



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

**“I pray you, telleth me,
Or where comanded he virginitee?”**

Der Diskurs zu Jungfräulichkeit in englischen und deutschen Texten
des 13. bis 15. Jahrhunderts

verfasst von / submitted by

Jakob Freudenthaler, BA BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna, 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

A 066 803

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Geschichte (Version 2014)

Betreut von / Supervisor:

Univ. Prof. Dr. Franz X. Eder

Danksagungen

Das Verfassen einer Masterarbeit ist eine Herausforderung wie kaum eine andere, der man im Laufe des Studiums begegnet. Um diese zu meistern, bedarf es der Unterstützung vieler, denen an dieser Stelle mein Dank ausgesprochen werden soll.

Zuerst gebührt meine Dankbarkeit Univ. Prof. Dr. Franz X. Eder, der mich beim Verfassen dieser Arbeit viele Monate hindurch betreut und unterstützt hat. Nur durch seine Ratschläge, Richtungsweisungen und konstruktive Kritik erreichte die vorliegende Analyse ihre finale Form.

Weiters möchte ich mich bei allen Mitstudierenden bedanken, besonders aber bei den Student/innen der Masterseminare, die mich durch Anmerkungen und weiterführende Tipps ebenfalls auf dem Weg der Arbeit begleitet haben.

Meiner Freundin danke ich für den emotionalen Rückhalt beim Verfassen dieser Masterarbeit, für alle Stunden des Korrekturlesens und der Gespräche über das Thema und dafür, dass ich durch sie den Kopf in stressigen Abschnitten des Studiums freibekommen konnte.

Natürlich gilt ein besonderer Dank meiner Familie, die mir durch ihre finanzielle, aber vor allem durch ihre moralische Unterstützung diesen Lebensweg erst ermöglichte und am Abschluss meines Studiums einen ebenso großen Beitrag hat wie ich.

Abschließend möchte ich mich noch bei meinen Freund/innen bedanken, die mich während der gesamten Studiendauer hindurch begleiteten und mir halfen, einen Ausgleich neben dem Verfassen dieser Arbeit zu finden.

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	5
1.1. Gegenstand der Untersuchung	5
1.2. Fragestellungen und Thesen.....	8
1.3. Quellen und Kategorisierung	9
1.3.1. Die Quellen	10
1.3.2. Kategorisierung der Quellen	27
1.4. Methodik	30
1.5. Stand der Forschung und Abgrenzung des Themas	32
II. Darstellungen von Jungfräulichkeit.....	34
2.1. Jungfräulichkeit – Bedeutungen und Wandel des Begriffes	34
2.1.1. Körperliche Merkmale von Jungfräulichkeit	37
2.1.2. Geistige Jungfräulichkeit und jungfräuliche Tugenden	40
2.2. Jungfräulichkeit, Geschlecht und Körper.....	43
2.3. Frauen als Verführerinnen und Männer als ‚Verderber‘ von Jungfrauen	47
2.4. Der Verlust von Jungfräulichkeit und die Folgen	54
2.5. Jesus als Geliebter von Jungfrauen	60
2.6. Belohnungen für Jungfräulichkeit.....	64
2.6.1. Jungfräulichkeit als Alternative zur Ehe	68
2.6.2. Spirituelle Ehe als Sonderform	74
III. Fazit und Ausblick.....	78
3.1. Beantwortung der Fragestellungen	78
3.2. Rück- und Ausblick	81
IV. Bibliographie.....	83
4.1. Primärquellen	83
4.2. Sekundärliteratur	84
4.3. Online-Quellen.....	87
V. Abstract.....	88

I. Einleitung

1.1. Gegenstand der Untersuchung

„Jungfräulichkeit“ ist ein Konzept, welches wohl jedem Menschen in irgendeiner Form ein Begriff ist, in den meisten Fällen in Verbindung mit Sexualität. Aufgrund der Omnipräsenz dieses Themas verwundert es auch nicht, dass Virginität in vielerlei Formaten thematisiert wurde und wird. Von Werken, die sich wissenschaftlich damit auseinandersetzen über Populärkultur in Form von Filmen (beispielsweise *The 40 Year-Old Virgin*¹ oder *American Pie*²) bis hin zu zahlreichen Artikeln und Ratgebern in Jugendzeitschriften wie *Bravo* (die unter anderem der Frage nachgehen: *Bin ich nach Oralsex noch Jungfrau?*³), in allen möglichen Medien wird man damit konfrontiert. Dieses Interesse an Jungfräulichkeit mag auf den ersten Blick verwunderlich erscheinen, da „westliche“ Gesellschaften ja nicht mehr so von patriarchalen Strukturen durchzogen sind wie andere Teile der Welt, wo die Kontrolle von weiblicher Sexualität durchaus machtpolitische Hintergründe hat.⁴ Doch es wird nach einer genaueren Betrachtung der Sachlage klar, wie eng verbunden dieses Thema mit dem Alltag war und immer noch ist:

„Jungfräulichkeit mag dem ersten Anschein nach keine Verbindung zur Welt der Politik oder zur Gesellschaftsstruktur haben, aber wie sie von politischen Denkern als Konzept benutzt und wie sie im Gesetz verankert wurde, zeigt, wie eng das Abstrakte und das Konkrete in der Realität miteinander verflochten sind und wie sich beide zusammen auf die Theorien und Normvorstellungen von weiblicher Sexualität auswirken.“⁵

Der sehr stark präsente Diskurs zum Thema Jungfräulichkeit blickt in Europa auf eine lange Tradition zurück. Er ist keineswegs eine Erfindung der Moderne, sondern findet sich in allen Epochen wieder. Eine davon, das europäische Hoch- und Spätmittelalter, soll hier explizit auf diesen Diskurs hin untersucht werden. Sexualität

¹ Universal Pictures 2005. Regie: Judd Apatow.

² Universal Pictures 1999. Regie: Paul Weitz.

³ Vgl. Bravo. *Bin ich nach Oralsex noch Jungfrau?* URL: <http://www.bravo.de/dr-sommer/bin-ich-nach-oralsex-noch-jungfrau-253861.html> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).

⁴ Vgl. LYNCH, Kathryn L. *Diana's "Bowe Ybroke": Impotence, Desire, and Virginité in Chaucer's Parliament of Fowls*. In: KELLY, Kathleen Coyne/LESLIE, Marina (Hgs.). *Menacing Virgins. Representing Virginité in the Middle Ages and Renaissance*. University of Delaware Press, Newark 1999 (83-96): 87.

⁵ BERNAU, Anke. *Mythos Jungfrau. Die Kulturgeschichte weiblicher Unschuld*. Parthas, Berlin 2007: 131.

ist in diesem Zeitraum ein Thema, welches aus verschiedenen Gründen wichtig und aufschlussreich ist. Zum einen ist sie unumgänglich für ein klareres Bild des Mittelalters selbst. Dieses Lebensfeld war sowohl für Laien als auch für Geistliche zentral für ihre Beziehung zum Göttlichen, was wiederum große Teile des Alltags bestimmte. Zum anderen aber dürfen Erkenntnisse über das Mittelalter nicht hermetisch betrachtet werden, auch ihrem Einfluss auf die weitere Geschichte muss Rechnung getragen werden. Viele Ideen, welche in dieser Epoche entstanden, prägten spätere europäische und westliche Wertevorstellungen.⁶ So war es in der europäischen Geschichte für Frauen lange Zeit sehr wichtig, als Jungfrau in die Ehe zu gehen – eine Einstellung, die besonders in den USA gerade eine Art ‚Renaissance‘ erlebt.⁷ Hier kann man als Beispiel die populäre christliche Bewegung *True Love Waits* heranziehen, welche aus religiösen Gründen Jungfräulichkeit bis zur Ehe vorschreibt, „to further spread the biblical message of sex and purity to a younger generation“.⁸ Doch auch in Europa finden sich Indizien für die steigende Bedeutung von Virginität, besonders für die (Selbst-)Wahrnehmung von Frauen. Das spiegelt sich beispielsweise darin wider, dass manche Opfer von sexuellem Missbrauch Wert auf die Bestätigung von Dritten legen, sich nach einer Vergewaltigung weiterhin als Jungfrau bezeichnen zu dürfen. Weiters zeigt sich dieser Trend an der zunehmenden Beliebtheit von operativen Eingriffen am Hymen.⁹ Das Angebot für Wiederherstellung oder Verengung des Jungfernhäutchens wird aus verschiedensten Gründen genutzt und in speziellen Kliniken¹⁰ angeboten, was laut der mittelalterlichen Literaturexpertin Anke Bernau „von der Hartnäckigkeit eines jungfräulichen Ideals im westlichen Kulturkreis“¹¹ zeugt.

Diese Arbeit soll sich also mit einem Diskurs befassen, der zwar in einer lange zurückliegenden Zeit geführt wurde, aber immer noch einen Widerhall in der Gegenwart findet. Konkret soll untersucht werden, wie Jungfräulichkeit und im Hinblick darauf auch Ehe in mittelalterlichen Schriften behandelt wurden. Diese Aspekte spielten für die damaligen Zeitgenoss/innen eine große Rolle, weshalb sie in

⁶ Vgl. KARRAS, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others*. Routledge, New York 2005: 155.

⁷ Vgl. MACLACHLAN, Bonnie. *Introduction*. In: MACLACHLAN, Bonnie/FLETCHER, Judith (Hg.). *Virginity Revisited: Configurations of the Unpossessed Body*. University of Toronto Press, Toronto (et al.) 2007, 3-12: 3.

⁸ True Love Waits. *Reintroducing True Love Waits*. URL: <http://www.lifeway.com/n/Product-Family/True-Love-Waits> (zuletzt abgerufen am 07.03. 2017).

⁹ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 32 f.

¹⁰ Vgl. Grazer Klinik für Ästhetische Chirurgie. *Intimchirurgie*. URL: <http://www.aesthetic-center-arco.at/intimchirurgie/> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).

¹¹ Bernau, *Mythos Jungfrau*: 33.

unterschiedlichen Textgattungen aufzufinden sind, die jeweils andere Facetten dieses Gegenstandes beleuchteten. Das geschah zum einen im kirchlichen Kontext durch monastische Schriften oder Traktate von klerikalen Philosophen, zum anderen aber auch in volkssprachlichen Werken, die erheitern, belehren oder zum Nachdenken anregen sollten. Gerade diese Unterschiede in Textgattung, Textintention, Zielpublikum und Autor/in sollen im Zentrum der Masterarbeit stehen.

Der zeitliche Rahmen dieser Analyse umfasst das 13. bis 15. Jahrhundert und ergibt sich aus folgenden Überlegungen: Im 13. Jahrhundert wurden Geschichten über legendäre (Märtyrer-)Jungfrauen zunehmend populärer, was auch Auswirkungen auf den sozialen Alltag von Laien und Geistlichen hatte. In Gelehrtenkreisen führte es zu neu angefachten Diskussionen, was denn nun eigentlich eine Jungfrau definiere; eine Frage, der auch hier eingehend nachgegangen wird. In breiteren Laienkreisen nahm gleichzeitig eine neue Art von Frömmigkeit Gestalt an, die sich an den reformierten religiösen Orden orientierte und unter anderem dadurch auszeichnete, dass man nicht nur das materielle Schöne ablehnte, sondern auch soziale Bindungen und sexuelle Annehmlichkeiten.¹² Im 15. Jahrhundert schließlich wurden literarische Werke vermehrt in den europäischen Volkssprachen verfasst und damit einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Das wirkte sich auch auf die Inhalte und behandelten Themen aus, was ebenfalls in der Arbeit gezeigt werden soll. Um 1500, dem Endpunkt der Arbeit, wurde die sich anbahnende Reformation in den von der Kirche problematisierten Themen spürbar. Wie oft bei historischen Analysen bedarf es aber auch bei dieser Arbeit manchmal eines Ausholens über den gesetzten zeitlichen Rahmen hinaus. Nur so können gewisse Entwicklungen nachvollzogen und Zusammenhänge sinngemäß dargestellt werden, da schließlich keine Epoche in sich isoliert betrachtet werden darf. Für das Verständnis der mittelalterlichen Sexualethik sind die spätantiken Werke der sogenannten Kirchenväter – und dabei besonders Hieronymus und Augustinus von Hippo – von großer Bedeutung.¹³

Geografisch bezieht sich diese Arbeit auf die Gegenüberstellung von Quellen aus dem englisch- und deutschsprachigen Raum. Mit dieser vergleichenden Herangehensweise soll untersucht werden, ob und wie sich die Quellen aus den zwei

¹² Vgl. ATKINSON, Clarissa W. "Precious Balsam in a Fragile Glass": The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages. In: Journal of Family History, Vol. 8 (2), 1983, 131-143: 137 ff.

¹³ Vgl. METZLER, Irina. Sex, Religion, and the Law. In: EVANS, Ruth (Hg.). A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages. Berg, Oxford (et al.) 2011, 101-118: 101 f.

Gebieten unterschieden bzw. ähnelten. Dem Zugrunde liegt die Überlegung, dass es in der hier behandelten Epoche vergleichsweise wenige Berührungspunkte zwischen diesen Regionen gab. Es kann deshalb sehr aufschlussreich sein, zu analysieren, ob sich die einzelnen Textgattungen in ihrer Thematik und in ihrer Aufarbeitung derselben ähnelten oder abhoben und ob es überregionale Narrativen im Diskurs zu Jungfräulichkeit gab. So macht es durchaus Sinn, Texte des deutschen Bischofs Albertus Magnus denen des englischen Eremiten Richard Rolle gegenüberzustellen. Ebenso soll im Fokus dieser Arbeit stehen, ob Jungfräulichkeit als für beide Geschlechter gleichermaßen wichtig erachtet wurde, oder ob die Quellen in diesem Zusammenhang primär von Frauen sprachen.

Das Thema der mittelalterlichen Virginität ist keineswegs ein Novum in der Geschichtswissenschaft. Zahlreiche Autor/innen haben sich damit auseinandergesetzt, wobei sie wichtige Erkenntnisse erzielten und neue Forschungsfelder öffneten. Ein Vergleich der Literaturgenres und ihrer Behandlung der Thematik stellt dabei jedoch eine Forschungslücke dar, welche aufgrund der Quellenlage und gerade wegen der üppig vorhandenen Fachliteratur gut zu erforschen ist. Auf diesem Wege soll die vorliegende Analyse einen Beitrag zur wachsenden Geschichtsschreibung über Jungfräulichkeit im Mittelalter liefern.

1.2. Fragestellungen und Thesen

Ausgehend von diesen Überlegungen ergeben sich einige Fragestellungen, deren Beantwortung wichtige Erkenntnisse für die Thematik liefern und denen mit dem vorhandenen Material effektiv nachgegangen werden kann. Daran anknüpfend wurden auch einige Thesen aufgestellt, die es im Laufe der Arbeit zu verifizieren oder zu falsifizieren gilt.

Zunächst gilt es herauszufinden, wie Virginität in den unterschiedlichen Textgattungen des 13. bis 15. Jahrhunderts behandelt wurde. Welche Aspekte davon wurden thematisiert? Unterschieden sich die Bewertungen des Konzeptes beispielsweise zwischen geistlichen und weltlichen Texten? Die vor der Analyse aufgestellte Überlegung lautet, dass Jungfräulichkeit in diesem Zeitraum hauptsächlich in geistlichen Werken thematisiert wurde, welche das Konzept beinahe ausnahmslos positiv bewerteten. Das wurde religiös mit einer besonderen Gottgefälligkeit des jungfräulichen Lebens argumentiert. Weltliche Textgattungen kamen auf das Thema

hauptsächlich als mythisch verklärte Lebensweise zu sprechen, nicht als besonders positiver Lebensstil, dem nachgeeifert werden sollte.

Eine weitere Fragestellung geht darauf ein, was die möglichen Diskrepanzen bzw. Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Textsorten über das damalige Verständnis von Jungfräulichkeit aussagen. Wurde dieses Lebensmodell ausschließlich von einer geistlichen Elite propagiert oder auch in volkssprachlichen Texten als valide Lebensweisen betrachtet? Gab es regionale Differenzen zwischen dem deutsch- und englischsprachigen Raum, die sich anhand der Quellen festmachen lassen? Was sagen diese aus? In Bezug darauf lautet die These, dass die Gemeinsamkeiten zwischen den Textsorten zwar von einem ziemlich universalen Interesse an dem Thema quer durch die höheren Bevölkerungsschichten hinweg zeugen, allerdings wurden die einzelnen Aspekte auf unterschiedliche Art und Weise behandelt. Geistliche Texte betrachteten Jungfräulichkeit als real zu erreichendes Ideal. In weltlichen, volkssprachlichen Texten hingegen fand die Auseinandersetzung mit dem Thema nicht so explizit statt und führte auch nicht zu einer ausnahmslos positiven Bewertung. Vielmehr wurde sie als kaum umsetzbare Utopie dargestellt, der man als Laie nicht gerecht werden konnte. Regionale Differenzen fanden sich trotz der geringen kulturellen Berührungspunkte kaum, da das Bild der Jungfräulichkeit zum größten Teil von der katholischen Kirche geprägt wurde.

Dem Genderaspekt von Virginität – der auch heute noch aktuell ist – soll mit der finalen Fragestellung nachgegangen werden: Inwiefern wurde das Thema geschlechterspezifisch behandelt? Wurde Jungfräulichkeit für Frauen als wichtiger erachtet als für Männer? Wenn ja, wie wurde dieser Fokus begründet? Die dazu aufgestellte Annahme ist, dass der Diskurs darüber insbesondere auf Frauen fokussiert war, da diese (in Anlehnung an Evas Ursünde) als lustvoller und unkontrollierbarer als Männer galten und eine derartige sexuelle Entsagung somit für sie noch höher bewertet wurde. Zusätzlich hatte das weibliche Geschlecht eine weitere biblische Begründung und ein idealisiertes Vorbild für diese Lebensweise in Form der Jungfrau Maria

1.3. Quellen und Kategorisierung

Die auf Sexualität und Gender im Mittelalter spezialisierte Historikerin Ruth Evans gab mit *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages* ein umfangreiches Werk

zur Sexualitätsgeschichte heraus. Früh in diesem Buch konstatiert sie: „The primary sources for the study of sexuality within this period are scarce.“¹⁴ Diese Aussage ist jedoch zu relativieren. Zwar existieren kaum zeitgenössische Schriftstücke, die sich explizit mit Sexualität befassen und ebenso ist es richtig, dass Sex und Erotik anders als heute nicht ununterbrochen als Werbemittel in den Medien verwendet wurden – zumindest in keinem vergleichbaren Ausmaß.¹⁵ Allerdings nahm Sexualität damals genauso wie heute eine zentrale Rolle im Leben der Menschen ein, weshalb es nicht verwundert, dass sich dies unter anderem auch in schriftlichen Quellen widerspiegelte. Im Folgenden sollen die Quellen und Autor/innen, die für die Analyse der Fragestellungen herangezogen wurden, in chronologischer Reihenfolge kurz erläutert werden.

1.3.1. Die Quellen

Anonymus: Holy Maidenhood (frühes 13. Jh.)

Wohl zwischen 1210-1220 schrieb ein unbekannter (aber wahrscheinlich klerikaler) Autor *Hali Meïðhad*, in welchem er den Lebensweg der ewigen Jungfernschaft thematisierte. Der Text ist Teil der sogenannten *Katherine Group*, fünf Schriftstücke unterschiedlicher Genres (drei davon Heiligenlegenden) mit linguistischen Ähnlichkeiten, die in den West Midlands entstanden und in deren Dialekt verfasst wurden. Der Text fügte sich mit seiner expliziten Behandlung von Jungfräulichkeit in einen zu dieser Zeit wieder aufkommenden christlichen Diskurs zum Thema ein, der schon im 4. Jahrhundert von einigen Kirchenvätern etabliert wurde. Gerade aus diesen spätantiken Quellen – den Schriften des Hieronymus, Ambrosius von Mailand und Augustinus von Hippo – schöpfte der Autor auch einen Großteil seiner Erkenntnisse, doch auch Werke des 12. Jahrhunderts dürften als Vorlage gedient haben. Das hat zur Folge, dass ein Großteil des Textes nicht selbst verfasst, sondern von anderen Schriften übernommen wurde: „*Holy Maidenhood* is not a work which even aspires to originality.“¹⁶ Weil der Autor auf eine umfangreiche Menge Material zurück-

¹⁴ EVANS, Ruth. *Introduction: What was Sexuality in the Middle Ages?* In: EVANS, Ruth (Hg.). *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*. Berg, Oxford (et al.) 2011 (1-36): 4.

¹⁵ Vgl. Karras, *Sexuality in Medieval Europe*: 150.

¹⁶ SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas. *Holy Maidenhood*. In: SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas (Hg.). *Anchoritic Spirituality. Ancrene Wisse and Associated Works*. Paulist Press, New York (et al.) 1991, 223-225: 224.

greifen konnte, ist es wichtig hervorzuheben, welche Themen und Textpassagen er für erwähnenswert hielt.¹⁷

Das Werk richtete sich hauptsächlich an religiöse Einsiedlerinnen (die im mittelalterlichen Britannien nicht unüblich waren) und jene, die diesen Lebensweg planten und wurde im Stile einer Predigt verfasst. Er sollte zum einen Frauen bestätigen, dass sie mit der ewigen Jungfräulichkeit den richtigen Weg gewählt hatten, und zum anderen eventuelle Anwärterinnen davon überzeugen, dass diese ein sehr viel besseres Leben darstellte als die Ehe: „The work is a letter in the form of a homily, written to confirm virgins in the rightness of their choice.“¹⁸ Charakteristisch für diesen Typ von Text sind die extrem negativen Darstellungen der Ehe (mit der Frau als bedingungslose Untergebene des Mannes) und von Geburten (welche nur aus Gefahren und Schmerzen bestehen und nicht durch Kinder gerechtfertigt sind).¹⁹ Wie verbreitet die Schrift war lässt sich nur schwer beantworten, allerdings kann angenommen werden, dass mit der Wahl des Englischen eine gewisse Reichweite in der allgemeinen Bevölkerung erreicht wurde.

Anonymus: Ancrene Wisse (frühes 13. Jh.)

Der Titel *Ancrene Wisse* kann wohl am besten mit ‚Handbuch für Einsiedlerinnen‘ ins Deutsche übersetzt werden, was den Zweck des Werkes gut beschreibt. Das Phänomen der *anchorites* und *anchoresses* ist typisch für das hochmittelalterliche Britannien, auch wenn es nur im geringen Ausmaß auf das kontinentale Europa wirkte. Dabei entschloss sich eine fromme Person – nachdem sie die Erlaubnis des Bischofs eingeholt hatte – ihr Leben fortan als Einsiedler/in Gott zu widmen. Im Unterschied zu Mönchen waren sie also nicht in eine Gemeinschaft eingebunden, sondern ließen sich zur endgültigen Abschottung in Kammern einmauern, mit so wenig Kontakt zur Außenwelt wie möglich. Stundenlanges Gebet, Selbstgeißelungen, Fasten und natürlich totale sexuelle Abstinenz waren Voraussetzungen für dieses als äußerst gottgefällig erachtetes Leben als Anachoret/in. Wie hoch geachtet diese Lebensweise besonders auf den britischen Inseln war, bezeugt die Tatsache, dass sowohl das gemeine Volk als auch Könige die Dienste der Einsiedler/innen als

¹⁷ Vgl. Savage, *Holy Maidenhood*: 223 f.

¹⁸ Savage, *Holy Maidenhood*: 223.

¹⁹ Vgl. Savage, *Holy Maidenhood*: 224. Vgl. SALIH, Sarah. *Katherine Group*. In: SCHAUS, Margaret (Hg.). *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*. Routledge, New York (et al.) 2006, 439-440: 439.

Ratgeber/innen und Beichtväter annahmen. Darüber hinaus ist die Anzahl solcher Personen in England zwischen 1100 und 1539 – als die Praxis von Heinrich VIII. verboten wurde – mit 780 belegten Fällen relativ groß. Überwiegend Frauen fühlten sich zu diesem extremen Lebensstil berufen, was erklärt, warum *Ancrene Wisse* explizit diese adressierte.

Der Text gliedert sich in acht Teile, in denen der Autor darauf einging, wie sich eine Einsiedlerin zu verhalten hatte und welche Schwierigkeiten dieser Lebensweg mit sich brachte. Ein Hauptaugenmerk lag dabei auf Sexualität und deren Kontrolle, was den Text für diese Analyse so wertvoll macht. Der Literaturwissenschaftler Hugh White meint im Vorwort seiner Übersetzung zur mittelalterlichen Sexualität: „[It] was especially problematic. [...] Much better than sex was chastity and in particular virginity. This medieval attitude to sex is deeply embedded in *Ancrene Wisse*.“²⁰ Das Werk war wohl am wahrscheinlichsten an belebte Frauen der Oberschicht gerichtet, da diese den Großteil der eremitisch lebenden Personen in England ausmachten und überdies des Lesens mächtig waren. Warum sich gerade das weibliche Geschlecht zu diesem trist wirkenden Leben hingezogen fühlte, ist Bestandteil wissenschaftlicher Debatten. Es liegt aber die Vermutung nahe, dass dies mit dem alternativen Lebensweg abseits von Ehe und Kindern einherging, der ansonsten von Frauen erwartet wurde.²¹

Über den Autor und die Entstehung von *Ancrene Wisse* ist wenig genaues bekannt: Gewisse Aussagen über die Praktiken seines Ordens lassen darauf schließen, dass es sich wohl um einen Augustiner- oder Dominikaner-Mönch gehandelt haben dürfte, welcher den Text kurz nach 1221 niederschrieb. Als Quellen für seine Lehren dienten ihm zum einen die Bibel und frühe Kirchenväter, zum anderen aber auch ‚modernere‘ englische Gelehrte wie Anselm von Canterbury. Da der Schreiber unbekannt bleibt, werden ihm aufgrund von linguistischen und stilistischen Ähnlichkeiten auch manchmal alle fünf Texte der sogenannten *Katherine Group* zugeschrieben. Auch wenn dies nicht der Fall sein sollte, wurden all diese Traktate zumindest in derselben Region verfasst, was eine rege Auseinandersetzung mit dem Thema weibliche Religiosität und Sexualität nahelegt. Die Popularität, die *Ancrene Wisse* schon früh erfuhr, wird bezeugt durch die vergleichsweise zahlreichen Kopien, Übersetzungen und Abänderungen des Textes.

²⁰ WHITE, Hugh. *Introduction*. In: WHITE, Hugh (Hg.). *Ancrene Wisse. Guide for Anchoresses*. Penguin Books, London (et al.) 1993, vii-xxiii: x.

²¹ Vgl. White, *Introduction*: viii, xii-xvii.

So sind sowohl englische als auch lateinische Versionen erhalten, und es entstanden inhaltlich adaptierte Versionen, die sich an männliche Einsiedler richteten.²²

Albertus Magnus: Enchiridion de Virtutibus Veris et Perfectis (~1240)

Bei Albertus Magnus (unter anderem auch bekannt als Albert der Große und Albert der Deutsche) handelt es sich um einen der berühmtesten Gelehrten des Hochmittelalters, was ihm schon zu Lebzeiten den ehrenden Beinamen einbrachte. Nach seinem Tod 1280 steigerte sich diese Verehrung noch weiter, was vor allem an seiner Universalgelehrtheit lag. In erster Linie betätigte er sich als Theologe (vor allem in Köln und Paris sowie später als Bischof von Regensburg), jedoch lehrte und publizierte er auch in den Bereichen Philosophie und Naturwissenschaften, weswegen er heute auch als Schutzpatron letzterer gilt. Seine Expertise findet sich auch bei seinem wohl bekanntesten Schüler, Thomas von Aquin. Albertus Magnus war nicht nur eine Koryphäe auf vielen Gebieten, er publizierte auch eine Unmenge, was Irvan Resnick zu der Anmerkung bewegte: „Albert’s literary output is quite simply enormous.“²³ Diese rege Schreibtätigkeit resultierte auch in dem Nebeneffekt, dass ihm manche Werke wohl zu Unrecht zugeschrieben wurden (oder unter seinem Namen veröffentlicht wurden, um Glaubwürdigkeit zu erlangen).²⁴

Eines von Albertus Magnus’ zahlreichen Werken, welches für die Erforschung von Jungfräulichkeit einen wertvollen Beitrag liefert, ist das Handbuch *Enchiridion de Virtutibus Veris et Perfectis*, welches von Simon Buchfelner 1833 unter dem Titel *Christlicher Tugendspiegel des seligen Albertus Magnus, Bischof von Regensburg: ein Geschenk an die reifere Jugend* übersetzt wurde. Der Autor widmete darin ein ganzes Kapitel dem Thema Keuschheit und Enthaltbarkeit und legte dar, was genau diese Tugenden ausmachten und an welchen Beispielen man sich dabei orientieren sollte. Albertus Magnus verfasste das Handbuch zwar in Latein und konnte damit höchstwahrscheinlich nur ein sehr gebildetes und mehrteilig geistliches Publikum ansprechen. Allerdings muss man die hohe Autorität bedenken, die er schon zu Lebzeiten innehatte. Diese legt nahe, dass seine Lehren eine umfassende Publikation

²² Vgl. White, *Introduction*: xviii-xxii.

²³ RESNICK, Irvan M. *Albert the Great: Biographical Introduction*. In: RESNICK, Irvan M. (Hg.). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Brill, Leiden (et al.) 2013 (1-11): 9.

²⁴ Vgl. Resnick, *Albert the Great*: 1 f., 7 ff.

und Verbreitung erfahren und seinen Vorstellungen darüber, was keusch und unkeusch sei, hohe Bedeutung beigemessen wurde.

