



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Das Frauenbild im Rosenroman“

Verfasserin

Karin Schrammel

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2008

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 313 347

Studienrichtung lt. Studienblatt: LA Geschichte und Sozialkunde/Französisch

Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Karl Brunner

INHALT

EINLEITUNG	3
1 ALLGEMEINES ZUM ROSENROMAN	5
1.1 Autoren	5
1.1.1 Guillaume de Lorris.....	5
1.1.2 Jean de Meun	6
1.2 Inhalt	7
1.3 Literarische Technik	11
1.4 Quellen	15
1.5 Verbreitung & Wirkung	17
1.5.1 Rezeption innerhalb Frankreichs.....	18
1.5.2 Rezeption außerhalb Frankreichs.....	21
1.6 Fragestellungen	22
2 HISTORISCHER HINTERGRUND DES ROSENROMANS	24
2.1 Frauenalltag im Hochmittelalter	24
2.1.1 Unmündigkeit von Frauen	25
2.1.2 Frauen und politische Macht.....	27
2.1.3 Frauen und Arbeit	28
2.1.4 Ehe und Familie	30
2.1.5 Nonne	34
2.1.6 Erziehung und Bildung.....	38
2.2 Die Kirche	40
2.2.1 Zölibatszwang.....	41
2.2.2 Von der Natur der Frau.....	42
2.2.3 Sexualmoral der Kirche.....	44
2.2.4 Ambivalentes Frauenbild.....	47
2.2.5 Unterweisung der Frauen.....	48
2.3 Universität Paris	50
2.3.1 Entstehung der Universität	50
2.3.2 Ausgrenzung der Frauen.....	51
2.3.3 Mendikantenstreit.....	52
2.3.4 Verurteilung von 1277.....	56
2.3.5 Der Streit um den Rosenroman.....	60
3 DAS FRAUENBILD IM ROSENROMAN	62
3.1 Guillaume de Lorris	62
3.2 Jean de Meun	64
3.2.1 Die Vernunft	66
3.2.2 Der Freund	67
3.2.3 Der eifersüchtige Ehemann.....	69
3.2.4 Die Alte.....	72
3.2.5 Priester Genius	74
3.2.6 Die Natur	76
3.2.7 Positive Frauenbeispiele?	77
3.3 Die Rose und Schöner Empfang	79
4 ZUSAMMENFASSUNG	83
LITERATUR UND QUELLEN	85

EINLEITUNG

Die Gesellschaft schafft die Grundlagen für die Literatur. Im zweiten Drittel des 12. Jahrhunderts trat die geistliche Dichtung in den Hintergrund und wurde durch eine Laienkultur ersetzt, die immer bedeutender wurde. Dieser Wandel ist im Zusammenhang mit dem Aufstieg des Rittertums zu sehen, das gleichzeitig auch Träger dieser neuen, höfischen Kultur wurde. Eine zentrale Stellung nahmen Minnekult und Frauendienst ein.

Im 13. Jahrhundert fanden soziale Änderungen statt, die feudale Hierarchie konkurrierte mit den neuen Schichten der Kaufleute, Händler usw. Diese Wandlung machte sich auch in der Literatur bemerkbar – die bürgerlichen Dichter haben den Lebensstil des Ritterstands ins Lächerliche gezogen und verhöhnt. Es ist ein Wandel in der Mentalität bemerkbar, besonders, was die Rolle der Frauen betrifft. Der Rosenroman ist repräsentativ für diesen Mentalitätswandel. Der erste Teil des Romans, verfasst von Guillaume de Lorris, wird im Allgemeinen noch als ein höfisches Werk betrachtet, in dem Frauenverehrung und Minnedienst eine zentrale Rolle spielen. Dies wird von Jean de Meun, dem Autor des zweiten Teils, der den Roman ungefähr 40 Jahre später fortsetzte, stark kontrastiert. Er hat jede Höflichkeit vernichtet und die Frau als verderbtes Wesen geschildert. Frauenfeindliche Äußerungen finden sich zwar in den Literaturen aller Völker, doch der Rosenroman drängt durch die Fülle der Angriffe gegen Frauen sämtliche französischen und mittellateinischen Dichtungen in den Schatten. Rufen in der lateinischen Dichtung moralasketische Gründe eine gewisse Frauenfeindlichkeit hervor, so nehmen nun im Rosenroman die Schmähungen einen satirischen Charakter an, wodurch die Angriffe immer ausfallender und derber wurden.

Der erste Teil der vorliegenden Arbeit gibt allgemeine Informationen zum Rosenroman – zu den Autoren, zum Inhalt, zur literarischen Technik, zu den Quellen und zur Wirkungsgeschichte.

Im zweiten Teil wird der historische Rahmen des Rosenromans beleuchtet: Wie waren die Lebensmöglichkeiten von Frauen? In welchen Bereichen haben sie sich im Laufe des Mittelalters verschlechtert? Wie war das Frauenbild dieser Zeit? Welche ideologischen Mächte haben es beeinflusst und bestimmt? Aufgrund der im Zentrum stehenden Quelle wird besonders auf misogynen Tendenzen Bezug genommen, doch muss darauf hingewiesen werden, dass die Rolle der Frau als Opfer nur eine unter anderen Traditionen ist.

Im dritten Teil wird untersucht, wie das Frauenbild im Rosenroman sich im Kontext der damals vorherrschenden Meinung über Frauen darstellt. Mit welchen Termini und Topoi wurden Frauen beschrieben, welche Laster wurden ihnen vorgeworfen, wie waren diese in den Text integriert usw.

Im Rahmen dieser Arbeit wurde bewusst auf die Zuhilfenahme von Bildmaterial verzichtet, um die Wirkung, die durch den Text hervorgerufen wird, nicht zu beeinflussen. Zumal dies auch Gegenstand einer eigenen Untersuchung im Rahmen der Rezeptionsgeschichte wäre.

1 ALLGEMEINES ZUM ROSENROMAN

Das einflussreichste Werk der altfranzösischen Literatur, der Rosenroman, wurde im 13. Jahrhundert verfasst, in der Zeit der Hochgotik und der Hochscholastik. Die Autoren, Guillaume de Lorris und Jean de Meun, verfolgten unterschiedliche Intentionen. Der erste Teil wird im Allgemeinen als höfisches Werk betrachtet, wozu der zweite Teil mit seinen misogynen und misogynen Aussagen in starkem Kontrast steht.

1.1 Autoren

1.1.1 Guillaume de Lorris

Der Autor des ersten Teils, Guillaume de Lorris, ist ein ansonsten unbekannter Autor. Er entwickelt in seinen Versen eine Art Minneallegorie. Er hat das Werk um 1230 geschrieben und als Fragment bei Vers 4059¹ hinterlassen. Seinen Namen kennen wir nur, weil der Autor des zweiten Teils, Jean de Meun, ihn erwähnt. Bei Vers 10526–10652 schreibt er nämlich, dass Guillaume de Lorris nur bis zu folgenden Versen gelangt ist:

*Jamais n'iert rien qui me confort
Se je pert vostre bienvoillance
Que je n'ai mais ailleurs fiance.
(V. 4056f.)*

*Nichts wird mich jemals trösten,
wenn ich Euer Wohlwollen verliere,
denn zu niemand anders habe ich Vertrauen.*

In der Rosenroman-Kritik ist man sich nach jahrzehntelanger Forschung selbst über grundlegende Fragen noch nicht einig. Im Allgemeinen geht man davon aus, dass Guillaume de Lorris vor Fertigstellung seines Werks verstorben ist. Im Gegensatz dazu steht die These, dass der Roman absichtlich nicht vollendet wurde, da die Fortsetzung eine thematische Unmöglichkeit war – denn der Roman bricht genau dort ab, wo die Eroberung der Rose geschildert werden sollte².

Der erste Teil des Rosenromans wird, wie einleitend erwähnt, im Allgemeinen als ein höfischer Roman bezeichnet. Die Gesamtkonzeption ist die einer *Ars amatoria*, durch die der Liebende dank der Belehrungen Amors und in der Überwindung von Widerständen und Hindernissen die Kunst des Liebens lernen und dabei moralische Läuterung erfahren sollte.

¹ Alle Verszahlen beziehen sich auf die Ausgabe Guillaume DE LORRIS und Jean DE MEUN, Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Karl August OTT (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 15, I–III, München 1976).

² Guillaume DE LORRIS, Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Gustav INEICHEN mit einem Vorwort von Wolfgang STAMMLER (Philologische Studien und Quellen, Berlin 1956) 15f.

Auch mit der Wahl der Versform des paarweise gereimten Achtsilbers stellt sich Guillaume in die literarische Tradition, in die des höfischen Romans³. Sein Bild der Liebe entspricht zum Teil noch dem höfischen Minneideal.

Ott stellt die Annahme, dass der erste Teil ein höfisches Werk sei, in Frage und widerlegt dies anhand von Textstellen, die zeigen, dass nicht alle Allegorien höfischen Tugenden und Lastern zuzuordnen sind⁴. Weiters folgert er, dass die Denkweise des Erzählers bürgerlich gesinnt ist, obwohl sich das Werk dem Gehalt und der Form nach als höfischer Roman darstellt.

1.1.2 Jean de Meun

Das Geburtsjahr Jean de Meuns ist ungewiss, gestorben ist er 1305⁵. Über ihn gibt es so gut wie keine gesicherten Informationen. Was man mit Sicherheit weiß, ist, dass er längere Zeit in Paris gelebt hat und eine profunde philosophische, theologische, literarische und naturkundliche Bildung besessen hat. Ab 1265 ist er mit seinem Bruder Guillaume de Meun an der Universität Bologna als Student nachweisbar⁶. Er war als Übersetzer tätig, hat vor allem lateinische Texte ins Französische übersetzt, wie das Standardwerk der Kriegskunst *De re militari* von Flavius Vegetius (4./5. Jh.), die Briefe von Abaelard und Héloïse (12. Jh.), die *Historia calamitatum* von Abaelard und *Consolatio Philosophiae* von Boethius⁷.

Er hat den Rosenroman etwa 40 Jahre nach dem Tod von Guillaume de Lorris fortgesetzt und um 18.000 Verse erweitert. Im zweiten Teil, der ungleich länger als der erste ist, kommt die Handlung fast zum Stillstand, sodass das eigentliche Ziel, die Rose, nebensächlich wirkt. Jean de Meun lässt die Allegorien gelehrte Exkurse halten, wie beispielsweise über Naturkunde, Astrologie oder Mythologie, und er nimmt auch zu aktuellen Themen Stellung, wie z. B. zum Mendikantenstreit. Die Liebe stellt er als Phänomen der Natur dar, das von der Moral nur wenig zu beeinflussen ist. Durch seine Fortsetzung hat er „dem Ansehen des Weibes einen empfindlichen Stoß versetzt“⁸, was etwa eineinhalb Jahrhunderte später zur ersten „Querelle littéraire“ in Frankreich führte.

³ INEICHEN, Einleitung 7.

⁴ OTT, Einleitung 65–76.

⁵ Karl August OTT, *Der Rosenroman* (Erträge der Forschung 145, Darmstadt 1980) 15.

⁶ Helmut G. WALTHER, Utopische Gesellschaftskritik oder satirische Ironie? Jean de Meun und die Lehre des Aquinaten über die Entstehung menschlicher Herrschaft, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia 12/1, Berlin–New York 1979) 97.

⁷ OTT, *Rosenroman* 15f.

⁸ August WULFF, *Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts* (Romanistische Arbeiten, Halle 1914) 184.

Da seine Fortsetzung so konträr zum ersten Teil ist, war sich die ältere Rosenroman-Forschung lange Zeit darüber einig, dass Jean de Meun aus dem Bürgertum stammen musste⁹. Hauptargument dafür war seine Distanz zur höfischen Denkart. Die neue Forschung ist sich mittlerweile darüber einig, dass Jean de Meun ein Kleriker gewesen sein muss, was durch sein profundes Wissen der lateinischen Literatur erwiesen zu sein scheint. Einem Bürger wäre es damals nicht möglich gewesen, sich derart profundes Wissen anzueignen. Sein Status als Kleriker erklärt auch seine misogynen Grundhaltung, in der er die Liebe nicht als Ideal, sondern als einen von der Natur gesteuerten Trieb betrachtet. Curtius bemerkt treffend: „Ganz im Gegensatz zur höfischen Minne, deren letzte Ernte Guillaume de Lorris einbrachte, wird vor der Liebe gewarnt. Der Natur kommt es rein auf die Fortpflanzung an. Eros ist dem Sexus gewichen.“¹⁰

Die frauenfeindlichen Argumente, die Jean de Meun vorbringt, sind alle den Schriften der Kirchenväter entlehnt und dem Mittelalter spätestens seit dem 11. Jahrhundert bekannt. Zudem bezieht er im Rosenroman Partei für die Theologen der Pariser Universität. Seine Verurteilung der Mendikanten ist von den Schriften des Guillaume de Saint-Amour inspiriert, die nur ein Kleriker gekannt haben konnte. Jean de Meun wurde im späten Mittelalter auch oft als „Maistre Jehan de Meun“¹¹ bezeichnet, was darauf hindeutet, dass er auch Magister an der Pariser Universität war und höchstwahrscheinlich die Artistenfakultät absolviert hat. Daher war er auch inspiriert von den Thesen des Thomismus und Aristotelismus.

1.2 Inhalt

Der Rosenroman besteht aus 22.068 paarweise reimenden achtsilbigen Versen. In der Rahmenhandlung berichtet ein Ich-Erzähler von einem Traum, in dem er sich in eine Rose verliebt und wie er diese nach vielen Schwierigkeiten am Ende pflückt. Außer dem Erzähler kommen kaum reale Personen vor, sondern Allegorien wie Vernunft, Natur, Keuschheit u.v.m., und mythologische Figuren wie Amor, Venus u.v.m. Die Rose symbolisiert die Frau. Der Erzähler kommt zu einem Garten, der von einer Mauer umgeben ist.

*Hauz fu li murs et toz carrez;
Si en estoit clos e barrez;
En leu de haies, uns vergiers,
Ou onc n'avoit entré bergiers.
(V. 467–470)*

*Die Mauer war hoch und ganz viereckig;
durch sie war statt durch eine Hecke
ein Garten eingezäunt und verschlossen,
den niemals ein Hirte betreten hatte.*

⁹ OTT, Rosenroman 67–84.

¹⁰ Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Tübingen–Basel ¹¹1993) 134.

¹¹ OTT, Rosenroman 16.

Er klopft, eine Jungfrau öffnet ihm, sie ist die Müßigkeit. Der Garten gehört Vergnügen, der eine Mauer rundherum bauen ließ. Der Erzähler betritt den Garten. Drinnen sind alle glücklich und tanzen. Vergnügen ist umgeben von sehr schönen Leuten: Fröhlichkeit, Amor, Schönheit, Reichtum, Freigiebigkeit, Edelmut, Höflichkeit, Müßigkeit, Jugend. Der Erzähler spaziert im Garten herum, Amor folgt ihm mit seinen Pfeilen. Er kommt zu einer Quelle, die Natur einst hier eingelassen hat und an der Narziss starb. Er sieht hinein – zu seinem Unglück: Im Spiegel sieht er Rosensträucher, die von einer Hecke eingeschlossen sind. Plötzlich erfasst ihn Begehren und es bleibt ihm keine andere Wahl, als sich zu den Rosenbüschen zu begeben. Diese duften verführerisch, aber der Erzähler wagt es nicht, eine Rose zu pflücken. Eine Rose gefällt ihm besonders, doch ist diese von sehr vielen Dornen umgeben. In dem Augenblick, in dem der Erzähler eine Knospe erwählt hat, die ihm besser gefiel als alle anderen, schießt Amor fünf Pfeile auf ihn – den Erzähler erfasst ein unsagbarer Schmerz und gleichzeitig wird sein Begehren noch größer! Amor verspricht dem Erzähler Genesung durch eine Salbe, doch zuerst müsse er seine Gebote befolgen.

*Qui amer viaut or i entende,
Que li romanz des or amende;
Des or le fait bon escouter,
S'il est qui le sache conter,
Car la fin dou songe est mout bele
E la matire en est novele;
Qui dou songe la fin orra,
Je vos di bien que il porra
Des jeux d'Amors assez aprendre,
Por quoi il vueille tant atendre
Que j'espoigne e que j'enromance
Dou songe la senefiance.
(V. 2061–2072)*

*Wer lieben will, höre jetzt gut zu,
denn jetzt erhellt sich der Sinn des Romans;
von nun an ist es nützlich, ihn anzuhören,
wenn einer da ist, der ihn zu erzählen versteht,
denn das Ende des Traums ist sehr schön,
und sein Inhalt ist neu;
wer das Ende des Traums hört,
der kann, ich sage es Euch,
viel über AMORS Spiele lernen,
deshalb mag er so lange warten,
bis ich die Bedeutung des Traums
erkläre und auf Französisch darstelle.*

Die von Amor auferlegten Gebote sind: Gemeinheit ablegen und meiden, Verleumdungen unterlassen, Frauen dienen, freundlich sein, nicht stolz sein, schöne Kleidung tragen, sich pflegen, Tag und Nacht an Liebe denken, denn je mehr er die Rose betrachte, umso mehr wird er entflammen. Amor verschwindet nun. Schöner Empfang (Sohn von Höflichkeit) gibt den Weg durch die Hecke frei, welche die Rose umgibt. Doch die Rose wird von Widerstand bewacht, der als Gefährten Bösen Mund, Scham, Furcht, Keuschheit (Herrin der Rosen und Knospen) bei sich hat. Schöner Empfang pflückt nun ein grünes Blatt neben der Knospe und gibt es dem Erzähler. Die Rose gibt er aber nicht heraus, obwohl er vorher so freundlich war. Plötzlich wird der Erzähler von Widerstand verscheucht. Verzweifelt sucht er Rat beim Freund, der ihm rät, Widerstand nach dem Mund zu reden, um ihn zu bezwingen. Dieser Rat wird befolgt, woraufhin Widerstand wieder den Umgang mit Schöner Empfang

erlaubt. Die Rose ist mittlerweile gewachsen, das Samenkorn ist aber noch nicht entblößt. Venus (Mutter von Amor), immer im Krieg mit Keuschheit, spricht zu Schöner Empfang und erlaubt nun einen Kuss. Nach diesem Kuss ist das Begehren des Erzählers noch größer. Plötzlich erscheint Scham und schimpft mit Schöner Empfang, der das zugelassen hat. Auch Frau Argwohn warnt vor Ausschweifung und Unzucht. Scham und Angst wecken Widerstand auf, der die Rose nicht gut genug bewachen ließ, weil er Schöner Empfang zu viele Freiheiten ließ. Frau Argwohn lässt nun eine Mauer um die Rose errichten, eine richtige Festung: Die verschiedenen Eingangstore werden bewacht von Widerstand, Scham, Angst, Böser Mund und Frau Argwohn, die auch alle einen Schlüssel besitzen. Schöner Empfang sitzt nun oben im Turm im Gefängnis und wird streng bewacht von der Alten.

Das ist das Ende der Erzählung von Guillaume de Lorris. Ab Vers 4059 setzt Jean de Meun die Geschichte fort. Der Liebende spricht:

<i>Si n'oi, ce crei, de sen demie, Ainz fis grant folie e grant rage, Quant au deu d'Amours fis omage.</i>	<i>Ich hatte ja, glaube ich, nur meinen halben Verstand, machte sogar eine große Torheit und Verrücktheit, als ich Gott Amor huldigte.</i>
(V. 4130–4132)	

Vernunft ist in einem langen Dialog mit dem Liebenden, spricht sehr schlecht von der Liebe:

<i>Amour, se bien sui apensee. C'est maladie de pensee.</i>	<i>Liebe, wenn ich recht nachgedacht habe, ist eine Krankheit des Denkens.</i>
(V. 4377f.)	

Vernunft hält nun eine lange Lehrrede und bringt Beispiele aus der Geschichte – Nero, Krösus, Karl von Anjou, Sokrates usw. –, die belegen sollen, dass es besser ist, Amor zu entsagen. Der Erzähler lässt sich davon nicht beirren und entgegnet, er muss seinem Gebieter – Amor – treu bleiben, denn er wird ihm eines Tages die Rose geben müssen, wenn er sich viel Mühe gibt. Der Erzähler klagt wieder dem Freund sein Leid, der ihm rät, alles zu tun, was Amor will und gibt ihm viele Ratschläge, u. a. auch, wie er die Rose pflücken soll:

<i>Tout veiez vous Peeur trembler, Honte rougir, Dangier fremir, Ou trestouz treis plaindre e gemir, Ne prisiez trestout une escorce: Cuilliez la rose tout a force, E montrez que vous estes on.</i>	<i>Selbst wenn Ihr die FURCHT zittern, die SCHAM erröten, den WIDERSTAND erbeben seht oder alle drei klagen und seufzen, kümmert Euch keinen Deut darum: Pflückt die Rose mit aller Kraft Und zeigt, dass Ihr ein Mann seid.</i>
(V. 7685–7691)	

Der Freund äußert sich negativ über die Frauen und die Ehe, und bringt wieder viele Beispiele aus der Geschichte: Valerius, Juvenal, Abaelard und Héloïse usw. Der Liebende gibt ihm recht und meint, dass der Freund mehr versteht als die Vernunft.

Einstweilen lässt Amor seine ganze Ritterschaft kommen. Falscher Schein und Abstinenz greifen das hintere Tor an, das Böser Mund bewacht, und bringen ihn um. Höflichkeit und Freigiebigkeit gehen nun durch das Tor und gelangen zur Alten, die Schönen Empfang bewacht. Die Alte hält einen langen Monolog, gibt viele Benimmregeln und Tipps für Frauen, u. a. zum Verheimlichen eines Seitensprungs. Die Alte öffnet dem Liebenden die hintere Tür. Er kommt zu Schönem Empfang und greift nach der Rose, doch Widerstand stellt sich ihm in den Weg, Angst und Scham laufen herbei. Der Erzähler ruft Amors Ritter herbei. Es kommt zur Schlacht. Freimut trifft auf Widerstand, Frau Mitleid sticht auf ihn ein. Venus (Mutter von Amor) lässt ihr Gefolge rufen und eilt zur Burg.

Nun folgt eine lange Sequenz der Göttin Natur und des Priesters Genius, in der Natur die Beichte ablegt. Wieder werden Beispiele aus der Geschichte genannt, sie spricht über Adel, Kleriker, Zitate von Plato. Gott schuf den Verstand des Menschen und schenkte ihn IHM. Es kommen auch Zweifel an der Jungfräulichkeit Marias zur Sprache. Die Natur klagt über den Menschen, seine Laster. Sie sagt Genius, er soll dem Heer Amors helfen und alle exkommunizieren, die sich ihnen widersetzen. Priester Genius erteilt ihr die Absolution. Als Buße muss sie in ihrer Schmiede arbeiten, bis der König anders entschieden hätte.

Genius kommt zum Heer und hält eine lange Predigt, die jeder sich auswendig merken und überall vortragen solle. Alle Ritter sind ergriffen. Genius verschwindet, ein neuerlicher Angriff findet statt. Scham will nicht aufgeben, Venus beschimpft Scham:

<i>Quant la deesse entendit Honte:</i>	<i>Als die Göttin die SCHAM hörte,</i>
<i>„Vie! Ordre garce, a vous que monte“</i>	<i>sagte sie: „Fort, schmutzige Dirne,</i>
<i>Dist ele, „de mei contrestre?“</i>	<i>was nützt es Euch, mir zu widerstehen?</i>
<i>Vous verreiz ja tout tempester</i>	<i>Ihr werdet bald alles verwüstet sehen</i>
<i>Se li chasteaus ne m'est renduz.“</i>	<i>wenn die Burg mir nicht übergeben wird.“</i>
(V. 20719–20723)	

Venus schießt eine brennende Fackel in die Burg, woraufhin drinnen alle die Schlüssel wegschmeißen und fliehen.

<i>Quant il se senti eschaufez,</i>	<i>Als WIDERSTAND, der schreckliche Teufel, das</i>
<i>S'en fuit plus tost que cers en lande.</i>	<i>Feuer spürt,</i>
<i>N'i ra nul d'aus qui l'autre atende;</i>	<i>flieht er schneller als ein Hirsch in der Heide.</i>
<i>Chascuns, les pans a la ceinture,</i>	<i>Da gibt es keinen von ihnen, der auf den anderen</i>
<i>Met au foïr toute sa cure.</i>	<i>wartet;</i>
(V. 21267–21272)	<i>die Rockschoße am Gürtel, setzt jeder</i>
	<i>alles daran, zu fliehen.</i>

Höflichkeit erscheint mit Mitleid und Edelmut, um ihren Sohn Schöner Empfang aus dem Feuer zu holen. Sie sagt ihm, er soll den Liebenden erhören, denn selbst in Vergils *Bucolica* steht zu lesen:

„Amours vaint tout“ i trouverez,
„E nous la devons recevoir“.
(V. 21332f.)

„AMOR bezwingt alles,
und auch wir müssen ihn empfangen.“

Der Liebende beginnt nun seine „Pilgerfahrt zu vollenden“:

*E port o mei, par grant effort,
Escharpe e bourdon reide e fort,*

*Tel qu'il n'a mestier de ferrer
Pour journeier ne pour errer.*
(V. 21353–21356)

*und bei mir trage ich mit großer Mühe
einen Pilgersack und einen steifen und starken
Pilgerstab,
den man nicht zu beschlagen brauchte,
um zu reisen und zu wandern.*

Detailliert wird die Eroberung der Rose geschildert:

*Mout la baisai devotement,
E, pour estuier sauvement,
Vos mon bourdon metre en l'archiere,
Ou l'escharpe pendait darriere,
Bien l'i cuidai lancier de bout,
Mais il resort, e jou rebout,*

*Mais riens ne vaut, toujours recule.
N'i peut entrer pour chose nule,
Car un paliz dedenz hourdee,
(...)
Par la sentele que j'ai dite,
Qui tant iert estreite e petite,
Par ou le passage quis ai,
Le paliz au bourdon brisai.*
(V. 21603–21640)

*Sehr demütig küsste ich sie,
und um ihn sicher aufzubewahren,
wollte ich meinen Pilgerstab, hinter dem
der Sack hing, in die Schießscharte stecken.
Ich glaubte, ihn mit dem ersten Stoß hineinzustoßen,
doch er kommt wieder heraus, und ich stecke ihn
wieder hinein,
doch nützt es nichts, stets kommt er zurück.
Er kann dort durchaus nicht hineingelangen.
Drinne fand ich nämlich einen Zaun.
(...)
Auf dem Weg, den ich genannt habe,
der so eng und klein war
und auf dem ich den Durchgang gesucht habe,
zerbrach ich den Zaun mit meinem Pilgerstab.*

Die Erzählung endet mit folgenden Versen:

*Ainsinc oi la rose vermeille.
Atant fu jourz, e je m'esveille.*
(V. 21779f.)

*So gewann ich die rote Rose.
Dann wurde es Tag, und ich erwache.*

1.3 Literarische Technik

Die Quellenforschung geht heute nicht mehr davon aus, dass Jean de Meun den Roman in enzyklopädischer Absicht fortgesetzt hat. Aus heutiger Sicht ist es sehr schwierig zu beurteilen, wie er Guillaumes Werk verstanden haben könnte, um es derart zu vollenden. Die lange Zeit unangefochtene Überzeugung, dass Guillaume de Lorris den Roman in höfischer Tradition verfasst habe, machte das Verständnis des zweiten Teils noch schwerer,

da dieser auf keinen Fall als rein „höfisch“ anzusehen ist. Erst das Abkommen von dieser Überzeugung machte das Verständnis des zweiten Teils möglich¹².

Ott bezeichnet Gunn¹³ als den Ersten, der die literarische Struktur des Rosenromans untersucht und damit den zweiten Teil auch als literarischen Text gewürdigt hat¹⁴. War vorher Jean de Meun stets als „Enzyklopädist“ bezeichnet worden, zeigte Gunn, dass die Liebe auch bei Jean das zentrale Thema bleibt. Jean de Meun schreibt selbst: *Devraient apeler ce livre Le Mirouer aus Amoureux* (V. 10650f.). Nirgendwo verurteilt Jean de Meun Guillaume de Lorris' Auffassung der Liebe, er unterscheidet sich laut Gunn darin, dass er versuche, alle Aspekte und Formen der Liebe zu schildern – die höfische, die sexuelle, die uneigennützig und die käufliche. Deshalb lässt er verschiedene Figuren jeweils andere Auffassungen der Liebe zum Ausdruck bringen: Der Freund lehrt, wie man weibliche Schwächen ausnützen kann, die Alte verteidigt die Prostitution, Falscher Scheinus zeigt die Kunst des Betrugs, Venus tritt für die Leidenschaft ein und Natur mit ihrem Priester Genius rechtfertigt die Geschlechtsliebe als Mittel zur Fortpflanzung des Menschen. Gunn hat verabsäumt, bei seiner Untersuchung die Bedeutung der Quellen zu berücksichtigen, die für dieses Werk von immenser Wichtigkeit sind.

Ott stellt weiters fest, dass sich Jean de Meun oft des rhetorischen Mittels der Amplificatio bedient. Dadurch werden die zahlreichen Abschweifungen ein „Mittel zur kommentierenden Amplifizierung, mit denen Jean de Meun das Thema in seiner wahren Komplexität zu erfassen vermochte.“¹⁵ Damit hat er die Narratio von Guillaume de Lorris sinngemäß fortsetzen können und um eine kommentierende Disputatio erweitert. Die langen Reden der Figuren dienen als Argumenta der Unterweisung des Liebenden. Doch man kann nicht alle Abschweifungen auf die rhetorische Struktur zurückführen. Beispielsweise die seitenlange Abhandlung über die Bettelorden: Auch wenn Jean de Meun diese in seine Erzählung einzufügen versucht, haben sie mit Liebe nichts zu tun, sondern stellen höchstwahrscheinlich seine eigene Meinung dar. Diese mehr als tausend Verse sind dem Sinn nach den Streitschriften von Guillaume de Saint-Amour entnommen.

Jean de Meun hat es meisterhaft verstanden, die von den Charakteren vorgetragenen Meinungen und Argumente so zu schildern, dass man glaubt, sie sprechen aus eigener Erfahrung. Um diesen Effekt zu erzielen, hat er sich der rhetorischen Figur der Ethopoeia

¹² OTT, Einleitung 65–76.

¹³ Alan M. F. GUNN, *The Mirror of Love. A Reinterpretation of „The Romance of the Rose“* (Lubbock/Texas 1952).

¹⁴ OTT, Einleitung 41–44.

¹⁵ Ebd. 42.

bedient¹⁶. Das heißt, bei einem Gespräch muss die Person dem Redegegenstand und umgekehrt der Redegegenstand der Person entsprechen. Dadurch kommt es zur vollkommenen Übereinstimmung zwischen Charakter der Person und ihrer Meinung. Die vorgetragenen Meinungen müssen demnach nicht zwangsweise der Meinung des Autors entsprechen. Wenn es beispielsweise heißt: „Ihr seid, werdet und wart alle Huren, durch Tat oder Willen“ (V. 9155f.), so ist darin nicht unbedingt die persönliche Gesinnung Jean de Meuns zu erblicken. Diese Aussage macht der eifersüchtige Ehemann, der wiederum nur eine Figur ist, von der der Freund erzählt. Das heißt, die Meinung des Autors ist mindestens drei Erzählstufen davon entfernt. Die Figuren des Romans vertreten oft entgegengesetzte Meinungen, und Jean de Meun wäre wohl ein ziemlicher „Wirkkopf“¹⁷, würde er all diese Meinungen vertreten. Was ihm aus feministischer Sicht vorzuwerfen ist, ist die Untermauerung derartiger Meinungen durch historische Beispiele, die im Mittelalter anerkannt waren und daher nicht hinterfragt wurden. So nennt der eifersüchtige Ehemann Herkules, der von seiner Geliebten Dejanira bezwungen wird. Oder Samson, der von Dalila hintergangen wird. Oder Valerius, der diese Gesinnung ebenfalls teilt:

<i>Feme ne prise eneur ne honte</i>	<i>Eine Frau achtet nicht auf Ehre und Schande</i>
(...)	(...)
<i>Fame si n'a point de science;</i>	<i>Eine Frau hat keinen Verstand.</i>
<i>Vers quanqu'el het e quanqu'ele aime,</i>	<i>Denen gegenüber, die sie hasst und die sie liebt,</i>
<i>Valerius neis la claime</i>	<i>nennt sogar Valerius sie</i>
<i>Hardie et artificieuse</i>	<i>verwegen und listig</i>
<i>E trop a nuire estudieuse.</i>	<i>und allzu bedacht, Schaden zu tun.</i>
(V. 9413, 9416–9420)	

Jean de Meun hat zwar Guillaume de Lorris' Stil exakt imitiert und auch thematisch bewahrt, jedoch hat er dem Rosenroman neuen Gehalt und auch Sinn gegeben. Dieser Kontrast gibt dem Roman etwas Kritisches und auch Ironisches, indem Jean die Erzählung scheinbar fortsetzt, obwohl er deren Sinn in Frage stellt. Der Vergleich der identischen, aber unterschiedlich behandelten Elemente zeigt, dass Jean dadurch die Falschheit der Wertvorstellungen von Guillaume verdeutlichen will. Beispielsweise richtet sich Jean gegen die Idealisierung der Liebe, indem er immer wieder betont, dass das Liebesglück nur eine List der Natur sei. Der Held von Guillaume wird bei Jean ein armer Tor. Bei Guillaume ist *die Ars amatoria* erlernbar, Jean stellt dem einen „Liebesspiegel“ entgegen, der zeigt, dass die Natur die beste Lehrmeisterin ist und jede „Liebeskunst“ wider das göttliche Gebot sei¹⁸. Der Torheit des Liebenden entgegnet er mit Boethius' Lehre von der wahren Glückseligkeit und

¹⁶ OTT, Einleitung 38.

