

Geschlechterkonzepte in transkultureller Perspektive

Nadeem E. Khan

Männlichkeit und ehrbasierte Gewalt in arabischen Quellen zu den Kreuzzügen – Ehre als Handlungsmotiv oder polemisches Narrativ?

Abstract: This study discusses the ways male honour is linked to chastity and corporal integrity of female relatives during wartimes. Based on Muslim sources allowing a glimpse on culture during the Crusades, it examines differences in the depiction of Muslim and Christian gender relations, concluding that the narratives function as anti-Christian polemics.

Einleitung

Ogleich sich dieser Beitrag um Männlichkeit dreht, stehen auf den kommenden Seiten nicht die „angeblich typisch männlichen Tugenden wie Kraft, Stärke, Mut, Überlegenheit“¹ im Mittelpunkt. Männliche Ehre, Eifersucht und Entehrung werden vielmehr mit dem weiblichen Körper in Verbindung gesetzt, dessen Unversehrtheit in der Vormoderne – gerade im Kriegsfall – von fundamentaler Wichtigkeit gewesen zu sein scheint. Die Verteidigung dieser Unversehrtheit konnte – wie im Folgenden ausgeführt – in Gewalt umschlagen.

Im ersten Teil des Beitrags werden aktuelle Forschungsansätze zu ehrbasierter Gewalt gegen Frauen vorgestellt und in den religiös-rechtlichen Kontext des Islams gesetzt. Daraufhin werden im zweiten Teil die muslimischen Autoren und ihre Werke mit Blick auf ihren historischen Kontext betrachtet. Im dritten Teil wird der Quelldiskurs auf Ehr- und Männlichkeitskonzepte sowie ihren Bezug zu Gewalt gegen Frauen untersucht und die Darstellung christlicher Geschlechterbeziehungen miteinbezogen. Abschließend kann so die Frage beantwortet werden, ob Ehre in den untersuchten Quellen als Handlungsmotiv historischer Akteure zu verstehen ist, oder Ehre als Teil eines Narrativ zu gelten hat.

1 Bea Lundt: Das nächste Ähnliche. Geschlecht in der Vormoderne, in: Bea Lundt, Toni Tholen (Hg.): Geschlecht in der Lehramtsausbildung. Die Beispiele Deutsch und Geschichte (Historische Geschlechterforschung und Didaktik 3), Berlin 2013, S. 93–115, hier 113.

1. Ehre und Gewalt

Das global auftretende Phänomen ehrbasierter Gewalt steht spätestens seit den frühen 2000er Jahren auf der Agenda internationaler Organisationen wie Human Rights Watch (HRW). Auch infolgedessen rückte es in den Fokus sozialwissenschaftlicher Untersuchungen. HRW definierte 2001 ehrbasierte Gewalt als „acts of violence, usually murder, committed by male family members against female family members who are perceived to have brought dishonor upon the family.“² Die folgenden Abschnitte dienen einer differenzierten Betrachtung der Begriffe Ehre und ehrbasierter Gewalt anhand aktueller Forschung.

1.1 Ehre – Definitionen

Obwohl der Ehrbegriff, der in diesem Artikel näher beleuchtet werden soll, nicht der deutschen Sprache entspringt, erscheint es sinnvoll, zu Beginn eine umgangssprachliche Definition einzuführen. Der Duden liefert folgende Bedeutungsmöglichkeiten:

1. a) Ansehen aufgrund offenbaren oder vorausgesetzten (besonders sittlichen) Wertes; Wertschätzung durch andere Menschen
b) Zeichen oder Bezeugung der Wertschätzung
2. Gefühl für die eigene Ehre
3. (veraltet) Jungfräulichkeit eines jungen Mädchens³

Alle angeführten Definitionen betreffen das Thema dieses Aufsatzes. Während Inhalte – die genannten sittlichen Werte – fluide sind, kulturell divergieren und sich in unterschiedlich langen Zeiträumen verändern, bleiben damit verbundene soziale Mechanismen vergleichbar. Innerhalb einer Gemeinschaft muss so ein Konsens über positiv besetzte Werte und diesen zuwiderlaufende Handlungen bestehen, die Ehre ausmachen, also einen Ehrenkodex darstellen. Ein Gruppenmitglied muss sich und seine Taten aus eigener Entscheidung oder auf Grund

-
- 2 Item 12 – Integration of the human rights of women and the gender perspective: Violence Against Women and “Honor” Crimes. Human Rights Watch Oral Intervention at the 57th Session of the UN Commission on Human Rights, Genf 2001 (http://pantheon.hrw.org/legacy/press/2001/04/un_oral12_0405.htm; Zugriff am 21.09.2017). Diese Definition ist offenkundig unvollständig, werden doch männliche Opfer ehrbasierter Gewalt, die nicht den Männlichkeitskonzeptionen ihrer Gesellschaft entsprachen, etwa Homosexuelle, nicht miteingeschlossen.
 - 3 „Ehre“ auf Duden online (<http://www.duden.de/node/674645/revisions/1335460/view>; Zugriff am 21.09.2017).

sozialen Drucks an gesellschaftlich festgelegten Maßstäben selbst messen und sich vom Kollektiv bewerten lassen. Ein Individuum ist innerhalb der Gesellschaft darum bemüht, mehr Ehre (Selbstwert und/oder Ansehen) zu gewinnen, indem es sich den Ehrbedingungen konform verhält. Zuwiderhandlung führt zu Ehrverlust – Schande – in den Augen der Gemeinschaft. Dies wird um so gut wie jeden Preis vermieden.⁴ Ehre ist dabei nicht nur als individuelles Gut zu verstehen, sondern betrifft auch die Gruppe – Familie, Stamm, etc. –, der das Individuum angehört. Dies zieht in ehrbasierten Gesellschaften eine gemeinschaftliche Verantwortung für das wertekonforme Verhalten jeden Einzelnen nach sich.⁵

Die Bewertung von Verhaltensweisen erfolgt häufig geschlechtsspezifisch. In vormodernen Gesellschaften lassen sich Mut und Erfolg in gewaltsamen Auseinandersetzungen als explizit männliche und Keuschheit als explizit weibliche Tugend feststellen. Erfolg im Kampf ist als eingeschränkte Kategorie anzusehen, da Tod im Kampf die männliche Ehre nicht prinzipiell in Frage stellt. Keuschheit ist demgegenüber eine absolute Kategorie, die das Unterlassen von nicht gesellschaftlich legitimierten Sexualkontakten einfordert, was meist vor-ehelichen und außerehelichen Geschlechtsverkehr ausschließt. Geschlechtszugehörigkeit ist somit ein konstituierendes Element der Ehre jeder Person innerhalb einer Ehrgesellschaft.⁶

In familiären Kontexten führt Letzteres dazu, dass männliche Familienangehörige eifersüchtig dafür Sorge tragen, dass keine verwandte Frau gegen die gesellschaftliche Sexualmoral verstößt und damit das Ansehen der Familie beschädigt. Der Verstoß eines weiblichen Familienmitglieds betrifft dabei auch die persönliche Ehre und die Männlichkeit der Verwandten. Der erfolglose Versuch, die Konformität des Verhaltens weiblicher Familienmitglieder mit geltenden Vorstellungen aufrechtzuerhalten, wird auch als Versagen und Schwäche

-
- 4 Aisha K. Gill: 'Honour' and 'Honour'-Based Violence. Challenging Common Assumptions, in: Aisha K. Gill, Carolyn Strange, Karl Roberts (Hg.): 'Honour' Killing and Violence. Theory, Policy and Practice, New York 2014, S. 1–23, hier S. 2; Derek Brower: The Compulsions of Honour, in: A.E. Christa Canitz, Gernot R. Wielandt (Hg.): From Arabye to Engeland. Medieval Studies in Honour of Mahmoud Manzalaoui on His 75th Birthday, Ottawa 1999, S. 75–92, hier S. 78.
 - 5 Carolyn Strange, Robert Cribb: Historical Perspectives on Honour, Violence and Emotion, in: Carolyn Strange, Robert Cribb, Christopher E. Forth (Hg.): Honour, Violence and Emotion in History, London, New York 2014, S. 1–22, hier S. 10; Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 5f.
 - 6 Brower: Compulsion (wie Anm. 4), S. 81; Purna Sen: 'Crimes of Honour'. Value and Meaning, in: Lynn Welchman, Sara Hossain (Hg.): 'Honour'. Crimes, Paradigms and Violence against Women, London, New York 2005, S. 42–63, hier S. 46, 48.

des Mannes gedeutet, der somit als zumindest teilweise entehrt gilt.⁷ Sexualmoral kann hier über den eigentlichen Akt des Geschlechtsverkehrs hinausgehen und Aspekte betreffen, die einen Kontrollverlust der männlichen Angehörigen bedeuten und somit hypothetisch zu einem Verstoß gegen die Norm führen könnten. Als Sonderfälle männlichen Kontrollverlusts können u.a. Liebesheiraten, Scheidungen und Vergewaltigungen gelten.⁸

1.2 Ehrbasierte Gewalt

Wie oben gezeigt, gilt es in einer ehrbasierten Gesellschaft, Ehrverlust um jeden Preis zu vermeiden. Gewalt ist dabei ein häufiges, männliches Reaktionsmuster, wie etwa die Geschichte des Duells zeigt.⁹ Zieht man vormoderne Vorstellungen männlicher Ehre hinzu, die auf Mut und Kampfgeist basieren, ist dies nicht verwunderlich. In diesem Kontext ist Gewalt gegen Familienangehörige, die gegen geltende Ehrvorstellungen verstoßen, zu beobachten. Gewalt soll entweder vom Begehen des Verstoßes abhalten oder im Nachhinein für einen bereits begangenen Verstoß bestrafen. Strafende Gewalt kann hier die Wiederherstellung der Ehre des Gewaltausführenden nach sich ziehen.¹⁰ Gewalt wird insbesondere gegen Frauen ausgeübt, die gegen gesellschaftliche Sexualmoral verstoßen. Zwar können auch Männer Opfer ehrbasierter Gewalt werden, doch ist faktisch zu beobachten, dass es sich bei den Geschädigten meist um Frauen handelt. Der Einsatz von Gewalt reicht dabei von körperlichem Zwang bis hin zum Mord. Nicht in allen Fällen geht die Gewalt von Männern aus. Auch Frauen beteiligen sich an der Kontrolle der Sexualität weiblicher Familienangehöriger, fordern Gewalt gegen nicht ehrkonform agierende Verwandte ein und nehmen in wenigen Fällen auch die Rolle der Gewaltausführenden ein.¹¹ Um Formen ehrbasierter Gewalt von anderen Arten der Gewalt gegen Frauen, wie etwa Beziehungstaten, abzugrenzen, nutzt Sen folgende Definition:

7 Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 2, 5f.

8 Mohammad Mazher Idriss: Honour, Violence and Islam. An Introduction, in: Mohammad Mazher Idriss, Tahir Abbas (Hg.): Honour, Violence and Islam, New York 2011, S. 1–15, hier S. 3; Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 3–6; Lynn Welchman, Sara Hossain: 'Honour'. Rights and Wrongs, in: Lynn Welchman, Sara Hossain (Hg.): 'Honour'. Crimes, Paradigms and Violence against Women, London, New York 2005, S. 1–21, hier S. 5; Sen: Meaning (wie Anm. 6), S. 47.

9 Strange, Cribb: Perspectives (wie Anm. 5), S. 2f.; Sen: Meaning (wie Anm. 6), S. 43f.

10 Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 5; Sen: Meanings (wie Anm. 6), S. 48.

11 Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 6f.; Sen: Meanings (wie Anm. 6), S. 48; Welchman, Hossain: Rights (wie Anm. 8), S. 4–6.

1. gender relations that problematise and control women's behaviours, shaping and controlling women's sexuality in particular;
2. the role of women in policing and monitoring women's behaviour;
3. collective decisions regarding punishment, or in upholding the actions considered appropriate, for transgressions of these boundaries;
4. the potential for women's participation in killings;
5. the ability to reclaim honour through enforced compliance or killings.¹²

1.3 Ehre und ehrbasierte Gewalt im klassischen Rechtsdiskurs des Islam

Ehrbasierte Gewalt ist Teil der öffentlichen Debatte, ob und inwieweit der Islam mit westlichen Werten kompatibel ist. Eine apologetische Position bezeichnet das klassische islamische Recht als ehrbasierter Gewalt gegenüber ablehnend, während eine islamkritische – z.T. islamfeindliche – Position im Islam die Ursache für ehrbasierte Gewalt in muslimischen Bevölkerungsgruppen sieht.¹³ Studien haben ergeben, dass eine positive Sicht auf ehrbasierte Gewalt selten auf religiöse Überzeugungen zurückzuführen ist, sondern mit patriarchalischen und traditionellen Weltbildern korreliert, die Frauen eine bestimmte Rolle zuweisen und Gewalt als Mittel von Konfliktbewältigung gutheißen.¹⁴ Fraglich ist, ob das klassische islamische Recht nicht einem patriarchalischen Verständnis von Gesellschaften entspringt, Frauen eine spezifische Rolle zuweist und Gewalt zumindest ein denkbare Mittel der Konfliktlösung darstellt.

Bevor die Frage nach der Akzeptanz ehrbasierter Gewalt in der *šari'a* beantwortet werden kann, müssen zuerst die Normen heterosexueller Sexualmoral im Islam angesprochen werden. Der Koran verbietet *zinā* – meist mit Unzucht übersetzt – in Sure 17 Vers 32:

*Naht euch nicht der Unzucht! Das ist etwas Schändliches – was für ein schlimmer Weg!*¹⁵

-
- 12 Sen: Meanings (wie Anm. 6), S. 50; der sechste Punkt – state sanction – wird aufgrund des vormodernen Kontexts ausgeklammert.
 - 13 Etwa Jonathan Brown: Islam is not the Cause of Honor Killings. It's Part of the Solution, 2017 (<https://yaqeeninstitute.org/en/jonathan-brown/islam-is-not-the-cause-of-honor-killings-its-part-of-the-solution>; Zugriff am 30.09.2017) und Daniel Akbari, Paul Tetreault: Honor Killing: A Professional's Guide to Sexual Relations and Ghayra Violence from the Islamic Sources, Bloomington 2014.
 - 14 Gill: Assumptions (wie Anm. 4), S. 7.
 - 15 Der Koran. Neu übertragen von Hartmut Bobzin (Beck'sche Reihe), München 2012, S. 245.

Zinā bedeutet Geschlechtsverkehr außerhalb einer als legitim definierten Beziehung. Außerhalb der Ehe erlaubt der Koran Geschlechtsverkehr zwischen einem männlichen Besitzer und seiner Sklavin in Sure 70, Verse 29–30:

*Und die sich des Verkehrs enthalten – außer mit ihren Ehefrauen und ihren Sklavinnen –, dann sind sie nicht zu tadeln.*¹⁶

Geschlechtsverkehr außerhalb der genannten Beziehungen wird in Sure 24, Vers 2 unter Strafe gestellt:

*Der Ehebrecher und die Ehebrecherin*¹⁷, peitscht jeden von beiden mit hundert Peitschenhieben aus! [...] ¹⁸

In der Mehrheit sunnitischer Rechtstraditionen wird neben den in diesem Vers festgeschriebenen Hieben die alttestamentarische Strafe des Steinigens verlangt. Dies wird mit einem *ḥadīṭ* ergänzt, das postuliert, es gäbe einen im Text abrogierten Koranvers, dessen Urteil – das Steinigen bei Ehebruch – aber nach wie vor Gültigkeit habe.¹⁹ Im sich entwickelnden Recht wurden beide Strafen integriert und vom Status der Person abhängig gemacht. Ist eine der *zinā* überführte Person im Status des *iḥṣān* – ist frei, erwachsen, Muslim und hat bereits in einem als legitim verstandenen Rahmen geschlechtlich verkehrt – wird sie gesteinigt, ansonsten bleibt es bei der Prügelstrafe.²⁰

Um die extremen Körperstrafen der *ṣarī‘ā*, die *ḥudūd*, zu denen die Strafen für *zinā* zählen, zu rationalisieren, wurde im islamischen Rechtsdiskurs ein Metasystem – die *maqāṣid aš-ṣarī‘a* oder Ziele der *ṣarī‘a* – entwickelt. Der mittelalterliche Gelehrte al-Ġazālī definiert fünf Kernziele, nämlich den Schutz von Religion (*dīn*), Leben (*nafs*), Intellekt (*‘aql*), Abstammung (*naṣab*) und Besitz (*māl*).²¹ Geschlechtsverkehr außerhalb einer als legitim verstandenen Beziehung

16 Ebd., S. 524.

17 *Az-zānī wa-z-zāniyya* bedeutet wörtlich: der und die Unzucht treibende Person, also eine Person, die außerhalb einer als legitim verstandenen Beziehung sexuell verkehrt. Dies schließt folglich auch unverheiratete Personen mit ein. Bobzins Übersetzung ist hier stark interpretierend.