Albertus Magnus: De bono: De Castitate (~1243)

Eine weitere von Albertus' zahlreichen Schriften, die wertvolle Einblicke zum Diskurs über Jungfräulichkeit liefert, stellt das Kapitel *Quaestio III: De Castitate* in seinem Traktat *De bono* dar. Es wurde um 1243 herum verfasst, als Albertus gerade sein Doktoratsstudium in Paris absolvierte. Ursprünglich war *De bono* wohl als sehr umfangreiche Diskussion geplant, die aber aus unbekanntem Gründen nicht vollendet wurde. Albertus ging in diesem theologisch-philosophischen Traktat der Frage nach, was eigentlich das Gute sei: Was ist das natürlich Gute? Was das Moralische? Etc. Relevant für die vorliegende Analyse ist dabei, dass er in diesem Zusammenhang auch auf die Tugenden der Menschen einging und er Virginität als eine solche betrachtete. Deswegen behandelte er relativ detailliert die verschiedenen Arten von Jungfräulichkeit (wie er sie sah) und deren Charakteristika.²⁵

Wie die meisten von Albertus' Werken erlangte das Traktat relativ hohe Bekanntheit, was durch eine entsprechend große Anzahl erhaltener Manuskripte belegt ist. Es inspirierte eine neue theologische Diskussion vom Guten als transzendentes Konzept und von den Kardinaltugenden des Menschen. Trotzdem fällt es schwer, den Einfluss der Quelle auf die Zeitgenoss/innen genau zu benennen.²⁶ Den größten Widerhall hatte das Gedankengut wohl weniger auf nachfolgende Gelehrte, sondern mehr auf Albertus selbst: „The theological and philosophical significance and influence of this work manifests itself instead in the continuity and continued influence of its doctrine in Albert's succeeding works.“²⁷

Pseudo-Albertus: De secretis mulierum (um 1300)

Bei dem Autor, der gemeinhin unter dem Begriff Pseudo-Albertus bezeichnet wird, handelte es sich um einen unbekanntem Schriftsteller, der allem Anschein nach ein Schüler Albertus Magnus' war. Basierend auf einigen von Albertus' Ideen verfasste er im späten 13. oder frühen 14. Jahrhundert das Werk *De secretis mulierum*, eine

²⁵ Vgl. ANZULEWICZ, Henryk. *The Systematic Theology of Albert the Great*. In: RESNICK, Irven M. (Hg.). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Brill, Leiden (et al.) 2013, 15-68: 34 f.

²⁶ Vgl. Anzulewicz, *The Systematic Theology of Albert the Great*: 37.

²⁷ Anzulewicz, *The Systematic Theology of Albert the Great*: 37.

wissenschaftliche Abhandlung, die sich medizinisch, naturwissenschaftlich, aber auch astrologisch mit Fragen der Fortpflanzung, der Geburt, der menschlichen Entwicklung sowie dem weiblichen Körper befasste. Obwohl der Inhalt für moderne Leser/innen manches Mal abstrus wirken mag, erfreute sich die Abhandlung im Mittelalter einer großen Beliebtheit und prägte Sichtweisen für die nachfolgenden Jahrhunderte (insbesondere der ca. 200 Jahre später verfasste *Malleus Maleficarum* griff auf darin formulierte Ideen zurück und verwendete sie zur Verfolgung von vermeintlichen Hexen). Das zeigt sich vor allem durch die vergleichsweise zahlreichen Editionen und Manuskripte, die uns heute bekannt sind und deren Anzahl sich auf über 80 beläuft.²⁸

Auch wenn *De secretis mulierum* den Anschein eines medizinischen Traktates erweckt, wird bei genauerer Betrachtung offensichtlich, dass diese keine Stärke des Pseudo-Albertus gewesen sein dürfte. Nur so lässt es sich erklären, warum er manche (auch damals bekannte) grundlegenden Fakten ignorierte und stattdessen neue und unbegründete Theorien aufstellte, beispielsweise, dass sich das Menstruationsblut aus überschüssiger Nahrung zusammensetzt. Und auch wenn sich der Autor auf namhafte medizinische Gelehrte wie Avicenna und Averroës berief, so behandelte er mehr ihre metaphysischen als anatomischen Theorien: „Although the treatise is ,partly philosophical, partly medical,‘ then, medicine actually plays a minor role in pseudo-Albert's method.“²⁹ Überhaupt fällt zu den verwendeten Quellen auf, dass Pseudo-Albertus diese mehrfach falsch angab oder Zitate der Autoren aus dem Kontext heraus verwendete. So gab er manchen Theorien Legitimität, ohne dass diese jedoch – wie im Mittelalter üblich – von anerkannten Größen der Disziplin vorbereitet wurden.³⁰

Da sich das Werk nur schwer einem einzelnen Textgenre zuordnen lässt, kann auch das Zielpublikum kaum identifiziert werden. Unter den verschiedenen Theorien dazu meint die am häufigsten vertretene, dass *De secretis mulierum* für ein monastisches Milieu verfasst wurde. Trotz einiger Spekulationen scheint es also weder für den Gebrauch von Hebammen, noch für die Lehre an den Universitäten des 14. Jahrhunderts verwendet worden zu sein. Es stellte eine Art Lehrtext für religiöse Gemeinschaften dar, um angehende Priester oder besonders gelehrte

²⁸ Vgl. LEMAY, Helen Rodnite. *Introduction*. In: LEMAY, Helen Rodnite (Hg.). *Women's secrets: a translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*. University of New York Press, Albany 1992, 1-58: 1 ff., 34 f.

²⁹ Lemay, *Introduction*: 6.

³⁰ Vgl. Lemay, *Introduction*: 4 f., 16 f.

Mönche in verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen zu unterweisen. Für eine Arbeit über Jungfräulichkeit ist das Traktat deswegen von Bedeutung, weil zwei der dreizehn Kapitel dem Thema gewidmet wurden, wie man diese erkennt und welche Vor- und Nachteile das für die betreffende Frau hat. Hier wie im gesamten Werk wurde die Botschaft unterlegt, dass von Frauen Gefahren ausgehen, die für Männer bedrohlich sind.³¹

Richard Rolle: De vita cuiusdam puellae incluse propter amorem Christi (Mitte 14. Jh.)

Richard Rolle war ein englischer Eremit, der vor allem durch seine literarischen Tätigkeiten großen Ruhm erwarb, sowohl zu Lebzeiten als auch für seine Nachwelt. Was über ihn bekannt ist, weiß man sowohl aus autobiografischen Anmerkungen in seinen Werken als auch durch eine *vita* über ihn, was seine Popularität und seinen Einfluss deutlich macht. Die Lebensgeschichte des Einsiedlers wurde von Nonnen im nordenglischen Hampole in Erwartung einer Heiligsprechung verfasst, die jedoch nie verwirklicht wurde. Nichtsdestotrotz aber wird er auch von späteren Schreiber/innen oft im Stile eines Heiligen beschrieben, was durch den Titel, den man ihm gab, nur noch bestärkt wurde: Statt mit seinem Nachnamen Rolle wurde er meist nur als ‚Richard the hermit‘ bezeichnet.³² Seine Popularität in England und die Reichweite seiner Schriften – sowohl auf Latein als auch auf Englisch – war für das 14. und 15. Jahrhundert enorm: „Rolle should be regarded [...] as one of the most widely read English writers in fourteenth- and fifteenth-century England.”³³ Aufgrund dieser Popularität ist es auch wichtig, Rolles Beitrag zur Jungfräulichkeits-Thematik in die Analyse einzubauen.

Der spätere Eremit wurde um 1300 in Yorkshire geboren und genoss eine höhere Ausbildung in Oxford. Seine Erfahrungen mit dem dortigen Unterricht ließen ihn jedoch das studentische Leben und Philosophieren verachten, da er weniger über die Welt und die Natur philosophieren, als vielmehr Gott dienen und nahe sein wollte. Nachdem er seine theologischen Kenntnisse an der Sorbonne vertieft hatte, entschloss er sich in England zu predigen. Er lebte dabei zurückgezogen in verschiedenen Haushalten und widmete sich neben der Predigt intensiv dem

³¹ Vgl. Lemay, *Introduction*: 14 ff.

³² Vgl. MCILLROY, Claire Elizabeth. *The English Prose Treatises of Richard Rolle*. D.S. Brewer, Cambridge 2004: 2, 10 f.

³³ McIllroy, *The English Prose Treatises*: 2.

Schreiben kontemplativer Schriften. Bis zu seinem Tod 1349 lebte er eine Art Wander-Einsiedlerleben und konnte auf diese Weise seine Bekanntheit in England steigern.³⁴

Bei *De vita cuiusdam puellae incluse propter amorem Christi* handelt es sich um eine Erzählung Rolles über die Gefahren, welche die Reinheit einer Anachoretin bedrohen. Der vergleichsweise kurze Text ergänzt sich aufgrund seiner Thematik gut mit anderen Quellen. Trotz des lateinischen Titels handelt es sich um eine englischsprachige Erzählung, was die allgemeine Lesbarkeit im Mittelalter erhöht habe dürfte. Weil Rolle zu seinen Lebzeiten eine Unmenge an Werken verfasste, wurde ihm auch die Autorenschaft für zahlreiche andere Werke zugesprochen (sei es unabsichtlich oder um dem Geschriebenen Autorität zu verleihen).³⁵ Auch bei dieser Erzählung ist nicht gänzlich gesichert, dass sie wirklich von Rolle stammt, allerdings würde ihr Inhalt gut zu seiner Lebenswelt passen, da er selbst auch einsiedlerisch lebte und zudem eine enge Freundschaft zu der Anachoretin Margaret Kirkby unterhielt, der er auch seine Psalter widmete.³⁶

Heinrich von Meißen/Frauenlob: Langer Ton (ws. spätes 14. Jh.)

Bei Heinrich von Meißen handelte es sich um einen deutschen Minnesänger, der in der Kunstwelt unter seinem Beinamen Frauenlob bekannt ist. Dieses Pseudonym verdiente er sich dadurch, dass er einen Großteil seiner künstlerischen Fertigkeiten darauf verwendete, über Frauen und ihr Wesen zu schreiben und das weibliche Geschlecht dabei umfassend rühmte. Bert Nagel postulierte, dass Frauenlob „die Minne zu einem religiös empfundenen Kult der Frau“ steigerte.³⁷ Über Frauenlobs Leben weiß man nur wenig mit Sicherheit: Er wurde wohl um 1250 in Meißen geboren und begann schon früh, eine umfangreichende Ausbildung in den Künsten zu absolvieren (wahrscheinlich an der Meißner Domschule). In den spärlichen Aufzeichnungen über ihn wird angedeutet, dass er den Großteil seines Lebens als fahrender Sänger von Hof zu Hof zog, was ihn von Kärnten über Böhmen bis nach Norddeutschland brachte, bevor er schließlich 1318 in Mainz verstarb.

³⁴ Vgl. MARKERT, Francis Jerome. *A critical edition of Richard Rolle's „English Psalter“: Psalms 106-120 with glossary, notes, appendices and an introductory essay on his spirituality*. Fordham University, Fordham 1990: 5-10.

³⁵ Vgl. McIlroy, *The English Prose Treatises*: 10.

³⁶ Vgl. Markert, *A critical edition of Richard Rolle's „English Psalter“*: 12.

³⁷ NAGEL, Bert. *Frauenlob*. In: *Neue Deutsche Biographie*, Band 5. Duncker & Humblot, Berlin 1961, 380-382: 381.

Frauenlob hinterließ über hundert Sprüche, Lieder und Leichs (eine besondere Form der mittelalterlichen Lieddichtung). Diese schrieb er aber in den meisten Fällen nicht selbst nieder – sie wurden erst posthum verschriftlicht, sodass die Datierung der einzelnen Werke schwerfällt. Nach seinem Tod war ihm großer Ruhm beschert: Er wurde zum ‚alten Meister‘ ernannt und erhielt den Titel eines Doktors der Theologie sowie des Mainzer Domherren. Seine Beliebtheit ergab sich unter anderem auch aus seinem Talent, sowohl höfische als auch bürgerliche Dichtkunst (und Ideen) zu vereinen: „Er steht an der Grenze der sich ablösenden Welten, der versinkenden ritterlichen und der neu sich bildenden bürgerlich städtischen Kultur. Diese kontrastreiche Begegnung zweier Welten in einer Künstlerpersönlichkeit sichern F. eine allgemeine geistesgeschichtliche Bedeutung.“³⁸ Diese Bedeutung lässt sich auch heute an der steigenden Anzahl von Übersetzungen und Arbeiten zu Frauenlobs Texten erkennen.³⁹

Für die Analyse des mittelalterlichen Jungfräulichkeitsdiskurses ist Frauenlob gerade wegen dieses kulturübergreifenden Aspektes seiner Dichtung und der darin aufgegriffenen Frauenthematik erwähnenswert. Speziell ein Teil seines *Langen Tons* soll dabei in den Fokus gerückt werden, in welchem er philosophierte, was der Unterschied zwischen wip, vrouwe und maget (also Weib, Frau und Jungfrau) sei.

Geoffrey Chaucer: The Wife of Bath's Tale (1390)

Eine Quelle, die sich explizit mit Jungfräulichkeit befasste, ist die Episode *The Wife of Bath's Tale* aus Geoffrey Chaucers *Canterbury Tales*. Chaucer wurde um 1340 in eine wohlhabende Familie in London hineingeboren und arbeitete Zeit seines Lebens als Beamter am königlichen Hof. In dieser Funktion reiste er in verschiedenen Gegenden Europas umher, was seine späteren literarischen Errungenschaften beeinflusste. Chaucers schriftstellerische Tätigkeit begann mit der Übersetzung französischer Liebesgedichte ins Englische und gipfelte in umfassenden eigenen Erzählungen. Seinen heutigen Ruhm begründete er vor allem dadurch, dass er die Volkssprache Englisch aus literarischer Sicht maßgeblich prägte und populär machte: „Chaucer introduced into English many of the genres, verse forms, and fictional techniques that were to help make English one of the most important literary

³⁸ Nagel, *Frauenlob*: 380.

³⁹ Vgl. Nagel, *Frauenlob*: 380 ff.

languages the world has ever known.“⁴⁰ Das geschah vor allem durch sein wohl bekanntestes und weitverbreitetes Werk *The Canterbury Tales*.⁴¹

Diese umfangreichen Prosa- und Verserzählungen wurden zur Lebensaufgabe Chaucers, die er bis zu seinem Tod um das Jahr 1400 nicht einmal annähernd fertig stellen konnte (von 120 geplanten Geschichten sind nur 20, teilweise unvollständig, überliefert). Inhaltlich lehnte sich das Werk, in dem 30 Pilger aus allen Teilen Englands abwechselnd Geschichten zum Zeitvertreib vortragen, durch seine episodentartige Erzählform stark an Giovanni Boccaccios *Decamerone* an. Für die vorliegende Untersuchung wurde der Prolog aus der Episode *The Wife of Bath's Tale* herangezogen. Darin beginnt die mehrfach verheiratete Witwe Alisoun aus der Stadt Bath vor ihrer eigentlichen Geschichte mit einem langen Monolog, in welchem sie über Ehe und Jungfräulichkeit philosophiert. Im Anschluss daran erzählt sie dann die *Knight's Story*, die davon handelt, wie einer von König Artus' Rittern eine Frau vergewaltigt und anschließend als ‚Strafe‘ herausfinden muss, was sich Frauen am sehnlichsten wünschen.

Chaucer orientierte sich bei fast all seinen Geschichten an früheren literarischen Werken, so auch bei der *Wife of Bath's Tale*. Literaturexperten sehen Parallelen vor allem zu Giovanni Boccaccio, dem französischen *Roman de la Rose* sowie zu Hieronymus' *Adversus Jovinianum*. Nichtsdestotrotz flossen in die Person der Witwe von Bath und in ihre Überlegungen viele eigenständige Gedanken Chaucers ein. Nur so lässt es sich erklären, dass die von ihm erdachte Frau von vielen Expert/innen als sein wichtigster Charakter bewertet wird: „Chaucer scholars agree on little, but most agree that he was a world-class writer, that the Wife of Bath is Chaucer's most memorable character, and that her prologue and tale are among the most remarkable of Chaucer's creations.“⁴² Als Zielpublikum hatte Chaucer wohl die breite (und auch analphabetische) Masse im Blick, da seine Erzählungen zum einen vor Publikum vorgetragen werden sollten und zum anderen auch vom Leben der einfachen Leute handelten.⁴³

⁴⁰ BEIDLER, Peter G. (Hg.). *Geoffrey Chaucer: The Wife of Bath*. Bedford Books of St. Martin's Press, Boston 1996: 3.

⁴¹ Vgl. Beidler, *Geoffrey Chaucer*: 3 ff.

⁴² Beidler, *Geoffrey Chaucer*: 16.

⁴³ Vgl. Beidler, *Geoffrey Chaucer*: 6, 13-18.

Geoffrey Chaucer: The Physician's Tale (1399)

Eine weitere Erzählung aus den Canterbury Tales findet mit *The Physician's Tale* Eingang in diese Analyse. Sie ist ungleich kürzer als der lange Monolog der Witwe von Bath, behandelt aber eine (mit Blick auf das Thema Virginität) ebenso bedeutende Geschichte. In dieser wird die 14-jährige Virginia, die keusche und ehrenwerte Tochter des Römers Virginius, von einem verruchten Richter namens Appius begehrt. Der schafft es mit Hilfe eines Handlungers eine Intrige zu spinnen, welche es ihm ermöglichen soll, sich die Jungfrau notfalls mit Gewalt gefügig zu machen: Durch eine Scheinverhandlung macht er Anspruch auf Virginia geltend, mit der Begründung, dass sie eine Sklavin sei, die Virginius vor langer Zeit entführt hatte. Um seine Tochter nicht Appius überlassen zu müssen, entschließt sich Virginius schlussendlich, sie selbst zu töten. Vom erzürnten Volk wird Appius daraufhin ins Exil gejagt und sein Handlanger aufgehängt.

Wie bei der *Wife of Bath's Tale* darf Chaucer nicht als der Erfinder dieser Geschichte angesehen werden, sondern allenfalls als Nacherzähler. Der Ursprung geht auf den römischen Geschichtsschreiber Titus Livius zurück, auf den er sich auch gleich im ersten Satz berief. Weitere Vorbilder fand Chaucer in der französischen Literatur, vor allem wieder im *Roman de la Rose*.⁴⁴ Im Kern behandelt *The Physician's Tale* die Beziehung zwischen Vater und Tochter und die Verantwortung, die ein Mann in dieser Rolle innehatte. Diese drückte sich auch im Schutz der töchterlichen Jungfräulichkeit aus, die es mit allen Mitteln zu verteidigen galt, weswegen die Erzählung auch für eine Analyse in der vorliegenden Arbeit zugeschnitten ist.⁴⁵

Der Inhalt weist eine frappierende Ähnlichkeit zu Heiligenlegenden auf: Eine Jungfrau verweigert eine sexuelle Beziehung, erzürnt dadurch eine männliche Autoritätsfigur und triumphiert letzten Endes durch ihre Todesverachtung über ihre Widersacher. In zwei essentiellen Punkten jedoch unterscheidet sich Chaucers Text von beispielsweise Bokenhams Legenden: Erstens ist es nicht ihr Freier oder dessen Scherge, der Virginia tötet, sondern ihr eigener Vater. Zweitens fehlt das religiöse Element beinahe vollkommen und die Protagonistin wurde als Heidin belassen.⁴⁶

⁴⁴ Vgl. BLOCH, Howard R. *Chaucer's Maiden's Head: "The Physician's Tale" and the Poetics of Virginité*. In: *Representations*, Vol. 28, 1989, 113-134: 115.

⁴⁵ Vgl. HALLISSY, Margaret. *A Companion to Chaucer's Canterbury Tales*. Greenwood Press, London (et al.) 1995: 206 f.

⁴⁶ Vgl. Hallissy, *A Companion to Chaucer's Canterbury Tales*: 205.

William Paris: The Legend of St. Christina (~1399)

Legenden über Märtyrer-Jungfrauen scheinen im England des 13., bis 15. Jahrhunderts sehr beliebt gewesen zu sein, wenn man von der verhältnismäßig hohen Anzahl an erhaltenen Manuskripten ausgeht. Was William Paris' *Passio* der Christina von Bolsena jedoch von anderen abhebt, ist, dass sie neben Chaucers Lebensgeschichte der Heiligen Cäcilia die einzige von einem Laien verfasste mittenglische Jungfrauen-Legende darstellt. Somit bietet sie einen Einblick, wie abseits der geistlichen Schriftkultur mit diesen Materialien umgegangen wurde und wie sich die Sichtweisen darauf unterschieden.⁴⁷

Der Autor, der sich selbst *William Parys* nannte, ist bis auf dieses 529 Zeilen umfassende Gedicht unbekannt, was wohl auch mit dem Kontext der Entstehung zusammenhängt. Paris verfasste das Gedicht nach eigener Aussage während seiner Zeit als politischer Gefangener auf der Isle of Man, wo er als Knappe gemeinsam mit seinem Herrn festgesetzt wurde. Außerhalb dieses Zeitraumes – der wohl von genereller Untätigkeit und Langeweile gekennzeichnet war – hinterließ Paris kein erhaltenes Schriftstück: „He was, indeed, as far as one can make out, only a young gentleman with a taste for letters who whiled away the tedium of imprisonment by writing this one legend.”⁴⁸ Er orientierte sich literarisch stark an Chaucer, schrieb jedoch in einer einfacheren Sprache als dieser.⁴⁹

Die im Text beschriebene Ereignisse lassen relativ genau auf einen Entstehungszeitraum um 1399 schließen, als solche Geschichten eine große Leserschaft fanden. Ein Großteil dieser Jungfrauenlegenden richtete sich zwar an weibliche Leserinnen und sollte für sie eine Vorbildfunktion haben, jedoch erfreuten sie sich auch bei Männern großer Beliebtheit. Immerhin schrieben nicht nur Mönche für andere Brüder, sondern auch Chaucer und Paris schienen sich an ein männliches Zielpublikum zu richten.⁵⁰ Gerade die *Passio* Christinas war ein beliebter literarischer Stoff, was durch vier verschiedene mittenglische Versionen belegt ist, die jeweils auf vier separaten lateinischen Gedichten fußen. Was als Quelle für Paris' Version gedient hatte, ist bis heute unklar, allerdings lassen sich Vermutungen

⁴⁷ Vgl. WINSTEAD, Karen A. *Chaste Passions. Medieval English Virgin Martyr Legends*. Cornell University Press, London (et al.) 2000: 61.

⁴⁸ GEROULD, Gordon Hall. *The Legend of St. Christina by William Paris*. In: *Modern Language Notes*, Vol. 29 (5), 1914, 129-133: 132.

⁴⁹ Vgl. Gerould, *The Legend of St. Christina*: 129, 132 f.

⁵⁰ Vgl. WINSTEAD, Karen A. *Virgin Martyrs. Legends of Sainthood in Late Medieval England*. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1997: 17.

anstellen, warum er gerade Christina für sein einziges literarisches Werk wählte. Wie aus seinen Anmerkungen im Gedicht hervorgeht, dürfte er sich mit der zu Unrecht in einem Turm eingesperrten Jungfrau situationsbedingt identifiziert haben. Diese persönliche Note ist es auch, was die Erzählung des Laien William Paris für die vorliegende Analyse so relevant macht.⁵¹

Margery Kempe: The Book of Margery Kempe (1438)

The Book of Margery Kempe ist ein für diese Arbeit aus mehreren Gründen bedeutendes Schriftstück. Zunächst einmal handelt es sich um die einzige Quelle, die von einer Frau mitverfasst wurde, auch wenn es diese Zuschreibung mit Vorsicht zu behandeln gilt. Die Autorenschaft des Buches ist kompliziert, da die Erzählerin selbst weder lesen noch schreiben konnte, sondern ihre Lebensgeschichte zwei unterschiedlichen Schreibern diktierte. Aufgrund der Tatsache, dass der zweite dieser Verfasser überdies die von seinem Vorgänger niedergeschriebenen Kapitel überarbeitete, muss davon ausgegangen werden, dass das finale Produkt nicht ausschließlich Margery Kempes Vorstellungen entsprach.⁵² Nichtsdestotrotz wird das Buch in der Wissenschaft als das Werk Margery Kempes betrachtet: „The relation between author and scribe in this work is complicated and uncertain, but it remains Margery’s book, even if the shadowy scribal presence clouds the image in the mirror.“⁵³ Ein anderer Grund für die Einzigartigkeit des Werkes ist sein autobiografischer Charakter. Es wird gemeinhin als die erste englischsprachige Autobiografie bezeichnet, ihrer Zeit voraus und in der Darstellung der mittelalterlichen Lebenswelt unvergleichlich: „We shall find nothing with which we can compare it, even remotely, till, some four generations later, we reach the middle of the Tudor period.“⁵⁴ Somit eröffnete Kempes Werk auch für das Thema Sexualität und Jungfräulichkeit Sichtweisen, wie sie in anderen Werken nicht zu finden sind.

Margery Kempe selbst wurde um 1373 im englischen Norfolk geboren und führte bis in ihre 20er hinein ein relativ durchschnittliches Leben. Sie heiratete, lebte als Hausfrau und versuchte sich in verschiedenen Handwerksgewerben. Eine Zäsur trat mit der Geburt ihres ersten von insgesamt 14 Kindern ein. Nach Komplikationen

⁵¹ Vgl. Gerould, *The Legend of St. Christina*: 130 ff.

⁵² Vgl. ATKINSON, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim. The Book and the World of Margery Kempe*. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1983: 28 ff.

⁵³ Atkinson, *Mystic and Pilgrim*: 36.

⁵⁴ BUTLER-BOWDON, William. *Introduction*. In: BUTLER-BOWDON, William (Hg.). *The Book of Margery Kempe. A Modern Version*. Jonathan Cape, London (et al.) 1940, 1-13: 1.

bei der Entbindung erschien ihr in einer Vision Christus, der ihr befahl, ihr Leben dem Seelenheil aller Menschen zu widmen. Kempe setzte diesen Auftrag um, indem sie sich strikter religiöser Vorschriften unterwarf und mehrere Pilgerreisen unternahm. Da sie immer wieder Visionen von Jesus und der Jungfrau Maria bekam, wurde sie mehrere Male wegen des Verdachts der Häresie und des Wahnsinns inhaftiert, aber nie verurteilt. Kurz vor ihrem Tod (nach 1438) begann sie schließlich mit der Arbeit an ihrer Autobiografie.⁵⁵ Als Grund dafür gab sie an, dass sie sündigen Menschen wie sie einst einer war, zeigen wollte, dass Gott auch in ihren Leben wirkte: „Here beginneth a short treatise and a comfortable, for sinful wretches, wherein they may have a great solace and comfort to themselves and understand the high and unspeakable mercy of our Sovereign Saviour Christ Jesus.“⁵⁶

Auch wenn *The Book of Margery Kempe* nicht mit anderen zeitgenössischen literarischen Genres zu vergleichen ist, wurde es dennoch nicht in einem kulturellen Vakuum geschrieben. Es wurde stark beeinflusst von der *vita* der Marie d'Oignies, die wie Kempe eine keusche Ehe führte und ihrer Religiosität ähnlich Ausdruck verlieh. Weitere Einflüsse dürften von der Person und den Werken der Birgitta von Schweden ausgegangen sein, die als persönliches und religiöses Vorbild Kempes diente. Zur Rezeption von Kempes Buch lassen sich größtenteils nur Vermutungen anstellen. Das Originalmanuskript gilt als verloren, allerdings existiert eine Abschrift aus dem 15. Jahrhundert. Das lässt darauf schließen, dass die Autobiografie wertvoll oder interessant genug gewesen war, um sie bereits ein paar Jahre nach der Fertigstellung zu kopieren. Ob und wie das Werk jedoch gebraucht wurde, ist alleine schon aufgrund seiner einzigartigen literarischen Zuordnung nicht feststellbar.⁵⁷

Osbern Bokenham: Legends of Holy Women (1450)

Bei den *Legends of Holy Women* handelt es sich um eine Sammlung von 13 Erzählungen über heilige Frauen. Für die vorliegende Studie sind sie aus verschiedenen Gründen bedeutend. Zum einen ergibt sich die Heiligkeit der behandelten Frauen in mehreren *legendae* aus ihrer Jungfräulichkeit, was sie dazu befähigt, Wunder zu wirken und Gottes Werk zu verrichten. Zum anderen aber ist das erhaltene Manuskript ein Zeugnis für die in der Einleitung bereits erwähnte neue

⁵⁵ Vgl. Atkinson, *Mystic and Pilgrim*: 13-18.

⁵⁶ Margery Kempe. *The Book of Margery Kempe*. In: BUTLER-BOWDON, William. *The Book of Margery Kempe. A Modern Version*. Jonathan Cape, London (et al.) 1940, 19-374: Proem, 345.

⁵⁷ Vgl. Atkinson, *Mystic and Pilgrim*: 18 f., 33 ff.