¹⁷ Ebd. 53.

¹⁸ OTT, Rosenroman 168.

der Unbeständigkeit von Fortuna¹⁹. Die Auswahl seiner Quellen scheint daher sehr bewusst getroffen zu sein.

Bereits Gunn hat die Ironie erkannt, mit der Jean de Meun gewisse Themen behandelt: „It is not unlikely, as I have suggested, that there is in these references a certain irony directed at the cult of courtly love.“²⁰ Kelly spricht sogar von einer „Boethian satire on foolish love“²¹. Jean schildert viele Szenen sehr anzüglich und obszön, z. B. die Eroberung der Rose – und durch diese derbe Beschreibung lässt er den Triumph des Liebenden lächerlich wirken. Deshalb wurde der Rosenroman im Mittelalter in der Regel als Geschichte einer törichten Liebe verstanden – diese These wird dadurch belegt, dass der Liebende sogar im Streit um den Rosenroman als „fol amoureux“ bezeichnet wurde²². Jean de Meun bringt auch den Beweis, dass Amor über alles siegen kann, sogar über Vernunft – dadurch taucht er die alte Weisheit *Omnia vincit Amor* in ironisches Licht²³.

Die Argumente und Meinungen, die Jean de Meun verwendet, sind oft den alten Schriften beispielsweise der Kirchenväter oder der Bibel entnommen. Ott spricht von einer „Aneinanderreihung der gewöhnlichsten und ältesten Gemeinplätze.“²⁴ So nennt Jean de Meun namentlich eine Vielzahl an antiken Autoren: Juvenal, Vergil, Ovid, Livius, Theophrast, Boethius usw. In einer Zeit, in der diese Autoren als anerkannte Autoritäten galten und gelehrt wurden, wagte man deren Zitate nicht zu hinterfragen, sondern hat sie als Wahrheit akzeptiert. So lässt Jean de Meun die Vernunft nicht nur seine möglicherweise subjektiven Ansichten vertreten, sondern gibt ihrer Rede größeres Gewicht, indem er auch Lehren anerkannter Gelehrter zur Geltung bringt.

Durch Auswahl besonders frauenfeindlicher Passagen und deren „kunstvolle“ Aneinanderreihung hat er die Misogynie als eine allgemeine und schon in der Antike begründete Tradition dargestellt. Das hängt wohl mit der Ovid-Rezeption zusammen, denn bei Ovid haben die Frauen keine Persönlichkeit und sind nur Objekte. Jean de Meun selbst weist jede Schuld von sich, indem er sagt: *je n'i faz rien fors reciter* (V. 15234).

¹⁹ OTT, Rosenroman 170f.

²⁰ GUNN, *Mirror of Love* 28.

²¹ Douglas KELLY, *Internal Difference and Meanings in the Roman de la rose* (Madison/Wisconsin 1995) 91.

²² OTT, Einleitung 57.

²³ OTT, Rosenroman 137.

²⁴ OTT, Einleitung 39.

1.4 Quellen

Beide mittelalterlichen Autoren heben die Beziehung ihres Werks zur lateinischen Tradition hervor. Guillaume de Lorris zitiert gleich zu Beginn seines Werks Macrobius' Kommentar zu Ciceros *Somnium Scipionis* als Rechtfertigung, dass er die allegorische Traumvision als literarische Form wählt:

*Maintes genz dient que en songes
N'a se fables non e menconges;
Mais l'en puet teus songes songier
Qui ne sont mie mençoncier,
Ainz sont après bien aparant;
Si en puis bien traire a garant
Un auctor qui ot non Macrobes,
Qui ne tint pas songes alobes,
Ançois escrist l'avisoin
Qui avint au roi Scipion.
(V. 1–10)*

*MANCHE LEUTE sagen, in den Träumen
gäbe es nur Märchen und Lügen;
aber man kann solche Träume träumen,
die keineswegs lügnerisch sind,
sondern später ganz klar werden;
und dafür kann ich als Zeugen
einen Autor anführen, der Macrobius hieß,
der die Träume nicht für trügerisch hielt,
sondern jenes Traumgesicht beschrieb,
das dem König Scipio erschien.*

Und in Vers 37f. nennt er Ovids *Ars amatoria* als Quelle für seinen Roman:

*Ce est li Romanz de la Rose, so ist es der ROMAN von der ROSE
Ou l'Art d'Amors est toute enclose. in dem die KUNST der LIEBE ganz enthalten ist.*

Dass er Ovid einen derart großen Stellenwert einräumt, verwundert nicht, da er in dieser Zeit sehr populär war. Für die Fortsetzung eines Romans im höfischen Stil war Ovid wichtig, vor allem bedingt durch das Thema und die Form. Auch Jean de Meuns Fortsetzung steht in Wechselbeziehung zu Ovids *Ars amatoria*: Fleming weiß nach, dass die Verse 7400 bis 7700 Ovids erstem Buch der *Ars* entsprechen, die Verse 7700 bis 10000 dem zweiten, und Teile der Rede der Alten stammen aus Ovids drittem Buch²⁵. Ganz selten verändert Jean de Meun Ovids Sinn, nur manchmal ist es notwendig, um den Text an mittelalterliche Gegebenheiten anzupassen: So gab es beispielsweise im 12./13. Jahrhundert keine Sklaven mehr. Im Mittelalter wurde Ovids *Ars amatoria* ohne den vierten Teil, *Remedia amoris*, als unvollständig angesehen – dieser Teil gibt Ratschläge, wie man sich „entlieben“ kann, eine Art „Heilmittel gegen die Liebe“. Spuren der *Remedia amoris* finden sich auch in Andreas Capellanus' *De amore*. In Bibliotheken finden sich damals immer alle vier Teile gemeinsam. Wenn Guillaume de Lorris also sagt, dass *l'Art d'Amors est toute enclose* (V. 38), müsste er auch den vierten Teil gemeint haben, was aber angezweifelt werden darf. Daher kann es

²⁵ John V. FLEMING, Jean de Meun and the Ancient Poets, in: *Rethinking the Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 87.

wieder als Ironie Jean de Meuns angesehen werden, wenn er mit der Figur der Vernunft die Erotik von einer anderen Sichtweise aus betrachtet²⁶.

Die Fortsetzung Jean de Meuns besteht aus insgesamt 17.722 Versen. Bereits Langlois hat nachgewiesen, dass ein Großteil davon – 12.000 Verse – Übertragungen oder Paraphrasen antiker oder mittelalterlicher Autoren sind²⁷. Davon wiederum entfallen 11.000 Verse auf nur vier Autoren: 1.000 auf Guillaume de Saint-Amour, 2.000 auf Ovid, 3.000 auf Boethius und 5.000 auf Alanus ab Insulis²⁸. Jean de Meun leugnet nicht, dass er andere Autoren als Vorlage heranzieht, ergänzt jedoch, dass er das eine oder andere Wort noch dazutextet, und meint quasi als entschuldigenden Nachsatz, dass dies andere Poeten auch tun:

<i>Je n'i faz riens fors reciter, Se par mon jeu, qui po vous couste,</i>	<i>Ich tue hier nichts weiter, als sie zu zitieren, auch wenn ich zu meinem Vergnügen, das Euch wenig kostet,</i>
<i>Quelque parole n'i ajouste, Si con font entr'aus li poete. (V. 15234–15237)</i>	<i>das ein oder andere Wort hinzusetze, wie es die Dichter gemeinhin tun.</i>

Der Einfluss von Boethius war im 13. Jahrhundert sehr groß – er war ein christlicher Theologe von unantastbarer Autorität. Für einen Kleriker der damaligen Zeit war es nicht ungewöhnlich, auf ihn zurückzugreifen. Zumal wie bereits erwähnt Jean de Meun ja auch der Übersetzer der *Consolatio philosophiae* ist. Die Bücher II, III und V daraus sind entweder wörtlich übersetzt oder sinngemäß im Rosenroman enthalten: So ähnelt auch Jeans Vernunft der Philosophia von Boethius²⁹. Für Fleming ist der Rückgriff auf die *Consolatio philosophiae* „the absolutely indispensable catalytic agent that could make the subject of Ovidian eroticism both philosophically and morally weighty. Here was the Christian criticism of the false goods of ‚love‘.“³⁰ Deswegen wird Boethius quasi als christliches Korrektiv zur Liebeslehre Ovids herangezogen. Gleich zu Beginn seiner Fortsetzung stellt Jean de Meun den Lehren Ovids jene des Boethius gegenüber, im langen Dialog zwischen der Vernunft und dem Liebenden. Hier unterzieht er die sexuelle Liebe einer „boethianischen“ Analyse, behandelt Liebe als ein Gut von Fortuna.

Mehr als ein Viertel seines Werks hat Jean de Meun den Werken Alanus ab Insulis' entlehnt, vor allem aus *De planctu naturae* und dem *Anticlaudianus*³¹. Alanus seinerseits hat wiederum Boethius sehr verehrt und diese beiden Werke halten sich genau an ihr Vorbild.

²⁶ Ebd. 88.

²⁷ Ernest LANGLOIS, *Origines et sources du Roman de la Rose* (Paris 1890).

²⁸ OTT, Einleitung 44.

²⁹ Ebd. 46.

³⁰ FLEMING, Jean de Meun 88.

³¹ OTT, Rosenroman 122.

Jean de Meuns Natur und der Priester Genius sind aus Alanus' *Planctus* übernommen³²:
Natur ist auch im Rosenroman Gebieterin über die Schmiede der Venus:

*Toujourz martele, toujours forge,
Toujourz ses pieces renouvele
Par generacion nouvele;
(V. 16010–16012)*

*Dann hämmert, dann schmiedet sie immer wieder
und unablässig erneuert sie ihre Einzelwesen
durch neue Erzeugung;*

Auch der Stellenwert, den er Guillaume de Saint-Amour einräumt, lässt darauf schließen, wie sehr Jean de Meun als Kleriker der Theologie seiner Zeit verpflichtet war.

Er erwähnt zwar die Namen von 24 oder 26³³ antiken Autoren, doch dürfte er nicht alle im Original gelesen haben, sondern sein Wissen aus Sekundärquellen beziehen – das folgert Ott aus der Tatsache, dass alle von ihm zitierten antiken Texte zu dieser Zeit sehr bekannt waren³⁴. Einige Autoren werden nur beim Namen genannt und nicht zitiert. Bei einigen gilt als sicher, dass er sie nicht gelesen hat, z. B. Homer und Heraklit. Pythagoras und Plato kennt er nur aus *Chalcidius*, Theophrast nur aus dem *Polycraticus* von Johannes von Salisbury, Ciceros *De Amicitia* dürfte ihm nur aus *De amicitia spirituali* von Ethelred von Rievaulx bekannt sein, den diesen hat er selbst übersetzt³⁵. Mit Sicherheit gelesen hat er Vergil, der in dieser Epoche unterrichtet wurde und sehr bekannt war.

Die Bezugnahme auf antike und andere Autoritäten war damals selbstverständlich und unterstrich die eigene Autorität: „ (...) man hat keine Chance mehr, auf den vornehmen Versammlungen zu glänzen, wenn man keine Ahnung von Cicero, Sueton und den alten Dichtern hat, wenn man dieses oder jenes Zitat nicht ganz nebenbei erkennt, wenn man nicht mindestens so tun kann, als sei man über die Bücher, die an der Fakultät der Künste im Gespräch sind, unterrichtet.“³⁶

1.5 Verbreitung & Wirkung

Seit dem 13. Jahrhundert ist die Fortsetzung Jean de Meuns immer wieder kontrovers beurteilt worden. Sein Witz und Stil wurden gefeiert, seine Moral oder sozialen Ansichten wurden verurteilt. Wie sehr sein Stil die damalige Zeit geprägt hat, beweist eindrucksvoll die

³² OTT, Rosenroman 69.

³³ Die Angaben darüber variieren: OTT, Einleitung 45 (24 Autoren), OTT, Rosenroman 118 (26 Autoren).

³⁴ OTT, Einleitung 45.

³⁵ OTT, Rosenroman 119.

³⁶ Georges DUBY, Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters (Frankfurt am Main 1990) 93.

damals größte Kritikerin des Rosenromans, Christine de Pizan, die in ihren Streitbriefen den allegorischen Stil Jeans komplett übernommen hat.

Doch was war der Grund für die Bedeutung und den großen Einfluss des Rosenromans? Mit dem heutigen Geschmacksempfinden lässt sich das nicht erklären. Ott sieht als das Neue am Rosenroman das Auftauchen klassischer Denkweisen in einem volkssprachlichen Werk, was bis dahin nur der lateinischen theologischen Literatur vorbehalten war³⁷. Die Literatur, die vor dem Rosenroman in der Volkssprache abgefasst wurde, diente vor allem kirchlichen Bedürfnissen – der Vulgarisierung von Schrifttext, Predigt und Heiligenviten. Epos und höfischer Roman bringen nun die Abkehr von rein christlicher Zielsetzung. Hier entstand eine Bildungs-Poesie sui generis, der Stoff stammte aus mythischen oder mindestens historisch weit zurückliegenden Berichten; Handlungsträger waren Helden, Idealpersonen. Anfang des 13. Jahrhunderts war weltliche Übersetzungsliteratur sehr selten. Hilder meint: „Jean de Meun verschiebt das Thema erotischer Lehrdichtung in Richtung auf eine enzyklopädische, vor allem die Naturalia, Logik, Bildungswesen und Gesellschaft erfassende Darstellung. Damit kommt er den Interessen einer breiteren Leserschaft entgegen, nicht minder jedoch den gebildeten und erst recht ‚aufgeklärten‘ Schichten, die seine Anspielung auf zeitgenössische Gegebenheiten verstehen und die oft scharfe Polemik grimmig lächelnd oder sich ereifernd vernehmen. Kurz, Jean de Meun hatte ein Lehrbuch in der äußeren Hülle erotischer Laszivität geschaffen, eine Streitschrift in allegorischer Verbrämung; er vereinte Aristoteles und Ovid, Antike und Gegenwartsgeschichte.“³⁸

1.5.1 Rezeption innerhalb Frankreichs

Welch hohes Ansehen der Rosenroman im spätmittelalterlichen Frankreich genoss, lässt sich mehrfach belegen. Zum einen dadurch, dass vom 13. bis zum 16. Jahrhundert etwa 300 Handschriften und Drucke erhalten sind³⁹ – eine für mittelalterliche Texte enorme Zahl. Diese Handschriften waren zum Teil aufwändig illuminiert.

Obwohl nur Guillaume de Lorris und Jean de Meun als Autoren des Rosenromans angesehen werden, sind sie nicht die Einzigen, die daran gearbeitet haben. Viele andere Schriftsteller haben den Roman abgeschrieben und mit Ergänzungen versehen. Anhand dieser

³⁷ OTT, Einleitung 48.

³⁸ Gisela HILDER, Der scholastische Wortschatz bei Jean de Meun. Die Artes Liberales (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 129, Tübingen 1972) XIII.

³⁹ OTT, Einleitung 1.

unterschiedlichen Ausgaben kann man einen Eindruck davon gewinnen, wie der Roman von seinen mittelalterlichen Lesern verstanden wurde, wie er interpretiert und für verschiedene Leser adaptiert wurde⁴⁰. Eine der umfangreichsten „Überarbeitungen“ war wohl jene des Klerikers Gui de Mori, ein Autor des späten 13. Jahrhunderts: Am Beginn seiner Abschrift war ihm nur der Teil Guillaumes bekannt, den er 1290 fertiggestellt hat. Gui hat diesen Teil mit zahlreichen Details versehen, so hat er beispielsweise an der Mauer des Gartens ein elftes Porträt angebracht (Orgueil), die Schilderung der zehn Liebespfeile ausgeschmückt, viele Beschreibungen der allegorischen Figuren ergänzt, die Geschichte mit Narcissus überarbeitet und eine lange Ergänzung „to the God of Love’s teachings“ vorgenommen⁴¹. Von Gui de Moris Bearbeitung sind einige Handschriften erhalten.

Schon allein seit der ersten Drucklegung 1480 sind bis 1538 38 verschiedene Editionen und Nachdrucke erschienen⁴². In Inventarlisten, Testamenten und anderen Dokumenten des 14./15. Jahrhunderts ist er das am häufigsten verzeichnete volkssprachliche Werk. So gab es beispielsweise in der Bibliothek König Karls V. vier Exemplare, und einige der großen Mäzene, Charles d’Albret, Ludwig von Orléans, Philipp der Kühne, Margarete von Flandern und Jean Montaigu, Herzog von Salisbury, besaßen je eine Abschrift des Rosenromans⁴³. Jedoch nicht nur die Aristokraten besaßen eine Abschrift, es gibt auch Überlieferungszeugnisse aus anderen Schichten der Gesellschaft, wie Bürgertum und Klerus. Dies verwundert umso mehr, da Bücher im 13. Jahrhundert sehr wertvoll waren und als Luxusgegenstand galten – daher konnten sich nicht viele lesefähige Personen Bücher leisten. Auffällig ist die Tatsache, dass der Rosenroman in kleinen Büchersammlungen, wie beispielsweise in der Bibliothek eines Bürgers im späten Mittelalter, als einziger Text in Testamenten und Inventaren erwähnt wird⁴⁴.

Sehr groß war der Einfluss des Rosenromans auf die französische Literatur, wo sich die Gattung Traumgedicht heimisch machte und auch in anderen Gattungen allegorische Figuren erschienen sind. Der Rosenroman hat den literarischen Stil einer ganzen Epoche beeinflusst. Man kann davon ausgehen, dass jeder, der damals lesen konnte, ihn gelesen hat.

⁴⁰ Eine ausführliche Studie dazu liefert Sylvia HUOT, *The Romance of the Rose and its medieval readers: interpretation, reception, manuscript transmission* (Cambridge Studies in medieval literature 16, Cambridge 1993).

⁴¹ Lori WALTERS, *Illuminating the Rose: Gui de Mori and the Illustrations of MS 101 of the Municipal Library, Tournai*, in: *Rethinking the Romance of the Rose*, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 167–200.

⁴² OTT, Einleitung 1.

⁴³ Margarete ZIMMERMANN, *Wirres Zeug und übles Geschwätz. Christine de Pizan über den Rosenroman* (Bad Nauheim 1993) 18.

⁴⁴ Ebd. 19.

Der „allegorisch-didaktische Charakter des Rosenromans“⁴⁵ hat die Dichtung jener Zeit stark geprägt. Viele der Allegorien wurden in weitere Werke aufgenommen, z. B. erscheinen Beaute, Courtoisie, Dangier, Doubz Regart und einige mehr in *La belle dame sans mercy* von Alain Chartier. In *Temple de Vénus* von Jean Lemaire des Belges kommen Genius, Danger und Belacueil vor. Auch noch im Jahr 1552 spricht Ronsard in *Les Amours* von Belacueil. Auch das französische Theater des Spätmittelalters konnte sich dem Einfluss des *Rosenromans* nicht entziehen – zwar nicht in der Art und Weise wie in der Dichtung, jedoch sind auch im Theater derartige allegorische Figuren wie im Mysterienspiel erschienen. Der *Rosenroman* hat auch in anderer Hinsicht weiter gewirkt: Obwohl die Misogynie Jean de Meuns aus den ältesten Traditionen schöpft und keineswegs neu ist, trug er durch den großen Erfolg des *Rosenromans* zur Entstehung weiterer frauenfeindlicher Werke bei. Drei weit verbreitete Werke dieses Genres sind die *Lamentations* des Klerikers Matheolus, um 1370 ins Französische übersetzt, der um 1380 entstandene *Miroir de mariage* von Eustache Deschamps und *Les Quinze Joies de Mariage*, um 1400 von einem anonymen Verfasser.

Dass ein Werk einen literarischen Stil über mehrere Jahrhunderte prägt, ist bemerkenswert. Auch noch im 16. Jahrhundert stand der Rosenroman in höchstem Ansehen und das Interesse für ihn war ungebrochen. Dies bezeugt die hohe Zahl der gedruckten Ausgaben. Ott nennt folgende Zahlen⁴⁶: Es erschienen noch drei verschiedene Fassungen in 21 Editionen. Durch den Buchdruck fand er weitere Verbreitung. Die erste gedruckte Ausgabe stammt aus dem Jahr 1481 aus Lyon, nach einer Handschrift des späten 15. Jahrhunderts, in der der Text etwas modernisiert war – bis 1528 erschien dieser Druck in 14 Editionen. Jean Molinet gab eine zweite Fassung heraus, eine Prosafassung „de rime en prose“. Molinet wollte dem Roman „moralisches Ansehen“ verleihen, indem er Guillaume de Lorris mit Moses und Jean de Meun mit Johannes vergleicht und Teile als Figuration des Alten und Neuen Testaments ausgibt⁴⁷. Diese Fassung erschien in drei Editionen: 1500, 1503 und 1521⁴⁸. Eine dritte Fassung, hinsichtlich Sprachgebrauch dem literarischen Stil der Zeit angepasst, gab Clément Marot 1526 heraus – diese wurde insgesamt viermal verlegt.

Der Rosenroman war das einzige Werk der altfranzösischen Dichtung, das in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts von größerem Interesse war als je zuvor. Die Tatsache, dass eineinhalb Jahrhunderte nach Erscheinen ein Streit um ihn, die erste „Querelle littéraire“

⁴⁵ OTT, Einleitung 4.

⁴⁶ OTT, Rosenroman 19.

⁴⁷ Ebd. 40f.

⁴⁸ OTT, Rosenroman 19.

in Frankreich (1401–1404), einsetzte, bezeugt auch die große Bedeutung, die der Rosenroman damals noch hatte.

1.5.2 Rezeption außerhalb Frankreichs

Der Rosenroman hatte auch für die Entwicklung der englischen, niederländischen und italienischen Literatur große Bedeutung. In der deutschen spätmittelalterlichen Literatur scheint er keine nennenswerten Spuren hinterlassen zu haben. Bei der Wirkungsgeschichte auf andere Länder orientiere ich mich vor allem an Ott⁴⁹.

Den größten Einfluss außerhalb Frankreichs hat der Rosenroman auf die englische Literatur ausgeübt. Umso bemerkenswerter deshalb, da dieser Einfluss sich in dem Zeitraum geltend machte, als das heutige Englisch entstand und somit die Vorherrschaft des Französischen gebrochen wurde. Die englische Literatur steht seitdem zur französischen in sehr enger Beziehung. Für das komplette Werk Chaucers stellt der Rosenroman die wichtigste Quelle dar. Faktum ist, dass sich Chaucer in seiner Übersetzung der *Consolatio Philosophiae* nicht nur an den lateinischen Originaltext hält, sondern auch an Jean de Meuns Übertragung.

In Italien bestand vermutlich kein Bedarf an einer Übersetzung, da dort das Original verstanden wurde. Daher ist es umso bemerkenswerter, dass im 13. Jahrhundert zwei Überarbeitungen erschienen sind: *Detto d'Amore*, eine Nachahmung des ersten Teils des Rosenromans, und kurz darauf *Il Fiore*, eine nach Form und Inhalt freie Adaption des ganzen Rosenromans. Bis heute ist die Autorenschaft nicht geklärt. Es ist noch umstritten, ob *Il Fiore* allein oder auch *Detto d'Amore* dem sonst nicht bekannten Ser Durante zuzuschreiben sind oder ob das erste und vielleicht auch das zweite Werk von Dante verfasst wurde. *Il Fiore* ist wesentlich kürzer als der Rosenroman und besteht aus 232 Sonetten⁵⁰.

Der Rosenroman wurde bereits früh ins Niederländische übersetzt. Es gibt zwei Übersetzungen, die unabhängig voneinander entstanden sind, beide bereits kurz nach Fertigstellung des französischen Originals; sie können daher als Reaktionen darauf gesehen werden. Diese beiden Fassungen sind sehr unterschiedlich. Die erste Übersetzung, *Tweede Rose*, stammt aus 1290 von einem unbekanntem Autor. Diese besteht aus nur 3.000 Zeilen.

⁴⁹ OTT, Rosenroman 23–32.

⁵⁰ Einen Vergleich von *Il Fiore* und dem Rosenroman liefert Robert Pogue HARRISON, *The Bare Essential: The Landscape of Il Fiore*, in: *Rethinking the Romance of the Rose. Text, Image, Reception*, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 290–303.

Einige Textpassagen wurden übersetzt, andere komplett neu geschrieben⁵¹. Die zweite Übersetzung, *Die Rose*, stammt von Hein van Aken, ca. aus dem Jahr 1317. Diese Fassung wurde gekürzt, besteht nur aus 14.412 Zeilen, im Gegensatz zum Original mit 21.780 Zeilen. Die meisten Kürzungen betreffen den Teil Jean de Meuns, so fehlen beispielsweise die Dialoge von Natur und Genius komplett. *Die Rose* ist in drei vollständigen Manuskripten und sieben Fragmenten erhalten – eine beträchtliche Anzahl für einen mittelalterlichen holländischen Text.

Der Rosenroman fand auch im 16. Jahrhundert noch viele Leser. Ein Nachhall seiner Gedanken findet sich auch in Shakespeares elftem Sonett⁵²:

*As fast as thou shall wane, so fast thou grow'st
In one of thine, from that which thou departest;
And that fresh blood which youngly thou bestow'st,
Thou may'st call thine, when thou from youth convertest.
Herein lives wisdom, beauty and increase;
Without this, folly, age, and old decay:
If all were minded so, the times should cease,
And threescore year would make the world away.
Let those whom Nature hath not made for store,
Harsh, featureless, and rude, barrenly barrish:
Look, whom she best endow'd, she gave thee more;
Which bounteous gift thou shouldst in bounty cherish.
She carv'd thee for her seal, and meant thereby,
Thou shouldst print more, not let that copy die.*

1.6 Fragestellungen

Wenn man die Schärfe der Angriffe gegen Frauen betrachtet, ergeben sich daraus einige Fragestellungen, denn im ersten Mittelalter übten die Frauen einen Einfluss aus, „den weder die schönen Frondeusen des 17. noch die strengen Anarchistinnen des 19. Jahrhunderts haben konnten.“⁵³ Robert Fossier sieht diesen Zeitraum sogar als „Phase des Matriarchats“. Diese Meinung ist jedoch umstritten. Im Gegensatz dazu steht die vorherrschende These von Georges Duby, der für das 11. und 12. Jahrhundert alles andere als eine für Frauen günstige

⁵¹ Einen Vergleich von *Tweede Rose* und dem Rosenroman liefert Dieuwke E. VAN DER POEL, *A Romance of a Rose and Florentine: The Flemish Adaptation of the Romance of the Rose* in: *Rethinking the Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 304–315.

⁵² CURTIUS, *Europäische Literatur* 136.

⁵³ PERNOUD, *Leben der Frauen im Hochmittelalter* (Pfaffenweiler 1991) 7.

Zeit sieht⁵⁴. Zwar gab es herausragende Frauengestalten wie Eleonore von Aquitanien, Marie von der Champagne, Aelis von Blois etc., doch waren diese die Ausnahme.

Im 14. und 15. Jahrhundert ändert sich etwas in der Mentalität, besonders, was die Rolle der Frauen betrifft. Der Rosenroman ist repräsentativ für diesen Mentalitätswandel. „Selten war ein literarisches Werk repräsentativer für zwei einander ablösende Aspekte der allgemeinen Mentalität und für eine Entwicklung, die in der Wirklichkeit natürlich nur sehr langsam vonstatten ging, deren Ausgangspunkt jedoch in diesem Werk angelegt ist. (...) Dichtung, an deren Anfang er (Jean de Meun, Anm.) steht und die darauf abzielt, jede Höflichkeit zu vernichten, reflektiert den Beginn einer neuen Denkrichtung, einer neuen Tendenz im Gefühlsleben und im künstlerischen Ausdruck.“⁵⁵

Daraus ergeben sich folgende Fragestellungen an den zweiten Teil:

Wie war der historische Rahmen des Rosenromans?

Wie war das Frauenbild dieser Zeit? Welche ideologischen Mächte haben es beeinflusst und bestimmt?

Warum und in welchen Bereichen haben sich die Lebensmöglichkeiten von Frauen verschlechtert?

⁵⁴ Paulette L'HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert), in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 213.

⁵⁵ PERNOUD, Leben der Frauen 205.

2 HISTORISCHER HINTERGRUND DES ROSENROMANS

2.1 Frauenalltag im Hochmittelalter

Die mittelalterliche Gesellschaft war in großen Teilen der Öffentlichkeit männlich geprägt. Glaubt man den schriftlichen Quellen, kommen Frauen nur „als Ideen, als Idole oder als Feindbilder, als Männerphantasien“⁵⁶ vor. Allerdings kann man nicht von einem einheitlichen Frauenbild im Mittelalter sprechen, weder in zeitlicher noch sozialer Hinsicht. Die öffentliche Geltung von Frauen in den oberen Schichten verschlechterte sich ab dem 13. Jahrhundert zusehends. Man muss allerdings in der Einschätzung vorsichtiger sein, als es in der ersten Phase der Frauenforschung in der Regel der Fall war. Die Quellenlage ist problematisch, es wird meist von Männern gesprochen, vor allem von den oberen Schichten. Eine Mehrheit der schriftlichen Quellen stammt von Geistlichen, die zölibatär leben sollten, also nicht unbedingt die besten Repräsentanten für das Leben zwischen Männern und Frauen waren. Die meisten Kenntnisse gibt es über eine politische Öffentlichkeit, in der zumeist die Männer dominierten. Es gibt kaum Informationen über Alltags- und Privatleben, kaum statistische Daten. Es gibt auch kaum authentische Aussagen von Frauen selbst. Fest steht, dass Frauen unter männlicher Hegemonie gelebt haben und „unmündig“ waren – sie standen unter der Bevormundung durch Väter, Eltern, Ehemänner und Beichtväter. Christine de Pizan war sich des Unglücks bewusst, als Frau geboren zu sein – davon berichtet sie im ersten Kapitel ihrer Schrift *Le Livre de la Cité des Dames*. Nach Erforschung, woher diese Meinung rührt, findet sie die Urheber in anerkannten Autoritäten: „(...) allerorts, in allen möglichen Abhandlungen scheinen Philosophen, Dichter, alle Redner (ihre Auflistung würde zu viel Raum beanspruchen) wie aus einem einzigen Munde zu sprechen und alle zu dem gleichen Ergebnis zu kommen, dass nämlich Frauen in ihrem Verhalten und ihrer Lebensweise zu allen möglichen Formen des Lasters neigen.“⁵⁷

Um die Zusammenhänge sichtbar zu machen, wird im Folgenden aufgrund der im Zentrum stehenden Quelle besonders auf misogynen Tendenzen Bezug genommen. Doch muss darauf hingewiesen werden, dass die Rolle der Frau als Opfer nur eine unter anderen

⁵⁶ Claudia OPITZ, Frauenalltag im Spätmittelalter (1250–1500), in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 283.

⁵⁷ Christine DE PIZAN, Das Buch von der Stadt der Frauen. Aus dem Mittelfranzösischen übersetzt, mit einem Kommentar und einer Einleitung versehen von Margarete ZIMMERMANN (Berlin 1986) 36.

Traditionen ist. Wie am Beispiel der Hildegard von Bingen deutlich wird, gibt es auch andere Traditionen.

2.1.1 Unmündigkeit von Frauen

Ganz explizit kommt die mindere Stellung der Frau im Recht zum Ausdruck; allerdings brauchten auch Kleriker und Juden in rechtlichen Belangen einen Vertreter, weil sie für ihre Sache nicht mit der Waffe in der Hand eintreten durften. Die Rechtslage im Spätmittelalter ist ständisch und regional sehr differenziert, und eine genaue Betrachtung daher zu komplex. Im Folgenden werde ich nur kurz darauf Bezug nehmen, um zu zeigen, dass die Rechtslage besonders für Frauen ungünstig und weitgehend entmündigend war. Hier orientiere ich mich vor allem an Opitz, die die damalige Rechtslage übersichtlich zusammengefasst hat⁵⁸.