18 Koran (wie Anm. 15), S. 304.

19 John Burton: The Exegesis of Q. 2: 106 and the Islamic Theories of ‘Naskh. Mā Nansakh Min Āya Aw Nansahā Na’Ti Bi Khairin Minhā Aw Mithlihā’, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 48,3 (1985), S. 452–469.

20 Rudolph Peters: Crime and Punishment in Islamic Law. Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century (Themes in Islamic Law 2), Cambridge, New York 2005, S. 60f.

21 Mohammad Hashim Kamali: Shari‘ah Law. An Introduction, Oxford 2008, S. 124–127.

ziehe Kinder unklarer Abstammung nach sich. Harte, körperliche Strafen dienten der Abschreckung.²² Andere Definitionen führen Ehre (*ird*) als sechste Kategorie ein oder ersetzen Abstammung durch diese.²³ Die religiös begründete Wichtigkeit von Ehre kann mit mehreren *aḥādīṭ* belegt werden:

Es gibt niemanden, der ein größeres Ehrgefühl [aḡyar] als Gott hat, daher verbietet er Unzucht [fawāḥiṣ], und es gibt niemanden, der lieber gepriesen wird als Gott.²⁴

Oh Gemeinde Muḥammads, niemandes Eifer [ḡira, im Sinne von Zorn] ist größer als Gottes, wenn er sieht, dass sein Diener oder seine Dienerin Unzucht treiben. Oh Gemeinde Muḥammads, wüsstest ihr was ich weiß, würdet ihr wenig lachen und viel weinen.²⁵

Die so aufgestellte Norm erkennt die Notwendigkeit an, Ehre durch die Androhung von Gewalt zu schützen. Diese unterscheidet sich aber von ehrbasierter Gewalt im Sinne dieses Aufsatzes dadurch, dass sie nicht familiär stattfindet und nicht genderspezifisch ist.

Die Bestrafung gesellschaftlich nicht akzeptierten Geschlechtsverkehrs wird in einem institutionalisierten Rahmen durchgeführt. Der Vorwurf der Unzucht muss von vier Zeugen vor Gericht ausgesprochen werden, damit es zu einer Verurteilung kommen kann.²⁶ Der entstandene Ehrverlust trifft unzüchtige Männer und Frauen gleichermaßen, wie sich etwa an Sure 24, Vers 3 erkennen lässt:

Der Ehebrecher²⁷ darf nur eine Ehebrecherin oder eine Beigesellerin²⁸ heiraten, und die Ehebrecherin – nur einen Ehebrecher oder ein Beigeseller darf sie heiraten.²⁹

Aus anderen Traditionen wird jedoch ersichtlich, dass das Ehrgefühl von Männern an die Normeinhaltung durch ihre Frauen geknüpft ist. Asma' bt. Abī Bakr – die Schwägerin des Propheten – berichtet etwa über das Ehrverständnis ihres Mannes az-Zubayr:

Eines Tages – ich trug Dattelkerne auf meinem Kopf – traf ich auf den Gesandten Gottes und bei ihm waren einige der Anṣār. Da rief er mich und sagte „Iḥ, iḥ!³⁰“ sodass er mich hinter sich mitnehmen konnte. Ich aber schämte [istahyaytu] mich mit den Männern zu

22 Peters: Crime (wie Anm. 20), S. 30.

23 Kamali: Law (wie Anm. 21), S. 124–127.

24 Ṣaḥīḥ Buḥārī, Kitāb an-Nikkāḥ, Bāb al-Ġira, Nr. 1. [Vgl. für *aḥādīṭ*: Ministerium für islamische Angelegenheiten, Saudi-Arabien: hadith.al-islam.com].

25 Ebd., Nr. 2.

26 Peters: Crime (wie Anm. 20), S. 15f., 61.

27 Das arabische Original spricht vom *zānī*, nicht spezifisch vom Ehebrecher.

28 Polytheistin.

29 Koran (wie Anm. 15), S. 304.

30 Ein Ausruf, um das Kamel zum Niederknien zu bewegen.

reiten und ich dachte an az-Zubayr und sein Ehrgefühl – er hatte von den Leuten das größte Ehrgefühl [ağyar an-nās]. Der Prophet verstand, dass ich mich schämte und ritt weiter. [...].³¹

Das Einhalten einer strikten Geschlechtertrennung ist also Bestandteil der Sexualmoral und betrifft vor allem Frauen, deren Verhalten die Ehre ihrer männlichen Verwandten mitbestimmt. Die religiös definierte Geschlechtertrennung ist eng mit dem Begriff *hiğāb* verknüpft, der einerseits einen Vorhang zwischen einem der Öffentlichkeit zugänglichen Teil eines Raumes und einem den Frauen zugewiesenen Teil bedeuten kann, häufig aber die Verschleierung einer Frau im öffentlichen Raum bezeichnet.³² Letztere findet sich koranisch etwa in Sure 24, Vers 31:

Und sprich zu den gläubigen Frauen, dass sie ihre Blicke senken und ihre Scham bewahren und ihren Schmuck nicht zeigen sollen, bis auf das, was ohnehin zu sehen ist, und dass sie sich ihren Schal um den Ausschnitt schlagen und dass sie ihren Schmuck nur ihren Gatten zeigen sollen, den Vätern und den Schwiegervätern, den Söhnen und Stiefsöhnen, den Brüdern und den Söhnen ihrer Brüder, oder Schwestern [...].³³

Von der strikten Geschlechtertrennung ausgenommen werden hier männliche Familienangehörige, denen die Heirat und damit der rechtskonforme sexuelle Umgang mit der jeweiligen weiblichen Verwandten auf Grund des engen Familienverhältnisses untersagt ist [*mahārim*].³⁴ Demnach dient die Geschlechtertrennung und insbesondere die Verschleierung im außerfamiliären Raum dazu, gesellschaftlich verpönten Geschlechtsverkehr zu verhindern.

Nach der Darstellung von Sexualmoral und Ehrkonzeption der islamischen Hauptquellen, stellt sich nun die Frage nach der Rolle ehrbasierter Gewalt in den Texten. Dabei ist eine Prophetenüberlieferung von besonderem Interesse:

Sa‘ad b. ‘Ubāda sagte: Wenn ich einen Mann mit meiner Frau sähe, so würde ich ihn mit dem Schwert schlagen. Dem Propheten wurde dies zugetragen, woraufhin er sagte: Wundert ihr euch über Sa‘ads Eifersucht [ğira]? Bei Gott, ich habe mehr Eifersucht als er und Gott hat mehr Eifersucht als ich. Wegen Gottes Eifersucht verbot er die Unzucht [fawāhiş], ob offen oder versteckt [...].³⁵

31 Şaḥiḥ Buḥārī, Kitāb an-Nikkāḥ, Bāb al-Ġira, Nr. 5.

32 Joseph Chelhod: *Hiğāb*, in: Encyclopaedia of Islam² 3 (1986 [1971]), S. 359–361.

33 Koran (wie Anm. 15), S. 307.

34 Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1982 [1964], S. 162.

35 Şaḥiḥ Buḥārī, Kitāb at-tawḥīd, Bāb qawl an-nabī şala Allāh ‘alayhi wa-sallam: la şaḥsa ağyar min Allāh, Nr. 1.

Dieses *ḥadīṭ* kann für die Rechtsentwicklung im Bereich ehrbasierter Gewalt als zentral bezeichnet werden.³⁶ Die Duldung des Einsatzes von Gewalt zur Verteidigung der Ehre durch den Propheten führt im klassischen Recht dazu, dass einem Mann zugestanden wird, seine Ehre in Fällen von *zinā* einer Familienangehörigen gewaltsam zu verteidigen. Während das *ḥadīṭ* nur das Töten des fremden Mannes thematisiert, wird auch das Töten der betroffenen weiblichen Verwandten als legale Handlungsweise angenommen, wenn nur so der ehrverletzende Akt beendet werden kann.³⁷

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass das klassische islamische Recht das normverletzende Sexualverhalten von Frauen und Männern unter Körperstrafe stellt. Insbesondere das Verhalten von Frauen wird hier problematisiert und eine strenge Segregation der Geschlechter vorausgesetzt, die von allen Mitgliedern der Gesellschaft kontrolliert werden kann. Die gewaltsame Sanktion seitens der Gesamtgesellschaft oder des männlichen Verwandten bezieht sich trotzdem explizit nur auf normverletzenden Geschlechtsverkehr. Während im klassischen Recht die Grenzen ehrbasierter Gewalt sehr eng gesetzt sind, wird sie keinesfalls kategorisch abgelehnt.

2. Autoren und Quellen

Dieses Kapitel stellt die Quellen und ihre Autoren sowie den aktuellen Forschungsstand im historischen Kontext der Kreuzzüge vor. Bei den beiden in dieser Arbeit verwendeten Quellen handelt es sich um die Memoiren Usāma b. Munqid̄s – *Kitāb al-I'tibār* – und den als *Riḥlat Ibn Ḡubayr* bekannten Reisebericht des Muḥammad b. Ḡubayr.

2.1 Die Kreuzzüge aus muslimischer Perspektive

Der Erste Kreuzzug traf die muslimische Levante zu einem denkbar ungünstigen Zeitpunkt. 1092 war der mächtigste Mann des sunnitischen 'Abbāsidenkalifats mit Zentrum im Irak, der Wesir Nizām al-Mulk, von ismā'īlitischen Attentätern ermordet worden.³⁸ Im selben Jahr starb auch der Seldschukensultan Malikšāh

36 Es finden sich Varianten des *ḥadīṭs*, die die Notwendigkeit von vier Zeugen betonen. S. etwa Ṣaḥīḥ Muslim, 1498.

37 Peters: Crime (wie Anm. 20), S. 26.

38 Bei den Ismā'īliten handelt es sich um eine schiitische Konfession, die sich von anderen Schiiten zu ihrem Beginn im 8. Jahrhundert in Fragen der korrekten Erbfolge der Nachkommen Muḥammads unterschied, zunehmend aber eine eigene Theologie entwickelte und ab dem 10. Jahrhundert mit der Fāṭimidendynastie ein eigenes Kalifat

und zwei Jahre darauf der Kalif al-Muqtadī bi-ʿAmr Illāh. Dem in Ägypten beheimateten schiitischen Gegenspieler – dem Fātimidenkalifat – erging es nicht besser. 1094 starben zuerst der Kalif al-Mustanšir bi-Llāh und kurz darauf der mächtige Wesir Badr al-Ġamāl. Die Kreuzfahrer stießen zudem in ein Gebiet vor, das seit Jahren Schauplatz des auch konfessionell begründeten Widerstreits der beiden Kalifate gewesen war.³⁹

Die ersten Reaktionen der levantinen Muslime auf die fremden Eroberer waren offenbar recht vielfältig. Es kam zu Abwehrkämpfen, die aber meist auf Verstärkungen angewiesen waren.⁴⁰ Insbesondere das sunnitische Zentrum in Bagdad sollte als Helfer gewonnen werden.⁴¹ Friedliches Zusammenleben in Form von Waffenstillständen wurde aber schnell zu einer Option.⁴² In der Forschung wird kontrovers diskutiert, inwieweit der Erste Kreuzzug von muslimischer Seite als religiös motiviert verstanden wurde.⁴³ Während ältere Beiträge dies verneinen, zeigen neuere Studien, dass der Kreuzzug schon recht bald im größeren Kontext christlicher Eroberungen muslimisch beherrschter Gebiete von der iberischen Halbinsel bis nach Jerusalem wahrgenommen wurde.⁴⁴

Um diesen zu begegnen, begannen religiöse Gelehrte – etwa ʿAlī as-Sulamī – damit, zum *Ġihād* gegen die Invasoren aufzurufen, wurden aber von den mit

unterhielt. Die hier angeführte Gruppe war eine als Assassinen bezeichnete Abspaltung, die sich Ende des 11. Jahrhunderts von Kairo lossagte und von Trutzburgen in Persien und der Levante aus versuchte ihren regionalen Einfluss durch politische Morde zu mehren. Vgl. Bernard Lewis: *Die Assassinen. Zur Tradition des religiösen Mordes im radikalen Islam*, übers. von Kurt Jürgen Huch, Frankfurt a. M. 2001, S. 48f., 69–82.

39 Carole Hillenbrand: *The Crusades. Islamic Perspectives*, Edinburgh 2010 [1999], S. 33–36.

40 Alex Mallett: *Popular Reactions to the Franks in the Levant, 1097–1291*, Farnham, Burlington 2014, S. 13–18.

41 Ebd., S. 31–37.

42 Vgl. Michael A. Köhler: *Allianzen und Verträge zwischen fränkischen und islamischen Herrschern im Vorderen Orient. Eine Studie über das zwischenstaatliche Zusammenleben vom 12. bis ins 13. Jahrhundert (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients 12)*, Berlin, New York 1991.

43 Axel Havemann: *Heiliger Kampf und Heiliger Krieg. Die Kreuzzüge aus Muslimischer Perspektive*, in: Peter Bruns, Georg Gresser (Hg.): *Vom Schisma zu den Kreuzzügen*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2005, S. 155–177, hier S. 156f.

44 Niall Christie: *Muslims and Crusaders. Christianity's Wars in the Middle East, 1095–1382, from the Islamic Sources*, Abingdon, New York 2014, S. 21; Hillenbrand: *Perspectives (wie Anm. 39)*, S. 50–54; Havemann: *Kampf (wie Anm. 43)*, S. 165.

sich selbst beschäftigten regionalen Machthabern nicht erhört.⁴⁵ Erst mit Zankī, seinem Sohn Nūr ad-Dīn und dessen de-facto-Nachfolger Šalāh ad-Dīn (Saladin) wurde der *Ġihād*-Gedanke auch von den Herrschenden aufgegriffen. Alle drei genannten Herrscher förderten eine flächendeckende *Ġihād*-Propaganda, die das Vorgehen gegen die Kreuzfahrer als religiöse Pflicht darstellte.⁴⁶ Erwähnenswert ist, dass *Ġihād* in dieser Periode auch stark konfessionell gedacht wurde und sich die Propaganda insbesondere unter Nūr ad-Dīn gegen Schiiten richtete.⁴⁷ Ihm gelang es 1171 unter Mithilfe Saladins die Fāṭimiden zu entmachten und die Region zumindest nominell unter der Herrschaft der ‘Abbāsiden zu vereinigen.⁴⁸

In dieser häufig als Gegenkreuzzug bezeichneten Epoche konnten muslimische Heere einen großen Teil der im Ersten Kreuzzug verlorenen Gebiete zurückerobern. In diesem Prozess lösten die Einnahme Edessas durch Zankī 1144 den Zweiten Kreuzzug und die Einnahme Jerusalems durch Saladin 1187 den Dritten Kreuzzug aus.⁴⁹ Mit der Einnahme Jerusalems wurde die in der *Ġihād*-Propaganda seit Jahrzehnten gestellte Forderung erfüllt, die sich literarisch etwa in den panegyrischen Gedichten, aber auch in der stark aufkommenden *Faqā’il*-Literatur niedergeschlagen hatte.⁵⁰ Im historischen und literarischen Kontext der Herrschaft Saladins entstanden auch die beiden hier zu betrachtenden Quellen.

2.2 Usāma b. Munqid̄

Usāma b. Munqid̄ wurde 1095 in Šayzar – dem Stammsitz der Banū Munqid̄ – geboren. Als Kämpfer und Dichter berühmt, wird er von Cobb treffend als

45 Niall Christie: *The book of the Jihad of ‘Ali ibn Tahir al-Sulami* (d. 1106). Text, Translation and Commentary, Farnham, Burlington 2015.

46 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 112–118; Christie: *Wars* (wie Anm. 44), S. 30–45.

47 Suleiman A. Mourad, James E. Lindsay: *The Intensification and Reorientation of Sunni Jihad Ideology in the Crusader Period. Ibn ‘Asākir of Damascus (1105–1176) and his Age, with an Edition and Translation of Ibn ‘Asākir’s The Forty Hadiths for Inciting Jihad*, Leiden, Boston 2013, S. 57–61.

48 Paul M. Cobb: *The Race for Paradise. An Islamic History of the Crusades*, Oxford, New York 2014, S. 163f.

49 Peter Thorau: *The Crusades*, in: *Encyclopaedia of Islam*, Three (2014) (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24420; Zugriff am 28.01.2018).

50 Osman Latiff: *The Cutting Edge of the Poet’s Sword. Muslim Poetic Responses to the Crusades (The Muslim World in the Age of the Crusades 3)*, Leiden, Boston 2017.