Art der Frömmigkeit, die sich seit dem 13. Jahrhundert in Europa etablierte und die eine persönlichere Bindung der Menschen an Jesus und seine Heiligen forderte. Osbern Bokenham traf mit seinem Werk den Nerv der Zeit. Er zeigte den weiblichen Leserinnen, dass es in der christlichen Geschichte auch abseits der Jungfrau Maria Vorbilder gab, die oftmals große Qualen erleiden mussten und deshalb verehrt werden sollten. Tatsächlich bilden Bokenhams *Legends of Holy Women* die erste ausschließlich weibliche Hagiographie (auch wenn er auf bestehendes Material zurückgriff), womit er als einer der Gründer dieses Genres betrachtet werden kann.⁵⁸

Über den Autor selbst ist nur wenig bekannt, was dadurch erschwert wird, dass die wenigen Angaben über ihn von ihm selbst stammen. Bokenham wurde wohl 1393 in der ostenglischen Grafschaft Suffolk geboren, was sich auch in seiner literarischen Karriere bemerkbar machte, da er in der „language of Suthfolk speche“⁵⁹, also in der Sprache des gemeinen Volkes dieser Region, schrieb. Schon im Kindesalter dürfte er dem Augustinerorden beigetreten sein und im Zuge seiner Erziehung eine umfangreiche Ausbildung in Cambridge genossen haben, wo er später auch lehrte. In dieser Funktion reiste er in verschiedene Länder Europas, wo er mit anderen Heiligenlegenden in Berührung kam und es sich zur Aufgabe machte, diese ins Englische zu übersetzen. Im Jahr 1443 begann er mit den *Legends of Holy Women*, deren Fertigstellung ihn über vier Jahre hinweg beschäftigte.⁶⁰

In Bokenhams *Legends* spiegelt sich der große Einfluss Geoffrey Chaucers wider, den dieser auf die englische Literatur ausübte. Mehrmals wird er in einzelnen Kapiteln als einer der talentiertesten Dichter gepriesen. Aus literarischen Vergleichen der beiden Autoren geht überdies hervor, dass der Augustinermönch gewisse Ausdrücke, aber auch ganze Textpassagen aus Werken Chaucers übernahm. Diese säkularen Einflüsse auf die geistliche Literatur waren im England des 14. und 15. Jahrhunderts allerdings kein Novum, besonders wenn in der Landessprache geschrieben wurde.⁶¹ Doch auch wenn Bokenham in der Volkssprache schrieb und sein Werk durchaus ein Thema behandelte, das für seine Zeitgenossen interessant schien, kann man den *Legends of Holy Women* aufgrund mehrerer Tatsachen dennoch keine große Popularität einräumen: „Its genre, length, and style would

⁵⁸ Vgl. DELANY, Sheila. *Introduction*. In: DELANY, Sheila (Hg.). *A Legend of Holy Women. A Translation of Osbern Bokenham's Legends of Holy Women*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992 (ix-xxxv): xxi-xxvii.

⁵⁹ Osbern Bokenham. zit. nach Delany, *Introduction*: x.

⁶⁰ Vgl. Delany, *Introduction*: ix ff.

⁶¹ Vgl. Delany, *Introduction*: xxi ff.

ensure a limited readership, and the existence of only a single complete manuscript confirms this.“⁶²

Albrecht von Eyb: Das Ehebüchlein (1472)

Beim sogenannten *Ehebüchlein* des Albrecht von Eyb handelt es sich um ein Traktat, welches sich trotz seines Namens mit vielen unterschiedlichen Themen befasste. Im Vordergrund standen natürlich Fragen der Eheschließung und des Verhaltens in der Ehe allgemein, jedoch schweifte der Autor sehr gerne ab und gab auch sein Wissen und seine Ansichten in anderen Gebiete wieder. Das lässt sich alleine aus den Titeln der drei Kapitel herleiten, in welche das Werk gegliedert ist.

1. Teil: Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nit.
2. Teil: Wie die welt vnd wie die menfchen vnd warum fie erfchaffen find.
3. Teil: Wie die male vnd wirtfchafft fein zuhalten.

Innerhalb dieser scheinbar klar strukturierten Kapitel allerdings zeigt sich der Flickwerk-Charakter des Ehebüchleins. Die zentrale Frage ob man heiraten sollte wird bereits in der Mitte des Werkes beantwortet, und zwar mit einem klaren ‚Ja‘.⁶³ Damit reihte sich das Ehebüchlein in den volkssprachlichen Diskurs des ausgehenden 15. Jahrhunderts ein, in dem man der Ehe positiver gegenüberstand, als in den lateinischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts.⁶⁴

Albrecht von Eyb hinterließ in der (deutschsprachigen) Literatur gewiss seine Spuren. Der 1420 geborene Sohn einer aristokratischen Familie verfasste mehrere sehr unterschiedliche Werke, sowohl in Latein als auch in Deutsch, welche auch nach seinem Ableben 1475 teilweise mehr, teilweise weniger populär waren. Nach seiner Ausbildung in Italien, wo er sich intensiv mit Ideen der Renaissance und des Frühhumanismus auseinandersetzte, machte er Karriere sowohl im klerikalen Bereich (als Domherr), als auch als Rechtsgutachter. In dieser Funktion dürfte er auch mit dem Thema des Sinns oder Unsinn der Ehe in Berührung gekommen sein, da er in den Jahren vor der Entstehung des Werkes etliche Rechtsstreite zu ehelichen Themen klären musste.⁶⁵

⁶² Delany, *Introduction*: xxx.

⁶³ Vgl. WEINACHT, Helmut. *Albrecht von Eyb: Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993: 127 ff.

⁶⁴ Vgl. SCHNELL, Rüdiger. *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Campus, New York (et al.) 1998: 178.

⁶⁵ Vgl. Weinacht, *Albrecht von Eyb*: 123 f., 129 f.

Eyb vollendete das Ehebüchlein gegen Ende seines Lebens, im Jahr 1472. Für die vorliegende Analyse ist es aus mehreren Gründen von Bedeutung. Zum einen beschäftigt es sich im Zuge der Ehethematik auch mit Keuschheit und Fragen zu Jungfräulichkeit. Weiters ist die Perspektive des Autors wichtig, weil er sowohl in geistlichen als auch in weltlichen Tätigkeiten verankert war und er somit Sichtweisen aus beiden Bereichen in sich vereinte und diese noch dazu in einer der Allgemeinheit verständlichen Sprache formulierte. Schließlich ist noch festzuhalten, dass Eyb oft „als der bedeutendste Vertreter des deutschen Frühhumanismus, als der wichtigste frühe Rezeptor von Antike und italienischer Renaissance in Deutschland“ bezeichnet wurde und wird.⁶⁶ Auch wenn dieses Übermaß an Lob in der moderneren Forschung relativiert wurde, so lässt sich die Bedeutung von Eybs Schriften und Denkweisen in der deutschsprachigen Literatur nicht leugnen. Gemessen am Einfluss nimmt das Ehebüchlein eine mittlere Stellung in Eybs Werken ein, da es in einer überschaubaren Anzahl an Drucken und Handschriften erhalten ist. Auch wenn er also „mit seinen Werken zweifelsohne weder eine Tradition noch eine Schule begründet“⁶⁷ hat, so ist sein *Ehebüchlein* dennoch ein Zeugnis für das sich verändernde Frauen- und Ehebild im auslaufenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert, das auch Vorstellungen zu Jungfräulichkeit beinhaltet.⁶⁸

Albrecht von Eyb: Der Spiegel der Sitten (1474)

Neben dem 1472 fertig gestellten Ehebüchlein schrieb Eyb zwei Jahre später noch den sehr umfangreichen *Spiegel der Sitten*, welcher sich neben vielen anderen Dingen ebenfalls mit Fragen der Keuschheit und Virginität befasste. Doch trotz der zeitlichen Nähe unterschieden sich die beiden Werke in ihrem Gedankengut sehr: „Während das Ehebüchlein ganz vom humanistischen Geiste durchdrungen ist, ist Eybs zweites umfangreiches deutsches Werk, der *Spiegel der Sitten*, [...] vom Moraldogma mittelalterlicher Theologie geprägt.“⁶⁹ Der Text gliedert sich wie das Ehebüchlein in drei Teile: Im ersten, ‚Von sünden und tugenden in gemain‘, orientierte sich der Autor an den sieben Todsünden und die ihnen entgegengesetzten Tugenden. Im zweiten Kapitel gab Eyb eine Art Ständelehre des Mittelalters wieder,

⁶⁶ Weinacht, *Albrecht von Eyb*: 125 f.

⁶⁷ Weinacht, *Albrecht von Eyb*: 139.

⁶⁸ Vgl. Weinacht, *Albrecht von Eyb*: 136-140.

⁶⁹ BERNSTEIN, Eckhard. *Albrecht von Eyb*. In: FÜSSEL, Stephan (Hg.). *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk*. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1993, 96-110: 104.

indem er zu jeder sozialen Klasse, von den ‚künigen und fürsten‘ über ‚Raubern‘ bis hin zu ‚Junckfrauwen‘, einige Zeilen schrieb. Der dritte und letzten Teil schließlich bestand aus Übersetzungen verschiedener lateinischer Komödien ins Deutsche, was als eines von Eybs Meisterstücken betrachtet wird.⁷⁰

Die Art und Weise, wie Eyb den Hauptteil des *Spiegels* (also die ersten beiden Kapitel) strukturierte, unterschied sich wesentlich vom *Ehebüchlein*, da er hauptsächlich Zitate anderer Autoren verwendete und eventuell mit Überleitungen verband. Dabei griff er nicht auf die Originaltexte, sondern auf lateinische Zitatsammlungen (sogenannte Florilegien) zurück und reihte diese dann thematisch zu Ketten zusammen.⁷¹ Nichtsdestotrotz hatten der *Spiegel der Sitten* und das *Ehebüchlein* das gleiche Ziel, nämlich Hinweise zur rechten Lebensgestaltung zu geben.

Zur Rezeption des Werkes lässt sich nicht viel mit Gewissheit sagen. Fest steht, dass es zwar noch zu Eybs Lebzeiten fertig gestellt wurde, es aber erst 1511, also Jahre nach seinem Tod, zum Druck des Buches kam. Heute sind 31 Exemplare des *Spiegels* nachweisbar.⁷² Tatsächlich schien schon im 16. Jahrhundert der fortschreitende Humanismus das Interesse an der veraltet wirkenden Moral- und Ständelehre verschwinden zu lassen, was in gewisser Hinsicht auch auf Eybs Rezeption zutraf.⁷³ Trotzdem aber ist der *Spiegel der Sitten* für diese Arbeit von großer Bedeutung, da der Autor den sozialen Stand der Jungfrauen definierte und damit angab, was im ausgehenden 15. Jahrhundert von diesen erwartet wurde.

1.3.2. Kategorisierung der Quellen

Insgesamt handelt es sich in dieser Arbeit also um einen Quellenkorpus von 14 Werken, die sich einmal explizit, einmal nebenbei mit dem Thema Virginität auseinandersetzten und von kurzen Textpassagen bis zu umfassenden Büchern reichen. Rüdiger Schnell befasste sich in seinem Werk *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs* ausgiebig damit, wie ein Diskurs im Mittelalter am besten untersucht werden kann, weswegen sich die Analyse an seinen Erkenntnissen anlehnt. Er stellte anhand des Beispiels der Misogynie fest, dass ein umfangreiches Schrifttum über ein

⁷⁰ Vgl. Bernstein, *Albrecht von Eyb*: 104 f.

⁷¹ Vgl. Klecha, *Einleitung*: XXXI.

⁷² Vgl. Klecha, *Einleitung*: XI-XV.

⁷³ Vgl. Bernstein, *Albrecht von Eyb*: 107.

Thema nicht zwingend die Lebenswelten im Mittelalter widerspiegelte. So gaben sich lateinische Schriften oftmals sehr misogyn, mahnten aber beispielsweise Priester, nicht allzu frauenfeindlich zu predigen. Die Texte mittelalterlicher Kleriker waren meist nur für andere gelehrte Männer gedacht. Schnell konstatierte deshalb, „daß die lateinischen misogynen Schriften in einer gesonderten literarischen Welt zuhause waren und oft lediglich die rhetorische Kompetenz eines Gelehrten demonstrieren sollten“⁷⁴. Volkssprachige Literatur musste anders an das Thema herangehen. Diese Unterschiede „je nach kommunikativ-situativen Rahmenbedingungen“⁷⁵ lassen sich auch auf andere Themen übertragen, sei es nun die Ehe oder eben wie hier die Jungfräulichkeit.⁷⁶

Um diese Rahmenbedingungen zu erfassen, wurden die untersuchten Texte in Kategorien unterteilt.⁷⁷ Dabei wurden die Texte nach folgenden Parametern definiert: Hintergrund des Autors/der Autorin, Textsorte, Sprache sowie Herkunftsregion. Bei der Kategorie ‚Textsorte‘ wurde nur sehr grob in zwei Kategorien unterschieden: Zum ersten Lehrbücher bzw. philosophische Werke, die der Wissensvermittlung dienten und in denen der Autor seinen Standpunkt vertrat. Zum zweiten Erzählungen, die von Heiligenlegenden über Gedichte bis hin zu Minnegesängen reichen und nicht explizit der Bildung, sondern mehr der Unterhaltung dienten (obgleich sie durchaus moralische Werte vermitteln wollten). Das ergab folgende Konstellation der Quellen:

Hintergrund des Autors/der Autorin

Weltlicher Hintergrund	7
Geistlicher Hintergrund	7

Textsorte

Lehrbuch/Philosophie	7
Erzählung	7

Sprache

Latein	3
Volkssprache (Deutsch)	3

⁷⁴ Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*: 13.

⁷⁵ Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*: 16.

⁷⁶ Vgl. Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*: 13-16.

⁷⁷ Vgl. Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*: 16.

Volkssprache (Englisch)	8
-------------------------	---

Herkunftsregion

Englischsprachiger Raum	8
Deutschsprachiger Raum	6

Bei Werken, die in deutscher Sprache verfasst wurden (also Albrecht von Eybs Bücher sowie der *Lange Ton*), wird der Originaltext und die Interpunktion zur besseren Analyse des Geschriebenen nach Möglichkeit beibehalten, da die Sprache mit einiger Einarbeitung auch gut lesbar ist. Handelt es sich um lateinische oder mittelenglische Texte, werden Zitate daraus in einer modernen Übersetzung wiedergegeben (sofern verfügbar), um die Lesbarkeit zu erleichtern bzw. zu ermöglichen.

Autor und Quelle	Hintergrund	Sprache	Herkunftsregion	Textsorte
Anonymus: Holy Maidenhood	Geistlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Anonymus: Ancrene Wisse	Geistlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Albertus Magnus: Enchiridion	Geistlich	Latein	Deutschsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Albertus Magnus: De castitate	Geistlich	Latein	Deutschsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Pseudo-Albertus: Secretis mulierum	Geistlich	Latein	Deutschsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Richard Rolle: De vita cuiusdam	Geistlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung
Frauenlob: Langer Ton	Weltlich	Deutsch	Deutschsprachiger Raum	Erzählung
Geoffrey Chaucer: Wife of Bath's Tale	Weltlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung
Geoffrey Chaucer: The Physician's Tale	Weltlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung
William Paris: Legend of St. Christina	Weltlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung
Margery Kempe: Book of Margery Kempe	Weltlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung
Osbern Bokenham: Legends of Holy Women	Geistlich	Englisch	Englischsprachiger Raum	Erzählung

Albrecht von Eyb: Ehebüchlein	Weltlich	Deutsch	Deutschsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie
Albrecht von Eyb: Spiegel der Sitten	Weltlich	Deutsch	Deutschsprachiger Raum	Lehrbuch/ Philosophie

1.4. Methodik

Als Methode zur Analyse der vorgestellten Quellen wurde die von Norman Fairclough detailliert beschriebene Diskursanalyse eingesetzt. Faircloughs Form der Diskursanalyse bezieht den sozialen und kulturellen Wandel in die Textanalyse mit ein. Er überschneidet somit die Grenzen zwischen der rein linguistischen Betrachtung eines Textes und der sozialtheoretischen, und damit zwei wissenschaftliche Richtungen mit einem eigentlich unterschiedlichen Verständnis des Konzeptes ‚Diskurs‘. Gerade diese Interdisziplinarität ist für die Beantwortung der Fragestellungen äußerst nützlich, da es zum einen um die Verwendung der Begrifflichkeiten wie ‚Jungfrau‘ geht, zum anderen aber um den Kontext, in welchem die unterschiedlichen Werke entstanden sind und wie sie gewirkt haben (könnten).

Fairclough versteht einen Diskurs grundsätzlich als ein Konzept mit drei Ebenen/Instanzen. Die erste Ebene ist der Text an sich, also alles Geschriebene und Gesprochene. In diese Ebene fällt die linguistische Analyse, die notwendig ist, um ein möglichst vollständiges Gesamtbild des Diskurses zu erlangen. Durch die zentrale Stellung, die der Text dabei einnimmt, erklärt sich, dass Fairclough selbst seine Diskursanalyse als „Textually-Orientated Discourse Analysis“⁷⁸ bezeichnet. Die zweite Instanz umfasst die diskursive Praxis, in welcher die Art der Textproduktion, -distribution und -interpretation behandelt wird. Aus diesem Grund ist es auch wichtig, möglichst genau herauszufinden, wann genau eine Quelle nun verfasst und wie sie verwendet und verbreitet wurde. Ebenfalls in diesen Arbeitsschritt fällt auch die Analyse von Texten, die dem gleichen Diskurs zugehörig sind. Die dritte und letzte Ebene eines Diskurses schließlich betrifft die soziale Praxis. In dieser Instanz werden die institutionellen und organisatorischen Begleitumstände des diskursiven Aktes selbst untersucht. Die Fragen, die dabei beantwortet werden

⁷⁸ FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and Social Change*. Polity Press, Cambridge 2002: 55.

sollen, sind jene nach den Auswirkungen dieser Umstände auf den Diskurs sowie wechselseitig, wie die diskursiven Praktiken die Begleitumstände beeinflussen.⁷⁹

Die Textanalyse an sich nennt Fairclough ‚Beschreibung‘, während er die Untersuchung der anderen beiden Ebenen als ‚Interpretation‘ bezeichnet. Die Grenze zwischen diesen Feldern ist keineswegs scharf gezogen, da man bei der Analyse der Textform zwangsläufig auch über seine Produktion und Interpretation sprechen muss.⁸⁰ Es ist also unabdingbar zu beachten, dass es im Rahmen der Diskursanalyse nicht ausreicht, den Text als isoliert zu betrachten und die Interpretation desselben zu vernachlässigen: „I want to insist that analysis cannot consist merely of description of texts carried out in isolation from their interpretation.“⁸¹ Die Beschreibung des Textes an sich – also der Grammatik, des Vokabulars, der Kohäsion sowie der Textstruktur – nimmt in der vorliegenden Analyse einen geringfügigeren Teil ein als die Interpretation. Zwar ist es durchaus interessant festzuhalten, welche Begriffe die Autor/innen wann verwendeten, doch liegt der Fokus stärker auf anderen Fragen: Wer war der Produzent/die Produzentin des Textes? Welche Rolle hatte er/sie inne? Für wen war die Lektüre bestimmt?

Faircloughs Methode der Diskursanalyse ist also bestens geeignet für die vorliegende Untersuchung, da er zum einen betont, dass ein Text nicht in sich abgeschlossen betrachtet werden kann, sondern auch der historische Entstehungs- und Verbreitungskontext beachtet werden muss. Nur so können die dahinterliegenden Machtstrukturen offengelegt werden. Zum anderen legt er großen Wert auf die gegenseitigen Beeinflussungen zwischen Diskurs und sozialer Praxis, womit auch versucht werden kann zu analysieren, warum ein Text in einer bestimmten Form und mit einem bestimmten Inhalt verfasst wurde. Wichtig ist es hierbei, den dialektischen Charakter der Beziehung zwischen Diskurs und Sozialstruktur stetig zu bedenken: Weder wird der Diskurs nur von den sozialen Gegebenheiten determiniert, noch wird das Soziale ausschließlich durch ihn konstruiert.⁸²

⁷⁹ Vgl. Fairclough, *Discourse and Social Change*: 1-4.

⁸⁰ Vgl. Fairclough, *Discourse and Social Change*: 73.

⁸¹ Fairclough, *Discourse and Social Change*: 198.

⁸² Vgl. Fairclough, *Discourse and Social Change*: 64-67.

1.5. Stand der Forschung und Abgrenzung des Themas

1972 machte der US-amerikanische Historiker und Sexualwissenschaftler Vern Bullough einen für diese Arbeit sehr treffende Aussage, als er über historisch-wissenschaftliche Literatur zum Thema Sexualität meinte: „For those willing to do some pioneering, the study of the history of sex offers only virgin fields“.⁸³ Dieser Ruf nach mehr Forschung im ‚jungfräulichen Feld‘ schien vernommen worden zu sein, da sich die Situation rapide änderte. Kurz nach Bulloughs Apell begann Michel Foucault mit der Veröffentlichung der Reihe *Histoire de la sexualité* (in drei Bänden zwischen 1976 und 1984). Darin erkannte und formulierte er als erster den diskursiven Charakter von Sexualität, jedoch begann er seine umfangreiche Geschichte der Sexualität erst richtig mit dem 17. Jahrhundert.⁸⁴ Andere Autor/innen gingen weniger universal an das Thema heran und spezialisierten sich stattdessen auf Teilaspekte von Sexualität, darunter auch Jungfräulichkeit. Die Literaturhistorikerin Sarah Salih stellte ihn ihrem 2001 erschienen Buch fest, dass Publikationen zu dem Thema sprunghaft zugenommen hatten: „Since I began to work on this project in 1993, publication in this area has increased to the extent that there is now a viable mini-discipline of medieval virginity studies.“⁸⁵

So wurde und wird die Geschichte der Sexualität umfangreich aufgearbeitet, sowohl in Sammelwerken als auch in Monographien und Aufsätzen. Aus diesem Grund ist es wichtig zu definieren, was diese Arbeit sein bzw. nicht sein soll. Das gewählte Thema und die Zeitspanne sind verhältnismäßig umfangreich, vor allem in Bezug auf die vorhandene Quellenlage. Es stellt also diese Analyse nicht den Anspruch, einen Überblick für alle verfügbaren Quellen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert zu geben, die sich mit Jungfräulichkeit in irgendeiner Form befassen. Ebenso muss bedacht werden, dass zu vielen der hier nur kurz beschriebenen Texte bereits umfangreiche Monographien existieren, welche mit einer Tiefe auf die Quelle eingehen, die in diesem Kontext nicht möglich ist. Stattdessen soll vor allem der Vergleich der ausgewählten Werke einen Einblick geben in die Weitläufigkeit des Forschungsfeldes, in die Methoden, wie diesbezügliche Fragestellungen aufgearbeitet werden können, und in die Ergebnisse, die man davon erwarten kann.

⁸³ BULLOUGH, L. Vern. *Sex in History: A Virgin Field*. In: *The Journal of Sex Research*, Vol. 8 (2), 1972, 101-116: 115.

⁸⁴ Vgl. CLASSEN, Albrecht. *Sex im Mittelalter. Die andere Seite einer idealisierten Vergangenheit*. Bachmann, Badenweiler 2011: 12.

⁸⁵ Vgl. SALIH, Sarah. *Versions of Virginity in Late Medieval England*. D.S. Brewer, Cambridge 2001: 242.

Eine bekannte Quelle, die in den zeitlichen und geografischen Rahmen der vorliegenden Untersuchung fallen würde, aber bewusst nicht Eingang in die Arbeit findet, ist Heinrich Kramers *Malleus Maleficarum* von 1486. Der *Hexenhammer* beinhaltet zwar sehr aussagekräftige Passagen zu Sexualität, Jungfräulichkeit und Keuschheit, würde aber mit seiner Hexenthematik ein völlig neues Gebiet der Sexualitätsgeschichte öffnen. Somit wäre eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Werk nötig, als es der Umfang der Analyse erlaubt.

Ein weiteres Thema, das in dieser Analyse nur am Rande vorkommt, ist der Zölibat. Zwar hängt diese Form der Enthaltensamkeit auch mit der Jungfräulichkeitsthematik zusammen, allerdings unterschied sich der Diskurs dazu in einigen Punkten. Zum einen fand die Diskussion dazu größtenteils in vorangegangenen Jahrhunderten statt. Seit Papst Leo dem Großen (5. Jh.) war die Ehelosigkeit für den Klerus vorgesehen, durchsetzen konnte sie sich aber erst mit den Gregorianischen Reformen des 11. Jahrhunderts. Zum anderen war priesterliche Enthaltensamkeit mehr als generelle Virginität eine Frage der Politik und der Ökonomie (aufgrund der Praxis der Vererbung von Ämtern und Kirchengütern).⁸⁶ Das hatte zur Folge, dass mit der Debatte um den männlichen Zölibat eine eigene diskursive Entwicklung einherging, auf die einzugehen den Umfang dieser Arbeit überschreiten würde.⁸⁷

⁸⁶ Vgl. SAUER, Michelle M. *Gender in Medieval Culture*. Bloomsbury, London (et al.) 2015: 59 f.

⁸⁷ Vgl. KELLY, Kathleen Coyle. *Menaced Masculinity and Imperiled Virginité in the Morte Darthur*. In: KELLY, Kathleen Coyle/LESLIE, Marina (Hg.). *Menacing Virgins. Representing Virginité in the Middle Ages and Renaissance*. University of Delaware Press, Newark 1999, 97-114: 103.

II. Darstellungen von Jungfräulichkeit

2.1. Jungfräulichkeit – Bedeutungen und Wandel des Begriffes

Die meisten Menschen würden auf Anhieb wohl von sich behaupten, definieren zu können, was beziehungsweise wer denn eigentlich als Jungfrau zu bezeichnen ist. Doch nach genaueren Überlegungen wird sich herausstellen, dass sich der Sachverhalt als nicht ganz so eindeutig darstellt wie vielleicht angenommen. ‚Jungfräulich‘ ist ein sehr wandelbarer Begriff, der uns in vielen Zusammenhängen – nicht nur mit Sexualität – unterkommt (wenn beispielsweise in der Werbung mit ‚jungfräuliche[r] Natur‘⁸⁸ geworben wird). Was also konstituiert einen ‚jungfräulichen‘ Menschen? Wie unklar die Definition dieses doch sehr alltäglichen Begriffs ist, legt der oben erwähnte Leserbrief an das *Bravo*-Magazin gut dar, in dem sich ein Mädchen fragt, ob es sich nach Oralsex noch als Jungfrau bezeichnen darf. Die Antwort der Zeitschrift darauf lautet bezeichnenderweise, dass es im persönlichen Ermessen liegt, ob sich jemand als solche bezeichnet oder nicht, da keine feste Definition existiert.⁸⁹ Auch die auf Sexualität im Mittelalter spezialisierte Historikerin Kathleen Coyne Kelly meint zu diesem Thema: ‚Virginity is contingent upon cultural, not physiological, criteria.‘⁹⁰ Selbst mittelalterliche Heiligenlegenden, für welche Jungfräulichkeit ein wesentliches Merkmal darstellt, lassen sehr viel Freiraum für Interpretationen, wenn es um die Definition des Begriffs geht: ‚If we look carefully, virgin martyr legends are rarely definite about anything – including virginity.‘⁹¹

Zunächst gilt es festzuhalten, dass Sexualität im späten Mittelalter eine andere Rolle einnahm als heute. Sie wurde nicht als ein eigenständiges, von anderen Aspekten des täglichen Lebens getrenntes Feld betrachtet, wie es in europäischen Gesellschaften der Gegenwart üblich ist. Diese Trennung ging einher mit der zunehmenden Einteilung des Lebens in einen öffentlichen und einen privaten Sektor, was der Ökonom Robert Padgug mit dem Aufschwung des Kapitalismus gleichsetzt. Vor diesem – so Padgug – galt Sexualität als ‚a group of acts and institutions not

⁸⁸ Magnesia. *Die Quelle*. URL: <http://www.magnesia.at/die-quelle> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017)

⁸⁹ Vgl. Bravo. *Bin ich nach Oralsex noch Jungfrau?*

⁹⁰ KELLY, Kathleen Coyne. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. Routledge, London (et al.) 2000: ix.

⁹¹ Winstead, *Virgin Martyrs*: 5.

necessarily linked to one another“.⁹² Diese umfassendere Durchdringung des Alltagslebens durch Sexualität muss beachtet werden, wenn zu dem Thema Jungfräulichkeit geforscht wird. Auch die Einteilung in die Kategorien Hetero- und Homosexualität ist nach Ansicht mancher Forscher/innen ebenfalls für das Mittelalter nicht anwendbar. Im 13., 14. und 15. Jahrhundert war es demnach eben nicht zentral, mit wem man Geschlechtsverkehr hatte, sondern ob, wann und wie.⁹³ Die Mediävistin Karma Lochrie schreibt in diesem Zusammenhang: „The primary rubric under which sexuality in Nature is measured, at least in medieval theology, is not heterosexuality versus everything else, but abstinence versus sexual activity.“⁹⁴

Grundsätzlich entwickelte sich das rege Interesse kirchlicher Philosophen für das Konzept der immerwährenden Jungfräulichkeit schon in der Spätantike, ausgehend von biblischen Textstellen wie Paulus‘ ersten Korintherbrief: „Was die Frage der Ehelosigkeit angeht, so habe ich kein Gebot vom Herrn. Ich gebe euch nur einen Rat als einer, den der Herr durch sein Erbarmen vertrauenswürdig gemacht hat. [...] Wer seine Jungfrau heiratet, handelt also richtig; doch wer sie nicht heiratet, handelt besser.“⁹⁵ Kirchenväter wie Ambrosius, Hieronymus und Augustinus etablierten schon im 4. Jahrhundert das Genre der Traktate über Jungfräulichkeit, das von späteren Autor/innen beinahe unverändert übernommen wurde.⁹⁶ Früh schon setzte sich der Grundgedanke durch, dass Virginität ein überlegener Lebensweg war, und diese Idee wurde bis ins späte Mittelalter in verschiedenen Disziplinen behandelt: „Theology, canon law, exhortatory treatises on the virtues, and sermons reflect a continued interest in the subject of virginity in the later Middle Ages.“⁹⁷ In der akademischen Debatte über Jungfräulichkeit ging es hauptsächlich um fünf Dinge: (1) Was ist das Wesen der Jungfräulichkeit? (2) Wie kann sie verloren werden? (3) Ist sie eine Tugend? (4) Wie muss sie in Bezug auf die anderen Zustände, v.a. die Ehe, gewertet werden? (5) Welche himmlischen Belohnungen können Jungfrauen

⁹² PADGUG, Robert A. *Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History*. In: *Radical History Review*, Vol. 20, 1979, 3-23: 16.

⁹³ Vgl. Evans, *Introduction*: 5.

