dass die sog. Missionarsstellung als am besten zur Zeugung geeignete galt und als einzige moralisch akzeptiert wurde (Bspw. Dinzelbacher 2008b: 408).

In den Quellen wird immer wieder Bezug auf die Vernunft genommen, die sich nicht von der (Wol) Lust verführen und beeinträchtigen lassen solle. Die vernunftgemäße (und gleichsam natürliche) Ordnung sei auf die menschliche Arterhaltung ausgerichtet. Letztendlich stünde Gott als großer Ordner hinter diesem Prinzip. Wer also gleichgeschlechtlich verkehrt, verhütet, an Tieren sexuelle Handlungen vollzieht, analen und oralen Verkehr praktiziert oder Stellungen ausprobiert, bei denen nicht der Mann auf der Frau liegt, vergeht sich damit auch gegen Gott. Hier zeigt sich erneut deutlich, dass gleichgeschlechtlicher Geschlechtsverkehr eine Praktik unter mehreren (abgelehnten) darstellt.

Dem Vorwurf, sich gegen Gott zu vergehen, sahen sich im Spätmittelalter auch die sog. Häretiker:innen ausgesetzt, also Gruppen, die von der kirchlichen Lehre in ihrem Glauben abwichen. Seit dem 13. Jahrhundert wurden sie durch die Inquisition verfolgt. Dabei wurden sie häufig bezichtigt durch sexuelle Devianz, etwa durch kultische Orgien, Chaos im Diesseits zu stiften, wie Peter Dinzelbacher ausführt (Vgl. Dinzelbacher 2008b: 407). Dass die Vorwürfe sich auch gegen Gruppen wie Katharer und Albigenser richteten, die in Enthaltsamkeit lebten, weist darauf hin, dass es sich vorrangig um eine ideologische Strategie handelte, die im Übrigen nicht nur heterodoxe christliche Gemeinschaften, sondern auch den Islam traf. In den Anklagen findet sich teils die synonyme Verwendung der Termini Sodomie und Ketzerei. In den letzten Jahrhunderten des Mittelalters verschränkten sich Inquisition und verstärkte Sodomiterverfolgung. Die Strafen und Härten der Ahndung variierten je nach geographischem Raum, so wurde in einigen flämischen Städten die Todesstrafe verhängt, während in Florenz häufiger Bußgelder verlangt wurden (Vgl. Mills 2011: 65).

Insgesamt lässt sich die kirchliche Haltung gegenüber sexuellen Handlungen also durchaus als repressiv bezeichnen. Auch wenn ehelicher Koitus und teils sogar dabei empfundene Lust akzeptiert waren, so galt doch Abstinenz oder Keuschheit als anzustrebendes Ideal

(Vgl. Lochrie 2011: 41). Jedoch darf trotz dieser normativen Setzungen weder die Heterogenität innerhalb der Kirche übersehen noch von einer direkten Übersetzung ins alltägliche Leben der gesamten europäischen mittelalterlichen Bevölkerung ausgegangen werden.

*„Medieval Christendom was not homogenous or monolithic. The Orthodox Eastern Church (which split from the Western Church in 1054) not only preserved the institution of married clergy but also adopted a more moderate position on asceticism than the Western one: [...] marital sexuality was seen as tolerable and not as fraught with obsessive guilt.“* (Evans 2011: 3)

Die unterschiedlichen Haltungen haben laut Vern Bullough ihre Ursache in der jeweiligen theologischen Ausrichtung: Während die westliche Kirche auf Augustinus' Erbe baute, orientierte sich die östliche an Johannes Chrysostomos (Vgl. Bullough 1982: 15 f.). Einigkeit herrschte jedoch in der Ablehnung von Verhütung und gleichgeschlechtlichen Handlungen. Franz Eder verweist zudem darauf, dass auch innerhalb der westlichen Kirche neben den rigiden, an den Kirchenvätern orientierten Regeln eine Vielfalt an Meinungen bestand. So fänden sich klerikale Aussagen, *„nach denen der eheliche Koitus mit nullum peccatum (keiner Sünde) verbunden sei, und selbst der voreheliche Geschlechtsverkehr wurde – wenn das Paar verlobt war und heiraten wollte – nur als eine ‚lässliche Sünde‘ betrachtet“* (Eder 2018: 181).

Auch die Haltung gegenüber Prostitution mag angesichts der oben beschriebenen Sexualethik erstaunen. Die meisten kanonischen Schriften sprachen sich nicht gegen diese aus und nahmen sie als geringeres Übel in Kauf. Selbst Augustinus vertrat den Standpunkt, dass Prostitution verhindere, dass andere, ‚ehrbarere‘ Frauen sexuelle Wünsche von Männern befriedigen müssten (Vgl. Brundage 2000: 43). Mit der politischen Institutionalisierung städtischer Bordelle seit dem 14. Jahrhundert hätte ein striktes Verbot ohnehin wenig Chancen zur Durchsetzung gehabt. Daher kommt James Brundage zu folgendem Schluss: *„Committed in principle to restricting sexual activity as narrowly as possible, canonists nonetheless had to take account professionally of the fact that systematic enforcement of the limits they wished to impose was difficult, if not impossible.“* (Ebd.: 45)

Dies betraf auch Verstöße durch Kleriker und Nonnen, die in den oben untersuchten Quellen bereits anklingen und im Folgenden erneut aufgegriffen werden.

#### 4.2. Alltagszeugnisse gelebter Sexualität

Die in 4.1 analysierten Schriften verweisen in ihrer Ablehnung bereits negativ darauf, dass im Mittelalter Sexualität Bestandteil des gesellschaftlichen Lebens und eine Vielzahl an Variationen des christlich-normativen Zeugungsaktes bekannt war. Wie sexuelle Praktiken konkret gestaltet wurden – innerhalb oder außerhalb der Ehe, gleichgeschlechtlich, in welchen Stellungen, konsensual, unter Zwang, wie häufig – lässt sich hingegen kaum erfassen und rekonstruieren. Die Frage nach der moralischen Bewertung und Wahrnehmung der

jeweiligen Praktiken durch die Agierenden (etwa als sündhaft, notwendig oder lustvoll) ist noch schwieriger zu beantworten. Dies hängt, wie oben bereits dargelegt, mit dem begrenzten Quellenkorpus zusammen, der hauptsächlich aus der Feder des Klerus‘ stammt und von der mehrheitlich illiteraten Bevölkerung nicht rezipiert werden konnte. Das Festgehaltene vermittelt nicht das Abbild vergangener Gegenwart, sondern die Vorstellung derjenigen, die darüber entschieden, was dokumentierenswert sei. Zudem existieren kaum autobiographische Zeugnisse aus dem Mittelalter, insbesondere nicht von Bäuer:innen und Handwerker:innen. Im Spätmittelalter erweitert sich zwar der Quellenkorpus, die Problematik besteht jedoch weiterhin.

Dennoch begibt sich der folgende Abschnitt auf die Suche nach Spuren alltäglich gelebter Sexualität. Dabei können abschließende Antworten auf die aufgeworfenen Fragen nicht Ziel der Untersuchung sein, wenn Verkürzungen und der Rückschluss von einzelnen Quellen auf eine gesamte Gesellschaft vermieden werden sollen. Vielmehr geht es um eine Annäherung an gelebte sexuelle Praktiken, die zu den in 4.1 erörterten Thesen in Beziehung gesetzt wird. Dabei stehen zwei Primärquellen im Mittelpunkt der Betrachtung: Aussagen zweier Frauen aus dem südfranzösischen Montailou vor einem Inquisitor im 14. Jahrhundert (Duby 1993) und zwei Fastnachtspiele aus dem 15. Jahrhundert (K 29 1853: 241–246; K 52 1853: 391–392). Die Protokolle des Verhörs eignen sich für die Untersuchung, da sie eine der wenigen Quellen darstellen, in denen die ohnehin unterrepräsentierten Stimmen von Frauen „*nicht durch die Zwangsjacke der Rhetorik vermännlicht [sind] oder durch das Plagiat entsteht*“ (Duby 1993: 515). Die Aufzeichnungen geben zudem einen detaillierten Einblick in Entscheidungen und Bewertungen der jeweils Befragten. Die Spiele wurden als ‚literarisches Beispiel‘ ausgewählt, da es sich um die schriftliche Fixierung oral tradiertter Praktiken handelt, die sich nicht primär an ein gebildetes, besser gestelltes Publikum richteten. Dass damit bereits infrage zu stellen ist, inwiefern es sich um eine rein literarische Quelle handelt, wird im Rahmen der Analyse weiter ausgeführt. Der Entstehungskontext beider Quellen (als Zwangsverhör und verschriftlichte Spielpraxis) muss gleichsam kritisch betrachtet werden.

1320 traf der Inquisitor Jacques Fournier, Bischof von Pamiers und später Papst Benedikt XII., auf der Suche nach Anhängern der Katharer in Südfrankreich auf eine vermeintliche Hexe, Béatrice de Planissoles<sup>14</sup>, deren Geständnisse zu umfangreichen Verhören im Dorf Montailou führten. Fournier ließ diese ausführlich protokollieren und 1326 abschreiben. Auf diesen Protokollen basiert Emmanuel Le Roy Laduries ethnographische Studie „*Montailou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294 – 1324*“ (Le Roy Ladurie 2000). Georges Duby,

---

<sup>14</sup> Dies ist ihr Mädchenname, den sie vermutlich nach dem Tod ihres zweiten Ehemannes wieder annahm.

wie Le Roy Ladurie Anhänger der Annales, zitiert einen Teil der Aussagen ebendieser Béatrice de Planissoles und der ebenfalls verwitweten Grazida Lizier. Er entnimmt sie der französischen Übersetzung und Edition Jean Duvernoys (Duvernoy; Benedictus 1965; Duvernoy; Benedictus 1978). Dubys Wiedergabe wurde durch Heike Musahl ins Deutsche übersetzt. Der doppelte Schritt der Übersetzung birgt das Risiko der Entfernung vom Originaltext in sich, allerdings besteht diese Problematik bereits im ersten Übersetzungsschritt – wie im Falle der Summa Theologica beispielhaft erläutert wurde – und ist angesichts der mehrheitlich lateinischen mittelalterlichen Zeugnisse nur schwer zu umgehen.

Bei den Aussagen handelt es sich nicht um neutrale Quellen. Sie erfolgten unter Zwang, gegebenenfalls auch unter Androhung von Folter. Die Intention der Befragten ist heute unbekannt. Versuchten sie, ihre Handlungen zu rechtfertigen? Stellten sie sie auf bestimmte Art und Weise dar oder logen, um ein milderes Urteil zu bewirken? War ihnen bewusst, welche konkreten Praktiken gegen kirchliche Gesetzgebung verstießen? Zudem lenkten die Fragen des Inquisitors die Gespräche in eine bestimmte Richtung. Es wird schnell deutlich, dass die Antworten der Frauen kaum als ein authentisches Abbild ihrer Lebenswirklichkeit verstanden werden können. Dennoch: „*Daß eine Quelle nicht ‚objektiv‘ ist [...], bedeutet nicht, daß sie unbrauchbar ist.*“ (Ginzburg 2011: 13) Sie kann zum einen Aufschluss über die Methoden und Absichten des Verhörenden geben. Zum anderen lassen sich die Geständnisse als Einblick in sexuelle Erfahrungen lesen, im Bewusstsein, dass es sich um einen von Angst und Schuld geprägten Einblick handelt.

Montaillou, ein kleines Bergdorf im Languedoc, erfuhr nicht erst seit 1320 die Aufmerksamkeit der Inquisition. Pierre Authié, überzeugter Katharer, kehrte um die Jahrhundertwende in seine Heimatregion zurück und gewann „*in hundertfünfundzwanzig Ortschaften dem verfolgten Glauben noch einmal über tausend neue Gläubige*“ (Le Roy Ladurie 2000: 20), auch in Montaillou. Daraufhin ließ der damalige Inquisitor von Carcassone die gesamte Bevölkerung des Dorfes, ausgenommen der Kinder, verhaften. Vielen wurde durch das Gericht ihr Besitz genommen. Authié wurde 1310 verbrannt. In den späteren Untersuchungen in der Grafschaft Foix unter Fourniers Leitung standen 114 Angeklagte vor Gericht, hauptsächlich wegen albigensischer Ketzerei. Es handelte sich mehrheitlich um Bäuer:innen. Auch Handwerker:innen und Krämer:innen wurden befragt sowie in geringer Zahl Adlige und Priester. 48 der 114 Befragten waren Frauen. 25 der Angeklagten stammten aus Montaillou und drei aus einem nahegelegenen Dorf (Ebd.: 28).

Montaillou zählte zu Beginn des 14. Jahrhunderts etwa 200 bis 250 Einwohner:innen. Es war terrassenförmig angelegt, mit der Burg als höchstem Punkt und den darunter absteigend

liegenden Häusern, Gärten und Höfen. Tiefer gelegen befand sich die Pfarrkirche. Die Bäuer:innen betrieben auf umliegenden Parzellen Ackerbau und hielten Tiere wie Schafe, Schweine und Hühner. Das Dorf unterstand dem Grafen von Foix, dessen Anordnungen wiederum durch den Kastellan als Polizeibevollmächtigtem vollstreckt wurden. Der Klerus wurde im Dorf allein durch den Pfarrer, Pierre Clergue, selbst bäuerlicher Abstammung, vertreten. Die einzigen Adligen waren die auf der Burg lebende Familie. So bestand das Dorf mehrheitlich aus Bäuer:innen, die nicht selten auch handwerklichen Tätigkeiten nachgingen (Vgl. Le Roy Ladurie 2000: 33 ff.).

Im Folgenden werden die Aussagen zweier Frauen aus unterschiedlichem Stand betrachtet: Grazida Lizier ist Bäuerin und etwa 22 Jahre alt, Béatrice de Planissoles Adelige und deutlich älter – eine genaue Angabe gibt Duby nicht (Duby 1993: 516). Sie war mit dem Kastellan Bérenger de Roquefort verheiratet. Beide Frauen sind verwitwet, Lizier einfach und de Planissoles zweifach. Die Verhöre fanden im August 1320 statt, Liziers an einem Tag, de Planissoles' erstreckte sich über zwei Wochen. Im Zuge des Inquisitionsprozesses schworen beide der Ketzerei ab. Sie wurden zu lebenslanger Haft verurteilt, aber *„1322 kamen beide in den Genuß einer Strafmilderung. Sie wurden freigelassen und mußten Zeit ihres Lebens auf ihrer Kleidung ein gelbes Kreuz tragen“* (Ebd.: 522), eine übliche Strafe für als Häretiker:innen Verurteilte.

Die Verhörprotokolle enthalten u.a. die Rekapitulation sexueller Erlebnisse. Ihren ersten Geschlechtsverkehr hatte Lizier mit etwa 15 Jahren, auf Bitten Pierre Clergues hin, Pfarrer von Montailou, und mit dem Einverständnis ihrer Mutter. Über de Planissoles Entjungferung erfährt der:die Leser:in nichts, aber über ihre erste Schwangerschaft mit 15 Jahren. Lizier berichtet weiter von einem sieben Jahre andauernden Verhältnis mit Clergue. Auch während ihrer vierjährigen Ehe (bis ihr Mann verstarb), hätten sie sich weiterhin getroffen, um miteinander zu schlafen. Ihr Ehemann habe dem zugestimmt, sie aber gewarnt, sich *„vor anderen Männern in acht [zu] nehmen“* (Ebd.: 517). Meist habe der Koitus mit dem Pfarrer bei Tageslicht stattgefunden. Neben dem (erlaubten) Ehebruch verstießen sie also auch gegen das Gebot, nur in der Dunkelheit den Geschlechtsverkehr zu vollziehen. Pierre Clergue scheint weder in Bezug auf die Sexualmoral noch auf den christlichen Glauben die kirchliche Lehre vertreten zu haben: Er war an der Verbreitung des Katharismus als anerkannte Autorität des Dorfes maßgeblich beteiligt. Als Priester und Vertrauter der Inquisitoren spielte er somit ein doppeltes Spiel (Vgl. Le Roy Ladurie 2000: 181). Auch wenn in den Pyrenäen das priesterliche Konkubinat im 14. Jahrhundert nach wie vor üblich war, konstatiert Le Roy Ladurie, *„daß Pierre Clergue das seinem Stande entsprechende Zölibat in ungewöhnlich abwechslungsreicher Weise auflockerte“* (Ebd.). Er lebte nicht fest mit einer Konkubine, sondern

schlief mit vielen Frauen aus Montailou und den umliegenden Dörfern. Zu ihnen zählte auch Béatrice de Planissoles. Sie berichtet, zuvor von Raymond Clergue, dem Cousin Pierres, vergewaltigt worden zu sein und nach dem Tod ihres ersten Mannes *„hielt er mich öf-fentlich als Geliebte“* (Duby 1993: 519). Schließlich gab sie Pierres Werbeversuchen nach und beendete das Verhältnis mit Raymond. In der folgenden Zeit hatten sie öfter Geschlechtsverkehr, auch an Feiertagen und ein Mal in einem extra bereitgestellten Bett in einer Kirche, auch während ihrer zweiten Ehe. Schließlich verliebte sich die Adelige in einen anderen Priester, Barthélemy, und wurde dessen Konkubine.