„Warrior Poet“ bezeichnet.⁵¹ Usāma schloss sich 1131 Zankī an. Nach dem Tod seines Vaters 1138 kam es zu Erbstreitigkeiten, die Usāma in Šayzar zur persona non grata machten. Im Laufe seiner Karriere war Usāma in Damaskus für Mu‘in ad-Dīn Unur tätig, bevor es ihn 1144 nach Ägypten zu den Fāṭimiden zog. Als Höhepunkt seines Schaffens ist das Jahrzehnt von 1154 bis 1164 zu bezeichnen, in dem er Nūr ad-Dīn diente. Die hier untersuchte Quelle – das autobiographisch veranlagte *Kitāb al-i‘tibār* – diktierte er wahrscheinlich kurz vor seinem Tod 1188 in Diensten Saladins. Das Werk gehört dem *adab*-Genre an und dient sowohl der Unterhaltung als auch der Belehrung der Leser.⁵² Christie merkt dazu an, dass Usāmas Werk dem Genre entsprechend relativ frei mit Fakten umgeht.⁵³

Usāma stand den Großteil seines Lebens mit Kreuzfahrern in Kontakt. Er sammelte seine Erfahrungen teils auf dem Schlachtfeld, großteilig aber wohl als Gesandter Unurs. Als Diplomat bereiste er große Teile der von Kreuzfahrern beherrschten Gebiete.⁵⁴ Insbesondere unter Nūr ad-Dīn nahm Usāma als panegyrischer Dichter an der *Ġihād*-Propaganda teil. Der Tod seines Bruders ‘Alī 1151 bei Askalon ist Beleg für die Rolle der Banū Munqid̄ als zumindest teilweise religiös motivierter Kämpfer gegen den Kreuzzug – ein Milieu, welches Cobb als „hyper-masculine“ bezeichnet.⁵⁵

2.3 Ibn Ġubayr

Ibn Ġubayr wurde 1145 in Valencia als Sohn eines angesehenen Beamten geboren. Er schlug zuerst eine Beamtenlaufbahn ein und wurde *kātib* – also Sekretär – des Statthalters von Granada. Der Legende nach wurde er im Rahmen seiner Beschäftigung gezwungen, Alkohol zu trinken und trat 1183 als

51 Paul M. Cobb: *Usama ibn Munqidh. Warrior Poet of the Age of the Crusades*, Oxford 2012 [2005].

52 R. Stephen Humphreys: *Munqidh*, in: *Encyclopaedia of Islam*² 7 (1993), S. 577–579; Niall Christie: *Just a bunch of dirty stories? Women in the ‘memoirs’ of Usamah Ibn Munqidh*, in: Rosamund Allen (Hg.): *Eastward Bound. Travel and Travellers 1050–1550*, Manchester, New York, Vancouver 2004, S. 71–87, hier 71f.

53 Ebd.

54 Alexander Schauer: *Muslime und Franken. Ethnische, soziale und religiöse Gruppen im Kitāb al-i‘tibār des Usāma Ibn Munqid̄ (Islamkundliche Untersuchungen 230)*, Berlin 2000, S. 13f.

55 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 166; Cobb: *Warrior* (wie Anm. 51), S. 72–75.

Sühneleistung eine Pilgerreise nach Mekka an.⁵⁶ Hin- und Rückweg seiner 1185 endenden Reise hielt Ibn Ğubayr in einem als *riḥlat Ibn Ğubayr* bekannten Reisebericht fest. Das Werk gilt als ein Prototyp der hochmittelalterlichen Reiseberichtsliteratur der islamischen Welt. Weitere Reisen des Autors sind uns zwar bekannt, verschriftlicht hat der Autor seine Erlebnisse vor seinem Tod im Jahre 1217 allerdings wohl nicht.⁵⁷

Ibn Ğubayr war als Andalusier sowohl den Umgang mit Christen gewohnt, als auch mit dem Konzept eines explizit christlichen Krieges vertraut, das er in Form der Reconquista kennen gelernt hatte.⁵⁸ Der Reisebericht offenbart eine tiefe Abneigung gegen Christen und das Christentum, die Netton so zusammenfasst: „Ibn Jubayr did not really like Christians or Christianity. [...] Ibn Jubayr’s fundamental attitude: Christianity is intrinsically the enemy from every point of view, whether it be moral, spiritual or physical.“⁵⁹ Seine Pilgerfahrt führte Ibn Ğubayr durch von Kreuzfahrern beherrschte Gebiete, sodass er zum Augenzeugen der Situation kurz vor dem vorläufigen Höhepunkt des sogenannten Gegenkreuzzugs – der Wiedereroberung Jerusalems – wurde. Sein Werk muss im Kontext der gängigen *Ĝihād*-Propaganda seiner Zeit verstanden werden. Ibn Ğubayr war mit *Fadā’il*-Literatur vertraut und betätigte sich auch selbst panegyrisch. Objekt seiner lyrischen Verehrung war Saladin.⁶⁰ Die emotionale Verbindung, die Ibn Ğubayr zum Verlauf des Gegenkreuzzugs gehabt haben muss, zeigt sich wohl am besten darin, dass er die Einnahme Jerusalems zum Anlass einer Dankespilgerfahrt machte.⁶¹

56 Phillips bezeichnet die Geschichte als problematisch: Jonathan Phillips: *The Travels of Ibn Jubayr and his View of Saladin*, in: Kurt Villads Jensen, Kirsi Salonen, Helle Vogt (Hg.): *Cultural Encounters during the Crusades*, Odense 2013, S. 75–90, hier S. 77.

57 Charles Pellat: *Ibn Dġubayr*, in: *Encyclopaedia of Islam*² 3 (1986 [1971]), S. 755; Phillips: *Travels* (wie Anm. 56), S. 75–77f.; Ian Richard Netton: *Basic Structures and Signs of Alienation in the “Riḥla” of Ibn Jubayr*, in: *Journal of Arabic Literature* 22,1 (1991), S. 21–37, hier S. 21f.

58 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 262.

59 Netton: *Structures* (wie Anm. 57), S. 37.

60 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 162, 182f.; Phillips: *Travels* (wie Anm. 56), S. 76, 79f.; Netton: *Structures* (wie Anm. 57), S. 35.

61 Yann Dejugnat: *Ibn Jubayr*, in: *Encyclopaedia of Islam*, Three (2017) (http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30845; Zugriff am 28.01.2018).

3. Ehre und Männlichkeit als narrative Elemente

Dieses Kapitel betrachtet den narrativen Einsatz der Aspekte Ehre und Männlichkeit in den Schriften der vorgestellten Verfasser. In einem ersten Schritt wird gefragt, welche Ehr- und Männlichkeitskonzepte in Bezug auf weibliche Familienangehörige im Kriegsfall zur Geltung kommen. In einem zweiten Schritt wird untersucht, ob dabei ehrbasierte Gewalt nach Sens Definition eine Handlungsoption zum Ehrerhalt darstellt. In einem dritten Teil wird die Darstellung christlicher Genderbeziehungen bei Usāma und Ibn Ġubayr in den Blick genommen, um so den narrativen Charakter von Ehre und Männlichkeit zu bestimmen.

3.1 Ehrbasiertes Handeln in Bezug auf Frauen im Kriegsfall

Im Folgenden sollen zwei von Usāma angeführte Anekdoten betrachtet werden, die verdeutlichen, welche Anforderungen Männer laut dem zeitgenössischen Diskurs hinsichtlich ihrer Ehre und Geschlechterrolle in Kriegszeiten in Bezug auf verwandte Frauen zu erfüllen hatten.

Im Bericht über die Einnahme des Dorfes Zalīn durch einen fränkischen Trupp unter dem Befehl Tankreds⁶² erachtet Usāma folgende Begebenheit für erwähnenswert:

Unter denen, die an diesem Tag gefangen genommen wurden, befand sich eine Frau von guter, arabischer Abstammung. Sie war meinem Onkel 'Izz ad-Dīn Abū al-'Asākīr Sulṭān beschrieben worden, als sie noch im Haus ihres Vaters [d.h. unverheiratet] gewesen war. Mein Onkel hatte daraufhin eine alte Frau aus seinem Gefolge gesandt, um sie in Augenschein zu nehmen. Sie kehrte zurück und pries ihre Schönheit und Klugheit an, entweder weil sie [die alte Frau] bestochen worden war oder weil ihr eine andere gezeigt worden war. Mein Onkel verlobte sich also mit ihr und heiratete sie. Als sie zu ihm kam, sah er etwas anderes als ihm beschrieben worden war. Darüber hinaus war sie stumm. So zahlte er ihr die Morgengabe aus und schickte sie zu ihren Leuten zurück. Sie wurde an diesem Tag aus den Häusern ihrer Leute gefangengenommen. Mein Onkel sagte: „Ich werde eine Frau, die ich geheiratet hatte und die sich vor mir entschleierte [inkašafat 'alāyy] hat, nicht in der Gefangenschaft der Franken verbleiben lassen.“ Also löste er sie für fünfhundert Dinar aus und übergab sie ihrer Familie.⁶³

62 Es handelt sich um Tankred von Tarent, vgl. Sylvia Schein: Tankred von Tarent, Fürst und Kreuzfahrer, Princeps von Galiläa, Regent von Antiochia und Edessa (um 1076–1112), in: Lexikon des Mittelalters 8 (1997), Sp. 457–458.

63 Usāma b. Munqid: Kitāb al-I'tibār, hg. von Philip K. Hitti (Princeton Oriental Texts 1), Princeton 1930, S. 71. Der Begriff „Franken“ ist in den Quellen eine Sammelbezeichnung für die christlichen Kreuzfahrer.

Sultān b. Munqid̄ missfällt es offenbar so sehr, eine ihm intim bekannte Frau in der Gefangenschaft nicht-muslimischer Gegner zu sehen, dass eine Änderung dieses Umstands ihm eine erhebliche Summe Geldes wert ist. Es lässt sich hier argumentieren, dass er die Frau auf Grund der Eheschließung zur eigenen Familie zählt. Somit wäre die Verletzung ihrer Ehre in Gefangenschaft – etwa durch Vergewaltigung – auch ein Ehrverlust für ihn. Er versucht dies präventiv abzuwenden oder – sollte allein die Gefangennahme bereits den Ehrverlust mit sich ziehen – seine Ehre wiederherzustellen.

Eine zweite Episode beschreibt die Belagerung der Festung der Banū Munqid̄ in Šayzar durch Ismā‘īliten⁶⁴ im Jahr 1109:

An diesem Tag traf sich der Anführer der Leute [der Ismā‘īliten] ‘Alwān b. Ḥarrār in der Festung mit meinem Cousin Sinān ad-Dawla Šabīb b. Ḥāmid b. Ḥumayd. Er war in meinem Alter. Wir wurden am selben Tag – Sonntag, dem 27. Ğumāda al-Āhira 488 (1095) – geboren. Er hatte bis zu diesem Tag an keinem Kampf teilgenommen, ich war dagegen bereits ein Anführer. ‘Alwān wollte ihm [Šabīb] ein Angebot machen und sagte zu ihm: „Kehre in dein Haus zurück und nimm mit, was du tragen kannst und gehe, sodass du nicht getötet wirst, denn wir haben die Festung bereits eingenommen.“ Er kehrte ins Haus zurück und sagte: „Wer etwas hat, soll es mir geben.“ Er sagte dies zu seiner Tante väterlicherseits und zu den Frauen seines Onkels väterlicherseits. Jede von ihnen gab ihm etwas. Als er so beschäftigt war, betrat plötzlich ein Mensch, der mit Kettenpanzer und Helm gerüstet war und Schwert und Schild trug, das Haus. Als er ihn [die Person] sah war er sich des Todes gewiss. Da setzte die Person den Helm ab und es war die Mutter seines Cousins Layl ad-Dawla Yahyā. Sie fragte ihn: „Was willst du tun?“ Er antwortete: „Alles nehmen, was ich tragen kann, mich von der Festung abseilen und in der Welt leben.“ Sie antwortete darauf: „Es ist erbärmlich was du tust [bi’s mā taf’al]! Du lässt die Töchter deines Onkels und die verheirateten Frauen deiner Familie [banāt ‘ammik wa ahlik]⁶⁵ den Baumwollpflückern und fliehst? Was für ein Leben wird dein Leben sein, wenn du in Bezug auf die Frauen der Familie entehrt bist [iftadahta fi ahlik] und ohne sie fliehst? Geh hinaus und kämpfe für die Frauen deiner Familie bis du unter ihnen getötet wirst! [...].“⁶⁶

Aus dieser Episode lässt sich erkennen, dass bereits von einem 14-jährigen Jungen erwartet wird, die Rolle eines Mannes als Verteidiger der Familie auszufüllen. Es wird klar, dass die männliche Ehre an die Verteidigung verwandter Frauen gebunden ist. Es ist nicht allein das Zurückweichen vor dem Feind im

64 Die in Anm. 38 erwähnten Assassinen.

65 *Ahl* von *ahala* – heiraten – kann im zeitgenössischen Sprachgebrauch Familie oder Verwandte bedeuten, lässt sich aber auch als Ehefrau oder verheiratete Frau übersetzen. Dies scheint im Kontext des Satzes die zutreffende Übersetzung zu sein.

66 Usāma (wie Anm. 63), S. 124.

Generellen, das von der Tante Šabībs getadelt wird. Vielmehr sei es ehrverletzend, dem Feind die Frauen der Familie zu überlassen. Die Erstnennung der Töchter des Onkels, von denen vorher überhaupt nicht die Rede war, vor den Frauen der Familie, kann als sexuell konnotiert verstanden werden. Da die Töchter des Onkels noch in dessen Haus leben, ist anzunehmen, dass sie noch unverheiratet und damit jungfräulich sind. Die Erstnennung wäre also damit zu erklären, dass sie auf Grund dieses Status besonders schutzbedürftig sind, respektive die männliche Ehre Šabībs insbesondere an der Verteidigung der Jungfräulichkeit seiner Cousinen gemessen wird. Darüber hinaus zeigt die Tante auf, dass ein Leben ohne Ehre nicht als lebenswert verstanden und der Tod dem Ehrverlust vorzuziehen ist. Die explizite Formulierung dieser Aspekte beschämt Šabīb laut Text so sehr, dass er seinen ursprünglichen Plan aufgibt und am Kampf teilnimmt.

Beide Anekdoten zeigen die enge Verbindung männlicher Ehre zum Schutz weiblicher Familienangehöriger, die sich zumindest in der zweiten Episode als konstituierend für männliche Ehre zeigt. Der auszuübende Schutz weiblicher Familienangehöriger bezieht sich hier auf den Zugriff anderskonfessioneller bzw. andersreligiöser Feinde.

3.2 Versuchte Selbst- und Fremdtötungen zur Ehrerhaltung

Nachdem gezeigt werden konnte, dass Männlichkeits- und Ehrkonzepte im arabischen Raum des 12. Jahrhunderts den Schutz weiblicher Familienangehöriger vor – religiös oder kulturell – Fremden erforderten, sollen im Folgenden gewaltsame Handlungsmöglichkeiten zur Verteidigung der Ehre anhand einiger Quellenbeispiele vorgestellt werden. Die erste Textstelle entstammt erneut der Feder Usāmas: Ein Kreuzfahrertrupp will die Abwesenheit der führenden Banū Munqid̄ dazu nutzen, Šayzar einzunehmen. Diese kehren jedoch rechtzeitig heim und die Feinde werden an der Brücke von Šayzar in den Fluss getrieben, sodass viele ertrinken.

Bei dem Trupp der Brücke war ein Kurde, der Abū al-Ḥabs⁶⁷ genannt wurde. Er hatte eine Tochter namens Rafūl, die von den Franken gefangen [qad sabāhā al-Ifrang] genommen worden war. Abū al-Ḥabs konnte nur noch an sie denken und sagte zu allen, die er des Tags traf: „Rafūl ist gefangen [subiyat] genommen worden.“ Am nächsten Morgen begaben wir uns zum Fluss, da sahen wir im Wasser etwas Schwarzes. Wir sagten zu einigen Bediensteten: „Schwimm und sieh nach, was dieses Schwarze ist.“ Er ging hinein und das Schwarze war Rafūl in einem blauen Kleid. Sie war vom Pferd des Franken, der sie

67 So laut der Edition die Form im Manuskript, möglicherweise Ḥabaš. Hitti schlägt Ġayš vor.

gefangen genommen hatte, gesprungen und ertrunken. Ihr Kleid hatte sich in einer Weide verfangen. So ließ die Qual ihres Vaters Abū al-Ḥabs nach [fa-sakanat law 'at abihā].⁶⁸

Während unklar ist, ob es sich hier um Selbstmord oder eine missglückte Flucht handelt – Usāma geht von Ersterem aus – ist die Beschreibung der Reaktion des Vaters auffällig. Die Nachricht vom Tod seiner Tochter ist für ihn laut Quelle eine graduelle Erlösung. Der Tod seiner Tochter ist für ihn leichter zu verkraften, als sie in Gefangenschaft der Christen zu wissen. Basierend auf den Ergebnissen des vorherigen Abschnitts, ist dies als Erleichterung über die Abwendung eines Ehrverlusts, der sich aus der Möglichkeit sexueller Übergriffe auf eine verwandte Frau in Gefangenschaft ergibt, zu erklären. Sollte die Gefangennahme bereits den Ehrverlust begründen, wäre durch die Flucht oder den Selbstmord Rafūls die Ehre wiederhergestellt, in den anderen Fällen hätte sie ihre Ehre – hier Keuschheit – in den Augen der Ehrgesellschaft bewahrt. Der Tod einer verwandten Frau wird in diesem Ehrverständnis ihrer Entehrung vorgezogen.