Es gab eine Fülle von Einzelregelungen, Sonderrechten und Privilegien – für Frauen und Männer gleichermaßen. Eine entscheidende Rolle spielt die regionale und soziale Herkunft, manchmal auch die ethnische oder religiöse. Frauen in der Stadt unterlagen großteils den „Stadtrechten“, mit Ausnahme der im religiösen Stand Lebenden, für die das kanonische Recht galt. In Mitteleuropa galten für am Land Lebende die Stammesrechte. Mediterrane Regionen ordneten sich dem römischen Recht unter, und im Norden Frankreichs galten kodifizierte Gewohnheitsrechte, sogenannte „coûtumes“. Die Rechtslage in Frankreich war unübersichtlich und wurde erst im Zuge der Französischen Revolution etwas harmonisiert. Allen Rechtssatzungen war gemein, dass es für Frauen spezifische Regelungen gab, die ihre Rechte einschränkten, z. B. die verminderte Rechtsfähigkeit der Frauen. Die Frau hatte laut Gesetz keinen Anteil an der Herrschaft in Staat und Gesellschaft, öffentliche Ämter sowie eine Mitgliedschaft in staatlichen Körperschaften wurden ihr versagt. In der Ständeliteratur liest man, die Frau solle sich von jedem öffentlichen Amt fernhalten und sich lieber um häusliche Angelegenheiten kümmern⁵⁹. Für diese rechtliche Einschränkung wurden genaue Gründe angegeben, und zwar sowohl von kirchlicher als auch von staatlicher Seite: Laut Kirchenrecht ist die Stellung der Frau zweitrangig aufgrund ihres Anteils an der Erbsünde. Das weltliche Recht gibt die Unwissenheit, den Leichtsinn, die List und Habsucht von Frauen an – allesamt Argumente, die in ähnlicher Formulierung bereits bei den Römern zu finden sind⁶⁰.

⁵⁸ OPITZ, Frauenalltag 285–287.

⁵⁹ Shulamith SHAHAR, Die Frau im Mittelalter (Frankfurt am Main 1988) 24.

⁶⁰ Ebd. 24.

Es war rechtlich fixiert, dass der Mann die Vormundschaft über die Frau ausüben sollte. Frauen war es verboten, vor Gericht zu erscheinen, sie wurde von ihrem Muntwalt vertreten, unter Umständen sogar bei Notzucht. Als Beispiel eine Bestimmung aus der „Statuta et consuetudines Normanniae“ aus dem beginnenden 13. Jahrhundert: „Wurde eine Frau vergewaltigt, und ihr Mann konnte sich im Zweikampf nicht gegen den Schänder behaupten, hatte er eine Buße zu bezahlen – sie aber wurde öffentlich ausgepeitscht.“⁶¹ Der Muntwalt hatte auch ein weitgehendes Verfügungs- und Nutzungsrecht über das Vermögen, die Strafgewalt, das Recht zur Verhehlung der Töchter und zum Verkauf ihres Besitzes. Der Muntwalt war bei Ehefrauen der Ehemann, bei ledigen Frauen der Vater. Waren diese tot, hatte die Muntwaltschaft der nächste männliche Verwandte der männlichen Linie über. Ehefrauen waren also – mit Ausnahme von Händlerinnen und Kauffrauen – in der Vormundschaft, der Ehevogtei, des Mannes. Verwandtschaft und Familienzusammengehörigkeit waren in wirtschaftlichen und politischen Belangen zwar weiterhin sehr wichtig, aber die Ehe gewann als Lebensform immer mehr Bedeutung⁶².

Pernoud konstatiert eine Ungleichheit zwischen Frauenalltag in der Stadt und am Land, was Macht bzw. die Verwaltung betrifft⁶³: Am Land konnten sie ähnlich dem Lehnsherrn Macht ausüben und in dessen Abwesenheit ganz alleine walten. Die Gleichheit von Männern und Frauen in allen Gebieten Frankreichs belegt Pernoud anhand vieler Beispiele, z. B. nahm Isabeau de Harcourt im Roussillon die Huldigung ihrer Vasallen entgegen. Oder Inida, die Tochter von Guillaume Gombaud, huldigte dem Erzbischof von Bordeaux, der ihr erließ, die Kopfbedeckung abzunehmen, wie für Männer üblich. Im Gegensatz dazu finden sich in der Stadt keine Frauen, die derlei Rechte innegehabt haben – es gibt keine Bürgermeisterinnen oder Frauen in anderen Verwaltungsposten. Warum dem so war, ist nicht ganz klar. Möglicherweise hat die Zusammensetzung der Familie eine Rolle gespielt, denn die eher am Land übliche Großfamilie ist für die Frau anscheinend günstiger als die Kleinfamilie. In der Großfamilie fand sich immer jemand, der die Kinder beaufsichtigte und so konnte die Frau anderen Agenden nachgehen. In den Städten haben vor allem Kaufleute die Verwaltung und damit gleichzeitig die Macht übernommen. Im städtischen Großbürgertum zeichnete sich die Ungleichheit von Mann und Frau sehr deutlich ab, was sehr bald seinen Niederschlag in der Wiederentdeckung des römischen Rechts fand,

⁶¹ Peter DINZELBACHER, Europa im Hochmittelalter 1050–1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Darmstadt 2003) 135.

⁶² OPITZ, Frauenalltag 287.

⁶³ PERNOUD, Leben der Frauen 164–167.

das für Kaufleute viel günstiger war als das feudale Gewohnheitsrecht – denn dies war seinerzeit in einer ländlichen Umgebung entstanden.

2.1.2 Frauen und politische Macht

Die Unterwerfung der Ehefrau unter die Vorherrschaft des Mannes schloss sie zwar von öffentlichen Ämtern und Funktionen aus, doch war sie trotzdem an der Ausübung der Herrschaft beteiligt. Doch das Ausmaß der Mitwirkung hat sich im Laufe des Mittelalters stark gewandelt. Im Frühmittelalter nahmen Frauen merkbar am politischen Geschehen teil. Seit dem 6. Jahrhundert können Königinnen bzw. adelige Frauen trotz Muntshaft über ihren Eigenbesitz – bestehend aus Mitgift, Erbe und eventuellen Hochzeitsgeschenken – verfügen⁶⁴. Vom Ehemann musste ihr die „Dos“, bis zu ein Drittel des Familienvermögens, überschrieben werden, so dass kaum ein Grundstücksverkehr ohne die Zustimmung der Frauen erfolgen konnte. Dies „kippte“ etwa um 1200: Danach mussten die künftigen Ehefrauen eine Mitgift in die Ehe bringen. Waren territoriale Besitzungen dabei, übte die Frau im Feudalsystem auch politische Herrschaft aus – sie war Lehensträgerin mit allen Rechten und Pflichten. Ungefähr ab dem 8. Jahrhundert leiteten diese Frauen immer wieder auch die Verwaltung der Güter und Finanzen – so konnten sie auch Einfluss auf die Regierungspolitik und politische Verwaltung nehmen. In Urkunden finden sich viele Frauen als Landbesitzerinnen und Verwalterinnen von Grundbesitz. Weiter gestärkt wurde die Rolle der Königin bzw. der adeligen Frau als Hauptverantwortliche für die Kindererziehung – daraus dürfte die weibliche Regentschaft für die unmündigen Söhne erwachsen sein. Der Einflussbereich der Frau in diesem Bereich war laut Ketsch demnach enorm. Er belegt dies anhand zahlreicher Beispiele⁶⁵.

Weniger optimistisch sieht dies L’Hermitte-Leclerq, die darauf hinweist, dass Frauen in derartigen Funktionen die Ausnahme waren und darüber hinaus wenig Wissen über die Mehrheit dieser Frauen vorhanden ist⁶⁶. Denn keine einzige französische Königin der Feudalzeit hat etwas Schriftliches hinterlassen oder war Gegenstand einer Vita. Doch sieht sie eine Besserstellung im Bild der Frau im östlichen Teil des Reichs Karls des Großen, auch nach der Kirchenreform im 11. und 12. Jahrhundert – hier hatten Frauen an der Seite ihrer Männer tatsächliche Wirkungsmöglichkeiten. Doch dies nur so lange, wie es notwendig war, und die Gunst des Fürsten anhielt. Dennoch waren sie in drei Bereichen privilegiert: im privaten, offiziellen und religiösen – einige Königinnen wurden von der Kirche sogar heilig

⁶⁴ Peter KETSCH, Frauen im Mittelalter. Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft 2, hg. von Annette KUHN (Düsseldorf 1984) 362.

⁶⁵ Ebd. 362–394.

⁶⁶ L’HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung 247–253.

gesprochen. Insgesamt sieht L'Hermitte-Leclercq die politische Rolle, die Frauen gespielt haben, immer heikel, zufällig oder vorübergehend. Die Frau kann Aufgaben übernehmen und den männlichen Platz einnehmen, doch ist es nie gleichgültig, dass sie eine Frau ist. Erschwert wird diese Entwicklung weiterhin dadurch, da sich im 12. Jahrhundert Lehrstätten für Recht und Verwaltung entwickelten, die Frauen aber nicht besuchen durften. So wurde sie wieder auf ihre „eigentliche“ Rolle beschränkt, Söhne in die Welt zu setzen, die Geschichte machen. Ihre offizielle Funktion wurde zunehmend auf die Teilnahme an Festivitäten beschränkt, allesamt nur noch repräsentative Aufgaben.

2.1.3 Frauen und Arbeit

Die Lebensmöglichkeiten von Frauen hängen von ihrer wirtschaftlichen Lage ab – günstig sah es für die bürgerlichen Frauen in den Städten aus, für Kauffrauen, Handwerkerinnen, Lehrerinnen, Ärztinnen. Dies ändert sich jedoch im Laufe des Mittelalters drastisch. An der Entwicklung der Frauenarbeit sieht man die Verschlechterung des Status der Frau sehr genau.

Der Großteil der französischen Bevölkerung lebte damals auf dem Land, wobei der Unterschied von Stadt und Land nicht dem heutigen entspricht. Deshalb war auch der Großteil der Frauen im landwirtschaftlichen Bereich tätig: als mithelfende Tochter und Ehefrau, als Magd oder Tagelöhnerin.

Viele Frauen aus unterschiedlichen Gesellschaftsschichten waren im Handel tätig. Sie nahmen wie auch am Land regen Anteil am ökonomischen Leben. Kauffrauen waren rechtlich mündiger als andere Frauen, die Vormundschaft des Mannes wurde in diesem Bereich recht früh eingeschränkt. Im Rahmen ihrer Geschäfte konnten Frauen Verträge abschließen und über ihre Gelder verfügen. Für Paris gibt es dafür eine aussagekräftige Quelle, das „Livre des métiers“ des königlichen Richters Etienne Boileau aus dem Jahre 1270, das wahrscheinlich auf Anordnung von König Ludwig IX. zusammengestellt wurde: In diesem Buch sind die beschworenen Gewohnheiten von 100 Handwerkszünften enthalten⁶⁷. Wenn man dieses Buch mit den damaligen Steuerlisten vergleicht, kann man die tatsächlich ausgeführten Tätigkeiten herauslesen. Daraus geht der Anteil der selbständig den Beruf ausübenden Ehefrau hervor – dieser ist oft ein anderer als der Beruf des Ehemanns. Die Steuerbücher sind oft ungenau und erfassen nur die zünftigen Handwerksberufe, daher dürfte der Anteil der berufstätigen Frauen oft höher sein. Frauen konnten fast alle Berufe erlernen

⁶⁷ Erika URTZ, Die Frau im Mittelalter (Wien 2003) 50.

und ausüben, 200 Handwerke in den „zünftigen“ Berufen standen ihnen offen. Beispielsweise gab es im Braugewerbe fast nur Meisterinnen⁶⁸. Der bedeutendste Wirtschaftssektor im Feudalismus war die Textilindustrie. In einigen Domänen des Textilgewerbes waren Frauen sogar so gut bezahlt, dass sie in den Steuerregistern aufscheinen, z. B. Stickerinnen, Kürschnerinnen, Hutmacherinnen⁶⁹. Oft findet man im Lebensmittelsektor tätige Frauen, z. B. Bäckerinnen, Käsemacherinnen u.v.m. Den Frauen untersagt war die Teppichweberei, vor allem wegen der anstrengenden Arbeit. Was überrascht, ist, dass Frauen in der Metallverarbeitung tätig waren – es finden sich Kesselmacherinnen, Schlosserinnen, Huf- und Waffenschmiedinnen usw. In der Stadt gab es viele Frauen, die als Friseurin arbeiteten. Auch Baderinnen werden häufig genannt – diese nahmen den Aderlass vor, schienten Brüche, nähten Wunden u.v.m. Es finden sich viele alleinstehende Frauen, Witwen oder Junggesellinnen, die ihren Lebensunterhalt selbst finanzierten. Weiters werden „prudes femmes“ als Pendant zu den „prud’-hommes“ genannt, also Gewerbeaufseherinnen, die Qualität und Verarbeitung der Ware kontrollierten und damit juristische Befugnisse hatten⁷⁰.

Der Anteil der berufstätigen Frauen war aber immer wesentlich niedriger als jener der Männer, obwohl ihnen alle Berufe offenstanden. Die Zunftordnungen haben den Anteil der Lehrlinge, Gesellen, Knechte und Mägde beschränkt, um die Konkurrenz zu unterbinden. Dadurch hat sich aber die Arbeitslosigkeit der wachsenden Bevölkerung verschärft, besonders die der Frauen, da weibliche Handwerker in der Minderzahl waren. Da für gewöhnlich nur Meistern bzw. Meisterinnen erlaubt war, zu heiraten, konnten viele Mädchen nur als helfendes Familienmitglied leben.

Auch die Berufe der Ärztin, Hebamme, Lehrerin und Schreiberin standen Frauen lange offen. Seit dem 11. Jahrhundert sind viele Frauen an der Hochschule von Salerno zur Ärztin ausgebildet worden, vor allem in der Gynäkologie. Nach 1500 jedoch werden Frauen als Ärztinnen nur mehr selten erwähnt⁷¹. Als Beispiel ein Prozess aus dem Jahr 1322, den die Medizinische Fakultät von Paris gegen die Ärztin Jacoba Félicie anstrebte: Jacoba war angeklagt, die Vorschriften zu hintergehen, da die medizinische Kunst nur den Absolventen der Universität vorbehalten war. Sie verlor, obwohl viele Zeugen zu ihren Gunsten aussagten⁷². Hier begegnen wir bereits dem Antifeminismus der Universität, die seit jeher eine männliche Welt war. Ein Grund war möglicherweise die Konkurrenz-Situation, denn an

⁶⁸ SCHIRMER, *Mystik und Minne. Frauen im Mittelalter* (Berlin 1984) 23.

⁶⁹ PERNOUD, *Leben der Frauen* 161.

⁷⁰ Ebd. 160.

⁷¹ SCHIRMER, *Mystik und Minne* 25.

⁷² PERNOUD, *Leben der Frauen* 159.

den Universitäten werden nur Männer ausgebildet, die Universitäts- und Schulmedizin setzt sich durch, Frauen werden verdrängt, wie auch aus vielen anderen Berufen. Für die Gynäkologie war das ein Rückschritt, da Männer Frauen nicht untersuchen durften. Die jahrhundertelange Erfahrung von Frauen wurde geächtet, viele wurden als Hexen verbrannt.

Ab dem 15. Jahrhundert hat sich die Situation der berufstätigen Frauen immer mehr verschlechtert, um 1500 sind Frauen als fast allen Berufssparten verdrängt⁷³. Stetig ging der Anteil der berufstätigen Frauen und der Unternehmerinnen in Handel und Gewerbe zurück. Das Nachsehen hatten Frauen auch immer öfter in den Bereichen, in denen Schulbildung und formale Ausbildung wichtig für die Berufstätigkeit waren, denn ihre Bildung wurde immer mehr auf Familie und Haushalt eingeschränkt. Für sie war keine Lehre, Berufsausbildung oder wissenschaftlicher Unterricht vorgesehen.

Wenn man Frauendarstellungen ab dem späten 15. Jahrhundert betrachtet, ist als Ideal die Ehefrau und Mutter dargestellt. Als Berufstätige kommen Frauen nicht mehr vor. Die unerwünschten Eigenschaften werden als sündhaft oder lächerlich dargestellt, z. B. die Verführerin oder männerbeherrschende Furie⁷⁴. Aufgrund der Verschlechterung ihrer Lage im Spätmittelalter haben Frauen nach Alternativen gesucht, vor allem außerhalb der Ehe in religiösen Gemeinschaften. Oft mussten sie aus der Not heraus als Prostituierte oder Bettlerin arbeiten. Die Ansätze zur beruflichen und sozialen Selbständigkeit von Frauen, angelegt in der mittelalterlichen Stadt- und Familienwirtschaft, waren schlussendlich an ihre Grenzen gestoßen⁷⁵. Nun stellt sich die Frage: Welche Wertvorstellungen haben dazu beigetragen, dass Frauen diskriminiert wurden? Hier spielt die Kirche eine entscheidende Rolle, wie auch bei der Entwicklung der Ehe.

2.1.4 Ehe und Familie

Ehe und Familie waren die zentralen Kategorien weiblicher Existenz im Hoch- und Spätmittelalter. Im 12. Jahrhundert hat die Kirche der Ehe ihre heutige Form gegeben, bis dahin gab es unterschiedliche Ehekonzepte. Die Ehe wurde nun als siebtes Sakrament anerkannt – dies war eine Gratwanderung seitens der Geistlichen, da die eheliche Vereinigung von manchen Theologen als fleischlich und somit sündhaft angesehen wurde. Doch in der Genesis wurde eine Rechtfertigung gefunden: Gottvater selbst hat die Ehe im Garten Eden eingesetzt – das einzige Sakrament, dem diese Gunst zuteil wurde. Und in weiteren

⁷³ SCHIRMER, *Mystik und Minne* 33.

⁷⁴ Ebd. 36.

⁷⁵ OPITZ, *Frauenalltag* 324.

Bibeltexten wurden auch Gründe für die Unauflöslichkeit der Ehe, das Inzestverbot und eine Entschuldigung für die Freuden des Geschlechtsverkehrs gefunden⁷⁶. Die Ehe diente als Mittel, um die sexuellen Triebe zu kontrollieren. Auch das Ehepaar bekam „ein moralisches Gerüst aus Pflichten und Zwängen“⁷⁷ übergestülpt. Da der Zweck der Ehe vordergründig in der Fortpflanzung bestand, deren Voraussetzung zwangsläufig Geschlechtsverkehr – für manche ein Akt der Beschmutzung – ist, war die Moral in diesem Fall besonders streng. Deshalb mussten Reinheit und Fortpflanzung irgendwie miteinander versöhnt werden. Alain de Lille greift auf Hieronymus zurück: „Wer sein Weib zu stürmisch liebt, der bricht die Ehe.“⁷⁸ Das heißt, der Koitus war den Ehepartnern erlaubt, aber als notwendiges Übel zur Fortpflanzung und nicht zum Lustgewinn – innerlich sollte man enthaltsam bleiben.

Laut kirchlichem Eherecht sollte die Ehe lebenslang halten, untrennbar und monogam sein, und durch den Konsens beider Ehepartner erfolgen. Diese Willensneigung war das Element, das die Ehe konstituierte. Um dieser Konsensforderung nachzukommen, wurde der Braut im Prinzip zugestanden, am Tag der Hochzeit der Verpflichtung zur Heirat nicht nachzukommen. Die praktischen Wahlmöglichkeiten waren jedoch in den seltensten Fällen gegeben. Denn besonders in den führenden Schichten, in denen die Ehe eine machtpolitische Funktion hatte, wurde Druck ausgeübt. Die Eheauglichkeit war im kanonischen Recht für Mädchen mit zwölf Jahren festgelegt, für Buben mit vierzehn Jahren⁷⁹. Auf den ersten Blick meint man, in diesen kirchlichen Forderungen eine Aufwertung der Frau zu erkennen, doch dem war nicht so. Die persönlichen Rechte der Frau wurden nicht erweitert, denn dies hätte dem Unterordnungsprinzip, das die Kirche vertritt, widersprochen. Denn laut kirchlicher Morallehre bestand eine gute Ehe nur dann, wenn der Mann bestimmte und die Frau gehorchte⁸⁰. Die kirchlichen Rechtsgrundsätze verschafften der Frau zwar eine gesichertere Position, doch lag die Hauptintension darin, die Institution der Ehe zu schützen, um die strengen Moralforderungen durchzusetzen. Der sexualfeindlichen Ideologie entsprechend wurde das Moralverhalten beider Partner gleich bewertet.

Der Ehealltag hing von vielen Faktoren ab – Herkunft, soziale Stellung der Frau, rechtlicher Status, war eine Mitgift oder ein Wittum vorhanden u.v.m. Grundsätzlich war der Mann das Oberhaupt seiner Frau, er hatte das Züchtigungsrecht und durfte – de facto, aber nicht de iure – ungestraft Ehebruch begehen, obwohl laut kirchlicher Lehre die Ehe der

⁷⁶ Georges DUBY, *Eva und die Prediger*. Frauen im 12. Jahrhundert (Frankfurt am Main 1998) 83f.

⁷⁷ Ebd. 164.

⁷⁸ Zit. nach DUBY, *Eva und die Prediger* 164f.

⁷⁹ L'HERMITTE-LECLERQ, *Die feudale Ordnung* 228.

⁸⁰ OPITZ, *Frauenalltag* 292.

einzigem Ort für Sexualität ist. Bei Frauen wurde Ehebruch viel schwerer geahndet, da der Ehezweck vor allem darin lag, legitime Erben zu zeugen. Kinder zu gebären und aufzuziehen galt als eine der Hauptaufgaben der Frau – so schreibt Thomas von Aquin in seiner *Summa theologica*, dass die Existenz der Frau vor allem im Hervorbringen des Nachwuchses gerechtfertigt sei: „Es war notwendig, dass das Weib ins Dasein trat, wie die Schrift sagt, als die Gehilfin des Mannes; zwar nicht als Gehilfin zu einem anderen Werke (als dem) der Zeugung, wie einige behaupten, da ja der Mann zu jedem sonstigen Werke eine bessere Hilfe in einem anderen Manne findet als im Weibe, sondern (sie ist notwendig) als Gehilfin beim Werke der Zeugung.“⁸¹ Allerdings war auch Thomas keine Experte in Frauensachen, wenn auch seine Schriften in Predigerkreisen sehr einflussreich wurden.

War die Braut noch ein Kind und die Ehe versprochen, wurde sie nicht selten übersiedelt – entweder ins Kloster oder an den Hof des zukünftigen Gemahls. In der Ehe waren viele Frauen unterdrückt, reduziert auf die Existenz an der Seite des Mannes. Frauen haben immer wieder versucht, ihre arrangierte Ehe vom kirchlichen Ehegericht annullieren zu lassen, doch war die Lage der Frauen sehr schwierig, da sie ökonomisch und rechtlich abhängig waren. Aus Akten des Pariser Offizialgerichts sind viele solcher Fälle bekannt – sehr oft ging es um Gewalt und Züchtigung seitens des Ehemannes⁸². Es gab kaum einen Weg aus dem „ehelichen Joch“. Die Alternativen zur Eheschließung schienen in vielen Fällen nicht gegeben bzw. nicht reizvoll. Wollte ein Mädchen den von ihren Eltern ausgesuchten Mann nicht heiraten, wurden ihr die Mitgift und jede finanzielle Unterstützung entzogen. Oft wurden junge unberührte Mädchen mit alten Männern verehelicht, da diese Mädchen als besonders gebärfähig galten. Dies führte im Alltag zu großen Problemen, viele junge Frauen waren durch häufige Geburten physisch überfordert und starben früh. Die Gefahr, im Wochenbett zu sterben, war groß. Aufgrund des hohen Altersunterschieds waren Witwenschaft und Wiederverheiratung häufig. Durch den hohen Altersunterschied kam es oft zu ehelichen Konflikten, was auch zu kriminellen Handlungen führte, aber noch öfter zu Verstößen gegen die christliche Ehe- und Sexualmoral⁸³. Vielen mag als Trost gegolten haben, dass wenn die Ehe geschlossen war, die Aussicht auf ein langes gemeinsames Leben gering war, denn die durchschnittliche Lebenserwartung lag bei ca. 30 Jahren. Viele Frauen haben das Keuschheitsgelübde abgelegt und sind ins Kloster gegangen, doch stand diese Möglichkeit nicht allen Frauen offen. Aus etlichen Frauenviten des Spätmittelalters wissen

⁸¹ Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q. 92, zit. nach OPITZ, *Frauenalltag* 302.

⁸² OPITZ, *Frauenalltag* 293.

⁸³ UITZ, *Frau im Mittelalter* 164.

wir, dass sich einige Frauen mit List und Lüge den Heiratsplänen ihrer Familie entzogen haben.

Am Ende des Mittelalters wurde die Moral immer strenger, Opitz spricht von einem „wachsenden Druck einer neuen, ‚bürgerlichen‘ Moral“⁸⁴, unter deren Einfluss im 16. Jahrhundert einer Frau, die ein uneheliches Kind auf die Welt brachte, der Tod durch Ertränken drohte.

Wurde eine Frau zur Witwe, verlor sie zwar formalrechtlich ihren Vormund, doch war sie deswegen kaum freier. Opitz zeichnet kein positives Bild davon⁸⁵: Wenn sie noch im heiratsfähigen Alter war, ging es in erster Linie um ihre Wiederverheiratung. Ehelos konnte sie fast nie bleiben (außer sie war jenseits der Menopause) – besonders dann nicht, wenn sie vermögend war oder Land besaß. Aber eine Witwe hatte größere Freiheit bei der Wahl eines neuen Mannes als eine „Jungfrau“, sie konnte zumindest aus zwei oder drei von der Familie vorgeschlagenen Kandidaten wählen. Aus einigen Quellen geht hervor, dass Witwen die Ehelosigkeit meist nicht angestrebt haben, z. B. lässt die geschilderte Armut alleinstehender Frauen in Städten vermuten, dass dieser Zustand nicht erstrebenswert war. Trotz Vormundschaft und Ehevogtei wurde ob der drohenden Armut und des sozialen Abstiegs wieder ein Versorger gesucht, denn die Alternative des Klosterlebens konnten sich nur wohlhabende Witwen erkaufen. Die Rechtssätze des 13. Jahrhunderts gestehen den Witwen zu, ihren Besitz aus Mitgift, Wittum und Erbe frei zu verwalten und nur in Rechtsstreitigkeiten einen Fürsprecher heranziehen zu müssen. Das galt auch in Gegenden, wo das römische Recht regierte, wie z. B. im Lyoner Raum, denn oft haben die Erblasser in ihren Testamenten Regelungen zugunsten der Ehefrau getroffen. Besonders Ehefrauen in Handwerksbetrieben oder am Hof waren wichtig für die Familienwirtschaft, und das fand auch Niederschlag im Erbrecht – zumindest im 13. und 14. Jahrhundert konnte die Witwe die Vertretungsrechte bekommen. Doch Familienbetriebe waren nach dem Tod des Mannes nur noch schwer weiterzuführen, und auch die Zunftrechte haben bald festgeschrieben, den Teil des Mannes durch den besten Gesellen zu ersetzen. Doch viele Witwen haben bevorzugt, gemäß dem keuschen Ideal zu leben. Doch diese „keusche Witwenschaft“ war für viele nicht realisierbar und widersprach oft dem Willen der Verwandtschaft – besonders dann, wenn eine Witwe großzügige Schenkungen an religiöse Einrichtungen, an Bettler und Arme tätigte. Viele kirchliche und klösterliche Besitzungen stammten von weiblichen Gläubigen. Daher verwundert es nicht, dass Rechtssatzer dort, wo Frauen Erb- und Besitzrechte zugestanden

⁸⁴ OPITZ, Frauenalltag 295.

⁸⁵ Ebd. 328–332.

wurden, dies durch Wiederbelebung der Geschlechtsvormundschaft zu beschränken suchten. Spätmittelalterliche Städte haben sich besonders der Witwen angenommen und ihnen vorgeschrieben, was und wie viel wem spenden durften. Witwen sollten ihr Hab und Gut nicht verschleudern und dadurch ihre Erben übervorteilen. Schlussendlich kehrte die Geschlechtsvormundschaft in der Frühen Neuzeit in die Rechtssatzung zurück. „Das Frauenbild und das Geschlechterverhältnis bestimmte nun eine ‚bürgerliche‘ Ideologie von der tugendhaften Hausfrau, die nur noch für Kinder und Ehemann lebt, wirtschaftlich von einem ‚Versorger‘ abhängig ist und keinen Anteil mehr an Handwerk und Geschäften hat.“⁸⁶

2.1.5 Nonne

Eine alternative Lebensform für Frauen bot sich im Kloster. Durch das Leben in völliger Askese, durch die Überwindung des „Weiblichen“ waren Nonnen angesehener als „gewöhnliche“ Frauen. Zudem war im 12. und 13. Jahrhundert der Eintritt in ein Kloster fast der einzige Weg, um eine gewisse formale Bildung zu erhalten. Doch dieser Weg stand nur einer verhältnismäßig geringen Zahl an Frauen offen. Die Aufnahmekapazität war beschränkt und es wurden bevorzugt Frauen aus höheren Schichten aufgenommen, da diese eine „Mitgift“ mitbrachten, die für die Wirtschaftlichkeit des Konvents wichtig war⁸⁷.

Als Leitfaden für die Organisation und das geistige Leben einer Nonne diente der *Jungfrauenpiegel*⁸⁸: Um 1100 in der Region bei Köln von einem anonymen Autor verfasst war dieses Werk ein großer Erfolg, auch in Männerklöstern – ein weiteres Indiz für die Faszination, die damals von der Jungfräulichkeit ausging. Darin wird auch die Herkunft der Nonnen angesprochen. Es gab auch viele Frauen und Männer, die gegen ihren Willen im Kloster waren, oft schon seit dem Kindesalter. Diese Personen mögen wissen, dass der väterliche Wille sie genauso binde wie das eigene Gelübde. Es steht auch darin, dass Frauen aufgrund ihres Geschlechts schwächer seien als Männer. Oberstes Gebot müsse die Bewahrung der Jungfräulichkeit sein – doch nicht nur der Körper müsse unberührt bleiben, auch die Seele.

Zunehmend ab dem Ende des 12. Jahrhunderts wurden Klöster nicht nur ein Platz für religiös Berufene, sondern auch soziale Einrichtungen für Töchter, die der Vater nicht standesgemäß ausstatten oder verheiraten konnte. Das Kloster erfüllte auch viele andere

⁸⁶ OPITZ, Frauenalltag 332.

⁸⁷ UITZ, Die Frau im Mittelalter 163.

⁸⁸ L'HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung 253f.

Funktionen: Es war Erziehungseinrichtung, Zufluchtsort für Waisen und Witwen, diskreter Verbannungsort für verstoßene Ehefrauen.

Das Leben im Kloster war strikten Regeln unterworfen. In den älteren Orden hat man ein „heiligmäßiges“ Leben geführt, im Rhythmus der Gottesdienste, der Stundengebete und der Meditation. Einige Äbtissinnen waren neben Erzieherinnen und Förderinnen auch selbst schöpferisch tätig, z. B. Hrotswitha von Gandersheim, Mechthild von Magdeburg, Herrad von Landsberg und Hildegard von Bingen, um nur einige zu nennen. Laut L’Hermitte-Leclerq lässt sich, was die Bildung der Nonnen angeht, im Vergleich zum 7. und 8. Jahrhundert ein Niedergang des Niveaus feststellen⁸⁹. Die großen Äbtissinnen wie Hildegard von Bingen oder Héloïse erhoben als Erste die Unterlegenheit ihres Geschlechts zum Prinzip. Das Unvermögen der Frauen blieb – sie durften nicht zum Priester geweiht werden und nicht die Kultgegenstände berühren. Papst Innozenz III. hob sogar die wenigen priesterlichen Privilegien, die einige Äbtissinnen hatten, auf, und verstärkte die männliche Vormundschaft.

Laut Schirmer waren die Ordensfrauen einer strengen Klausur unterworfen, d. h. sie durften das Kloster nach Eintritt nicht mehr verlassen⁹⁰. Dem widerspricht L’Hermitte-Leclerq, die meint, dass die Geistlichen die Klausur gerne respektiert gesehen hätten, wie von Caesarius von Arles im 6. Jahrhundert festgeschrieben, aber das Klostertor blieb für die Familien der Gründer offen – die Verwandten konnten hinein, die Nonnen hinaus⁹¹. Auch Pernoud sieht als bewiesen an, dass der strenge Klosterzwang erst am Ende des 13. Jahrhunderts endgültig festgeschrieben wurde, und zwar 1298 in der Dekretale *Periculoso* von Papst Bonifaz VIII⁹².