Die Frage nach der Sündhaftigkeit der sexuellen Handlungen durchzieht die Protokolle. Béatrice de Planissoles konfrontiert den Priester mehrfach direkt damit:

*„[D]enn ich hatte gehört, dass eine Frau, die einem Priester beigewohnt hatte, das Gesicht Gottes nicht schauen durfte. Darauf antwortete er mir, ich sei dumm und unwissend, denn es sei eine genauso große Sünde für eine Frau, ihrem Ehemann beizuwohnen wie jedem anderen Mann, und die Sünde bleibe gleich, was der Mann auch sei, Ehemann oder Priester.“* (Ebd.: 519)

Eine ähnlich gleichgültige Antwort erhält sie, als sie über das Bett in der Kirche empört ist: *„Ich sagte zu ihm: ‚He, wie können wir so etwas in der Kirche des heiligen Petrus machen?‘ Er antwortet: ‚O que gran dampnage y ora seint Peire?‘ (Was für einen Schaden würde der heilige Petrus davon denn haben?)“* (Ebd.: 520). Pierre Clergue entkräftete also laut ihrer Aussage immer wieder Einwände und Zweifel, ob sie sich vor Gott schuldig mache. Grazida Lizier scheint ihr Tun pragmatischer bewertet zu haben – das legen zumindest ihre Antworten nahe.

*„Als du von dem Priester erkannt wurdest, ob nun vor deiner Heirat oder während der Ehe, glaubtest du zu sündigen? – Weil es mir zu diesem Zeitpunkt Spaß machte und dem Pfarrer auch, uns gegenseitig zu erkennen, glaubte ich das nicht, und ich meine auch, daß es keine Sünde war.“* (Ebd.: 517)

Auch konfrontiert damit, dass ihre Mutter und somit auch sie mit dem Pfarrer verwandt sei, antwortet sie, sie hätte mit diesem Wissen zwar nicht mit ihm geschlafen, aber während sie es getan habe, habe es Spaß gemacht und daher habe sie es nicht als sündig eingeordnet. Folgerichtig hat sich ihre Bewertung zum Zeitpunkt der Befragung geändert: *„Aber weil es mir jetzt keinen Spaß macht, von dem Priester erkannt zu werden, würde ich glauben zu sündigen, wenn ich es würde.“* (Ebd.) Dass der Spaß als zentrales Thema (und in mehrfacher Wiederholung) in ihren Aussagen zur Sündhaftigkeit auftaucht, konterkariert die in 4.1 nachgezeichneten scholastischen Bemühungen, Geschlechtsverkehr von Lust weitestgehend zu entkoppeln. Das Zeugen von Kindern wird in den Verhören an keiner Stelle als Grund für den Koitus angegeben, höchstens als störende Folge: *„[D]enn ich liebte ihn zu leidenschaftlich, und ich wollte immer mit ihm zusammen sein, obwohl meine Regel, als ich ihn das erste Mal erkannt hatte, bereits ausgeblieben war.“* (Ebd.: 522)

In Grazida Liziers Fall spielt außerdem Einverständnis eine wichtige Rolle. Sowohl ihre Mutter als auch ihr Ehemann hätten der sexuellen Vereinigung mit Clergue zugestimmt, sagt

sie mehrmals aus. Unklar bleibt, ob sie die Zustimmung als Legitimation ihres Handelns betrachtet und aus diesem Grund benennt. Ohnehin lässt ihre Anmerkung, Clergue habe sie nur ‚erkannt‘, wenn ihr Mann nicht zuhause gewesen sei (Duby 1993: 517), Zweifel daran aufkommen, dass das außerheliche Verhältnis vollständig gebilligt wurde. De Planissoles hingegen hielt ihr außereheliches Verhältnis geheim. Sie beschreibt, dass sie ihre Magd am Kellereingang Wache stehen lassen habe, während sie im Keller mit Clergue Geschlechtsverkehr hatte.

Darüber hinaus gibt der Text Aufschluss über die Tradierung von Normen und Wissen. De Planissoles hatte „gehört“ (Ebd.: 519), dass es Sünde sei, mit einem Priester zu verkehren. Ebenso verteidigt sie sich, angesprochen auf ‚verdächtige‘ Gegenstände wie eine Nabelschnur, ein Tuch mit Menstruationsblut und ein Korn eines Krautes, indem sie darauf verweist, dass andere ihr dazu geraten hätten („weil eine getaufte Jüdin mir gesagt hatte“; „Ein Pilger hat es mir gegeben; er sagte“ (Ebd.: 521 f.)). Auch wenn in Anbetracht der Abschrift des Verhörs sowie der Übersetzungen eine wortwörtliche Interpretation nicht erfolgen kann, lassen sich Sagen, Hören und Geben als relevante Wege der Wissensweitergabe benennen. Es lässt sich festhalten, dass die Aussagen der beiden Frauen aus Montaillou die zweite Forschungsthese belegen: Es finden sich Zeugnisse gelebter Sexualität, die den christlichen Normen zuwiderlief. Konkret sind dies Ehebruch, Inzest, Sakrileg<sup>15</sup>, Geschlechtsverkehr an Feiertagen, im Tageslicht, aus Lust und klerikales Konkubinat.

Auch die Fastnachtspiele stellen eine reichhaltige Fundgrube für die Verhandlung von Ehe, sexueller Anbahnung und Praktiken dar. Kaum ein Spiel kommt ohne sexuelle Anspielungen aus, teils metaphorisch, teils direkt. Ihre zentralen Themen sind Ehe, Sexualität und zwischenmenschliche Beziehungen. „*Inbesondere körperliches Verlangen und Vergnügen macht das Fastnachtspiel zum Thema. Der menschliche Geschlechtstrieb und die Geschlechtsorgane werden unter die Lupe genommen und können zur komischen Vorstellung im Fastnachtspiel geraten*“ (Klimczak 2018: 30), schreibt Franziska Klimczak, die aus germanistischer Perspektive zur sexuellen Metaphorik in Fastnachtspielen forscht. Im Folgenden werden „*Ein Vasnachtspil*“ und „*Ein Spil von Holzmennern*“ näher untersucht und um kurze Auszüge aus weiteren Spielen erweitert. Sie stammen aus Adelbert Kellers vierbändiger Sammlung von Nürnberger Fastnachtspielen aus dem 15. Jahrhundert. Aufführungssituation und beteiligte Akteure der Spiele konnten variieren und können für jedes Einzelne der über 100 Spiele kaum noch nachvollzogen werden. Dennoch kann festgehalten werden, dass

---

<sup>15</sup> „Bei der Sünde des Sakrilegs ist eine heilige Sache im Spiel. Diese Sache ist entweder eine gottgeweihte Person, die für den Beischlaf gewünscht wird“ (Thomas von Aquin 1993: 104).

Autor- und Trägerschaft der Nürnberger Fastnachtspiele männlich und meist Handwerker-gesellen waren. Die bedeutenden Nürnberger Fastnachtspieldichter des 15. Jahrhunderts stammen aus Handwerkerkreisen – Hans Rosenplüt verfasste sie etwa 1440–1450 und Hans Folz zwischen 1470 und 1490 (Vgl. Klimczak 2018: 27). Als Aufführungsort der Fastnachtspiele in Nürnberg diente meist die Wirtsstube oder die private Wohnstube. (Vgl. Ehrstine 2009: 83)

Die Bezeichnung ‚Fastnachtspiele‘ verweist auf ihre Situierung im Fest. Neben maskierten Umzügen und Wettkämpfen unterschiedlicher Art waren sie neben anderen „*Inszenierungen theatral-burlesker Spektakel*“ (Münz 2003: 154) fester Bestandteil des Karnevals. Wie in 2.2 bereits dargelegt, sind Feste vom Zusammenfall der Gegensätze gekennzeichnet: „*[V]on Erhabenem und Lächerlichem, [...] von Zeremoniellem mit der Persiflage, von Andacht und Ausgelassenheit, von Fasten und Schwelgen im festlichen Ablauf.*“ (Köpping 1997: 1048) Während der Festzeit ist die alltägliche Zeit ausgesetzt, wodurch wiederum Ordnung im Jahresablauf geschaffen wird. Die bestehende Ordnung wird außer Kraft gesetzt, verkehrt und verdreht sich, Rollen können getauscht werden. Der Ein- und Austritt in bzw. aus der Festzeit wird bewusst vollzogen:

„*[D]ie Passage in die heilige Zeit des Festes wird durch Praktiken wie Maskeraden, (Verkehrungs-) Riten und Spiele erzeugt und hervorgebracht, die Rückkehr in die profane Zeit der Dauer (Phase der Reintegration) durch Praktiken des Kostümierens, des förmlichen Gebarens und der Sozialrollen-Darstellung.*“ (Baumbach 2018: 223)

Karneval oder Fastnacht zählen zu den bis heute bekannten Festen, was unter anderem mit der im 19. Jahrhundert behaupteten ‚Neuerfindung‘ zusammenhängt. Der Theaterhistoriker Rudolf Münz unterscheidet zwischen älterem agrarischen Karneval – „*wenig strukturiert, charakterisiert durch öffentliche Bankette mit übermäßigem Essen und Trinken, allgemeinem Singen und Tanzen, Rollen- und Kleidertausch, erotischen Exzessen*“ und jüngerem urbanen Karneval, der

„*mit dem Prinzip der sozialen prozesshaften Verkehungen und Themen von sozialem und politischem Belang, beeinflusst von den spätmittelalterlichen Narrenfesten, einen stärker organisiert-strukturierten Charakter [hat], veranstaltet von Korporationen, Vereinen, Jugendvereinigungen, Stadtvierteln usw.*“ (Münz 2003: 154)

Nach und nach lässt sich eine Verschiebung von der Teilhabe aller im sozialen Fest hin zur Schau feststellen, vom Nahsinn zum Fernsinn, also beispielsweise vom gemeinsamen Festmahl hin dazu, dass Wenige essen und Viele ihnen dabei zuschauen. Hier beginnt Theater als eigenständiges Element aus dem Fest herauszutreten:

„*Formalisierter und damit gebändigter Exzess bzw. dessen Darstellung wirkt durch seine Inszenierung spontanen Ausbrüchen entgegen, der Aufbau einer Fiktionssschranke reduziert das Risiko von Grenzverwischungen, die Trennung von Spielern und Zuschauern vermindert einen allgemeinen und vor allem realen Exzess.*“ (Kirschstein 2015: 179)

An dieser Entwicklung hatten Einschränkungen und Verbote ihren Anteil, die sowohl von der Obrigkeit als auch von kirchlicher Seite erlassen wurden. So verfügte der Stadtrat in



Nürnberg mittels Ratsverordnungen beispielsweise ein Maskierungsverbot (Klimczak 2018: 22). Im 16. Jahrhundert setzten nicht nur Einschränkungen von Karneval, sondern durchaus auch Kompletterbote ein, wie beispielsweise 1514 in Frankfurt am Main (Härter 1999: 60). Argumentativ wurden die Reglementierungen mit sicherheitspolitischen Bestrebungen begründet, die auf das Eindämmen von Gewalt zielten, Vorwürfen von Unsittlichkeit, also der Missachtung (christlicher) Moralvorstellungen sowie (ökonomischer) Verschwendung, die Armut und Abhängigkeiten wie Trinksucht befördere. Tatsächlich ist die exzesshafte Bedürfnisbefriedigung durch Essen, Trinken, Tanz oder Sexualität zentrales Charakteristikum von Karneval und anderen Festen. Jedoch lässt sich hinter den Reglementierungen auch die Intention vermuten, Kontrolle zurück zu erlangen und popularkulturellen, paganen Vorstellungen, an die das Fest auf verschiedene Weise anknüpft, nicht zu viel Raum zur Entfaltung zu geben.

Die festgehaltenen Fastnachtspiele stellen eine schriftliche Fixierung oraler, ans körperliche Spiel gebundener Praktiken dar. Die Lektüre gibt kaum Einblick in die Aufführungspraxis: Wer spielte welche (und wie viele) Rollen? Wurden Requisiten und Maskierung genutzt? Wie und auf welchen Ebenen, die das geschriebene Wort nicht abbildet, interagierten die Spieler mit dem Publikum? Der Rückschluss, es handle sich bei Fastnachtspielen lediglich um eine ‚literarische Gattung‘, liegt damit nahe und findet sich häufig in der Forschungsliteratur. Diese Zuordnung schneidet jedoch die Verbindung zur Aufführungspraxis ab und verflacht die vielschichtigen Spiele endgültig zu einem rein philologischen Untersuchungsgegenstand. Johannes Janota übt in diesem Sinne Kritik an der bisherigen Kommentierung der Fastnachtspiele:

*„Die Anlage der Kommentare schiebt sie von Anfang an auf die Ebene von Lesetexten und erschwert so das angemessene Verständnis der Spielüberlieferung als Partituren, die in der Regel für Aufführungen verfasst wurden und die erst in der Inszenierung vor einem Publikum ihre jeweilige Ausformung erhielten.“ (Janota 2009: 381)*

Gleichsam würde eine von Janota geforderte theaterwissenschaftliche Untersuchung der Spiele, die weit über die schriftliche Quelle hinaus reicht, den Rahmen dieser Arbeit sprengen und von den Forschungsfragen abweichen. Daher erfolgt die Analyse anhand des Textes, jedoch mit Rückbindung an andere (rituelle) Praktiken und pagane Vorstellungen.

Die beiden zur Betrachtung ausgewählten Spiele *„Ein Vasnachtspil“* (K 29) und *„Ein Spiel von Holzmennern“* (K 52) können als Gerichtsspiele bezeichnet werden. Sie stehen im weitesten Sinne mit Rügebräuchen in Verbindung, die in Gemeinschaften unerwünschtes Verhalten sanktionierten. Eine Vielzahl von Bräuchen sozialer Regulierung rankten sich um Ehe und Sexualität, sei es, da die Verbindung von jung und alt missfiel oder da zu wenige heiratswillige Frauen ‚zur Verfügung‘ standen. In letzterem Fall mussten beispielsweise die

Unverheirateten unter den Augen der Dorf- oder Stadtgemeinschaft einen Pflug über die Straße ziehen (Vgl. Rippmann 2008: 27).