⁹⁴ LOCHRIE, Karma. *Heterosexuality*. In: EVANS, Ruth (Hg.). *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*. Berg, Oxford (et al.) 2011 (37-56): 41.

⁹⁵ Die Bibel in der Einheitsübersetzung: *Der erste Brief an die Korinther, Kapitel 7,5/38*. URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> (zuletzt abgerufen am 27.05.2017).

⁹⁶ Vgl. Savage, *Holy Maidenhood*: 224.

⁹⁷ PAYER, Pierre J. *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages*. University of Toronto Press, Toronto 1993: 161.

erwarten?⁹⁸ Diesen und anderen Fragen zum Thema soll auch in dieser Analyse nachgegangen werden.

Virginität wurde im Mittelalter aus verschiedenen Gründen als etwas sehr Bedeutendes betrachtet. Zum einen erwiesen Jungfrauen dem weiblichen Geschlecht einen großen Gefallen, da sie durch ihre Opfer der Gottesmutter Maria nacheiferten, die ihrerseits mit ihrer Unbeflecktheit Evas Ursünde ausglich.⁹⁹ Darüber hinaus waren sie auch als Laien Teil einer spirituellen Elite, da Jungfrauen in einem ewigen Kampf mit dem Teufel standen, der sie zu Fall bringen wollte. Albrecht von Eyb schrieb im *Spiegel der Sitten* über eine Jungfrau: „sy schendet die teüffel“.¹⁰⁰ *Holy Maidenhood* ging näher darauf ein, warum der Teufel die reinen Frauen am meisten hasste: „For it seems to him all the more shameful to be overcome – that a thing so feeble as flesh is, and especially women’s, shall climb over him.“¹⁰¹ Wie ernst die Zeitgenoss/innen das Thema nahmen, wird ersichtlich an einer Episode aus dem Leben Margery Kempe. Nachdem sie sich durch ein Keuschheitsgelübde als Jungfrau sah und sich dementsprechend in weiß zu kleiden begann, wurde sie bei mehreren Gelegenheiten verwundert gefragt, mit welchem Recht sie die Tracht einer Jungfrau trage und in einem Fall sogar tödlich dafür angegriffen.¹⁰²

Über Jahrhunderte hinweg ging es im christlichen Diskurs zunächst einmal um die Frage, was unter einer Jungfrau verstanden wurde. Schließlich konnte nur ein bestimmter Lebensweg propagiert werden, für den es eine klare Definition gab. Im Wesentlichen können grob zwei Denkrichtungen unterschieden werden. Zum einen jene, welche Jungfräulichkeit an rein physischen Merkmalen festmachte. Nach dieser waren also all jene Personen als Jungfrauen zu bezeichnen, die noch nie Geschlechtsverkehr hatten (obwohl auch das Probleme aufwarf, wie noch gezeigt werden soll). Die zweite Herangehensweise versuchte, Jungfräulichkeit über den moralischen bzw. spirituellen Zustand einer Person zu definieren, was wiederum zu vielfältigen Diskussionen führte. Diese beiden Ansätze existierten (und existieren nach wie vor) parallel und hatten jeweils prominente Vertreter unter den Kirchenvätern. Hieronymus beispielsweise pries lebenslange sexuelle Abstinenz als Ideal,

⁹⁸ Vgl. Payer, *The Bridling of Desire*: 161.

⁹⁹ Vgl. Lynch, Diana’s “Bowe Ybroke”: 88.

¹⁰⁰ Albrecht von Eyb. *Spiegel der Sitten: Von Junckfrauwen*. In: KLECHA, Gerhard (Hg.). *Albrecht von Eyb. Spiegel der Sitten. Texte des Späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, Heft 34. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1989, 469-480: 474.

¹⁰¹ Anonymus. *Holy Maidenhood*. In: SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas (Hg.). *Anchoritic Spirituality. Ancrene Wisse and Associated Works*. Paulist Press, New York (et al.) 1991, 225-243: 230.

¹⁰² Vgl. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 48, 170; Chapter 50, 178

während sein Zeitgenosse Augustinus von Hippo ein intaktes Hymen als nebensächlich betrachtete, solange eine Person spirituell rein blieb.¹⁰³

Schon zu Beginn des Frühmittelalters stimmten die meisten Gelehrten schließlich darin überein, dass körperliche Jungfräulichkeit nichts bedeutete, wenn nicht auch die Seele keusch blieb. Spirituelle Reinheit wurde demnach wie auch in der Antike als wichtiger gewertet als physische.¹⁰⁴ Dies lässt sich auch in den beliebten Mythen der heiligen Jungfrauen wiederfinden. Nichtsdestotrotz überlebten beide Standpunkte bis ins späte Mittelalter und die physiologische Auffassung einer ‚natürlichen‘ und ‚ursprünglichen‘ Virginität wurde nicht vollständig obsolet, weswegen nun ein Überblick darüber gegeben werden soll, wie sich physische Jungfräulichkeit in mittelalterlicher Literatur manifestierte.¹⁰⁵

2.1.1. Körperliche Merkmale von Jungfräulichkeit

Da es über viele Jahrhunderte einen Diskurs über physische und physiologische Jungfräulichkeit gab, stellte sich in dessen Verlauf natürlich die Frage, wie man überprüfen sollte, ob ein Mensch bereits sexuell aktiv war oder nicht. In Bezug auf das weibliche Geschlecht hält sich bis in die Gegenwart hartnäckig die Vorstellung, dass der Zustand des Hymens zweifelsfrei besagen kann, ob eine Frau schon Geschlechtsverkehr hatte. Eine Blutung beim ersten Geschlechtsakt wird deshalb als Beweis gesehen, dass es sich tatsächlich um eine Jungfrau handelte. Diese Vorstellung ist jedoch in vielerlei Hinsicht irreführend. Coyne Kelly beschäftigte sich eingehend mit Jungfräulichkeitstests im Mittelalter und hielt fest, dass das Konzept des Jungfernhäutchens an sich keinesfalls so natürlich ist, wie es erscheint (beginnend mit der Tatsache, dass es auch Frauen ohne Hymen gibt). Deshalb darf es auch nur metaphorisch als ein ‚Siegel‘ betrachtet werden, welches beim Geschlechtsverkehr gebrochen wird.

„The hymen is not a seal; it cannot be broken, pierced, or perforated. But the hymen is a seal; it is an (ideological) barred door, a sealed fountain, the gateway to a hortus conclusus. We have stepped into metaphor, and only as a metaphor can a hymen be ‘broken’ or ‘lost’.”¹⁰⁶

¹⁰³ Vgl. Atkinson, *Precious Balsam*: 133 f.

¹⁰⁴ Vgl. Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity*: 3 ff.

¹⁰⁵ Vgl. Atkinson, *Precious Balsam*: 135, 138.

¹⁰⁶ Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity*: 11.

Ein Autor, der den Beweis für Jungfräulichkeit im Jungfernhäutchen sah, war Pseudo-Albertus, da er über den Schmerz beim ersten Geschlechtsverkehr schrieb: „Another reason for this pain is that there is a certain skin in the vagina and the bladder which is broken.“¹⁰⁷ Der Urheber von *De Secretis Mulierum* ging jedoch der Aufgabe einer tatsächlichen Definition dieses Zustandes weitgehend aus dem Weg, was sich alleine schon an seinen Kapitelüberschriften festmachen lässt. Das erste Kapitel, das sich mit Jungfräulichkeit beschäftigt, betitelte er mit *De signis corruptionis virginittatis*. Somit wird man als Leser/in das erste Mal mit dem Konzept der Virginität über die Negierung derselben vertraut gemacht, was als ein Zeichen für die Schwierigkeit einer selbständigen Definition gedeutet werden kann.

In anderen mittelalterlichen Texten wurde zwar ebenfalls die Blutung nach dem ersten Geschlechtsverkehr als Zeichen für Jungfräulichkeit betrachtet, allerdings war dafür nach Ansicht der Schreibenden nicht das Hymen, sondern der Uterus verantwortlich. Form und Zustand der Gebärmutter mussten also getestet werden, um die Unberührtheit einer Frau festzustellen.¹⁰⁸ Anhand der Verortung von Virginität im Uterus oder Hymen zeigt sich, dass derartige Tests nur bei Frauen gemacht werden konnten. Zusätzlich zu diesen Methoden, die zumindest auf anatomischem Grundwissen über Sexualität und Fortpflanzung basieren, beschrieb Pseudo-Albertus auch andere körperliche Merkmale von Jungfrauen. Wie im Mittelalter üblich griff er dazu auf Hilfsmittel aus der Folklore und magischen Welt zurück und meinte, dass man wahrhaft keusche Frau an ihrem Urin erkennen konnte.¹⁰⁹ Bei Jungfrauen sah dieser hell und klar aus, bei einer lüsternen Frau golden und trüb, da ihr Hymen durchbrochen war (eine genauere Erklärung dieser Zusammenhänge blieb der Autor dabei schuldig). Zusätzlich dazu könne man bei sexuell aktiven Frauen Sperma im Bodensatz des Urins nachweisen. Wie unhaltbar diese ‚medizinischen‘ Erläuterungen aber schon im Mittelalter waren, zeigt sich in Pseudo-Albertus‘ lapidarer Anmerkung, dass manchmal auch keusche Frauen gelblichen Urin haben können.¹¹⁰ Es ist also evident, dass für die Schreiber im Mittelalter genauso wenig eindeutig war wie heute, woran man nun eigentlich Virginität festmachen sollte.

¹⁰⁷ Pseudo-Albertus. *Women's Secrets*. In: LEMAY, Helen Rodnite (Hg.). *Women's secrets: a translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*. University of New York Press, Albany 1992, 59-150: Chapter IX: On the Signs of Corruption of Virginité, 126/127.

¹⁰⁸ Vgl. Kelly, *Performing Virginité and Testing Chastity*: 9-12.

¹⁰⁹ Vgl. Kelly, *Performing Virginité and Testing Chastity*: ix.

¹¹⁰ Vgl. Pseudo-Albertus, *Women's Secrets*: Chapter IX: On the Signs of Corruption of Virginité, 128.

Ein anderes körperliches Merkmal von Jungfräulichkeit, welches in diversen Quellen auftaucht, ist die Schönheit dieser Frauen. Besonders Bokenham illustrierte den Liebreiz, mit der die Heiligen seiner Erzählungen gesegnet sind, sehr detailliert. Am intensivsten beschrieb er diesbezüglich die Heilige Katharina von Alexandrien:

„In the city of Alexandria there dwelt a young and beautiful maiden, daughter of King Constance. Her name was Katherina, whom Dame Nature had given many fair features. It seemed that in forming Katherine, Nature had forgotten everything else, and so busy was she in pouring out all her treasure on the girl that she seemed impoverished when she had done.“¹¹¹

Auch wenn er in den anderen *Legends* weniger poetische Worte wählte, so widmete er doch in beinahe jedem Kapitel ein paar Zeilen den äußerlichen Erscheinungen der Mädchen und Frauen.¹¹²

Abseits der klösterlichen Schriftkultur fand sich dieser Tropus ebenfalls wieder. Es bietet sich ein Vergleich von Bokenhams Werken mit William Paris' Niederschrift der Lebensgeschichte der Christina von Bolsena an, in welcher er meinte: „That gentle maiden was so lovely that whoever set eyes on her – man, woman, or child – loved her.“¹¹³ In den *vitae* jungfräulicher Märtyrerinnen hatte es also Tradition, die Schönheit der Protagonistinnen hervorzuheben, sowohl für geistliche als auch für weltliche Autoren. Das zeugt davon, wie einheitlich dieses Textgenre in gewisser Hinsicht war und wie sich das Bild der jungfräulichen Märtyrerin in allen sozialen Schichten ähnelte. Karen Winstead, die umfangreich zu mittelalterlichen Heiligenlegenden forschte, sah eine mögliche Begründung dafür in der ambivalenten Gegenüberstellung der jungfräulichen Schönheit mit dem oftmals sexualisierten Martyrium und schließlich dem Tod. Sexualität, Gewalt, und sexualisierte Gewalt waren in ihren Augen im Mittelalter nicht weniger populär wie heute.¹¹⁴

Die wohl aussagekräftigste Verknüpfung von Jungfräulichkeit und körperlicher Schönheit bot das Traktat *Holy Maidenhood*. Der anonyme Autor ging explizit darauf ein, dass nicht nur wunderschöne Mädchen sich dazu berufen fühlen sollten, da Äußerlichkeiten kein Kriterium für die wahre Schönheit einer Person seien. Mit

¹¹¹ Osbern Bokenham. *Legends of Holy Women: Saint Katherine's Life*. In: DELANY, Sheila (Hg.). *A Legend of Holy Women. A Translation of Osbern Bokenham's Legends of Holy Women*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992: 126.

¹¹² Vgl. u.a. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: The Life of St. Margaret Virgin and Martyr: 10; The Life of Saint Christine: 43; Here Begins the Life of Saint Faith: 71*.

¹¹³ William Paris. *Life of Saint Christina*. In: WINSTEAD, Karen A. *Chaste Passions. Medieval English Virgin Martyr Legends*. Cornell University Press, London (et al.) 2000, 62-69: 62.

¹¹⁴ Vgl. Winstead, *Virgin Martyrs: 3-6, 12*.

Gottes Hilfe würde selbst eine hässliche Frau in Glanz erstrahlen: „He receives joyfully and embraces sweetly the most ugly, and makes them seven times more shining than the sun.“¹¹⁵ Das zeigt also, dass das in den Heiligenlegenden propagierte Bild der schönen Jungfrau nicht unbedingt der körperlichen Realität folgte. Ein Werk wie *Holy Maidenhood*, das als Anleitung für Frauen konzipiert war, konzentrierte sich in dieser Hinsicht mehr auf den Aspekt der inneren Schönheit und auf die Tugenden, die Jungfrauen besaßen. Ähnlich sah das auch Albrecht von Eyb, wenn er im Spiegel der Sitten meinte, dass Gott eine Jungfrau nicht nach der Schönheit des Körpers, sondern des Geistes auserwählte.¹¹⁶

2.1.2. Geistige Jungfräulichkeit und jungfräuliche Tugenden

Körperliche Jungfräulichkeit wurde von vielen Autor/innen als nicht so wichtig erachtet wie geistige. Albertus Magnus schrieb in *De Bono*, dass sich *virginitas* aus einem anatomischen, einem psychischen und einem ethischen Element zusammensetzte, von denen der anatomische Teil aber weitgehend den anderen untergeordnet sei. Er argumentierte, dass Männer und Frauen für Jungfräulichkeit denselben Lohn zu erwarten hätten. Weil aber aus anatomischer Sicht nicht von Unversehrtheit der männlichen Jungfräulichkeit gesprochen werden kann, sei das auch für Frauen nicht so wichtig wie andere Qualitäten (auch wenn sexuelle Enthaltbarkeit von Bedeutung war)¹¹⁷: „Cum igitur non possit assignari, qualiter per divisionem aliquam corrumpatur masculus, divisio etiam corporis non est substantialiter corrumpens virginitatem in femina.“¹¹⁸

Folglich versuchte man, die Tugenden und Charaktereigenschaften zu definieren, welche Jungfräulichkeit ausmachten. Anhand welcher Merkmale sich die ‚geistige Reinheit‘ zeigte, fiel den mittelalterlichen Autor/innen schwierig festzumachen. Es finden sich in den Quellen verteilt aber einige Charakteristika, welche jungfräulichen Personen zugeschrieben wurden beziehungsweise welche sie zu erfüllen hatten. So hielt der Autor von *Holy Maidenhood* besonders die Eigen-

¹¹⁵ Anonymus. *Holy Maidenhood*: 240.

¹¹⁶ Vgl. Albrecht von Eyb. *Spiegel der Sitten*: 473.

¹¹⁷ Vgl. BRANDL, Leopold. *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1955: 281 f.; 287.

¹¹⁸ Albertus Magnus. *De Bono. Quaestio III: De Castitate*. In: KÜHLE, Heinrich/FECKES, KARL (et al.) (Hg.). *Alberti Magni Opera Omni*. Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1951, 154-186: Art. 6., ad 2 (288), 164.

schaften der Mildtätigkeit und der Demut von großer Bedeutung.¹¹⁹ Ohne diese – so betonte er mehrere Male – sei körperliche Jungfräulichkeit alleine bedeutungslos:

„So, blessed maiden, spouse of God’s Son, do not trust too much in your maidenhood alone without other good and virtuous powers, and above all mildness and humbleness of heart, after the example of that maiden blessed over all others, Mary, God’s Mother.”

“Humility is of great value to the whole state of maidenhood, and maidenhood without it is useless and worthless.”¹²⁰

Auch bei der Lektüre von Autoren aus dem deutschsprachigen Raum fällt auf, dass sie weniger körperliche Merkmale in den Vordergrund stellten als vielmehr Charaktereigenschaften, die von Jungfrauen an den Tag gelegt wurden. Albrecht von Eyb behandelte dieses Thema sehr ausführlich im Spiegel der Sitten. So musste eine Jungfrau – um ein tugendhaftes Leben zu führen – zahlreiche Gebote und Einschränkungen beachten: tägliches Gebet, Ablehnung von Schmuck und schönen Kleidern, Demut trotz ihres hohen Standes, Verzicht auf alkoholische Getränke, etc. Als Vorbild sollte dabei die Heilige Maria dienen. Nur wenn diese Regeln befolgt wurden, durfte sich nach Eyb eine Person Jungfrau nennen. Wie er zur Debatte zwischen körperlicher und geistiger Jungfräulichkeit stand, brachte er mit Rückgriff auf den Heiligen Augustinus auf den Punkt: „Augustinus schreibt/ das ein junckfrauwe des flaisches/ vnd nit des gemütes/ erlange nit den lon der junckfrauschaft.“¹²¹ Es reichte also für den Eingang ins Himmelreich nicht aus, nur körperlich enthaltsam zu bleiben, man musste auch ein beinahe tadelloses Verhalten an den Tag legen und darüber hinaus ‚gute Werke‘ vollbringen:

„Also ist der stand der junckfrauwen außerwölt vnd loblich/ doch sol er auch mit gūten wercken erleücht/ vnnd nit den torhayten junckfrauen geleicht werden/ die auß irer iunckfrauschaft die sy on gūte werck heten/ nicht wirdig waren des einganges der hymelischen porten. Es ist hübsch ain junckfrau zū sein/ vil hübscher ist es so die iunckfrauschaft grūnet mit gūte wercken.“¹²²

Albrecht wusste anscheinend selbst, wie schwer diese Vorgaben umzusetzen waren, da er explizit betonte, dass nur eine wahrhaft berufene Person diesen Weg wählen

¹¹⁹ Vgl. Anonymous, *Holy Maidenhood*: 241 f.

¹²⁰ Anonymous, *Holy Maidenhood*: 242.

¹²¹ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 472.

¹²² Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 469.

sollte. Wer Zweifel daran aufkommen ließ, sollte es lieber nicht versuchen, da es besser sei, ein normale Eheleben zu führen als bei dem Versuch eines jungfräulichen Lebens zu scheitern.¹²³ Im Ehebüchlein warnte er ebenfalls davor, wie leicht es sei, nach anfänglichem starken Willen der Unkeuschheit zu verfallen: „Du haft vil keußche frawen vnd iunckfrawen gefehen, die vnkeußche allte weyber worden sein.“¹²⁴

Ähnlich wie Albrecht liest sich auch Albertus Magnus‘ Tugendspiegel, wenn er beispielsweise im Kapitel *Von der Keuschheit* postulierte: „Die Keuschheit ist dann eine wahre und vollkommene Tugend, wenn nicht nur der Leib vor fleischlicher Befleckung bewahrt, sondern auch die Seele vor fleischlicher Begierde rein erhalten wird. [...] Ja sogar von jenen Dingen, die zur Begierlichkeit Gelegenheit geben.“¹²⁵ In *De Bono* vertrat er ebenfalls die Meinung, dass Virginität zu großen Teilen aus der inneren Überzeugung bestand, seinen reinen Zustand zu bewahren (also auch in Gedanken keine Sünden zu haben oder zu wünschen).¹²⁶

Diese Forderung nach geistiger Jungfräulichkeit gehörte also über die Jahrhunderte hinweg sowohl zur geistlichen als auch weltlichen Schriftradtition und tauchte konstant in Lehrbüchern auf. Auch das als medizinische Abhandlung konzipierte *De Secretis mulierum* beschrieb die charakteristischen Merkmale von Jungfräulichkeit (abseits von der Beschaffenheit des Hymens oder des Urins): „The signs of chastity are as follows: shame, modesty, fear, a faultless gait and speech, casting eyes down before men and the acts of men.“¹²⁷ Jedoch gestand der Autor gleich im Anschluss darauf ein, dass manche Frauen diese Tugenden nur vorspielten, weswegen man in solchen Fällen auf das Prüfen des Urins zurückgreifen sollte.

Es lässt sich also schließen, dass im mittelalterlichen Diskurs der Fokus der Autor/innen stärker auf der spirituellen als auf der physischen Jungfräulichkeit lag. Zwar wurde auch betont oder impliziert, dass sexuelle Abstinenz ebenfalls ein wesentliches Merkmal von Virginität darstellte, allerdings wurde diese ohne die Reinheit der Seele als ungenügend erachtet, um den hohen Status einer Jungfrau zu

¹²³ Vgl. Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 472, 474 f.

¹²⁴ Albrecht von Eyb. *Das Ehebüchlein: Von lieb und keuscheit der eeleute und von annder unordenlicher lieb und unkeuscheit*. In: WEINACHT, Helmut (Hg.). *Albrecht von Eyb: Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993: 11.

¹²⁵ Albertus Magnus. *Enchiridion de Virtutibus Veris et Perfectis: VI*. In: BUCHFELNER, Simon (Hg.). *Christlicher Tugendspiegel des seligen Albertus Magnus, Bischof von Regensburg: ein Geschenk an die reifere Jugend*. Giel, München 1833, 38-44: 38 f.

¹²⁶ Vgl. Brandl, *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*: 287.

¹²⁷ Pseudo-Albertus, *De Secretis mulierum*: Chapter IX: On the Signs of Corruption of Virginité, 128.

erfüllen. Diese Sichtweise spiegelt sich in Quellen jedweder Art wider, seien sie aus dem deutsch- oder englischsprachigen Raum, auf Latein oder in der Volkssprache verfasst.

2.2. Jungfräulichkeit, Geschlecht und Körper

Virginität ist ein Konzept, das vor allem mit Frauen in Verbindung gebracht wurde und wird. Besonders im Deutschen ergibt sich die Verknüpfung von Jungfräulichkeit mit dem weiblichen Geschlecht schon durch den Begriff. Doch die Assoziation von Jungfrau und Weiblichkeit geht weit über die sprachliche Ebene hinaus und ist auch in englischen und lateinischen Texten zu finden. Sowohl ein Großteil der modernen Forschungen¹²⁸ als auch die meisten mittelalterlichen Traktate¹²⁹ behandelten explizit oder implizit weibliche Jungfernschaft, was mehrere Ursachen hatte. Wurden im mittelalterlichen Diskurs überhaupt männliche Jungfrauen problematisiert, oder war diese Kategorie schlicht unwichtig oder gar undenkbar für die damaligen Zeitgenossen? Und wurde der jungfräuliche Körper einer anderen Kategorie zugeordnet als der weibliche? Schließlich verweigerte eine solche, ihren Körper für die traditionellen ‚Aufgaben‘ einer Frau zur Verfügung zu stellen: Geschlechtsverkehr, gebären, stillen.

Zunächst einmal soll das Phänomen der männlichen Jungfrau im Vordergrund stehen. Die Mediävistin Pat Cullum setzte sich intensiv mit (klerikaler) Maskulinität im Mittelalter auseinander. Sie argumentierte, dass der Mann deswegen kaum in den Fokus von modernen Forschungen gerückt wurde, weil Maskulinität meist mit reger sexueller Aktivität gleichgesetzt wurde, unabhängig von Hetero- oder Homosexualität: „What has largely disappeared from the cultural view, however, is the non-sexual man.”¹³⁰ Die einzige größere Ausnahme davon bildete die Gruppe der katholischen Geistlichen, doch auch deren zölibatäre Lebensweise wurde meist getrennt von Virginität behandelt.¹³¹ Die Assoziation von Männlichkeit mit freiwilliger Jungfräulichkeit war und ist also scheinbar schwieriger zu fassen als das bei Weiblichkeit der Fall ist.

¹²⁸ Vgl. CULLUM, Pat. *‘Give Me Chastity’: Masculinity and Attitudes to Chastity and Celibacy in the Middle Ages*. In: *Gender & History*, Vol. 25 (3), 2013, 621-636: 622 ff.

¹²⁹ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 48.

¹³⁰ Cullum, *Give Me Chastity*: 622.

¹³¹ Vgl. Cullum, *Give Me Chastity*: 622.

Bis zum 12. Jahrhundert war Jungfräulichkeit, auch wenn sie primär als weibliche Tugend verstanden wurde, auch auf Männer bezogen. Das änderte sich erst mit der endgültigen Einführung des Zölibats: Da Jungfräulichkeit bei Männern nicht physisch festgemacht werden konnte, konnte sie vom Zölibat nicht unterschieden werden. Deswegen standen bei Männern hauptsächlich die Schwierigkeit eines zölibatären Lebens im Vordergrund, anstatt Jungfräulichkeit als ‚fixen, aber verletzlichen‘ Lebensweg zu sehen. Der Zölibat war für Männer also erreichbarer als der leicht zu verlierende Status der Virginität.¹³² Das soll nicht bedeuten, dass es keine berühmten männlichen Jungfrauen gab (von Christus über Johannes den Evangelisten bis zu Heiligen und Bischöfen), doch Jungfräulichkeit und Keuschheit wurden trotzdem als hauptsächlich weibliche Domänen betrachtet.¹³³ Das spiegelte sich auch in den Quellen wider, in denen Vermerke auf männliche Jungfrauen oft eine Besonderheit darstellten. *Holy Maidenhood* beispielsweise – obwohl an Frauen gerichtet – inkludierte das männliche Geschlecht in einer Passage explizit, als zum Wesen von Jungfräulichkeit festgestellt wurde: „Which makes of an earthly man or woman a heavenly angel, of an oppressor a servant, of an enemy a friend.“¹³⁴ Auch bei Chaucers *Wife of Bath* hob die titelgebende Witwe hervor, dass Jesus als Jungfrau bezeichnet werden konnte, obwohl er ein Mann war: „Christ was a maid, and yet shaped like a man.“¹³⁵

Als diskursive Praxis reicht die ursprüngliche Definition des jungfräulichen Körpers als weiblich bis in die Antike zurück. Schon Tertullian wandelte in seinem um 211 verfassten Werk *De Virginibus Velandis* mangels Alternativen den weiblichen Begriff *virgo* kurzerhand zu einem maskulinen Wort um. „Tertullian’s qualifier in the phrase ‚male virgin‘ reveals a number of gender-driven assumptions about virginity that are still in force today“, schrieb dazu Coyle Kelly.¹³⁶ Möglicherweise gab es auch wegen dieser automatischen Assoziation von Jungfräulichkeit mit Weiblichkeit eine weitaus geringere Beschäftigung mit Themen, die zwar Jungfrauen generell betrafen, aber nur auf Frauen bezogen wurden. Als Beispiel können hier diverse Jungfräulichkeitstests herangezogen werden, die bei Männern aus anatomischen Gründen nicht zum Einsatz kommen konnten. Eine

¹³² Vgl. Cullum, *Give Me Chastity*: 624 f.

¹³³ Vgl. Evans, *Introduction*: 6.

¹³⁴ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 229.

¹³⁵ Geoffrey Chaucer. *The Wife of Bath’s Prologue*. In: WARD, Candace (Hg.). *Geoffrey Chaucer: Selected Canterbury Tales*. Dover Publications, New York 1994, 103-124: 145.

¹³⁶ Kelly, *Menaced Masculinity and Imperiled Virginity*: 98.

Ursache dafür, dass dem sexuellen Status von Männern nicht so große Bedeutung beigemessen wurde, könnte darin liegen, dass er für die patriarchale Ordnung schlicht unwichtig war. Schließlich musste nur weibliche Sexualität kontrolliert werden um patriarchale Strukturen zu erhalten, es ergab sich also trotz aller religiösen Hintergedanken letztlich keine zwingende Notwendigkeit, männliche Jungfräulichkeit zu testen.¹³⁷

Dabei war es laut Jo Ann McNamara für Männer durch das gesamte Mittelalter hindurch grundsätzlich einfacher, eine jungfräuliche und ledige Lebensweise zu führen.¹³⁸ Da Frauen als leichter verführbar galten, wurde die Aufrechterhaltung der Virginität als größere Leistung betrachtet als bei Männern: „Male virginity was important to, but not essential for, salvation, and was more important to religious than secular life.“¹³⁹ Demnach erforderte es im Verständnis der Zeitgenoss/innen für einen Mann keine so große Selbstkontrolle, und falls er doch der Versuchung nachgeben sollte, wurde das als ‚effeminiertes‘ Moment abgetan und nicht zwingend als Gefährdung von Geschlechtervorstellungen betrachtet.¹⁴⁰ Darüber hinaus gab es auch keine Jungfräulichkeitstests, denen sich Männer unterziehen mussten.¹⁴¹

Auch wenn also dieser Zustand mit Frauen assoziiert wurde (und zumeist noch wird), war diese Verbindung auch im Mittelalter oft nicht so klar, wie es den Anschein hat. Das hing vor allem mit der Definition von Weiblichkeit und von Frausein zusammen. Im Buch Genesis findet sich eine Textpassage, die dafür von großer Bedeutung war: Nachdem Eva Adam davon überzeugt hatte, vom Baum der Erkenntnis zu kosten, wurde sie dafür von Gott bestraft, was auch Konsequenzen für mittelalterliche Frauen nach sich zog: „Zur Frau sprach er: Viel Mühsal bereite ich dir, sooft du schwanger wirst. Unter Schmerzen gebierst du Kinder. Du hast Verlangen nach deinem Mann; er aber wird über dich herrschen.“¹⁴² Weiblichkeit wurde also mit Gebären und Ehe gleichgesetzt, beides Dinge denen Jungfrauen freiwillig entsagten. Ein besonders einprägsamer Fall einer Jungfrau, die Teile ihrer Weiblichkeit freudig aufgab, fand sich in Bokenhams Legende der Heiligen Christina von Bolsena. Nachdem ihr von ihren Peinigern die Brüste abgeschnitten worden

¹³⁷ Vgl. Kelly, *Menaced Masculinity*: 97 ff.