Besonders in Reformzeiten, beispielsweise im 12. Jahrhundert, war der Andrang der Frauen in die Klöster beängstigend groß – trotz des kargen und entbehrlichen Lebens, das bevorstand. Es kam daher zu zahlreichen Klostergründungen, z. B. Fontevraud, ein Doppelkloster, dessen Führung sogar bei Frauen lag. Doch eine Neugründung war eine kostspielige Angelegenheit, die eine Zusammenarbeit von allen Beteiligten erforderte: Politische Machthaber, Adelige, die als Gegenleistung ihre Töchter dann dorthin schickten, Geistliche – Papst, Bischöfe, Mönche –, sie alle mussten sich zusammentun, um Grund und Boden, Rechte, Privilegien und Weihe zu gewähren.

⁸⁹ L’HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung 256.

⁹⁰ SCHIRMER, Mystik und Minne 58.

⁹¹ L’HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung 255.

⁹² PERNOUD, Leben der Frauen 30.

Was waren die Beweggründe von Frauen, derart ins Kloster zu drängen? Für Schirmer spielen viele Faktoren eine entscheidende Rolle, seien es individuelle, ökonomische oder religiöse⁹³: Adelige Frauen durften nicht arbeiten und ein Platz im Kloster war billiger als eine Mitgift. Die Ehe erschien nicht erstrebenswert, häufig wurden Frauen gegen ihren Willen mit einem Fremden verheiratet. Die ehelichen Praktiken wurden nicht als besonders reizvoll erfahren. Beeinflusst vom offiziellen Frauenbild der Kirche erschien das Bewahren der Jungfräulichkeit in besonderem Maße erstrebenswert. Das Leben im Kloster wurde von der Gesellschaft damals sehr geachtet. Hier konnten Frauen auch eine gewisse Bildung erhalten.

Es lässt sich nicht feststellen, wie viele Frauen damals im Kloster waren, und auch über das weibliche Klosterleben weiß man wenig, denn am Ende des Mittelalters waren viele Häuser samt ihren Archiven verschwunden. Als Grund führt L'Hermitte-Leclerq die Vormacht der Geistlichen bei der Geschichtsschreibung an – diese konnten nicht unbefangenen über Frauen berichten⁹⁴.

Die Formen des religiösen Lebens der Frauen waren höchst unterschiedlich. Einen großen Erfolg hatte vom 12. Jahrhundert bis zum Ende des Mittelalters auch das Reklusendasein⁹⁵. Die Re- oder Inklusen waren hauptsächlich Frauen, die sich lebenslang einschließen ließen – meist eingemauert in eine enge Zelle, oft an belebten Stellen. Um zu überleben, waren sie auf die Almosen der Vorübergehenden angewiesen, und als Gegenleistung haben sie für die Menschen gebetet. Sie waren auch beliebte Ratgeberinnen, besonders für Frauen. Diese Initiative wurde von der Kirche gebilligt, weil damit die Zahl der Frauen, die sich anmaßten, zu predigen usw., reduziert wurde. Ihnen blieb fortan nur ein kleines Fenster als Verbindung zur Außenwelt. Frauen, die diesen Weg wählten, waren höchst unterschiedlicher Herkunft: Frauen, die keine Mitgift zum Klostereintritt hatten, alleinstehende Frauen, Waisen, Witwen, Verstoßene, bekehrte Ketzerinnen, reuige Prostituierte und viele andere – alle in der Hoffnung, das Seelenheil zu erlangen.

Da im 12./13. Jahrhundert der Andrang in die Klöster so groß wurde, haben alle Orden die Zahl der Frauen beschränkt. Ein Ausweg bot sich Frauen dadurch, dass sie erklärten, freiwillig enthaltsam und arm zu leben. Diese unterschiedlichen Gruppierungen fasst man unter dem Begriff Beginen zusammen. Die Ziele waren vielfältig: religiöse Erneuerung der Christenheit und Rückbesinnung auf asketisch-apostolische Werte wie Armut, Demut, Keuschheit und Arbeit. Diese Bewegung erstreckte sich über ganz Europa. Die für das

⁹³ SCHIRMER, *Mystik und Minne* 77f.

⁹⁴ L'HERMITTE-LECLERQ, *Die feudale Ordnung* 252.

⁹⁵ Ebd. 257f.

Spätmittelalter charakteristische Form bekam das Beginentum durch kirchliche Einflussnahme und Förderung. 1281 gab Papst Honorius III. die Zusage, dass derartige Frauen zusammen leben dürften – damit war die rechtliche Voraussetzung der Konvente gegeben⁹⁶. Die Beginengemeinschaften fanden vor allem in den rheinischen Textil- und Fernhandelszentren, in Flandern und Brabant, Zulauf. Doch der Eintritt in eine Beginengemeinschaft verpflichtete nicht zu lebenslanger Ehelosigkeit, es gab unterschiedliche Ordnungen: In Straßburg etwa wurden nur Jungfrauen und unbescholtene Frauen aufgenommen, die zwei Monate Zeit hatten, um zu prüfen, ob diese Lebensweise für sie richtig war, erst danach legten sie das Gelübde des Gehorsams und der Keuschheit ab⁹⁷.

Die Statuten waren zwar oft unterschiedlich, doch ähnelten sie sich: Es gab ein Stiftungsvermögen, von dessen Zinsen die Beginen lebten. Benötigten sie zusätzliches Geld, arbeiteten sie dafür. Sie wählten eine Meisterin, meist auf ein Jahr. Die Struktur war wesentlich demokratischer als in den Klöstern. Beginen konnten den Konvent auch wieder verlassen, das mitgebrachte und noch nicht verbrauchte Kapital mitnehmen und heiraten. Die Beginenhöfe boten auch Arbeits- und Wohnmöglichkeiten für Frauen aus ärmeren Schichten, im Gegensatz zu den Klöstern. Ursprünglich haben die Beginen im sozialen Bereich gearbeitet: Armen- und Krankenpflege, Versorgung von Toten, manchmal auch Unterrichten von Mädchen und Jungen. Auch im Handwerk, besonders in der Textilverarbeitung, waren Beginen tätig. Doch bald stellten sie für die Zünfte eine unliebsame Konkurrenz dar.

Diese Art der Lebensführung wurde zunehmend eingeschränkt und verurteilt. Besonders der Kirche waren diese Frauen ein Dorn im Auge, da sie sich kritisch zu theologischen Fragen äußerten und damit die kirchliche Lehrautorität in Frage stellten. Der Franziskaner Simon von Tournai schreibt 1273 in einem Gutachten über die Gefahren des Beginentums: „Es gibt bei uns Frauen, die sich Beginen nennen, und einige von ihnen beherrschen Spitzfindigkeiten und freuen sich über Neuerungen. Sie haben die Geheimnisse der Schriften, die selbst für Leute, die in der heiligen Schrift bewandert sind, kaum zu ergründen sind, in der französischen Volkssprache interpretiert.“⁹⁸ Er fügte hinzu, diese Bibel gelesen zu haben, die bei den Pariser Buchhändlern öffentlich aufliege. Er denunzierte diese Übersetzung als Ketzerei und mit Irrtümern versehen. Denn es galt das Pauluswort vom Weib, das schweigen solle – somit war Frauen die Priesterweihe vorenthalten und damit der Zugang zu Universität und öffentlicher Rede.

⁹⁶ KETSCH, Frauen im Mittelalter 343.

⁹⁷ OPITZ, Frauenalltag 334.

⁹⁸ Zit. nach KETSCH, Frauen im Mittelalter 349.

Im Verlauf des 14. Jahrhunderts wurden die Beginen zunehmend von der Inquisition verfolgt. Offiziell legalisiert wurden die Verfolgungen durch die gegen Beginen und Begarden, das männliche Pendant, gerichteten Beschlüsse des Konzils von Vienne (1311) und durch zwei Bullen Kaiser Karls IV., in denen er die Verfolgung für wünschenswert erklärte⁹⁹. Viele Beginen wurden vor ein Inquisitionsgericht gestellt, für schuldig befunden und getötet – so wie die bekannte Mystikerin Marguerite Porete, Verfasserin des Traktats „Spiegel der einfachen Seelen“, die 1310 in Paris verbrannt wurde. Immer mehr Frauen wurden als „falsche Prophetinnen“ entlarvt, und den als heilig verehrten Mystikerinnen wurde die Kanonisation verwehrt. Die Einflussmöglichkeiten von diesen Frauen schwanden immer mehr.

2.1.6 Erziehung und Bildung

In den Klöstern lässt sich von Anfang an ein gewisser Wissensdurst beobachten, viele Nonnen sind aufgrund ihres hohen Bildungsgrads bekannt. Doch grundsätzlich war Bildung und Erziehung im Mittelalter von der sozialen Stellung abhängig, der Großteil genoss keine Schulbildung. Kinder der bäuerlichen Schicht wurden im Elternhaus oder in der Dorfgemeinschaft mit der literarischen Tradition der Bauern, mit Märchen, Sagen, Liedern und den Grundlagen des christlichen Glaubens vertraut gemacht. Die Mädchen blieben bis zur Heirat am elterlichen Hof oder arbeiteten auf einem anderen Hof oder in der Stadt als Magd.

Mädchen aus der adeligen Schicht bekamen ab dem Hochmittelalter oft eine Erzieherin zur Seite gestellt. Sie wurden in weibliche Arbeitsbereiche, in die Herstellung von Textilien, in die höfische Sitte, in Musik, Tanz, Fremdsprachen etc. eingeführt. Dazu kam die religiöse Unterweisung. Mädchen aus besonders wohlhabenden Kreisen wurden oft in eine Klosterschule gegeben. Es gab auch Schulen, die von Laien geführt wurden. In spätmittelalterlichen Städten finden sich niedere Mädchenschulen oder „Klippschulen“, in denen Frauen auf Eigeninitiative Mädchen und Buben unterrichteten. Aus den Steuererhebungsbögen von Paris geht hervor, dass es dort am Ende des 13. Jahrhunderts 22 Schulmeisterinnen, d. h. Vorsteherinnen elementarer Mädchenschulen, gab¹⁰⁰. Die Schulfrauen waren sozial nicht gut gestellt, aber zumindest gleich bezahlt wie männliche Lehrer. Der Verdienst war abhängig vom Ort der Beschäftigung: Die Lehrerinnen an städtischen Schulen bekamen ein festes Gehalt, bestehend aus Geld und Naturalien. Selbständige Schulmeisterinnen bekamen Schulgeld von den Schülern direkt, auch in Form

⁹⁹ KETSCH, Frauen im Mittelalter 343.

¹⁰⁰ PERNOUD, Leben der Frauen 59.

von Naturalien – diese hatten kein fixes Einkommen. Oft schlossen sie sich deshalb in Gemeinschaften zusammen oder unterrichteten nur nebenbei¹⁰¹.

Ab dem Hochmittelalter wurden Mädchen oft ab dem 7. Lebensjahr an einem fremden Hof unterrichtet. Im 12./13. Jahrhundert erschienen besondere Tugendlehren für die Erziehung, die Regeln enthielten, wie sich Mädchen beim Gehen, Sitzen, Reden, gegenüber Männern etc. zu verhalten haben. Als Leitlinie diente ein Brief von Hieronymus an Laeta über die Erziehung ihrer Tochter. Eine wissenschaftliche Bildung wie für Jungen hielt er nicht für notwendig, im Mittelpunkt stand die religiöse Erziehung. Bestimmt von diesen Gedanken erschienen im 13. Jahrhundert didaktische Werke zur Mädchenerziehung, die folgende Eigenschaften fordern: Enthaltbarkeit, Schamhaftigkeit, Demut, Schweigsamkeit und Unterordnung unter den Mann. Doch trotz der Geringschätzung weiblicher Bildung gibt es laut Ketsch zahlreiche Beispiele, die belegen, dass weltliche Frauen über eine gute Ausbildung verfügten und im Allgemeinen den Männern, was Lesen und Schreiben betrifft, überlegen waren¹⁰².

Das änderte sich im Hochmittelalter, wo sich eine stärkere Geschlechterdifferenzierung beobachten lässt. Noch in der Mitte des 13. Jahrhunderts riet der Prediger Vincent von Beauvais – er war unter anderem mit der Bibliothek und der Erziehung der Kinder von Ludwig dem Heiligen betraut –, dass man Mädchen und Buben das Schreiben lehren solle. Erst später taucht die Frage auf, ob man Mädchen überhaupt unterrichten soll. Christine de Pizan war der Ansicht de Beauvais', viele andere Stimmen waren gegenteiliger Meinung. Der Italiener Francesco da Barberino schrieb in seinem Werk über die Erziehung – bereits unter dem spürbaren Einfluss der Renaissance –, dass Mädchen Folgendes beizubringen sei: „die Hausarbeiten, wie Brotbacken, Buttern, Kochen, Waschen und Bettenmachen, Spinnen, Weben und Sticken etc.“¹⁰³ Zu dieser Zeit merkt man bereits eine geänderte Einstellung, da sich vor allem auf diesem Gebiet der Einfluss der Universitäten geltend machte. Frauen wurden kontinuierlich verdrängt und somit Bildung immer mehr zum Privileg des Mannes.

¹⁰¹ OPITZ, Frauenalltag 317.

¹⁰² KETSCH, Frauen im Mittelalter 210–216.

¹⁰³ PERNOUD, Leben der Frauen 60.

2.2 Die Kirche

Im Mittelalter war die Kirche am Höhepunkt ihrer Macht – sie bestimmte wie keine andere Institution das gesellschaftliche Leben, die Menschen haben sich den kirchlichen Zwängen unterworfen. Doch wenn von der Kirche gesprochen wird, meint man damit nur Männer. „Die Frau ist ein Produkt des männlichen Blicks.“¹⁰⁴ Doch die Frau war für diese Männer, die Geistlichen, unerreichbar. Die moralische Gefahr der Frauen wurde umso größer, je strikter die Kirchenführung auf den Zölibatszwang bestand, der im 12. Jahrhundert schließlich für alle Geistlichen verbindlich wurde. Die Kirchenmänner haben Idealbilder und Verhaltensmaßstäbe auf Frauen projiziert, die nicht hinterfragt wurden (werden durften). Und Frauen nahmen diese Vorbilder an, die ihnen aufgezwungen wurden – sie prägten ihr Leben, gingen gleichsam in Fleisch und Blut über. Denn die Geistlichen waren angesehene Autoritäten – sie verfügten über das Monopol des Wissens und der Schrift.

Die Scholastik knüpfte hinsichtlich der Sexualethik an die augustinischen Auffassungen an. Es gab zwar einzelne Ansätze, die eine positivere Wertung der Sexualität und der Frau vornahmen, doch konnten sie sich nicht durchsetzen. Abaelard (1079–1142) äußerte erstmals Zweifel an der negativen Bewertung der Geschlechteslust, da diese seiner Meinung nach gottgewollt und deshalb nicht sündhaft sei. Er vertrat eine vergleichsweise frauenfreundliche Position. Im Briefwechsel mit Héloïse nannte er zahlreiche positive Frauenbeispiele aus der Bibel. Doch in seiner und Héloïses Argumentation sieht man die begrenzten Möglichkeiten, tradierte Lehrmeinungen zu hinterfragen, denn für beide stellen Frauen ein schwaches und schuldbeladenes Geschlecht dar. So schreibt Héloïse in ihrem vierten Brief: „Zu meinem Staunen, Einziggeliebter, hast Du gegen die Briefform und gegen die Naturordnung verstoßen und mich in dem Einleitungsgruß vor Dir genannt: Du hast es gewagt, das Weib vor dem Mann zu nennen, die Gattin vor dem Gatten, die Magd vor dem Herrn, die Nonne vor dem Mönch und Priester, die Äbtissin vor dem Abt. (...) Gleich das erste Weib hat im Paradies den Mann zum Unrecht verlockt; Gott schuf das Weib dem Mann zur Gehilfin und es ist doch des Mannes größter Fluch geworden.“¹⁰⁵

Doch wie kam es zur Festlegung dieser jahrhundertealten Geschlechterordnung, die folgendermaßen am besten beschrieben ist: „Male and female were contrasted and

¹⁰⁴ Christiane KLAPISCH-ZUBER, Einleitung, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 18.

¹⁰⁵ Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa, hg. von Eberhard BROST (München 1992) 101–106.

asymmetrically valued as intellect/body, active/passive, rational/irrational, reason/emotion, selfcontrol/lust, judgment/mercy, and order/disorder.“¹⁰⁶

In diesem Kapitel wird versucht, die Zusammenhänge aufzuzeigen, die zur Bildung des christlichen Frauenbilds beigetragen haben, wie eine derartige Frauenverachtung das mittelalterliche Denken durchdringen konnte, wie die Moralvorstellungen den Frauen nähergebracht und von diesen schließlich verinnerlicht wurden.

2.2.1 Zölibatszwang

Eine maßgebliche Rolle für die zölibatäre Beziehung zu Frauen spielte Augustinus. Wie kein anderer hat er das Frömmigkeitsideal geprägt, was angesichts der noch nie dagewesenen Frauenverachtung besonders bedauerlich ist. Er hatte eine regelrechte Phobie vor Frauen, sprach mit keiner Frau ohne Beisein eines Dritten. Laut seiner Vorstellung gab es zwar auch im Paradies Geschlechtsverkehr, jedoch ohne sexuelle Lust – die Geschlechtsorgane hätten dem Verstand gehorcht. Denn Begierde und Lust sind dem Sündenfall entsprungen, demnach können sie keine positiven Werte darstellen – sie sind grundsätzlich sündhaft. Daher ist die Askese notwendig, um sich der ursprünglichen Natur des Menschen wieder zu nähern. „Die Keuschheit wurde zur christlichen Zentraltugend.“¹⁰⁷ Dem Zölibat liegt der Gedanke zugrunde, diese ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen.

Die Zölibatsvorschrift hat sich nur in der römisch-katholischen Kirche durchgesetzt, in der orthodoxen Kirche ist Priestern bis heute die Ehe erlaubt. Um das Jahr 1000 scheint noch die Mehrheit der Kleriker verheiratet gewesen zu sein¹⁰⁸. Seitens der Kirche gab es schon lange Zölibatsbestrebungen, doch endgültig festgeschrieben wurde es im Jahr 1139 im zweiten Laterankonzil. Das bislang auf das klösterliche Leben beschränkte Zölibat wurde für alle Geistlichen verbindlich – die Priesterehe wurde verboten und bereits geschlossene Ehen für ungültig erklärt. Das Zölibat dürfte sich nicht sofort durchgesetzt haben, was die Vielzahl der mittelalterlichen Synodenbestimmungen zeigt, die sich gegen das „Konkubinats“ von Priestern wandten, z. B. die Synoden von Saumur 1253, Albi 1254, Köln 1260, Wien 1267, Ofen 1279, Bourges 1280, St. Pölten 1284, Würzburg 1287, Grado 1296, Rouen 1299 und

¹⁰⁶ Carolyn Walker BYNUM, *And Woman His Humanity. Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages*, in: *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols* hg. von Carolyn Walker BYNUM–Steven HARRELL et al. (Boston 1986) 257.

¹⁰⁷ KETSCH, *Frauen im Mittelalter* 43.

¹⁰⁸ Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität* (Hamburg 1998) 112.

viele weitere¹⁰⁹. Zur Durchsetzung des Zölibatszwangs griff die Kirche zu vielen weiteren Maßnahmen, z. B. wurde Priestern verboten, an der Beerdigung ihrer Kinder teilzunehmen, Priesterfrauen durften nicht kirchlich beerdigt werden etc. Doch die kirchlich moralischen Forderungen in Bezug auf die Keuschheit hatten auch einen handfesten ökonomischen Hintergrund, denn nach dem Tod des Geistlichen fiel alles an die Kirche, nicht an die Familie. Davon gibt beispielsweise dieser Erlass von der Synode in Bremen 1266 Zeugnis: „Die Sprösslinge solcher unerlaubten Verbindungen haben keinen Anspruch auf die Mobilien ihrer Väter, und was diese bei ihrem Tode hinterlassen, ist zwischen dem Bischof und der Stadt zu teilen.“¹¹⁰

Bedingt durch den Zölibatszwang hatten die Geistlichen im wirklichen Leben keinen oder kaum Kontakt zu realen Frauen. Sie hielten sich fast nur in den Klostermauern, den Scriptoria, den theologischen Fakultäten oder den Kanonikergemeinschaften auf¹¹¹. Die Frau stand als Synonym für Begierde, Lust und Geschlechtlichkeit. Die zölibatäre Lebensform steht im Gegensatz zu Ehe und Weiblichkeit und dadurch werden Frauen zwangsläufig als Bedrohung gesehen. Frauenliebe verträgt sich nicht mit dem Geist der Askese. Daher verwundert es nicht, dass in dieser Zeit eine große Frauenfeindlichkeit das geistliche Denken bestimmte hat und unermüdlich auf die Gefahren des weiblichen Geschlechts hingewiesen wurde. Im 13. Jahrhundert entstanden viele Werke, wie beispielsweise Schmähungen gegen die Frau von einem Kleriker Adam, die wohl heiratslustige Kleriker abschrecken und Stimmen gegen das Zölibat zum Verstummen bringen sollten¹¹². Auch der Rosenroman enthält eine Vielzahl derartiger Botschaften. Im Spätmittelalter wurde daraus ein ganzer Literaturkomplex, nun oft getragen von außerkirchlichen Kreisen. Diese Werke sind voller Zweideutigkeit, sodass neben der moralischen Botschaft auch laszive Unterhaltung geboten wurde.

2.2.2 Von der Natur der Frau

Das Mittelalter bezieht sich auf die antike Wissenschaft. Antike Autoren galten als unantastbare Autoritäten, wurden tradiert und nicht hinterfragt. Die Darstellung der Frau beruhte auf simplen Ideen und hatte sich fest im kollektiven Bewusstsein verankert. Die Theologen fühlten sich durch das vermeintliche „Wissen“ über die Anatomie der Frau noch in

¹⁰⁹ RANKE-HEINEMANN, Eunuchen 117.

¹¹⁰ Ebd. 117.

¹¹¹ Jacques DALARUN, Die Sicht der Geistlichen, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 29.

¹¹² Rolf SPRANDEL, Gesellschaft und Literatur im Mittelalter (Uni-Taschenbücher 1218, Paderborn 1982) 75.

ihrer Frauenverachtung bestärkt. Im Folgenden nehme ich vor allem auf Thomasset Bezug, der die damals vorherrschenden Ansichten übersichtlich zusammengefasst hat¹¹³.

Schon in der Antike taucht die Frage auf, ob die Frau als solche ein normales Wesen sei, da sie nicht als vollwertig, sondern als hilfsbedürftig galt. Besonders die Thesen des Aristoteles und Galens, Leibarzt des Kaisers Marc Aurel, fanden Eingang ins mittelalterliche Denken. Beide galten im Mittelalter als verbindliche Autoritäten. Galens Vorstellung von der Symmetrie der Geschlechtsorgane konnte zu einem einigermaßen ausgewogenen Bild führen oder pervertiert werden: Dann war die Gebärmutter ein im Inneren verkümmertes Penis, im Gegensatz zum vollendeten männlichen Penis – das Bild von der unvollkommenen Frau schien bestätigt. In vielen Traktaten und Schriften männlicher Philosophen, Mediziner, Theologen etc. wird versucht, die Befindlichkeit der Frau zu erörtern. Viele kamen zum bemerkenswerten Ergebnis: Die Frau ist unterlegen und passiv, verglichen mit dem anatomischen, physiologischen und psychologischen Maß aller Dinge – dem Mann. Die Frau wurde mit Fortpflanzung gleichgesetzt, reduziert auf eine Funktion – ein Körper, der sich der Beherrschung durch den Geist entzieht und von seinen Organen, besonders den Geschlechtsorganen, gelenkt wird. Die Frau ist demnach ein Naturwesen, das zur Materie gehört und nur dem Fortbestehen der Menschheit dient. Besonders deutlich wird dies im Sprachgebrauch – im mittelalterlichen Französisch wurden die Geschlechtsorgane als „nature“ bezeichnet, meist bei der Frau.

Die Physiologie der Frau wurde in gelehrten Kreisen, die in der Regel am wenigsten Ahnung von der Lebenswirklichkeit hatten, unermüdlich debattiert. „Die Diskurse der juristischen, theologischen und wissenschaftlichen Eliten dienten sich gegenseitig als Alibi, um die minderwertige Rolle zu rechtfertigen, in die sich das weibliche Geschlecht gestellt sah.“¹¹⁴ In der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts wurden besonders viele Enzyklopädien herausgegeben – *Speculum Naturale* von Vinzenz von Beauvais, *De proprietatibus rerum* von Bartholomäus Anglicus, *De naturis rerum* von Alexander Neckham –, die sich besonders mit der Anatomie und Physiologie der Frau beschäftigen. Auch Thomas von Aquin beschäftigte sich mit ähnlichen Fragen, z. B. versuchte er in der *Summa theologica* das göttliche Prinzip reinzuhalten, indem er in einer physiologischen Abhandlung den Fötus des Heilands vor der Berührung mit dem Menstruationsblut bewahrt. Doch mittelalterliche Gelehrte, zumeist

¹¹³ Claude THOMASSET, Von der Natur der Frau, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 57–83.

¹¹⁴ Evelyne BERRIOT-SALVADORE, Der medizinische und andere wissenschaftliche Diskurse, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 3, hg. von Arlette FARGE–Natalie Zemon DAVIS (Frankfurt am Main 1994) 374.

Geistliche ohne praktische Erfahrung im Umgang mit Frauen, hatten Schwierigkeiten beim Studium der weiblichen Anatomie, denn drei Grundsätze behinderten oft jede Beobachtung: das Analogieprinzip, das in seiner Engführung den weiblichen Körper dem männlichen unterwarf; das stets gegenwärtige Finalitätsprinzip; und schließlich das Autoritätsprinzip – die vollkommene Unterwerfung unter antike Autoritäten.

Die weiblichen Körperfunktionen waren seit jeher Tummelplatz verschiedener Spekulationen. Große Unsicherheit herrschte beispielsweise bezüglich der Klitoris. Oft blieb sie unerwähnt, um die Symmetrie Galens nicht zu stören und um das Finalitätsprinzip nicht zu hinterfragen. Der Chirurg Heinrich von Mondeville machte zu Beginn des 14. Jahrhunderts aus der Klitoris das Ende der Harnröhre. Auch die Physiologie der weiblichen Brust war aufgrund des Finalitätsprinzips schwer zu beschreiben – ihr Zweck war, das Kind mit Milch zu füttern. Man glaubte, Muttermilch sei gebleichtes Menstruationsblut. Die Menschen waren so fest in ihrer Denktradition verhaftet, dass Mondino dei Luzzi glaubte, bei der erstmaligen Sektion einer Frau gegen Ende des 13. Jahrhunderts sogar die sieben Kammern der Gebärmutter gefunden zu haben.

2.2.3 Sexualmoral der Kirche

Die Scholastik entwickelte aus den Lehren der Kirchenväter ein theologisch-wissenschaftliches Lehrgebäude, das die Unterordnung der Frau rechtfertigte. Falls die Frau nicht den Weg der Jungfräulichkeit einschlug, sollte sie sich dem Mann unterordnen, ihm dienen, den Haushalt führen und Kinder gebären. Der Mann sollte die Frau führen, da er ihr in jeder Hinsicht – physisch, psychisch, intellektuell – überlegen war. Die Frau sollte von allen öffentlichen Bereichen und der kirchlichen Hierarchie ausgeschlossen bleiben. In der Sexualmoral und dem daraus resultierenden Frauenbild wurde besonders den augustinischen Lehren große Bedeutung beigemessen. Seine Anschauungen blieben in vielen Punkten für nachfolgende Generationen von Theologen bis in unsere Zeit verbindlich.

Durch die großen Theologen der Hochscholastik, Albertus Magnus und seinen Schüler Thomas von Aquin, wurde die tradierte Abwertung der Frau noch weiter verschärft – besonders dadurch, weil sie der physischen, psychischen und ethischen Minderwertigkeit noch die zeugungsphysiologische Begründung des Aristoteles hinzugefügt haben¹¹⁵. Aristoteles lieferte in der mittelalterlichen Lesung für viele Theoretiker die biologischen Gründe für die Minderwertigkeit der Frau und äußerte Zweifel an ihrer Menschennatur: Er

¹¹⁵ KETSCH, Frauen im Mittelalter 65.

sah sie als eine Art Missgeburt, weil sie nicht zur Zeugung fähig und daher unvollendet sei. Sie sei bereits ein von Natur aus und nicht erst durch den Sündenfall minderwertiges Wesen und entstehe wegen eines Mangels bei der Zeugung. Die Frau sei eine Vorstufe zum Mann mit wenig Verstand, eine Missbildung der Natur.

Den Thesen des Aristoteles folgend behauptet auch der Dominikaner und große Frauenverächter Albertus Magnus: „Die Frau ist zur Sittlichkeit weniger (als der Mann) geeignet. Denn die Frau enthält mehr Flüssigkeit als der Mann, und Eigenschaft der Flüssigkeit ist es, leicht aufzunehmen und schlecht zu behalten. Flüssigkeit ist leicht beweglich. Darum sind die Frauen unbeständig und neugierig. Wenn die Frau mit einem Mann Verkehr hat, möchte sie möglichst zur gleichen Zeit unter einem anderen Mann liegen. Die Frau kennt keine Treue. Glaube mir, wenn du ihr Glauben schenkst, wirst du enttäuscht werden. Glaube einem erfahrenen Lehrmeister. Kluge Männer teilen darum ihre Pläne und Taten ihren Frauen am wenigsten mit. Die Frau ist ein missglückter Mann und hat im Vergleich zum Mann eine defekte und fehlerhafte Natur. (...) Ihr Gefühl treibt die Frau zu allem Bösen, wie der Verstand den Mann zu allem Guten hinbewegt.“¹¹⁶

Im Gegensatz zum Mann sei die Frau schwach und brauche seine Führung. Dadurch, dass die Frau aus allen Bereichen und Aktivitäten ferngehalten wurde, wurde ihr die „passive“ Rolle zuteil, dem Mann hingegen die angesehene „aktive“. Und diese Aktivität verlieh dem Mann laut Albertus Magnus eine höhere Würde. Diese männliche Aktivität und die weibliche Passivität bezog Aristoteles auch auf den Zeugungsakt – der Mann zeugt, die Frau empfängt das Kind¹¹⁷. Nach seinem Grundsatz „Jedes Aktive bewirkt etwas Ähnliches“ müssten eigentlich nur Männer geboren werden, doch durch ungünstige Umstände entstünden auch Frauen, als missglückte Männer. Albertus macht hierfür auch die Winde verantwortlich: „Der Nordwind stärkt die Kraft, und der Südwind schwächt sie. Der Nordwind trägt zur Zeugung des Männlichen, der Südwind zur Zeugung des Weiblichen bei, weil der Nordwind rein ist und die Luft und die Ausdünstungen reinigt und säubert und die natürliche Kraft anregt. Der Südwind aber ist feucht und regenschwer.“¹¹⁸ Göttlicherweise ist der Fehltritt der Natur aber eingeplant, denn die Frau ist zur Zeugung bestimmt. „Es war notwendig, dass das Weib ins Dasein trat, wie die Schrift sagt, als die Gehilfin des Mannes; zwar nicht als Gehilfin zu einem andern Werke als dem der Zeugung, wie einige behaupten, da ja der Mann zu jedem sonstigen Werke eine bessere Hilfe im andern Manne findet als im Weibe, sondern es war

¹¹⁶ Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus* XV q. 11, zit. nach RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen* 185.

¹¹⁷ RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen* 193.

¹¹⁸ Albertus Magnus, *Quaestiones super de animalibus* XVIII q. 1, zit. nach RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen* 195.

notwendig als Gehilfin beim Werke der Zeugung.“¹¹⁹ Damit war der Nutzen der Frau aber schon erschöpft. Denn für das Geistesleben des Mannes hatte die Frau keine Bedeutung, im Gegenteil. Thomas zitiert Augustinus: „Nichts zieht so sehr den Geist des Mannes aus seiner Höhe herab, wie die Liebkosungen der Frau und die Berührungen der Körper, ohne die ein Mann seine Frau nicht besitzen kann.“¹²⁰ Sie sei also körperlich und geistig benachteiligt.