Ibn Ḡubayr erwähnt einen vergleichbaren Vorgang, indem er einen angeblichen Augenzeugen zu Kampfhandlungen mit den Franken befragt:

Wir verbrachten unsere Rast während unseres Aufenthalts in Tyros in einer Moschee, die in den Händen der Muslime verblieben war, und sie haben dort auch andere Moscheen. Einer der Ältesten der Muslime von Tyros erzählte uns, dass sie [die Stadt] ihnen im Jahr 518 genommen worden war, und dass Akkon zwölf Jahre zuvor, nach langer Belagerung und nachdem schwerer Hunger sie überkommen hatte, eingenommen worden war. Uns wurde erzählt, dass sie in einen Zustand angekommen waren, vor dem wir unsere Zuflucht bei Gott nehmen. Sie gedachten aus Ehrgefühl [anfa] einen Weg einzuschlagen, vor dem Gott sie schützen sollte. Sie hatten entschieden ihre Frauen⁶⁹ und Kinder [ahālihīm wa-abnā 'ihim] in der Freitagsmoschee zu versammeln und sie aus Eifersucht [ḡira] mit dem Schwert anzugreifen, [sodass] die Christen sie nicht in Besitz nehmen sollten [tammaluk an-naṣārā lahum]. Sie selbst würden danach in die Reihen ihrer Feinde einbrechen und in einem wahrhaften Ausfall mit ihnen zusammentreffen, bis sie gemeinsam stürben. Aber Gott entscheidet seine Angelegenheit, und ihre Rechtsgelehrten [fuqāhā 'uhum] und die Gottesfürchtigen [al-mutawarri 'ūn minhum] hielten sie davon ab und sie einigten sich, die Stadt zu übergeben und sie friedlich zu verlassen.⁷⁰

Ehre wird hier explizit als Motivation für den Plan der Männer genannt. Deren Ehre scheint dabei in mehreren Punkten in Gefahr zu sein. Zum Ersten scheint die Aufgabe der Stadt anfänglich keine Option zu sein. Die Männer möchten im

68 Usāma (wie Anm. 63), S. 149f.

69 Wie oben ist *ahl* mit Ehefrauen zu übersetzen.

70 Ibn Ḡubayr: *Rihlat Ibn Ḡubayr*, hg. von William Wright, M. J. de Goeje, Bradford 1949 [Leiden ²1907], S. 306f.

Kampf sterben und so den Heldentod in der Schlacht der Niederlage im Kampf vorziehen. Darüber hinaus würde ihre Ehre durch den Zugriff fremder Männer auf ihre Frauen Schaden nehmen, weswegen sie diese präventiv töten wollen.

Es ist aufschlussreich, dass die von den Männern getroffene Entscheidung von religiösen Autoritäten – den Rechtsgelehrten und den Gottesfürchtigen – verhindert wird. Dies deutet daraufhin, dass entweder das Ehrkonzept oder die daraus resultierenden Handlungen nicht dem religiösen Diskurs entsprechen. Auch Ibn Ğubayr als Erzähler drückt über eingeschobene religiöse Formeln seine Ablehnung gegenüber dem ursprünglich geplanten Handeln aus.

Bei Usāma findet sich eine vergleichbare Geschichte, die sich ebenfalls während der Belagerung von 1109 zugetragen haben soll:

An diesem Tag verteilte meine Mutter meine Schwerter und mein Rüstzeug. Sie kam zu meiner Schwester, die schon älter war und sagte zu ihr: „Ziehe deine Schuhe und dein Obergewand an.“ Meine Schwester folgte diesem. Daraufhin führte meine Mutter sie zum Ausguck meines Hauses, der das Tal von Osten überblickt. Sie [die Mutter] ließ sie [die Schwester] sich dort hinsetzen und setzte sich selbst an die Tür des Ausgucks. Gott – gepriesen sei er – verhalf uns zum Sieg über sie [die Ismā‘iliten]. Ich ging auf der Suche nach einer meiner Waffen in mein Haus, aber fand nichts als die Schwertscheiden und die Ledertaschen des Rüstzeugs. Ich fragte: „Mutter, wo sind meine Waffen?“ Sie antwortete: „Mein lieber Sohn, ich gab die Waffen denjenigen, die für uns kämpfen wollten. Ich glaubte nicht, dass du unversehrt seist.“ Ich fragte: „Und meine Schwester? Was tut sie dort?“ Sie antwortete: „Mein lieber Sohn, ich ließ sie sich in den Ausguck setzen und setzte mich hinter sie. Wenn ich gesehen hätte, dass die Ismā‘iliten [wörtl. al-Bāṭiniyya]⁷¹ uns erreichen würden, hätte ich sie ins Tal herabgestürzt. Lieber hätte ich sie sterben sehen, als sie in den Händen von Bauern und Baumwollpflückern gefangen zu sehen.“ Ich dankte ihr für diese Tat und auch meine Schwester dankte ihr und bat Gott sie [die Mutter] zu belohnen. Dieses Ehrgefühl [nahwa] ist stärker als das Ehrgefühl der Männer.⁷²

Erneut berichtet eine Textstelle davon, dass eine Frau getötet werden soll, damit sie nicht in feindliche Hände fällt. Das Handlungsmotiv ist laut Usāma das Ehrgefühl. Im Gegensatz zu bisherigen Beispielen zeigt sich, dass nicht nur männliche Ehre geschmälert wird, wenn Frauen der Familie in feindliche Hände fallen, sondern auch die Ehre der Familie, die hier in Person der Mutter bereit ist, einen Ehrverlust durch letale Gewalt gegen ein weibliches Familienmitglied abzuwenden. Es ist dabei bemerkenswert, dass sowohl die Tochter, als auch Usāma – in

71 Ein Begriff, der auf die Lehren der Ismā‘iliten verweist, die sich stark mit dem Verständnis des verborgenen, inneren (*bāṭin*) Sinns des Korans auseinandersetzen. Der Ausdruck ist als polemischer Angriff auf dieses Koranverständnis zu deuten und kann inhaltlich als Häretiker übersetzt werden.

72 Usāma (wie Anm. 63), S. 124f.

der Erzählung und als Erzähler – das Verhalten der Mutter ausdrücklich gutheißen. Zumindest in der Erzählung haben alle Akteure ein Ehrverständnis verinnerlicht, das die Gefangennahme verwandter Frauen als ehrenrührig ansieht und Gewalt gegen diese als legitime, ja gottgewollte Reaktion auf drohenden Ehrverlust betrachtet. Ähnlich der vorhergegangenen Textstelle sind die Feinde anderskonfessionell.

Während keine der Anekdoten tatsächlich vollzogene Gewalt, die sich explizit gegen Frauen richtet, beschreibt, lassen sich doch die von Sen aufgestellten Kriterien ehrbasierter Gewalt erkennen. Die Geschlechterbeziehung ist von männlicher Kontrolle über Frauen und ihre Sexualität geprägt, was als konstituierend für die genderspezifisch männliche Ehre gelten muss. Dies wird in den Quellen positiv besetzt und als Schutz vor Fremden definiert. Frauen spielen, wie am Beispiel der Mutter Usāmas veranschaulicht, dabei eine unterstützende Rolle und können darüber hinaus als Akteure ehrbasierter Gewalt auftreten. Mehr noch, wie am Beispiel der Tante Šabibs offenkundig, können Frauen ebenfalls eine kontrollierende Funktion in Bezug auf das ehrkonforme Verhalten von Männern einnehmen.

Die Entscheidung, Ehre durch Gewalt zu schützen oder wiederherzustellen wird zumindest im Beispiel der belagerten Muslime, die ihre Angehörigen töten wollen, kollektiv getroffen. Usāmas Mutter und möglicherweise Rafūl treffen die Entscheidung zwar allein, Angehörige heißen diese Entscheidung aber entweder wie die Banū Munqid̄ explizit oder wie der Vater Rafūls implizit gut. Dem Ehrverlust durch Gefangennahme und möglicherweise Vergewaltigung soll hier zuvorgekommen werden, indem dem Feind der lebendige Körper weiblicher Verwandter durch das Töten selbiger vorenthalten wird. Der Schutz der eigenen männlichen Ehre, respektive der Schutz der Familienehre werden höher gewertet, als das Leben von Ehefrauen, Töchter oder Schwestern. Diese Gewichtung ist in den muslimischen Gesellschaften des Mittelmeerraums im 12. Jahrhundert aber nicht allgemeingültig, wie die ablehnende Haltung der Rechtsgelehrten aus Ibn Ğubayrs Bericht und sein eigenes Entsetzen über die Erzählung offenbaren. Wahrscheinlich stehen diese für einen eher rechtlich-religiösen Diskurs, während das geschilderte Ehrverständnis stärker kulturell geprägt ist.

3.3 Christliche Frauen und Männer als ehrverletzende Akteure

Ein ganz anderes Bild zeichnen beide Autoren vom Verhältnis der Geschlechter auf christlicher Seite. Insbesondere deren nicht im gewohnten Maße vorhandene Trennung der Geschlechter bietet ihnen Anlass zum Tadel. Ibn Ğubayr berichtet

etwa missbilligend über die Feierlichkeiten einer christlichen Hochzeit, die er mit eigenen Augen beobachtet habe:

[...] *alle Christen, Männer und Frauen, hatten sich in zwei Reihen an der Tür der Braut versammelt. Trompeten, Flöten und andere Blasinstrumente wurden gespielt, bis sie herauskam. Zwei Männer führten sie zur rechten und linken, als wären sie ihre Verwandten [dīwā arḥām]. [...] Sie stolzierte in ihrem Schmuck und ihrem Kleid und lief in kleinen Schritten, wie eine Taube oder wie ein Wölkchen. Wir nehmen Zuflucht bei Gott vor der Versuchung des Blicks! Vor ihr liefen die christlichen Großen in ihren besten und prächtigsten Kleidern, deren Schleppen auf dem Boden schleiften. Hinter ihr liefen die Gleichrangigen und ihr Ebenbürtigen unter den christlichen Frauen, die ihre beste Kleidung trugen und ihren reichsten Schmuck ausführten. Vor all diesem kamen die Musiker. Die Muslime und christliche Schaulustige formten zwei Reihen und betrachteten sie ohne sie dafür zu tadeln. [...] Und wir verurteilen die Übereinstimmung mit diesem übervollen Anblick und nehmen Zuflucht bei Gott vor der darin enthaltenen Versuchung [fitna].⁷³*

Ibn Ğubayr überträgt hier das muslimische Verständnis des *maḥrams*, des engen männlichen Angehörigen einer weiblichen Person, der diese auf Grund der engen Verwandtschaft nicht heiraten darf, auf Christen – es handelt sich hier wohl um lokale Anwohner – und bemängelt, dass fremde Männer mit der Braut verkehren. Schlimmer noch scheint für ihn aber der öffentliche, unverschleierte Auftritt der Braut zu sein, die somit die Keuschheit anwesender Männer – auch seine eigene, wie seine mehrmalige Zufluchtnahme bei Gott bezeugt – in Gefahr bringe. Explizit verurteilt wird allerdings nicht die Braut selbst, sondern die Übereinstimmung mit ihrem Handeln.

Auch Usāma zeigt sich in einer längeren Passage bezüglich christlicher Ehr- und Schamvorstellungen entsetzt und widmet der Thematik mehrere Seiten. Dies illustriert er etwa am Beispiel der öffentlichen Kommunikation zwischen den Geschlechtern:

Einer von ihnen mag mit seiner Frau laufen und auf einen Mann treffen, der die Frau nimmt und mit ihr beiseite geht und mit ihr redet, während der Ehemann als Zuschauer an der Seite wartet, bis sie das Gespräch beendet hat. Wenn es ihm zu lang wird, lässt er sie mit ihrem Gesprächspartner allein und geht weiter.⁷⁴

Usāma stellt hier insbesondere die für ihn unverständliche Tatsache hervor, dass Christen ihre Ehefrauen mit fremden Männern allein lassen, sie diesen gewissermaßen ausliefern. Noch problematischer wird dieses Verhalten in seinen Augen in öffentlichen Bädern:

73 Ibn Ğubayr (wie Anm. 70), S. 305f.

74 Usāma (wie Anm. 63), S. 135.

Ich kam in ein Bad in der Stadt Tyros und setzte mich in einen abgesonderten Bereich. Einige meiner Diener sagten daraufhin zu mir: ‚Es ist eine Frau mit uns im Bad.‘ Als ich herausging, setzte ich mich auf einen Stein und diejenige, die im Bad war, war mir gegenüber herausgekommen und hatte ihr Kleid angezogen gehabt. Sie stand bei ihrem Vater und ich konnte nicht feststellen, ob sie eine Frau war. Ich sagte also zu einem meiner Gefährten: ‚Bei Gott, schau nach, ob sie eine Frau ist.‘ Damit meinte ich, dass er sich über sie erkundigen sollte. Er aber ging und ich sah, dass er ihren Rock anhub und sie aufmerksam betrachtete. Daraufhin wandte sich ihr Vater zu mir und sagte: ‚Dies ist meine Tochter. Ihre Mutter ist gestorben und sie hat niemanden, der ihr den Kopf waschen kann. Also nahm ich sie mit ins Bad und wusch ihr den Kopf.‘ Ich antwortete: ‚Gut. Darin ist für dich göttlicher Lohn.‘⁷⁵

Die Episode beinhaltet zwei Kernaussagen. Zum einen bekommt die Situation eine sexuelle Konnotation – der Christin wird unter den Rock geschaut, um festzustellen, ob es sich wirklich um eine Frau handelt. Zum anderen wird dieser deutliche Übergriff auf seine Tochter seitens des Vaters nicht etwa mit Gewalt sondern mit erklärenden Worten beantwortet, ihre – und damit seine eigene – Ehre also nicht verteidigt. Noch pointierter wird die implizite Kritik an der christlichen Sexualmoral im Bericht eines ehemaligen Bediensteten der Banū Munqid̄:

Wir hatten im Bad meines Vaters einen Bademeister namens Sälīm von den Einwohnern von al-Ma‘arrāh. Er erzählte: ‚Ich eröffnete ein Bad in al-Ma‘arrāh, um davon zu leben. Ein Ritter unter ihnen [den Christen] betrat das Bad. Sie [die Christen] lehnen den ab, der sich im Bad ein Lendentuch um die Mitte bindet, so streckte er seine Hand aus, riss mir das Lendentuch von meiner Mitte, warf es weg und betrachtete mich. Mein Schambereich war kürzlich rasiert worden. Er rief: ‚Sälīm!‘ Ich trat näher, da streckte er seine Hand nach meinem Schambereich aus und sagte: ‚Salīm, gut! Bei der Wahrheit meiner Religion, mach dasselbe bei mir.‘ Er legte sich auf den Rücken und er hatte dort etwas wie ein Bart. Ich rasierte ihn, dann strich er mit seiner Hand darüber und fand es glatt. Er sagte: ‚Salīm, bei der Wahrheit deiner Religion, mach dasselbe für die Dame, das heißt für seine Ehefrau. Er sagte zu einem seiner Diener: ‚Sag der Dame, dass sie herkommen soll.‘ Dementsprechend ging der Diener und brachte sie hinein. Sie legte sich ebenfalls auf ihren Rücken und er sagte: ‚Mach, was du bei mir getan hast auch bei ihr.‘ So rasierte ich jenes Haar während ihr Ehemann daneben saß und mir zuschaute. Er dankte mir und gab mir, was mir für die Arbeit zustand.‘⁷⁶

Neben sich fundamental unterscheidenden Gewohnheiten in Bezug auf Nacktheit und Körperbehaarung, stellt Usāma hier erneut die fränkische Sexualmoral in Frage. Während im vorhergehenden Beispiel der Schambereich der Frau nur

75 Ebd., S. 138.

76 Ebd., S. 136f.

betrachtet wird, kommt es in dieser Textstelle zur Berührung des Schambereichs der Dame durch einen fremden Mann, und dies auf Aufforderung ihres Ehemannes, der für diese in Usāmas Augen unerhörte Handlung auch noch bezahlt. Eine letzte Anekdote wird erneut aus der Egoperspektive des Autors wiedergegeben:

Eine Begebenheit, die ich mit eigenen Augen gesehen habe trug sich wie folgt zu: Wenn ich nach Nablus kam, kehrte ich immer bei einem Mann, der Mu'izz genannt wurde, ein. Sein Haus war ein Gebäude der Muslime und hatte Fenster, die sich zur Straße hin öffneten. Gegenüber auf der anderen Straßenseite stand das Haus eines Franken, der für die Händler Wein verkaufte. [...] Eines Tages kam er und traf bei seiner Frau im Bett einen Mann an. Er fragte ihn: „Was hat dich dazu gebracht zu meiner Frau hineinzugehen?“ Der Mann antwortete: „Ich war müde, so trat ich ein, um mich auszuruhen.“ Er fragte: „Und wie kamst du in mein Bett?“ Der andere antwortete: „Ich fand ein gemachtes Bett, also legte ich mich darin schlafen.“ Er fragte: „Und die Frau schlief neben dir?“ Der andere antwortete: „Das Bett gehört ihr, hätte ich sie von ihrem eigenen Bett abhalten können?“ Der Ehemann sagte: „Bei der Wahrheit meiner Religion, wenn du wiederkommst und so handelst, bekommen du und ich Ärger miteinander.“ Dies war sein Tadel [nakīr] und das Ausmaß seines Ehrgefühls [mablag̃ giratih].⁷⁷

Hier wird die implizite Anspielung auf Geschlechtlichkeit auf die Spitze getrieben. Ein Christ erwischt einen fremden Mann mit seiner Ehefrau im Bett und geht nicht gegen den Fremden vor. Usāma, der sich selbst als Augenzeuge dieser erneut wenig glaubwürdigen Erzählung geriert, wird hier expliziter und interpretiert die Reaktion des Ehemannes als Zeichen geringen Ehrgefühls. Kommentierend fügt er hinzu:

Betrachte nun diesen großen Widerspruch. Sie haben weder Eifersucht [g̃ira] noch Leidenschaft [naḥwa], aber sie haben großen Mut, wobei Mut doch nur aus Ehrgefühl [naḥwa] und der Ablehnung eines schlechten Rufs [al-anfa min sū' al-aḥdūta] entsteht.⁷⁸

Usāma spricht hier den Christen in ihrer Allgemeinheit auf Grund ihres, seinen Ehrvorstellungen zuwiderlaufenden, Verhaltens in Bezug auf ihre Frauen jedwedem Ehrverständnis und damit auch Männlichkeit, ab. Dies schränkt er aber insofern ein, als dass ihrem, in seinen Augen unehrenhaften und unmännlichen, Verhalten nicht etwa Feigheit zu Grunde liege, sondern sie vielmehr mutige Kämpfer wären und somit einem anderen wichtigen Marker männlicher Ehre gerecht würden.

77 Ebd., S. 136.

78 Ebd.

Beide Autoren kritisieren also mehr oder weniger deutlich die aus ihrer Perspektive unzureichende Geschlechtertrennung ihrer christlichen Nachbarn. Der Tadel bezieht sich aber insbesondere bei Usāma, bis zu einem gewissen Grade aber auch bei Ibn Ġubayr, nicht auf sich unzüchtig kleidende Frauen sondern vielmehr auf die männlichen Verwandten, die nicht eifersüchtig über die Geschlechtertrennung und damit die sexuelle Unversehrtheit ihrer Angehörigen wachen. Eifersucht – *ġira* – erscheint erneut als zentrales Motiv männlicher Ehre. Da Eifersucht dem christlichen Gegenüber abgesprochen wird, ist dieser folglich als ehrlos oder zumindest nur bedingt ehrenhaft charakterisiert.

4. Analyse und Schlussbetrachtung

Eine Annäherung an Ehr- und Männlichkeitskonzepte im Kontext der Kreuzzüge wurde in diesem Aufsatz auf eine eher ungewöhnliche Art versucht. Es ging kaum um das kämpferische Können der Parteien, sondern vielmehr um divergierende Vorstellungen und Darstellungen von Geschlechterbeziehungen. Es konnte im dritten Teil dieses Aufsatzes gezeigt werden, dass die sexuelle Unversehrtheit weiblicher Angehöriger von muslimischen Arabern des Mittelmeerraums als ehrkonstituierend angesehen wurde. Diese, wie im ersten Teil ausgeführt, auch religiös begründete Ehrkonzeption beinhaltete zur Sicherstellung der weiblichen Keuschheit Aspekte wie Geschlechtertrennung und Verschleierung. Im Kriegsfall konnte nicht für die Einhaltung dieser Aspekte, respektive für die weibliche Keuschheit selbst, garantiert werden, da die Niederlage im Kampf Versklavung und/oder Vergewaltigung nach sich ziehen konnte. Um diesem Ehrverlust zu entgehen, waren muslimische Araber der Levante – Beduinen wie Stadtbewohner – zumindest laut den Quellen – dazu bereit, ihre weiblichen Verwandten im Falle eines verlorenen Kampfes zu töten; standen mit dieser Ansicht allerdings in Konflikt zu religiösen Autoritäten.

Der Einsatz präventiver Ehrentötungen scheint an den jeweiligen Gegner gebunden gewesen zu sein. Ehrbasierte Gewalt als Handlungsoption findet sich nur in Konflikten mit religiös Andersartigen, nicht aber in innermuslimischen (im Sinne der Autoren innersunnitischen). Die Andersartigkeit der Gegner wird hier im polemischen Sinne verstärkt – besser sind die eigenen weiblichen Verwandten tot als in den Händen dieser Feinde. Umgekehrt wird dem christlichen Gegenüber die nicht vergleichbar ausgeprägte Geschlechtertrennung zum Vorwurf gemacht und die Keuschheit christlicher Frauen – meist implizit – in Frage gestellt.

Die Historizität der erwähnten Anekdoten ist in vielen Fällen zweifelhaft. Hillenbrand führt an, dass die Ehebettempisode insofern auffällig ist, als dass ein

Weinhändler – also jemand der mit etwas religiös Verbotenem handelt – die Rolle des Ehrlosen erhält.⁷⁹ Christie geht dagegen davon aus, dass es sich hier um einen von Usāma missverstandenen Witz handeln könnte.⁸⁰ Wild hat eine ähnliche Annahme zu den Geschichten aus den Bädern.⁸¹ Dagegen spricht, dass in der Intimrasuranekdote, wie von Hillenbrand und Cuffel gezeigt, mehrere von Muslimen als unsittlich verstandene Handlungen zusammenkommen (Nacktheit, Berührung fremder Schambereiche, Verstoß gegen Geschlechtertrennung).⁸² Während der Ursprung der Geschichten möglicherweise in Witzen gelegen haben mag, scheint ein Missverständnis unwahrscheinlich. Insbesondere Cobb erkennt den Badehausgeschichten einen polemischen Charakter zu: „For what better way to belittle one’s foes than by denying them even the most basic human sense of honor?“⁸³

Auch die Glaubwürdigkeit der Anekdoten zur ehrbasierten Gewalt ist anzuzweifeln. Ibn Ğubayr berichtet aus dritter Hand, Usāma bezieht sich auf die eigene Familie, die er naturgemäß in einem guten Licht präsentieren will.⁸⁴ Es ist besonders auffällig, dass die angeführten Fallbeispiele zur ehrbasierten Gewalt nur die Bereitschaft zum Töten der weiblichen Familienangehörigen zeigen – keine einzige Tötung wird tatsächlich vollzogen. Rafūls Tod ist ungeklärt. Während Usāma ihren Tod als Selbsttötung beschreibt, ist eine missglückte Flucht, die im Flussbett endete, genauso denkbar. Es ist daher anzunehmen, dass es sich hier um überspitzte Darstellungen handelt, die auf einen gemeinsamen Punkt hinauswollen.

Die Gesamtheit der Anekdoten kann als Teil eines übergeordneten Narrativs verstanden werden, das Ehre und Männlichkeit zum Thema hat. Die eigene Bereitschaft zu Ehrentötungen zeigt ein hohes Maß von Ehrenhaftigkeit bzw.

79 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 347f.

80 Christie: *Women* (wie Anm. 52), S. 73f.

81 Stefan Wild: *Open Questions, New Light. Usama Ibn Munqidh's Account of His Battles against Muslims and Franks*, in: Khalil Athamina, Roger Heacock (Hg.): *The Frankish Wars and Their Influence on Palestine. Selected Papers Presented at Birzeit University's International Academic Conference held in Jerusalem, March 13–15, 1992*, Birzeit 1994, S. 9–29, hier S. 21.

82 Alexandra Cuffel: *Polemicalizing Women's Bathing Among Medieval and Early Modern Muslims and Christians*, in: Cynthia Kosso, Rabun M. Taylor (Hg.): *The Nature and Function of Water, Baths, Bathing, and Hygiene from Antiquity through the Renaissance (Technology and Change in History 11)*, Leiden, Boston 2009, S. 171–188, hier S. 174f.; Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 276–82.

83 Cobb: *Warrior* (wie Anm. 51), S. 83.

84 Schauer: *Franken* (wie Anm. 54), S. 65.

Männlichkeit muslimischer Araber. Das in den Augen der Autoren als Fehlverhalten zu betrachtende Verhalten der christlichen Nachbarn wird nicht etwa den Frauen selbst zugeschrieben, sondern vielmehr ihren männlichen Verwandten, die die Keuschheit ihrer Angehörigen und damit deren und die eigene Ehre nicht ausreichend schützen, mit Cuffels Worten: „Usāmah ibn Munqidh's bathhouse adventures really critique European men and their lack of sexual jealousy or protectiveness.”⁸⁵ Im Gegensatz zu ihrem arabisch-muslimischen Gegenüber greifen sie selbst bei massiven Übergriffen auf die sexuelle Unversehrtheit der Anverwandten – wie etwa beim Antreffen eines fremden Mannes im Ehebett – nicht zu Gewalt. Im Verständnis der Autoren und zeitgenössischer Leser führt dieses Verhalten unumgänglich zu dem Schluss, christliche Männer seien unehrenhafte Zeitgenossen.

Die so aufgebaute Dichotomie wird insbesondere bei Usāma deutlich: hier die ehrenhaften muslimischen Araber, die eifersüchtig über ihre Frauen wachen und sie in äußerster Not lieber tot als entehrt sehen, und dort die ehrlosen Christen, deren Frauen ohne Konsequenzen angesehen und angefasst werden können, die selbst als Gehörnte noch gute Miene zum bösen Spiel machen. Es ist unklar, ob Ähnliches auch für Ibn Ğubayr gilt. Er berichtet zwar einerseits relativ negativ über die verhinderten Ehrentötungen in Tyros, andererseits ist der Bericht über die christliche Hochzeit unmittelbar vor diesem verortet, was durchaus für eine direkte Gegenüberstellung sprechen könnte.

Beide Autoren schreiben, wie im zweiten Kapitel beschrieben, vor dem Hintergrund einer zunehmend propagandistisch aufgeladenen Gegenbewegung zu den Kreuzzügen, die den bewaffneten Kampf gegen Christen, aber auch gegen Schiiten beinhaltete. Möglicherweise greifen Usāma und Ibn Ğubayr bereits bestehende Stereotype auf, Christen und Ismāʿiliten zum einen als furchteinflößende Kämpfer, zum anderen als ehrlose Gegner zu beschreiben.⁸⁶ Dass sunnitische Frauen lieber getötet werden wollen, als Christen oder Ismāʿiliten in die Hände zu fallen, unterstreicht die Brutalität und Gefährlichkeit des Gegenübers und schafft ein klar definiertes Feindbild.⁸⁷ Es ist denkbar, dass die Erzählungen bei der zeitgenössischen Leserschaft das Bedürfnis erwecken sollen, den Glaubensgenossinnen zu helfen, also selbst am bewaffneten *Ĝihād* teilzunehmen. Ein weiterer propagandistischer Zweck des oben beschriebenen Narrativs

85 Cuffel: *Bathing* (wie Anm. 82), S. 188.

86 Hillenbrand: *Perspectives* (wie Anm. 39), S. 273f. und 347f. zeigt etwa auf, dass die Darstellung fränkischer Frauen als sexuell nonkonformistisch Teil muslimisch-arabischer Vorurteile war.

87 Vgl. Wild: *Questions* (wie Anm. 81), S. 26f.

ist die Herabwürdigung des Gegners. Während die ismā'ilitischen Assassinen auf Grund der Taktik des politischen Attentats – auch von Usāma⁸⁸ – bereits als ehrlos angesehen wurden, werden Christen im Kampf durchaus als ehrenvolle Gegner angesehen.⁸⁹ Ihnen wird von den hier untersuchten Autoren Ehre und Männlichkeit, auf Grund von Verstößen gegen eine in den islamischen Hauptquellen verwurzelte Sexualmoral und ein sich darauf beziehendes Männlichkeitsideal, abgesprochen.

Zusammenfassend kann die Darstellung von Ehre und ehrbasierter Gewalt bei den untersuchten Autoren als geschlechtsbezogene Polemik gegen andersreligiöse Feinde bezeichnet werden, die dazu dient, die eigene Seite zu überhöhen und den Gegner einerseits als fremde Gefahr aufzubauen, andererseits aber für seine Ehrlosigkeit und Unmännlichkeit zu verspotten.

88 Schauer: Franken (wie Anm. 54), S. 79f.

89 Hillenbrand: Perspectives (wie Anm. 39), S. 355–357.

Bea Lundt

Misogynes Mittelalter? Gewalt und Geschlecht in transkultureller Perspektive. Das Beispiel der *Sieben Weisen Meister*

Abstract: ‘The Seven Sages’ are distributed over three continents and circulated in different variants in pre-modern times. With a female rapist at the center of the narrative, it has been perceived as an example of the ‘misogynist Middle Ages.’ Taking account of trans-cultural gender-research in medieval studies, this article offers another interpretation.

Einleitung: Eine irritierende Quellentradition

Weit verbreitet während des Mittelalters ist die Quellentradition, die als die *Sieben Weisen Meister* oder das *Sindbadbuch* in Fachliteratur und Motivkataloge eingegangen ist.¹ In der Rahmenerzählung über einen Konflikt in einer Herrscherfamilie wird über Gewalt zwischen den Geschlechtern verhandelt: Einer vergeblich versuchten Vergewaltigung folgen weitere aggressive Akte: Beschuldigungen, Verleumdung. Der Person, die für das Debakel am Hofe verantwortlich ist, droht die Todesstrafe, die am Schluss vollstreckt wird. In diesem ‚Halsrahmen‘, in dem es um Leben oder Tod geht, sind Exempel eingefügt, die Argumente für die Lösung des Falles enthalten.

Da die Gestalt, von der Gewalt und Bedrohung ausgehen, weiblich ist, gilt die Erzählung traditionell als ‚misogyn‘, also frauenfeindlich, und das Opus als der im Mittelalter verbreiteten literarischen und didaktischen Gattung der ‚Frauenschele‘ zugehörig. Zweifellos ist die Protagonistin eine Gestalt mit einem böartigen Charakter: ihre Intention ist es, ein unschuldiges Mitglied der eigenen Familie ums Leben zu bringen. „Misogynie als Grundeinstellung?“, so fragt aber eine Studierende im Titel ihrer 2014 publizierten Seminararbeit über diesen

1 Überblicksartikel und Textbestand: Udo Gerdes: *Sieben weise Meister*, in: *Verfasserslexikon* 8 (²1992), Sp. 1174–1189; Norbert H. Ott, H. Weinstock: *Sieben weise Meister*, in: *Lexikon des Mittelalters* 7 (1999), Sp. 1836–1839; Bea Lundt, Jürgen Wehnert, Alfred Heil: *Sindbad-name/Die sieben Weisen*, in: *Kindlers Literatur-Lexikon* 15 (²2009), S. 194–201; Bea Lundt: *Die Sieben Weisen Meister*, in: *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* (im Folgenden zit als: EM) 12 (2006), Sp. 654–660.