Die Gerichtsspiele laufen meist nach einem ähnlichen Prinzip ab: Vor Gericht wird ein Missstand angeklagt und erläutert, woraufhin der:die Angeklagte sich verteidigt, dann geben die Schöffen ihre Meinung zum Besten und schließlich spricht der Richter sein Urteil. Gerahmt werden die meisten Fastnachtspiele von *Einschreier* (auch *Precursor*) und *Ausschreier*, die beispielsweise mit den Worten einleiten: „*Nu schweigt, ir herrn, und seit mit ru/ Und hort einer hubschen kurzweil zu!*“ (K 52 1853: 391) Der Abschluss verweist auf den Karneval und beinhaltet häufig die Aufforderung, es sich im Fest gut gehen zu lassen, zum Beispiel: „*Ir herren, ir sollet uns urlaub geben/ Und solt die fasnacht frolich leben/ Und nit zu große weisheit pflegen.*“ (Ebd.: 392)

Konkret lautet die Anklage in K 29 durch die Ehefrau, ihr Mann wolle zu oft mit ihr Geschlechtsverkehr haben: „*All nacht muß sein zu achtzehen malen,/ Des ich nit lenger mag verdoln*<sup>16</sup>.“ (K 29 1853: 241) Der Ehemann erwidert, er habe geheiratet, damit er oft mit seiner Frau schlafen könne. Die Schöffen machen daraufhin verschiedene Vorschläge, etwa er solle nur noch Wasser und Brot bekommen, um seine Libido zu zügeln oder gar Abführmittel nehmen „*[d]avon er vast mug scheißen und speien*“ (Ebd.: 243). Besonders brutal ist die Empfehlung, die Anklägerin solle ihrem Mann anderthalb Nieren herausschneiden lassen. Schließlich endet das Spiel mit der Ankündigung des Mannes, sich weitere Frauen zu suchen, wenn er auf Sex in der Ehe verzichten müsse. Unerwartet lenkt seine Ehefrau ein, bevor er sie verlasse, wolle sie es zwei mal so oft „*erleiden*“ (Ebd.: 246)

In K 52 klagt ein Mann, seine Frau verkehre mit einem Jüngeren. Sowohl dieser als auch die Frau bestätigen dies. Sie erklärt ihren Ehebruch ohne Reue: „*Sein pfeil die sein noch unverschossen/ Und zilen mir geneuer, dan des alten.*“ (K 52 1853: 392) Es werden keine Schöffen befragt, der Richter spricht direkt sein Urteil: „*Darumb sprich ich das zum rechten,/ Das ir pald sollet um sie fechten*“ (Ebd.), womit das Spiel endet. Es handelt sich jedoch bei den Figuren dieses Spiels nicht um gewöhnliche Menschen, sondern um Holzmänner und -frauen. Das „*Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*“ vermerkt im Eintrag *wilde Männer, wilde Frauen*, sie entsprächen „*den Holz- und Moosleuten (s. d.) in Mitteldeutschland, Franken und Bayern; den Holz- oder Waldfräulein (Waldweiblein) (s. d.) im Böhmerwald und in der Oberpfalz; im Harz den Moos- oder Holzweiblein (s. d.)*“ (Bächtold-Stäubli 2000: 969). Diesen mythologischen Wesen werden je nach Region und Quelle unterschiedliche Eigenschaften zugesprochen, teils unterstützen sie die Menschen mit (nährischen) Rat schlägen, teils schaden sie ihnen, etwa durch Kindesentführungen. Sie können klein sein

---

<sup>16</sup> Verdoln, -dolen: ertragen, aushalten, auf sich nehmen (Hennig 2014: 390).

oder riesig, nackt, behaart, in zerlumpter Kleidung. Sie leben meist im Wald, teils in zerklüfteten Bergen oder Höhlen.

*„Der deutsche Volksbrauch hielt im ‚Wildemannspiel‘ und -tanz die Auffassung der ‚W.n Männer‘ als Vegetationsdämonen fest. Dämonenabwehr, Fruchtbarkeits- und Regenzauber wie auch Winteraustreiben erscheint in den von der Schweiz bis Österreich bekannten Spielen, Tänzern und Umzügen, die auch in Thüringen und im Harz bekannt waren, vermischt.“*  
(Bächtold-Stäubli 2000: 977 f.)

Viele Frühlings- und Karnevalsbräuche stünden damit in Zusammenhang.

Das Fastnachtspiel knüpft also, wenn auch in bereits formalisierter Form, an ältere mythische Vorstellungen an. Gerade in diesem Fall wäre die Frage nach der Spielpraxis interessant, etwa wie sich die Akteure mit den Figuren überkleideten, ob rituelle Bezüge hergestellt wurden, die dem Publikum bekannt waren, oder die Holzmänner und -frauen lediglich als ausgefallene Rolle dienten.

Pagane Vorstellungen treten auch im Umgang mit Körper und Leib zu Tage. Grundsätzlich wurden im Fest leibliche Gelüste durch Essen, Trinken, Tanz oder Sexualität exzesshaft, also über das als normal erachtete Maß hinaus, ausgelebt. In den Fastnachtspielen sind Nahrungsaufnahme, Ausscheidungen und Sexualakte eng miteinander verwoben. Hier wird der Leib als offener, nicht auf seine eigenen Körpergrenzen beschränkter und, nach Michail Bachtin, grotesker sichtbar:

*„Das Wesen des Körpers als das Prinzip des Wachstums und Über-sich-hinaus-Wachsenden enthüllt sich nur in Momenten wie dem Koitus, der Schwangerschaft, der Geburt, dem Todeskampf, dem Essen, Trinken und Sich-Entleeren. Er ist das ewig Unfertige, ewig Entstehende und Erschaffende, [...] zwei Glieder an dem Punkt, an dem sie sich vereinen, ineinander übergehen.“*  
(Bachtin 1995: 76)

Der Literaturwissenschaftler Bachtin benennt den Zusammenhang zwischen Werden und Vergehen, den er auch in François Rabelais' Werk plastisch ausgedrückt findet: Nach übermäßigem Verzehr geschlachteter Tiere bringt Gargamelle etwas ‚zur Welt‘, das zunächst für ihr Kind gehalten wird, sich schließlich aber als ihr Dickdarm entpuppt. Wenig später wird das Kind jedoch durch ihr linkes Ohr geboren. *„Die Motive entfalten sich auf der Ebene des Festessens – der zerlegte Körper wird verspeist – und gehen fast unmerklich zur anatomischen Analyse des gebärenden Leibes über. [...] [E]in großer Bauch, der verschlingt und verschlungen wird, gebiert und geboren wird.“* (Ebd.: 267) Dies erinnert an den König aus der in 2.2 zitierten bäuerlichen Utopie (Vgl. Fußnote 5), aus dessen Mund Marzipan und aus dessen Hintern Manna strömt. Die dualistisch gedachten, existenziellen Zustände von Tod und Leben begegnen sich als Paradoxien im Fest (wie auch Heiliges und Profanes, Lachen und Gewalt) – die lediglich in einem westlich-aufgeklärten, binären Denken als Paradoxien erscheinen. Der Leib wird im Zuge des *Zivilisationsprozesses* als ausgedehnte und denkende Substanz geschieden, in den Fastnachtspielen und Fest-Riten sind jedoch noch Spuren des Grotesken und Durchlässigen zu erkennen. Die pagane Vorstellung vom Leib kann auch als

eine Erklärung unter mehreren begründen, warum Sexualität in den Spielen solch eine zentrale Rolle einnimmt.

Desweiteren dient Komik als wichtiges Mittel zur Verhandlung von Sexualität in den Fastnachtspielen. Dabei spielt skatologischer Humor, wie im Ratschlag, dem sexversessenen Ehemann Abführmittel zu verabreichen, häufig eine Rolle. Auch der Ausspruch des Richters in K 29 verweist darauf, dass es sich nicht um eine ernsthafte moralische Auseinandersetzung handelt. Er spricht zum Ehemann: „*Mich wundert, das ir nit werdt müd/ Der großen unru uber nacht./ Man solt ein mul<sup>17</sup> auß euch han gemacht.*“ (K 29 1853: 242) Auch wird durch Übertreibung Komik erzeugt. Die Klägerin beschwert sich über 18 Mal Koitus pro Nacht. Ihr Mann spricht sogar von 21 Mal. Er habe aber abgebrochen, um sie zu schonen (Vgl. Ebd.). Diese ironische Wendung wird von der Ehefrau schließlich selbst auf die Spitze getrieben, wenn sie sich bereit erklärt, zwei Mal so häufig, also 36 Mal, mit ihm zu schlafen. Das Geschlechterverhältnis wird damit ebenfalls überzeichnet: Der überpotente Mann steht der Frau gegenüber, die seine Begierde „*erleide[t]*“ (Ebd.: 246). Sie bezeichnet sich selbst als „*armes weib*“, deren „*stolze[r] frauenleib*“ durch den vielen Geschlechtsverkehr „*verschwunden*“ sei (Ebd.: 241). Elisabeth Keller kommt in ihrer Studie zur Darstellung von Frauen im Fastnachtspiel zum Ergebnis, dass die Spiele mehrheitlich „*abwertende und antifeministische Haltungen*“ (Keller 1992: 223) transportierten. Sie würden hauptsächlich mit negativen Eigenschaften wie List und Herrschsucht versehen. Zudem würden ihre Körper als Sexualobjekte betrachtet, über die Ehemänner, Richter oder Verehrer urteilen. Allerdings beobachtet sie auch in Bezug auf männliche Ehetauglichkeit die Reduktion auf sexuelle Leistungsfähigkeit. Hier scheint die oben beschriebene Zweistufigkeit der Ehe durch, die den Vollzug an ‚funktionierenden‘ Geschlechtsverkehr knüpft.

Jedoch lassen sich die Spiele nicht nur eindimensional als Zeugnis misogynen Kultur lesen.<sup>18</sup> Allein die Aufführungssituation, in der männliche Spieler in einer weiblichen Rolle Aussagen über ihre Tugendhaftigkeit oder Schönheit trafen, bricht die Ernsthaftigkeit dieser auf und ermöglicht ein Spiel auf mehreren Ebenen. Auch finden sich inhaltlich Beispiele, die eine Lesart als ausschließlich frauenfeindlich in Frage stellen: Das Zugeständnis der Ehefrau in K 29 führt die Rollenverteilung bereits ad absurdum. Sie kann ebenso als spielerischer Umgang mit Erwartungen an Männer und Frauen gelesen werden, die zunächst einmal mit Lachen konterkariert werden. Auch finden sich verkehrte Verhältnisse, wie im „*Neithartspil*“, in dem eine „*Bauerndirn*“ von ihrer libido berichtet: „*Wurd ich der minn nicht von der*

---

<sup>17</sup> Mul: Maultier (Hennig 2014: 224).

<sup>18</sup> Ebenso lohnt die Betrachtung anderer Diskriminierungsformen wie Antijudaismus und Behinderten-feindlichkeit. Häufig werden Witze auf Kosten bestimmter Gruppen gemacht und Stereotype reproduziert. Dennoch greift eine Beurteilung anhand gegenwärtiger Kategorien wie ‚Ableismus‘ für die historische Einordnung zu kurz.

*sat,/ Ich nām ander zwölf an der stat,/ Die mich minnen uberlank,/ In dem stro und auf der pank.*“ (K 53 1853: 400) Im K 52 ist es der Körper des alternden Ehemannes, der den Ansprüchen der Holzfrau nicht mehr genügt und den sie gegen den ‚besseren‘, jüngeren eintauscht. Der Ratschlag eines Schöffens in K 29 spricht die Ehefrau und ihre Wünsche sogar direkt an, statt über das Paar zu verhandeln: *„Ich will, das man die frauen frag,/ Das sie bei irer treu war sag,/ Wie oft sie es mug bei einer nacht erleiden./ Darnach richt man sich als die gescheiden/ Zu fellen ein urteil nach irer red“* (K 29 1853: 244). Auch wenn die Frage negativ darauf zielt, wie viel sie aushalten könne, statt zu erfragen, was sie sich in der ehelichen Sexualität wünsche, so ist die Stelle dennoch als aktive Einbeziehung der Ehefrau nennenswert. Das Aufgreifen des Geschlechterverhältnisses in den Fastnachtspielen lässt sich also durchaus als ambivalent beschreiben. Schließlich ist die Objektifizierung des Frauenkörpers in Fastnachtspielen sowohl Abbild gesellschaftlicher Verhältnisse, reproduziert diese aber gleichsam. Andererseits kann die Verhandlung von Rollenerwartungen mittels Komik (zumindest für den Moment des Lachens) den gesellschaftlichen Druck mindern und einen Ausgleich zum Alltag darstellen.

Zuletzt soll ein Blick auf die sprachliche Umschreibung von Sexualität in den Fastnachtspielen geworfen werden. Wie in Kapitel 3 bereits angerissen, arbeitet Franziska Klimczak metaphorische Felder heraus, die in den Spielen zur Beschreibung sexueller Praktiken genutzt werden: Dazu gehören (Feld-)Arbeit, Nahrungsaufnahme, Kampf und Musik (Vgl. Klimczak 2018: 184 ff.). Sie variieren von poetischen Ausdrücken (*„So er in der undern wiesen met/ Mit seinem pruochedegen<sup>19</sup>,/ Die bei dem finstern tal sein gelegen“* (K 29 1853: 244)) bis hin zu derben – und in diesem Fall unangenehm plastischen – Umschreibungen: *„So ander weiber ir nachtrue haben,/ So hat er ein schinden und schaben“* (Ebd.: 241). Ähnliches gilt für das Benennen von Genitalien: Der Penis wird humoristisch etwa als Wasserstange, Wurst und gar als Esel bezeichnet (Vgl. Klimczak 2018: 137 ff.). Die Vulva wird quantitativ seltener in den Spielen benannt und wenn dann *„oft nur in Abhängigkeit von der bildhaften Penisbeschreibung, aus der zugleich ihre Zweitrangigkeit erwächst, symbolträchtig für die weibliche Subordination“* (Ebd.: 166). Der aktive Mann macht im Sinne Karras‘ (Vgl. Karras 2006: 17) etwas mit seiner Partnerin (*„Das ich heimlich kome zu ir in ir gaden“* (K 13 1853: 116); *„Und er hab in fremden scheuren gedroschen“* (K 19 1853: 160)), deren Genital (und somit auch ihr als Person) meist die passive Rolle zukommt. Auch der bis heute existente Begriff Scheide findet in diesem Sinne Erwähnung: *„Ich pin die schaid, ir seit das schwert“* (K 89 1853b: 717). Die Metaphern von der Vulva visualisieren laut Klimczak *„ihre untergeordnete und zweckdienliche Funktion für den Penis beim Koitus. Da diese in*

---

<sup>19</sup> Pruocho, auch bruoch: Hose (Hennig 2014: 46).

*der Aufnahme und Aufbewahrung begriffen wird im Fastnachtspiel, fungieren Eingänge, Räume und Behältnisse zur gegenständlichen Versinnbildlichung der Vagina.*“ (Klimczak 2018: 171)<sup>20</sup> Dennoch finden sich auch Ausdrücke, die den Geschlechtsverkehr mit weniger eindeutigen Rollen inszenieren und mit (teils rätselhaften und kreativ-absurden) Bildern Komik erzeugen: „*Ich pin der zügel, ir seit der zaum/ [...] Ich pin das mel, ir seit der krapf*“ (K 89 1853b: 717).

Sowohl die hier näher betrachteten Fastnachtspiele als auch die Verhörprotokolle aus Montailou zeigen, dass Sexualität auch außerhalb der Ehe und häufig nicht aus Zeugungsabsichten praktiziert wurde. Dies geschah nicht notwendigerweise im Verborgenen, im Falle Grazida Liziers hatten ihre Mutter und ihr Ehemann davon Kenntnis. Die Fastnachtspiele thematisieren im öffentlichen Raum – wenn auch mit der Einschränkung, dass vor allem einzelne soziale Gruppen wie männliche Handwerker daran partizipierten – den christlichen Normen zuwider laufende Sexualität. Die (metaphorischen) Anspielungen deuten darauf hin, dass auch im Publikum allgemein Wissen um sexuelle Praktiken und Genitalien vorhanden war. Beide Quellen beinhalten jedoch hauptsächlich gegengeschlechtlichen (vermutlich penetrativen) Geschlechtsverkehr und geben wenig konkrete Anhaltspunkte zu unterschiedlichen Praktiken. Es ist dennoch davon auszugehen, dass sich alltägliche Sexualität im Spätmittelalter nicht darauf beschränkte. Vereinzelt finden sich Hinweise wie diese Andeutung von Oralverkehr im Fastnachtspiel K 98: „*Wenn sie die wurz nimpt in irn munt / So wirt ir so vil süßer freud kunt.*“ (K 98 1853b: 751) Das doppeldeutige Bild der Wurzel scheint häufiger gebraucht worden zu sein: „*In Heinrich Wittenwiler’s Ring [...] we find a scene in which a physician invites a young maiden ,to enjoy his root‘ (,Der wurtzen muost du niessen,‘ v. 2146), and the maiden obliges willingly by ,eating the root‘ (,Da mit ward sei der wurtzen essen,‘ v. 2151).*“ (Lazda-Cazers 2008: 597) Grundsätzlich ist die Beweislage eher dünn und erfordert ausführliche Recherche und Kontextualisierung (etwa im Fall von Bauplastiken), die in diesem Rahmen nicht zu leisten ist. Der kürzere Weg führt über Negativquellen wie die früh- bis hochmittelalterlichen Bußbücher, die schließlich in das kanonische Recht übergangen. Sie listen detailliert Vergehen und ihre entsprechenden Bußen auf, darunter Geschlechtsverkehr *retro* und *in tergo*, was sich als analen oder vaginalen Geschlechtsverkehr von hinten interpretieren lässt (vgl. Payer 1984: 118). Auch fragt Burchard von Worms in seinem Dekret nach Aphrodisiaka:

---

<sup>20</sup> Klimczak differenziert nicht zwischen Vulva und Vagina und schreibt grundsätzlich von Vagina, auch wenn es um das Genital an sich oder die äußeren Teile geht.