Auch wenn die beiden Hochscholastiker die augustinische Lehre von der prinzipiellen Lustfeindlichkeit der Libido nach dem Vorbild Abaelards und Hugo von St. Viktor endgültig aufgaben, bedeutete das keine Entspannung der Sexualfeindlichkeit. Der eheliche Verkehr war weiterhin an den Zweck der Kindererzeugung gebunden und hatte sündhaften Charakter. Geschlechtsverkehr wurde als Sünde deklariert, mit kleinen Ausnahmen auch in der Ehe. Hier galt er nur der Zeugung der Kinder, als „eheliche Pflicht“, als sogenanntes „Debitum“. Thomas reglementierte auch die „Form“ des ehelichen Akts – die Abweichung von der „normalen Stellung“ reihte er in die widernatürlichen schweren Sünden ein, wie Inzest, Ehebruch, Selbstbefriedigung, Verkehr mit Tieren, Homosexualität, Anal- und Oralverkehr, Coitus interruptus. Er war der Meinung, eine Abweichung verhindere die Empfängnis¹²¹. Die Ausführungen Thomas von Aquins sind bis heute für manche Theologen maßgeblich geblieben. In der Sexualethik gilt er neben Augustinus als *die* Autorität¹²².

Der Sexualbereich wurde seitens der Kirche streng reglementiert. Um den Priestern eine Hilfe in die Hand zu geben, entstanden sogenannte Bußbücher. Darin sind Sündenkataloge und der jeweilige Bußtarif enthalten. Der Priester stellte anhand eines Katalogs Fragen betreffend Stellung, Häufigkeit etc. Durch die Beichte erfuhr der Beichtvater auch moralische Unsicherheiten und konnte danach seine Empfehlungen ausrichten. So hat Albertus Magnus verboten, an Fest-, Fast- und Prozessionstagen ehelich zu verkehren. Und die Kommunion empfangen durften Eheleute nur, wenn der Verkehr aus sittlich einwandfreien Motiven stattfand. War ein gewisses Lustempfinden dabei, wurde vom Kommunionsempfang abgeraten. Die Strafmaße variierten in den verschiedenen Bußbüchern, doch auffallend ist, dass häufig Anal- und Oralverkehr schwerer als Abtreibung oder vorsätzlicher Mord gewertet wurden¹²³. Dies ist besonders aufschlussreich für die kirchliche Sexualfeindlichkeit.

¹¹⁹ Thomas von Aquin, Summa theologica I q. 92, zit. nach KETSCH, Frauen im Mittelalter 75.

¹²⁰ Thomas von Aquin, Summa theologica II/II q. 151, zit. nach RANKE-HEINEMANN, Eunuchen 196.

¹²¹ RANKE-HEINEMANN, Eunuchen 205.

¹²² Ebd. 191.

¹²³ Ebd. 154.

2.2.4 Ambivalentes Frauenbild

Der Frau wurde die Schuld am Sündenfall zugeschrieben, denn es war Eva, die sich vom Teufel in Versuchung führen ließ. Mit ihr kamen die Erbsünde, der Tod und die ewige Verdammnis in die Welt. Jede Frau wurde als Nachfolgerin Evas, der Sündenmutter, gesehen. Besonders deutlich wird dies in der religiösen, speziell in der klösterlichen Literatur: Hier wird die Frau ohne jeden menschlichen Zug oder psychologische Differenzierung dargestellt, sie ist nur eine Projektionsfläche sündhafter Wunschvorstellungen der Männer. Nicht selten findet sich die Darstellung der verführerischen Schlange, die in der Szene des Sündenfalls den Kopf eines schönen Mädchens bekam. Im Mittelalter wurde diese Darstellung auch vom religiösen Theater übernommen. In einigen Psaltern, anhand derer die Jugendlichen Latein lernten, finden sich auch derartige Miniaturen – dabei wurde auch gleich die Gefährlichkeit des weiblichen Geschlechts vermittelt¹²⁴.

Sexuelle Lust und Begierde wurden als gefährlich angesehen, entspringen sie doch dem Sündenfall – das einzige Heilmittel dagegen war die Keuschheit. Eine keusche Frau stellte auch keine Gefahr mehr für den Mann dar. Daher erhob die Kirche die Jungfräulichkeit zum Wesensmerkmal einer tugendhaften Idealfrau nach dem Vorbild Marias. Der Lohn für ein Leben in Jungfräulichkeit war, dass die Frau wie ein Mann werden könne. Hieronymus meint: „Mit Dir zusammen lebt eine Gefährtin, die es früher nur dem Fleische nach war, heute aber dem Geiste nach ist. Sie ist nicht mehr Deine Gattin, sondern Deine Schwester. Aus dem schwachen Weibe wurde ein Mann, aus der Untergebenen eine Gleichberechtigte. Ins gleiche Joch gespannt eilt sie zusammen mit Dir dem Himmelreiche entgegen.“¹²⁵

Im Mittelalter wurde das Jungfräulichkeitsideal mit einer ungeheuren Besessenheit vertreten. Unter dem Einfluss des Zölibats und des Mönchtums wurde die Marienverehrung seit dem 12. Jahrhundert immer populärer. Auch Albertus Magnus war ein fanatischer Mariologe. Die christliche Idealfrau war voller Demut, Schamhaftigkeit, Ehrfurcht, Güte, Gehorsamkeit, Reinheit und Treue. Doch das Beispiel der Maria war kein Alternativmodell zur Überwindung der Frauenfeindlichkeit, denn schließlich gehorchte ihr Körper anderen Gesetzmäßigkeiten – denn welche Frau konnte schon unbefleckt empfangen?

Die Idealfrau war jungfräulich – jedoch für Witwen und Ehefrauen ein unerreichbares Vorbild. Doch auch für sie galt, diesem Ideal nachzueifern. Der eheliche Geschlechtsverkehr wurde unter das Keuschheitsideal gestellt, er war nur zum Zweck der Fortpflanzung erlaubt,

¹²⁴ Chiara FRUGONI, Frauenbilder, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 377f.

¹²⁵ Hieronymus, Brief an Lucinus c. 3, zit. nach KETSCH, Leben der Frauen 61.

ohne jedes Lustempfinden. Die von Thomas von Aquin aufgenommene gängige Einteilung von Hieronymus bewährte sich: Die Jungfrau erntet hundertfach die Früchte ihrer Verdienste, die Witwe sechzig-, die Ehefrauen dreißigfach¹²⁶.

Darin spiegelt sich das ambivalente Verhältnis zum weiblichen Geschlecht wider: Der Verehrung der Jungfrau steht die Herabwürdigung der Frau in ihrer natürlichen Rolle als Geschlechtspartnerin des Mannes gegenüber.

2.2.5 Unterweisung der Frauen

Damit Frauen die ihnen auferlegten Verhaltensmaßstäbe möglichst verinnerlichen konnten, haben die Geistlichen das Wort an sie gerichtet. Noch im 9. Jahrhundert war Hinkmar von Reims der Ansicht, dass sich die Kirche nicht hinsichtlich der Sünde, die zu begehen eine Ehefrau verpflichtet war, äußern sollte, doch am Ende des 12. Jahrhunderts gab die Kirche diese Zurückhaltung auf¹²⁷. Danach wurden die Reden an die Frauen immer eindringlicher, zahlreicher und durchdrangen sämtliche Lebensbereiche. Anhand der großen Anzahl der Texte sieht man die offenbare Notwendigkeit, Verhaltensnormen für Frauen zu entwerfen. Warum dem so war, darüber kann nur spekuliert werden: Frauen wurden für die Religion immer bedeutender – sie organisierten sich in Orden, in Ketzerbewegungen etc. Sie nahmen auf verschiedenen Ebenen am gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen und familiären Leben teil. Und sie mussten ihrer Rolle als Gattin, Mutter, Tochter gerecht werden. Besonders diese Rollenzuweisung war Gegenstand der Predigten und Erziehungsliteratur. Die folgende Erörterung orientiert sich vor allem an Casagrande¹²⁸.

Die grundlegenden Texte entstanden zwischen Ende des 12. und Beginn des 14. Jahrhunderts. Als Grundlage dienten die Heilige Schrift, Werke von antiken Autoritäten, die Schriften der Kirchenväter und die wiederentdeckten Lehren des Aristoteles. Auch hier galt wieder der Grundsatz: Autorität durch Tradition. Viele Werke – Predigten, moralische Traktate – wurden schriftlich überliefert und entweder in Latein oder in der Volkssprache abgefasst. Einige bekannte „Unterweiser“ sind Gelehrte höchsten Amtes wie Alanus ab Insulis und Aegidius Romanus, oder Prediger wie Jacques de Vitry, Vinzenz de Beauvais, Humbertus de Romanis, Gilbert de Tournai und viele weitere. Diese Männer haben die Frauen klassifiziert, um für jeden Typus ein unterweisendes Traktat zur Hand zu haben. Frauen

¹²⁶ DALARUN, Die Sicht der Geistlichen 42.

¹²⁷ DUBY, Eva und die Prediger 113.

¹²⁸ Carla CASAGRANDE, Die beaufsichtigte Frau, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 85–117.

wurden unterteilt nach Alter, sozialen Maßstäben (Bäuerinnen, Städterinnen, Königinnen etc.) usw. Doch drei Kategorien von Frauen tauchen immer wieder gemeinsam auf: Jungfrau, Witwe und verheiratete Frau. Ausschlaggebend ist deren Verhältnis zur Sexualität, denn die jungfräuliche Frau war das Maß aller Dinge. Doch auch den beiden anderen Typen, der verheirateten Frau und der Witwe, wurde immer wieder vor Augen geführt, dass die Keuschheit der Jungfrau doppelt so viel wert wie die der Witwe sei und dreimal so viel wie die der Ehefrau.

Laster wie Unbeständigkeit und Neugier wurden den Frauen zugeschrieben und immer wieder angeprangert. Wie bereits erwähnt, lieferte Aristoteles die Grundlagen für die Prediger: „Die Seele entspricht der Konstitution des Körpers; die Frauen besitzen einen weichen und instabilen Körper; also sind Frauen instabil und weich in ihrem Willen und ihrem Verlangen.“¹²⁹ Deshalb müsse die Frau unter Aufsicht gestellt werden. Mit Aufsicht ist all das gemeint, was man tun muss, um Frauen sittsam zu machen und ihre Seelen zu retten – man muss sie unterdrücken, überwachen, einschließen, aber auch beschützen. Doch Frauen werden auch dazu aufgerufen, sich selbst zu beaufsichtigen, etwa indem sie der Jungfrau Maria nacheifern – doch das werde ihnen nie ganz gelingen, weil sie von der Natur gesteuert werden. Daher brauchte es immer Aufsicht durch andere. Jacobus de Voraigne nennt mit Rückgriff auf Augustinus folgende Mittel: Unterordnung unter den Mann, die Furcht vor den Gesetzen, die Gottesfurcht¹³⁰. Männer – Vater, Ehemann, Prediger – teilen mit Gott die Aufgabe, die Frau zu beaufsichtigen. Die pastorale Literatur bedient sich zahlreicher Beispiele aus der Bibel, um die Bedeutung der Aufsicht zu untermauern. Den Frauen wurden in allen Lebensbereichen strenge Vorschriften gemacht, und dadurch waren sie sehr eingeschränkt. Besonders zahlreich sind Reglementierungen, was Kleidung und Schminken betrifft, denn das diene nur dazu, um in Männern Begierde zu erwecken. In allen pastoralen Texten zwischen dem 12. und 15. Jahrhundert finden sich Kleidervorschriften und Verbote. Die Frau solle schlicht und bescheiden sein. Als besonders schlimmes Laster wurde auch der Müßiggang angesehen, die ideale Frau solle immer in Bewegung und fleißig sein. Ein typisches Frauenlaster, das Lügen, solle durch Schweigsamkeit vermieden werden.

Zu den Tugenden, denen es nachzueifern galt, zählten Keuschheit, Bescheidenheit, Schlichtheit, Schweigen, Mäßigung, Tüchtigkeit, Barmherzigkeit und Zurückhaltung. Das Verhalten der Frauen – Bewegungen, Sprechen, Auftreten, Kleidung, Religiosität,

¹²⁹ Aegidius Romanus, *De regimine*, zit. nach CASAGRANDE, *Die beaufsichtigte Frau* 102.

¹³⁰ Jacobus de Voraigne, *Chronica*, zit. nach CASAGRANDE, *Die beaufsichtigte Frau* 104.

Fruchtbarkeit – wurde streng reglementiert. Eine Skala der Tugendhaftigkeit wurde entworfen, die von der tüchtigen Hausfrau bis zur keuschen Nonne reichte.

Jahrhundertlang wurden Frauen diese Tugenden vorgeschrieben, in Predigten in der Kirche, von der Familie oder in Büchern. Der Tonfall der Predigten variierte von drohend bis befehlend, von überzeugend bis ratend. Im ausgehenden Mittelalter verschärfte sich der Ton – man kann nun von Frauenhass und nicht mehr von Frauenfeindlichkeit sprechen. Zu dieser Entwicklung trugen die Ansichten Thomas von Aquins maßgeblich bei. In dem im Jahr 1487 veröffentlichten Hexenhammer wurde die frauenfeindliche Argumentation der spätantiken und mittelalterlichen Theologen noch einmal zusammengefasst, um als Rechtfertigung für die Hexenverfolgungen und -verbrennungen zu dienen¹³¹.

2.3 Universität Paris

Zu der Zeit, als Jean de Meun die Fortsetzung des Rosenromans schrieb, war die Universität ca. 100 Jahre alt. In seinen Versen finden sich Kommentare zu den Kämpfen, die „seine Mutter“, wie er die Universität nennt, führen musste¹³².

2.3.1 Entstehung der Universität

Im Hochmittelalter hatte Frankreich die kulturelle Führung des Abendlandes übernommen, denn von Cluny war eine neue Art der Religiosität ausgegangen, der Europa die Christianisierung verdankte¹³³. Seit den Kämpfen des Papsttums gegen die Staufer wandten sich die Päpste verstärkt Frankreich zu – in der Zeit seit 1200 und besonders ab Mitte des 13. Jahrhunderts ist Frankreich ein wichtiger Partner des Papsttums. Die nord- und mittelfranzösischen Kloster- und Domschulen zogen zwei Jahrhunderte lang die bedeutenden Persönlichkeiten Europas an sich. Damit einhergehend tritt ein neuer Typus auf, der des Intellektuellen. Damit gemeint sind jene, die „beruflich denken und ihre Gedanken lehren.“¹³⁴ Als der „erste große neuzeitliche Intellektuelle, der erste Professor“¹³⁵ wird oft Abaelard bezeichnet, seine Lehrtätigkeit an der Kathedralschule übte eine große Faszination aus. Paris entwickelte sich immer mehr zum Zentrum der christlichen Welt, wohin die Massen strömten,

¹³¹ KETSCH, Frauen im Mittelalter 66.

¹³² PernoUD, Leben der Frauen 209.

¹³³ Frank-Rutger HAUSMANN, Französisches Mittelalter (Stuttgart–Weimar 1996) 33.

¹³⁴ Jacques LEGOFF, Die Intellektuellen im Mittelalter (Stuttgart 1991) 9.

¹³⁵ Ebd. 40.

um sich unterrichten zu lassen. Bald reichte die Kapazität der Schulen nicht mehr aus, so dass sich Ende des 12. Jahrhunderts einige davon zusammenschlossen – in einer neuen Organisationsform, der Universität. Die ersten Universitätsgründungen Europas fanden in Paris und Bologna um das Jahr 1200 statt.

Die Pariser Universität war stärker als jede andere „von Päpsten geformt, geprägt und kontrolliert worden.“¹³⁶ Die Angehörigen waren Kleriker, sie standen unter päpstlicher Gerichtsbarkeit, die vom Kanzler der Universität, einem Vertreter des Bischofs von Paris, ausgeübt wurde – er überwachte auch die Reinheit der Lehre. Sehr viele bedeutende Theologen des Mittelalters wurden in Paris ausgebildet. Gerne hätten die Päpste, allen voran Innozenz III., aus der Pariser Universität eine „theologische Kaderschmiede“¹³⁷ für das gesamte Abendland gemacht, doch es gelang ihnen nicht, denn die Professoren und Studenten kämpften für Autonomie und Gewissensfreiheit. Durch die beherrschende Stellung der Theologie kam es hier am ehesten zu Konflikten, besonders was die Aristoteles-Rezeption betraf. Zusätzlich kam es im scholastischen Lehrsystem selbst zu heftigen Richtungskämpfen. Bald machte die Oxforder Universität der Pariser den Führungsanspruch streitig. Schließlich sank um das Jahr 1300 der Stern der Pariser Universität, wo vorher noch die bedeutendsten Theologen Europas gelernt und gelehrt hatten¹³⁸.

2.3.2 Ausgrenzung der Frauen

Die Universität entstand als Zusammenschluss von lehrenden und lernenden Männern: Frauen wurden während der ersten acht Jahrhunderte ausgegrenzt. Hatten Frauen im 12. Jahrhundert noch Zugang zu höherer Bildung, z. B. in Klosterschulen, war die Universität von Anfang an rein männlich geprägt. Viele Universitäten gingen aus Domschulen hervor, die vor allem Priester ausbildeten.

Im Folgenden beziehe ich mich vor allem auf Lundt¹³⁹. Die Lehrer waren meist Kleriker und erhielten ihren Lohn aus kirchlichen Stiftungen. Alle Angehörigen der Universität waren zunächst dem Zölibatszwang unterworfen, erst im Jahr 1452 wurde den Doktoren der Medizin die Ehe erlaubt. Voraussetzung für weiterführende Studien war die in der Artes-Fakultät vermittelte Grundausbildung der „septem artes liberales“. Der Schüler

¹³⁶ Götz-Rüdiger TEWES, Die päpstliche Kurie und die Lehre an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert, in: Nach der Verurteilung von 1277 (Miscellanea Mediaevalia 28, Berlin–New York 2001) 860.

¹³⁷ HAUSMANN, Französisches Mittelalter 34.

¹³⁸ Ebd. 35.

¹³⁹ Bea LUNDT, Zur Entstehung der Universität als Männerwelt, in: Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, hg. von Elke KLEINAU–Claudia OPITZ (Frankfurt am Main 1996) 103–118.

durchlief das Trivium, Grammatik, Rhetorik und Dialektik, wo er auch im Umgang mit Sprache und Schrift gelehrt wurde, oft anhand der Bibel oder der Schriften der Kirchenväter. Daran anschließend folgte das Quadrivium mit spezielleren Fächern wie Arithmetik, Geometrie, Musik und Astronomie. Erst danach konnte man sich auf ein Studium spezialisieren. In diese klerikale Grundausbildung waren auch die niederen Weihen inkludiert. Da Frauen das Priesteramt versagt war, waren sie auch zwangsläufig vom Studium ausgeschlossen, es bedurfte keines expliziten Verbots. Außerdem war das Geistige seit jeher dem Mann vorbehalten, die Gründe dafür hatte Aristoteles schon erörtert. Daraus ergaben sich die Voraussetzungen der Studierenden: „geistig, geistlich und männlich.“¹⁴⁰

Die Entstehung der Universitäten bedingte in gewissen Aspekten einen Niedergang weiblicher Bildung. Im gesellschaftlichen Normensystem vollzog sich ein Wandel, der Sozialtyp des kriegerischen Mannes wurde zurückgedrängt. Der Schriftlichkeit wurde eine immer größere Bedeutung zugemessen, Buben wurden schon früh ausgewählt und auf ein Studium vorbereitet. Das Lesen wurde professionalisiert, allerdings vor allem für Jungen. Bildungsgänge außerhalb des formalisierten Schulwesens wurden bisher wenig untersucht und sind auch für die Forschung schwerer zugänglich. Es hieß in manchen Kreisen, nur Juden würden ihre Töchter lesen lernen lassen. Weitere Gründe waren auch finanzieller Natur: Die Kosten für ein Studium konnten durch Fehlen der Klerikerpfünde nicht aufgebracht werden, und außerdem gab es keine akademischen Berufe für Frauen. Zusätzlich gab es „moralische“ Erwägungen: Die Angst vor der Verführung der Tochter dürfte Eltern auch abgehalten haben, sie zum Unterricht fortzuschicken. Denn Lehrer durften Mädchen nur im privaten Rahmen und nicht in der Öffentlichkeit begegnen – hier kam es wohl öfters zu Übergriffen. Doch wird die Schuld dafür immer wieder – wie in allen anderen Lebensbereichen auch – dem Mädchen zugeschrieben. In vielen Erzählungen findet man Warnungen an Lehrer, sich vor wissbegierigen Mädchen zu hüten. All diese Gründe führten schlussendlich dazu, dass Frauen aus der Bildungslandschaft nahezu verdrängt wurden.

2.3.3 Mendikantenstreit

Ein schwerer Konflikt erschütterte die Universität im 13. Jahrhundert – der Streit zwischen den Regularen, den lehrenden Bettelmönchen oder Mendikanten, und den Säkularen, den lehrenden Weltklerikern. Die Bettelmönche, Franziskaner und Dominikaner, waren den Magistern des Weltklerus immer schon ein Dorn im Auge, sie wurden als störende

¹⁴⁰ LUNDT, Zur Entstehung der Universität 111.

Elemente in der Kirchenstruktur empfunden. Obwohl diese Orden erst vor kurzem gegründet wurden, hatten sie mit Unterstützung der französischen Könige schon erfolgreich an der Universität in Paris Fuß gefasst und waren sogar mit päpstlichen Privilegien ausgestattet. In der Mitte des 13. Jahrhunderts „beherrschen die Franziskaner und die Dominikaner den Glauben des ganzen Volkes, des städtischen Volkes zumindest – sie tun es durch die Predigt, durch das Theater, durch das große, immer enger werdende Netz der Dritten Orden, in dem sich eine wachsende Zahl von Laien verfängt, und durch die Inquisition, mit der sie beauftragt sind. Aber sie selbst werden vom Papst beherrscht, von den Kardinälen, die sich ihrer bedienen, um die Welt zu unterjochen. (...) Klöster in allen Städten, Bonaventura und Thomas von Aquin an der Spitze der intellektuellen Forschung.“¹⁴¹ Im Jahr 1220 lobte Papst Honorius III. die Universität für die Aufnahme der Dominikaner. Doch bedingt durch die Konkurrenzsituation mit den unterrichtenden Weltklerikern folgten schwere Auseinandersetzungen, die unter dem Begriff Mendikantenstreit zusammengefasst wurden. Die erste Phase des Streits dauerte von 1252 bis 1266¹⁴². Dominikaner und Franziskaner wurden gemeinsam angegriffen, trotz großer bestehender Gegensätze. Vordergründig wurde den Bettelorden vorgeworfen, die universitären Statuten zu verletzen, da sie einen Titel bekamen und lehrten, ohne die Artistenfakultät absolviert zu haben. 1250 hatten sie vom Papst die Erlaubnis erhalten, die Lizenz vom Kanzler der Notre-Dame zu erhalten. Sie besetzten zwei von vier Lehrstühlen, obwohl ihnen nur einer zustand. Zusätzlich galten die Bettelmönche als unsolidarisch, da sie in den Jahren 1229 bis 1231 und 1253 den Streik gebrochen hatten¹⁴³. Die Vorwürfe waren weitreichend, doch eigentlich ging es um die Orientierung von Lehre und Forschung und um das Leitbild der Universität.

Zur Beruhigung der Lage hob Papst Innozenz IV. 1254 einige Privilegien der Bettelmönche wieder auf, doch schon sein Nachfolger Alexander IV. revidierte diese Entscheidung¹⁴⁴. Guillaume de Saint-Amour, ein säkularer Meister, griff in einem Traktat scharf die Bettelorden an. Er wurde 1256 auf päpstliche Anordnung in der Schrift *De periculis* verurteilt und vom Universitätsbetrieb ausgeschlossen. Guillaume hatte Unterstützung von einer Gruppe von Magistern der theologischen Fakultät – sie griffen die Bettelorden aufs Heftigste an. Die Beschuldigungen reichten von der unrechtmäßigen Übernahme kirchlicher Funktionen wie Begräbnis und Beichte bis hin zu Scheinheiligkeit, dem Streben nach Macht, nach Vergnügen und Reichtum. Im Jahr 1257 zog der

¹⁴¹ DUBY, Wirklichkeit und höfischer Traum 91.

¹⁴² Kurt FLASCH, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt FLASCH (Excerpta classica 6, Mainz 1989) 32.

¹⁴³ LEGOFF, Die Intellektuellen 106.

¹⁴⁴ Ebd. 107.

Dominikanerorden Thomas von Aquin von der Universität ab, der erst im Jahr 1269 als „magister regens“ nach Paris zurückkam. Dazwischen war er von 1261 bis 1269 Theologe der päpstlichen Kurie in Orvieto und Viterbo, dazwischen 1265 bis 1269 Lehrer am Ordensstudium der Dominikaner in Rom¹⁴⁵. Trotz des Scheidens von Thomas waren die Mendikanten in der besseren Situation: Sie konnten sich der Unterstützung des Papstes sicher sein, der durch sein hartes Durchgreifen gegen Guillaume de Saint-Amour und die Anordnung, alle neuen Lizentiaten zu vereidigen, den Anhängern Guillaumes signalisierte, dass es besser sei, sich von der Uni zurückzuziehen. Der Papst, der die Bettelorden zufriedenstellen und die Universität mehr an sich binden wollte, hatte schließlich auch Unterstützung von Seiten des Königs: „Sie (die Franziskaner, Anm.) beherrschen das Gewissen der Fürsten, und vor allem das des Königs Ludwig, der nicht mehr lacht, der schwarze Kleider trägt, die Leprakranken küsst und dessen Freunde beklagen, dass er angefangen habe, wie ein Mönch zu leben.“¹⁴⁶ So lautete die tendenziöse Meinung der Bettelordensgegner.

Literaten wie Rutebeuf und Jean de Meun haben die Angriffe gegen die Bettelorden mit einer gewissen Ironie in ihren Werken behandelt. Der Erfolg dieser Werke zeigt, dass eine breite Schicht von Studenten und Magistern zum Publikum zählte, und deutet auch das Interesse von Angehörigen der Artistenfakultät an, für die ein Studium sozialen Aufstieg bedeutet¹⁴⁷. Die Artistenfakultät hatte zentrale Bedeutung für den Widerstand gegen die Mendikanten, auch Jean de Meun scheint zu dieser Gruppe gehört zu haben. Zwar hatte Guillaume de Saint-Amour Paris bereits verlassen müssen, als Jean de Meun den Rosenroman schrieb, doch die Problematik war offenbar nach wie vor aktuell. Wahrscheinlich hat Jean die erste Phase des Mendikantenstreits als junger Artist in Paris mitverfolgt, denn seine Studienzeit in Bologna erklärt die fehlende Bezugnahme auf den wieder entfachten Mendikantenstreit rund um Gerard d’Abbeville, er bezieht sich nur auf Guillaume de Saint-Amour¹⁴⁸. Rund 1.200 Verse des Rosenromans sind reine Polemik gegen die Bettelorden, die Figur Falscher Schein ist ein Bettelmönch. So heißt es in einem Dialog von Amor und Falscher Schein:

<i>Car, si con tes abiz nous conte,</i>	<i>... wie Dein Gewand uns anzeigt,</i>
<i>Tu sembles estre uns sainz ermites.</i>	<i>scheinst Du ein heiliger Eremit zu sein.</i>
<i>- C’est veirs, mais je sui ypocrites.</i>	<i>- Das ist richtig, jedoch bin ich ein Heuchler.</i>
<i>- Tu vas preeschant astenance.</i>	<i>- Du predigst dauernd die Abstinenz.</i>

¹⁴⁵ WALTHER, Utopische Gesellschaftskritik 99.

¹⁴⁶ DUBY, Wirklichkeit und höfischer Traum 91.

¹⁴⁷ WALTHER, Utopische Gesellschaftskritik 97.

¹⁴⁸ Ebd. 99.

- *Veire veir, mais j'emple ma pance
De très bons morseaus e de vins
Teus come il afiert a devins.
- Tu vas preeschant povreté.
- Veire, riches a poeté.
Mais combien que povres me feigne,
Nul povre je ne contredeigne.
(V. 11230–11240)*

- *Sehr wahr, doch fülle ich meinen Wanst
mit sehr guten Bissen und Weinen,
ganz wie es sich für einen Theologen gehört.
- Du predigst dauernd die Armut.
- Gewiss, und bin übermäßig reich.
Doch, wie arm ich mich auch stelle,
keinen Armen beachte ich auch nur.*

Jean de Meun hielt sich eng an die vorgefasste Meinung der Säkularen. Die Bettelorden wurden sogar der Ketzerei bezichtigt, da das Ideal der evangelischen Armut der Lehre Christi widerspreche. Jean de Meun geißelt die Armut, indem er verkündet, dass jeder von seiner Hände Arbeit leben soll, nicht vom Betteln.

*Si puis bien jurer senz delai
Qu'il n'est escrit en nule lei,
Au meins n'est il pas en la nostre,
Que Jesus Criz ne si apostre,
Tant come il alerent par terre,
Fussent onques veü pain querre,
Car mendier pas ne voulaient.
Ainsinc preeschier le soulaient
Jadis par Paris la cité
Li maistre de divinité.
(...) Poissanz on deit, bien le recors,
Aus propres mains, au propre cors,

En labourant querre son vivre,
S'il n'a don il se puisse vivre,
Combien qu'il seit religieux,
Ne de servir Deu curieus;
Ainsinc faire le li couvient.
(V. 11293–11323)*

*Ich kann, ohne zu zögern, beschwören,
dass in keinem Gesetz geschrieben steht,
zumindest nicht in unserem
dass man jemals gesehen hätte, dass Jesus Christus
und seine Apostel, solange sie auf der Erde
wandelten, um Brot gebeten haben,
denn sie wollten nicht betteln.
(So pflegten es vormals
in der Stadt Paris
die Lehrer der Theologie zu predigen.)
(...) Ein starker Mann, daran erinnere ich,
muss mit seinen eigenen Händen, mit seinem
eigenen Leib
durch Arbeit seinen Lebensunterhalt erringen,
wenn er sonst nichts hat, wovon er leben kann,
wie fromm er auch sei
und Gott zu dienen begierig;
auf diese Weise hat er zu handeln.*

Zur Untermauerung seiner Anfeindungen bzw. um sie als gültige „Wahrheit“ hinzustellen, zitiert Jean de Meun wieder angesehene Autoritäten, z. B. den Apostel Paulus:

*Car sainz Pos comandait ouvrer
Aus apostres pour recouvrer
Leur necessitez e leur vies,
E leur defendait truandies,
E disait „De voz mains ouvrez,
Ja seur autrui ne recouvrez.“
(V. 11383–11388)*

*Denn der heilige Paulus befahl den Aposteln,
zu arbeiten, um ihren Bedarf
und Lebensunterhalt zu beschaffen,
und verbot ihnen, zu betteln,
und sagte: „Arbeitet mit Euren Händen,
verlangt nicht, was andere besitzen.“*

Damals hatte die Feindseligkeit gegenüber der religiösen Armut bereits Tradition in der allegorischen Literatur¹⁴⁹, auch im ersten Teil des Rosenromans ist die Armut vom Garten ausgeschlossen (V. 441f.). Das Problem der Armut war ein großes, denn sie entsprang jener Askese, die die Welt ablehnt und pessimistisch gegenüber Mensch und Natur ist. Damit stand

¹⁴⁹ WALTHER, Utopische Gesellschaftskritik 103.

sie im Widerspruch mit dem „naturalistischen Optimismus“¹⁵⁰ der meisten Universitätsangehörigen, deren Ideologie weltzugewandter war.

Jean de Meun nennt im Rosenroman Thomas von Aquin nicht namentlich – er war sich wohl bewusst, dass ihm das sehr geschadet hätte. Da er ihn als Person nicht kritisieren konnte, hat er im Rosenroman ironisch gegen seine Lehren polemisiert. Walther nennt Jean de Meun den ersten Literaten, der kritisch zur Sozialphilosophie Thomas von Aquins Stellung nahm, wenn er den Freund über den Verfall des menschlichen Zusammenlebens reden lässt¹⁵¹: Er hielt Aquin das Bild des Goldenen Zeitalters entgegen. Auch die Version vom Beginn der menschlichen Geschichte und von der Entstehung der Herrschaft, die der Freund erzählt, kann als satirischer Gegenpol zu den Lehren über das Leben der ersten Menschen im Paradies und die Bedeutung des Sündenfalls verstanden werden.

2.3.4 Verurteilung von 1277

Im Jahr 1277 erließ der Bischof von Paris, Etienne Tempier ein Dekret, das die Lehre von 219 Thesen, die als ketzerisch eingestuft wurden, untersagte. Diese Verurteilung markiert den Höhepunkt der Auseinandersetzung von, kurz gesagt, augustinisch-monastischer Theologie und aristotelisch-averroistischer Philosophie. Das ganze 13. Jahrhundert ist von anti-aristotelischen Krisen durchzogen, das Dekret von 1277 war das weitreichendste im Vergleich mit ähnlichen Erlässen.