Erzählzyklus, in der sie den Forschungsstand zusammenfasst und „Unwägbarkeiten bei der Auslegung“ am Beispiel eines der Exempel diskutiert. Die verallgemeinernde Formulierung der Überschrift und das Fragezeichen hinter ihr lassen aufhorchen: Denn verbreitet ist die Vorstellung, für die Epoche des Mittelalters sei die Subordination des weiblichen Geschlechts typisch, werde legitimiert durch die Zuweisung negativer Eigenschaften als wesenhaft für Frauen und spiegele sich entsprechend in den verschiedenen Genres der Darstellung mittelalterlichen Lebens. Wird die dominante Bedeutung dieses Musters für die Geschlechterordnung dieser Epoche nun in Frage gestellt?²

Ohnehin verwundert die zentrale Handlungskonstellation der Quelle: denn die Ausübung sexueller Gewalt gegen das andere Geschlecht gilt keineswegs als typisch weibliches, sondern als männliches Delikt; in der Regel sind Frauen die Opfer. Hier aber geht die kriminelle Handlung der Vergewaltigung von einer Frau aus; ihre Attacke richtet sich zudem gegen ihren Stiefsohn, hat also inzestuösen Charakter. Mit diesem Angriff auf einen Unschuldigen löst sie den dramatischen Aufbau der umfangreichen Erzählung aus. Im Laufe der Handlung dreht sich alles um die Frage der Folgen dieser Anfangshandlung. Eine weibliche Gestalt mit einem unerwarteten Delikt ist also ganz zentral. Zudem profiliert sie sich als argumentativ ungemein erfolgreiche, ja brillante Rednerin, die sich verbal unter hochgelehrten Männern immer wieder zu behaupten vermag. Auch diese Kompetenz widerspricht einem vertrauten Bild, nämlich dem von der wenig gebildeten Frau, die sich den Entscheidungen der Männerwelt zu fügen hat, und schon gar nicht rhetorisch geschult ist. Aktivitäten, die offensiv in einem öffentlichen Ambiente Leib und Leben anderer bedrohen, werden landläufig eher dem Mann zugerechnet, der als der entscheidende Akteur im politischen Leben wirkt. Weibliche Aggression wird dagegen vor allem in indirekten Akten im häuslichen Kreis erwartet, wo sie vornehmlich heimlich ausgeübt wird, etwa in Listen oder durch vergiftetes Essen, so wird es oftmals gesehen.

Die Quellentradition irritiert also auf verschiedene Weise wegen ihrer inhaltlichen Gestaltung von für das Mittelalter unerwarteten Eigenschaften und Verhaltensweisen von Mann und Frau. Doch sie stellt nicht nur auf dieser Ebene Aufgaben an Rezipierende: Durch die vielfältigen Erscheinungsformen, in denen die Erzählung kolportiert wird, ist sie gattungsmäßig schwer einzuordnen; die uneinheitlichen Herkunftsmilieus, aus denen die Autoren der Varianten stammen, erschweren zusätzlich die Kontextualisierung. Viele der Textgestaltungen

2 Anna Em: *Misogynie als Grundeinstellung? Unwägbarkeiten bei der Auslegung von ‚Tentamina‘*, Norderstedt 2014.

sind anonym überliefert; ihre Ursprünge, Traditionswege und entsprechend auch die Einflüsse, die auf sie einwirkten, können nicht geklärt werden. Die Verbreitung erfolgt in zahlreichen Volkssprachen, übergreift mehrere Epochen und Kontinente und bricht erst gegen Anfang des 20. Jahrhunderts gänzlich ab. Auch dies ist ein überraschender Befund, denn warum sollte sich der Publikumsgeschmack nach Jahrhunderten des Erfolges dieses Buches so plötzlich gewandelt haben? Andere populäre Erzähltraditionen, wie die Grimmschen Märchen, erfreuen sich bis in die Gegenwart großer Beliebtheit. Selten wurden die *Sieben Weisen Meister* (im folgenden SWM) in der Forschung in der ganzen Breite ihrer Gesamtüberlieferung aufgegriffen; eine vergleichende Beschäftigung mit ihnen wird erschwert durch die Grenzen der Epochenorientierungen und der Fachdisziplinen.

Doch machen gerade diese Besonderheiten und ungelösten Interpretationsaufgaben den Erzählzyklus attraktiv und interessant vor dem Hintergrund neuerer kulturwissenschaftlicher und postkolonialer Fragestellungen sowie der globalen Orientierung innerhalb der Genderforschung.³ Ich möchte daher zunächst auf Entwicklung und aktuellen Stand der Geschlechterforschung in der Mediävistik eingehen und danach untersuchen, ob und inwieweit deren Ergebnisse sich auf die sperrige Quellentradition der SWM anwenden lassen.⁴

Zu Entwicklung und Stand der mediävistischen Genderforschung

Die Genderforschung hat sich boomartig entwickelt und in der Mediävistik ist es, so fasst es Ursula Liebertz-Grün 2002 in dem Metzler Lexikon ‚Gender Studies. Geschlechterforschung‘ zusammen, „in den letzten zwei Jahrzehnten [...] zur Selbstverständlichkeit geworden, die Kategorie Geschlecht zu berücksichtigen“.⁵ In der Tat existieren breite Forschungen über alle Lebensbereiche von

3 Auf dem ‚International Medieval Congress‘ in Leeds (UK) 2018 widmeten sich gleich zwei Sektionen dem Erzählzyklus der SWM. Die Publikation der Beiträge 2019 in der Zeitschrift „Narrative Culture“ ist in Vorbereitung.

4 Einige Varianten der Erzähltradition der SWM habe ich vor allem unter dem Gesichtspunkt des Wandels von Konzepten über Erziehung und Weisheit von Männern untersucht. Bea Lundt: Weiser und Weib. Weisheit und Geschlecht am Beispiel der Erzähltradition von den ‚Sieben Weisen Meistern‘ (12.-15. Jahrhundert), München 2002. Im Folgenden geht es primär um die Frauenrolle in der Überlieferung, vornehmlich auf der Basis der nach diesem Werk erschienenen Fachliteratur.

5 Ursula Liebertz-Grün: Mediävistik, in: Renate Kroll (Hg): Metzler Lexikon Gender Studies. Geschlechterforschung, Stuttgart, Weimar 2002, S. 260–261, hier: S. 261.

Frauen und Männern im Mittelalter und deren Ergebnisse sind in den letzten Jahren in Überblicksdarstellungen und Handbüchern zusammengefasst worden, die ich im Folgenden zugrunde lege.⁶ In diesen enzyklopädischen Werken dominiert die englischsprachige Forschung, die beachtliche Einsichten zum Thema vorweisen kann, allerdings berücksichtigen diese Bücher selten die in deutscher Sprache verfassten Arbeiten.⁷

Entsprechend finden sich Unterschiede in der Akzentsetzung diesseits und jenseits von Kanal und Atlantik: Während die Anstöße für die Genderforschung aus angloamerikanischer Sicht ganz mit den feministischen Protestbewegungen des 20. Jahrhunderts verbunden werden und die Forschungsstudien bis heute deren Geist atmen, gibt es in der kontinentalen Mediävistik auch andere Traditionen, die innerhalb der Fachlandschaft ihren Platz fanden: Wichtige Thesen für das Verständnis der Rollen von Frauen im Mittelalter sind etwa mit dem Namen Herbert Grundmann (1902–1970) verbunden, der Präsident der zentralen Quellensammlung MGH war. In seiner Habilitation 1933 verwies er auf die breite Teilnahme von Frauen innerhalb der ‚religiösen Bewegungen‘ und ihre Entfaltungsmöglichkeiten im Rahmen der Häresie.⁸ Er widersetzte sich damit der Vorstellung von der Dominanz des statischen Lebensideales eines ganz auf die Reproduktion der Familie gerichteten weiblichen Daseins. In Auseinandersetzung mit ihm beharren die amerikanischen Forschungen heute auf gegenteiligen Thesen: Die Arbeiten „agree generally on women’s spiritual marginalization and the decline for religious women during the period“.⁹ Auch die Vertreter und Vertreterinnen der Annales-Schule, die nicht nur in Frankreich sehr innovativ und einflussreich waren, stoßen in der amerikanischen Genderforschung weitgehend auf Ablehnung. Georges Duby (1919–1996) ist zusammen mit Michelle Perrot Hauptherausgeber einer seit 1990 in verschiedenen Sprachen

-
- 6 Vgl. die Handbücher und Überblicksdarstellungen: Cordula Nolte: *Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters*, Darmstadt 2011; Margaret Schaus (Hg.): *Women and Gender in Medieval Europe. An Encyclopedia*, New York 2015 (zuerst 2006) (im Folgenden zit. als: *Encyclopedia*); Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras (Hg.): *The Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe*, Oxford 2016 (zuerst 2013) (im Folgenden zit. als: *Oxford Handbook*).
- 7 An der *Encyclopedia* 2015 sind nur drei deutsche Autorinnen mit Beiträgen beteiligt; am *Oxford Handbook* 2016 nur eine.
- 8 Herbert Grundmann: *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935 (Teile bereits 1933).
- 9 Fiona F. Griffiths: *Women and Reform in the Central Middle Ages*, in: *Oxford Handbook*, S. 447–463, hier: S. 453.

erschienenen „Geschichte der Frauen“ in 5 Bänden.¹⁰ Im Vorwort des ambitionierten Mammutwerks definieren die beiden Geschichte als „sozialen Wandel grundlegender Beziehungen“ zwischen beiden Geschlechtern.¹¹ Die deutlicher die weibliche Rolle akzentuierende amerikanische Forschung kritisiert bis heute die Mentalitätsgeschichte und insbesondere die Werke Dubys scharf.¹²

Die Herausforderungen solcher unterschiedlicher Traditionen, Ansätze und Antworten wirkten sich insgesamt förderlich für die Entwicklung einer differenzierten Erforschung der Geschlechterwelten des Mittelalters aus, wie die umfangreichen Publikationen zum Thema belegen. Trotz der Attraktivität der zum Teil sehr kontroversen Diskurse innerhalb des Faches geraten aber die Ergebnisse der Genderforschung über das Mittelalter in das Dunkel der insgesamt in der Öffentlichkeit verbreiteten Sichtweisen über diese sprichwörtlich rückständige Phase der Historie. Gerade die feministisch inspirierten Darstellungen begreifen diese mangelnde Rezeption ihrer Erkenntnisse auch als Aufgabe: In den Einleitungen wird daher explizit darauf hingewiesen, welche Vorurteile über die Genderverhältnisse im Mittelalter in der Gegenwart verbreitet sind und, bis in die Schulbücher hinein, trotz der breiten Forschungen und Aktivitäten von Genderforschern und Genderforscherinnen immer weiter fortgeschrieben werden.¹³

Zweifellos sind solche Reproduktionen von Negativbildern aber auch nicht völlig aus der Luft gegriffen, sie basieren vielmehr auf einem quellenorientierten Hintergrund: So wurden die beiden aus der biblischen Tradition vertrauten zentralen weiblichen Gestalten Eva und Maria als Orientierungsfiguren für die Bewertung von Weiblichkeit verstanden. Grundsätzlich seien Frauen verantwortlich für Sündenfall und Vertreibung aus dem Paradies, so wird verallgemeinernd argumentiert. Damit laden sie eine Schuld auf sich, die an ihnen gehandelt wird bis hin zur Hexenverfolgung und darüber hinaus, so wird weiter gefolgert. Eine ausgleichende Funktion erfüllt zwar die Mariengestalt, diese ist aber als jungfräuliche Gottesmutter mit einer gewissen herausgehobenen ‚Heiligkeit‘ und Unnahbarkeit verbunden. Das Verständnis einer asymmetrischen

-
- 10 Georges Duby, Michelle Perrot (Hg.): *Storia Delle Donne in Occidente*, 5 Bde., Rom 1990–1992, hier Bd. 2: *Il Medioevo*, hg. von Christiane Klapisch-Zuber, Rom 1990.
 - 11 Georges Duby, Michelle Perrot: Vorwort, in: Dies. (Hg.): *Geschichte der Frauen* (dt. Ausgabe), 5 Bde., Frankfurt am Main 1993–1995, hier Bd. 2: *Mittelalter*, Frankfurt am Main 1993, Betreuung der dt. Ausgabe von Bd. 2: Claudia Opitz, Betreuung der dt. Gesamtausgabe Heide Wunder, S. 9–10, hier S. 9.
 - 12 Vgl. etwa Susan Mosher Stuard: *Annales School of History*, in: *Encyclopedia*, S. 22–23.
 - 13 So etwa Judith M. Bennett, Ruth Mazo Karras: *Women, Gender, and Medieval Historians*, in: *Oxford Handbook*, S. 1–20, hier: S. 1.

Position des weiblichen im Vergleich zum männlichen Geschlecht findet seit dem 12. Jahrhundert Bestärkung durch die Aristoteles-Rezeption. Die Vorstellungen des einflussreichen antiken Denkers von der menschlichen Anatomie und Physiologie gehen davon aus, dass der weibliche Körper keine dem Samen vergleichbare Substanz produziere und daher keinen Anteil an der Entwicklung des neuen Lebens im Fötus habe. Aufgrund dieses biologischen ‚Mangels‘ sei die Frau auch im täglichen Leben und vor allem im Bereich von Macht und Politik gegenüber dem Mann minderwertig. Anders sieht es der griechische Arzt Galeos, der beiden Geschlechtern einen biologischen Wert in der Fortpflanzung zuerkennt. Seine Lehre steht während des Mittelalters konträr neben der des Aristoteles, wird aber erst nach 1600 einflussreich.¹⁴

Diese hierarchisierenden Konzepte der Rollen für Mann und Frau werden aber oft ungerechtfertigterweise verabsolutiert. Dabei sind sie keineswegs ausreichend, um der Vielfalt des Lebens im Mittelalter gerecht zu werden. Gerade auch für die Mediävistik gilt daher, dass die Definition davon, was Geschlecht ist, über das binäre Konzept hinaus pluralisiert werden muss: „Gender historians have unpacked the many genders and gendered languages of medieval Europe“,¹⁵ so fassen Judith M. Bennett und Ruth Mazo Karras in der Einleitung zu dem von ihnen herausgegebenen Handbuch „Women and Gender in Medieval Europe“ die Entwicklung der Forschung zusammen. Die These scheint zunächst absurd, sie ist aber ebenso einfach wie weitreichend: anstelle einer Basisstruktur aus zwei Geschlechtern wird heute von einer Vielfalt von durch Geschlecht geprägten und in Quellen manifesten Phänomenen der Gesellschaft ausgegangen. Dabei überschneiden, verbinden und überkreuzen sich auch Faktoren miteinander: Ethnie, Herkunft, Klasse, Religion, Rasse, Alter, sexuelle Orientierung usw. wirken zusammen in einem relationalen Netzwerk, das als ‚intersektionell‘ bezeichnet wird. Weiblichkeit ist also nicht mehr identifiziert als grundsätzlich für Frauen geltende Nachfolge einer „Eva“, sondern entfaltet sich in vielfachen Bezügen im stetigen Wandel; sie wird normativ zugewiesen, erzählt und konstruiert, aber vor allem auch durch eigenes Tun bestimmt: erforscht wird daher vor allem die ‚agency‘ von Frauen und Männern.

Zu einer Überwindung der essentialistischen Vorstellungen von der für Männer und Frauen natürlich bestimmten Rolle und Tätigkeit in der Gesellschaft

14 William F. MacLehose: Aristotelian Concepts of Women and Gender, in: Encyclopedia, S. 35 f. Zum Gegensatz der beiden Konzepte und ihrem Einfluss auch für den globalen Diskurs besonders klar: Merry E. Wiesner-Hanks: Gender in History. Global Perspectives, Chichester u.a. 2006, ²2011, S. 88f.

15 Bennett, Karras: Women (wie Anm. 13), hier: S. 1.

in polarer Gegensätzlichkeit hat gerade die mediävistische Geschlechterforschung entscheidend beigetragen. Schon 1992 stellte der Medizinhistoriker Thomas Laqueur die These auf, die Vorstellung von den durch biologische Funktionen begründeten Geschlechtergrenzen seien in der Vormoderne nicht prägend gewesen, vielmehr habe es eine Vielfalt von Alteritäten zwischen den Menschen gegeben, wobei man grundsätzlich von dem Verständnis eines einzigen ‚Geschlechtes‘ ausging, das sich am männlichen Modell orientierte.¹⁶ Auch aus der Kunstgeschichte kam ein wegweisender Impuls,¹⁷ der Laqueur bestätigte: Caroline Walker Bynum wies an Bildern von Heiligen nach, dass Fortpflanzungstopoi nicht an physiologische Körperfunktionen von Männern oder Frauen gebunden waren, sondern eine symbolische und spirituelle Funktion erfüllen konnten: Auch für Männer gab es ein Idealbild des mütterlichen Nährens und Versorgens Bedürftiger nach dem Vorbild der Passion Christi, auch Frauen konnten Neues ‚er-zeugen‘ und dadurch besondere religiöse Autorität erlangen.¹⁸ Forschungen wie jene von Rudolf Dekker und Lotte van de Pol in den Niederlanden über „Frauen in Männerkleidern“ beeinflussten die Entwicklung einer Vorstellung von Geschlecht als einer offenen und wandelbaren, ja ‚flüssigen‘ Kategorie mit vielfältigen Realisierungsformen zwischen den beiden Polen.¹⁹

Wie setzen sich solche normativen Konzepte im Alltag um? Innerhalb der weitgehend agrarisch strukturierten Kultur des Mittelalters sind zunächst einmal beide Geschlechter in einem weitgehend homogenen Raum tätig, der um Haus und Hof herum besteht. Differenzen zwischen ihnen ergeben sich eher aus Faktoren wie Stand und Alter als aus der Zugehörigkeit zu dem einen oder anderen Geschlecht. Erst der reformatorische Schub, der die Bedeutung der Gemeinschaft der Familie hervorhob, fundierte auch theoretisch die Forderung, Frauen müssten sich ganz der Tätigkeit im Hause widmen, in dem paradigmatisch für die Gesellschaft das Ideal des geordneten Wirtschaftens erfüllt werde.