*„Have you done what some women are accustomed to do? They lie face down on the ground, uncover their buttocks, and tell someone to make bread on their naked buttocks. When they have cooked it, they give it to their husbands to eat. They do this to make them more ardent in their love for them. If you have, you should do two years of penance on the appointed fast days.“*  
(Shinners 1997: 451 f.)

Auch finden sich dort Hinweise auf Sexspielzeuge wie Dildos und ähnliches.

Die Vielzahl der in den Pönitentialen aufgelisteten Sexualvergehen und die ausführlichen Beschreibungen, wie im hier zitierten Beispiel, legen nahe, dass tatsächlich ausgeübte Praktiken in die Bußbücher eingingen. Classen geht mit Payer davon aus, dass es sich dabei nicht um „*abstraktes juristisches Interesse*“ (Classen 2008b: 15, eigene Übersetzung) handelte. Dennoch lässt sich dies, wie auch im Falle anderer Negativquellen, nicht mit absoluter Sicherheit festhalten.

### 4.3. Ambivalenzen, weitere Aspekte und Schlussfolgerungen

Die Untersuchung scholastischer Normierung einerseits und gelebter Alltagspraxen andererseits ergibt ein widersprüchliches Bild. Forschungsthese 1 wurde samt ihren Unterthesen bestätigt, jedoch mit der Einschränkung, dass sich die theologischen Ausführungen nicht eindeutig als sexualfeindlich bezeichnen lassen. Forschungsthese 2 lässt sich ebenfalls bejahen. Der eng gesteckte Rahmen tolerierter Formen von Sexualität wurde immer wieder überschritten, wenn auch das Ausmaß der Überschreitung kaum zu quantifizieren ist. Die Verifizierung oder Falsifizierung von Unterthese 2.1 steht noch aus. Daher soll nun die theoretische Seite um medizinische Diskussionen des Spätmittelalters und die der gelebten Praxis um ambivalente Tendenzen innerhalb der Kirche erweitert werden, um gleichsam die Befunde aus 4.1 und 4.2 zusammen zu führen und daraus Schlussfolgerungen zu ziehen.

Die lateinischen, zentraleuropäischen medizinischen Abhandlungen waren stark von arabischen Wissenschaftlern geprägt, die umfassend publizierten und Themen rund um Sexualität ausführlich erforschten. Dabei ist laut der Historikerin Helen Rodnite Lemay die Verschränkung mit Astrologie in antiker Tradition zu beobachten. Die Schriften schlugen auch im Umgang mit Sexualität einen nüchternen Ton an:

*„Sexuality was treated in a matter-of-fact way by both doctors and astrologers. Medical writers describe without embarrassment methods for improving erection in the male member, exciting a woman to desire, disguising a girl's loss of virginity. The astrologers [...] treat human sexual functioning along with marriage, health, and success in one's chosen career as an important part of life and therefore a proper subject for consideration by astrology.“* (Lemay 1982: 188)

Dies erklärt Lemay mit der deterministischen Vorstellung, die Handlungen der Menschen seien durch die Sterne beeinflusst und diese wiederum von Gott. *„Thus, according to the Arab astrologers, one's sexual behaviour is, to a large degree, beyond one's control.“* (Ebd.) Bestimmte Sternkonstellationen beeinflussten die Bildung der Genitalien oder sexuellen Vorlieben:

*„For example, Albohali tells us that the planets can course a woman to be sexually aggressive; Ibn Ezra relates that Venus in the twelfth or seventh house leads to daily sexual intercourse; Albubather asserts that certain signs produce sodomy, excessive sexual appetite, impotence, sterility, and hermaphroditism.“ (Lemay 1982: 195)*

Die spätmittelalterliche Diskussion um Fortpflanzung wurde in 2.2.1 bereits grob dargelegt. Zentrale Frage war, ob nach Galenos der Samen von Mann und Frau zur Zeugung notwendig sei oder der des Mannes allein genüge. Letztere Vorstellung prägte u.a. Thomas von Aquins Idee des formenden männlichen und empfangenden weiblichen Prinzips. Wurde der Samen der Frau ebenfalls als zeugungsrelevant verstanden, führte dies häufig dazu, auch weibliche Lust in den Blick zu nehmen. Es finden sich – neben Empfehlungen für potenzfördernde Diäten und körperliche Übungen – ausführliche Beschreibungen und Empfehlungen, die den penetrativen Geschlechtsverkehr vorbereiten sollen: *„Guainerius instructs the man to rub the place between the anus and the vulva because in the act of coitus it is right to do all kinds of things, and William quotes Avicenna to the effect that this wall of hair around the vulva is the place of greatest delactation in women[.]“ (Lemay 1982: 202)* Die Traktate reduzierten Lust jedoch nicht allein auf die Rolle der Fortpflanzungsvoraussetzung, sondern schreiben ihr auch als Selbstzweck einen Wert zu. Im Falle einer Vergewaltigung konnte sich die Verbindung von Lust und Empfängnis jedoch fatal auswirken: Wurde eine Frau vom Vergewaltiger schwanger, hatte sie möglicherweise zum Geschlechtsakt ‚animiert‘. Sie galt dann nicht mehr als seelisch keusch oder rein (Vgl. Eder 2018: 191). Joyce Salisbury nennt die geschlechtsspezifischen Zuschreibungen *„gendered sexuality“* (Salisbury 2000). Die Logik von sexuell unersättlichen und verführenden Frauen, die dennoch die empfangende Position inne hätten, führte zu Warnungen für Männer, durch zu viel oder zu häufigen Sex an Stärke zu verlieren und durch Überhitzung auszutrocknen. Lemay beobachtet eine Verschiebung des Diskurses um weibliche Sexualität, der sich von Empfehlungen für Frauen in den früheren Jahrhunderten des Mittelalters hin zur Betonung der von Frauen ausgehenden Gefahren verschiebe (Vgl. Lemay 1978). Anhand des *„De secretis mulierum“* aus dem 13. Jahrhundert arbeitet sie beispielsweise heraus, dass menstruierenden Frauen zugeschrieben wurde, sie könnten Kinder mit Blicken töten. In Schriften des Hochmittelalters hingegen läge der Fokus noch auf der Unvollkommenheit der Frau, die zur Menstruation führe und auf Behandlungen, wenn die Blutungen mit körperlichen Beschwerden einhergingen (Vgl. Ebd.: 393 f.).

Laut Joan Cadden sei Sexualität grundsätzlich als Balance betrachtet worden. *„For the individual, the proper regulation of sexual activity, along with food, drink, exercise, baths, sleep and emotional state, was crucial to the maintenance of the body’s balance (health) or the rectification of imbalance (illness).“ (Cadden 2004: 578)* ‚Abweichungen‘ wie gleichgeschlechtlicher Verkehr seien dementsprechend auf ein Ungleichgewicht, etwa in der



Ernährung, zurückgeführt worden. Bestimmte ‚Behandlungen‘ sollten zur Verringerung oder Unterlassung führen: *„Al-Razi suggested trying direct heterosexual stimulation, along with warming the penis and testicles while cooling the rectal area with herbs or even an ice suppository.“* (Cadden 2004: 580)

Dieser Einblick in wissenschaftliche Debatten zeigt unterschiedliche Ansätze, die sich im Laufe der Jahrhunderte veränderten. Gemeinsam ist ihnen die Offenheit gegenüber sexuellen Themen, wie Helen Lemay zusammenfasst:

*„For the astrologers sex was somewhat neutral; just like health and wealth, it was controlled by the stars and man could do little but wait to experience what heavens had prepared for him. For the doctors and natural philosophers, on the other hand, sexual activity had its dangers, although most of these take a less negative view than Averroes, who clearly disputes the notion that sperm is a superfluity that must be evacuated [...] [S]exual intercourse is, for medieval scientists, a normal part of life that should be examined, discussed, and treated like any other human activity.“*  
(Lemay 1982: 204 f.)

Damit unterschied sich der wissenschaftliche Diskurs im Spätmittelalter deutlich vom christlich-theologischen. Er war gleichwohl nicht frei von moralischen Bewertungen, wie die vorgeschlagenen Maßnahmen gegen Verlangen nach mann-männlichem Geschlechtsverkehr zeigen. Doch auch die christliche Theoriebildung war nicht für alle Bereiche der Sexualität so rigide und eindeutig wie es die oben analysierten Quellen nahelegen, bzw. führte nicht zwangsläufig zu einer restriktiven Umsetzung. Der Umgang mit Prostitution wurde bereits als eines dieser Felder in 4.1 benannt. Auch dass die Implementierung des Zölibats nicht zur Beendigung sexueller Beziehungen von Klerikern führte, wurde bereits diskutiert und anhand der Protokolle von Montaignou beispielhaft belegt. Dabei ist zudem zu bedenken, dass auch im Klerus trotz kirchlicher Verurteilung und schließlich Verfolgung paganer Praktiken diese weiterhin Popularität genossen und durchaus in Verschränkung mit christlichen Ämtern ausgeübt wurden. Malcolm Jones beschreibt in seinem Artikel *„Sex, Popular Beliefs, and Culture“* phallische Riten, die noch im Spätmittelalter belegt sind und von Mönchen und Priestern praktiziert wurden. 1268 ließen Zisterzienser in Cumbria anlässlich einer Viehplage einen Phallus errichten und *„besprenkelten das Vieh mit den Hoden eines Hundes, der in Weihwasser getaucht worden war“* (Jones 2011: 140, eigene Übersetzung). Pagane Bräuche und Vorstellungen konnten trotz Christianisierung weiter bestehen oder sich synkretistisch mit dem Christentum verbinden. Dies gilt auch in Bezug auf Schauspiel. Die Analyse in 4.2 zeigt, dass mythische Vorstellungen, wie etwa vom grotesken Leib oder dem *wilden Volk*, auch in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters noch bekannt waren oder zumindest die spielerische Bezugnahme möglich war. Gerda Baumbach schreibt: *„Ein Sowohl-als-auch anstelle des logischen Entweder-oder ist im praktischen Umgang mit Gegensätzen in der Regel mindestens bis in das christliche Spätmittelalter anzutreffen.“* (Baumbach 2017: 35 f.) Als weiteres Beispiel nennt sie die die *Apokalypse des Johannes* komplementierende

*Apokalypse des Golias*, in der Golias himmlische Geheimnisse offenbart werden, die er schließlich jedoch durch den Verzehr von Mohnbrot wieder vergisst.

„*Golias, der mythische Patron der Spielleute-Fraktion der Goliarden, der gens oder familia Goliae [...] erscheint als ein seltsamer Weiser, ein Pseudo-Heiliger, ein eigenartiger Apostel: Er [...] hat die tiefsten Ratschlüsse Gottes vergessen, weil er Hunger und Durst bekam. Davon jedoch, was der Engel ihm ins Hirn geschrieben hat, weiß er getreulich zu berichten: unter anderem das Geheimnis des fünften Siegels, das die Sünden und Schandtaten des Klerus enthält, die Sitten und Taten der Priester, die den Ursprung der Dinge schändeten, indem sie den Dreieinigem für einen Dreier verkauften.*“ (Baumbach 2017: 36)

Die Fähigkeit Golias‘ lässt sich auf mittelalterliche Akteure übertragen, die im Schauspiel als Pseudo-Priester Kunde von einer anderen, nicht-christlichen Weisheit gaben, die dem Mythos entspringt. „*Trotz gelungener Assimilationen und Substitutionen durch das Christentum vermochte sich die Kirche derartige Vorstellungen niemals vollständig einzuverleiben.*“ (Ebd.: 37) In den phallischen Riten der Priester verwoben sich Paganismus und Christentum. In diesem Zusammenhang verweist Malcolm Jones auch auf die zahlreichen Funde von spätmittelalterlichen Bleibroschen, die vermutlich als *Apotropaion* böse Kräfte abwehren sollten. Sie stellen Vulven und Penisse dar, die aus heutiger Perspektive auf bizarre Art alltäglichen Beschäftigungen nachgehen, wie Wolle spinnen, auf Leitern klettern oder pilgern (Vgl. Jones 2011: 143). Das Tragen einer solchen Brosche bedeutete keine Abkehr vom Christentum, sondern konnte im Modus des Sowohl-als-auch den Glauben ergänzen.

Eine weitere spannende Ambivalenz stellt die *unio mystica*, die mystische Vereinigung mit Gott dar. Die Betrachtung des sprachlichen Ausdrucks dieser Vereinigung ergibt, „*dass sich die Gottessehnsucht in der Klerikersprache in Termini ausdrückte, die (nach modernem Verständnis) geradz u von erotisch-körperlicher Begierde zeugen*“ (Eder 2018: 179). Die Beschreibungen der Mönche und Nonnen gehen so weit, dass die Gottesbegegnung als sexueller Akt und Gott oder Christus als Bräutigam imaginiert wird. Es ließe sich eine Vielzahl an Quellen nennen, darunter Schriften von Bernard von Clairvaux, Mechthild von Magdeburg oder Hadewijch. An dieser Stelle sei exemplarisch die Dominikanerin Mechthild von Waldeck Ende des 13. Jahrhunderts mittels Albrecht Classen zitiert:

„*Christ wants to ‚werlich mit mir vereinigen‘ (truly unite with me), he holds her ‚umvangen mit [s]einen gotlichen armen‘ (with his divine arms), meaning for her: ‚es ist nu nicht anders, wann du mir und ich dir und das wir liplich mit ein ander kosen‘ (it is nothing but that you caress me and I caress you and that we both caress each other).*“ (Classen 2008b: 89 f.)

Ein Erklärungsansatz geht von der Substitution physischer Erfahrungen durch spirituelle aus, die ähnlich intensiv erlebt werden konnten, wie das hier zitierte Beispiel zeigt. Karras‘ These, die Gottesbegegnungen hätten teilweise zur Bildung einer „*sexuelle[n] Identität oder Neigung*“ (Karras 2006: 115) geführt, wäre einer ausführlicheren kritischen Betrachtung zu unterziehen. Im Kontext der vorliegenden Arbeit ist festzuhalten, dass die explizite, erotisch aufgeladene Thematisierung von Sexualität nicht nur auf popularkultureller Ebene in

Spielen, Gedichten, Liedern und bildender Kunst erfolgte, sondern auch als Gottesvereinigung akzeptiert wurde.

Um schließlich auf die in Forschungsthese 2.1 formulierten Bewertungen sexueller Praktiken eingehen zu können, stellt sich zunächst die Frage nach dem Wissenstransfer. Meist erfolgte die Weitergabe von Wissen auf oralem Wege, worauf u.a. die Aussagen Béatrice de Planissoles hinweisen. Die theoretischen Abhandlungen wie die Thomas von Aquins waren vermittelt durch Universitäten und Klöster nur begrenzten sozialen Gruppen zugänglich. Die weitgehend christianisierte Bevölkerung konnte in der Messe oder in der (seit 1215 obligatorischen) Beichte mit der kirchlichen Lehrmeinung in Kontakt kommen – Voraussetzung dafür war der Kenntnisstand der jeweiligen Priester, der nicht zwangsläufig als mit den scholastischen Diskursen vertraut anzunehmen ist. Auch ist fraglich, wie regelmäßig Kirchbesuche tatsächlich stattfanden: *„Die großteils auf dem Land lebenden Gläubigen besuchten die Messfeiern unregelmäßig bis selten und kamen vor allem dann zum Kirchenmann, wenn sie dessen Hilfe benötigten, etwa dann wenn eine Taufe, Heirat oder eine Beerdigung anstanden.“* (Eder 2018: 178) Eine, wenn auch diffuse, Vorstellung von falschen und richtigen Handlungen im Sinne christlicher Lehre scheint jedoch existiert zu haben, wie die Antworten de Planissoles ebenfalls zeigen.