Im 12. Jahrhundert wurde die gesellschaftliche Rolle des Wissens immer bedeutender. Wissenschaft und Bildung fanden erhöhtes Interesse, es gab ein neues Publikum für neue Thesen. So fanden aristotelisch-arabische Theorien Eingang in den Westen¹⁵². Bald gerieten die neuen Thesen in Konflikt mit der augustinisch geprägten Theologie, da sie einander in grundlegenden Punkten widersprachen. Der Widerspruch wurde als Konflikt zwischen Glauben und Vernunft dargestellt. Von den Verurteilungen betroffen war vor allem die Artes-Fakultät, an der die Rezeption des Aristoteles immer mehr intensiviert wurde. Diese Fakultät hatte die Aufgabe, den Studenten im Alter von etwa 15 bis 21 Jahren eine grundlegende Ausbildung zukommen zu lassen, die bis ca. 1200 auf den „septem artes liberales“ basierte¹⁵³. Als die Thesen des Aristoteles zu Naturphilosophie, Metaphysik und Ethik bekannt wurden, reichte dieses System nicht mehr aus. Die Artes-Fakultät lehrte nun auch die neuen Fächer,

¹⁵⁰ LEGOFF, Die Intellektuellen 109.

¹⁵¹ WALTHER, Utopische Gesellschaftskritik 104.

¹⁵² FLASCH, Aufklärung im Mittelalter 24.

¹⁵³ Ebd. 25f.

das heißt jeder Student kam im Laufe seiner Grundausbildung mit den aristotelischen Thesen, insbesondere der formalen Logik, in Berührung. Es wurde gelehrt, was Wissenschaft und ein Beweis sei, Physik, Ökonomie, Politik, neue Konzepte zur Natur, Gesellschaft und über die Aufgabe der Intellektuellen.

Der Aristotelismus breitete sich immer weiter aus, doch gilt es zwei Versionen des Aristoteles zu unterscheiden: den „richtigen“ und den mit den Kommentaren des Averroes versehenen. Auf dieser Grundlage entwickelten sich zwei Tendenzen: die der Dominikanerorden, Albertus Magnus und Thomas von Aquin, die Aristoteles mit der Heiligen Schrift harmonisieren wollten, und die der Averroisten, die eine Doktrin der doppelten Wahrheit erfanden, um beiden widersprüchlichen „Wahrheiten“ folgen zu können¹⁵⁴. Der Widerstand vieler richtet sich gegen beide Tendenzen.

Bald folgte die erste Verurteilung: 1210 verbot die Pariser Synode das Lehren der naturphilosophischen Schriften des Aristoteles, 1215 und 1228 wurde das Verbot vom Heiligen Stuhl erneuert¹⁵⁵. Doch diese Verbote existierten nur am Papier, die untersagten Bücher waren weiterhin im Programm. Es muss ein großer Anreiz bestanden haben, über diese Bücher zu reden, sogar die Theologen waren davon erfasst. Papst Gregor IX. mahnte mit der Formel des 2. Korintherbriefs 10,5, sich nicht mit Naturphilosophie zu befassen, sondern den Geist in den Gehorsam Christi gefangenzugeben¹⁵⁶. Diese Gebote wurden nicht befolgt: Roger Bacon erklärte öffentlich die aristotelische *Physik*, Robert Grosseteste übersetzte die *Nikomachische Ethik*, Albertus Magnus lehrte in Paris und arbeitete an der Neubewertung des Aristoteles¹⁵⁷. Sein Schüler Thomas von Aquin hat Aristoteles schließlich mit den Glaubensinhalten so harmonisiert, dass ein Ausgleich zwischen Glauben und Vernunft geschaffen wurde – der ab der Mitte des 13. Jahrhunderts fest etablierte Thomismus blieb bis heute eine offizielle Lehrmeinung der katholischen Kirche. Die Entwicklung war nicht aufzuhalten: 1255 wurden die Schriften des Aristoteles an der Artes-Fakultät als Lehrbücher vorgeschrieben. Es folgten nun einige ruhigere Jahre, denn die Widersprüche waren nicht sofort sichtbar – man arbeitete mit harmonisierenden Auslegungstechniken, und viele Spannungen wurden erst danach offensichtlich. Ca. 1265 brach ein seit den 50er-Jahren schwelender Konflikt zwischen Thomas von Aquin und dem Franziskaner Bonaventura wieder auf: Es ging um die aristotelische Lehre von der Ewigkeit der Welt, die Thomas von Aquin auf die gleiche Ebene wie die augustinische Lehre vom zeitlichen Beginn der

¹⁵⁴ LEGOFF, Die Intellektuellen 116f.

¹⁵⁵ Ebd. 118.

¹⁵⁶ FLASCH, Aufklärung im Mittelalter 28.

¹⁵⁷ Ebd. 29.

Schöpfung stellte, und nicht als Verrücktheit erklärte¹⁵⁸. Der Enthusiasmus für die Philosophie an der Artes-Fakultät löste immer größeren Widerstand aus. „Konnte man gegen Ende der vierziger Jahre noch zweifeln, ob Aristoteles wirklich so weit vom christlichen Glauben entfernt war, so lag dies 1267 vor aller Augen. Die artes-Studenten der Gegenwart erbebten nicht mehr wie unsere Prediger vor Erschütterung; sie erprobten mit Freude neue Denkmöglichkeiten. Sie waren in größter Gefahr. Man musste sie zurechtweisen und bestrafen (...).“¹⁵⁹ Es folgten Harmonisierungsversuche, u. a. auch von Thomas von Aquin, der 1269 wieder an die Universität berufen wurde. Denn er schien durch seine bewundernswerte Harmonisierung das Problem gelöst zu haben, doch durch die Averroisten war alles in Frage gestellt. Einige Magister der Artes-Fakultät, u. a. Siger von Brabant und Boethius von Dacien, lehrten die doppelte Wahrheit, die Schöpfung leugnende Ewigkeit der Welt: Gott sei nicht die bewirkende Ursache aller Dinge, sondern die endliche Ursache, und sie sprachen ihm das Vorauswissen ab. Sie leugneten auch die Einheit des handelnden Intellekts und die Existenz der Seele¹⁶⁰. Thomas distanzierte sich sehr von den Averroisten und griff sie stark an.

Am 10. Dezember 1270 verurteilte Bischof Etienne Tempier schließlich die Lehre von 13 Thesen: dass es nur einen Intellekt aller Menschen gibt, dass nicht der Einzelmensch erkennt, dass die Welt ewig ist und es keinen ersten Menschen gab, dass menschliche Handlungen nicht der Vorsehung unterstehen und weitere Thesen¹⁶¹. Doch die Verbote wurden umgangen, es wurde weiter gelehrt. Nach dem Tod Thomas' von Aquin 1274 wurde die Offensive gegen Aristoteles wieder verstärkt. Diese mündete in der großen Verurteilung vom 7. März 1277, in der die Lehre von 219 Thesen unter die Strafe der Exkommunikation gestellt wurde. Der Bischof richtete die Verurteilung vor allem gegen die Lehrer der Artisten-Fakultät, denen Unfähigkeit vorgeworfen wurde, die heidnischen Bücher zu widerlegen. Thomas von Aquin wurde nicht direkt zitiert, doch einige seiner Lehrsätze¹⁶².

Einige verbotene Thesen, von denen manche aufklärerischen Charme versprühen, lauten folgendermaßen¹⁶³:

These 23: Zu sagen, Gott gebe dem einen die Glückseligkeit, einem anderen nicht, ist ohne Grund und eine Fiktion.

¹⁵⁸ FLASCH, Aufklärung im Mittelalter 31.

¹⁵⁹ Ebd. 44.

¹⁶⁰ LEGOFF, Die Intellektuellen 119.

¹⁶¹ FLASCH, Aufklärung im Mittelalter 51.

¹⁶² LEGOFF, Die Intellektuellen 119.

¹⁶³ Alle Thesen zitiert nach FLASCH, Aufklärung im Mittelalter 99–261.

These 37: Nichts darf man glauben, das nicht evident ist oder nicht aus Evidentem entwickelt worden ist.

These 40: Es gibt keine ausgezeichnetere Lebensform, als sich frei der Philosophie zu widmen.

These 90: Der Naturphilosoph muss schlechthin das Neuwerden der Welt bestreiten, weil er sich auf Naturursachen und natürliche Beweisgründe stützt. Der Gläubige kann dagegen die Ewigkeit der Welt verneinen, weil er sich auf übernatürliche Ursachen stützt.

These 145: Es gibt keine durch Vernunft zu erörternde Frage, die der Philosoph nicht erörtern und entscheiden sollte, weil die Beweisgründe von den Dingen her genommen werden, die Philosophie aber nach ihren verschiedenen Teilen alle Dinge zu betrachten hat.

These 152: Die Reden der Theologen sind in Fabeln begründet.

These 168: Enthaltbarkeit ist nicht in ihrem Wesen eine Tugend.

These 174: Fabeln und Unwahrheiten gibt es im Christentum wie in den anderen Religionen.

Verurteilt wurden auch verschiedene Bücher, z. B. Capellanus' *De amore*. Der Rosenroman war von der Verurteilung nicht betroffen, doch finden sich darin naturphilosophische Thesen des Aristoteles. Von Vers 16729–19410 legt Natur dem Priester Genius die Beichte ab: Es beginnt christenkonform mit der Erschöpfung der Welt durch Gott, doch danach folgen naturwissenschaftliche Erkenntnisse dieser Zeit. Natur erklärt die Welt: Sie spricht über den Kosmos, die Planeten, Astrologie, Jahreszeiten, Wetter u.v.m. Damit gibt Jean de Meun dem Laien Einblick in diese revolutionären neuen Thesen, welche die Welt erklären. Die Natur wird gepriesen, es wird gefordert, den Naturgesetzen zu folgen. Die Ehe kommt dabei schlecht weg, da dem Menschen durch sie naturwidrige Einschränkungen auferlegt werden. Aristoteles wird einige Male namentlich genannt:

*Aristotes neïs tesmoigne,
Qui bien sot de cete besoigne,
Car toute science avait chiere.*
(V. 18197f.)

*Aristoteles selbst bezeugt,
der über diese Sache gut Bescheid wusste,
denn er schätzte jede Wissenschaft.*

Priester Genius hat nun die Aufgabe, der Armee Amors die Predigt der Natur zu verkünden:

*Arez, pour Deu, baron, arze,
E voz lignages reparez;
Se ne pensez formet d'arer
N'est riens qui les puist reparer.
Secourciez vous bien par devant,
Ausinc com pour cuillir le vent;
Ou, s'il vous plaist, tuit nu seiez.*
(V. 19701–19707)

*Ackert, bei Gott, Ritter, ackert
und erneuert Eure Geschlechter;
wenn Ihr nicht daran denkt, fest zu ackern,
kann nichts sie erneuern.
Streift Euch die Kleider vorn gut hoch,
wie wenn Ihr den Wind einfangen wolltet;
oder seid, wenn Euch das gefällt, ganz nackt.*

Man müsse auf sie hören, denn es sei wider die Natur, seine „Hämmer und Griffel“ nicht zu gebrauchen. Die Beschreibung, wie das zu geschehen habe, mutet auch heute noch sehr derb und obszön an. Curtius dazu: „Die Göttin Natura ist zur Handlangerin geiler Promiskuität geworden, ihre Regelung des Liebeslebens ins Obszöne travestiert.“¹⁶⁴ Thomas von Aquin hat die in den Pariser Universitätskreisen häretische Scholastik des Liebeslebens in seiner *Summa contra gentiles* kritisiert: „Gewisse sinnverwirrte Menschen haben gegen das Gut der menschlichen Mäßigkeit gesprochen (...) Denn die Verbindung Mann und Weib wird zum Wohl der Gattung angeordnet. Dieses ist aber göttlicher als das Wohl des Einzelwesens (...) Aus göttlicher Anordnung sind dem Menschen Zeugungsorgane verliehen (...) Dazu kann man das Gebot des Herrn an die Stammeltern hinzufügen: Seid fruchtbar und mehret euch und füllet die Erde.“¹⁶⁵

2.3.5 Der Streit um den Rosenroman

Etwa eineinhalb Jahrhunderte später sah sich die Pariser Universität wegen des Rosenromans in einen Streit verwickelt. Der Roman sei ein überflüssiges Buch, „un livre qu’il vaut mieux appeler pure sottise qu’oeuvre utile“¹⁶⁶, so lautete der Kommentar Christine de Pizans, Frankreichs erster Literatin¹⁶⁷. Sie bezog sich dabei lediglich auf den von Jean de Meun verfassten Teil, den sie wegen der zynischen Darstellung der körperlichen Liebe und der überbordenden Misogynie stark verurteilte. Damit setzte sie die erste „Querelle littéraire“ (1401–1404) in Frankreich in Gang.

Mit ihrer Schrift *Epistre au dieu d’amour* im Jahr 1400 hat Christine de Pizan den Streit eröffnet, und beklagt sich darin wegen des großen Unrechts, des Tadels und der Diffamierung, die den Frauen im Rosenroman entgegengebracht wurden¹⁶⁸. Unterstützung fand sie bei dem bedeutenden Theologen und Rektor der Pariser Universität, Jean Gerson. Ihre Kontrahenten waren einige Pariser Professoren, unter anderem Jean de Montreuil und Gontier Col, beide Sekretäre des Königs, und Pierre Col, Domherr von Paris und Tournai. Montreuil und die Brüder Col gelten als die ersten Humanisten Frankreichs, doch hinderte sie

¹⁶⁴ CURTIUS, Europäische Literatur 135.

¹⁶⁵ Thomas von Aquin, *Summa contra gentiles* (3,136), zit. nach CURTIUS, Europäische Literatur 135f.

¹⁶⁶ Le débat sur le *Roman de la Rose*. Traduit en français moderne par Virginie Greene (Traductions des Classiques du Moyen Âge 76, Paris 2006) 59.

¹⁶⁷ PernoUD, *Leben der Frauen* 212.

¹⁶⁸ Ebd. 213.

ihre humanistische Bildung nicht daran, den Rosenroman zu schätzen – trotz der moralischen Bedenken eines Gerson¹⁶⁹.

Die ganze Universität zeigte sich von der Debatte betroffen, denn immerhin fand sich im Rosenroman ihre Geisteshaltung. Gontier Col schreibt an Christine de Pizan: „Femme d’esprit élevé (...) tu as récemment écrit une sorte de pamphlet contre ce que mon maître, mon professeur et mon ami, feu maître Jean de Meun – un vrai catholique, qui fut en son temps un célèbre maître et docteur en sainte théologie, un très profond et excellent philosophe connaissant tout ce qui est connaissable par l’esprit humain, et dont la gloire et le renom vivent et vivront à l’avenir dans les esprits améliorés par ses mérites, par la grâce de Dieu et l’oeuvre de la nature – a écrit et composé dans le livre de la *Rose*.“¹⁷⁰ Die Rosenroman-Verteidiger begegneten Christine mit arroganter Herablassung und bedienten sich frauenfeindlicher Klischees, z. B. schreibt Jean de Montreuil: „Encore qu’elle ne manque pas tout à fait d’esprit – pour autant qu’une femme puisse en avoir (...)“¹⁷¹.

Der Streit zog weite Kreise, auch das Königshaus war involviert: Christine legte im Jahr 1402 der Königin Isabella von Bayern, Gattin Karls IV., die bisher erschienenen Streitschriften vor, mit der Bitte um Beistand¹⁷²: „Ma dame très respectée (...) ma faible capacité s’efforce de s’opposer par des arguments conformes à la vérité à certaines opinions contraires à l’honnêteté et de défendre l’honneur et la réputation des femmes que de plusieurs clercs et autres se sont efforcés dans leurs ouvrages de ternir, ce qui est absolument intolérable et insupportable.“¹⁷³

Die Debatte um den Rosenroman dauerte ungefähr vier Jahre an. Auch in Christines bekanntestem Werk, dem im Jahr 1405 erschienenen *Le Livre de la Cité des Dames*, klingt der Streit noch nach¹⁷⁴. Das Bemerkenswerte an der gesamten Debatte ist die Tatsache, dass Christines Schriften *Epistre au dieu d’amour* und *Dit de la Rose* ganz im allegorischen Stil des Rosenromans geschrieben sind – ebenso wie Gersons Beitrag zur Debatte, sein *Traictié contre le Roumant de la Rose*¹⁷⁵. Daran erkennt man auch die andauernde Aktualität, die der Rosenroman über 100 Jahre nach seinem Erscheinen noch hatte.

¹⁶⁹ OTT, Rosenroman 15.

¹⁷⁰ Le débat 54.

¹⁷¹ Ebd. 108.

¹⁷² OTT, Rosenroman 9.

¹⁷³ Le débat 50.

¹⁷⁴ ZIMMERMANN, Wirres Zeug 38.

¹⁷⁵ OTT, Rosenroman 9.

3 DAS FRAUENBILD IM ROSENROMAN

Seit Christine de Pizan gilt der Rosenroman als Musterbeispiel mittelalterlicher Frauenfeindlichkeit. Im Folgenden soll nun untersucht werden, mit welchen Termini und Topoi Frauen beschrieben wurden – auch im Kontext der damals vorherrschenden Meinung über Frauen –, welche Laster ihnen vorgeworfen wurden, wie diese in den Text integriert waren usw. Da die misogynen Aussagen vor allem im Teil Jean de Meuns integriert sind, wird auf diesen das Hauptaugenmerk gelegt und der Teil von Guillaume de Lorris nur kurz umrissen.

3.1 Guillaume de Lorris

Der erste Teil des Rosenromans von Guillaume de Lorris ist inspiriert von der Liebeskunst im Sinne Ovids und der höfischen Tradition. Er schrieb ihn zu einem Zeitpunkt, wo die feudale Gesellschaft sich veränderte und damit auch das höfische Thema. Er versuchte im Rosenroman noch einmal das höfische Ideal „einer geistigen, sittlichen und ästhetischen Vollkommenheit an die Kodifizierung der Liebe und den entsagungsvollen Kult der Frau zu binden.“¹⁷⁶ Doch im Gegensatz zu anderen höfischen Dichtungen blieb bei ihm vom Dualismus „Aventure“ und „Amour“ nur die Liebe übrig. Er hat sich der Allegorie bedient, die im 13. Jahrhundert eine Denkmethode bzw. bewusste Geisteshaltung war. Guillaume personifizierte die Gefühlswelt – eine für das Mittelalter typische Methode der Seelenanalyse¹⁷⁷.

Guillaumes Werk lässt sich wiederum in zwei Teile gliedern. Im ersten schildert er die objektiven Voraussetzungen für die feine Minne: Die Mächte, die sie stören, sind außerhalb des Gartens (Hass, Bosheit, Gemeinheit, Habsucht, Geiz, Neid, Traurigkeit, Alter, Heuchelei, Armut), und jene, die sie fördern, sind innerhalb (Vergnügen, Fröhlichkeit, Höflichkeit)¹⁷⁸. Eine Jungfrau, die Müßigkeit (im Sinne von lat. *otium* ein positiver Begriff), öffnet ihm die Pforte zum Garten. Die Jungfrau verkörpert die ideale Frau, ihre außergewöhnliche Schönheit wird detailliert in ca. 50 Versen beschrieben:

¹⁷⁶ Renate BAADER, Das Frauenbild im literarischen Frankreich. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Wege der Forschung 611, Darmstadt 1988) 5.

¹⁷⁷ INEICHEN, Einleitung 19.

¹⁷⁸ Ebd. 15.

*Cheveus ot blonz come uns bacins,
La char plus tendre qu'uns poucins,
Front reluisant, sorciz voutiz.*

(...)

*La gorge avoit autresi blanche
Come est la nois desus la branche,
Quant il a freschement negie.
Le cors ot bien fait e dougie;
Il n'esteüst en nule terre
Nul plus bel cors de fame querre.
(V. 527–530, V. 545–550)*

*Ihre Haare waren blond wie Hahnenfuß,
ihre Haut zarter als ein Kücken,
sie hatte eine leuchtende Stirn, gewölbte Brauen.*

(...)

*Ihre Brust war ebenso weiß
wie der Schnee auf den Zweigen,
wenn es frisch geschneit hat.
Ihr Körper war wohlgeformt und schlank;
in keinem Land könnte man
einen schöneren Frauenkörper finden.*

Im zweiten Teil wird das subjektive Minneerlebnis geschildert. Die nun vorkommenden Allegorien symbolisieren Seelenzustände, z. B. die Mächte, die der begehrenden Minne entgegenstehen, wie Schande, Scham, Angst und Verzicht. Zusätzlich erscheinen die Unbefangenheit, die Aufrichtigkeit und das Mitleid, die der Erfüllung der Liebe dienen¹⁷⁹. Es kommen mythische Figuren hinzu, wie Venus – Symbol der Liebesleidenschaft –, Amor, Fortuna und Natur. Die Alte durchbricht die allegorische Darstellung der Figuren, sie hat die Aufgabe, den Liebenden zu unterweisen.

Als der Liebende vom Pfeil Amors getroffen wird, hat dies seine völlige Unterwerfung unter dessen Gebote zur Folge: Der Liebende wird nun sein Gefolgsmann, der ihm wiederum Schutz und Beistand gewährt. Dies ist den mittelalterlichen Lebensverhältnissen nachempfunden. Amor formuliert die Gebote Frauendienst und Verteidigung des weiblichen Geschlechts.

Nicht bestätigen lässt sich die Auffassung von Wulff¹⁸⁰, dass sich im Teil von Guillaume de Lorris kein einziges abfälliges Urteil über Frauen findet. Denn Böser Mund meint:

*„Il n'est nule qui ne se rie
S'ele ot parler de lecherie;
Ceste est pute, ceste se farde,
E ceste folement regarde,
Ceste est vilaine, ceste est fole,
E ceste si a trop parole.“
Male Bouche, qui riens n'esperne,
Trueve a chascune quelque herne.
(V. 3903–3910)*

*„Keine gibt es, die nicht lacht,
wenn sie von Unzucht reden hört;
die ist geil, jene schminkt sich,
diese blickt töricht um sich herum,
die ist gemein, jene verrückt
und diese redet zu viel.“
Der BÖSE MUND, der nichts verschont,
findet an jeder einen Flecken.*

Der Teil des Rosenromans von Guillaume de Lorris endet auf dem Höhenpunkt einer linearen Entwicklung, die das männliche Begehren in den Mittelpunkt stellt. Die Frau ist –

¹⁷⁹ INEICHEN, Einleitung 16.

¹⁸⁰ WULFF, Die frauenfeindlichen Dichtungen 90.

wie bei Ovid – nur das Objekt der sexuellen Eroberung. Die Frau ist lediglich eine Vorstellung des Mannes, ohne Persönlichkeit und ein austauschbares Objekt. Der Mann agiert, die Frau reagiert.

3.2 Jean de Meun

Jean de Meun hat mit seiner Fortsetzung das höfische Epos entmystifiziert, doch diente die misogynen Topik nicht der monastischen Askese, sondern der Freisetzung des unmittelbaren sinnlichen Genusses. Damit hat er einer „bürgerlichen“ Doppelmoral Tür und Tor geöffnet¹⁸¹. Die Frauen sollten den Männern in zwei konträren Klassen zur Verfügung stehen: die Dirne als Kompensation zu der zur Reproduktion bestimmten Ehefrau.

Jean de Meuns Fortsetzung ist nicht nur durch den Gang der äußeren Handlung bestimmt. Die Rede vom Freund und der Alten sind Lehrreden, die einander ergänzen. Der Freund weiht die Männer, vertreten durch die Allegorie des Liebenden, in die Kunst der Liebe ein, und die Alte die Frauen, vertreten durch die Allegorie Schöner Empfang – beide nach dem Vorbild Ovids. Beide entwickeln eine Taktik der Täuschung – beim Mann dient dies der Eroberung der Frau, bei der Frau der eigenen Bereicherung¹⁸².

Jean de Meun verschont nichts mit seinen ironischen Angriffen. Es scheint so, als hätte er den übertriebenen Marienkult und Frauendienst verurteilt und dagegen Stimmung gemacht. Nach einer Reihe von Angriffen gegen das weibliche Geschlecht meldet er sich mit versöhnlich anmutenden Gedanken zu Wort, und rechtfertigt seine Schrift, die nur der Unterweisung diene:

*Si vous pri toutes, vaillanz fames,
Seiez dameiseles ou dames,
Amoureuses ou senz amis,
Que, se moz i trouvez ja mis
Qui semblent mordanz e chenins
Encontre les meurs femenins,
Que ne m'en voilliez pas blasmer,
Ne m'escriture diffamer,
Qui toute est pour enseignement;
Qu'onc n'i dis riens certainement,
Ne volonte n'ai pas de dire,
Ne par ivrece ne par ire,
Par haïne ne par envie,
Contre fame qui seit en vie;*

*Und so bitte ich Euch alle, ehrenwerte Frauen,
seid Ihr nun Jungfern oder Damen,
verliebt oder ohne Freund,
wenn Ihr hier Wörter stehen findet,
die bissig erscheinen und böseartig
gegenüber den weiblichen Sitten,
so wollt mich deshalb nicht tadeln
noch meine Schrift herabsetzen,
die ganz der Unterweisung dient;
ich sage nämlich hier gewiss nichts,
noch habe ich die Absicht,
aus Trunkenheit oder Zorn,
aus Hass oder Neid,
etwas gegen irgendeine lebende Frau zu sagen;*

¹⁸¹ BAADER, Das Frauenbild 5.

¹⁸² Annette KLEIN, Das Andere Schreiben. Satire gegen die Frau und gegen die Ehe als Schreibmodell in lateinischen und altfranzösischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts (ungedr. Diss, Dillingen/Saar 2003) 258.

*Car nus ne deit fame despire,
S'il n'a cueur des mauvais le pire.*

*Mais pour c'en escrit les meïsmes
Que nous e vous de vous meïsmes
Poïssons quenoissance aveir;
Car il fait bon de tout saveir.
(V. 15195–15214)*

*denn niemand darf eine Frau schmähen,
wenn er nicht von allen schlechten Herzen das
schlimmste hat.*

*Nur deshalb haben wir sie hier beschrieben,
damit wir und Ihr zur Erkenntnis
Eurer eigenen Art gelangen können;
Denn es ist gut, alles zu wissen.*

Doch nach weiteren Versen wird klar, dass diese Worte nur Heuchelei sind, denn er gibt die Schuld an den Schmähungen den antiken Autoren, die keineswegs gelogen haben können:

*Cil les meurs femenins savaient,
Car touz esprouvez les avaient,
E teus es fames les trouverent
Que par divers tens esprouverent;
Par quei meauz m'en devez quitter:
Je n'i faz riens fors reciter,
(V. 15229–15234)*

*Jene kannten die weiblichen Sitten,
denn sie hatten sie alle erprobt
und sie so beschaffen bei den Frauen gefunden,
die sie zu verschiedenen Zeiten kennenlernten;
und deshalb müsst Ihr mich um so lieber freisprechen:
Ich tue hier nichts weiter, als sie zu zitieren,*

Die Liste der Schmähungen, die Jean de Meun an Frauen richtet, ist unendlich lang. Er lässt keinen Vorwurf aus, den vor ihm schon andere Frauenfeinde erhoben haben. Er scheint ein „pessimistischer Weiberfeind“¹⁸³ gewesen zu sein. Wenn er betont, die guten Frauen von seinen Anfeindungen auszunehmen, wird doch sehr schnell deutlich, wie wenig er daran glaubt, jemals eine gute zu finden. Das mag auch etwas über die soziale Situation der Kleriker aussagen. Sobald er etwas Positives über Frauen sagt, wird es im nächsten Vers wieder verneint – sofort stellt er der These die Antithese gegenüber. Dieses antithetische Prinzip ist bestimmend für den misogynen Diskurs¹⁸⁴.

*Si nou di je pas pour les bones
Qui seur vertuz fondent leur bones,
Don encor n'ai nules trouvees,
Tant les aie bien esprouvees;
(V. 9917–9920)*

*Doch sage ich das nicht von den guten Frauen,
die in ihren Tugenden ihre Grenzen besitzen,
deren ich jedoch noch keine gefunden habe,
so sehr ich sie auch geprüft habe;*

Die frauenfeindlichen Äußerungen werden vor allem von fünf Allegorien vorgetragen: von Vernunft, dem Freund, dem in die Rede des Freundes integrierten eifersüchtigen Ehemann, der Alten, Genius und Natur. Im Folgenden wird nur auf jene Aspekte Bezug genommen, die für das Bild der Frau wesentlich sind.

¹⁸³ WULFF, Die frauenfeindlichen Dichtungen 100.

¹⁸⁴ KLEIN, Das Andere Schreiben 262.

3.2.1 Die Vernunft

Die Vernunft will den Liebenden von der Liebe abbringen – aus Liebe zur Vernunft solle man auf jede andere Liebe verzichten. Daher spricht sie schlecht von der Liebe und der Frau, doch sind ihre Schmähungen noch vergleichsweise harmlos. Sie rät den Männern, die Frauen zu täuschen – denn schließlich sei dies besser als getäuscht zu werden. Auch warnt sie vor Frauen, die sich für Geld hingeben würden (V. 4567f.):

Pense il que fame ait son cors chier *Glaubt er denn, die Frau habe ihn gern,*
Qui tout vif le veaut eschorchier? *Die ihm bei lebendigem Leibe das Fell abziehen will?*

Als Warnung gibt sie dem Liebenden mit auf den Weg:

Car, en l'amour ou tu t'entrapes, *denn in der Liebe, in deren Falle Du geraten bist,*
Maint i perdent, bien dire l'os, *verlieren viele, das darf ich sagen,*
Sen, tens, chatel, cors, ame, los. *Verstand, Zeit, Besitz, Leib, Seele und Ansehen.*
(V. 4626–4628)

Die Vernunft ist eine Frau von großer Beredsamkeit, die immer passende Argumente parat hat. Der Liebende wirft ihr die Verwendung des Begriffs „Hoden“ vor, denn die Benennung der Geschlechtsorgane ziemt sich für eine Dame nicht:

Si ne vous tieng pas a courtoise *Euch aber halte ich nicht für wohlerzogen,*
Quant ci m'avez coilles nomees, *da Ihr mir hier von Hoden gesprochen habt,*
Qui ne sont pas bien renomees *die im Munde einer wohlerzogenen Jungfrau*
En bouche a courteise pucele; *nicht sehr anständig sind;*
(V. 6928–6931)

Die Vernunft erwidert, dass sie keine Sünde begehe, nur weil sie die Dinge beim Namen nenne, die Gott wie alle anderen Werkzeuge zum Erhalt der menschlichen Natur geschaffen habe. Gott habe die Dinge, nicht die Wörter gemacht, und die Vernunft dazu ermächtigt, den Dingen Namen zu geben – er schenkte der Vernunft die Rede, ein besonders wertvolles Geschenk.

Coilles est beaus nons e si l'ains; *Hoden ist ein schöner Name und deshalb habe ich ihn*
Si sont, par fei, coillon e vit; *gern;*
Onc nus plus beuas guieres ne vit. *ebenso ist es, meiner Treu, mit Hode und Glied;*
(V. 7116–7118) *niemand hat je schönere gehört.*

Das Reden über geschlechtliche Dinge bzw. die Benennung der Geschlechtsorgane ist ein Fall von weiblicher Kühnheit. Diese Beredsamkeit ist ein häufig verwendeter frauenfeindlicher Topos: Weibliches Reden wurde als Problem angesehen. „Doch das unterdrückte Wort will zur Stimme aufsteigen oder zur Schrift und drängt die Frauen zum

Reden (...), auch wenn sie unwissend und kaum dazu fähig sind und weit ungebildeter als die Kleriker, die darüber urteilen.“¹⁸⁵

3.2.2 Der Freund

Der Liebende sucht nun Rat beim Freund. Die Rede beginnt und endet mit einer an Ovid angelehnten Verführungskunst (V. 7283–8354 und 9679–9894)¹⁸⁶, welche die besonders frauenfeindliche Passage des Eifersüchtigen umrahmt. Der Begriff „Verführung“ wirkt nach heutigem Geschmacksempfinden nicht passend, heißt es doch:

*Tout veiez vous Peur trembler,
Honte rougir, Dangier fremir,
Ou trestouz treis plaindre e gemir,
Ne prisiez trestout une escorce:
Cuilliez la rose tout a force,
E montrez que vous estes on.
(V. 7686–7691)*

*Selbst wenn Ihr FURCHT zittern,
die SCHAM erröten, den WIDERSTAND erbeben seht
oder alle drei klagen und seufzen,
kümmert Euch keinen Deut darum:
Pflückt die Rose mit aller Kraft
und zeigt, dass Ihr ein Mann seid.*

Es folgt eine kurze Passage, in welcher der Freund positiv über Frauen spricht und die idealen Eigenschaften einer Frau aufgezählt werden: brav, einfach, höflich und gut. Doch diese Aussage schlägt sofort ins Gegenteil um. Dieses Stilmittels bedient sich Jean de Meun oft, denn durch derartige Kontrastierungen von Lob und Kritik wirken die misogynen Aussagen besonders real und glaubhaft:

*Car mout est digne chose e haute
De bien saveir garder s'amie
Si que l'en ne la perde mie,
Meismement quant Deus la done
Sage, simple, courteise e bone,
Qui s'amour doint e point n'en vende;
(...)
Si sont eles veir pres que toutes
Couveiteuses de prendre, e gloutes
De ravir e de devourer.
(V. 8268–8273, V. 8281–8283)*

*denn es ist eine große und ehrenwerte Sache,
seine Freundin gut zu bewahren zu wissen,
so dass man sie nicht verliert,
vor allem, wenn Gott einem eine brave,
einfache, höfliche und gute gibt,
die ihre Liebe schenkt und nicht verkauft;
(...)
Jedoch sind sie in Wahrheit fast alle
begierig zu nehmen und gierig
zu rauben und zu verschlingen.*

Hier findet sich der frauenfeindliche Topos der Käuflichkeit. Zuvor hatte der Freund den Weg des Viel-Gebens (*chemins a non Trop Doner*, V. 7896), der Großzügigkeit gegenüber Frauen als schnellsten Weg zum Erfolg gezeigt, gleichzeitig aber vor den Folgen gewarnt. Deshalb sei es besser, die Frauen einfach zu täuschen – das führe auch zum Ziel. Der Freund spricht in weiterer Folge nur schlecht von den Frauen. Er wirft ihnen vor, dass sie immer unverschämter werden, je mehr man sie begehrt – dies belegt er anhand von Juvenal,

¹⁸⁵ Danielle RÉGNIER-BOHLER, Literarische Stimmen, mystische Stimmen, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 476.