16 Thomas Laqueur: *Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud*, Frankfurt 1992.

17 Caroline Walker Bynum: *Fragmentierung und Erlösung*, Frankfurt 1996.

18 Weitreichende Anstöße aus der Mediävistik für die allgemeine Genderforschung habe ich zusammengestellt: Bea Lundt: *Das nächste Ähnliche. Geschlecht in der Vormoderne*, in: Bea Lundt, Toni Tholen (Hg.): „Geschlecht“ in der Lehramtsausbildung. Die Beispiele Geschichte und Deutsch, Berlin 2013, S. 93–115.

19 Rudolf Dekker, Lotte van de Pol: *Frauen in Männerkleidern. Weibliche Transvestiten und ihre Geschichte*, Berlin 2012 (zuerst 1989 in Niederländisch, 1990 in deutscher Übersetzung).

Die Einschätzungen, welche Folgen dieses neue Leitbild der Frühen Neuzeit für Frauen gehabt habe, gehen in der Genderforschung stark auseinander.²⁰ Die weibliche Arbeit als Ehefrau und Mutter wird insgesamt höher geschätzt als zuvor, so argumentiert etwa Heide Wunder; ja, die Vorstellung von einem sich ergänzenden, ja tendenziell egalitären „Arbeitspaar“²¹ wird in dieser Phase noch erweitert, gemeinsam ist es nun für den Status der Familie innerhalb der mehr und mehr städtischen Ordnung verantwortlich. Zugleich aber werden Frauen auch weitgehend begrenzt auf diese Tätigkeit; ein Rückgang der vielfältigen produktiven Aktivitäten außerhalb des engen Raumes der eigenen vier Wände ist die Folge. Und nur Frauen des gut situierten Bürgertums können davon profitieren; andere geraten in neue Abhängigkeiten. Barbara Duden stellt in ihren Forschungen über die Leiblichkeitskonzepte der Vormoderne noch für das frühe 18. Jahrhundert heraus, der menschliche Körper sei in dieser Phase weniger deutlich als geschlechtlicher markiert als es in der späteren Zeit üblich wird.²²

Manches aus dieser Theoriebildung eines Eingeslechtermodells in der Vormoderne erwies sich als überspitzt und wurde differenziert.²³ Dazu trug auch die Abneigung der Genderforschung gegenüber jedweder Kanonbildung bei. Die Forschung widmete sich insbesondere der „diversity“, dem Nachweis der Existenz vielfältiger Zwischenräume zwischen den traditionell hervorgehobenen Extremen von Männlichkeit und Weiblichkeit. Dass sich, ausgehend von dieser Entwicklung seit der Frühen Neuzeit, erst seit Ende des 18. Jahrhunderts in Europa ein Zweigeslechtermodell mit klar zugewiesenen konträren Rollen und Lebensbereichen für Männer und Frauen breit entfaltete, gilt aber insgesamt heute als Forschungsstand.

Angesichts des Wissens, dass sich erst in der Moderne das binäre Geschlechterkonzept voll entfaltete, stellt sich nun die Phase des Mittelalters als Zeit der Alteritäten und als Fundus für die Suche nach alternativen Strukturen des Zusammenlebens dar. Claudia Opitz hebt in ihrer Überblicksdarstellung zur Genderforschung diese Korrektivfunktion hervor: die Perspektive der

20 Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14), S. 123.

21 Heide Wunder: *Er ist die Sonn', sie ist der Mond. Frauen in der Frühen Neuzeit*, München 1992.

22 Barbara Duden: *Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730*, Stuttgart 1987.

23 Kritisch zu Laqueur etwa: Katharine Park, „the story was much more complicated“. Laqueur habe sich nur auf Quellen aus der westlichen Tradition gestützt. Katharine Park: *Medicine and Natural Philosophy: Naturalistic Traditions*, in: *Oxford Handbook*, S. 84–100, hier: S. 97.

Vormoderne ermögliche es, „zentrale Vor-Urteile der modernen Geschichtsforschung wie der Frauenbewegung in Frage zu stellen“.²⁴ Denn in zentralen Werken der Neuzeithistorie werden Ergebnisse aus der vertrauteren Phase der Moderne in die weniger bekannten Zeiten rückprojiziert: Häufig tauchen lineare Zeitvorstellungen auf, die von den Frauenbewegungen als den Höhepunkten einer emanzipatorischen Entwicklung ausgehen, die erst eine Befreiung des weiblichen Geschlechts aus Missachtung und Unterdrückung ausgelöst habe. Rückblickend wird die Zeit davor als tendenziell immer schlechter phantasiert, um die innovative Funktion des Frauenkampfes um Mitsprache zu legitimieren. Aus dem Zweigeschlechtermodell ergibt sich auch die Vorstellung, Frauen hätten immer schon nur durch ihre Beziehung zum Mann als Geliebte, Ehe- und Hausfrau sowie Mutter einen Wert erhalten. Die Tatsache, dass im Mittelalter gerade nicht eine solche Bindung zum anderen Geschlecht, sondern der Verzicht auf ein Familienleben hochbewertet war, sorgt immer wieder für Verunsicherung bei Historikern,²⁵ die sich primär der Moderne widmen. Aus der Kritik an den Idealen der Moderne in der sog. ‚Postmoderne‘ ergeben sich neue Perspektiven: Versteht man die Historie auch als ein Reservoir mit einem ‚Angebot‘ von Lebensweisen, die einmal imaginiert oder praktiziert wurden, so kann man nachvollziehen, warum Modelle weiblichen Lebens aus der Zeit des Mittelalters heute wiederentdeckt und mit neuem Leben erfüllt werden: so haben etwa erneut Begingemeinschaften in europäischen Städten Zulauf.

Trotz dieser „many meanings of gender in the Middle Ages“²⁶ verschwimmen aber nicht alle Konturen über Geschlecht in einer unendlichen Beliebigkeit, wie oft gergewöhnt wird. Vielmehr wird in den Überblickswerken der Genderforschung eindeutig festgehalten: während der mittelalterlichen Jahrhunderte gibt es für Männer und Frauen keine ‚Gleichheit‘ im Verständnis der durch die neuzeitlichen Revolutionen geschaffenen Begrifflichkeit. Judith M. Bennett und Ruth Mazo Karras halten 2016 vielmehr als eine Art Grundkonsens der mediävistischen Genderforschung fest: Eine Geringerwertigkeit des Weiblichen gegenüber dem Männlichen habe bestanden: „At any given level of medieval society and in any medieval century, a girl – and the woman she became – had fewer choices and opportunities than did her brother“.²⁷

24 Claudia Opitz: Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte, Tübingen 2005, S. 10.

25 Ich benutze zur Bezeichnung aller Geschlechter die kürzeste Form.

26 Bennett, Karras: Women (wie Anm. 13), hier: S. 1.

27 Ebd., S. 2.

Die Schlüsselfunktion der Themen Gewalt, Krieg und Herrschaft

Mit dieser These von dem nicht ausgeprägten Primat einer Polarstruktur der Geschlechter in der Vormoderne sind weitreichende Konsequenzen verbunden, gerade auch für das genderspezifische Verständnis von Gewalt und Krieg. Denn auch die Lebensbereiche ‚öffentlich‘ als des Forums für die Selbstverwirklichung des Mannes in Beruf und Politik der Gesellschaft, und ‚privat‘ als Raum einer begrenzten Tätigkeit der Frau im Inneren des Hauses für die Familie sind nicht in einer binären Ausdifferenzierung vorhanden.²⁸ Ohnehin wurden die beiden Pole dieser Dichotomie auch in der Moderne niemals wirklich realisiert; es handelt sich um normative, wenn auch sehr einflussreiche Konzepte.²⁹

Für das Mittelalter fasst Anna Dronzek zusammen, es habe keine grundsätzliche Unterordnung von Frauen durch Verbannung aus einem öffentlichen Raum gegeben; schon architektonisch sei eine klare Trennung der beiden Bereiche auch am Hofe des Herrschers unüblich gewesen. Adlige Frauen hätten daher mehr Möglichkeiten der Teilhabe am politischen Diskurs gehabt als es in späteren Jahrhunderten der Fall war.³⁰ Erst um 1500, so zeigt auch Sarah Ree Jones auf, sei eine „emergence of a binary of private and public space in social practice and in architecture“³¹ fassbar geworden. Umgekehrt ist ein Rückzug aus dem Trubel des weltlichen Lebens in die häusliche Stille auch für Männer hochangesehen, vor allem im Judentum. In der Paarbeziehung mit einem Mann, der ein Gelehrtenleben am häuslichen Schreibtisch führt, übernimmt die Frau die Beschaffung von Leistungen und Gütern ‚draußen‘.³² Auch für das Christentum gilt, dass die asketische Versenkung und das Studium frommer Bücher für Männer, aber auch für Frauen ein Lebensideal darstellt. Allerdings hebt Wiesner-Hanks hervor, gerade die Orientierung an dem Modell der „virginity of men“ habe die Misogynie vieler Schriftsteller verstärkt, da sie ihre männliche Kreativität und ihr Ansehen durch die weibliche Versuchung im häuslichen Alltag

28 Ausführliche Darstellung der Entwicklung des Konzeptes für das Mittelalter: Zita Eva Rohr, Lisa Benz: Introduction, in: Dies. (Hg.): *Queenship, Gender, and Reputation in the Medieval and Early Modern West 1060–1600*, Basingstoke 2016, S. XVII–XLIV, hier: S. XXff. Vgl. dazu auch Sarah Rees Jones: *Public and Private Space and Gender in Medieval Europe*, in: *Oxford Handbook*, S. 246–261.

29 Opitz: *Um-Ordnungen der Geschlechter* (wie Anm. 24), S. 156–187.

30 Anna Dronzek: *Private and Public Spheres*, in: *Encyclopedia*, S. 670–671.

31 Jones: *Public and Private Space* (wie Anm. 28), hier: S. 247; vgl. etwa auch Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14), S. 92.

32 Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14), S. 92.

gefährdet sahen.³³ Die Bedeutung von Räumen des ‚Dinnen‘ und ‚Draußen‘ für Männer und Frauen stellt sich also kontrovers zu den Mustern dar, die in der Moderne klare Differenzen konstruierten.

Welche Folgen hat dies für die geschlechtsspezifische Markierung von Herrschaft, Gewalt und Krieg? Die Erarbeitung eines neuen Konzeptes zum Verständnis dieser Faktoren im politischen System des Mittelalters gehört mit zu den innovativsten Ergebnissen der mediävistischen Genderforschung. Zunächst einmal gilt das Mittelalter grundsätzlich als extrem gewaltsame Zeit: Von Norbert Elias (1897–1990) stammt die weitreichende These, als Folge mangelnder Fähigkeit zur Kontrolle körperlicher Affekte habe es eine Allgegenwart gewaltvoller Akte gegeben, die in einem Prozess der Zivilisierung in der Neuzeit gebändigt wurde. Diese Annahme führte zu einer heftigen Kontroverse vor allem mit dem Ethnologen Hans Peter Dürr, der in seinem 5-bändigen Hauptwerk die Annahme von einem zunehmend zivilisatorisch geregelten Verhalten der Menschen der westlichen Moderne im Gegensatz zu anderen Ethnien zu einem „Mythos“ erklärt.³⁴ Auch im historischen Vergleich ist sie nicht haltbar: Die Erziehung zur Triebkontrolle ist schon in der Antike ein wichtiges Ziel, etwa in der Stoa, und sie gilt in besonderem Maße für Herrscher im Mittelalter, denn über andere soll nur herrschen, wer sich selbst beherrscht. Zweifellos wird in zahllosen Quellen aus mittelalterlicher Zeit über Gewaltakte berichtet. Doch werden sie in der Regel nicht als triebhaft, hemmungslos unsozial ausagierte und damit chaotische Kräfte wirksam. In einem System mangelnder Kontrolle durch eine in klar definierter Gewaltenteilung eines Rechtsstaates tätige Staatsgewalt erfüllen sie vielmehr eine Ordnungsfunktion, um Status und Ehre herzustellen und zu erhalten: Nira Pancer fasst 2015 zusammen: „Often associated with a notion of honor, characterized as a general system of exchanges, [...] violence is an important component of social interaction and, more specifically, an aristocratic strategy of distinction“.³⁵ Eine solche Gewaltsamkeit wird oft nach festen Regeln konsensualer Rituale ausgeübt und erfüllt auch religiöse, ja magische Funktionen der Wiederherstellung eines Gleichgewichts in der Überwindung von Unrecht. Keineswegs auch ist Gewalt ein primär männliches Phänomen. „Eine verallgemeinernde Zuordnung von Gewalt zu ‚Männlichkeit‘ verbietet sich angesichts der Vielfalt von Männlichkeitsentwürfen im Mittelalter“, so hält

33 Ebd., S. 122.

34 Hans Peter Dürr: *Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, 5 Bde., Frankfurt/Main 1988–2002.

35 Nira Pancer: *Violence*, in: *Encyclopedia*, S. 813–814, hier: S. 813.

Cordula Nolte 2011 fest³⁶. Da es keine streng getrennten Lebensbereiche gibt, ist auch häusliche Gewalt nicht typisch weiblich. Erst im 15. Jahrhundert verliert Gewalt ihre vielfältige soziale Zeichenfunktion und wird als ein krimineller Akt eingeordnet.³⁷

Sexuelle Gewalt ist allerdings zumeist an maskuline Täter gebunden, meist sind es Adlige, die Frauen entführen und vergewaltigen; Frauenraub spielt eine große Rolle bei der Bereinigung von Konfliktdynamiken unter den Adelshäusern. Kämpfe um Dominanz und Ehre werden auch über den Besitz von Frauen und die Verfügung über sie ausgetragen: „Nobles were associated with rape, in contemporary discourse and also in practice“.³⁸ Diese Handlungen dienen dem Ausbau und Fortbestand des „Hauses“ durch Nachkommen, die von standesgemäßen Frauen geboren werden müssen. Meist schließen die Beteiligten selber Abkommen zur Friedensstiftung. Daher wohl klagen Frauen selten vor Gericht über dieses Vergehen. Auch die Umkehrung des Geschlechterverhältnisses, wie sie in den SWMn begegnet, ist selten belegt. Carol Lansing, die für das 13. und 14. Jahrhundert Fälle an oberitalienischen Gerichten untersucht, kennt kein einziges aktenkundiges Beispiel, in dem eine Frau einen Mann gewaltsam zu verführen sucht; ebenso hält es auch Valentina Cesco in dem Artikel ‚Rape and Raptus‘ in der ‚Encyclopedia‘ fest.³⁹

Doch gibt es ein wichtiges literarisches Beispiel: In einer Geschichte in Boccaccios *Decameron*, geschrieben um 1350, verteidigt sich eine Frau vor Gericht für ihre sexuellen Attacken gegen einen Mann mit Hinweis auf ihre starke weibliche Libido. Mit dem Argument: „What is a woman to do with her surplus sexuality?“ setzt sie sich durch.⁴⁰ In seinem für den Epochenbruch zur Frühen Neuzeit wegweisenden Werk lässt der Autor seine Gestalt entgegen der üblichen Regeln mit der aristotelischen Vorstellung von dem mit einem körperlichen Mangel behafteten Weib kokettieren, das behauptet, sich in Bezug auf seine Sexualität nicht eigenverantwortlich kontrollieren zu können. Auch die folgenreiche Tat der Eva-Gestalt beruht ja auf mangelnder Selbstbeherrschung, und die Episode mit dem Apfel wird in verbreiteter Deutung als symbolische Verschlüsselung sexueller Lust und skrupelloser Verführung gedeutet. Es besteht in

36 Cordula Nolte: Frauen und Männer in der Gesellschaft des Mittelalters (wie Anm. 6), S. 32.

37 Pancer: Violence (wie Anm. 35), hier: S. 814.

38 Carol Lansing: Conflicts over Gender in Civic Courts, in: Oxford Handbook, S. 118–132, hier: S. 122.

39 Valentina Cesco: Rape and Raptus, in: Encyclopedia, S. 694–696.

40 Lansing: Conflicts (wie Anm. 38), hier: S. 130.

der Forschung Übereinkunft darüber, dass Boccaccio durch Varianten der SWM beeinflusst ist.⁴¹

Natürlich kann von literarischen Werken nicht unmittelbar auf die gesellschaftliche Realität geschlossen werden. Zu Recht wies die germanistische Mediävistik immer wieder auf die Eigengesetzlichkeit von fiktionalen Texten hin. Doch kamen gerade aus der mediävistischen Genderforschung immer wieder Anstöße, die „notorische Ahistorizität der Narratologie“⁴² zu überwinden und durch eine „erzähltheoretische und kontextorientierte Erzähltextanalyse ... Einsicht in kulturwissenschaftlich relevante Problemstellungen wie Geschlechterkonstruktionen zu gewinnen“.⁴³ Da die Mediävistik schon immer interdisziplinär arbeitete, konnte sie die subversive Tiefenstruktur von literarisch strukturierten Werken aufzeigen, etwa die Brechungen von Realität in narrativen Verschlüsselungen. Ursula Liebertz-Grün verweist auf „Poetiken der Ambiguität und des offenen Textes“, wobei Autoren und Autorinnen auch „Ästhetiken des Widerstands“ von Frauen in ihre Texte einbauten.⁴⁴ Das Beispiel kann also ein rhetorisches Spiel mit der Option belegen.