Die hier untersuchten und aus Sekundärliteratur ergänzten Indizien tragen eine Ambivalenz in sich, die sich nicht einfach auflösen lässt: Sie lassen Rückschlüsse sowohl auf eine Internalisierung christlicher Restriktionen von Sexualität als auch auf ein Verständnis diverser sexueller Handlungen als unproblematisch oder mit der christlichen Lehre vereinbar zu. Auch zeigen sie im Fall der Spiele einen Umgang mit Themen rund um Sexualität, der sowohl humoristisch-dekonstruktiv sein kann als auch affirmativ, wie im Fall der Geschlechtszuschreibungen. Angesichts der dünnen autobiographischen Quellenlage und des christlichen Filters, den schriftliche Zeugnisse meist durchliefen, kann der Widerspruch kaum zugunsten einer eindeutigen Antwort aufgelöst werden. Dieses Spannungsfeld spiegelt sich auch in der Forschungsliteratur wider: Franz Eder schlussfolgert aus der offenen Thematisierung in Liedern und Schwänken, es spräche *„[v]ieles [...] dafür, dass die in der Gebrauchsliteratur anzutreffende positive Einstellung gegenüber der ‚fleischlichen Gattenliebe‘ auch in der Bevölkerung verbreitet war“* (Ebd.: 211). Bewusst nutzt er die einleitende Formulierung, die seine Aussage als Vermutung markiert. Peter Dinzelbacher wiederum geht von einem starken Einfluss der religiösen Autoritäten wie der Kirchenväter aus, deren Aussagen *„in einem Zeitalter des Glaubens offenbar auch von vielen internalisiert werden konnten“* (Dinzelbacher 2008c: 81). So ist er der Auffassung, *„daß das die mittelalterliche*

*Mentalität grundsätzlich prägende Verständnis von Sexualität ein dezidiert negatives, schulderzeugendes war, da sie ja ihrer Entstehung nach als Folge der Erbsünde galt“* (Dinzelbacher 2008c: 84).

Dennoch lässt sich konstatieren, dass die strikte Ablehnung jeglicher sexueller Praktiken ohne Zeugungsabsichten innerhalb einer Ehe, die wie oben ausgeführt selbst von kirchlicher Seite nicht einheitlich vertreten wurde, von der Mehrheit der Bevölkerung nicht geteilt wurde. Obwohl James Brundage die demographische Stagnation im Frühmittelalter als Indiz für den wachsenden kirchlichen Einfluss auf das Sexualverhalten der Bevölkerung wertet, vertritt auch er dies:

*„Ample evidence suggests that a great many medieval people rejected the more rigorous theological prohibitions of common sexual practices and simply refused to believe that fornication and other run-of-the-mill sexual offenses would doom perpetrators to eternal torment in hell.“* (Brundage 2000: 42)

Kritisch lässt sich anmerken, dass die umfangreichen Belege, von denen Brundage spricht, nur den indirekten Schluss von der Verbreitung sexueller Praktiken und ihrer Verarbeitung auf künstlerischer Ebene auf das Ablehnen von Höllenstrafen und der generellen Bewertung als Sünde zulassen.

Die Forschungsthese 2.1 lässt sich also bestätigen und muss in ihrer Ambivalenz aufrecht erhalten werden: Die (sexuellen) Handlungen konnten sowohl als sündhaft als auch als unproblematisch oder vereinbar mit der christlichen Lehre eingeordnet werden.

Schließlich ist mit Albrecht Classen und Ruth Evans darauf zu verweisen, dass sich gesellschaftliche Normen überhaupt erst im Austausch konstituieren. Sexualität ist von Gesellschaft nicht zu trennen, unabhängig davon, ob diese liberaler oder rigider auf sie reagiere: *„Sexuality is irrepressible, hence a truly foundational force in history, and a central source of all culture, both deeply influencing society and determined by that very society in turn.“* (Classen 2008b: 96 f.) Somit ist auch die Verkürzung auf Verbot und Widerstand unzulässig: *„But neither is it right to see this medieval sexual mosaic in terms of a dynamic of prohibition and resistance. Prohibition itself gave rise to new cultural formations that were not expressions of resistance so much as creative resignifications.“* (Evans 2011: 35) Handlungen, seien sie affirmativ oder aufbegehrend, sind durch den gesellschaftlichen Kontext geformt und wirken gleichsam auf diesen zurück. Dennoch lässt sich der Einfluss christlicher Doktrin über die folgenden Epochen bis in die heutige Zeit beobachten – nicht nur auf dem Feld der Sexualität, sondern beispielsweise in Bezug auf Zeit- und Raumvorstellungen (Vgl. 2.2) – deren Auswirkungen nicht zu unterschätzen sind.

## 5. Fazit

Im Mai 2020 stieg der Kölner Weihbischof Dominik Schwaderlapp aus dem Forum „*Leben in gelingenden Beziehungen - Liebe leben in Sexualität und Partnerschaft*“ des Synodalen Weges<sup>21</sup> aus, da er ein vorgelegtes Beschlusspapier nicht habe mittragen können. Für Schwaderlapp bildet die Verbindung von Liebe und Zeugung den Kern katholischer Sexualethik. Die Forumsmehrheit vertrete jedoch die Ansicht,

*„die Sexualität sei ‚polyvalent‘, das heißt sie integriere verschiedene Werte: nicht nur Fruchtbarkeit und Liebe, sondern zum Beispiel auch Lust und Identität. Innerhalb dieser Werte gäbe es keine Rangordnung. Zudem müssten nicht alle diese Werte gleichzeitig verwirklicht sein.“* (Einig 2020)

Diese, wie die rechtskonservative Zeitung „*Die Tagespost*“ formulierte, „*steilen Thesen*“ (Ebd.) ermöglichen es, Sexualität von Zeugung zu trennen. Das habe laut Schwaderlapp fatale Folgen:

*„Damit können dann empfängnisverhütende Maßnahmen ebenso gerechtfertigt werden wie von der Fruchtbarkeit losgelöste sexuelle Praktiken wie homosexuelle Handlungen oder Masturbation. [...] Schließlich will man damit auch die Situation von wiederverheiratet Geschiedenen neu bewerten.“* (Ebd.)

Der Weihbischof sieht dadurch die Lehre der Kirche gefährdet, Grundfesten würden angezweifelt. 1000 Jahre nach Burchard von Worms Dekret, knapp 900 Jahre nach dem Decretum Gratiani und etwa 750 Jahre nach Thomas von Aquins Summa Theologica werden die zaghaften Reformversuche katholischer Sexualethik als Bedrohung für die gesamte kirchliche Institution wahrgenommen. Denn die Reformen stünden dem „*Schöpferwillen Gottes*“ (Gehrig; Schmidt 2020) entgegen, wie Dorothea Schmidt, Vertreterin der Initiative Maria 1.0<sup>22</sup>, ausführt. An der dogmatischen Ablehnung von Homosexualität, Masturbation und außerehelichem Geschlechtsverkehr solle also festgehalten werden. Das Fundament dieser Grundfesten, die (der hier exemplarisch zitierte) Schwaderlapp verteidigen möchte, wurde in der Antike, wie bei Augustinus, in Teilen formuliert, und im Mittelalter weiter ausgearbeitet. Es fand zudem Eingang ins kanonische Recht. Die Ablehnung einer Vielzahl an sexuellen Praktiken und Orientierungen ist also - wie der im 12. Jahrhundert eingeführte Pflichtzölibat – durch gesellschaftliche und kirchenpolitische Entwicklungsprozesse bedingt, die im Mittelalter kumulieren. Die Behauptung, dass es sich dabei um den Schöpferwillen Gottes handle, ist schlichtweg willkürliche Setzung.

In der vorliegenden Masterarbeit wurde der Fragestellung nachgegangen, wie Sexualität im Spätmittelalter im Spannungsfeld von Theoretisierung und gelebter Praxis verhandelt wurde.

---

<sup>21</sup> Der Synodale Weg wird von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken getragen. Als Reaktion auf die MHG-Studie zu sexualisierter Gewalt innerhalb der katholischen Kirche bildet er ein auf zwei Jahre angelegtes Gesprächsformat, das sich unter anderem mit Sexualität, Macht und der Rolle der Frau in der Kirche beschäftigt.

<sup>22</sup> Die Initiative setzt sich für die Beibehaltung des Zölibats, traditioneller katholischer Sexuallehre und der ausschließlichen Zulassung von Männern zum Priesteramt ein. Sie stellt sich der Bewegung Maria 2.0 entgegen, die sich für die Zulassung von Frauen zum Priesteramt einsetzt.

Dazu wurde zunächst eine begriffliche Reflexion geleistet sowie der historische Kontext skizziert, um anschließend fundiert mehrere Primärquellen untersuchen zu können. Die Analyse stützte sich auf Methoden der Sexualwissenschaft, historischer Anthropologie und Gender Studies und griff zudem auf historische Forschung zurück. Sie beschränkte sich zeitlich vor allem auf das Spätmittelalter, geographisch auf Zentral- und Westeuropa, darunter insbesondere den deutschsprachigen Raum. Christliche Sexualethik der westlichen Kirche stand im Fokus. Daraus ergeben sich bereits weitere Themenfelder für zukünftige sexualwissenschaftliche, mediävistische Forschung: Die islamische und jüdische Theoriebildung sowie ein (hier nur kurz angerissener) Vergleich zwischen den drei monotheistischen Religionen im Umgang mit Sexualität. Dabei handelt es sich nicht um ein gänzlich unerforschtes Gebiet (siehe bspw. Evans; Peakman 2011), jedoch um ein nach wie vor unterrepräsentiertes. Auch die detaillierte Untersuchung von Entwicklungen vom Früh- bis zum Spätmittelalter, wie von Helen Lemay in Bezug auf medizinische Diskurse um weibliche Sexualität durchgeführt (Lemay 1978), ließe sich weiter verfolgen.

Sowohl der Term *Mittelalter* als auch *Sexualität* mussten also zunächst einer Reflexion unterzogen werden. Der Epochenbegriff des mittleren Alters, das zwischen den Kulturgipfeln Antike und Renaissance angesiedelt ist, setzte sich erst im 17. Jahrhundert durch (Vgl. 2.1). Er impliziert die Abwertung der Epoche von etwa 500 bis 1500, die bis heute in der Verwendung von *mittelalterlich* als Synonym für *rückständig* oder *überholt* fortbesteht. Mit Walter Benjamin gesprochen, drückt sich darin das Geschichtsbewusstsein aus Perspektive der Sieger aus. Dennoch kann der Begriff in Ermangelung einer gebräuchlichen Alternative weiterhin Verwendung finden, sofern die implizite Bewertung reflektiert wird.

Auch der Begriff *Sexualität* ist zu problematisieren, da er im Mittelalter noch nicht als übergreifender Term verwendet wurde und sich im heute gebräuchlichen Sinne erst im 19. Jahrhundert zu etablieren begann (Vgl. 3). In der Masterarbeit fand er nichtsdestotrotz Verwendung, im Bewusstsein, dass die Suche nach ‚der Sexualität‘ im Mittelalter nicht Ziel der Untersuchung sein kann. Das weite Feld der Sexualität wurde auf sexuelle Praktiken, ihre Bewertung und damit in Zusammenhang stehend auch auf geschlechterspezifische Zuschreibungen begrenzt.

Die begriffliche Reflexion erfolgte ebenso in Bezug auf Identitätskonzepte wie Homo- und Heterosexualität. Innerhalb queerer Mediävistik besteht sowohl die Position, die moderne Identitätskategorie lasse sich nicht auf vormoderne Epochen wie das Mittelalter übertragen, als auch die Annahme, ein schwules und lesbisches Bewusstsein habe es unabhängig von der Bezeichnung bereits gegeben (Vgl. Schnell 2013: 48 f.). Mit Michel Foucault und Bernd-

Ulrich Hergemöller nahm die vorliegende Arbeit Abstand von letzterer These. Gleichgeschlechtliche wie gegengeschlechtliche sexuelle Handlungen wurden als Praktiken betrachtet sowie hinsichtlich ihrer Bewertung als ‚widernatürlich‘ oder ‚natürlich‘. Dabei stellte sich heraus, dass im Spätmittelalter ebenso die Einteilung in aktive und passive Sexualpartner:innen eine entscheidende Rolle spielte, die sich auch in biologischen Vorstellungen von Fortpflanzung niederschlug. Antike Vorstellungen wurden im lateinischen Mittelalter übernommen. So ging Thomas von Aquin in Anlehnung an Aristoteles von einem weiblichen empfangenden und männlichen formenden Prinzip aus. Zudem zeuge ein schwacher Samen Mädchen, ein starker Jungen. Innerhalb des medizinischen Diskurses bestand jedoch keine einheitliche Vorstellung über geschlechtsspezifische Anatomie und den Vorgang der Zeugung. So unterschied Galenos Männer und Frauen vor allem in Bezug auf ihre innere Hitze, ging aber von einer Ähnlichkeit zwischen (nach innen gestülpten) weiblichen und (nach außen gekehrten) männlichen Geschlechtsorganen aus. Der Samen beider sei für die Fortpflanzung notwendig. Thomas Laqueur entwarf seine Theorie vom *one-sex model* auf Grundlage von Galenos‘ Lehren. Dies ignoriert allerdings die Vielstimmigkeit medizinischer Diskussionen, wie unter anderem Heinz-Jürgen Voß dargelegt hat (Vgl. Voß 2010: 86 f.). Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass Geschlechterbinarität bereits im Mittelalter als ordnendes Prinzip galt, wenngleich es eine größere Durchlässigkeit aufwies und die Parameter der Zuordnung sich im Laufe der Jahrhunderte änderten. Beispielsweise beschreibt Christof Rolker die Ehe im Fall von Hermaphroditismus als geschlechtskonstituierend. Durch die Heirat mit einer Frau und den Vollzug des Geschlechtsverkehrs konnte die Männlichkeit eines zuvor als Frau lebenden Hermaphroditen bestätigt werden (Vgl. 2.2.1).

Neben der begrifflichen Differenzierung ist die Auseinandersetzung mit dem historischen Kontext notwendige Bedingung der anschließenden Analyse. Dies geschah vor allem in 2.2 mit Blick auf Sozialstruktur und mentalitätsgeschichtliche Aspekte des Spätmittelalters. In Bezug auf die Konnotation dieses Epochenabschnittes mit Verfall und Krise lässt sich anmerken, dass einschneidende Phänomene wie Pest, Hungersnöte und Kriege zum Spätmittelalter gehören, aber das Bild nicht allein dominieren sollten. Technische Neuerungen wie der Buchdruck oder mechanische Uhrwerke fielen ebenso in diese Zeit wie die Gründung von Universitäten und das Ansteigen der Literalität. Politische Auseinandersetzungen und Aufstände zeugen von einem aktiven Ringen um die Gesellschaftsverfassung.

In Bezug auf die Gesellschaftsordnung lässt sich zusammenfassen, dass die Gliederung in Stände auch in den letzten Jahrhunderten der Epoche wichtiges Merkmal der Gesellschaftsstruktur blieb. Das hierarchische System wies den Einzelnen ihren Platz in der Gesellschaft zu. Mit Gründung und Wachstum der Städte etablierte sich auch dort eine eigene

Rangordnung zwischen Händler:innen, Handwerker:innen und den deutlich separierten sog. ‚unehrlichen Berufen‘. Es konstituierte sich außerdem der Stand der mehrheitlich männlichen Bürger. Frauen bildeten häufig mit ihrem Ehemann gleichzeitig eine Arbeitseinheit, die durch gemeinsame Tätigkeit weitestgehend unabhängig von Fronhofwirtschaft u.ä. bestehen konnte. Grundsätzlich standen jenen mehr Möglichkeiten bei der Berufswahl offen als in den folgenden Jahrhunderten der Frühen Neuzeit. Auch wurde die Geschlechtsvormundschaft des Ehemannes oder Vaters über seine Frau oder Tochter gelockert. Dies erzeugte jedoch wiederum starke Gegenreaktionen, sodass in der Frühen Neuzeit die Vormundschaft erneut gängiges Modell wurde. Zudem führte die Verkleinerung von Familienzusammenhängen zur Mehrbelastung von Müttern. Claudia Opitz bezeichnet daher das Spätmittelalter als Zeit von „*Aufbruch und Gefährdung*“ (Opitz 1993: 339) der Rechte von Frauen.