¹⁸⁶ KLEIN, Das Andere Schreiben 263.

der von einer Hiberna berichtet, die lieber ein Auge verloren hätte, als sich an nur einen einzigen Mann zu binden. Nur mit Geld könne man sich Gehör bei den Frauen verschaffen, daran hänge das Herz aller Frauen. Echte Liebe hätte es nur in grauer Vorzeit geben können, als noch niemand Eigentum besaß und die Erde Gemeingut aller Menschen war.

In der Rede des Freundes wird besonders Kritik an der Idealisierung der Frau bzw. der höfischen Frauenverehrung laut, denn diese sei eine unwürdige Schmeichelei. Denn wenn man den höfischen Dienst zu Ende denke, müsse er zwangsläufig in der Ehe münden, von der der Freund kein gutes Bild zeichnet. Denn indem der Mann die Frau verehere, täusche er sie, um dann in der Ehe seine Dominanz voll ausleben zu können:

*Malement est changiez li vers;
Or li vient li jeus si divers,
Si felons e si estrangiez,
Quant sil li a les dez changiez,
Qu'el ne peut ne n'ose joer:*

*Coment s'en peut ele loer?
(V. 9483–9488)*

*Auf üble Weise ist die Lage jetzt verändert;
jetzt wird das Spiel für sie so anders,
so grausam und so befremdlich,
nachdem jener ihr die Würfel vertauscht hat,
dass sie nicht mehr spielen kann und nicht zu spielen
wagt:*

Wie sollte sie damit zufrieden sein?

Die Frau ist hier in die Opferrolle gedrängt, vom Mann getäuscht und in die Falle getappt. Die Frau müsse sich nun verteidigen, so gut sie könne – dies münde in einem Kampf der Geschlechter, in dem der Mann auch vor Gewalt nicht zurückschrecke. Der Freund zeichnet ein Bild von einer möglichen anderen Form der Ehe:

*Con ci vous ai mis en essemble,
E se fait seigneur de sa fame,
Qui ne redeit pas estre dame,
Mais sa pareille e sa compaigne,
Si con la lei les acompaigne,
E il redeit ses compainz estre,
Senz sei faire seigneur ne maistre,
Quant teus tormenz li apareille
E ne la tient come pareille,
(V. 9423–9432)*

*Wie ich es Euch in meinem Beispiel gezeigt habe,
und der sich zum Gebieter seiner Frau macht,
die ihrerseits nicht seine Gebieterin,
sondern ihm gleich und seine Gefährtin sein soll,
so wie das Gesetz sie vereint,
während er wiederum ihr Gefährte sein soll,
ohne sich zum Herrn und Gebieter zu machen,
wenn der nun (seiner Frau) solche Qualen schafft
und sie nicht wie Seinesgleichen behandelt,*

Damit gemeint ist das Modell der Konsensehe, das von der Kirche im 12. Jahrhundert verstärkt propagiert und schließlich auch festgeschrieben wurde¹⁸⁷. Der Freund zieht allerdings aus der Analyse der ehelichen Missstände ganz andere Schlüsse: Sein Vorschlag an den eifersüchtigen Ehemann, der Frau sexuelle Freiheiten zu lassen und sie sich auch selbst zu nehmen, ist ein misogyner Topos, der Frauen von Natur aus als derart verdorben betrachtet, dass man ihnen nicht einmal die Emotion der Eifersucht entgegenbringen sollte.

¹⁸⁷ Annette KLEIN, Die Frau als Heilige oder Hure? Zur Differenzierung des mittelalterlichen Frauenbildes in Jean de Meuns *Roman de la Rose*, in: Geschlechterdifferenzen. Beiträge zum 14. Nachwuchskolloquium der Romanistik, hg. von Katharina HANAU–Volker RIVINIUS et al. (Bonn 1999) 15.

Was auf den ersten Blick wie ein Ansatz zur Gleichbehandlung wirkt, erweist sich bei näherer Betrachtung als genau das gleiche misogynne Frauenbild, das seitens der Kirche vertreten wurde, und das ein Vertrauensverhältnis zu einer Frau unmöglich macht¹⁸⁸. Denn schließlich heißt es ja in Vers 9416:

Fame si n'a point de science.

Eine Frau hat keinen Verstand.

Und später steht dazu ausführlicher:

*Car ja fame tant ne syvra,
Ne ja si ferme cueur n'avra,
Ne si leial ne si meür
Que ja puist on estre asseür
De li tenir pour nule peine.
(V. 9903–9907)*

*Eine Frau wird nämlich nie so viel wissen,
noch ein so beständiges,
so treues und so reifes Herz haben,
dass ein Mann jemals versichert sein könnte,
sie besser festzuhalten, welche Mühe er sich auch
gibt.*

Den Frauen fehle die Vernunft, die sie zur Zügelung der Leidenschaften bräuchten – sie seien zerbrechlich, irrational und von ihren Affekten getrieben. „Belegt“ hatte dies schon Aristoteles, der den Moralisten wie Jean de Meun für solche Thesen den wissenschaftlichen Beweis lieferte.

3.2.3 Der eifersüchtige Ehemann

In die Rede des Freundes ist die Passage des eifersüchtigen Ehemannes eingebaut. Dieser erhebt nun die schwersten Anschuldigungen gegen Frauen, die sich über ca. 1.000 Verse erstrecken (V. 8467–9360). Dabei bedient er sich einer Reihe bekannter Topoi gegen Frauen. Seine Rede beginnt mit einer Reihe von Vorwürfen:

*„Trop estes“, fait il, „vilotiere,
Si ravez trop nice maniere;
Quant sui en mon labeur alez,
Tantost espinguiez e balez,
E demenez tel resbaudie,
Que ce semble grant ribaudie,
E chantez come une sereine.
(V. 8467–8472)*

*„Ihr seid“, sagt er, „allzu dirnenhaft
und betragt Euch allzu einfältig;
sobald ich an meine Arbeit gegangen bin,
tanzt und hüpfst ihr sogleich
und seid so voller Lust,
dass es sehr liederlich erscheint,
und singt auch wie eine Sirene.*

Der eifersüchtige Ehemann wettet heftig gegen die Ehe, die eine schlechte Institution sei. Auch das ist eine alte Kleriker-Tradition und klingt sehr nach Fuchs und sauren Trauben. Wieder zieht Jean de Meun einige Exempel aus der Geschichte zur besseren Untermauerung seiner Thesen heran – in diesem Fall den misogynen Theophrast, der sogar den Beweis erbracht haben soll, dass das Eheleben schlecht sei:

*Maufé me firent marier.
Ha! Se Theophrastus creüsse,*

*Die Teufel haben mich heiraten lassen.
Ach, hätte ich nur Theophrast geglaubt,*

¹⁸⁸ Annette KLEIN, Die Frau als Heilige 16.

*Ja fame espousee n'eüsse.
 Il ne tient pas ome pour sage
 Qui fame prent par mariage,
 Seit bele ou laide ou povre ou riche,
 Car il dit, e pour veir l'afiche,
 En son noble livre Aureole,
 Qui bien fait a lire en escole.
 Qu'il i a vie trop grevaine,
 Pleine de travail e de peine,
 E de contenz e de riotés,
 Par les orgueaux des fames sotes.
 (V. 8560–8572)*

*dann hätte ich niemals eine Frau geehelicht.
 Er hält keinen Mann für klug,
 der eine Frau heiratet,
 sei sie schön oder hässlich, arm oder reich.
 Er sagt nämlich, und beweist es auch
 in seinem berühmten Goldenen Buch,
 das in der Schule gelesen werden sollte,
 dass das Leben in der Ehe allzu beschwerlich ist,
 voller Mühsal und Kummer,
 Streitereien und Zank,
 durch den Hochmut der dummen Frauen.*

Der Eifersüchtige will beweisen, dass es keine ehrbare Frau auf der Welt gibt, und spricht die harten Worte des Valerius bei Vers 8687f.:

*Preufedame, par Saint Denis!
 Don il est meins que de fenis.*

*Eine ehrbare Frau, beim heiligen Dionys!
 Die rarer ist als der Phönix.*

Eine ehrbare Frau sei schwerer zu finden als ein schwarzer Schwan. Auch Juvenal bestätige dies, der Postumus von der Heirat abbringen wollte und ihn ausdrücklich warnte:

*„Postumus, veaux tu fame prendre?
 Ne peuz tu pas trouver a vendre
 Ou harz, ou cordes, ou chevestres,
 Ou saillir hors par les fenestres
 Don l'en peut haut e loing voeir,
 Ou laissier tei dou pont choeir?
 Quel Forsenerie te meine
 A cet torment, a cete peine?“
 (V. 8737–8744)*

*„Postumus, willst Du eine Frau nehmen?
 Kannst Du keine Seile,
 Stricke oder Halfter zu kaufen finden
 oder aus den Fenstern springen,
 aus denen man hoch und weit sehen kann,
 oder Dich von einer Brücke stürzen?
 Welcher WAHNWITZ treibt Dich
 zu solcher Qual, zu solcher Pein?“*

Er findet auch Anlass, heftig über die Kleidung und Schmucksucht der Frauen zu lästern. Zum einen, da ihn dies bei der ehelichen Pflichterfüllung hindere:

*Que me vaut cete cointerie,
 Cete robe cousteuse e chiere
 (...)
 A mei ne fait ele fors nuire;
 Car, quant me vueil a vous deduire,
 Je la treuve si encombreuse.
 (V. 8844f., V. 8853–8855)*

*was nützt mir diese ganze Eleganz,
 dieses kostbare und teure Kleid,
 (...)
 mir tut es nur schaden;
 denn, wenn ich mich mit Euch vergnügen will,
 finde ich es so störend.*

Zum anderen deswegen, weil die Frauen durch hübsche Kleidung nur Begehrlichkeiten anderer Männer wecken wollen:

*E se nus on, pour mei confondre,
 Voulaît oposer ou respondre
 Que les bontez des choses bones
 Vont bien es estranges persones,
 E que beau garnement font beles
 Les dames es les dameiseles,
 Certes quiconques ce dirait,
 Je dirait qu'il mentirait;
 (...)*

*Und wenn jemand, um mich zu widerlegen,
 entgegenhalten oder antworten wollte,
 dass die Güte der guten Dinge
 verschiedengearteten Personen wohl ansteht
 und schöne Kleidung Frauen
 und Jungfrauen verschönt,
 so würde ich, wer das auch sagen wollte,
 gewiss sagen, er lüge;
 (...)*

*Si di, pour ma parole ouvrir:
Qui voudrait un fumier couvrir*

*De dras de seie ou de floretes,
Bien coulourees e bien netes,
Si serait certes li fumiers,
Qui de puïr est coustumiers,
Teus come avant estre soulait.
(V. 8889–8896, V. 8907–8913)*

*Und ich sage, um meine Worte zu verdeutlichen:
Wenn jemand einen Misthaufen mit
Seidentüchern*

*oder Blumen bedecken wollte,
auch mit sehr bunten und sehr schmucken,
so bliebe doch gewiss der Misthaufen,
der gewöhnlich zu stinken pflegt,
derselbe, der er vorher war.*

Und zur Verstärkung der Aussage wird Gott herangezogen:

*Mais certes, qui le veir en conte,
Mout font fames a Deu grant honte,
Come foles e desveiees,
Quant ne se tient a paiees
De la beauté que Deus leur done.
(V. 9039–9043)*

*Aber gewiss, um die Wahrheit zu sagen,
beleidigen die Frauen Gott gar sehr
in ihrer Torheit und Verirrung,
wenn sie sich nicht mit der Schönheit
zufrieden geben, die Gott ihnen schenkt.*

Diese Polemik gegen Frauen, die sich hübsch kleiden und schminken, findet sich bereits bei den Kirchenvätern. Laut christlicher Deutung sind Kleider ein Beweis für die Entfaltung der Sünde. Die herausgeputzte Frau verstieß gegen die gottgewollte Ordnung und gegen die Tugend. Besonders das Schminken verriet großen Hochmut. Frauen, die sich die Wangen rot schminkten oder Haare färbten, standen gar mit Luzifer auf einer Stufe. Auffällige Kleidung galt nur dem Wecken männlicher Begierde. Daher musste die Pflege des Körpers überwacht und begrenzt werden. Vom 12. bis zum 15. Jahrhundert sind sämtliche Texte der pastoralen und didaktischen Literatur davon durchzogen¹⁸⁹. Die ideale Frau hatte schlicht und bescheiden zu sein.

Hildegard von Bingen war allerdings eine Vertreterin gegenteiliger Anschauungen. Sie erntete Kritik, als sie ihre geistlichen Mädchen zum Gottesdienst schmückte. Verheiratete Frauen durften sich zwar nicht von sich aus öffentlich hervorkehren, aber – *audi*, höre, schrieb sie in Anspielung auf Ps 44 – mit Erlaubnis ihres Mannes dürfe sie sich sehr wohl schmücken, wie die Blumen: erst recht die Jungfrauen, die unter keinem irdischen Gebot stünden, die in sich den Status des Paradieses bewahrt hätten¹⁹⁰.

Der eifersüchtige Ehemann wirft den Frauen viele weitere Frevel vor: dass sie den Ehemann hintergehen wollten, dass sie um andere Männer buhlen würden, dass sie ihre Kinder vergiften würden usw. Schließlich stößt er folgende „berühmte“ Verse aus:

*Toutes estes, sereiz e fustes
De fait ou de voloncé putes,*

*Ihr seid, werdet oder wart alle
Huren, durch die Tat oder durch den bloßen Willen,*

¹⁸⁹ CASAGRANDE, Die beaufsichtigte Frau 107.

¹⁹⁰ Alfred HAVERKAMP, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts (Fs. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1984) 546f.

*Car, qui que puist le fait esteindre,
Volenté ne peut nus contraindre.* *denn auch wenn jemand die Tat verhindern könnte,
so kann doch niemand den Willen zwingen.*
(V. 9155–9158)

Diese Behauptung wird gestützt durch Beispiele aus der Geschichte: Herkules, der zwölf schreckliche Ungeheuer besiegt hat, und schließlich von einer Frau, Dejanira, mittels eines vergifteten Hemds bezwungen wurde. Samson, der von Dalila hintergangen wurde usw. Der Eifersüchtige wird immer aufgeregter und tritt seine Rolle wieder an den Freund ab.

3.2.4 Die Alte

Die Lehrrede der Alten richtet sich an Schöner Empfang und soll die Frauen in die Ovidsche Verführungskunst einweihen (V. 13001f.):

*„Beaus très douz fiz, bele char tendre.
Des jeus d'Amours vous vueil aprendre,* *„Liebes süßes Kind, schönes junges Blut,
die Spiele AMORS will ich Euch lehren,*

Diese Ratschläge erstrecken sich über ca. 1.800 Verse (V. 12740–14546) und enthalten eine unerschöpfliche Fülle an frauenfeindlichen Schmähungen. Eine große Rolle dabei spielt das Thema der Käuflichkeit. Die Alte rät den Frauen, sich nicht an einzigen Mann zu binden, sondern sich in mehreren Beziehungen zu bereichern:

*En pluseurs leus le cueur aiez,
En un seul leu ja nou metez;
Ne nou donez, ne ne prestez,
Mais vendez le bien chierement
E toujours par enchierement;* *habt euer Herz an mehreren Orten,
setzt es niemals an einen einzigen Ort;
verschenkt es nicht und verleiht es nicht,
sondern verkauft es sehr teuer
und stets zum Höchstgebot;*
(V. 13038–13042)

Der Grund sei, dass man auf die Treue der Männer sowieso nicht zählen könne. Als Beispiele führt sie Beispiele von verlassenen Frauen aus der Antike an: Aeneas und Dido, Phyllis und Demophon, Paris und Önone, Jason und Medea.

*Tuit en la fin toutes les fuient,
Quant las en sont e s'en enuient.* *Alle Männer verlassen alle Frauen am Ende,
wenn sie ihrer müde sind und sich mit ihnen
langweilen.*
N'en peut fame a bon chief venir. *Auf diese Art kann keine Frau zu einem guten Ende
gelangen.*
(...) (...)
*Briement, tuit les boulent e trichent,
Tuit sont ribaut, par tout se fichent,
Si les deit l'en ausinc trichier,
Non pass on cueur en un fichier.* *Kurz, alle Männer betrügen und belügen die Frauen,
alle sind Schufte, und überall schmeicheln sie sich ein,
daher muss man sie auf gleiche Weise betrügen
und nicht sein Herz an einen heften.*
(V. 13171–13173, V. 13265–13268)

Nun warnt die Alte andere Frauen, damit diese sich an den Männern rächen können, und gibt Anleitungen zum bereits erwähnten Krieg der Geschlechter. Ihre Liebeslehre ist sehr

zynisch: Sie fordert die skrupellose Ausbeutung des Mannes und die sexuelle Freiheit für beide Geschlechter. Sie stellt zahlreiche Verhaltensregeln zusammen (ab V. 13273), z. B. was Frau bei jedwedem körperlichen Makel tun könne, um es zu kaschieren. Je hässlicher eine Frau sei, desto mehr müsse sie sich schmücken. Wenn ihre Haare ausfallen, solle sie die einer toten Frau nehmen und mit Bändern und Spitzen noch verschönern. Eine Frau solle tausende Salben in ihrem Zimmer haben, um sich zu schminken. Ihre Benimmregeln gehen teilweise sehr ins Detail: wie die Frau einen schönen Hals und Busen betonen könne, wie zu breite Schultern kaschieren, was tun bei Pickeln, Pusteln und zu schweren Brüsten, wie sie die „Kammer der Venus“ (V. 13336) sauber halten solle, wie sie zu lachen und sich bei Tisch zu benehmen habe usw. Auch die bereits mehrmals erwähnte Falschheit der Frauen ist wieder Thema:

<i>Toujourz ont eus les lermes prestes,</i>	<i>stets haben sie die Tränen bereit,</i>
<i>Toutes pleurent e plourer seulent</i>	<i>alle weinen und haben die Gewohnheit, zu weinen,</i>
<i>En tel guise come eles veulent.</i>	<i>Just in der Art, wie sie wollen.</i>
(...)	(...)
<i>Pleurs de fame n'est fors aguiet;</i>	<i>Die Tränen einer Frau sind nur eine List.</i>
(V. 13372–13374, V. 13381)	

Die Alte mahnt, nie einem armen Mann, sondern immer nur einem reichen nachzustellen. Den gelte es dann auszusaugen, bis er sterbe. Das Ausnützen kann auf verschiedene Arten geschehen, dafür gibt sie zahlreiche Ratschläge. Und die klugen Frauen würden sich daran halten:

<i>Mais bien sai qu'eles m'en creront,</i>	<i>Aber ich weiß wohl, dass sie mir glauben werden,</i>
<i>Au meins ceus qui sages seront,</i>	<i>zumindest jene, die klug sein</i>
<i>E se tendront aus regles nostres,</i>	<i>und sich an unsere Regeln halten werden</i>
<i>E diront maintes paternostres</i>	<i>und viele Vaterunser für meine Seele</i>
<i>Pour m'ame quant je serai morte,</i>	<i>sprechen werden, wenn ich tot bin,</i>
<i>Qui les enseigne ore e conforte;</i>	<i>da ich sie jetzt unterweise und bestärke;</i>
(V. 13491–13496)	

In ihren böartigen Äußerungen gibt die Alte wieder, was schon von Marbod von Rennes und anderen Frauenfeinden bekannt ist – dass die Frau Zwietracht zwischen die besten Freunde sähe, dass mancher schon Schaden an Leib und Seele durch eine Frau davongetragen habe usw.¹⁹¹ Den Frauen wird auch die Schuld an Kriegen gegeben:

<i>Jadis avant Helene furent</i>	<i>Schon längst vor Helena gab es</i>
<i>Batailles que li con esmurent,</i>	<i>Schlachten, die die Fotzen verursachten,</i>
<i>Don cil a grant douleur perirent</i>	<i>in denen jene mit großem Schmerz umkamen,</i>
<i>Qui pour aus les batailles firent;</i>	<i>die für sie die Schlachten schlugen.</i>
(V. 13923–13926)	

¹⁹¹ WULFF, Die frauenfeindlichen Dichtungen 98.

Die Alte preist die Natur, die mächtiger sei als alles andere, und belegt dies anhand von etlichen Vergleichen von Mensch und Tier: Ein eingesperrter Vogel beispielsweise wolle auch wieder die Freiheit erlangen, und ebenso der Mann, der in ein Kloster eintritt, denn der Wille ändere sich nicht aufgrund des Gewands, das er anlege – denn es sei wider die Natur:

<i>Trope st fort chose que Nature,</i>	<i>Allzu stark ist die NATUR,</i>
<i>El passe neis nourreture.</i>	<i>sie übertrifft sogar die Erziehung.</i>
(V. 14037f.)	

Die Alte erzählt auch ihre eigene Lebensgeschichte: Sie war eine schöne junge Frau, die sich in einen Halunken verliebte, und von diesem nach allen Regeln der Kunst – die vorher der Freund dem Liebenden lehrte – ausgenutzt und letztendlich verlassen wurde. Hier wurde der Frau – dem Opfer – eine Stimme gegeben¹⁹². Am Ende ihrer Rede rät sie nun allen Frauen:

<i>Cist miens estaz vous seit esemples,</i>	<i>Dieser mein Zustand sei Euch ein Beispiel,</i>
<i>Biaus douz fiz, e le retenez;</i>	<i>lieber Sohn, und behaltet ihn im Gedächtnis;</i>
<i>Si sagement vous demenez</i>	<i>betragt Euch so klug,</i>
<i>Que meauz vous seit de ma maistrie;</i>	<i>dass es Euch durch meine Lehre besser ergehe;</i>
<i>Car, quant vostre rose iert flestrie</i>	<i>denn, wenn Eure Rose verwelkt sein wird</i>
<i>E les chaines vous assaudront,</i>	<i>und Euch die weißen Haare befallen werden,</i>
<i>Certainement li don faudront.“</i>	<i>dann werden Euch gewiss die Geschenke abgehen.“</i>
(V. 14540–14545)	

3.2.5 Priester Genius

In den Äußerungen von Genius findet sich eine Litanei an frauenfeindlichen Gemeinplätzen und Topoi (ab V. 16323): Eine Frau könne nie beständig sein, sie sei launisch und veränderlich – dies bezeuge Vergil. Eine Frau sei ein zorniges Wesen und voller Bosheit – dies bezeuge Salomon. Eine Frau habe so viele Laster, die man gar nicht alle aufzählen könne. Frauen seien leicht zu täuschen und einfältig – dies bezeuge Titus Livius. Frauen seien geizig – dies bezeuge die Schrift. Genius nennt auch das bereits mehrmals erwähnte Laster der Geschwätzigkeit:

<i>E quiconques dit a sa fame</i>	<i>Und wer immer seiner Frau seine Geheimnisse</i>
<i>Ses secrez, il en fait sa dame.</i>	<i>erzählt, der macht sie zu seiner Herrin.</i>
<i>Nus on qui seit de mere nez,</i>	<i>Kein Mann, der von einer Mutter geboren wurde,</i>
<i>S'il n'est ivres ou forsenez,</i>	<i>darf, wenn er nicht betrunken oder wahnsinnig ist,</i>
<i>Ne deit a fame reveler</i>	<i>einer Frau etwas enthüllen,</i>
<i>Nule rien qui face a celer,</i>	<i>was zu verbergen ist,</i>
<i>Se d'autrui ne la veaut oïr.</i>	<i>wenn er es nicht von anderen hören will.</i>
(V. 16347–16353)	

Das Laster der Geschwätzigkeit ist einer der geläufigsten Gemeinplätze der frauenfeindlichen Literatur und wurde den Frauen seitens der Moralisten immer wieder vor-

¹⁹² KLEIN, Die Frau als Heilige 15.

geworfen. Denn schon Eva hat von der Sprache nicht vernünftigen Gebrauch gemacht und der Schlange geantwortet – daher solle die Frau schweigen. Aristoteles hat die Vorstellung geprägt, die Geschwätzigkeit der Frau gehe auf ihre angeborene Vernunftschwäche zurück¹⁹³: Sie können den Fluss der Wörter nicht bremsen und sprechen leichtfertig über dumme und unpassende Dinge. Die Geschwätzigkeit war auch eine ernste Gefahr für die Keuschheit, denn dadurch wurden Beziehungen geknüpft. Weibliches Sprechen wurde immer negativ gesehen und daher durch Normen und Verbote eingegrenzt. Genius mahnt daher die Männer, mit Frauen möglichst wenig zu sprechen – auch aus dem Grund, um sie von Wissen auszuschließen. Das richtige Verhalten einer Frau gegenüber sei zu schweigen, auch beim Geschlechtsverkehr:

*Mais, se preuz estes e senez,
Quant entre voz braz les tenez,
E les acolez e baisiez,
Taisiez, taisiez, taisiez, taisiez;
Pensez de voz langues tenir,
Car riens n'en peut a chief venir
Quant les secrez sont parçonieres,
(V. 16657–16663)*

*Doch wenn Ihr tüchtig und gescheit seid,
sooft Ihr sie in Euren Armen haltet
und sie umarmt und küsst,
schweigt, schweigt, schweigt, schweigt;
denkt daran, Eure Zunge zu hüten,
denn nichts kann zu gutem Ende gelangen,
wenn sie an den Geheimnissen teilhaben,*

Genius' Vorstellung der Geschlechterbeziehung ist rein auf die Fortpflanzung ausgerichtet:

*Si ne di je pas touteveie,
N'onc ne fu l'entencion meie,
Que les fames chieres n'aiez,
Ne que si foïr les deiez
Que bien avec eus ne gisiez;
Ainc comant quem out les prisiez
E par raison les essauciez;
Bien les vestez, bien les chauciez,
E toujours a ce labourez
Que les servez e enourez,
Pour continuer vostre espiece,
Si que la mort ne la depiece;
Mais ja tant ne vous i fieiz,
(V. 16617–16629)*

*Indessen sage ich nicht,
noch war jemals meine Absicht,
dass Ihr die Frauen nicht lieb haben sollt,
noch dass Ihr sie so sehr fliehen müsst,
dass Ihr nicht wohl mit ihnen schlafen würdet,
vielmehr befehle ich, dass Ihr sie sehr schätzen
und auf vernünftige Weise fördern sollt,
kleidet sie gut, beschuht sie gut
und bemüht Euch immer darum,
ihnen zu dienen und sie zu ehren,
um Euer Geschlecht fortzupflanzen,
so dass der Tod es nicht vernichtet;
aber vertraut ihnen nicht so sehr,*

Er verwendet auch den Topos der weiblichen Schwäche, die auch Männer „befallen“ kann:

*Car escoillié, certains en somes,
Sont coart, parvers e chenins,
Pour ce qu'il ont meurs femenins.
Nus escoilliez certainement
N'a point en sei de hardement,
Se n'est espeir en aucun vice,
Pour faire aucune grant malice;
Car a faire granz deablies
Sont toutes fames trop hardies.*

*die Entmannen nämlich, dessen sind wir gewiss,
sind feige, verdorben und böseartig,
weil sie weibische Sitten annehmen.
Gewiss hat kein Entmannter
den geringsten Wagemut im Leib,
es sei denn vielleicht bei irgendeinem Laster,
um irgendeine große Bosheit zu verüben;
denn große Teufeleien zu verüben,
sind alle Frauen nur zu wagemutig.*

¹⁹³ CASAGRANDE, Die beaufsichtigte Frau 112.

*Escoillié en ce les resembent,
Pour ce que leur meurs
s'entresemblent.
(V. 20058–20068)*

*Die Entmannten gleichen ihnen darin,
weil ihre Sitten einander ähneln.*

3.2.6 Die Natur

Laut Genius' Meinung sind alle Frauen zornig, geschwätzig und gefährlich. Nur die Dame Natur sei eine Ausnahme, weil sie klug sei. Doch auch sie kann ihre weiblichen Schwächen nicht verleugnen:

*Fame sui, si ne me puis taire,
Ainz vueil des ja tout reveler;
Car fame ne peut riens celer;
(V. 19218–19220)*

*Ich bin eine Frau und ich kann nicht schweigen,
sondern ich will jetzt alles aufdecken,
denn eine Frau kann nichts verheimlichen;*

Die Dame Natur legt die Beichte ab und erzählt von der Entstehung der Welt. Jean de Meun legt ihr alle naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit in den Mund – darunter auch viele strittige und provokante Thesen. Bemerkenswert ist die Szene des Sündenfalls, in der Eva nicht vorkommt:

*Cis fist l'entendement de l'ome,
E en faisant le li dona;
E cil si li gueredona
Comme mauvais, au dire veir,
Qu'il cuida puis Deu deceveir;
Mais il meïsmes se deçut,
Don mi sires la mort reçut,
(V. 19146–19152)*

*Dieser schuf den Verstand des Menschen
und indem Er ihn schuf, schenkte Er in ihm;
und dieser lohnte es Ihm
wie ein Böser, um die Wahrheit zu sagen,
denn er dachte alsdann daran, Gott zu täuschen;
doch er täuschte sich selbst,
wodurch mein Herr den Tod erlitt,*

Natur zweifelt an der Jungfräulichkeit Marias – dies liest sich auch heutzutage als große Provokation an der tradierten theologischen Lehrmeinung, diese war aber damals unter Theologen noch heftig umstritten:

*Ainz fui trop forment esbaïe
Quant il de la vierge Marie
Fu pour le chaitif en char nez,
E puis penduz touz encharnez;
Car par mei ne peut ce pas estre
Que riens puisse de vierge naistre.
(V. 19157–19162)*

*ich war vielmehr sehr erstaunt,
als Er von der Jungfrau Maria
für diesen Elenden im Fleisch geboren
und später ganz Fleisch geworden gehängt wurde;
denn durch mich kann es nicht geschehen,
dass jemand von einer Jungfrau geboren wird.*

Die Rede der Natur dient rein der Erkenntnis, doch kann sie sich des unkontrollierten weiblichen Lasters der Geschwätzigkeit nicht erwehren:

*Si sont fames mout enuieuses,
E de paler contrarieuses;
Si vous pri qu'il ne vous desplaise
Pour ce que dou tout ne m'en taise,
Se bien par la verité vois.
(V. 18299–18303)*

*Auch sind die Frauen sehr langweilig
und verdrießlich durch ihr vieles Reden;
daher bitte ich Euch, es möge Euch nicht missfallen,
dass ich nicht ganz darüber schweige,
wenn ich der Wahrheit folge.*

Möglicherweise wurde diese Rede der erkenntnistheoretischen Unterweisung deshalb einer Frau in den Mund gelegt, um die darin enthaltenen Thesen und Denkanstöße etwas abzuschwächen. Denn Jean de Meun musste sich bewusst sein, dass diese Inhalte großes Aufsehen erregen mussten:

*Car li clerks veit en l'escriture,
Avec les sciences prouvees,
Raisonnables e demontrees,
Touz maus don l'en se deit retraire,
E touz les biens que l'en peut faire;
Les choses veit dou monde escrites
Si come eus sont faites e dites;
(...)
Briement il veit escrit en livre
Quanke l'en deit foïr e sivre;
(V. 18640–18646, V. 18651f.)*

*denn der Kleriker sieht in den Texten
mit den bewiesenen Wissenschaften,
die vernünftig und demonstriert sind,
alle Übel, von denen man sich fernhalten muss,
und alle Wohltaten, die man ausüben kann;
er sieht die Dinge der Welt beschrieben,
so, wie sie getan und gesagt wurden;
(...)
Kurz, er sieht in den Büchern alles verzeichnet,
was man fliehen und erstreben muss;*

3.2.7 Positive Frauenbeispiele?

Jean de Meun nennt auch einige positiv besetzte Frauenbeispiele wie Phania, Penelope, Lucretia und Héloïse. Interessant ist, dass er Beispiele gewählt hat, die vor allem im Bereich der Weisheit und Wissenschaft ihre Stärken hatten, also in einem männlich geprägten Bereich¹⁹⁴. Kelly hebt sie als positive Frauenbeispiele unter den vielen negativen hervor: „Such women, who illustrate the *fortis mulier*, like Phanie, Héloïse, and Penelope, show forth intelligence, independence, and fortitude among Jean's examples of women.“¹⁹⁵ Ob dem tatsächlich so ist, soll nun kurz beleuchtet werden.