¹³⁸ MCNAMARA, Jo Ann. 'Chaste Marriage and Clerical Celibacy'. In: BULLOUGH, Vern L./BRUNDAGE, James A. (Hgs.). *Sexual Practices and the Medieval Church*. Prometheus Books, New York (et al.) 1982, 22-33: 32.

¹³⁹ Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 48.

¹⁴⁰ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 164, Endnote 6.

¹⁴¹ Vgl. Kelly, *Performing Virginity and Testing Chastity*: 2.

¹⁴² Die Bibel in der Einheitsübersetzung: *Genesis, Kapitel 3,16*.

waren (und aus den Wunden Milch statt Blut floss), bedankte sie sich bei Gott mit den Worten: „With all my heart, lord, thank you, king of all worlds and Christ Jesus, that you have allowed every physical hindrance to be cut away from my body.“¹⁴³ Die grausame Entfernung ihrer weiblichen Attribute brachte sie also näher an den perfekten Zustand und zu Gott.

Aus diesem Grund ging Sarah Salih der Frage nach, inwiefern Jungfrauen im Mittelalter überhaupt als ‚Frauen‘ betrachtet wurden.¹⁴⁴ Sie kam zu der Erkenntnis, dass Jungfräulichkeit und Weiblichkeit zwar in der Theorie voneinander getrennt wurden, aber keine Frau von sich behaupten konnte, eine perfekte Jungfrau nach Art der Heiligenlegenden zu sein: „Virgins can certainly be said to be other than women: in practice, however, they struggle to distinguish themselves.“¹⁴⁵ Auch Ruth Evans sieht diesen Bruch zwischen Frau-Sein und Virginität. In ihren Augen bedeutete es für eine Frau, wenn sie eine physische Jungfrau bleiben wollte, metaphorisch zum Mann zu werden, da sie sich von der Möglichkeit einer Schwangerschaft selbst ausschloss.¹⁴⁶ Anke Bernau schließlich konstatierte zum Thema Jungfrauen als ‚drittes Geschlecht‘:

Es lassen sich Argumente für die These finden, Jungfräulichkeit sei eine Art ‚drittes Geschlecht‘ gewesen, aber die Art und Weise, wie von Theologen für sie geworben und über sie diskutiert wurde, scheint dem zu widersprechen. Auch wenn Jungfräulichkeit Männern und Frauen gleichermaßen empfohlen wurde, hob man sie in der an Frauen gerichteten Literatur nachdrücklich hervor.“¹⁴⁷

Männliche Jungfräulichkeit war also keineswegs unbekannt und stand auch nicht in Konflikt mit der christlichen Lehre. Dennoch wurde diesem Konzept bei weitem nicht dieselbe Bedeutung zugemessen, wie das für Frauen gemacht wurde, sei es wegen des Zölibats oder wegen theologischer und anatomischer Differenzen. Eine weibliche Jungfrau musste – um ihre Devotion zu betonen und der Perfektion näher zu kommen – ihr Frausein teilweise aufgeben, was von manchen Wissenschaftler/innen als ‚degendering‘ betrachtet wurde. Generell lässt sich feststellen, dass beinahe alle hier analysierten Quellen das Konzept der Jungfräulichkeit in erster Linie als eine weibliche Angelegenheit betrachteten. Auch wenn Männer explizit

¹⁴³ Osborn Bokenham, *Legends of Holy Women: The Life of Saint Christine*, 59.

¹⁴⁴ Vgl. Salih, *Versions of Virginity*: 1; 6.

¹⁴⁵ Salih, *Versions of Virginity*: 242.

¹⁴⁶ Vgl. Evans, *Introduction*: 6.

¹⁴⁷ Bernau, *Mythos Jungfrau*: 44.

oder implizit angesprochen wurden, bildete das weibliche Geschlecht das Zielpublikum.

2.3. Frauen als Verführerinnen und Männer als ‚Verderber‘ von Jungfrauen

An dieser Stelle soll auch ein besonderes Phänomen näher beleuchtet werden, das sich in einigen Quellen findet: die Idee von Männern als ‚Verderber‘ von Jungfrauen (im Gegensatz zu der Auffassung von Frauen als lüsterne Verführerinnen). Grundsätzlich ging man seit den Gregorianischen Kirchenreformen des 11. und 12. Jahrhunderts davon aus, dass Frauen triebgesteuerter als Männer seien und sie für den allgemeinen Sittenverfall verantwortlich zu machen waren.¹⁴⁸ Theologisch wurde das mit dem Sündenfall Evas argumentiert, die sich leichtfertig von der Schlange verführen ließ und Adam dazu brachte, den Apfel vom Baum der Erkenntnis zu kosten. Die Leichtfertigkeit Evas wurde auf das gesamte weibliche Geschlecht umgelegt: „Because of Eve’s sin, women were thought to be carnal and deceitful, easily susceptible to pride, loquacious, and the source of the world’s problems.“¹⁴⁹ Nach Ansicht mittelalterlicher Theologen verführte in der Regel die Frau den Mann zum Geschlechtsverkehr oder stachelte diesen zumindest dazu an.¹⁵⁰

Die theologische Argumentation wurde medizinisch mit Hilfe von Galens Viersäftelehre ‚belegt‘. Diese besagte, dass Frauenkörper aufgrund einer anderen Zusammensetzung der Säfte kühler und feuchter als jene von Männern seien. Da Hitze aber als Zeichen natürlicher Perfektion galt und der Körper diese anstrebte, versuchten Frauen unwillkürlich, dieses Defizit auszugleichen. Die fehlende Wärme erstrebten sie über den Geschlechtsverkehr zu erlangen, weswegen sie stärker von körperlicher Wollust getrieben wurden.¹⁵¹ Eine Jungfrau, die ihre stärker ausgeprägte Lüsterheit durch Willenskraft vollkommen unterdrücken konnte, bildete somit den Gegenpol zu einer ‚verkommenen‘ Frau.¹⁵²

Weit verbreitet war also die Idee, dass Frauen die Initiatorinnen des Geschlechtsverkehrs waren und ihrem Verlangen danach leichter nachgaben als Männer. In *Holy Maidenhood* warnte der Autor vor der Unzüchtigkeit, die bereits mit einem Blick auf den Mann begann und sich dann über Gespräche und Küsse bis hin

¹⁴⁸ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 43.

¹⁴⁹ Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 50.

¹⁵⁰ Vgl. Evans, *Introduction*: 4.

¹⁵¹ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 21.

¹⁵² Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 43.

zu unsittlichen Berührungen und schließlich zum Sex entwickelte.¹⁵³ Gegen diese Sünde könnte man nicht ankämpfen, sondern nur auf ein Entkommen hoffen: „Guard yourself, innocent maiden. They say opportunity makes the thief. Flee and turn eagerly from everything from which this incurable loss might come to pass.“¹⁵⁴ Jungfrauen wurden also – obwohl sie im gesamten Text als Musterbeispiel für Unschuld und Frömmigkeit bezeichnet wurden – als triebgesteuert dargestellt, nicht fähig, ihr Verlangen zu unterdrücken, sobald sie einen Mann erblickten.

Einen ähnlichen Blick auf die leichte Verführbarkeit von Frauen bewies Albrecht von Eyb im *Ehebüchlein*. Er warnte Eltern davor, ihren jungfräulichen Töchtern zu viele Freiheiten zu gestatten, da sie sonst leicht auf unlautere Gedanken kämen, die zu unredlichen Taten führten: „Laß sie nit vil zu tanntze vnd zu anndern wolluft gien, do die meng des volks hinkummen mag, do mit sie in böse gedanncken vallen möcht vnd den selben weytter volge thun.“¹⁵⁵ Diese Warnung sprach er bezeichnenderweise ausschließlich für keusche Töchter aus, während er zu den Söhnen schwieg.

Albertus Magnus bewies in seinem Christlichen Tugendspiegel einen geschlechtsinkluseren Blick auf das Thema Keuschheit. Er warnte sowohl Frauen als auch Männer, dass von den jeweils anderen Gefahren ausgingen, welche einen keuschen Lebensstil bedrohten:

„Eine weibliche soll jede männliche Person für gefährlich halten. Denn darum wurde die Thamar, die Tochter Davids, von ihrem eigenen Bruder Amon geschwächt [vergewaltigt, Anm.], weil sie ihn nicht für gefährlich hielt, als sie ihn in der Krankheit ganz allein bediente. Auf gleiche Weise soll ein Mann jede weibliche Person für gefährlich halten, wenn sie auch eine heilige wäre. So rathet der hl. Hieronymus, da er schreibt: ‚Wenn du die Keuschheit halten willst, so magst du ein Weib, auch wenn sie einen guten Wandel führt, wohl in deinem Herzen schätzen, aber nicht ihre leibliche Gegenwart lieben.‘“¹⁵⁶

Obwohl für Albertus also nicht alleine Frauen für die Korrumpierung verantwortlich waren, warnte er die jeweils Angesprochenen auf unterschiedliche Weise. Männer sollten sich demnach mehr vor ihrer eigenen Gefühlswelt in Acht nehmen, um nicht aus einer platonischen Beziehung heraus die ‚leibliche Gegenwart‘ einer Frau

¹⁵³ Vgl. Anonymus, *Holy Maidenhood*: 230 f.

¹⁵⁴ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 231.

¹⁵⁵ Albrecht von Eyb, *Das Ehebüchlein*: Von lieb und keuscheit der eeleute und von annder unordenlicher lieb und unkeuscheit, 12.

¹⁵⁶ Albertus Magnus, *Enchiridion*: 41.

schätzen zu lernen. Im krassen Gegensatz dazu sah er die Bedrohung, denen eine keusche Frau ausgesetzt war, nämlich der gewaltsame sexuelle Übergriff. Er ging mit seinem Rat zur Vorsicht sogar so weit, dass selbst in der eigenen Familie damit gerechnet werden musste, dass ein Mann die Gelegenheit für eine Vergewaltigung ergriff. Ebenfalls von Bedeutung ist in dieser Hinsicht Albertus' zwischen den Zeilen mitschwingende Implikation, wonach Thamar hätte wissen müssen, dass sie ihrem Bruder nicht alleine zu nahe kommen durfte. Eine wahrhaft keusche Frau – so die Botschaft – vertraute gar keinem Mann.

Die Aufforderung, Jungfrauen vor eventuellen Übergriffen zu schützen, findet sich auch in anderen Textgattungen und Epochen. So schrieb Albrecht von Eyb in seinem *Spiegel der Sitten* über das richtige Verhalten einer Jungfrau gegenüber einem Mann:

„das ain rechte junckfrau alletzeit erschricket so ain man mit ir redet/ besorget vnd fürcht sich alletzeit auch so sy gewiß vnd sicher sein mag/ wann sy weißt das sy tregt ainen koßperlichen schatz in ain erdin vaß/ das gar leicht zerprechen mag.“¹⁵⁷

Auch wenn Eyb nicht explizit ansprach, weswegen die Furcht gerechtfertigt war, so zeichnete er Männer nicht als die rationaleren und tugendhafteren Wesen. Besonders eklatant wird dieser Gegenüberstellung in einer Passage, in der er Nonnen riet, nicht alleine auf den Straßen zu gehen, denn „so der habich ain tauben sündert von den andern/ so faht vnd zerreisset er sy/ so sich och die krancken schaff sünderen/ von der herde der andern werden sy geren zerrissen von den wolffen.“¹⁵⁸ Männer wurden in dieser Analogie also mit Habichten oder Wölfen gleichgesetzt, die sich bei der ersten sich bietenden Gelegenheit auf eine alleine reisende Klosterschwester stürzten und sie ‚zerrissen‘. Wieder zeigt sich in beiden Textstellen, dass diese Warnungen ausschließlich als Ratschläge an die Frauenwelt gedacht waren und sie sich richtig zu verhalten hatten, um nicht ihre Unversehrtheit zu riskieren. Eine Kritik am Verhalten der Männer blieb aus.

Auch in *Ancrene Wisse* fand sich die Vorstellung, dass Frauen eine Mitschuld trugen, wenn sie Opfer von sexueller Gewalt wurden. Generell stand der Schreiber jedweder Art des intergeschlechtlichen Kontaktes skeptisch gegenüber. Mit Hilfe biblischer Vorbilder legte er die Gefahren dar, die einer Jungfrau von Männern drohten und betonte dabei explizit, dass dies durch sorgsames Verhalten verhindert

¹⁵⁷ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 478.

¹⁵⁸ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 476.

werden könnte. Für ihn nahm das Unheil – wie für den Schreiber von *Holy Maidenhood* – bereits mit einem Blick seinen Lauf, da man mit den Augen als erstes begehrte. Er verglich eine Anachoretin, die einen Mann ansah, mit der biblischen Eva, die auch den Apfel zuerst angesehen hatte und dadurch erst Verlangen danach entwickelte.¹⁵⁹ Die Bedrohung, die von Blicken ausging, erläuterte der Autor anschließend mit Beispielen aus dem Alten Testament: Zum einen die in Buch Genesis vorkommende Dina, Tochter Jakobs und Leas, die sich ‚fremde Frauen‘ ansehen will und infolge dessen entführt und ihrer Jungfernschaft beraubt wird. Zum anderen Bathseba, die Mutter König Salomos, die beim Baden von König David beobachtet wird, der daraufhin mit ihr Ehebruch begeht. Bei beiden Erzählungen ließ der Verfasser von *Ancrene Wisse* keinen Zweifel daran, dass die Frauen zumindest eine Teilschuld an den Geschehnissen trugen.¹⁶⁰ Besonders das zweite Fallbeispiel sollte als eindringliche Warnung aufgefasst werden, der Männerwelt mit Skepsis zu begegnen:

„Bathsheba, by uncovering herself in David’s sight, caused him to sin with her, though he was such a holy king and God’s prophet. [...] This man whom God himself by this precious saying declared king and prophet chosen from all men, this man through an eye cast on a woman as she washed herself let out his heart and forgot himself.“¹⁶¹

Aus dieser Logik heraus betrachtet scheinen die Schritte, die Anachoretinnen unternehmen sollten, um sich selbst zu schützen, durchaus sinnvoll. So mussten sie das Fenster, das sie mit der Außenwelt verband, mit einem dicken Vorhang verhängen, damit kein Mann einen Blick auf sie werfen konnte. In sehr symbolhaften Bildern zeichnete der Autor auch die Verantwortung, die eine Einsiedlerin gegenüber ihrer eigenen Keuschheit trug und warum sie selbst Schuld daran hatte, wenn ein Mann ihr verfiel.¹⁶² Denn eine ‚Grube‘ (pit) muss immer verschlossen sein, um zu verhindern, dass eine ‚Bestie‘ (beast) hineinfallen kann. Die Verantwortung dafür und die Strafe durch die ‚Rute‘ (rod) trifft ansonsten denjenigen, der für die Grube zuständig ist, denn einem Hund kann man auch nicht sagen, wo er hingehen darf und wo nicht:

¹⁵⁹ Vgl. Anonymus. *Ancrene Wisse*. In: WHITE, Hugh. *Ancrene Wisse. Guide for Anchoresses*. Penguin Books, London (et al.) 1993, 1-200: Part Two: Protecting the Heart through the Senses, 29.

¹⁶⁰ Vgl. Anonymus, *Ancrene Wisse*: Part Two: Protecting the Heart through the Senses, 30.

¹⁶¹ Anonymus, *Ancrene Wisse*: Part Two: Protecting the Heart through the Senses, 30.

¹⁶² Vgl. LINKINEN, Tom. *Same-sex Sexuality in Later Medieval English Culture*. Amsterdam University Press, Amsterdam 2015: 57 f.

„And if he is tempted so that he commits deadly sin in any way, though it is not with you but with desire for you, [...] be quite certain of the judgement: you must pay for the beast, because of the opening of the pit, and unless you confess it, you must, as they say, suffer the rod – that is, suffer for his sins. A dog will happily go in wherever he finds it open.”¹⁶³

Wieder wurde also – auch wenn die Gefahr letztendlich vom ‚tierhaften‘ männlichen Geschlecht ausging – auf die Schuldigkeit der Jungfrauen verwiesen, sie Männer durch unzureichende Verschleierung zur Unzucht zu verleiten.

Richard Rolle, selbst ein Einsiedler, wusste Ähnliches über die Möglichkeit einer seelischen Verunreinigung durch Blicke zu berichten. In seiner *vita cuiusdam puellae incluse* ließ er eine Anachoretin erklären, warum sie sich für diese zurückgezogene Lebensweise entschlossen hatte:

“Heraclites the clerk tells that a maiden forsook her city and sat in a sepulcher, and took her sustenance at a little hole. For ten years she never saw a man nor a woman, nor did anyone see her face. Instead, she stood at the hole and explained why she was enclosed. She said, ‘A young man was tempted by my beauty. And therefore, I would rather be enclosed as long as I live in this sepulcher, than to cause any soul, which is made in the likeness of God, to perish.’”¹⁶⁴

Auch in Rolles kurzer Geschichte erschien die Frau als Verführerin des Mannes und gerade Jungfrauen mussten sich besonders anstrengen, um nicht begehrt zu werden oder die Begierde des anderen Geschlechts zu wecken.

Es ist also hervorzuheben, dass es nicht zwingend dem mittelalterlichen Verständnis der menschlichen Natur entsprach, dass Männer als Verführer auftraten, sondern sie wurden vielmehr von Frauen korrumpiert. Trotzdem trat gerade diese Rollenverteilung – auch abseits des Bildes von Männern als Raubtieren – in einigen Schriftstücken zutage. Ein Autor, der dieses Thema anschnitt, war der Dichter Frauenlob. Im *Langen Ton* schrieb er zuerst darüber, was eine Jungfrau von einer Frau unterschied und wie sie mit einer blühenden Blume gleichzusetzen sei. Dann ergänzte er: „Swenn aber der süezen blômen lust durch menlich list gevallen ist, wip

¹⁶³ Anonymus, *Ancrene Wisse*: Part Two: Protecting the Heart through the Senses, 31.

¹⁶⁴ Richard Rolle. *De vita cuiusdam puelle incluse propter amorem Christi*. In: BARTLETT, Anne Clark. *Male Authors, Female Readers. Representation and Subjectivity in Middle English Devotional Literature*. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1995, 142.

nennet man sie denne.“¹⁶⁵ Nach Frauenlobs Ansicht waren es also explizit die Männer, welche durch List Jungfrauen zu Fall brachten und sie so zum ‚Weib‘ herabsetzten. Auch wenn er als Minnesänger und ‚Romantiker‘ mit einer ‚Magt‘ sicher etwas Anderes meinte als ein Geistlicher, der von gottgeweihten Jungfrauen sprach, sah er nichtsdestotrotz den Mann in der Rolle des Verführers, der die Frau erst durch List zum Beischlaf brachte.

Auch Albrecht von Eyb sah eine Frau umso bedrohter von der Unkeuschheit, je sittsamer sie selbst war. Unzüchtige Person begehrten genau diese Keuschheit: „Wann ye großer die keußche der frawen ist, ye mer wirt sie angefochten mit der begir der vnkeußche, vnd ist schwere zubewaren, das yderman begert zuhaben. Darumb ist dein weyb oder tochter keußch, so begere, das die keußcheit ewig sey.“¹⁶⁶ Bezeichnenderweise sprach Albrecht in diesem Zusammenhang weniger von der Verantwortung der keuschen (Jung)Frau selbst, sondern mehr von der ihres Vaters, der dafür Sorge zu tragen hatte, dass die Keuschheit seiner Tochter nicht in Mitleidenschaft gezogen wurde. Aus diesem Grund müsse ein Vater seine Tochter auch rechtzeitig verheiraten, damit sie nicht durch einen ‚Fehltritt‘ in Ungnade fiel. Ansonsten müsse er sich ihre Vorwürfe gefallen lassen: „Vnd hat mich nit allein weiplich begire zu seiner lieb gereitzt, funder auch dein schulde vnd verfaumnuß, das du mir kein eelichen man geben haft.“¹⁶⁷

Eine andere Art der ‚Verführung‘ oder ‚Irreführung‘ einer Jungfrau – ebenfalls im familiären Kontext – ist bei manchen Heiligenlegenden zu finden. In diesen ging es aber nicht um romantische Verführungen oder Gewaltanwendungen, sondern mehr um den sozialen Druck, der auf Jungfrauen lastete. Bokenham schrieb in *Saint Elizabeth's Life* von der Entscheidung der Heiligen, hauptsächlich auf Drängen ihres Vaters eine Ehe einzugehen.¹⁶⁸ Der Tropus der verständnislosen Eltern (und vor allem Väter) kommt in diversen Erzählungen Bokenhams oder auch in Paris' *legenda* immer wieder vor, wobei das Hauptproblem die Weigerung der Jungfrauen war, Götzen zu huldigen.¹⁶⁹ Die Frage lautet, warum dieses Erzählelement in Heiligenlegenden sich als so beliebt darstellte. Es liegt nahe, dass die Entscheidung einer

¹⁶⁵ Heinrich von Meißen. *Langer Ton: V. Wip unde Vrouwe*. In: ETTMÜLLER, Ludwig (Hg.). *Heinrichs von Meißen des Frauenlobes Leiche, Sprüche, Streitgedichte und Lieder*. Gottfried Basse, Quedlinburg (et al.) 1843, 107-118: 107.

¹⁶⁶ Albrecht von Eyb, *Das Ehebüchlein*: Von lieb und keuscheit der eeleute und von annder unordenlicher lieb und unkeuscheit, 10.

¹⁶⁷ Albrecht von Eyb, *Das Ehebüchlein*: Das man frawen vnd iunckfrawen zu rechter zeit menner geben soll, 62.

¹⁶⁸ Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Elizabeth's Life*: 179.

¹⁶⁹ Vgl. William Paris. *Life of Saint Christina*: 63 ff.

Tochter zur ewigen Jungfräulichkeit nicht immer mit Begeisterung vonseiten der Familie aufgenommen wurde, insbesondere bei Adelsgeschlechtern. Bokenham schrieb ausführlich und mit detailreichen Ausschmückungen, mit welcher grausamen Methoden die Väter ihre eigenen Töchter vom festen Glauben abzubringen versuchten. Möglicherweise sollte das Familien davon zu überzeugen, eventuelle Jungfräulichkeitsgelübde ihrer Töchter zu akzeptieren, da man sich schließlich nicht mit den grausamen heidnischen Antagonisten aus den Legenden identifizieren wollte.

Überblickt man die Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Textsorten, kann zunächst einmal festgehalten werden, dass die Vorstellung von Frauen als sexuell aktiveren Wesen in allen Bereichen der Literatur und auch in beiden Sprachregionen Einzug hielt. Besonders prävalent ist diese Sichtweise unter den Lehrbüchern und philosophischen Werken. Albrecht von Eyb, Albertus Magnus sowie die Autoren von *Holy Maidenhood* und *Ancrene Wisse* vertraten die Meinung, dass eine Frau leicht zu verführen sei, beziehungsweise sie im besten Fall zumindest eine Mitschuld an sexuellen Handlungen (oder auch Übergriffen) trug. Doch auch Männer wurden oftmals negativ dargestellt, als unkontrollierbare Triebtäter, welche weibliches Fehlverhalten sofort ausnutzten. Bedeutend ist in dieser Hinsicht, dass *De Secretis Mulierum* zu der Thematik schwieg, obwohl der (pseudo)medizinische Standpunkt durchaus notwendig für die Debatte wäre.

Männer als alleinige Schuldige und ‚Verführer‘ der unschuldigen Jungfrauen traten vor allem in den Heiligenlegenden auf. Bokenham und Paris – obwohl sie sehr unterschiedliche Hintergründe hatten – zeigten in ihren jeweiligen *vitae* die Universalität des Genres, das darum bemüht war, die Protagonistinnen als besonders rein darzustellen. In den Lebensgeschichten der jungfräulichen Märtyrerinnen waren es tatsächlich ausschließlich Männer, von denen die sexuellen Avancen ausgingen und welche den heiligen Frauen oft mit Vergewaltigung drohten. Das zeugt davon, welchen Status eine keusche Frau erst erlangen musste, bevor ihre Unschuld in der Gesellschaft als gesichert galt, während selbst eine Jungfrau, die sich freiwillig einmauern ließ, um ihr Leben Gott zu widmen, mit Misstrauen rechnen musste.

2.4. Der Verlust von Jungfräulichkeit und die Folgen

In diesem Abschnitt wird darauf eingegangen, wie sexuelle Handlungen oder andere Taten in den Augen der Schreiber/innen zum Verlust des jungfräulichen Status führten. Da es seit Beginn der theologischen Debatten verschiedene Auffassungen darüber gab, was die Virginität konstituierte, diskutierte man auch, wie sie verloren wurde und was dies für die betreffende Person bedeutete. Manche Denkrichtungen vertraten die Meinung, dass selbst der kleinste Fehltritt zur Aberkennung dieses gottgefälligsten Status führte, während andere der Idee einer ‚Revirginisierung‘ nicht ablehnend gegenüberstanden.

Aus medizinischer Sicht stellte Jungfräulichkeit ein relativ unkompliziertes Thema dar, zumindest für Pseudo-Albertus. Da eine Jungfrau seiner Meinung nach an einer engen Vagina und dem intakten Hymen erkannt werden konnte, verlor sie ihre Jungfernschaft demzufolge durch die erste Penetration: „This is the reason why when young women first lose their virginity they have pain in the vagina for a time.“¹⁷⁰ Ein Mann könne so etwas auch selbst bemerken, da er beim Sex mit einer echten Jungfrau Schmerzen am Penis verspürte. Diese Herangehensweise machte Virginität also rein an körperlichen Merkmalen fest und verband ihren Verlust mit Blut und Schmerz, ein Tropus, der sich in der Literatur vom Mittelalter bis in die Gegenwart festsetzte.¹⁷¹ Als Folge der Entjungferung sah der Autor einige körperliche Veränderungen (Ausdehnung der Vagina, Trübung des Urins), machte aber keine Anmerkungen zu eventuellen spirituellen Auswirkungen.

Neben dieser rein anatomischen Herangehensweise an das Thema verstand aber ein Großteil der mittelalterlichen Literatur unter Virginität primär einen spirituellen Zustand. Dessen Verlust zu erläutern war dementsprechend komplexer als schlichtweg den Bruch des Hymens zu nennen, und die Debatten darum waren überwiegend theologischer Natur. So gab es verschiedene Auffassungen darüber, welches Fehlverhalten zur Aberkennung dieses heiligen Status führte.

In *Holy Maidenhood* lag der Fokus des Autors bei der Frage nach dem Verlust der Jungfräulichkeit ebenfalls auf dem Akt des Geschlechtsverkehrs.¹⁷² Zwar gab es natürlich auch andere Sünden, welche die Heiligkeit des Status in Mitleidenschaft zogen, diese konnten aber durch Bußmaßnahmen vergolten werden. Sex allerdings versetzte den ‚Todesstoß‘, durch den die Jungfernschaft endgültig verloren wurde:

¹⁷⁰ Pseudo-Albertus, *De Secretis Mulierum*: 126.

¹⁷¹ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 103.

¹⁷² Vgl. Atkinson, *Precious Balsam in a Fragile Glass*: 138.

„Maidenhood never revives after that wound.“¹⁷³ Das lag in den Augen des Schreibers daran, dass Geschlechtsverkehr die einzige Sünde konstituierte, die sich nicht nur in der Seele, sondern auch am Körper festmachte: „All the other sins are only sins; but this is sin, and it also disfigures you and dishonors your body, soils your soul and makes you guilty toward God, and fouls your flesh too.“¹⁷⁴ Es scheint also, dass der anonyme Verfasser durchaus ähnliche Gedanken wie die zeitgenössischen Mediziner/innen hegte: Dass der erste Geschlechtsverkehr den Körper nachhaltig und ‚negativ‘ veränderte. Die daraus resultierende ‚Entehrung‘ und ‚Verschmutzung‘ lässt Parallelen zu Pseudo-Albertus‘ Idee des trüben, von Blut und Sperma ‚verschmutzten‘ Urins erkennen, der bei Jungfrauen noch klar und hell sei.¹⁷⁵

Ancrene Wisse vertrat aufgrund seiner Thematik eine ebenso ablehnende Haltung gegenüber Sex wie *Holy Maidenhood*, maß ihm aber nicht denselben Stellenwert bei. So war Jungfräulichkeit nicht strikt an sexuelles Verhalten gebunden, sondern mehr am spirituellen Zustand einer Person festzumachen, unabhängig davon, ob sie beispielsweise schon einmal verheiratet war: „Here virginity is a quality of spirit, a state of life not defined by sexual experience.“¹⁷⁶ Allerdings hatte das nach der Argumentation des Schreibers auch zur Folge, dass es nicht unbedingt Geschlechtsverkehr benötigte, um seine Virginität aberkannt zu bekommen. Schon unkeusche Gedanken konnten die Reinheit gefährden: „it [...] can lose its wholeness through a stinking desire.“¹⁷⁷ Diese Ganzheit musste durch Beichte und Sühne wiederhergestellt werden, da ansonsten der endgültige Verlust drohte, der irreversibel war.