Kapitel 4 befasste sich anschließend mit Primärquellen, um der Forschungsfrage, wie Sexualität im Spätmittelalter sowohl auf theoretischer Ebene als auch in gelebter Praxis verhandelt wurde und welchen Einfluss dies auf die Bewertung sexueller Handlungen nahm, nachzugehen.

Dabei lagen der Arbeit folgende Thesen zugrunde:

1. Im Spätmittelalter wurde von kirchlicher Seite versucht, strenge Reglementierungen von Sexualität durchzusetzen, die sexuelle Aktivität nur unter bestimmten Bedingungen gestatteten: innerhalb einer Ehe, zwischen Mann und Frau, zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Stellungen und mit dem Ziel der Fortpflanzung.

1.1. Misogynie und Abwertung von Sexualität prägten die christlichen Zuschreibungen.

1.2 Die christliche Theoretisierung führte zur Bewertung sexueller Praktiken anhand der Trennlinie von der Fortpflanzung zuträglich, ‚natürlich‘ (naturaliter) und nicht im Sinne der Fortpflanzung, ‚widernatürlich‘ (contra naturam).

2. Es finden sich Zeugnisse gelebter Sexualität, die den christlichen Normen zuwider lief. Dies betrifft sowohl Laien als auch Angehörige des Klerus‘.

2.1. Die Handlungen konnten dabei sowohl als sündhaft als auch als unproblematisch oder vereinbar mit der christlichen Lehre eingeordnet werden.

Der Umgang mit mittelalterlichen Quellen stellt einige Herausforderungen dar. So entstammen die meisten Zeugnisse dem Klerus, da dort die Schriftlichkeit deutlich weiter verbreitet war als in der übrigen Bevölkerung. Sie sind also meist aus christlicher Perspektive verfasst. Zudem ist der Quellenkorpus stark begrenzt – wenn auch im Spätmittelalter eine größere Varianz vorzufinden ist. Autobiographische Zeugnisse, insbesondere von Bäuer:innen oder



Handwerker:innen, existieren kaum. Bei der Interpretation der Quellen muss zudem darauf geachtet werden, keine Generalisierungen vorzunehmen. Die stereotypen Imaginationen des Mittelalters als Epoche repressiver Sexualmoral oder aber ausufernder Sittenlosigkeit resultieren aus ebensolchen Verallgemeinerungen. Christliche theoretische Abwertung wird als Beleg für ein Klima der Unterdrückung von Sexualität oder obszöne Lieder als Nachweis ‚sexualpositiver‘ Einstellungen verstanden. Dennoch sind Primärquellen aus Bereichen von Theologie, Medizin und (Popular-)Kultur ein Zugang zum spätmittelalterlichen Umgang mit Sexualität. Sie sollten dabei nicht als authentisches Bild der Vergangenheit missverstanden werden. Vielmehr legen sie Zeugnis davon ab, was diejenigen, die etwas festhielten (oder festhalten ließen) für wichtig erachteten.

Als christlich-theologische Quellen wurden Ausschnitte aus Thomas von Aquins Summa Theologica (ca. 1265 – 1274) und dem Fasciculus Morum (14. Jahrhundert), einem Predigerhandbuch, gewählt. Beide Werke nehmen eine systematische Bewertung sexueller Handlungen vor und beeinflussten den zeitgenössischen Diskurs. Thomas von Aquin erkennt vaginalen Geschlechtsverkehr als eheliche Pflicht an. Zur Zeugung von Nachkommen sei er legitim. Dabei Lust zu empfinden dürfe nicht das Ziel sein, könne jedoch mit dem Akt einhergehen. An diesen Grundsätzen orientiert sich seine Kategorisierung: Einfacher Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe sei verwerflich, da für Nachkommen kein Aufwachsen in einer (für Thomas akzeptierbaren Form von) Familie möglich sei. Die Anwendung von Gewalt verschlimmere die Tat, etwa beim Frauenraub oder *stuprum* (zur Begriffsdiskussion Vgl. 4.1.1). Sein Augenmerk gilt dabei mehr dem ‚beraubten‘ Mann oder Vater als der geschädigten Frau. Die Rangliste der schweren Sünden führen in der Summa Theologica ‚widernatürliche‘ Praktiken an, da sie sich gegen die Natur und somit gegen Gottes Ordnung richteten. Er listet folgende auf: Selbstbefriedigung (*immunditia, mollities*), „Bestialität“ („Unzucht mit Tieren“), „Sodomie“ (mit expliziter Nennung von Frauen und Männern als möglichen Akteur:innen) sowie ‚unnatürliche‘ Praktiken „*sei es durch die Benutzung unpassender Organe, sei es durch andere ausgefallene und abscheuliche Weisen des Beischlafs*“ (Thomas von Aquin 1993: 107). Diese Hierarchisierung nimmt der Verfasser des Fasciculus Morum in nahezu gleicher Weise vor.

Insgesamt zeigte die Untersuchung, dass im Fasciculus Morum ein schärferer Ton angeschlagen wird. Brutale Strafen für diejenigen, die als sündig erachtete sexuelle Praktiken vollziehen, werden ausführlich geschildert. Auch wird die Beteiligung des Teufels an diesen Akten angenommen. Lust wird nicht einmal als ‚Nebeneffekt‘ zugestanden, sondern grundsätzlich verurteilt. Beide Werke sind aus männlicher Perspektive geschrieben, das Fasciculus richtet sich eindeutig, die Summe implizit an Männer. Die Frau gilt im Fasciculus als

Verführerin, gleichsam wird ihre untergeordnete Stellung betont. Auch Thomas betrachtet die Frau als passiv-empfangende, als inferiore, die der Leitung eines Mannes bedürfe.

Die zwei theologischen Quellen decken sich in der Kategorisierung und Bewertung mit anderen Abhandlungen des ausgehenden Hoch- und beginnenden Spätmittelalters, wie dem *Decretum Gratiani*. Dabei ist die Koppelung von sexuellen Akten an Zeugung zentrales Moment. Franz Eder beschreibt dies als „*Trias von Ehe, Fortpflanzung und Geschlechterpolarität*“, die als „*Richtschnur der kanonischen Lehre*“ (Eder 2018: 222) gedient habe. Dass sich der kirchliche Zugriff auf Sexualität im Spätmittelalter verstärkt, zeigen Entwicklungen wie die Einführung des Pflichtzölibats, verpflichtender Beichte und die Erlangung juristischer Hoheit der Kirche über Fälle, die Ehe und Sexualität betrafen. Mit Silvia Federici kann dies als Politisierung der Sexualität bezeichnet werden.

Der erste Teil der Quellenanalyse bestätigt die erste Forschungsthese: Im Spätmittelalter wurde von kirchlicher Seite versucht, strenge Reglementierungen von Sexualität durchzusetzen, die sexuelle Aktivität nur unter bestimmten Bedingungen gestatteten: Innerhalb einer Ehe, zwischen Mann und Frau, zu bestimmten Zeiten, in bestimmten Stellungen und mit dem Ziel der Fortpflanzung. Dies geschah sowohl auf theoretischem Weg in Abhandlungen, Predigten und in der universitären Lehre, als auch durch das Schaffen verbindlicher Sanktionen via Kirchenrecht und Beichte. Die Unterthese 1.1 konnte hingegen nicht gänzlich verifiziert werden: Misogynie und Abwertung von Sexualität prägten die christlichen Zuschreibungen. Ein patriarchales Geschlechterbild mit dem Mann als überlegenem Wahrer der Reinheit seiner Frau oder Tochter findet sich eindeutig in den scholastischen Abhandlungen. Sexualität wird stark auf ein legitimes Maß begrenzt, aber grundsätzlich als eheliche Pflicht erachtet. So galt im Mittelalter eine Ehe erst nach der Erfüllung zweier Stufen als vollzogen: Zustimmung einerseits und Geschlechtsverkehr andererseits. Zusätzlich geht Thomas so weit, empfundene Lust zu akzeptieren, wenn auch nicht zu befürworten. Von einer eindeutig sexualfeindlichen Haltung seitens der christlichen Kirche kann also nicht die Rede sein.

Unterthese 1.2 wird hingegen durch die Analyse bestätigt: Die christliche Theoretisierung führte zur Bewertung sexueller Praktiken anhand der Trennlinie von der Fortpflanzung zu traglich, ‚natürlich‘ (naturaliter) und nicht im Sinne der Fortpflanzung, ‚widernatürlich‘ (contra naturam). Diese Einteilung und vehemente Ablehnung des ‚Widernatürlichen‘ führte zur Verfolgung von sog. Sodomitern und lässt sich bis ins 21. Jahrhundert nachzeichnen, wie die Aussagen Schwaderlapps zeigen.

Anschließend wurden in Abschnitt 4.2 zum einen Inquisitionsprotokolle aus dem südfranzösischen Dorf Montailou (1320) ausgewertet, zum anderen schriftlich fixierte Fastnachtspiele aus Nürnberg (15. Jahrhundert). Im Rahmen der inquisitorischen Suche nach als

häretisch eingestuften Albigenser:innen entstanden die Verhörprotokolle mit den Witwen Béatrice de Planissoles und Grazida Lizier durch Jacques Fournier, Bischof von Pamiers und später Papst Benedikt XII. Auch hier ist selbstverständlich Quellenkritik notwendig. Die Befragungen geschahen wahrscheinlich unter der Androhung oder gar Ausübung von Gewalt und die Verhörten hatten mit Strafen zu rechnen. Die Fragen des Inquisitors leiteten zudem das Gespräch. Dennoch bieten die Aufzeichnungen einen Einblick in die Lebenswelt und sexuellen Beziehungen der verhörten Frauen, einer Adligen und einer Bäuerin. Die Untersuchung der Protokolle ergab, dass beide Frauen mit einem bzw. mehreren Priestern sexuelle (und teils auch amouröse) Verhältnisse eingegangen waren. De Planissoles verheimlichte dies, Lizier tat es laut Aussage im Einverständnis mit ihrer Mutter und ihrem Ehemann. Die Motivation bildete nicht das Zeugen von Kindern, im Gegenteil wurde dies als unangenehmer Effekt bedauert. Neben außerehelichem Geschlechtsverkehr, Ehebruch und sexuellen Handlungen mit Priestern verstießen sie gegen weitere christliche Sexualnormen: Sie benutzten Verhütungsmittel (ein Amulett), verkehrten bei Tageslicht und in einer Kirche. Die Fastnachtspiele werden innerhalb der Forschung mitunter als literarische Gattung bezeichnet, was angesichts ihres Ursprungs in theatraler Spielpraxis zu kurz greift. Zudem ist ihre Situierung im Fest zu bedenken. Dieses war von exzesshafter Bedürfnisbefriedigung mittels Essen, Trinken und Sexualität geprägt. Es strukturierte als Ausnahme-Zeit die alltägliche Zeit und ermöglichte das Anknüpfen an mythische Ur-Zeit. Die vorliegenden Texte stellen also eine schriftliche Fixierung oralkultureller Praktiken dar, die wenig Rückschluss auf schauspielerisches Agieren, Kostüme u.ä. zulässt. Inhaltlich bieten sich die Fastnachtspiele für die Forschung zu sexuellen Praktiken im Spätmittelalter an, da die dort verhandelten Themen meist Ehe, Liebschaften, soziales Miteinander und Sexualität betreffen. Die analysierten Spiel K 29 und 52 beinhalten Szenen vor Gericht. Ein Mann wird angeklagt, da er 18 Mal jede Nacht mit seiner Ehefrau verkehren wolle. Unter der Androhung, er wolle sich weitere Sexualpartnerinnen suchen, willigt sie ein, es von nun an sogar doppelt so häufig zu ertragen. Die andere Anklage richtet sich gegen eine Holzfrau, die statt mit ihrem Ehemann lieber mit einem Jüngeren Geschlechtsverkehr habe. Hier lautet das Urteil, die Männer sollten um sie fechten. Mittels Komik werden die aufgeworfenen Probleme nicht gelöst, aber sie lassen sich im Lachen aushalten. So etwa im Falle der überspitzten Geschlechterrollen von leidender Frau und wollüstigem, egoistischen Mann. Die in vielen Fastnachtspielen enthaltenen misogynen Scherze und Zuschreibungen sollen nicht negiert werden. Die Untersuchung kam zu dem Ergebnis, dass dennoch auch die humoristische Bearbeitung von Geschlechterrollen nicht übergangen werden sollte. Desweiteren ließ sich das Aufrufen mythischer Topoi beobachten, etwa das der Holzmänner und -frauen, die auch als wildes Volk

bekannt waren. Ebenso prägt die von Bachtin als groteske Leiblichkeit bezeichnete Vorstellung die Spiele. Ernährung, Fortpflanzung und Ausscheidung stehen in enger Verbindung zueinander. Zuletzt sind die unzähligen Metaphern für Genitalien und Koitus zu nennen, die Franziska Klimczak ausführlich untersucht hat. Auch hier spiegelt sich der männliche Blick auf die Vulva als versteckte Höhle und passiv Beteiligte wider. Andererseits finden auch komische Umschreibungen Verwendung, etwa als Mehl und Krapfen.

Damit lässt sich die zweite Forschungsthese exemplarisch bestätigen: Es finden sich Zeugnisse gelebter Sexualität, die den christlichen Normen zuwider lief. Dies betrifft sowohl Laien als auch Angehörige des Klerus<sup>4</sup>. Fasten und Feiern ergänzten sich im wortwörtlichen wie übertragenen sexuellen Sinne. Sexualität wird in den Verhörprotokollen und Spielen von Zeugung entkoppelt, was sich beispielsweise in den Planissoles Versuchen, zu verhüten, manifestiert. Auf einer abstrakt-allgemeinen Ebene ließ sich dies mittels der Inquisitionsprotokolle und Fastnachtspiele zeigen. Konkrete Hinweise auf Praktiken (bspw. Sexstellungen, analen und oralen Verkehr) sind jedoch deutlich schwieriger auszumachen. In einem weiteren Spiel und einem Gedicht Heinrich Wittenwilers wird auf Oralsex angespielt. Weitere Belege erforderten eine deutlich ausführlichere Recherche und Kontextualisierung. Als Negativquelle verweist u.a. das Pönitential Burchard von Worms<sup>5</sup> auf eine Vielzahl an Praktiken, deren tatsächliche Umsetzung naheliegt, aber nicht mit Sicherheit angenommen werden kann. An diese Forschungslücke in Bezug auf konkrete Nachweise unterschiedlicher Praktiken ließen sich zukünftige Forschungsvorhaben anschließen.

Abschnitt 4.3 kam schließlich zu dem Ergebnis, dass auch die Unterthese 2.1 in ihrer Ambivalenz aufrecht erhalten werden kann: Die sexuellen Handlungen konnten sowohl als sündhaft als auch als unproblematisch oder vereinbar mit der christlichen Lehre eingeordnet werden. Darauf weisen die Aussagen Grazida Liziers hin, die den Koitus mit dem Priester nicht als Sünde versteht, da er ihr Spaß gemacht habe. Beatrice de Planissoles kennt vom Hörensagen christliche Sexualverbote, wird aber durch den Priester argumentativ vom Gegenteil überzeugt. Ob sie dies in der Hoffnung auf ein milderes Urteil anführt oder tatsächlich besorgt war, zu sündigen, bleibt offen. Auch die Fastnachtspiele oszillieren zwischen Affirmation und Belachen der Sexualmoral. Die Gerichtsspiele behandeln meist ‚Vergehen‘, die auch kirchliche Gerichte als solche einstufen würden, wie Ehebruch. Die Verhandlung erfolgt jedoch nicht moralisch, sondern verschiebt das aufgeworfene Problem ins Lächerliche und karikiert Sozial- und Geschlechterrollen. In Zusammenhang damit ist eine weitere Schlussfolgerung wichtig: Christliche und pagane Glaubenssysteme existierten auch im Spätmittelalter teils noch parallel und in Verbindung miteinander. Von Priestern praktizierte phallische Kulte oder das Übernehmen linearer Zeitvorstellungen, während gleichzeitig

zyklische Abläufe, wie sie auch das Fest kennzeichnen, Gültigkeit behielten, sind nur einzelne Beispiele unter vielen. Darüber hinaus bleibt die Frage nach dem Wissenstransfer in Teilen offen. Erreichte die christliche Theoretisierung auf oralem Wege auch die mehrheitlich illiterate Bevölkerung? Hatten Priester detailgenaue Kenntnisse der scholastischen Abhandlungen? Hier wäre eine stärker nach Ständen differenzierte Untersuchung der Einstellungen zu Sexualität lohnend.