Phania wird als „klug und scharfsinnig“ (V. 6514) bezeichnet. Sie ist die Tochter des lydischen Königs Krösus, der von seinem Reichtum verblendet ist. Deswegen predigt sie ihm von der Vergänglichkeit der irdischen Güter und warnt vor Fortuna. Ihre Rede wirkt klug und hat Vorbildcharakter für ihren Vater. Sie fungiert hier als ethische Autoritätsperson. Der Topos von der Frau als irrationales triebhaftes Wesen kommt hier nicht vor, und daher kann dieses Exempel durchaus als positiv gewertet werden. Doch bleibt zu bedenken, dass hier von Vater und Tochter die Rede ist, und daher der problematische Bereich der Sexualität ausgeklammert bleibt¹⁹⁶.

Penelope, Lucretia und Héloïse werden vom eifersüchtigen Ehemann im Rahmen seiner frauen- und eheverachtenden Rede genannt. Das traditionell positive Exempel der

¹⁹⁴ KLEIN, Die Frau als Heilige 16.

¹⁹⁵ KELLY, Internal Difference and Meanings 112.

¹⁹⁶ KLEIN, Die Frau als Heilige 16.

Penelope wird von Jean de Meun ins Negative gekehrt, indem er behauptet, sogar diese hätte unter gewissen Umständen nachgegeben:

<i>Penelope neïs prendrait Qui bien a li prendre entendrait; Si n'ot il meilleur fame en Grece. (V. 8605–8608)</i>	<i>Selbst Penelope würde der erobern, der sie richtig zu erobern verstünde; und doch gab es keine bessere Frau in Griechenland.</i>
--	---

Von Lucretia, die nach einer Vergewaltigung Selbstmord begangen hat, sagt Jean de Meun, dass sie dadurch andere Frauen vor Gewalt schützen wollte. Doch auch diese hehren Absichten werden wieder ins Ironische gekehrt, wenn er schreibt (V. 8655f.):

<i>N'onc fame ne se defendi, Qui bien a li prendre entendi:</i>	<i>auch hat niemals eine Frau sich gewehrt, wenn einer sie richtig zu nehmen wusste:</i>
---	--

Das Beispiel der Héloïse behandelt Jean de Meun ausführlicher (V. 8759–8833). Er gibt eine kurze Zusammenfassung der Geschichte von Héloïse und Abaelard, die ihm geläufig war, da er als der Übersetzer der Korrespondenz gilt. Dieses Exempel wird oft als Appell Héloïses für eine freie Liebesbeziehung als Gegenbeispiel zur Ehe verstanden:

<i>E requerait que il l'amast, Mais que nul dreit n'i reclamast Fors que de grace e de franchise, Senz seignourie e senz maistrise, Si qu'il peüst estudier, Touz siens, touz frans, senz sei lier; E qu'el rentendist a l'estuide, Qui de science n'iert pas vuide. (V. 8777–8784)</i>	<i>Und sie verlangte, er solle sie lieben, ohne jedoch dabei irgendein Recht zu beanspruchen, außer dem der Gunst und Freiheit ohne jede Herrschaft und Bevormundung, derart dass er studieren könne als sein eigener Herr, völlig frei, ohne sich zu binden; und dass sie sich ihrerseits, da sie keineswegs unwissend war, sich dem Studium hingeben könnte.</i>
---	--

Jean de Meun soll damit Abaelard kritisiert haben, weil er Héloïse zur Eheschließung und damit zu einem inauthentischen Verhalten gezwungen habe. Er will im Rosenroman einen Zusammenhang zwischen der Eheschließung und Abaelards Entmannung herstellen:

<i>Mais il, si come escrit nous a, Qui tant l'amait, puis l'epousa Contre son amonestement, Si l'en meschaï malement; (V. 8789–8793)</i>	<i>aber, wie er uns beschrieben hat, heiratete er, der sie so sehr liebte, sie dann entgegen ihrer Warnung, und geriete dadurch in großes Unglück;</i>
--	--

Doch der Grund für die Kastration war nicht die Eheschließung, sondern die Dinge, die davor passiert sind. Für Klein ist der Unterschied zur Héloïse der *Historia calamitatum* lediglich der, dass sie im Rosenroman auf ihre Rechte als Frau und Gelehrte pocht, und nicht Abaelards Karriere in den Vordergrund stellt¹⁹⁷: Dieses Beispiel zeige nicht die Verherrlichung der freien Liebe, sondern lediglich die ungenügende Perspektive der Theophrastischen

¹⁹⁷ Vgl. KLEIN, Das Andere Schreiben 270–275.

Misogamie. Der Eifersüchtige unterstützt lediglich eine oberflächliche Ehefeindlichkeit. Dies dürfte der Meinung Jean de Meuns sehr nahestehen, der die Ehe als eine schlechte, weil widernatürliche Verbindung betrachtet und den Leser immer wieder davor warnt:

*Cete, se Pierres la creüst,
Onc espousee ne l'eüst.
Mariages est maus liens,
(V. 8831–8833)*

*Hätte Peter auf sie gehört,
so hätte er nie geheiratet.
Die Ehe ist eine schlechte Verbindung,*

Die Rolle dieser traditionell vorbildlichen Frauen wurde von Jean de Meun ins Negative gekehrt und mit gewisser Ironie karikiert. Daher kann man die genannten Beispiele keinesfalls als Ansatz zur Überwindung der Frauenfeindlichkeit verstehen. Eine positive Meinung zeichnet Jean de Meun lediglich von Phania, die jedoch nicht als gleichwertiges Exempel zu Penelope, Lucretia und Héloïse gelten kann, da hier von einer Vater-Tochter-Beziehung die Rede ist.

3.3 Die Rose und Schöner Empfang

Als der Dichter die Rose erblickt, wird er zum Liebenden. Guillaume de Lorris beschreibt diese Szene folgendermaßen:

*Entre ces boutons en eslui
Un si très bel qu'envers celui
Nul des autres rien ne prisai,
Puis que je l'oi bien avisé,
Car une color l'enlumine
Qui est si vermeille e si fine
Con Nature par grant maistire
De feuilles i ot quatre paire,
Que Nature par grant maistire
I ot assies tire a tire;
La queue est droite come jons,
E par desus siet li boutons
Si qu'il ne cline ne ne pent.
L'odor de lui entor s'espant:
La soatume qui en ist
Toute la place replenist.
(V. 1655–1670)*

*Unter diesen Knospen wählte ich
eine so schöne aus, dass ich im Vergleich mit ihr
keine der andern im geringsten schätzte,
nachdem ich sie genau betrachtet hatte,
denn sie erstrahlt in einer Farbe,
die so rot und prächtig ist,
wie NATUR sie überhaupt machen konnte.
Sie hatte vier Paare von Blättern,
die NATUR mit großer Kunst
aufeinander folgend angebracht hatte;
ihr Stil ist gerade wie ein Schilfrohr
und auf ihm sitzt die Knospe so,
dass sie nicht neigt noch herabhängt.
Ihr Duft breitet sich ringsum aus:
Die Süßigkeit, die davon ausgeht,
erfüllt die ganze Umgebung.*

Die Allegorie der Rose steht für den Inbegriff vollkommener Weiblichkeit. Aber nicht nur die Frau ist gemeint, sondern vielmehr das typisch Weibliche¹⁹⁸. Bei Guillaume de Lorris ist die Rose vollkommen passiv, „being nothing but a botanical rose subject to various

¹⁹⁸ INEICHEN, Einleitung 15.

implicit allegorical readings.“¹⁹⁹ Ihr eigener Wille ist bedeutungslos, sie kommt während des ganzen Romans nicht zu Wort. Das Objekt Frau wartet auf die Aktion des Mannes. Er geht auf die Frau zu, er versucht sie zu erobern, er empfindet. Nirgends werden die Empfindungen der Frau erwähnt, denn diese waren nicht wichtig. Was ihr zugestanden wird, ist rein eine erotische Anziehungskraft. Die Rose ist zwar fiktiv, doch erkennt man deutliche Parallelen zum realen Leben der Frau. Sie wird rein und unbefleckt geschildert, gemäß dem damals vorherrschenden Jungfräulichkeitsideal.

Bei Vers 2794 wird der Schöne Empfang, Sohn der Höflichkeit, in die Geschichte eingeführt. Er erscheint und schenkt dem Liebenden ein Rosenblatt:

*Cil m'abandona le passage
De la haie mout doucement,
E me dist amiablement:
„Biaus amis chiers, se il vous plait,
Passez la haie senz arest,
Pour l'odor des roses sentir;
Je vos i puis bien garantir
N'i avroiz mal ne vilanie,
Por quoi vos gardez de folie;
Se de rien vos i puis aidier,
Ja ne m'en quier faire plaidier,
Car prez sui de vostre servise:
Je le vos di tot senz feintise.“
(V. 2794–2806)*

*Der gab mir den Weg
durch die Hecke sehr freundlich frei
und sagte lebenswürdig:
„Lieber guter Freund, wenn es Euch gefällt,
durchschreitet die Hecke ohne Zögern,
den Duft der Rosen zu genießen;
ich kann Euch wohl versichern,
Ihr werdet keinerlei Leid noch Gemeinheit erfahren,
wenn Ihr Euch vor Torheit hütet;
falls ich Euch irgendwie helfen kann,
will ich mich nicht bitten lassen,
denn ich bin bereit, Euch zu dienen:
Das sage ich Euch ohne jeden Trug.“*

Über die Rolle des Schönen Empfangs gibt es unterschiedliche Auffassungen: Laut Ineichen ist er die allegorische Darstellung des Liebesspiels, was auch seine ausgedehnte Rolle erklären würde²⁰⁰. Für ihn sind der Schöne Empfang und die Rose identisch – als zwei verschiedene Stufen des Liebeserlebnisses.

Laut Klein symbolisiert der Schöne Empfang das soziale Auftreten der Rose²⁰¹. Er übernimmt die Funktion der weiblichen Protagonistin, nachdem die Rose weggesperrt und unerreichbar ist. Die Lehrrede der Alten richtet sich an ihn – sie behandelt ihn als Frau, spricht ihn aber immer als Mann an (*Beaus très douz fiz/Lieber süßer Sohn*, V. 13001). Der Grund, warum eine männliche Figur für das soziale Auftreten der Frau gewählt wurde, liegt laut Klein darin, dass kein erotischer oder sexuell anrühiger Umgang mit der männlichen Hauptperson dargestellt werden sollte.

¹⁹⁹ KELLY, Internal Difference and Meanings 106.

²⁰⁰ INEICHEN, Einleitung 15.

²⁰¹ KLEIN, Die Frau als Heilige 19.

Der Höhepunkt des Romans, die „Eroberung“ der Rose, wird in einer religiösen Pilgermetaphorik geschildert. Die Beschreibung des Geschlechtsverkehrs hätte zu dieser Zeit zu anzüglich gewirkt, man bediente sich daher der Metapher. Als Hinweis dafür mag dienen, dass Vernunft es bei Vers 6928 wagte, den Begriff „Hoden“ zu verwenden, und ob dieser Zügellosigkeit streng gemäßregelt wurde. Dass ungefähr 100 Jahre zuvor noch ein unbefangenerer Umgang mit Liebe, Sexualität und die Benennung nun obszön scheinender Dinge möglich war, bezeugt die Korrespondenz von Abaelard und Héloïse. Héloïse schreibt im zweiten Brief an Abaelard: „Als ich an Deinem Herzen liegend des Fleisches Lust genießen durfte, da konnte die Welt zweifeln, ob hingebende oder selbstische Gier mich in Deine Arme trieb.“²⁰² Oder deutlicher formuliert sie es im vierten Brief: „(...) zuerst genossen wir die Freuden einer verstohlenen Liebe, und unfein, aber deutlich gesagt, wir buhlten miteinander, und der strenge Richter im Himmel sah es ruhig mit an.“²⁰³

Jean de Meun bedient sich hierfür der Metaphorik, trotz oder gerade wegen der diese Beschreibung sehr anzüglich wirkt – denn schon damals mussten die Leser wissen, wovon er spricht. Der Liebende nimmt also seinen Weg zur Schießscharte:

<i>Vers l'archiere acueil mon veiage,</i>	<i>meinen Weg zu der Schießscharte,</i>
<i>Pour fournir mon pelerinage;</i>	<i>um meine Pilgerfahrt zu vollenden;</i>
<i>E port o mei, par grant effort,</i>	<i>und bei mir trage ich mit großer Mühe</i>
<i>Escharpe e bourdon reide e fort,</i>	<i>einen Pilgersack und einen steifen und starken</i>
<i>(V. 21351–21354)</i>	<i>Pilgerstab,</i>

Der Geschlechtsverkehr bzw. die Entjungferung wird detailliert geschildert, stets an der Grenze zum Obszönen. Der Triumph des Liebenden, des „fol amoureux“, wird als eine Torheit dargestellt, denn nichts kann die Idealisierung der Liebe besser treffen als die Zote²⁰⁴. Die Beschreibung mutet auch brutal an – unter anderem wegen des Vergleichs mit Herkules:

<i>Forment m'i couvint assaillir,</i>	<i>Mit aller Kraft musste ich sie bestürmen,</i>
<i>Souvent hurter, souvent faillir.</i>	<i>oft dagegen stoßen und oft erliegen.</i>
<i>Se behourder m'i veïssiez,</i>	<i>Wenn Ihr mich da hättet kämpfen sehen,</i>
<i>Pour quei bien garde i preïssiez,</i>	<i>dann hättet Ihr Euch, falls Ihr wohl darauf</i>
<i>D'Hercules vous peüst membrer,</i>	<i>geachtet hättet, an Herkules erinnern können,</i>
<i>Quant il vost Cacus desmembrer.</i>	<i>als er den Cacus zerstückeln wollte.</i>
<i>Treis feiz a sa porte assailli,</i>	<i>Drei Mal stürmte er gegen sein Tor,</i>
<i>Treis feiz hurta, tres faiz failli,</i>	<i>drei Mal stieß er dagegen, drei Mal erlag er,</i>
<i>Treis faiz s'assist en la vatee,</i>	<i>drei Mal setzte er sich in dem Tal</i>
<i>Touz las, pour raveir s'alenee,</i>	<i>ganz müde nieder, um Atem zu schöpfen,</i>
<i>Tant ot sofert peine e travail.</i>	<i>so viel Qual und Mühsal hatte er erlitten.</i>
<i>(...)</i>	<i>(...)</i>
<i>Tant ai hurté que touteveie</i>	<i>So lange habe ich dagegen gestoßen, dass ich</i>
<i>M'aperçui d'une estreite veie,</i>	<i>indessen einen engen Weg wahrnahm,</i>

²⁰² BROST, Abaelard 85f.

²⁰³ Ebd. 105.

²⁰⁴ OTT, Rosenroman 169.

*Par ou bien cuit outre passer;
Mais le paliz m'esteut casser.
(V. 21617–21627, V. 21633–21636)*

*auf dem ich wohl glaube weiter zu gelangen;
doch musste ich den Zaun (zuvor) zerschlagen.*

Die Rose ist nun keine Jungfrau mehr, das Hymen wird als „Zaun“ beschrieben. Bei Jean de Meun bekommt die Rose nun eine augenfällig andere Bedeutung: „female genitalia as stimulus for male orgasm.“²⁰⁵ Er beschreibt die Rose als Rosenbusch, jede Rose darauf ist eine Quelle fleischlicher Gelüste. Der Akt wird nur aus Sicht des Mannes geschildert, nirgendwo liest man von der Reaktion der Frau. Die Zustimmung des Schönen Empfangs wird folgendermaßen beschrieben:

*Mais de tant fui je bien lors fis
Qu'onques nul mal gré ne m'en sot*

*Li douz, qui nul mal n'i pensot;
Ainz me consent e seufre a faire
Quanqu'il set qui me deie plaire.
Si m'apele il de couvenant,
E li faz grant desavenant,
E sui trop outrageus, ce dit;
Mais il n'i met nul contredit
Que ne preigne e debaille e cueille
Rosier e rains e fleur e fueille.
(V. 21732–21742)*

*Doch dessen war ich damals ganz sicher,
dass der süße (SCHÖNE EMPFANG), der nichts
Böses dabei dachte,
mir dafür niemals schlechten Dank wusste;
vielmehr willigt er ein und duldet, dass ich alles tue,
von dem er weiß, dass es mir gefallen würde.
Doch erinnert er mich an das Versprechen,
ich täte ihm, was sich nicht gehört,
und ich sei allzu unbescheiden, sagt er;
doch setzt er dem keinen Widerstand entgegen,
dass ich Rosenbusch und Zweige und Blüte und Blatt
anfasse und betaste und pflücke.*

Die bereitwillige Zustimmung scheint demnach nur dem Wunsch des männlichen Begehrens zu entspringen. Das Pflücken der Rose ist ein Akt männlicher Gewalt²⁰⁶. Die Frau ist vollkommen passiv und dem Mann ausgeliefert. Sie wird ohne jeden menschlichen Zug oder psychologische Differenzierung dargestellt. Sie ist nur eine Projektionsfläche sündhafter Wunschvorstellungen. Frauen waren kein sündiges Subjekt, sondern sie lieferten den Männern Anlass zur Sünde – dieses sündhafte Verlangen konnte nur durch den altersbedingten Verfall der Frau enden. Von der alten Frau ging keine Gefahr mehr aus. Hier entmystifiziert Jean de Meun wieder die höfische Intention seines Vorgängers, indem er das Begehren des Mannes zum Ziel führen lässt.

²⁰⁵ KELLY, Internal Difference and Meanings 106.

²⁰⁶ KLEIN, Die Frau als Heilige 20.

4 ZUSAMMENFASSUNG

Das Frauenbild im Rosenroman ist wesentlich vom historischen Hintergrund bestimmt. Guillaume de Lorris lässt im ersten Teil des Rosenromans noch Ansätze der Minneverehrung erkennen und führt das höfische Ideal zu einer letzten Blüte. Er lässt Amor die Frauenverehrung predigen. Bedingt durch die damalige Vorstellung der Frau schildert auch Guillaume sie als passiv und ohne Emotionen.

Jean de Meuns Fortsetzung steht in starkem Kontrast zu seinem Vorgänger, er scheint jede Höflichkeit vernichten zu wollen. Er lässt keinen misogynen Topos aus und reiht sie kunstvoll aneinander. Mit Freude beschränkt er die Rolle der Frau entweder als zur Reproduktion notwendige Gehilfin des Mannes oder zu dessen Vergnügen: „Jean de Meun s’attache avec allégresse à réduire la femme à un rôle très circonscrit: reproductrice, et, en même temps, dispensatrice à l’homme du plaisir amoureux.“²⁰⁷

Es ist weniger verwunderlich, dass ein solcher Text im universitären Sondermilieu entstand, als dass er über lange Zeit so erfolgreich war. Es scheint, dass der moralische Deckmantel erlaubte, männliche Wunschvorstellungen zu artikulieren. Auch bei der Überlieferung sollte man untersuchen, in welchem Milieu sie erfolgte und welche Rolle der Text für die Auftraggeber der oft sehr kostspieligen Handschriften spielte. Doch das wäre eine andere Geschichte.

Frauen haben sich jahrhundertlang vorsagen lassen, wie sie zu sein hätten: keusch, bescheiden, gemäßigt, schlicht, verschwiegen, tüchtig, barmherzig und zurückhaltend – von den Predigern in der Kirche, von der Familie zuhause, und auch in Büchern, die für sie geschrieben wurden. Dieses Frauenideal findet sich in der didaktischen und pastoralen Literatur vom Ende des 12. bis zum 15. Jahrhundert. Das Ideal gründet sich auf die Autorität der Tradition, der Heiligen Schrift und der Neuentdeckung des Aristoteles, und entspricht sowohl den Anforderungen der Geistlichen als auch der Laien. Auch der Rosenroman, vor allem der Teil Jean de Meuns, scheint diese didaktische Funktion erfüllen zu wollen. Zeitgenössischen Lesern wird in Werken wie dem Rosenroman oder Jean Lèvres *Lamentations* eine unerschöpfliche Fülle an misogynen Klischees aufgezeigt. Dadurch werden sowohl männliche Weiblichkeitsentwürfe als auch die Selbstsicht der Frauen

²⁰⁷ Rita LEJEUNE, La femme dans les littératures française et occitane du XI^e au XIII^e siècle, in: Das Frauenbild im literarischen Frankreich, hg. von Renate BAADER (Darmstadt 1988) 47.

beeinflusst und geprägt. Die von männliche Autoritäten immer wieder vorgetragenen Bilder wurden angenommen und nicht hinterfragt. Das beste Beispiel hierfür bietet Christine de Pizan, wenn sie schreibt: „(...) es sei völlig unvorstellbar, dass so bedeutende Männer – berühmte Gelehrte von beträchtlichem intellektuellem Format, scharfsinnig in jeder Hinsicht, wie jene es zu sein schienen – dass diese Männer Lügen über die Frauen verbreitet hätten; und dies an so vielen Stellen, dass ich kaum einmal einen Band moralischen Schrifttums fand (ganz gleich, aus welcher Feder), ohne bereits nach kürzester Zeit auf frauenfeindliche Kapitel oder Aussprüche zu stoßen! Schon daraus schloss ich, dies müsse stimmen – auch wenn ich selbst in meiner Einfalt und Unwissenheit unfähig war, meine eigenen schlimmen Schwächen und die der anderen Frauen zu erkennen. Und so verließ ich mich mehr auf fremde Urteile als auf mein eigenes Gefühl und Wissen. (...) In solchen Gedanken befangen, erfüllten mich gewaltiger Überdruß und große Verzagttheit, denn ich verachtete mich selbst und mit mir das gesamte weibliche Geschlecht, als wäre es ein Irrtum der Natur.“²⁰⁸

²⁰⁸ Christine DE PIZAN, Das Buch von der Stadt der Frauen. Aus dem Mittelfranzösischen übersetzt, mit einem Kommentar und einer Einleitung versehen von Margarete ZIMMERMANN (Berlin 1986) 36f.

LITERATUR UND QUELLEN

Renate BAADER (Hg.), Das Frauenbild im literarischen Frankreich. Vom Mittelalter bis zur Gegenwart (Wege der Forschung 611, Darmstadt 1988).

Evelyne BERRIOT-SALVADORE, Der medizinische und andere wissenschaftliche Diskurse, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 3, hg. von Arlette FARGE–Natalie Zemon DAVIS (Frankfurt am Main 1994) 367–415.

Eberhard BROST, Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa (München ⁴1992).

Kevin BROWNLEE, Discourses of the Self: Christine de Pizan and the *Romance of the Rose*, in: Rethinking the *Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 234–261.

Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Hg.), Rethinking the *Romance of the Rose*. Text, Image, Reception (Philadelphia 1992).

Carolyn Walker BYNUM, And Woman His Humanity. Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages, in: Gender and Religion: On the Complexity of Symbols, hg. von Carolyn Walker BYNUM–Steven HARRELL et al. (Boston 1986) 257–288.

Carla CASAGRANDE, Die beaufsichtigte Frau, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 85–117.

Ernst Robert CURTIUS, Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter (Tübingen–Basel ¹¹1993).

Jacques DALARUN, Die Sicht der Geistlichen, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 29–54.

Guillaume DE LORRIS, Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Gustav INEICHEN mit einem Vorwort von Wolfgang STAMMLER (Philologische Studien und Quellen, Berlin 1956).

Guillaume DE LORRIS–Jean DE MEUN, Der Rosenroman. Übersetzt und eingeleitet von Karl August OTT (Klassische Texte des Romanischen Mittelalters in zweisprachigen Ausgaben 15, I–III, München 1976).

Christine DE PIZAN, Das Buch von der Stadt der Frauen. Aus dem Mittelfranzösischen übersetzt, mit einem Kommentar und einer Einleitung versehen von Margarete ZIMMERMANN (Berlin 1986).

Peter DINZELBACHER, Europa im Hochmittelalter 1050–1250. Eine Kultur- und Mentalitätsgeschichte (Darmstadt 2003).

Georges DUBY, Das höfische Modell, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 265–282.

Georges DUBY, Eva und die Prediger. Frauen im 12. Jahrhundert (Frankfurt am Main 1998).

Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006).

Georges DUBY, Wirklichkeit und höfischer Traum. Zur Kultur des Mittelalters (Frankfurt am Main 1990).

Kurt FLASCH, Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt FLASCH (Excerpta classica 6, Mainz 1989).

John V. FLEMING, Jean de Meun and the Ancient Poets, in: Rethinking the *Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 81–100.

Chiara FRUGONI, Frauenbilder, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 359–430.

Hans H. GLUNZ, Die Literaturästhetik des europäischen Mittelalters. Wolfram–Rosenroman–Chaucer–Dante, hg. von Herbert SCHÖFFLER (Bochum 1937)

Hans-Werner GOETZ, Leben im Mittelalter: vom 7. bis zum 13. Jahrhundert (München 4¹⁹⁹⁴).

Alan M. F. GUNN, The Mirror of Love. A Reinterpretation of „The Romance of the Rose“ (Lubbock/Texas 1952).

Frank-Rutger HAUSMANN, Französisches Mittelalter (Stuttgart–Weimar 1996).

Alfred HAVERKAMP, Tenxwind von Andernach und Hildegard von Bingen. Zwei „Weltanschauungen“ in der Mitte des 12. Jahrhunderts (Fs. J. Fleckenstein, Sigmaringen 1984).

Robert Pogue HARRISON, The Bare Essential: The Landscape of *Il Fiore*, in: Rethinking the *Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 290–303.

Gisela HILDER, Der scholastische Wortschatz bei Jean de Meun. Die Artes Liberales (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 129, Tübingen 1972).

Sylvia HUOT, Authors, Scribes, Remanieurs: A Note on the Textual History of the *Romance of the Rose*, in: Rethinking the *Romance of the Rose*. Text, Image, Reception, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 203–233.

Sylvia HUOT, The *Romance of the Rose* and its medieval readers: interpretation, reception, manuscript transmission (Cambridge Studies in medieval literature 16, Cambridge 1993).

Petra KELLERMANN-HAAF, Frau und Politik im Mittelalter. Untersuchungen zur politischen Rolle der Frau in den höfischen Romanen des 12., 13. und 14. Jahrhunderts (Göppingen 1986).

Douglas KELLY, Internal Difference and Meanings in the *Roman de la rose* (Madison/Wisconsin 1995).

Peter KETSCH, Frauen im Mittelalter. Frauenbild und Frauenrechte in Kirche und Gesellschaft 2, hg. von Annette KUHN (Düsseldorf 1984).

Annette KLEIN, Das Andere Schreiben. Satire gegen die Frau und gegen die Ehe als Schreibmodell in lateinischen und altfranzösischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts (ungedr. Diss, Dillingen/Saar 2003).

Annette KLEIN, Die Frau als Heilige oder Hure? Zur Differenzierung des mittelalterlichen Frauenbildes in Jean de Meuns *Roman de la Rose*, in: Geschlechterdifferenzen. Beiträge zum 14. Nachwuchskolloquium der Romanistik, hg. von Katharina HANAU–Volker RIVINIUS et al. (Bonn 1999) 11–22.

Ernest LANGLOIS, Origines et sources du Roman de la Rose (Paris 1890).

Le débat sur le *Roman de la Rose*. Traduit en français moderne par Virginie Greene (Traductions des Classiques du Moyen Âge 76, Paris 2006).

Jacques LEGOFF, Die Intellektuellen im Mittelalter (Stuttgart³1991).

Rita LEJEUNE, La femme dans les littératures française et occitane du XI^e au XIII^e siècle, in: Das Frauenbild im literarischen Frankreich, hg. von Renate BAADER (Darmstadt 1988) 38–51.

Bea LUNDT, Zur Entstehung der Universität als Männerwelt, in: Geschichte der Mädchen- und Frauenbildung, hg. von Elke KLEINAU–Claudia OPITZ (Frankfurt am Main 1996) 103–118.

Paulette L'HERMITTE-LECLERQ, Die feudale Ordnung (11. und 12. Jahrhundert), in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 213–263.

Alastair MINNIS, *The Roman de la Rose* and Vernacular Hermeneutics (Oxford 2001).

Claudia OPITZ, Evatöchter und Bräute Christi. Weiblicher Lebenszusammenhang und Frauenkultur im Mittelalter (Weinheim 1990).

Claudia OPITZ, Frauenalltag im Mittelalter. Biographien des 13. und 14. Jahrhunderts (Ergebnisse der Frauenforschung 5, Weinheim³1991).

Claudia OPITZ, Frauenalltag im Spätmittelalter (1250–1500), in: Georges DUBY–Michelle PERROT, Geschichte der Frauen 2, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 282–339.

Karl August OTT, Der Rosenroman (Erträge der Forschung 145, Darmstadt 1980).

Régine PERNOUD, *Leben der Frauen im Hochmittelalter* (Pfaffenweiler 1991).

Régine PERNOUD, *Frauenbilder im Mittelalter* (Würzburg 1998).

Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich. Katholische Kirche und Sexualität* (Hamburg 1998).

Danielle RÉGNIER-BOHLER, *Literarische Stimmen, mystische Stimmen*, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, *Geschichte der Frauen 2*, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 435–494.

Manuel SIMON, *Heilige, Hexe, Mutter. Der Wandel des Frauenbildes durch die Medizin im 16. Jahrhundert* (Berlin 1993).

Eva SCHIRMER, *Mystik und Minne. Frauen im Mittelalter* (Berlin 1984).

Shulamith SHAHAR, *Die Frau im Mittelalter* (Frankfurt am Main 1988).

Rolf SPRANDEL, *Gesellschaft und Literatur im Mittelalter* (Uni-Taschenbücher 1218, Paderborn 1982).

Götz-Rüdiger TEWES, *Die päpstliche Kurie und die Lehre an der Pariser Universität im 13. Jahrhundert*, in: *Nach der Verurteilung von 1277* (Miscellanea Mediaevalia 28, Berlin–New York 2001) 857–872.

Claude THOMASSET, *Von der Natur der Frau*, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, *Geschichte der Frauen 2*, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 55–83.

Karl D. UTTI, „Cele [qui] doit estre Rose clamee“ (*Rose*, vv. 40–44): Guillaume’s Intentionality, in: *Rethinking the Romance of the Rose. Text, Image, Reception*, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 39–64.

Erika UITZ, *Die Frau im Mittelalter* (Wien 2003).

Dieuwke E. VAN DER POEL, *A Romance of a Rose and Florentine: The Flemish Adaption of the Romance of the Rose*, in: *Rethinking the Romance of the Rose. Text, Image, Reception*, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 304–315.

Silvana VECCHIO, *Die gute Gattin*, in: Georges DUBY–Michelle PERROT, *Geschichte der Frauen 2*, hg. von Christiane KLAPISCH-ZUBER (Frankfurt am Main 2006) 119–145.

Lori WALTERS, *Illuminating the Rose: Gui de Mori and the Illustrations of MS 101 of the Municipal Library, Tournai*, in: *Rethinking the Romance of the Rose. Text, Image, Reception*, hg. von Kevin BROWNLEE–Sylvia HUOT (Philadelphia 1992) 167–200.

Helmut G. WALTHER, *Utopische Gesellschaftskritik oder satirische Ironie? Jean de Meun und die Lehre des Aquinaten über die Entstehung menschlicher Herrschaft*, in: *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Mediaevalia 12/1, Berlin–New York 1979) 84–105.

August WULFF, Die frauenfeindlichen Dichtungen in den romanischen Literaturen des Mittelalters bis zum Ende des XIII. Jahrhunderts (Halle 1914).

Margarete ZIMMERMANN, Wirres Zeug und übles Geschwätz. Christine de Pizan über den Rosenroman (Bad Nauheim 1993).

LEBENS LAUF

Karin Schrammel

Geboren am 27. Juli 1972 in Wiener Neustadt

1978 bis 1982: Volksschule in Wiesmath (NÖ)

1982 bis 1990: BG Zehnergasse in Wiener Neustadt

Studium Geschichte und Sozialkunde/Französisch (Lehramt)