Die Abgrenzung der Virginität von sexueller Erfahrung erlaubte eine Debatte um die ‚Wiedererlangung‘ dieses Zustandes, nachdem er einmal verloren worden war. Diverse mittelalterliche Autor/innen sahen durchaus die Möglichkeit gegeben, ihn durch spirituelle Reinheit zurückzugewinnen.¹⁷⁸ Bis zu einem gewissen Grad findet sich diese Ansicht in *Ancrene Wisse* wieder, denn auch wenn eine Heirat aus einer Jungfrau eine Ehefrau mache, könne diese zu einem späteren Zeitpunkt durch

¹⁷³ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 231.

¹⁷⁴ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 238.

¹⁷⁵ Vgl. Pseudo-Albertus, *De Secretis Mulierum*: Chapter X: On the Signs of Chastity, 128.

¹⁷⁶ Atkinson, *Precious Balsam in a Fragile Glass*: 137.

¹⁷⁷ Anonymus, *Ancrene Wisse*: Part Three: Birds and Anchorites: The Inner Feelings, 81.

¹⁷⁸ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 51.

ein Keuschheitsgelübde ihren ehrbaren Status wiedererlangen.¹⁷⁹ Doch die ‚Revirginisierung‘ hatte in den Augen des Schreibers auch Grenzen. Denn sollte die nicht genau definierte Jungfräulichkeit vollständig verloren gehen, wäre sie wie eine Flüssigkeit in einem kostbaren Glas unwiederbringlich verloren: „For should it once be broken, it will never be mended, mended or whole as it was before, any more than glass.“¹⁸⁰

Margery Kempe plädierte in ihrem *Book* besonders intensiv dafür, dass Virginität nicht zwingend für immer verloren ging, was wenig überraschte, da sie ja selbst diesen Status für sich wünschte, obwohl sie verheiratet und mehrfache Mutter war. In einer ihrer Visionen lamentierte sie gegenüber Jesus, dass sie niemals die himmlischen Belohnungen eines jungfräulichen Lebens genießen werde und ihr das große Bedenken machte, woraufhin ihr von Gottes Sohn versichert wurde, dass sie diesbezüglich nichts zu befürchten hatte:

„*Ah! Lord, maidens dance now merrily in Heaven. Shall not I do so? For, because I am no maiden, lack of maidenhood is to me now great sorrow*”; [...]
’And, forasmuch as thou art a maiden in thy soul, I shall take thee by the one hand in Heaven, and My Mother by the other hand, and so shalt thou dance in Heaven with other holy maidens and virgins.“¹⁸¹

Kempe signalisierte diese Rückkehr zum jungfräulichen Status durch das Tragen von weißem Gewand bei ihren Pilgerreisen, einer Farbe, die aufgrund ihrer Reinheit nur Jungfrauen vorbehalten war.¹⁸² Dass eine solche ‚Revirginisierung‘ aber nicht von allen Zeitgenoss/innen ohne weiteres angenommen wurde wird ersichtlich, indem Kempe in gleich mehreren Fällen ihre Bekleidung rechtfertigen musste und sogar dafür tätlich angegriffen wurde.¹⁸³

Die Unwiederbringlichkeit der Jungfräulichkeit hervorzuheben, stellte ein Anliegen Albrecht von Eybs im *Spiegel der Sitten* dar. Mehrere Male betonte er, dass eine einmal gefallene Jungfrau durch nichts wieder in den ursprünglichen Zustand erhoben werden konnte, weswegen deren Bewahrung die oberste Priorität darstellte. Selbst Gott mit seiner Allmacht kam nach Eybs Verständnis hier an seine Grenzen:

¹⁷⁹ Vgl. Atkinson, *Precious Balsam in a Fragile Glass*: 137.

¹⁸⁰ Anonymus, *Ancrene Wisse: Part Three: Birds and Anchorites: The Inner Feelings*, 80.

¹⁸¹ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 22, 350 f.

¹⁸² Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 59.

¹⁸³ Vgl. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 48, 170; Chapter 50, 178.

„junckfrauschafft ist ain schatz der nitt widerbracht werden mag/ darumb sol sich ain iunckfrau fleissig bewarn das sy nit zû fal komme/ [...] got mag alle ding erquicken/ aber ain gefallen iunckfrauen nit.“

„got vermag alle ding/ auch die toten lebendig zû machen/ aber die junckfrauwen mag er nit wider pringen nach dem falle.“¹⁸⁴

Allerdings blieb der Autor die genaue Erläuterung schuldig, durch welche Taten Jungfernschaft eigentlich verloren wurde.

Albertus Magnus schrieb in *De Bono* relativ detailreich darüber, welche Fehlritte zum dauerhaften Verlust der Jungfräulichkeit führten und welche berichtigt werden konnten. Er unterschied zwischen einem formellen und einem materiellen Element der Virginität, die beide unabhängig voneinander verloren gehen konnten. Formelle Jungfräulichkeit war beispielsweise gefährdet durch schwere Gedankensünden oder die Absicht, später eine Ehe eingehen zu wollen. Dies konnte aber durch Buße und vor allem durch Willensänderung beseitigt werden. Materielle Jungfräulichkeit hingegen ergab sich durch die willentliche Ablehnung von Geschlechtsverkehr. Wurde diese erst einmal verloren, war der Verlust unumkehrbar: „Corruptionis enim uns sola causa est voluntaria et procurata delectatio corporis completa in actu pollutionis.“¹⁸⁵ Also „einzig und allein die Zustimmung und freie Einwilligung in vollendete Sexuallust zieht den Totalverlust der Virginität, ihres materiellen und formellen Elements nach sich, während schwere innere Gedankensünden nur die formelle Virginität zerstören“.¹⁸⁶

Diese Betonung der Freiwilligkeit ist von besonderer Bedeutung, da sie eine Debatte offenlegte, die sich in mehreren mittelalterlichen Quellen fand: Ob die Vergewaltigung einer Jungfrau diese zu ‚Fall‘ brachte oder nicht. Der grundsätzliche Konsensus dazu lautete, dass ein erzwungener sexueller Akt nicht den Verlust der Jungfräulichkeit bedeutete, allerdings gab es oftmals Skepsis ob der tatsächlichen Unfreiwilligkeit von Seiten der Frau. Von der Spätantike bis in die Gegenwart hielt sich und hält sich die Streitfrage, ob eine ‚echte‘ Vergewaltigung ohne Zustimmung der Frau überhaupt möglich sei.¹⁸⁷ Diese Sichtweise vertrat auch Albertus Magnus,

¹⁸⁴ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 470; 477.

¹⁸⁵ Albertus Magnus, *De Bono*: Art. 6., ad 2 (288), 164.

¹⁸⁶ Brandl, *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*: 284 f.

¹⁸⁷ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 156 f.

Diese Ansicht wurde zuletzt prominent in die Öffentlichkeit getragen durch den ehemaligen US-Repräsentanten Todd Akin, der in einem Interview betonte, dass bei einer ‚wirklichen Vergewaltigung‘ der weibliche Körper in der Lage sei, ‚das alles abzuschalten‘ und so eine Schwangerschaft zu verhindern.

der zuerst formulierte, dass Virginität nach einer Vergewaltigung ebenso erhalten blieb wie nach einer Verletzung der Hand oder des Fußes: „Si enim gladio vel fuste virgo in loco pudoris configitur, non laesa est virginitas plus in illo membro quam in manu vel pede.“¹⁸⁸ Trotzdem aber duften sich diese Frauen seiner Ansicht nach nicht auf eine Stufe mit ‚vollwertigen‘ Jungfrauen stellen. Immerhin könnten sie ja trotzdem Geschlechtslust verspürt haben, wodurch sie ihren Status verloren.¹⁸⁹

In Heiligenlegenden wurde primär eine andere Herangehensweise an das Thema gewählt, wie Karen Winstead feststellte: Obwohl die Jungfrauen in diesen betonten, dass eine Vergewaltigung ihrer Heiligkeit keinen Schaden zufügen würde, entkamen sie doch auf wundersame Weise dieser Pein und signalisierten damit: „Although being raped would not, in theory, tarnish a virtuous woman, in practice virtuous women are not raped.“¹⁹⁰ Osbern Bokenham benutzte diesen Tropus beispielsweise in der Legende der Heiligen Agnes: Nachdem sie dazu verurteilt worden war, in einem Bordell jedem Mann zur Verfügung zu stehen, wurde sie von Gott errettet, indem alle eintretenden Männer sich plötzlich zum Christentum bekannten.¹⁹¹ Dieser Standpunkt tauchte auch in der Legende der Lucia von Syrakus auf. Sie wurde ebenfalls zur Bordellarbeit verurteilt und sollte dort bis zum Tod geschändet werden, wurde jedoch durch göttliche Intervention auf wundersame Weise so schwer gemacht, dass sie nicht von der Stelle bewegt werden konnte und schlussendlich mit dem Schwert getötet wurde.¹⁹²

In Bezug auf ihr Seelenheil bereitete Lucia das Urteil keine Sorgen, da Sex ohne Zustimmung der Seele niemals etwas Schändliches in Gottes Augen sei:

*„I know perfectly well that the body is never fouled without the soul’s assent. [...] In no way can any act of that type offend the high reverence of my lord God, who cares more about the intention than the deed. So even if you in your cruelty violate the integrity of my body, I will never assent to it in my soul.“*¹⁹³

Auch bei der Legende der Margareta von Antiochia wurde dieser Aspekt der Vergewaltigung einer Jungfrau ersichtlich. Als der Feldherr Olibrius Margareta begehrte, musste er überlegen, welche List er anwenden konnte, um die Jungfrau zum Geschlechtsverkehr zu bringen. Auch als sie schließlich seiner Gewalt

¹⁸⁸ Albertus Magnus, *De Bono*: Art. 6., Solutio (287), 163.

¹⁸⁹ Vgl. Brandl, *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*: 282.

¹⁹⁰ Winstead, *Virgin Martyrs*: 13.

¹⁹¹ Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Agnes’s Life*, 87 f.

¹⁹² Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Lucy*, 172 ff.

¹⁹³ Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Lucy*, 172.

unterworfen war, sah er anscheinend eine Vergewaltigung nicht als Option dafür an, ihre Virginität zu rauben.¹⁹⁴ Albrecht von Eyb teilte diese Meinung, weswegen er festhielt: „wann es so geschicht mit vnwillen vnd genötigt so ist es on schulde vnd für ain leiden geachtet.“¹⁹⁵

Geoffrey Chaucers Beitrag zum Thema in seiner *Physician's Tale* ähnelte den Heiligenlegenden: Auch hier entkam die Jungfrau einem drohenden Missbrauch, wenn auch nicht durch göttliche Intervention. Als Virginias Vater sie nämlich mit der Tatsache konfrontierte, dass sie als Sklavin in das Haus eines Mannes gehen musste, der sie begehrte, gab es für ihn nur zwei Optionen: Schande oder Tod. Von diesen beiden wählte sie freimütig die zweite, da sie dann als Jungfrau sterben konnte:

„'Virginia, there are two ways, death or shame, which you may go, alas that I was born.'

'Good father, must I die? Is there no help?'

'No, dear daughter mine,' said he.

*'Blessed be God, I die a maid. Give me my death ere I have dishonour. Do your will with your child, in the name of God!'''*¹⁹⁶

Mit dieser Geschichte zeigte Chaucer, dass es im Extremfall besser war den Tod zu wählen als den jungfräulichen Status zu verlieren.

Die meisten Quellen, die sich mit dem Verlust der Jungfräulichkeit beschäftigten, gehörten zur Kategorie der philosophischen Texte/Lehrtexte. Wiederkehrend ging es darum, durch welche Taten Virginität verloren werden konnte, ob dieser Verlust endgültig war und ob eine Jungfrau nach einer Vergewaltigung ihren besonderen Status verlor oder nicht (eine Frage, der auch in Erzählungen in Form von Heiligenlegenden nachgegangen wurde). Diese Fragen kamen in allen hier vorgestellten Textkategorien vor: in weltlichen und geistlichen, lateinischen und volkssprachigen sowie in englischen und deutschen Werken. Was dabei vor allem deutlich wird ist – trotz der Universalität des Konzeptes der Jungfräulichkeit – wie wenig Konsens es zu scheinbar essentiellen Fragestellungen gab. Die fehlende Definition führte eben auch dazu, dass es unterschiedliche Sichtweisen darauf gab, wodurch sie verloren gehen konnte oder ob dieser Verlust dauerhaft war.

¹⁹⁴ Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: The Life of St. Margaret Virgin and Martyr*, 11 f.

¹⁹⁵ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 472.

¹⁹⁶ Geoffrey Chaucer. *The Physician's Tale*. In: TATLOCK, John S. P./MACKAYE, Percy. *The Complete Poetical Works of Geoffrey Chaucer*. The MacMillan Company, New York 1912, 140-145: 144.

Zumindest in Bezug auf das Thema Vergewaltigung schien weitgehend die Übereinkunft zu herrschen, dass eine Jungfrau ohne Eigenverschulden keine Konsequenzen dafür zu tragen hatte. Inwieweit der Unschuld einer sexuell missbrauchten Frau jedoch geglaubt werden durfte, wurde in einem eigenen Diskurs behandelt.

2.5. Jesus als Geliebter von Jungfrauen

In einigen der behandelten Quellen ist ein wiederkehrender Gesichtspunkt von Jungfräulichkeit die Darstellung dieser Frauen als ‚Bräute Christi‘. Christus wurde in der Theologie als der beste aller möglichen Ehemänner betrachtet, weswegen nur wahrhaftige Jungfrauen seiner würdig erschienen.¹⁹⁷ In diesem Abschnitt soll also untersucht werden, welche Quellen darauf Bezug nahmen und auf welche Weise sie das taten.

Margery Kempe schrieb in ihrer Autobiografie relativ ausführlich über ihre Beziehung mit Jesus, welcher ihr mehrmals in Visionen erschien. In einer solchen erklärte er ihr explizit, dass er sie heiraten würde, obwohl sie keine Jungfrau im klassischen Sinne war: „Daughter, I will have thee wedded to My Godhead.“¹⁹⁸ Was genau diese Ehe beinhaltete, beschrieb sie im darauffolgenden Abschnitt mit einem Detailreichtum, der bei anderen Texten undenkbar wäre:

Daughter, thou desirest greatly to see Me, and thou mayest boldly, when thou art in thy bed, take Me to thee as thy wedded husband, as thy dearworthy darling, and as thy sweet son, for I will be loved as a son should be loved by the mother, and I will that thou lovest Me, daughter, as a good wife ought to love her husband. Therefore thou mayest boldly take Me in the arms of thy soul and kiss My mouth, My head, and My feet, as sweetly as thou wilt.“¹⁹⁹

In diesem Abschnitt zeigt sich noch einmal, wie sehr sich *The Book of Margery Kempe* von den anderen hier analysierten Quellen abhebt. Die teilweise amourös anmutende Darstellung einer Ehe mit Christus erscheint in geistlichen Quellen unvorstellbar, offenbart jedoch einen Einblick darin, was von Laien unter dem Begriff ‚Braut Christi‘ verstanden wurde. Auch wenn bei solchen Vorstellungen sporadisch auf den rein spirituellen Charakter der Beziehung verwiesen wurde, so

¹⁹⁷ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 50.

¹⁹⁸ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 35, 352.

¹⁹⁹ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 36, 354 f.

sind die romantischen Untertöne doch bezeichnend dafür, wie wörtlich zumindest Margery Kempe den Ehebund mit Jesus nahm.

Eine andere weltliche Quelle, die sich im deutschsprachigen Raum explizit mit diesem Thema auseinandersetzte, bildete der *Spiegel der Sitten*. Wenige Jahrzehnte nach Kempe räumte Eyb diesem Teil des jungfräulichen Lebens einige Zeilen ein und postulierte, dass Jungfrauen sich seiner Meinung nach mit Christus als Partner glücklich schätzen sollten. Deswegen „sollen sy liebhaben den aller hübschten über alle menschen Jhesum iren preütigam“.²⁰⁰ Dieses Privileg war aber auch an Bedingungen geknüpft, im speziellen ziemliches Verhalten und Auftreten, um sich der Ehe mit Jesus würdig zu erweisen: „Wann der iunckfrauwen preütigam Jhesus/ ist eyferisch vnd wil nit das ir gestalt werden gesehen da sy vntzimlich werden begert.“²⁰¹

Es fällt beim Vergleich dieser beiden Werke – Kempes *Book of Margery Kempe* und Eybs *Spiegel der Sitten* – auf, wie die Liebesbeziehung zwischen Jungfrauen und Christus ‚verweltlicht‘ wurde. Beide Quellen berichteten über diese spirituelle Beziehung mit Ausdrücken, wie sie auch auf konventionelle Liebespaare zuträfen. Bei Kempe war es das Verlangen, Jesus als Ehemann im Bett zu sehen und ihn mit Küssen zu überhäufen, bei Eyb die Tatsache, dass Christus eifersüchtig auf andere Männer sei und Jungfrauen sich deswegen nicht allzu freizügig geben durften.

Ein von einem Geistlichen verfasstes Werk, das sich ebenfalls mit Christus als Bräutigam von Jungfrauen auseinandersetzt, bildet Bokenhams *Legends of Holy Women*. Gleich in mehreren *vitae* ist das ein wiederkehrender Aspekt von Virginität. Fides von Agen beispielsweise, die als Christin von Diokletian verfolgt wurde, wünschte sich Bokenhams Beschreibung nach lieber einen Märtyrerintod als ihrem himmlischen Ehemann zu entsagen: „Because she wished not to lose her virginity she chose to be Christ’s wife only and no other’s, even if she should lose her life for it.“²⁰² In einer ähnlichen Situation befand sich auch die Heilige Dorothea: Nachdem ihre durch Folter entstandenen Wunden auf wundersame Weise innerhalb eines Tages verheilt waren, entgegnete sie auf die Androhung weiterer Qualen nur: „I am ready to suffer whatever you wish for my lord and my spouse Jesus.“²⁰³ Die

²⁰⁰ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 473.

²⁰¹ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 475.

²⁰² Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women*: Here Begins the Life of Saint Faith, 72.

²⁰³ Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women*: The Life of Saint Dorothy, 97.

Beziehung zwischen Christus und diesen Frauen wurde also anders beschrieben als Kempe und Eyb das taten, als eine spirituelle Liebe, die über den Tod hinausging.

Doch diese eher geistliche Darstellung der Ehe mit Jesus ist keineswegs einheitlich in den *Legends*. Bei der *vita* der Agnes von Rom finden sich durchaus romantische Untertöne wie in den weltlichen Quellen auch. Als diese vom Sohn des Präfekten umworben wurde, wies sie ihn schroff zurück, da sie schon einen anderen Liebhaber hatte:

*„Go away from me, you encourager of sin and opponent of every good intention. Go away from me, for you need to know that I am expected by another lover who has sent me preciouser ornaments and has warranted me with the ring of his faith better than you with your family and wealth. [...] My chamber is prepared for this lover, whose organs have made melody for me and the singing of whose maidens is a real bliss. [...] Often he has embraced me in his arms without blemishing my virginity.“*²⁰⁴

Gerade die Bezeichnung von Jesus als ‚lover‘ sowie die Erwähnung der Tatsache, dass sie des Öfteren schon in seinen Armen gelegen hat, ohne ihre Jungfräulichkeit verloren zu haben, ergeben Parallelen zu Margery Kempes Ausführungen. Der erotische Aspekt dieser göttlichen Beziehung scheint also nicht auf eine bestimmte Textgattung beschränkt gewesen zu sein und schien auch unabhängig vom Hintergrund des Autors/der Autorin vorzukommen.

Erwähnenswert ist bei den *Legends*, dass auch Nicht-Jungfrauen manchmal in diesen besonderen Status der ‚Geliebten‘ Jesu gerückt werden. Die *vita* der Maria Magdalena beispielsweise nahm der Autor zum Anlass, darüber zu schreiben, wie auch eine vom rechten Weg abgekommene Sünderin zur Heiligen werden konnte. Ihre jungfräulichen Züge stellte er dabei klar vor, als er über ihre sagenhafte Schönheit berichtete. In ihrem Fall aber hatten ihre Qualitäten (Jugend, Reichtum und Schönheit) negative Auswirkungen:

*„In her, then, were joined youth, wealth, and beauty. But for lack of supervision these qualities are often agents of insolence and importers of vice. For she spent her youth so shamelessly in promiscuity, and was so common in sinfulness that she lost her good name.“*²⁰⁵

²⁰⁴ Osborn Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Agnes's Life*, 83 f.

²⁰⁵ Osborn Bokenham, *Legends of Holy Women: Mary Magdalen's Life*, 108.

Trotzdem konnte sie eine besondere Beziehung mit Christus eingehen, die ansonsten ‚reinen‘ Jungfrauen vorbehalten war: „Observe how this perfect creature was joined with her creator through the affection of true love, and he to her in special amour.”²⁰⁶ Maria Magdalena wurde als biblische Figur nicht explizit als ‚Geliebte‘ oder gar ‚Ehefrau‘ Christi bezeichnet, da eine derartige Aussage wahrscheinlich den Tatbestand der Häresie erfüllt hätte. Nichtsdestotrotz sind die Parallelen zur Beziehung zwischen Jesus und Jungfrauen zu erkennen.

Eine andere Episode, in welcher Bokenham auf Christus als Bräutigam von Nicht-Jungfrauen Bezug nahm, ist die Legende der Heiligen Katharina von Alexandrien. Nachdem diese es geschafft hatte, die Ehefrau des Kaisers Maxentius zum Christentum zu bekehren, befahl der Imperator, seine Gattin hinrichten zu lassen. Katharina tröstete die Todgeweihte mit den Worten, dass sie als gläubige Christin im Himmel einen besseren Ehegatten bekommen würde: „An immortal spouse for a mortal husband.“²⁰⁷ Dort wurde nach dieser Ansicht also auch anderen Frauen die Gnade zuteil, derer zu Lebzeiten nur Jungfrauen würdig waren. Auch wenn unklar ist, ob das nur auf Märtyrerinnen zutraf, lässt sich nach der Analyse dieser beiden Textstellen doch feststellen, dass die Beziehung zu Jesus Christus als Geliebter oder Ehegatte vielschichtiger war, als es zunächst den Anschein macht.

Der Autor von *Holy Maidenhood* nahm wie Bokenham Bezug auf die Tatsache, dass Jesus als bester aller Partner unbedingt allen weltlichen Männern vorzuziehen sei. Der Kontext war dabei jedoch eher eine Warnung als eine Vertröstung auf das ewige Leben. Eine Jungfrau – als „God’s spouse, Jesus Christ’s bride“²⁰⁸ – riskierte zwangsweise eine Verschlechterung ihrer Lebenssituation, wenn sie ihren perfekten göttlichen Ehemann durch den Verlust der Jungfräulichkeit aufgab: „And from being God’s bride and his free daughter (for she is both at once) becomes a slave under man and his servant.“²⁰⁹

Dieser Aspekt der Jungfräulichkeits-Thematik war explizit auf Frauen zugeschnitten, da sich vergleichbare Ansichten in Bezug auf männliche Jungfrauen nicht finden. So gibt es keine Erwähnungen darüber, dass sexuell abstinente Männer in einer speziellen Beziehung beispielsweise zu der Jungfrau Maria oder einer anderen Heiligen standen. Insbesondere die erotisch anmutenden Elemente dieser

²⁰⁶ Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Mary Magdalen’s Life*, 113.

²⁰⁷ Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Katherine’s Life*, 137.

²⁰⁸ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 226.

²⁰⁹ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 226.

Beziehung zu Jesus – die Bezeichnung als ‚lover‘ oder ‚spouse‘, das Liegen in den Armen Christi, das Austauschen von Küssen, etc. – unterstreichen die geschlechterspezifische Zuordnung davon.

Nach Betrachtung der relevanten Textstellen lässt sich folgendes festhalten: Die Vorstellung von Jesus Christus als Geliebter von Jungfrauen, den diese statt eines weltlichen Ehemannes wählten, findet sie sich in Quellen aus beiden Regionen, sowohl englisch- als auch deutschsprachigen. Weiters lässt sich nach der Unterscheidung der Autoren in weltliche und geistliche Schreiber/innen festhalten, dass Autor/innen beider Hintergründe die Beziehung von Jungfrauen zu Gott bzw. Christus ausdrücklich hervorhoben. Bei den hier analysierten weltlichen Quellen – dem *Spiegel der Sitten* sowie dem *Book of Margery Kempe* – fällt in dieser Hinsicht aber auf, dass die eigentlich spirituelle Ehe mit leichter verständlichen weltlichen Vorstellungen einer Liebesbeziehung erklärt wurde. Möglicherweise wollte man so auch ungelerten Laien die Vorzüge der ewigen Jungfräulichkeit aufzeigen, ohne stets auf Belohnungen nach dem Tode verweisen zu müssen. Schlussendlich ist noch erwähnenswert, dass diese Form der Entlohnung ausschließlich Frauen vorbehalten war und es für männliche Jungfrauen keine entsprechende spirituelle Beziehung gab.

2.6. Belohnungen für Jungfräulichkeit

Abschließend soll noch behandelt werden, wie die einzelnen Quellen eigentlich rechtfertigten, weshalb jemand ein jungfräuliches Leben führen sollte. Immerhin musste es für Laien – die ja in keiner Weise zur Jungfräulichkeit verpflichtet waren – Anreize geben, diesen Lebensstil zu wählen.²¹⁰ Was also waren die Vorzüge dieser Entscheidung im Gegensatz zu den konventionellen Lebensformen (speziell der Ehe) und welche Belohnung konnte man im Gegenzug für die Enthaltbarkeit erwarten, sowohl weltliche als auch himmlische? Es soll beantwortet werden, ob und wie die einzelnen Quellen diese Fragen behandelten und wie ihre Antworten darauf ausfielen.

Sein Leben der Virginität und Gott zu widmen war aufgrund der Opfer, die man bringen musste, eine schwerwiegende Entscheidung. Eine Jungfrau musste ihre Berufung oft gegen den Wunsch ihrer Familie durchsetzen. Schließlich trugen die patriarchalen Strukturen dazu bei, dass eine solche Entscheidung für aristokratische

²¹⁰ Vgl. Cullum, *Give Me Chastity*: 623.

Familien von großem Nachteil sein konnten.²¹¹ Darüber hinaus musste sie auf körperlicher Ebene (durch die Unterdrückung der eigenen Sexualität) absolute Selbstkontrolle an den Tag legen. Diesem Umstand trugen zeitgenössische Autor/innen in manchen Passagen ihrer Werke Rechnung und erwähnten die Herausforderungen, denen man als keusche Jungfrau gegenüberzustehen hatte. Albrecht von Eyb ging in einem Kapitel seines *Ehebüchleins* darauf ein, wie wichtig es sei, jungen Frauen zur rechten Zeit einen Ehemann zu geben, da sie ansonsten ihrer Lust freien Lauf ließen. Aus der Sicht einer Frau rief er einen Vater dazu auf, richtig zu handeln, da die Begierde in der Jugend eine mächtige Gewalt sei:

*„Du solt pillich gedacht haben, als du von fleisch geboren pist, das du dein tochter auch von fleisch vnd nit auß steinen oder eyßen hetft geporen, solft auch pillich bedacht haben, wiewol du pist in dem alter, wie groß vnd starck der gewalt der natur ist in der iugent vnd was müßig gien vnd wolluft in mannen vnd frawen thûn vnd schaffen. Ich bin ein fraw, von dir geborn, iunck vnd voller begire.“*²¹²

Damit räumte der Schriftsteller ein, dass die Unterdrückung der eigenen sexuellen Begierde keineswegs ein leichtes Unterfangen sei, sondern gewürdigt werden sollte.

Auch im *Spiegel der Sitten* kam Eyb auf diese Thematik zu schreiben. Jungfernschaft sei demnach eines der höchsten Güter der Menschen, die „zemet die begir vnd macht überwinden die seel“. Durch sie werden Menschen den Engeln gleich und deren Reinheit sogar noch übertroffen, denn „die engel überwinden on flaische/ vnd die junkfrawen im flaisch“.²¹³ Es war nach Ansicht Eybs also erst dieser Verzicht auf das Fleischliche und die Selbstkontrolle, der eine Jungfrau vom ‚normalen‘ Menschen abhob und sie mit Engeln und Heiligen vergleichbar machte. Gemeinsam mit der Tatsache, dass auch unkeusche Gedanken oder falsches soziales Verhalten für manche Zeitgenoss/innen den Verlust der Jungfräulichkeit bedeuten konnten, trifft die Feststellung der Historikerin Louise Mirrer wohl zu, wenn sie meinte: “The Christian ideal of virginity was [...] in reality nearly impossible for women to achieve.”²¹⁴

²¹¹ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 49.

²¹² Albrecht von Eyb, *Das Ehebüchlein*: Das man frawen vnd iunckfrawen zu rechter zeit menner geben foll, 62.

²¹³ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 473.

²¹⁴ MIRRER, Louise. *Women's Representation in Male-Authored Works of the Middle Ages*. In: MITCHELL, Linda, E. (Hg.). *Women in Medieval Western European Culture*. Garland Publishing Inc., New York (et al.) 1999, 315-330: 323.

Bokenham schnitt diese Thematik ebenfalls in der Legende der Heiligen Agnes an, die sich gegenüber einem buhlenden Edelmann rechtfertigte, warum seine Avancen an ihr verschwendet waren: „He [Jesus, Anm.] has showed me incomparable treasure to draw me on if only I have perseverance in his love.“²¹⁵ Auch in anderen Legenden, beispielsweise der Heiligen Margareta von Antiochia oder der Heiligen Dorothea, entschieden sich die Protagonistinnen gegen ein ‚normales‘ Leben als Ehefrauen wohlhabender Adliger zugunsten ihrer Jungfräulichkeit.²¹⁶ Obwohl der geistliche Schreiber Bokenham also nicht so direkt wie Eyb auf die körperlichen Entbehrungen einging oder betonte, dass ein jungfräuliches Leben von Entsagungen und Selbstdisziplin geprägt war, kam es in seinen *Legends* doch mehrmals zum Ausdruck, dass persönliche Opfer erforderlich waren.