Auch der Forschungskanon bestätigt die Ambivalenz in der Bewertung sexueller Praktiken. Dinzelbacher und Brundage betonen den starken Einfluss kirchlicher Normierung, wohingegen Eder und Karras die positive Bezugnahme auf Sexualität in kulturellen Zeugnissen herausstellen. Mit Albrecht Classen und Ruth Evans ist auf die gegenseitige Beeinflussung von gesellschaftlichem Kontext und ihm getätigten Handlungen hinzuweisen, dies gilt auch für sexuelle Praktiken.

Ergänzend lässt sich festhalten, dass auch innerhalb der christlichen Kirche die Positionen zu sexuellen Praktiken nicht so klar und eindeutig waren, wie es scheinen mag. Das zeigt sich etwa am Umgang mit Prostitution, die selbst im kanonischen Recht als kleineres Übel in Kauf genommen wurde. Dies hängt sicherlich auch mit der kirchlichen Ohnmacht angesichts der weiten Verbreitung und städtischen Institutionalisierung zusammen. Die erotisch aufgeladenen Christusvereinigungen von Mönchen und Nonnen werfen ebenfalls Fragen auf (Vgl. 4.3).

Nicht zuletzt ist zudem darauf zu verweisen, dass innerhalb medizinischer und astrologischer Diskurse, die stark islamisch geprägt waren, Sexualität deutlich neutraler und nüchterner verhandelt wurde. Dort finden sich beispielsweise Empfehlungen zum Vorspiel, potenzsteigernde oder minimierende Maßnahmen.

Insgesamt lässt sich also zusammenfassen, dass Sexualität im Spätmittelalter von christlicher Seite auf einen engen Rahmen begrenzt wurde, der sich an Zeugung, Ehe und ‚Natürlichkeit‘ der Handlungen orientierte. Frauen wurde wahlweise die Rolle der passiven Empfängerin oder zu zügelnden Verführerin zugeschrieben. Dennoch verweisen Quellen wie die Verhörprotokolle und kulturelle Zeugnisse darauf, dass Sexualität außerhalb der gesteckten Grenzen praktiziert wurde. Dies konnte zu Glaubenskonflikten führen oder aber positiv bewertet werden.

Die Arbeit bietet verschiedene Ansatzpunkte, die sich in Zukunft näher verfolgen ließen: Die spezifische Beschäftigung mit weiblicher Sexualität, die in christlichen wie weltlichen Quellen meist eine nachrangige bis hin zu kaum existente Rolle spielt. Als konkrete Themen böten sich u.a. gleichgeschlechtlicher Sex, Menstruation, Selbstbefriedigung, Jungfräulichkeit oder Schwangerschaftsabbruch an. Zu einigen dieser Themen wurde bereits geforscht,

jedoch sind damit längst nicht alle offenen Fragen beantwortet. Auch ließen sich weitere Forschungsvorhaben zur Trias von Sexualität, Ernährung und Skatologie in Ergänzung zu Eders Trias von Ehe, Fortpflanzung und Geschlechterpolarität anschließen. Bei Thomas von Aquin und Augustinus wird *luxuria* immer wieder mit *gula*, der Völlerei, in Verbindung gebracht. Das Paradigma der Mäßigung (oder dem von Cadden beschriebenen herzustellen- den körperlichen Gleichgewicht) wird beiden entgegen gehalten. Auch in den Fastnachtspielen wird dem sexgierigen Ehemann empfohlen, seine Libido durch die entsprechende Diät zu disziplinieren (Vgl. 4.2). Auch findet sich dort eine Vielzahl an kulinarischen Metaphern (Klimczak 2018 202 ff.). Bachtins Konzept des grotesken Leibes konnte in dieser Arbeit nur angerissen werden, ließe sich aber in diesem Kontext eingehender mit den geschilderten Phänomenen in Verbindung bringen. Ein letzter Aspekt, der bewusst in dieser Arbeit ausgespart wurde, ist die Liebe. Peter Dinzelbacher hat auf diesem Gebiet Vorarbeit geleistet, die sich erweitern lässt.

Abschließend lässt sich festhalten, dass das Mittelalter trotz vieler seitdem vergangener Jahrhunderte keineswegs so fern oder ‚fremd‘ ist, wie es uns erscheinen mag. Es wird, etwa im Unterschied zur Aufklärung, kaum als konstituierend für heutige normative Gesellschaftsordnungen wahrgenommen. Ein Blick auf die Diskurse innerhalb der katholischen Kirche kann uns eines Besseren belehren. Ich hoffe, mit dieser Arbeit das sexualwissenschaftliche Forschungsfeld um einen historisch-anthropologischen Beitrag erweitert zu haben, der auch den Blick auf die Gegenwart beeinflussen kann.

## Literaturverzeichnis

**AG Deutsch-Jüdische Geschichte:** Mittelalter 3: Christen und Juden / Koexistenz und Konfrontation. URL: <http://www.juedischegeschichte.de/html/mittelalter3.html> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).

**AG Deutsch-Jüdische Geschichte:** Mittelalter 4: Christen und Juden / Koexistenz und Konfrontation (2). URL: <http://www.juedischegeschichte.de/html/mittelalter4.html> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).

**Bachtin**, Michail: Rabelais und seine Welt. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1187. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. 1. Aufl.

**Bächtold-Stäubli**, Hanns (Hg.): Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Berlin, New York: de Gruyter 2000. Unveränd. photomechan. Nachdr. der Ausg. Berlin und Leipzig, de Gruyter, Guttentag, Reimer, Trübner, Veit, 1927, 3., unveränd. Aufl.

**Baumbach**, Gerda: Schauspieler. Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag 2012.

**Baumbach**, Gerda: Das Unsichtbare und das Sieb. "Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was sich begibt. - Amen". In: Flick, Ronja; Koch, Maria; Rekatzy, Ingo (Hg.): Erinnern - Erzählen - Erkennen. Vom Wissen kultureller Praktiken : Aufsätze. Leipzig: Leipziger Universitätsverlag 2017.[1. Auflage]. S. 33–46.

**Baumbach**, Gerda: Schauspieler. Historische Anthropologie des Akteurs. Band 2 Historien. Leipzig: Leipziger Universitäts-Verlag 2018. [1. Auflage].

**Baumbach**, Gerda; Darian, Veronika; Heeg, Günther; Primavesi, Patrick; Rekatzy, Ingo: Vorwort. In: Baumbach, Gerda; Darian, Veronika; Heeg, Günther; Primavesi, Patrick; Rekatzy, Ingo (Hg.): Momentaufnahme Theaterwissenschaft. Berlin: Theater der Zeit 2014. S. 9–11.

**Benjamin**, Walter: Über den Begriff der Geschichte - Abschrift. In: Raulet, Gérard (Hg.): Walter Benjamin: Über den Begriff der Geschichte. Walter Benjamin/ Werke und Nachlaß/ Kritische Gesamtausgabe. Bd. 19. Berlin: Suhrkamp 2010.1. Aufl. S. 69–82.

**Berger**, David: Thomas von Aquins "Summa theologiae". Werkinterpretationen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.

**Bormann**, Karl: Thomas von Aquin. In: Volpi, Franco (Hg.): Großes Werklexikon der Philosophie. Band 2: L bis Z. Stuttgart: Kröner 2004.[Jub.-Ausg.]. S. 1477–1494.

**Boswell**, John: Christianity, social tolerance, and homosexuality. Gay people in Western Europe from the beginning of the christian era to the fourteenth century. Chicago: Univ. of Chicago Press 1980.

**Bothe**, Alina; Schuh, Dominik (Hg.): Geschlecht in der Geschichte. Integriert oder separiert? Gender als historische Forschungskategorie. Bielefeld: Transcript 2014.

**Brandl**, Leopold: Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung. Regensburg 1955.

**Brundage**, James A.: Law, sex and Christian society in medieval Europe. Chicago: Univ. of Chicago Press 1990.

**Brundage**, James A.: Sex and canon law. In: Bullough, Vern L.; Brundage, James A. (Hg.): Handbook of medieval sexuality. New York, NY: Routledge 2000.1. paperback ed. S. 33–50.

**Brundage**, James A.: Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe. Chicago: University of Chicago Press 2009.

**Brundage**, James A.; Bullough, Vern L.: Introduction. In: Bullough, Vern L.; Brundage, James A. (Hg.): Handbook of medieval sexuality. New York, NY: Routledge 2000.1. paperback ed. S. ix–xviii.

**Buckl**, Walter: Das 14. Jahrhundert. Eine Einführung. In: Buckl, Walter (Hg.): Das 14. Jahrhundert. Krisenzeit. Regensburg: Pustet 1995. S. 9–18.

**Bullough**, Vern L.: Formation of Medieval Ideals: Christian Theory and Christian Practice. In: Bullough, Vern Leroy; Brundage, James A. (Hg.): Sexual practices & the medieval church. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books 1982. S. 14–21.

**Bußmann**, Magdalena: Die Frau - Gehilfin des Mannes oder eine Zufallserscheinung der Natur? Was die Theologen Augustinus und Thomas von Aquin über Frauen gedacht haben. In: Lundt, Bea (Hg.): Auf der Suche nach der Frau im Mittelalter. München: Fink 1991. S. 117–133.

**Bynum**, Caroline Walker: Fragmentierung und Erlösung. Gender studies 1731 = N.F., Bd. 731. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1996. 1. Aufl.

**Cadden**, Joan: Meanings of sex difference in the Middle Ages. Medicine, science, and culture. Cambridge history of medicine. Cambridge: Cambridge Univ. Press 1993. 1st publ.

**Cadden**, Joan: Sexuality, medical. In: Jordan, William Chester (Hg.): Dictionary of the Middle Ages. Supplement 1. New York: Scribner 2004. S. 577–580.



**Classen**, Albrecht (Hg.): *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin/Boston: de Gruyter 2008a.

**Classen**, Albrecht: *The Cultural Significance of Sexuality in the Middle Ages, the Renaissance, and Beyond. A Secret Continuous Undercurrent or a Dominant Phenomenon of the Premodern World? Or: The Irrepressibility of Sex Yesterday and Today*. In: Classen, Albrecht (Hg.): *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin/Boston: de Gruyter 2008b. S. 1–141.

**Classen**, Albrecht: *Sex im Mittelalter*. Badenweiler: Wiss. Verl. Bachmann 2011.

**Dannecker**, Martin: *Zum Geleit*. In: Briken, Peer (Hg.): *Perspektiven der Sexualforschung*. Gießen: Psychosozial-Verlag 2019. Originalausgabe. S. 11–13.

**Davis**, Robert C.; Lindsmith, Elisabeth: *Hommes et femmes de la Renaissance. Les inventeurs du monde moderne*. Paris 2011.

**Dinzelbacher**, Peter (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Kröner 2008a. 2., durchges. und erg. Aufl.

**Dinzelbacher**, Peter: *Gruppensex im Untergrund: Chaotische Ketzer und kirchliche Keuschheit im Mittelalter*. In: Classen, Albrecht (Hg.): *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin/Boston: de Gruyter 2008b. S. 405–428.

**Dinzelbacher**, Peter: *Sexualität/ Liebe. Mittelalter*. In: Dinzelbacher, Peter (Hg.): *Europäische Mentalitätsgeschichte*. Stuttgart: Kröner 2008c. 2., durchges. und erg. Aufl. S. 80–100.

**Dinzelbacher**, Peter: *Lebenswelten des Mittelalters*. Bachmanns Basiswissen Bd. 1. Badenweiler: Wiss. Verl. Bachmann 2010. 1. Aufl.

**Duby**, Georges: *Aussagen, Zeugnisse, Geständnisse*. In: Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.): *Geschichte der Frauen. Band 2 Mittelalter*. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993. S. 515–522.

**Duvernoy**, Jean; Benedictus (Hg.): *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers)*. Toulouse 1965.

**Duvernoy**, Jean; Benedictus (Hg.): *Le registre d'inquisition de Jacques Fournier (évêque de Pamiers)*. Paris: Mouton 1978.

**Eder**, Franz X.: *Eros, Wollust, Sünde*. Frankfurt: Campus Verlag 2018.

**Ehrstine**, Glenn: Aufführungsort als Kommunikationsraum. Ein Vergleich der fastnächtlichen Spieltradition Nürnbergs, Lübecks und der Schweiz. In: Ridder, Klaus (Hg.): Fastnachtspiele. Weltliches Schauspiel in literarischen und kulturellen Kontexten. Tübingen: Max Niemeyer Verlag 2009. S. 83–97.

**Einig**, Regina: Schwaderlapp: "Massiver Dissens in Kernfragen". In: Die Tagespost. 2020. URL: <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/schwaderlapp-massiver-dissens-in-kernfragen;art4874,208681> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).

**Evans**, Ruth: Introduction: What was Sexuality in the Middle Ages? In: Evans, Ruth; Peakman, Julie (Hg.): A cultural history of sexuality in the Middle Ages. Oxford: Berg 2011. S. 1–36.

**Evans**, Ruth; Peakman, Julie (Hg.): A cultural history of sexuality in the Middle Ages. Oxford: Berg 2011.

**Federici**, Silvia: Caliban und die Hexe. Kritik & Utopie. Wien: Mandelbaum 2012.

**Foucault**, Michel: Sexualität und Wahrheit. Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 717. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1995. 4. Aufl.

**Freng**, Sarah: Auf den Spuren von Erfahrung - Gegen schlecht allgemeine Geschichtsdeutungen. In: outside the box. Zeitschrift für feministische Gesellschaftskritik. Heft 7 2019. S. 158–165.

**Fuchs**, Josef: Die Sexualethik des heiligen Thomas von Aquin. Köln: Bachem 1949.

**Gehrig**, Rudolf; Schmidt, Dorothea: Pro & Contra zum Synodalen Weg: Gehen oder bleiben? In: Die Tagespost. 2020. URL: <https://www.die-tagespost.de/kirche-aktuell/aktuell/pro-contra-zum-synodalen-weg-gehen-oder-bleiben;art4874,208927> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).

**Ginzburg**, Carlo: Der Käse und die Würmer. Wagenbachs Taschenbücherei 444. Berlin: Wagenbach 2011. 7. Aufl.

**Goetz**, Hans-Werner: Moderne Mediävistik. Darmstadt: Wiss. Buchges 1999.

**Härter**, Karl: Fastnachtstheorien, Hochzeitsfeiern, Musikantenhalten und Kirchweih: Policy und Festkultur im frühneuzeitlichen Kurmainz. In: Mainzer Zeitschrift. Mittelrheinisches Jahrbuch für Archäologie, Kunst und Geschichte 92/ 93 1999. S. 57–87.

**Hennig**, Beate: Kleines Mittelhochdeutsches Wörterbuch. De Gruyter Studium. Berlin/Boston: de Gruyter 2014. 6th revised edition.

**Hergemöller**, Bernd-Ulrich: Sodomiterverfolgung im christlichen Mittelalter. Diskussionsstand und Forschungsperspektiven. In: Becker, Sophinette; Dannecker, Martin; Hauch, Margret et al. (Hg.): Zeitschrift für Sexualforschung. Stuttgart: Ferdinand Enke 1989. Jahrg. 2, Heft 4. S. 317–337.

**Hergemöller**, Bernd-Ulrich: Grundfragen zum Verständnis gleichgeschlechtlichen Verhaltens im späten Mittelalter. In: Lautmann, Rüdiger (Hg.): Männerliebe im alten Deutschland. Berlin: Verl. Rosa Winkel 1992.