Für die Zeitgenossen des Mittelalters war es wichtig, dass eine Jungfrau diese Entsagungen aus freien Stücken auf sich nahm, da erst diese den Wert des Status ausmachte.²¹⁷ Besonders weltliche Schreiber betonten explizit, dass diese besondere Lebensform keineswegs von Gott befohlen wurde. So meinte Chaucers Alyson im Prolog der *Wife of Bath*:

„Or can you say that you have ever heard/
That God has ever by His express word/
Marriage forbidden? Pray you, now, tell me;/
Or where commanded He virginity?/ [...]
Men may advise a woman to be one,/
But such advice is not commandment, no;/
He left the thing to our own judgment so.“²¹⁸

Dieses Beharren auf der Entscheidung aus freien Stücken verwundert nur wenig bei einem Text, der als „extended, blasphemous call to feminist arms“²¹⁹ bezeichnet wurde. Allerdings liest sich diesbezüglich Eybs Argumentation im *Spiegel der Sitten* auf verblüffend ähnliche Weise: „Wie wol iunckfrauwschafft übertreffenlich vnd englich ist/ so ist sy doch nit gebotten von got. [...] So aber junckfrauwschafft willigklich geopffert wirdt/ ist sy grösser verdienens dann wäre sy geboten.“²²⁰ Gewisse weltliche Autoren schienen also genau festhalten zu wollen, dass das Ideal der Jungfräulichkeit in keiner Weise notwendig war, um ein christliches Leben zu führen. Doch auch in einem vor einem geistlichen Hintergrund verfassten Text, *Holy*

²¹⁵ Osborn Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Agnes's Life*, 83.

²¹⁶ Vgl. Osborn Bokenham, *Legends of Holy Women: The Life of St. Margaret Virgin and Martyr*, 7; *The Life of Saint Dorothy*, 95 f.

²¹⁷ Vgl. Evans, *Introduction*: 6.

²¹⁸ Geoffrey Chaucer, *The Wife of Bath's Prologue*: 104.

²¹⁹ Lynch, *Diana's "Bowe Ybroke"*: 87.

²²⁰ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 471.

Maidenhood, findet sich die Anmerkung, dass erst die Tatsache, dass er nicht von Gott befohlen wurde, diesen Status hervorhob und eine solche Person viel näher an Gott brachte: „His counsels concern sublime matters and are to his dearest friends, who are few in this world; and they are hard to fulfill. [...] Such is the counsel of maidenhood, which God did not command.”²²¹

Da die Chronist/innen des Mittelalters also anerkannten, wie herausfordernd ein jungfräuliches Leben war, ist es nicht verwunderlich, dass sie auch die Belohnungen erwähnten, die man im Gegenzug für die erbrachten Opfer erwarten konnte. Generell wurde „im Katholizismus des Mittelalters, der sich auf die Lehren von Kirchenvätern wie Hieronymus und Ambrosius stützt, [...] Jungfräulichkeit als der erhabenste Zustand betrachtet, insbesondere für Frauen“.²²² Diese Erhabenheit spiegelte sich nach Ansicht der verschiedenen Quellen vor allem im ewigen Leben nach dem Tod wider. Speziell *Holy Maidenhood* – ein Text der explizit dafür geschrieben wurde, um ein gottgefälliges Leben zu propagieren²²³ – brachte den Leser/innen an mehreren Stellen die besondere Ehre näher, welche Jungfrauen nach ihrem Tod zu erwarten hatten. Sie standen an erster Stelle vor allen anderen Menschen und ihre Entbehrungen wurden unendlich vergolten.²²⁴ Auch *Ancrene Wisse* – ein *Holy Maidenhood* sehr ähnlicher Text – griff die Belohnungen im ewigen Leben auf. In einem von Männern auf Frauen umgemünzten Bibelvers (Jakobus 1.12) schrieb der Autor von den ‚Auserwählten‘, welche den Versuchungen widerstehen konnten: „Blessed and happy is she who has patience under temptation, for when she has been proved,‘ it says, ‚she will be crowned with the crown of life which God has promised to his dear chosen ones.‘“²²⁵

Im deutschsprachigen Raum schrieben ebenfalls mehrere Autoren, Albertus Magnus und Albrecht von Eyb, über die Glorie, die eine Jungfrau nach dem Ableben erwartete. Albertus Magnus hielt sich damit eher kurz auf und erwähnte nur am Rande, dass „die unbefleckt erhaltene Reinigkeit [...] am nächsten zu Gott“²²⁶ führte. Er zog einen Vergleich zu Christus, der schließlich auch die „Begierlichkeit des Fleisches“²²⁷ überwunden hatte und nun zur rechten Gottes sitzen durfte. Eyb jedoch

²²¹ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 232.

²²² Bernau, *Mythos Jungfrau*: 40.

²²³ Vgl. White, *Introduction*: xxiii.

²²⁴ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 231, 235.

²²⁵ Anonymus. *Ancrene Wisse*: Part Four: Fleshly and Spiritual Temptations, 88.

²²⁶ Albertus Magnus, *Enchiridion*: 40.

²²⁷ Vgl. Albertus Magnus, *Enchiridion*: 40.

legte als Laie die Vorteile des enthaltsamen Lebens genauer dar und zeichnete eine noch perfektere Version des Himmelsreiches, die nur Jungfrauen offenstand:

*Darumb haben die junckfrawen etwas grosses über ander sãlige menschen/ in dem ewigen Leben/ wann sy nachuolgen dem lemlin gottes wo es hin geet/ da ander nit hyn kummen dann junckfrawen/ auff die wißen der wolriechenden plûmen/ da nitt eyten vnd falsche freüden sein diser welt/ aber da seind besonderlich freüden des reiches der hymmel/ wann die freüden der junckfrawen gottes sein in gott/ von got/ mit got/ nach got/ vnd durch got.*²²⁸

Quer durch die Sprachregionen, Autor/innen und Jahrhunderte lag also ein Fokus beim Diskurs über Jungfernschaft auf dem besonderen Status im Himmel, den sich eine jungfräuliche Person verdiente.

2.6.1. Jungfräulichkeit als Alternative zur Ehe

Die Vorzüge des jungfräulichen Lebens bezogen sich aber nicht ausschließlich auf das ewige Leben, sondern wurden durchaus auch im Diesseits verortet. Besonders hervorzuheben ist dabei die Kontrastierung zum Eheleben, das im Mittelalter für beide Geschlechter die Norm war. Für Frauen gab es in religiösen Texten grundsätzlich nur drei zulässige Lebensformen: Jungfräulichkeit, Ehe und Witwenstand, wobei diese drei in einer klaren Hierarchie strukturiert waren.²²⁹ Jesus selbst erzählte demnach Margery Kempe in einer Vision, dass Jungfräulichkeit über dem Dasein als Witwe stehe und dieses wiederum besser als die Ehe sei.²³⁰ *Holy Maidenhood* ging dabei sogar noch genauer ins Detail und quantifizierte, um wie viel sich diese drei Formen voneinander unterschieden: „Marriage brings forth her fruit thirtyfold in heaven, widowhood sixtyfold; maidenhood, with a hundredfold, outdoes both.“²³¹ Mit der Entscheidung, ewige Jungfrau zu bleiben, konnte man sich in der mittelalterlichen Hierarchie also einer hohen gesellschaftlichen Position sicher sein.

Abseits der himmlischen und sozialen höheren Stellung wurde in mehreren Quellen ein weiterer Aspekt von Jungfräulichkeit hervorgehoben, der besonders auf Frauen zugeschnitten war: Unabhängigkeit. Gemeint war damit die Möglichkeit eines Lebens ohne Ehe oder sich den Regeln eines Klosters unterwerfen zu müssen.

²²⁸ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 472 f.

²²⁹ Vgl. Bernau, *Mythos Jungfrau*: 48.

²³⁰ Vgl. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 21, 82.

²³¹ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 233.

Der Charakter dieses ewigen Bundes wurde durch die Kirche erst im 11. Jahrhundert vereinheitlicht und war im Hoch- und Spätmittelalter eng verbunden mit dem Feudalsystem und damit einhergehend dem Erbrecht von Land und Macht. Auch wenn sich die Heiratsgewohnheiten unter den Ständen stark unterschieden, schuldete grundsätzlich die Frau dem Mann Gehorsam. Eine vor der Kirche und Zeugen bekräftigte Partnerschaft konnte nur sehr schwer und unter gewissen Bedingungen wieder gelöst werden, was speziell für Frauen weitreichende und negative Konsequenzen implizieren konnte.²³²

Die göttliche Legitimation und der Sinn des Ehestandes wurden in mittelalterlichen Texten heftig diskutiert und der Diskurs dazu unterlief einige Änderungen. In gelehrten klerikalen Kreisen des 12. und 13. Jahrhunderts stand man dem Konzept ablehnend gegenüber, da Sexualität nicht von Gott vorgesehen war, sondern erst durch den Sündenfall in die Welt kam. „Vom 15. Jahrhundert an wurde die Frage, ob man heiraten soll, vermehrt auch in volkssprachlichen Texten diskutiert und hier – bezeichnenderweise – ausschließlich mit einem Ja beantwortet.“²³³ Diese Haltung – und damit die Normalisierung einer sexuellen Partnerschaft zwischen Mann und Frau – findet sich beispielsweise im *Ehebüchlein* wieder, das ja der Beantwortung der Frage, ob man heiraten sollte, gewidmet war. Eyb sah die Ehe als Mittel gegen Unkeuschheit und Begierde und stellte fest, dass seine im Text vorgelegten Argumente: „preyßen vnd loben die heilligen, wirdigen Ee vnd anzaigen die antwort auff die fürgenumen frage, das einem manne sey zunemen ein weyb, die ich hiemit beschloßen vnd hingelegt will haben.“²³⁴ Auch Chaucers Alisoun bekräftigt das ‚Ja‘ zur Ehe in der weltlichen Gesellschaft, da sonst die Begierde Überhand nehmen würde: „He says that to be wedded is no sin; Better to marry than to burn within.“²³⁵ Das Eheleben war für die meisten Menschen im Mittelalter also die Norm, während Lebensweisen abseits davon stark begrenzt waren.

Jungfrauen mussten sich diesem Diktat nicht beugen und konnten stattdessen ein selbstständiges Leben führen, ohne an den Rand der Gesellschaft gedrängt zu werden. So darf das Konzept der Jungfräulichkeit nicht nur einseitig als ein Mittel zur Unterdrückung von Frauen und Aufrechterhaltung patriarchaler Strukturen verstanden werden. Vielmehr konnte es auch genau für das Gegenteil verwendet

²³² Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 60-65.

²³³ Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs*: 179.

²³⁴ Albrecht von Eyb, *Das Ehebüchlein*: Das lob der Ee, 81.

²³⁵ Geoffrey Chaucer, *The Wife of Bath's Prologue*: 104.

werden und soziale Gegebenheiten aufbrechen.²³⁶ Allerdings sollte man den Fehler vermeiden, Virginität als ‚emanzipierend‘ für das weibliche Geschlecht anzusehen. Diese (teuer erkaufte) Freiheiten wurden als Belohnungen für bestimmte Individuen gesehen, nicht als Ermächtigung von Frauen generell.²³⁷

Die Entscheidung von Frauen zu dieser drastisch anmutenden Lebensweise darf also nicht nur auf inbrünstige Religiosität oder den Wunsch nach erhöhtem gesellschaftlichen Status zurückgeführt werden, es standen auch individuelle Freiheiten auf dem Spiel. Evans sieht das jungfräuliche Leben demnach nicht als eine Einschränkung der eigenen Sexualität, sondern als Erweiterung der persönlichen Unabhängigkeit: „The large number of medieval women who renounced sex in favor of abstinence were not all repressing or sublimating their sexuality: they actively embraced the possibilities that virgin careers offered.“²³⁸

Diese bei Evans angedeuteten ‚Möglichkeiten‘ wurden sogar den Anachoretinnen zugesprochen, die immerhin ein Leben in freiwilliger Gefangenschaft verbrachten, um Gott näher zu sein: “For in a somewhat paradoxical way the life of enclosure permitted and encouraged the exploration and development of the self in a freedom probably greater than that available amid the pressures of society outside the cell.”²³⁹ Der Autor von *Holy Maidenhood*, dessen Ziel es ja war, Frauen vom Eheleben abzubringen, schrieb aus diesem Grund am deutlichsten von dessen Schrecken. Schon früh im Werk nannte er Eheleute „servants of the flesh“²⁴⁰, die weit unter jungfräulichen Menschen standen und denen einfach die Stärke fehlte, Gott nahe zu sein.²⁴¹ Diese Auffassung von der Ehe als Institution der Versklavung durchzog den gesamten Text und traf nach Ansicht des Verfassers besonders auf arme Frauen zu, die sich unter ihrem Wert verkauften und die ihren Hochzeitstag eigentlich als Begräbnis sehen sollten.²⁴² Gegen Ende des Werkes schließlich wurde sehr bildhaft die Situation einer verheirateten Frau dargestellt, die für moderne Leser/innen beinahe parodierend wirkt:

„And what if I go on to ask, even if it seems absurd, what life is like for the woman who, when she comes in, hears her children screaming, sees the cat at the bacon and the dog

²³⁶ Vgl. MacLachlan/Fletcher, *Virginität Revisited*: 4.

²³⁷ Vgl. Salih, *Versions of Virginität*: 243.

²³⁸ Evans, *A Cultural History of Sexuality*: 1 f.

²³⁹ White, Introduction: xvii.

²⁴⁰ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 225 f.

²⁴¹ Vgl. Anonymus, *Holy Maidenhood*: 232.

²⁴² Vgl. Anonymus, *Holy Maidenhood*: 227.

at the rind, her cake burning on the hearth and her calf sucking spilt milk, the pot boiling over in the fire – and the lout grumbles away? ”²⁴³

Trotz des komisch anmutenden Charakters dieser Szenerie ist sie doch eine abschreckende Darstellung eines Lebens als Hausfrau in einer gescheiterten Ehe, die für Frauen im Mittelalter umso effektiver gewesen sein muss, da eine Scheidung nur sehr schwer möglich war.

Neben der Unterwerfung unter den Ehemann wurde als weiterer negativer Aspekt des Ehelebens in *Holy Maidenhood* Geschlechtsverkehr selbst sowie die daraus resultierenden Kinder angesehen. Besonders in Bezug auf Sex vertrat der Autor die Meinung vieler Kirchenväter, dass er sündhaft sei, auch in einer regulären Ehe.²⁴⁴ In ähnlich anschaulichen Worten wie oben beschrieb er den Akt als durch und durch abstoßend und ließ durch seine Wortwahl keinen Zweifel daran, dass er ihn als eine Kapitulation des Geistes vor der Lust sah: „That same nasty flaming of the flesh, that burning itch of the bodily lust before that sickening act, that bestial swelling, that shameless coition, that stinking and ugly act full of filth.”²⁴⁵ Jungfrauen waren von dieser Sünde und ehelichen Pflicht also befreit und standen deswegen in erhöhtem göttlichen Ansehen.

Auch andere Quellen, die nicht das gleiche Ziel wie *Holy Maidenhood* verfolgten, wussten über diesen ‚negativen‘ Aspekte vom ehelichen Zusammenleben zu berichten. Eine davon bildete das *Book of Margery Kempe*. Die Mystikerin entschied nach der Geburt ihres ersten Kindes und einer Vision des Paradieses, dass sie fleischlichen Gelüsten absagen wollte. Kempes Position als Ehefrau und Handwerkerin war für Leserinnen wahrscheinlicher greifbarer als die vortragsartige Struktur von *Holy Maidenhood*, weshalb ihrem Standpunkt zu dem Thema auch großes Gewicht beigemessen werden sollte. Ähnlich wie der anonyme Autor der Abhandlung schrieb Kempe ebenfalls in einer sehr bildhaften und abstoßenden Sprache von der ‚fleischlichen Vereinigung‘:

„And after this time she had never desired to commune fleshly with her husband, for the debt of matrimony was so abominable to her that she would rather, she thought, have

²⁴³ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 239.

²⁴⁴ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 48 f.

²⁴⁵ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 228.

*eaten or drunk the ooze and the muck in the gutter than consent to any fleshly communing, save for obedience.*²⁴⁶

Bezeichnenderweise war es für Kempe – oder wahrscheinlicher für einen ihrer Schreiber – wichtig zu erwähnen, dass Gehorsam (gegenüber dem Ehemann) eine Ausnahme für die sexuelle Abstinenz konstituierte. Es liegt die Vermutung nahe, dass die Autoren des Buches nicht die soziale Ordnung gefährden wollten, indem sie Frauen das Recht einräumten, gegen den Willen ihres Gatten über ihren Körper entscheiden zu können.

Auch Eyb erlaubte sich im *Spiegel der Sitten* eine Anmerkung zu der schlechteren Position von Frauen in der Ehe, was als Zeugnis für die Universalität dieser Tatsache sowohl im englisch- als auch im deutschsprachigen Raum gesehen werden kann. Er schrieb, dass eine jungfräuliche Frau als Partnerin Christi galt, „der sy hat frey gelassen von den eelichen gepanden [Banden, Einschränkungen, Anm.]“.²⁴⁷ Diese Feststellung traf ausdrücklich nur auf Frauen zu, was den Wert der Jungfernschaft für diese unterstrich.

Aus der ‚Freiheit‘, keinen Geschlechtsverkehr haben zu müssen (bzw. zu dürfen), ergab sich für Jungfrauen auch der Vorteil, nie den Gefahren einer Schwangerschaft ausgesetzt zu sein. Wieder sticht *Holy Maidenhood* in dieser Hinsicht hervor und beschrieb eindrücklich und wortreich die Probleme, mit denen eine schwangere Frau zu kämpfen hatte, während der Ehemann nichts davon erlitt: Schmerzen am ganzen Körper, Schlafmangel, Übelkeit, Hautprobleme, etc.: „In the middle of all your riches and the happiness of your husband, you have degenerated into a wretch.“²⁴⁸ Doch nicht nur die Schwangerschaft selbst, sondern auch ein Kind als das Resultat davon wurde im Text sehr ablehnend geschildert:

„In its carrying is heaviness, and always harsh pain; in its birthing the strongest, most stabbing pain of all, and sometimes death; in its raising, many a time of misery. As soon as it comes into this life, it brings more grief than joy, especially to the mother.“²⁴⁹

Wurde das Baby darüber hinaus missgestaltet oder behindert geboren, fiel alles auf die Mutter zurück und führte zu ihrem sozialen Ausschluss. Und wenn es gesund war, lebte man mit der ewigen Furcht vor dem Verlust des Kindes.²⁵⁰

²⁴⁶ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 3, 30 f.

²⁴⁷ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 473.

²⁴⁸ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 238.

²⁴⁹ Anonymus, *Holy Maidenhood*: 237.

²⁵⁰ Vgl. Anonymus, *Holy Maidenhood*: 237 f.

Auch andere Quellen schnitten dieses Thema an, wenn auch nicht so ausführlich und explizit wie *Holy Maidenhood*. Albertus Magnus beispielsweise schrieb im *Tugendspiegel* schlicht von der „Reinigkeit und Freiheit, die im Gefolge der Keuschheit sind“.²⁵¹ Er ging dort nicht näher darauf ein, welche Freiheiten er damit meinte, allerdings war ihm bewusst, dass die Ehe einer Frau viel abverlangte. In *De Bono* postulierte er deswegen, dass es nicht christlich sei, wenn eine Jungfrau diesen Lebensweg einzig deswegen wählte, „um den Mühen und Sorgen der Ehe zu entgehen“.²⁵²

Eyb drückte sich im *Spiegel der Sitten* zum Thema Nachwuchs auch deutlich aus, als er festhielt, dass Kinder niemals so viel Freude bereiten könnten wie die Jungfräulichkeit: „Vnd mag kain fruchtperkait der kinder geleichet werden der hailigen junckfrauschafft.“²⁵³ Das galt sowohl für die Mutter als auch für Gott selbst, der sich an sexueller Enthaltung mehr erfreute als an dem ‚allerhöchsten‘ Kind, weswegen er erstere auch mehr belohnte.²⁵⁴

Eine weitere Quelle, die sich des Themas Kinder annahm, bildete Bokenhams *vita* der Heiligen Elisabeth von Thüringen. Diese ist eine der wenigen Frauen in seinem Werk, die nicht als klassische Jungfrau beschrieben werden kann, da sie heiratete und auch Kinder gebar. Allerdings tat sie das nur unwillig und versperrte sich nach dem Tod ihres Ehemannes einer weiteren Eheschließung, um Gott dienen zu können. Nach Ansicht Bokenhams verdiente sie dadurch auch die hundertfache himmlische Belohnung, die Jungfrauen vorbehalten war. Ihre Frömmigkeit brachte sie neben der Ablehnung aller weltlichen Güter dadurch zum Ausdruck, dass sie Gott darum anflehte, sie indifferent gegenüber ihren eigenen Kindern zu machen.²⁵⁵ Erst dadurch brachte sie ihre wahre Devotion zum Ausdruck: „My children here are no dearer to me than other people’s [...]. So it seems to me that I love nothing with my whole heart except for God.“²⁵⁶ Auch sie reiht sich also in die Riege der Jungfrauen ein, welche Kinder eher ablehnten und sie als Hindernis betrachteten. Der Verfasser von *Holy Maidenhood* brachte seinen Standpunkt in Bezug auf Jungfrauen und Kinder treffend zum Ausdruck: Sollte eine Frau, die sich zu dieser Lebensweise entschieden hatte, den Wunsch nach Nachkommen haben, so müsse sie auf die

²⁵¹ Albertus Magnus, *Enchiridion*: 40.

²⁵² Brandl, *Die Sexualethik des Albertus Magnus*: 289.

²⁵³ Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 473.

²⁵⁴ Vgl. Albrecht von Eyb, *Spiegel der Sitten*: 473.

²⁵⁵ Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Elizabeth’s Life*, 189 f.

²⁵⁶ Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Elizabeth’s Life*, 190.

spirituellen und unsterblichen Kinder vertrauen, die aus ihrer Ehe mir Christus hervorgingen: die Tugenden (,virtues‘).²⁵⁷

2.6.2. Spirituelle Ehe als Sonderform

Aus der paradoxen Situation, dass schon in der Spätantike Jungfräulichkeit als Idealzustand des Menschen gewertet wurde, aber sich dennoch die meisten Menschen für eine Heirat entschieden (sei es aus persönlichen oder sozioökonomischen Gründen), entwickelte sich die Sonderform der keuschen oder spirituellen Ehe (im Deutschen auch Josefsehe genannt). Dabei führten die beiden Partner nach der offiziellen Trauung ein normales Eheleben, mit dem einzigen Unterschied, dass sie sexuell abstinert blieben. Diese Art der Partnerschaft fand sich am ehesten in der Nobilität, da sich Bauernfamilien den fehlenden Nachwuchs wirtschaftlich nicht leisten konnten. Es gab Debatten über die Gültigkeit einer solchen Partnerschaft, die sich im Wesentlichen auf zwei Denkschulen zurückführen lassen: Die erste ging davon aus, dass es die Zustimmung beider Parteien war, die einer Ehe Legitimität gab. Die zweite allerdings sah den Bund erst nach dem gemeinsamen Geschlechtsverkehr als vollzogen an. Weil aber argumentiert wurde, dass die Notwendigkeit von Sex die Ehe von Josef und Maria für nichtig erklärt hätte, setzte sich schließlich die Einverständnis-Theorie durch.²⁵⁸

Über mehrere Jahrhunderte hinweg erwies das Konzept der spirituellen Ehe als erstaunlich populär, sowohl bei Laien als auch beim Klerus, der bis ins 12. Jahrhundert noch nicht an den Zölibat gebunden war. Beginnend mit dem 11. und 12. Jahrhundert wurde die Praxis dann immer unbeliebter, was vor allem damit zusammenhing, dass die Geistlichkeit sie nicht mehr vorlebte und ihr nun ablehnend gegenüberstand, was auch in Predigten verbreitet wurde. Ein möglicher Grund für die Skepsis des Klerus wird darin gesehen, dass die spirituelle Ehe als emanzipierend für Frauen erachtet wurde. Denn auch wenn das Keuschheitsgelübde immer mit beidseitiger Zustimmung erfolgen musste, ging der Impuls dafür in den meisten Fällen von Frauen aus. Eine solche Partnerschaft ermöglichte schließlich, ungewollte sexuelle Kontakte und Schwangerschaften zu vermeiden, ohne auf die sozialen und ökonomischen Vorteile des Ehelebens verzichten zu müssen.²⁵⁹ Weiters war es

²⁵⁷ Vgl. Anonymus, *Holy Maidenhood*: 240.

²⁵⁸ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 55 f.

²⁵⁹ Vgl. McNamara, *Chaste Marriage and Clerical Celibacy*: 22 f., 29-32.

schwierig, die Vorstellung eines ehelich aber abstinent zusammenlebenden Paares in ein mittelalterliches Weltbild einzuordnen, das strikt unterschied zwischen sexuell aktiven und inaktiven Menschen: „Chaste marriage had always been an uncomfortable anomaly in Christian society, a shadowy zone between the world of the procreative, married majority and the celibate elite.“²⁶⁰

Neben Josef und Maria fungierten als Vorbilder für eine funktionierende keusche Ehe und als Beweis für deren Gottgefälligkeit vor allem die Heilige Cäcilia und deren Gemahl Valerianus.²⁶¹ In ihrer von Bokenham verfassten Lebensgeschichte kam zum Ausdruck, dass der Wunsch nach einer solchen Beziehung von der Heiligen ausging und sie ihren Mann davon erst überzeugen musste. Nachdem die Römerin unfreiwillig einem Heiden zur Frau gegeben worden war, gab sie ihm zu verstehen, dass ihn der Zorn eines eifersüchtigen Engels treffen würde, wenn er ‚die Blume ihrer Jungfräulichkeit pflücken‘ sollte: „If he finds that you have touched me even slightly with unclean love, intending to defoul me physically, he will be angry with you and take cruel vengeance.“²⁶² Die Heilige nutzte also Drohungen, um ihrem Gemahl zu erklären, dass Sex auch im Rahmen der Ehe in diesem Fall Gott erzürnen würde und konnte so ihre Forderungen durchsetzen. Valerianus ließ sich daraufhin nämlich vom Papst bekehren und konnte den Engel von da an selbst sehen. Für seine Entscheidung, in Keuschheit zu leben, bekam er zudem einen Wunsch gewährt, den er nutzte, um seinen kürzlich verstorbenen Bruder ins Leben zurückzuholen. Dieser wurde ebenfalls zum Christentum bekehrt und bekam von Gott alle Bitten erfüllt. Die Vorstellung von Valerianus‘ freiem Wunsch ist insofern bedeutend, als dieses Erzählelement bei Frauen nie vorkam. Wollte Bokenham so auch Ehemännern einen Anreiz geben, in die Begehre ihrer Frauen einzuwilligen und einer Josefsche zuzustimmen?²⁶³

Neben biblischen und kirchlichen Vertreter/innen der spirituellen Ehe wird besonders eine Frau mit dieser Praxis verbunden: Margery Kempe. Die Tatsache, dass es sich bei ihr nicht um eine Vertreterin der Nobilität handelte und ihre Hinwendung zu dieser Lebensform dennoch so gut dokumentiert ist, macht ihren Fall für einen solchen Vergleich besonders wertvoll. Kempe symbolisiert einen neuen Typ der keuschen Ehe, der im späten Mittelalter aufkam und einen Mittelweg aus

²⁶⁰ McNamara, *Chaste Marriage and Clerical Celibacy*: 33.

²⁶¹ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 57.

²⁶² Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Cecilia's Life*, 143.

²⁶³ Vgl. Osbern Bokenham, *Legends of Holy Women: Saint Cecilia's Life*, 144-149.

gängigem Sexualleben und totaler Enthaltbarkeit bot: Dabei hatten die Partner in den ersten Jahren des Zusammenlebens Geschlechtsverkehr wie jedes andere Paar und zeugten eventuell sogar Kinder. Erst nach einiger Zeit entschlossen sie sich dann für den gottgefälligeren Weg der Abstinenz.²⁶⁴

Kempes Lebensgeschichte ist ein weiteres Beispiel dafür, wie der Wunsch nach dauerhafter Abstinenz von der Frau ausging und welche Gründe das haben konnte. Die frisch vermählte Autorin entschloss sich nämlich erst nach der schweren Geburt ihres ersten Kindes dazu, ihren Ehemann um sexuelle Entsagung zu bitten. Dieser war jedoch lange nicht bereit, einzuwilligen, was im *Book* beinahe wie eine Vergewaltigung beschrieben wurde: „And so he used her as he had done before. He would not spare her.“²⁶⁵ Wieder wurde damit hervorgehoben, wie wenig sich eine Ehefrau gegen ihren Gatten durchsetzen konnte, wenn sie erst einmal vermählt waren. Erst nachdem sie ihrem Ehemann einen Kompromiss abgerungen hatte (der unter anderem beinhaltete, dass sie seine Schulden übernahm), gab er schließlich sein Einverständnis für die spirituelle Ehe, die dann auch von kirchlicher Seite abgesegnet wurde.²⁶⁶

Kempes Beispiel zeigt also, dass die Praxis der spirituellen Ehe auch in der ‚Mittelschicht‘ Anklang fand. Zum einen lag das sicher an den erweiterten Freiheiten, die mit der sexuellen Unabhängigkeit einhergingen, zumal Kempe auch die Erlaubnis erhielt, Gott abseits ihrer Familie zu dienen: „At about forty years of age she won the consent of her husband and her Church to an existence apart from her family; from that time on, she was free to go wherever she believed herself to be sent by God.“²⁶⁷ Kempe nutzte diese Unabhängigkeit, um mehrere Pilgerreisen zu unternehmen, sowohl innerhalb Europas als auch ins Heilige Land. Zum anderen aber sah sie in der keuschen Ehe auch eine Art ‚Revirginisierung‘, welche ihr von Christus bestätigt wurde. Nachdem sie in einer Vision lamentiert hatte, dass sie seiner als Nicht-Jungfrau nicht würdig sei, versicherte er ihr: „I love wives also, and specially those wives who would live chaste if they might have their will.“²⁶⁸ Um ihrem neuen Status Ausdruck zu verleihen, kleidete sich die Pilgerin in weißes Gewand.²⁶⁹

²⁶⁴ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 56.

²⁶⁵ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 3, 31.

²⁶⁶ Vgl. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 11, 48; Chapter 16, 65.

²⁶⁷ Atkinson, *Mystic and Pilgrim*: 17.

²⁶⁸ Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 21, 82.

²⁶⁹ Vgl. Margery Kempe, *The Book of Margery Kempe*: Chapter 48, 172; Chapter 50, 179.

Das Phänomen der spirituellen Ehe zeigt also auf, dass es im Mittelalter durchaus das Verlangen gab, die Idee von der Jungfräulichkeit als perfekten Zustand des Menschen mit den Anforderungen der tatsächlichen Lebenswelt zu vereinen. Eine Ehe war in den meisten Fällen mehr eine soziale und ökonomische Frage als eine der Liebe, weswegen es sich viele Menschen auch nicht leisten konnten oder wollten, darauf zu verzichten.²⁷⁰ Trotzdem aber wussten sie wohl über die Gottgefälligkeit eines sexuell enthaltsamen Lebens Bescheid. Besonders der im Spätmittelalter aufkommende Typ der erst später in der Partnerschaft keusch werden- den Ehe könnte dabei als Mittelweg betrachtet worden sein. Für Michelle Sauer ist die Existenz und die Popularität von Kempes *Book* ein Argument dafür, dass ihre Zeitgenoss/innen den Wunsch nach einem Jungfrauen-ähnlichen Status hegten: „Her *Book* amply demonstrates that the desire for sanctity as acquired through sexual renunciation was a strong undercurrent in late medieval society.“²⁷¹

²⁷⁰ Vgl. Evans, *Introduction*: 7.

²⁷¹ Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 59.

III. Fazit und Ausblick

Die zu Anfang der Arbeit aufgestellten Fragestellungen erforderten es, dass das Thema der Jungfräulichkeit im Mittelalter von verschiedenen Gesichtspunkten aus beleuchtet werden musste. Die hier häufig auftretenden Aspekte werden nun abschließend resümiert, die Fragestellungen dieser Analyse beantwortet und ein Ausblick auf mögliche weitere Forschungsgebiete gegeben.

3.1. Beantwortung der Fragestellungen

In der ersten Fragestellung sollte festgestellt werden, dass Virginität im Mittelalter hauptsächlich in geistlichen Texten eine ausführliche Thematisierung fand. Diese – so die Annahme – bewerteten das Konzept äußerst positiv, was mit der Gottgefälligkeit des Lebensstils argumentiert wurde. Wenn sich weltliche Texte mit Jungfräulichkeit auseinandersetzten, so geschah das mehr im Zusammenhang mit der Vorstellung eines mythisch verklärten Lebensweges, dem nachzueifern als unrealistisch und unnötig betrachtet wurde.

Zunächst gilt es festzuhalten, dass die für diese Arbeit analysierten Aspekte von Virginität – was darunter verstanden wurde, wie sich der Status der Jungfräulichkeit auf das Verständnis des weiblichen Körpers auswirkte, wie Chronist/innen die Sexualität der Geschlechter bewerteten, wie sie verloren werden konnte, wie die Beziehung von Jungfrauen zu Jesus war und welche Belohnungen dafür winkten – in den Quellen immer wieder auftauchten und die Zeitgenoss/innen beschäftigten. Darüber hinaus wird durch die Heterogenität der Thematisierung deutlich, wie unklar die Definition von Virginität in den unterschiedlichen Autor/innengruppen war.

Die aufgestellte These kann nach Analyse der hier behandelten Quellen nur teilweise bestätigt werden. Es wurde deutlich, dass geistliche Texte die Vorstellung eines jungfräulichen Lebens als besonders gottgefällig erachteten. Den Grund dafür sahen sie in mehreren Faktoren. Zum einen wurde in der Theologie Geschlechtsverkehr selbst als Sünde und die Enthaltensamkeit davon als Dienst an Gott und Sieg über die menschliche Natur angesehen. Zum anderen ermöglichte die mit Virginität zwingend einhergehende spirituelle Reinheit ein engelsgleiches Leben auf Erden. Die positiven Aspekte der Jungfräulichkeit – Erhabenheit über die menschlichen

Schwächen, Dienst an Gott, mannigfache Belohnungen im Himmel – wurden allerdings nicht nur von geistlichen Autoren betont, sondern auch von denjenigen mit weltlichem Hintergrund. So gingen auch weltliche Erzählungen und Lehrbücher (besonders Kempes und Eybs Werke) darauf ein, wie man ein jungfräuliches Leben führte, auch wenn sie eingestanden, dass das äußerst schwierig war. Selbst Chaucers Witwe von Bath, die dem Konzept generell am kritischsten gegenüberstand und eine positive Einstellung zu Sexualität vertrat, erkannte die Perfektion des jungfräulichen Lebens an.²⁷²

Eine Thematik, die besonders in geistlichen Texten zu Tage trat, war die Ehefeindlichkeit der klerikalen Autoren. Dass eine ewige Jungfrau keinen Ehegatten und folglich keine Kinder versorgen musste, wurde sowohl aus theologischer Sicht als auch aus sozialen Gegebenheiten für positiv erachtet. Die Ablehnung der Institution Ehe spiegelte sich in weltlichen Texten nur in abgeschwächter Form wider. Sogar Margery Kempe betonte, dass eine spirituelle Ehe (die immerhin die soziale und ökonomische Absicherung für die Frau bedeutete) eine ebenso gottgefällige Alternative darstellte wie die Ehelosigkeit, während die Kirche dieser Sonderform eher ablehnend gegenüberstand.

Eine weitere Frage drehte sich darum, was die Differenzen und Gemeinsamkeiten zwischen den einzelnen Textsorten und Herkunftsregionen aussagen. Welche Unterschiede lassen sich beispielsweise erkennen, wenn ein deutschsprachiger Gelehrter über Virginität schrieb im Vergleich zu einer englischen Mystikerin? Es wurde davon ausgegangen, dass sich die ausgeführten Themen zwar in allen Bevölkerungsschichten ähnelten, diese aber auf unterschiedliche Arten behandelt wurden. Besonders weltliche, volkssprachige Texte setzten sich demnach nicht so intensiv mit den einzelnen Gesichtspunkten der Jungfräulichkeit auseinander und führten diese nicht immer als ausnahmslos positiven Lebensweg an. Regionale Differenzen allerdings lassen sich trotz der geografischen Entfernung der beiden Sprachräume kaum finden, da hauptsächlich das katholische Christentum die Vorstellungen von Virginität prägte und deswegen das Bild in Westeuropa relativ einheitlich war.

Anhand der Unterschiede zwischen weltlichen und geistlichen Texten lässt sich die Behauptung aufstellen, dass grundsätzlich unter dem Begriff ‚Jungfrau‘ von Laien als auch von Geistlichen dasselbe Konzept verstanden wurde, nämlich einer hauptsächlich spirituell reinen Person. Die Erreichbarkeit dieser Reinheit und Erha-

²⁷² Vgl. Mitchell, *Women in Medieval Western European Culture*: 324.

benheit wurde in weltlichen Texten eigentlich kaum thematisiert, was vermuten lässt, dass diese Lebensweise nur für einen sehr religiös elitären Teil der Bevölkerung gedacht war. Margery Kempe beispielsweise wollte mit ihrem Werk darlegen, wie auch sündige Menschen zu Gott finden konnten, zeigte aber immer wieder die Schwierigkeiten auf, die sich durch ein gottgefälliges (und sexuell abstinentes) Leben ergaben, beispielsweise die Anfeindungen der Zeitgenoss/innen. Insbesondere die Regeln für ein jungfräuliches Leben als Anachoretin scheinen für normale Menschen beinahe unmöglich zu erfüllen, weshalb die Beliebtheit dieser Lebensform erstaunt. Alleine die allgegenwärtige Präsenz des Themas Jungfräulichkeit in populären Heiligenlegenden, Tugendspiegeln, Erzählungen und philosophischen Werken beweist aber das vorhandene Interesse daran auch unter der Laienbevölkerung.

Bezüglich der regionalen Unterschiede kann die These, dass sich die Vorstellungen von Jungfräulichkeit weitgehend ähnelten, als verifiziert betrachtet werden. Eine Ausnahme dazu bildet aber das Lebensmodell des Anachoretentums und die dafür konzipierten Werke *Holy Maidenhood* sowie *Ancrene Wisse*. Diese besondere Form des jungfräulichen Lebens scheint für die britischen Inseln eine ungleich größere Rolle gespielt zu haben als für Kontinentaleuropa, was generell von einem größeren Interesse der englischen Frauen an dieser Form der Gottgefälligkeit zeugen könnte. Fraglich ist, ob Frauen in anderen Regionen auf andere Weise versuchten, eine derartige Heiligkeit zu erlangen.

Die letzte Frage ging auf den Genderaspekt des Themas ein und sollte ergründen, inwiefern es geschlechterspezifisch behandelt wurde. Dem lag die Annahme zugrunde, dass der Diskurs besonders auf Frauen fokussiert war, da sie als lustvoller und unkontrollierbarer als Männer galten, weswegen ihre sexuelle und spirituelle ‚Reinheit‘ höher bewertet wurde. Darüber hinaus hatte das weibliche Geschlecht mit der Jungfrau Maria ein prominentes Vorbild für den jungfräulichen Lebensweg.

Diese These kann nach Betrachtung der Quellen und der Fachliteratur als verifiziert angesehen werden. Die meisten mittelalterlichen Quellen – egal vor welchem Hintergrund, in welchem Sprachbereich und mit welchem Ziel sie verfasst wurden – legten tatsächlich einen verstärkten Fokus auf das weibliche Geschlecht, sowohl explizit als auch implizit. Ihnen wurden schlicht mehr Anreize gegeben, diese drastische Lebensweise zu wählen: keine ehelichen Pflichten, Belohnung im ewigen Leben, Christus als Bräutigam, etc. Virginität schien demnach vielfach auf das

weibliche Geschlecht zugeschnitten gewesen zu sein, weil sie anders als bei Männern auch als essentiell für das Seelenheil der Menschheit betrachtet wurde (z.B. durch den Kampf gegen den Teufel).²⁷³ Die Betonung auf Frauen wurde theologisch als auch medizinisch begründet. Frauen ehrten demnach Gott mit sexueller Entsagung und spiritueller Reinheit mehr als Männer, da sie von Natur aus anfälliger für derartige Sünden waren. Die Typen von Jungfrauen, die in den Texten beschrieben wurden, waren dabei vielfältig, von Märtyrerinnen, die sich gegen ihre Familien stellten, über keusche Ehefrauen bis hin zu Anachoretinnen, die allen Versuchungen der Welt mit drastischen Mitteln entgingen. Einen interessanten Tropus in diesem Zusammenhang bildete das Bild der Männer als gefährliche Wesen, vor denen sich keusche Jungfrauen zu schützen hätten.

Für Männer gab es ebenfalls jungfräuliche Vorbilder (besonders Christus selbst), allerdings setzte sich die Propagierung dieses Lebensweges für sie nicht so durch wie für Frauen. Das hing zum einen mit den soziopolitischen Gegebenheiten der patriarchalen Gesellschaft des Mittelalters zusammen, welche auf die Kontrolle weiblicher Sexualität angewiesen war. Zum anderen aber entwickelte sich durch den Zölibat für enthaltsam lebende Männer eine Sonderform der Jungfräulichkeit, die sich grundlegend von weiblicher Laien-Jungfräulichkeit unterschied.²⁷⁴ Darüber hinaus konnte Virginität bei Männern nicht anatomisch festgemacht werden. Das Fehlen von mythischen Jungfräulichkeitstests (wie bei Frauen zum Beispiel durch die Urinprobe) belegt ebenfalls das relative Desinteresse der Zeitgenoss/innen an männlicher Unschuld.

3.2. Rück- und Ausblick

Was also kann nach der Bearbeitung des Themas festgehalten werden? Zunächst einmal, dass diese Arbeit nur eine von vielen möglichen Herangehensweisen an eine solche Diskursanalyse darstellt. So könnte durch Verbreiterung der Quellenbasis ein vollkommen neuer Aspekt von Virginität eröffnet werden – wie sie zum Beispiel in mittelalterlicher Schwankliteratur oder im Kontext der höfischen Dichtkunst behandelt wurde. Andere Text-Genres dahingehend zu untersuchen würde ein völlig neues Bild des Diskurses ergeben und das Verständnis dieser Epoche weiter vertiefen. In diesem Zusammenhang muss auch die Grenze der vorliegenden Masterarbeit klar

²⁷³ Vgl. Sauer, *Gender in Medieval Culture*: 48

²⁷⁴ Vgl. Karras, *Sexuality in Medieval Europe*: 29.

aufgezeigt werden: Durch den eingeschränkten Quellenkorpus von 14 Werken konnten manche Parallelen, die sich bei umfangreicheren Studien vielleicht ergeben würden, nicht erkannt werden.

Eine wichtige Erkenntnis, die aus der vorliegenden Arbeit gezogen wurde, ist die Ergiebigkeit der Methode des Vergleichs. Diese zeichnet sich vor allem durch ihre Wandelbarkeit aus, die beinahe unendlich viele Kombinationen erlaubt. So könnten künftige Forschungen andere europäische Regionen einander gegenüberstellen (oder gleich einen gesamteuropäischen Vergleich anstreben), um beispielsweise bestimmte kulturelle Einflüsse auf die Jungfräulichkeitsdebatte genauer zu ergründen. In ähnlicher Weise bietet es sich an, den christlichen Diskurs mit jenem einer anderen Religion wie dem Islam zu vergleichen, um Kontinuitäten und Gemeinsamkeiten in den Denkrichtungen festzuhalten und zu ergründen, wodurch sich die Faszination mit diesem Thema in religiösen Kontexten abseits der biblischen Überlieferung konstituierte.

Das Feld der Forschungen zu Jungfräulichkeit ist umfangreich und wächst beständig weiter. Es soll in dieser Arbeit deshalb keineswegs der Anspruch erhoben werden, endgültige Antworten auf die hier behandelten Fragen zu geben. Jeder einzelne Teilaspekt dieser Analyse könnte seinerseits das Thema für eine neue Arbeit sein und neue Erkenntnisse liefern. So ist die Rolle von Männern in der mittelalterlichen Sexualität generell aber in Bezug auf Jungfräulichkeit speziell ein Forschungsbereich, der nach wie vor umfangreiche Aufarbeitung verlangt und verdient. Auch das Frauenbild im Mittelalter – obwohl seit Jahren von zahlreichen Historiker/innen behandelt – wandelt sich durch neue Erkenntnisse ständig und wirkt sich auch auf die Forschungsdesiderata des Themas Virginität aus.

IV. Bibliographie

4.1. Primärquellen

- Albertus Magnus. *De Bono. Quaestio III: De Castitate*. In: KÜHLE, Heinrich/FECKES, KARL (et al.) (Hg.). *Alberti Magni Opera Omni*. Monasterii Westfalorum, Aschendorff 1951, 154-186.
- Albertus Magnus. *Enchiridion de Virtutibus Veris et Perfectis: VI*. In: BUCHFELNER, Simon (Hg.). *Christlicher Tugendspiegel des seligen Albertus Magnus, Bischof von Regensburg: ein Geschenk an die reifere Jugend*. Giel, München 1833, 38-44.
- Albrecht von Eyb. *Das Ehebüchlein*. In: WEINACHT, Helmut (Hg.). *Albrecht von Eyb: Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- Albrecht von Eyb. *Spiegel der Sitten: Von Junckfrauen*. In: KLECHA, Gerhard (Hg.). *Albrecht von Eyb. Spiegel der Sitten*. Texte des Späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 34. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1989, 469-480
- Anonymus. *Ancrene Wisse*. In: WHITE, Hugh (Hg.). *Ancrene Wisse. Guide for Anchoresses*. Penguin Books, London (et al.) 1993.
- Anonymus. *Holy Maidenhood*. In: SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas (Hg.). *Anchoritic Spirituality. Ancrene Wisse and Associated Works*. Paulist Press, New York (et al.) 1991, 225-243.
- Geoffrey Chaucer. *The Physician's Tale*. In: TATLOCK, John S. P./MACKAYE, Percy. *The Complete Poetical Works of Geoffrey Chaucer*. The MacMillan Company, New York 1912, 140-145
- Geoffrey Chaucer. *The Wife of Bath's Prologue*. In: WARD, Candace (Hg.). *Geoffrey Chaucer: Selected Canterbury Tales*. Dover Publications, New York 1994, 103-124.
- Heinrich von Meißen. *Langer Ton: V. Wip unde Vrouwe*. In: ETTMÜLLER, Ludwig (Hg.). *Heinrichs von Meißen des Frauenlobes Leiche, Sprüche, Streitgedichte und Lieder*. Gottfried Basse, Quedlinburg (et al.) 1843, 107-118.
- Margery Kempe. *The Book of Margery Kempe*. In: BUTLER-BOWDON, William. *The Book of Margery Kempe. A Modern Version*. Jonathan Cape, London (et al.) 1940, 19-374.
- Richard Rolle. *De vita cuiusdam puelle incluse proptter amorem Christi*. In: BARTLETT, Anne Clark. *Male Authors, Female Readers. Representation*

and Subjectivity in Middle English Devotional Literature. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1995.

- Osbern Bokenham. *Legends of Holy Women*. In: DELANY, Sheila (Hg.). *A Legend of Holy Women. A Translation of Osbern Bokenham's Legends of Holy Women*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992.
- Pseudo-Albertus. *Women's Secrets*. In: LEMAY, Helen Rodnite (Hg.). *Women's secrets: a translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*. University of New York Press, Albany 1992, 59-150.
- William Paris. *Life of Saint Christina*. In: WINSTEAD, Karen A. *Chaste Passions. Medieval English Virgin Martyr Legends*. Cornell University Press, London (et al.) 2000, 62-69.

4.2. Sekundärliteratur

- ANZULEWICZ, Henryk. *The Systematic Theology of Albert the Great*. In: RESNICK, Irven M. (Hg.). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Brill, Leiden (et al.) 2013, 15-68.
- ATKINSON, Clarissa W. *Mystic and Pilgrim. The Book and the World of Margery Kempe*. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1983.
- ATKINSON, Clarissa W. "Precious Balsam in a Fragile Glass": *The Ideology of Virginity in the Later Middle Ages*. In: *Journal of Family History*, Vol. 8 (2), 1983, 131-143.
- BEIDLER, Peter G. (Hg.). *Geoffrey Chaucer: The Wife of Bath*. Bedford Books of St. Martin's Press, Boston 1996.
- BERNAU, Anke. *Mythos Jungfrau. Die Kulturgeschichte weiblicher Unschuld*. Parthas, Berlin 2007.
- BERNSTEIN, Eckhard. *Albrecht von Eyb*. In: FÜSSEL, Stephan (Hg.). *Deutsche Dichter der frühen Neuzeit (1450-1600). Ihr Leben und Werk*. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1993, 96-110.
- BLOCH, Howard R. *Chaucer's Maiden's Head: "The Physician's Tale" and the Poetics of Virginity*. In: *Representations*, Vol. 28, 1989, 113-134.
- BRANDL, Leopold. *Die Sexualethik des Heiligen Albertus Magnus*. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1955.
- BULLOUGH, L. Vern. *Sex in History: A Virgin Field*. In: *The Journal of Sex Research*, Vol. 8 (2), 1972, 101-116.

- BUTLER-BOWDON, William. *Introduction*. In: BUTLER-BOWDON, William (Hg.). *The Book of Margery Kempe. A Modern Version*. Jonathan Cape, London (et al.) 1940, 1-13.
- CLASSEN, Albrecht. *Sex im Mittelalter. Die andere Seite einer idealisierten Vergangenheit*. Bachmann, Badenweiler 2011.
- CULLUM, Pat. 'Give Me Chastity': *Masculinity and Attitudes to Chastity and Celibacy in the Middle Ages*. In: *Gender & History*, Vol. 25 (3), 2013, 621-636.
- DELANY, Sheila. *Introduction*. In: DELANY, Sheila (Hg.). *A Legend of Holy Women. A Translation of Osbern Bokenham's Legends of Holy Women*. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1992, ix-xxxv.
- EVANS, Ruth. *Introduction: What was Sexuality in the Middle Ages?* In: EVANS, Ruth (Hg.). *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*. Berg, Oxford (et al.) 2011, 1-36.
- FAIRCLOUGH, Norman. *Discourse and Social Change*. Polity Press, Cambridge 2002.
- GEROULD, Gordon Hall. *The Legend of St. Christina by William Paris*. In: *Modern Language Notes*, Vol. 29 (5), 1914, 129-133.
- HALLISSY, Margaret. *A Companion to Chaucer's Canterbury Tales*. Greenwood Press, London (et al.) 1995.
- KARRAS, Ruth Mazo. *Sexuality in Medieval Europe: Doing unto others*. Routledge, New York 2005.
- KELLY, Kathleen Coyle. *Menaced Masculinity and Imperiled Virginity in the Morte Darthur*. In: KELLY, Kathleen Coyne/LESLIE, Marina (Hg.). *Menacing Virgins. Representing Virginity in the Middle Ages and Renaissance*. University of Delaware Press, Newark 1999, 97-114.
- KELLY, Kathleen Coyne. *Performing Virginity and Testing Chastity in the Middle Ages*. Routledge, London (et al.) 2000.
- KLECHA, Gerhard. *Einleitung*. In: KLECHA, Gerhard (Hg.). *Albrecht von Eyb. Spiegel der Sitten*. Texte des Späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heft 34. Erich Schmidt Verlag, Berlin 1989, XI-LXXIII.
- LEMAY, Helen Rodnite. *Introduction*. In: LEMAY, Helen Rodnite (Hg.). *Women's secrets: a translation of Pseudo-Albertus Magnus' De secretis mulierum with commentaries*. University of New York Press, Albany 1992, 1-58.
- LINKINEN, Tom. *Same-sex Sexuality in Later Medieval English Culture*. Amsterdam University Press, Amsterdam 2015.

- LOCHRIE, Karma. *Heterosexuality*. In: EVANS, Ruth (Hg.). *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*. Berg, Oxford (et al.) 2011, 37-56.
- LYNCH, Kathryn L. *Diana's "Bowe Ybroke": Impotence, Desire, and Virginitie in Chaucer's Parliament of Fowls*. In: KELLY, Kathleen Coyne/LESLIE, Marina (Hgs.). *Menacing Virgins. Representing Virginitie in the Middle Ages and Renaissance*. University of Delaware Press, Newark 1999, 83-96.
- MACLACHLAN, Bonnie. *Introduction*. In: MACLACHLAN, Bonnie/FLETCHER, Judith (Hg.). *Virginitie Revisited: Configurations of the Unpossessed Body*. University of Toronto Press, Toronto (et al.) 2007, 3-12.
- MARKERT, Francis Jerome. *A critical edition of Richard Rolle's „English Psalter“: Psalms 106-120 with glossary, notes, appendices and an introductory essay on his spirituality*. Fordham University, Fordham 1990.
- MCILLROY, Claire Elizabeth. *The English Prose Treatises of Richard Rolle*. D.S. Brewer, Cambridge 2004.
- MCNAMARA, Jo Ann. 'Chaste Marriage and Clerical Celibacy'. In: BULLOUGH, Vern L./BRUNDAGE, James A. (Hgs.). *Sexual Practices and the Medieval Church*. Prometheus Books, New York (et al.) 1982, 22-33.
- METZLER, Irina. *Sex, Religion, and the Law*. In: EVANS, Ruth (Hg.). *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*. Berg, Oxford (et al.) 2011, 101-118.
- MIRRER, Louise. *Women's Representation in Male-Authored Works of the Middle Ages*. In: MITCHELL, Linda, E. (Hg.). *Women in Medieval Western European Culture*. Garland Publishing Inc., New York (et al.) 1999, 315-330.
- NAGEL, Bert. *Frauenlob*. In: *Neue Deutsche Biographie*, Band 5. Duncker & Humblot, Berlin 1961, 380-382.
- PADGUG, Robert A. *Sexual Matters: On Conceptualizing Sexuality in History*. In: *Radical History Review*, Vol. 20, 1979, 3-23.
- PAYER, Pierre J. *The Bridling of Desire: Views of Sex in the Later Middle Ages*. University of Toronto Press, Toronto 1993.
- RESNICK, Irven M. *Albert the Great: Biographical Introduction*. In: RESNICK, Irven M. (Hg.). *A Companion to Albert the Great. Theology, Philosophy, and the Sciences*. Brill, Leiden (et al.) 2013, 1-11.
- SALIH, Sarah. *Katherine Group*. In: SCHAUS, Margaret (Hg.). *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*. Routledge, New York (et al.) 2006, 439-440.
- SALIH, Sarah. *Versions of Virginitie in Late Medieval England*. D.S. Brewer, Cambridge 2001.

- SAUER, Michelle M. *Gender in Medieval Culture*. Bloomsbury, London (et al.) 2015.
- SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas. *Holy Maidenhood*. In: SAVAGE, Anne/WATSON, Nicholas (Hg.). *Anchoritic Spirituality. Ancrene Wisse and Associated Works*. Paulist Press, New York (et al.) 1991, 223-225.
- SCHNELL, Rüdiger. *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit*. Campus, New York (et al.) 1998.
- WEINACHT, Helmut. *Albrecht von Eyb: Ob einem manne sey zunemen ein eelichs weyb oder nicht*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1993.
- WHITE, Hugh. *Introduction*. In: WHITE, Hugh (Hg.). *Ancrene Wisse. Guide for Anchoresses*. Penguin Books, London (et al.) 1993, vii-xxiii.
- WINSTEAD, Karen A. *Virgin Martyrs. Legends of Sainthood in Late Medieval England*. Cornell University Press, Ithaca (et al.) 1997.
- WINSTEAD, Karen A. *Chaste Passions. Medieval English Virgin Martyr Legends*. Cornell University Press, London (et al.) 2000.

4.3. Online-Quellen

- Bravo. *Bin ich nach Oralsex noch Jungfrau?*
URL: <http://www.bravo.de/dr-sommer/bin-ich-nach-oralsex-noch-jungfrau-253861.html> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).
- True Love Waits. *Reintroducing True Love Waits*.
URL: <http://www.lifeway.com/n/Product-Family/True-Love-Waits> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).
- Grazer Klinik für Ästhetische Chirurgie. *Intimchirurgie*.
URL: <http://www.aesthetic-center-arco.at/intimchirurgie/> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).
- Magnesia. *Die Quelle*.
URL: <http://www.magnesia.at/die-quelle> (zuletzt abgerufen am 07.03.2017).
- Die Bibel in der Einheitsübersetzung.
URL: <https://www.uibk.ac.at/theol/leseraum/bibel/> (zuletzt abgerufen am 27.05.2017).

V. Abstract

Deutsch

Das Konzept von ‚Jungfräulichkeit‘ erscheint auf den ersten Blick sehr geradlinig, erweist sich aber bei näherer Betrachtung als komplexes und facettenreiches Thema. Der Diskurs dazu war schon seit jeher geprägt von vielen nicht klar zu beantwortenden Fragen: Was bedeutet ‚jungfräulich‘ sein für einen Menschen? Wodurch konstituiert sich dieser Zustand? Wie kann man ihn erlangen und verlieren? Besonders im europäischen Hoch- und Spätmittelalter wurden diese und andere Fragen in verschiedensten Werken behandelt, sowohl von weltlichen als auch geistlichen Schreiber/innen, von volkssprachigen Minnegesängen bis zu lateinischen Heiligenlegenden. Ein besseres Verständnis darüber, wie die Thematik behandelt wurde, ermöglicht ein klareres Bild der mittelalterlichen Lebenswelten.

Die vorliegende Masterarbeit behandelt genau diesen Diskurs im englisch- und deutschsprachigen Raum im Zeitraum vom 13. bis zum 15. Jahrhundert (als Periode, in der die Begeisterung für Jungfräulichkeit auch im Laientum neue Spitzen erreichte). Im Fokus steht die Aufgabe, der Diversität der Diskursteilnehmer/innen und deren Werke Rechnung zu tragen. Um das zu erreichen ist die Methode des Vergleichs der Quellen essentiell, die nach dem Hintergrund des Autors/der Autorin, der Textsorte, der Sprache sowie der Herkunftsregion geordnet wurden. So soll ergründet werden, wie sich die Behandlung von Virginität zwischen den einzelnen Kategorien unterschied und welche Schlüsse sich daraus ziehen lassen.

English

The concept of ‘virginity’ appears to be rather straightforward at first glance. When going into detail, however, it proves to be a much more complex and diverse subject. The discourse about it was characterised from the beginning by questions that lack straight answers: What does it mean for a person to be ‘virginal’? What constitutes this state? How can one gain and lose it? The European high and late Middle Ages was an especially active period regarding this subject, with many writers, both clerical and secular, discussing virginity in a multitude of texts, from vernacular minnesongs to Latin saint’s legends. A better understanding of how this topic was handled is essential for the examination of medieval life.

This master's thesis looks at precisely this discourse in the English- and German-speaking regions from the 13th to the 15th century (as a period when the enthusiasm for virginity reached new heights, even among the laity). The focus is to account for the diversity of the discourse's participants. In order to achieve that, the key method is the comparison of the respective sources, which are divided by the author's background, the type of text, the language it was written in and the region of origin. This should further our understanding of how the treatment of the subject matter differed depending on these categories and what conclusions can be drawn from this knowledge.