**Hergemöller**, Bernd-Ulrich: Sexualität. I Allgemein und westlicher Bereich. In: Avella-Widhalm, Gloria; Bautier, Robert-Henri (Hg.): Lexikon des Mittelalters. Band VII. München: Lexma 1995. S. 1812–1813.

**Hergemöller**, Bernd-Ulrich: Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung. In: Hergemöller, Bernd-Ulrich (Hg.): Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf: Fahlbusch 2001. Neubearb. Ausg. S. 1–57.

**Hödl**, Ludwig: Summa (summula). A. Scholastische Literatur- und Wissenschaftsgeschichte. In: Auty, Robert; Bautier, Robert-Henri (Hg.): Lexikon des Mittelalters. Band VIII. München: Lexma 1997. S. 306–307.

**Janota**, Johannes: Performanz und Rezeption. Plädoyer für ihre Berücksichtigung im Kommentar zur Edition spätmittelalterlicher Spiele. Die Nürnberger Fastnachtspiele als Beispiel. In: Ridder, Klaus (Hg.): Fastnachtspiele. Tübingen: Niemeyer 2009. S. 381–400.

**Jones**, Malcolm: Sex, Popular Beliefs, and Culture. In: Evans, Ruth; Peakman, Julie (Hg.): A cultural history of sexuality in the Middle Ages. Oxford: Berg 2011. S. 139–164.

**K 13**: Von der Puolschaft. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil. Stuttgart 1853. S. 114–120.

**K 19**: Ein hubsch Vasnachtspil von zweien Eleuten. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil. Stuttgart 1853. S. 160–168.

**K 29**: Ein Vasnachtspil. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil. Stuttgart 1853. S. 241–246.

**K 52**: Ein Spil von Holzmennern. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil. Stuttgart 1853. S. 391–392.

**K 53**: Das Neithartspil. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Erster Theil. Stuttgart 1853. S. 393–467.

- K 89:** Der kurz Hannentanz. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Zweiter Theil. Stuttgart 1853b. S. 715–718.
- K 94:** Di Vasnacht von der Müllnerein. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Zweiter Theil. Stuttgart 1853b. S. 730–734.
- K 98:** Die vier erzt Vasnacht. In: Keller, Adelbert (Hg.): Fastnachtspiele aus dem fünfzehnten Jahrhundert. Zweiter Theil. Stuttgart 1853b. S. 751–753.
- Karras, Ruth Mazo:** Gender. In: Jordan, William Chester (Hg.): Dictionary of the Middle Ages. Supplement 1. New York: Scribner 2004a. S. 207–210.
- Karras, Ruth Mazo:** Sexuality. In: Jordan, William Chester (Hg.): Dictionary of the Middle Ages. Supplement 1. New York: Scribner 2004b. S. 569–577.
- Karras, Ruth Mazo:** Sexualität im Mittelalter. Düsseldorf: Artemis und Winkler 2006.
- Karras, Ruth Mazo:** The Regulation of Sexuality in the Late Middle Ages: England and France. In: Speculum. Heft 4 86 2011. S. 1010–1039.
- Keller, Elisabeth:** Die Darstellung der Frau in Fastnachtsspiel und Spruchdichtung von Hans Rosenplüt und Hans Folz. Europäische Hochschulschriften Bd. 1325. Frankfurt am Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1992.
- Kirschstein, Corinna:** Von Schweinen und Fürsten. Zur Überlieferungsgeschichte theatraler Praktiken in der Frühen Neuzeit. In: Kirschstein, Corinna; Charton, Anke (Hg.): Pezzi Chi-usi. Geschichten, Konstellationen, Reflexe ; Studien zu Theaterwissen und Theatergeschichte. Leipzig: Leipziger Univ.-Verl. 2015. S. 167–186.
- Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.):** Geschichte der Frauen. Band 2 Mittelalter. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993.
- Klimeczak, Franziska:** Bildlichkeit und Metaphorik in spätmittelalterlichen Fastnachtspielen des 15. Jahrhunderts. Potsdam: Universitätsverlag Potsdam 2018.
- König, Julia:** Judenfeindschaft von der Antike bis zur Neuzeit. In: Bundeszentrale für politische Bildung. 2006. URL: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/37951/von-der-antike-bis-zur-neuzeit> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).
- Köpping, Klaus-Peter:** Fest. In: Wulf, Christoph (Hg.): Vom Menschen. Weinheim, Basel: Beltz 1997. S. 1048–1065.
- Langenscheidt:** Stuprum. In: Latein-Deutsch Wörterbuch. o.J. URL: <https://de.langenscheidt.com/latein-deutsch/stuprum> (zuletzt geprüft am: 12.08.2020).

- Laqueur**, Thomas Walter: *Auf den Leib geschrieben*. Frankfurt/Main, New York: Campus-Verl. 1992.
- Lazda-Cazers**, Rasma: Oral Sex in Oswald von Wolkenstein's "Es seusst dort her von orient" (Kl. 20). In: Classen, Albrecht (Hg.): *Sexuality in the Middle Ages and Early Modern Times. New Approaches to a Fundamental Cultural-Historical and Literary-Anthropological Theme*. Berlin/Boston: de Gruyter 2008. S. 579–598.
- Le Goff**, Jacques: *Geschichte ohne Epochen? Ein Essay*. Darmstadt: Verlag Philipp von Zabern GmbH 2016.
- Le Goff**, Jacques; Truong, Nicolas: *Die Geschichte des Körpers im Mittelalter*. Stuttgart: Klett-Cotta 2007.
- Le Roy Ladurie**, Emmanuel: *Montaillou. Ullstein 26571 : Propyläen*. Berlin: Ullstein 2000. Unveränd. Ausg.
- Lemay**, Helen Rodnite: Some thirteenth and fourteenth century lectures of female sexuality. In: *International journal of women's studies* 1978. S. 1(1978):4, 391-400.
- Lemay**, Helen Rodnite: Human Sexuality in Twelfth- through Fifteenth-Century Scientific Writings. In: Bullough, Vern Leroy; Brundage, James A. (Hg.): *Sexual practices & the medieval church*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books 1982. S. 187–205.
- Lobenstein-Reichmann**, Anja: Sprachliche Ausgrenzung im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit. *Studia linguistica Germanica* 117. Berlin/Boston: de Gruyter; De Gruyter Mouton 2013.
- Lochrie**, Karma: Heterosexuality. In: Evans, Ruth; Peakman, Julie (Hg.): *A cultural history of sexuality in the Middle Ages*. Oxford: Berg 2011. S. 37–56.
- Losert**, Kerstin: Kleider machen Männer. Mittelalterliche Geschlechterkonstruktion und die Legende der Hildegund von Schönau. In: Micheler, Stefan; Plötz, Kirsten; Potthoff, Herbert et al. (Hg.): *Invertito. Jahrbuch für die Geschichte der Homosexualitäten. Homosexualitäten und Crossdressing im Mittelalter*. Hamburg: MännerschwarmSkript-Verl. 2001.1. Aufl. S. 68–93.
- Mills**, Robert: Homosexuality: Sepeters of Sodom. In: Evans, Ruth; Peakman, Julie (Hg.): *A cultural history of sexuality in the Middle Ages*. Oxford: Berg 2011. S. 57–79.
- Müller**, Johannes: *Schwert und Scheide. Deutsche Literatur von den Anfängen bis 1700 Bd. 2*. Bern, Frankfurt am Main, New York, Paris: Lang 1988.

- Münz**, Rudolf: Karneval. In: Koch, Gerd; Streisand, Marianne (Hg.): Wörterbuch der Theaterpädagogik. Berlin, Milow: Schibri-Verl. 2003. S. 153–156.
- Nell-Breuning**, Oswald von: Recht. In: Rahner, Karl (Hg.): Herders Theologisches Taschenlexikon. Band 6. Freiburg im Breisgau: Herder 1973. S. 129–134.
- Opitz**, Claudia: Frauenalltag im Spätmittelalter (1250-1500). In: Klapisch-Zuber, Christiane (Hg.): Geschichte der Frauen. Band 2 Mittelalter. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl. 1993. S. 283–339.
- Payer**, Pierre J.: Sex and the Penitentials. The Development of a Sexual Code, 550-1150. Toronto: University of Toronto Press 1984.
- Petschenig**, Michael (Hg.): Der kleine Stowasser. Lateinisch-deutsches Schulwörterbuch. München: G. Freytag Verlag 1970.
- Rippmann**, Dorothee: Liebe, geschlechterverhältnis und komplementäre Welten: Überlegungen zum Spätmittelalter. In: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie. Heft 1 56 2008. S. 11–32.
- Rolker**, Christof: Der Hermaphrodit und seine Frau. Körper, Sexualität und Geschlecht im Spätmittelalter. In: Historische Zeitschrift. Heft 3 297 2013.
- Rolker**, Christof: Das Spiel der Namen. Familie, Verwandtschaft und Geschlecht im spätmittelalterlichen Konstanz. Konstanzer Geschichts- und Rechtsquellen 45. Ostfildern: Thorbecke 2014.
- Salisbury**, Joyce E. (Hg.): Sex in the Middle Ages. New York: Garland Publ 1991.
- Salisbury, Joyce E.: Gendered Sexuality. In: Bullough, Vern L.; Brundage, James A. (Hg.): Handbook of medieval sexuality. New York, NY: Routledge 2000.1. paperback ed. S. 81–102.
- Schmitt**, Jean-Claude: Heidenspass und Höllenangst. Frankfurt/Main, New York, Paris: Campus-Verlag 1993.
- Schnell**, Rüdiger: Der queer turn in der Mediävistik. Ein kritisches Resümee. In: Archiv für Kulturgeschichte. Heft 1 95 2013. S. 31–68.
- Schnell**, Rüdiger: Tod der Liebe durch Erfüllung der Liebe? Göttingen: V & R unipress 2018.
- Schöttler**, Peter: Zur Geschichte der Annales-Rezeption in Deutschland (West). In: Middell, Matthias; Sammler, Steffen (Hg.): Alles Gewordene hat Geschichte. Die Schule der Annales in ihren Texten ; 1929 - 1992. Leipzig: Reclam 1994.Dt. Erstveröff., 1. Aufl. S. 40–60.

- Shinners**, John Raymond (Hg.): *Medieval popular religion, 1000 - 1500*. Peterborough, Ont.: Broadview Press 1997.
- Sigusch**, Volkmar: *Geschichte der Sexualwissenschaft*. Frankfurt, M., New York, NY: Campus-Verl. 2008.
- Störig**, Hans Joachim: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Stuttgart, Gütersloh, Wien: Europ. Buch- u. Phonoklub; Bertelsmann; Buchgemeinschaft Donauland 1970. 11., neu überarb. u. erw. Aufl.
- Stuttgart Württembergische Landesbibliothek**: *Annales - Cod. hist.* °4, 145. In:
- Thomas von Aquin**: *Die deutsche Thomas-Ausgabe*. Bd. 22. Masshaltung. 2. Teil. Graz, Wien, Köln: Verlag Styria 1993.
- Tyler, J. Jeffrey**: *The Misery of Monks and the Laziness of the Laity: Overcoming the Sin of Accedia*. In: Litz, Gudrun; Munzert, Heidrun; Liebenberg, Roland (Hg.): *Frömmigkeit - Theologie - Frömmigkeitstheologie*. Leiden: Brill 2005. S. 119–130.
- Voß**, Heinz-Jürgen: *Making sex revisited. Dekonstruktion des Geschlechts aus biologisch-medizinischer Perspektive. KörperKulturen*. Bielefeld 2010.
- Wenzel**, Siegfried (Hg.): *Fasciculus morum. A fourteenth-century preacher's handbook*. University Park: Pennsylvania State Univ. Press 1989.
- WHO**: *Defining sexual health. Report of a technical consultation on sexual health 28–31 January 2002*, Geneva 2006.
- Williams**, Marty; Echols, Anne: *Between pit and pedestal*. Princeton, N.J: Markus Wiener Publishers 1994.

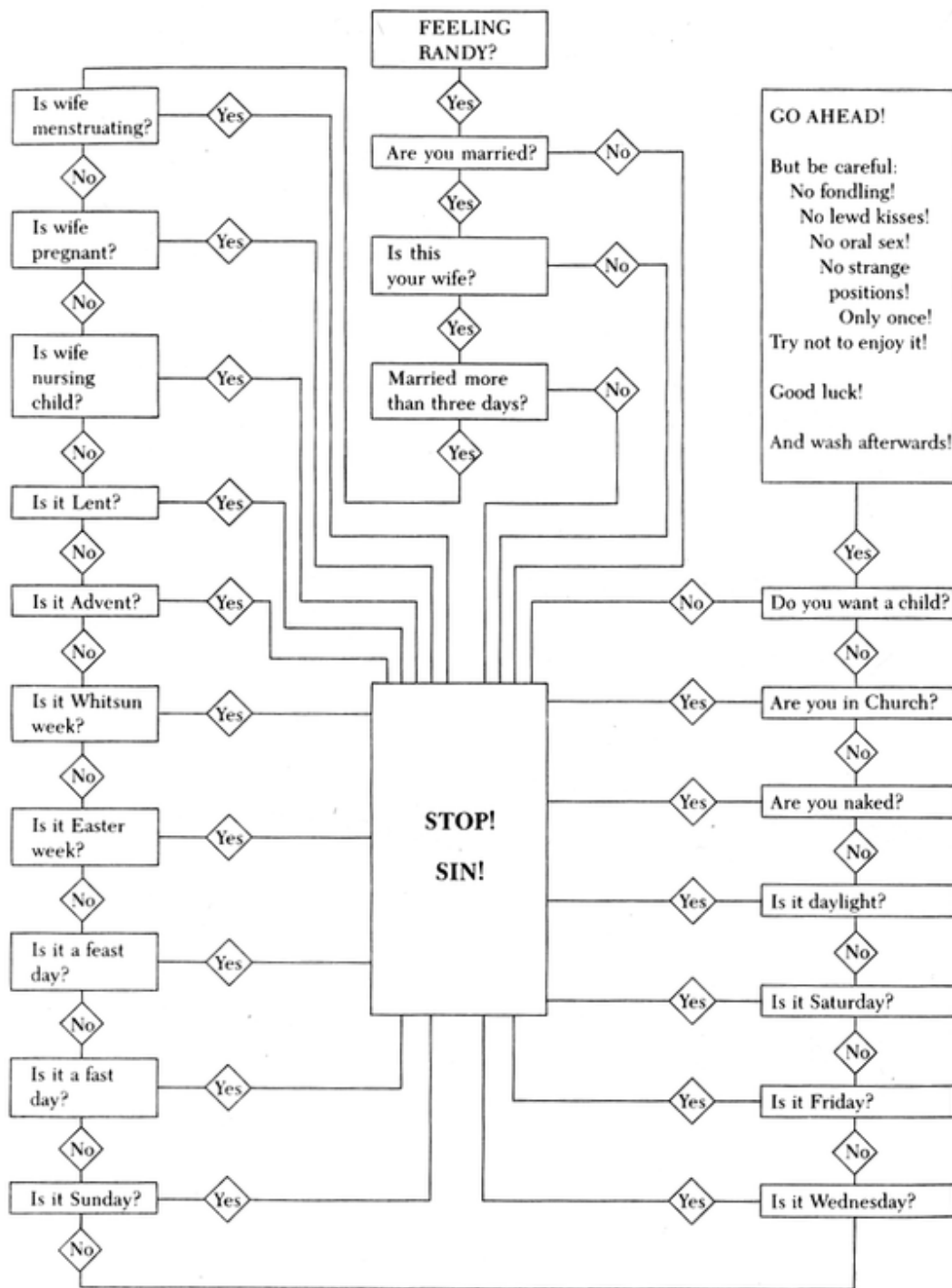


Figure 4.1. The sexual decision-making process according to the penitentials

Abb. 1: The sexual decision-making process according to the penitentials Brundage (Brundage 1990: 599)



## Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich an Eides Statt, dass ich die vorliegende Masterarbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe.

Die Stellen der Masterarbeit, die anderen Quellen im Wortlaut oder dem Sinn nach entnommen wurden, sind durch Angaben der Herkunft kenntlich gemacht. Dies gilt auch für Zeichnungen, Skizzen, bildliche Darstellungen sowie für Quellen aus dem Internet.

Leipzig, 12.08.2019

Judit Baer