Eine kollektive Steigerung gewaltsamer Akte von Individuen ist der Krieg, der während der mittelalterlichen Jahrhunderte keineswegs ausschließlich zu definieren ist als ein Kampfgetümmel von bewaffneten Männern, die entlang einer eindeutigen Frontlinie aufeinander einschlagen. Vielmehr ist er auch eine soziale Bewegung, in der ganze Familien sich gemeinsam auf den Weg machen, der sie oft jahrelang in die Ferne führt. Unterwegs sind Frauen keineswegs nur Opfer, sie erfüllen vielmehr vielfältige Aufgaben.⁴⁵ Belegt sind weibliche Aktivitäten zwar vor allem im Vorfeld des Krieges, etwa bei Verhandlungen und Vorbereitungen, aber auch während des Verlaufes von Feldzügen, vor allem bei der Versorgung und Unterhaltung sowie beim Aufbau von Heereslagern und

41 Alberte Spinette: Boccaccio, Giovanni, in: EM 2 (1979), Sp. 549–561, hier: Sp. 550.

42 Vera Nünning, Ansgar Nünning: Von der feministischen Narratologie zur genderorientierten Erzähltextanalyse, in: Dies. (Hg.): Erzähltextanalyse und Gender Studies, Stuttgart, Weimar 2004, S. 1–23, hier S. 17.

43 Nünning, Nünning: Von der feministischen Narratologie (wie Anm. 42), hier: S. 12.

44 Ursula Liebertz-Grün: Mediävistik (wie Anm. 5), S. 261.

45 Vgl. dazu auch: Bea Lundt: Das Geschlecht von Krieg im Mittelalter, in: Andreas Obenaus, Christoph Kaindel (Hg.): Krieg im mittelalterlichen Abendland (Krieg und Gesellschaft), Wien 2010, S. 411–435. Der Band von Gerd Althoff, Martin Clauss u.a.: Krieg im Mittelalter (DAMALS Sonderband), Darmstadt 2017, enthält kein Kapitel über Geschlecht.

Schutzwällen. Noch kein Konsens besteht über Ausmaß und Normalität einer aktiven Rolle von Frauen als Kriegerinnen, wie Sjursen beharrt.⁴⁶

Seit ihren Anfängen sucht die Genderforschung nach Beispielen für den Einfluss von Frauen in dem europäischen Herrschaftssystem des Mittelalters.⁴⁷ Ja, die erste Phase der Frauenforschung galt ganz der Suche nach „großen Frauen“ im Mittelalter. Da man zunächst nur jene Quellen wahrnahm, die über adlige Frauen berichteten, die angesehene Positionen bekleideten, entstand die These vom „Goldenen Jahrhundert für Frauen“ im Frühen Mittelalter.⁴⁸ Ähnlich wie die Behauptung eines Zeitalters matriarchaler Frauenmacht vor dem Patriarchat gilt sie heute als überspannte Mythisierung oder Verallgemeinerung von Einzelphänomenen. Auch die Gegenthese vom Gewaltmonopol tyrannischer männlicher Herrscher in der Geschichte wurde inzwischen widerlegt. Es wurde auf die Kontrollfunktion kommunikativer Akte verwiesen, die den Potentaten in ein Netzwerk mit zahlreichen rituellen, zeichenhaften Praktiken einband.⁴⁹ Auf der Basis eines solchen Verständnisses von Macht und Herrschaft in der Vormoderne fand auch die weibliche Rolle eine Neubewertung⁵⁰: Durch ausführliche vergleichende Untersuchungen der Lebenswelten von herrschenden Frauen konnten einseitige und übertriebene Vorstellungen korrigiert werden.⁵¹ In einer Reihe von Publikationen untersucht Amalie Fössel vor allem die ‚agency‘, die konkreten Handlungen herrschender Frauen, etwa die Akzeptanz ihrer Interventionen. Ergänzend zieht sie die politische Theorie hinzu und fragt nach Symbolfiguren. 2016 erklärt sie zusammenfassend die Annahme einer Kooperation des Herrschaftspaares für zutreffend. Denn: „The idea of a political partnership as a *consortium* and the association with Esther were part of the political theory

46 Katrin E. Sjursen: Warfare, in: Encyclopedia, S. 829–831, hier: S. 830. In dem Oxford Handbook fehlen die Stichworte „struggle“, „warfare“, „violence“ und „power“.

47 Vgl. dazu Amalie Fössel: The Political Traditions of Female Rulership in Medieval Europe, in: Oxford Handbook, S. 68–83.

48 Susan Mosher Stuard: History, Medieval Women's, in: Encyclopedia, S. 368–374, hier S. 368; vgl. auch: Elisabeth A. Leheldt: Queens and Empresses, Consorts of, in: ebd., S. 681–682 und John Carmi Parsons: Queens and Empresses: The West, in: ebd., S. 683–691.

49 Etwa Barbara Stollberg-Rilinger: Rituale, Frankfurt, New York 2013.

50 Zita Eva Rohr, Lisa Benz (Hg.): Queenship, Gender, and Reputation in the Medieval and Early Modern West 1060–1600, Basingstoke 2016.

51 Amalie Fössel: Die Königin im mittelalterlichen Reich. Herrschaftsausübung, Herrschaftsrechte, Handlungsspielräume, Darmstadt 2000; Dies. (Hg.): Die Kaiserinnen des Mittelalters, Regensburg 2011.

of the early and central Middle Ages and continued into the later Middle Ages.⁵² Während sich im späteren Mittelalter eine juristisch fundierte Stabilisierung der Legitimität weiblicher Herrschaft durchsetzt, so erläutert sie weiter, entwickelt sich allerdings parallel zu dieser ein Diskurs, der erneut das Aristotelische Diktum von der biologisch bedingt unvollständigen Frau thematisiert.⁵³ Dieses Modell wird favorisiert und führt zum Rückgang weiblicher Macht im Zuge der Prozesse frühneuzeitlicher Staatenbildung.

Im Spektrum der Vielfalt der Interessen an einer weiblichen Teilhabe an dem komplexen Herrschaftssystem gibt es auch reichlich Beispiele für Klagen über ‚böse‘ Herrscherinnen, die gegen die in den ‚Fürstenspiegeln‘ beschriebenen Normen verstoßen: „Evil queens were an enduring theme among royal and dynastic chroniclers.“⁵⁴ Diese Vorwürfe über Fehlverhalten werden auch mit dem weiblichen Geschlecht begründet. Erneut zeigt sich: die in den SWMn dargestellte Konstellation entspricht durchaus mittelalterlichen Vorstellungen von der um ihren Einfluss am Hofe kämpfenden, aktiv mitsprechenden Ehefrau des Herrschers. Sexuelle Gewalt auszuüben ist auch ein Zeichen der Teilhabe an der adligen Konfliktodynamik, das die Frau hier setzt.

Die Ambivalenz der Misogynie

Mit dem Nachweis solcher Parallelstrukturen und Ambiguitäten innerhalb der Genderordnung des Mittelalters ist auch deutlich geworden, dass frauenfeindliche Einstellungen im Mittelalter nicht die einzige Orientierung über Gender darstellen, die Männer prägt. Zwar beharrt Renate Blumenfeld-Kosinski in ihrem Artikel ‚Misogynie‘ darauf, verallgemeinernde negative Äußerungen über Frauen seien in der Männerwelt des Mittelalters häufig gewesen und in allen europäischen Literaturen zu finden, aber, so ergänzt sie, „it is important to remember that misogyny was only one facet of social and literary attitudes towards women.“⁵⁵ Katalogen mit Negativeigenschaften von Frauen, wie sie etwa Prediger benutzen, stehen oft auch solche für Frauen gegenüber, deren Tugenden gelobt werden; in ein solches doppelt angelegtes Exempelwerk ist auch eine

52 Föbel: Traditions (wie Anm. 47), hier: S. 81.

53 Ebd.

54 Stuard: History (wie Anm. 48), hier: S. 368.

55 Renate Blumenfeld-Kosinski: Misogynie, in: Encyclopedia, S. 569–572, hier: 569. Vgl. für die deutschsprachige Forschung auch: Andrea Geier, Ursula Kocher (Hg.): Wider die Frau. Zu Geschichte und Funktion misogyner Rede Köln, Weimar, Wien 2008.

Variante der SWM eingebettet.⁵⁶ Wie Blumenfeld-Kosinski weiter betont, stehen im Mittelpunkt des philosophischen Diskurses über Frauen zumeist nicht diese selbst als Person, vielmehr geht es um die Zurückweisung der Ehe, die ‚Misogamy‘ für asketisch lebende Männer. Erst im späten Mittelalter enthält der Diskurs über Weiblichkeit weit aggressivere Elemente, die sich innerhalb der dämonologischen Lehre entwickeln.⁵⁷ Frauen werden beschuldigt, sich im Aufruhr gegen Gott mit dem Teufel zu verbünden und Menschen durch die Praxis eines Schadenaubers zu schädigen. Sie werden als Hexen verfolgt und mit dem Tode bestraft. Zwar gibt es auch männliche Opfer, doch ist die überwiegende Mehrheit der getöteten Menschen weiblich. Zweifellos sind die Hexenverbrennungen der wichtigste Beleg dafür, dass misogynen Orientierungen sich zu einem Verfolgungswahn steigern und auch institutionell eine gesellschaftliche Akzeptanz finden, mit verheerenden Folgen für Frauen.

Aber wie steht es um die *longue durée*, die langfristige Tradition dieser extremen Entgleisungen? Hat sich diese konkrete Verfolgungswelle gegen eine weiblich ‚gedenderte‘ Magie aus einer grundsätzlichen Frauenfeindlichkeit des Mittelalters zusammengeballt und getragen von dieser Welle systematisch weiterentfaltet? Heftig diskutiert wurde die These, die etwa von R. Howard Bloch vertreten wurde, der Frauenhass sei im Mittelalter keine politische Realität gewesen, sondern eine diskursive Konstruktion und literarische Spielfigur, die nur deshalb in den Mittelpunkt von Betrachtungen geriet, weil die Mehrheit der quellenproduzierenden Autoren männlich war. Susan Mosher Stuard, die in der ‚Encyclopedia‘ 2015 den Weg der Erforschung mittelalterlicher Frauen nachskizziert, hält resignierend fest, die Frage, was subjektive reale Erfahrungen von Frauen waren und was ein Sprechen über sie, „had not been resolved in two decades of debate“.⁵⁸ Claudia Opitz ordnet diese Debatte wissenschaftshistorisch in einen größeren Zusammenhang der Anstöße von Michel Foucault und anderen ein und erklärt sie resümierend zum „Streit um falsche Alternativen“.⁵⁹ Zweifellos steht die apokalyptische Vision einer bedrohlich sich verbreitenden gefährlichen

56 Vgl. dazu das gegen Negativeigenschaften von Frauen gerichtete Exempel ‚Femina‘, eine Variante der SWM, in dem Predigtwerk des Dominikaners Johannes Gobi Junior: *La Scala Coeli de Jean Gobi*, hg. von Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris 1991, Nr. 520, Text S. 377–391, Kommentare S. 373–683. Ein Lemma ‚Mulier‘ im selben Werk kommentiert die positiven Seiten von Frauen.

57 Claudia Opitz-Belkhal: *Böse Weiber. Wissen und Geschlecht in der Dämonologie der Frühen Neuzeit*, Sulzbach, Taunus 2017.

58 Stuard: *History* (wie Anm. 48), hier: S. 373.

59 Claudia Opitz: *Um-Ordnungen der Geschlechter* (wie Anm. 24), S. 122.

Frauensekte im Widerspruch zu der zur gleichen Zeit Geschlechtermodelle sorgsam abwägenden ‚Querelle des Femmes‘ sowie zu den sich gerade im Spätmittelalter entfaltenden Vorstellungen von der Unverzichtbarkeit der weiblichen Arbeit für die harmonische Gemeinschaft in Ehe, Haus und Staat.

Das Problem, ob vormoderne Zeiten grundsätzlich frauenfeindlich eingestellt waren, ist also weiterhin ungelöst und ich werde es im folgenden an dem für diese Frage klassischen Quellenbeispiel der SWM aufgreifen. In dem umfangreichen ‚Oxford Handbook of Women and Gender in Medieval Europe‘, erschienen 2016, findet sich kein Hinweis auf diese für das Thema einschlägige Erzähltradition; wohl aber wird die französische Variante *Seven Sages of Rome* 2015 erwähnt in der Enzyklopädie ‚Women and Gender in Medieval Europe‘. Eines der Exempel aus dem Zyklus steht in einem motivgeschichtlichen Zusammenhang mit dem *Roman de Flamenca*, einem occitanischen Werk des 13. Jahrhunderts.⁶⁰ In diesem wird die Titelheldin als erfolgreiche Akteurin im Liebesspiel des *fin’amor* vorgestellt. In der Sicht des Klerikers, aus dessen Feder das Opus stammt, wird dieses offensive Verhalten einer Frau aber nicht als Vorbild gemeint sein, so argumentiert die Autorin des Artikels, es kann vielmehr als ein Hinweis auf „the antifeminism often underlying *fin’amor*“⁶¹ gelten. Neben dem Beispiel aus dem *Decameron* ist damit ein zweiter Belegtext genannt, der zeigt, dass literarische Beschreibungen sexuell aktiver, fordernder Frauen in Europa in einem Zusammenhang mit der Tradition der SWM stehen und weiter reproduziert werden. Erneut wird die Parallele über die Frauenfeindlichkeit begründet, stellt jedoch eine Vermutung dar.

Die Perspektive des Transnationalen für die mediävistische Genderforschung

Die bisher genannten zentralen Darstellungen mit Ergebnissen der Geschlechterforschung über das Mittelalter beziehen sich vornehmlich auf den europäischen Raum, für den oft implizit eine weitgehend einheitliche kulturelle Prägung vermutet wird. Doch thematisieren AutorInnen der Sammelbände auch die Aufgabe, in einer globalisierten Welt die Beschränkung auf diesen einen Kontinent zu überwinden, denn diese hat zugleich auch eine Begrenztheit der Erkenntnismöglichkeiten zur Folge.⁶² Nicht zufällig kommen die entscheidenden Anstöße

60 Karen A. Grossweiner: *Roman de Flamenca*, in: *Encyclopedia*, S. 710–711.

61 Ebd., S. 711.

62 Schon Duby/Perrot bezeichnen in ihrem Vorwort S. 10 die auf Europa begrenzte Perspektive der ‚*Storia delle donne*‘ 1993 als Mangel und wünschen sich eine „Geschichte der Frauen des Orients oder Afrikas“ (wie Anm. 11, 12). Sie stellen sich Kulturen also

für die zum Teil, wie sich gezeigt hat, festgefahrenen Diskussionen ‚von außen‘, wobei diese Differenz des bisher übersehenen ‚Anderen‘ sich auf verschiedenen Ebenen zeigt: Zum einen aus der Peripherie der mitteleuropäischen Zentren. Dazu kommen Differenzen und Alteritäten aus der außereuropäischen Welt, die auf vielfältige Weise mit dem europäischen Kontinent verflochten ist.⁶³ Aber auch aus der Mitte Europas melden sich Stimmen, die eine deutlichere Wahrnehmung bisher nicht genügend beachteter religiöser und kultureller Einflüsse fordern. So stellt die Untersuchung der islamischen Kultur die oft stillschweigend unterstellte Dominanz eines primär christlich geprägten Europa in Frage. Die eurozentristische Perspektive verschleierte auch Machtverhältnisse und Ungerechtigkeiten, die sich aus der Expansion Europas und der kolonialen Vereinnahmung anderer Kulturen sowie der daraus folgenden Neugestaltung der Weltordnung ergaben, so wird weiterhin kritisiert. Diese Vorstellungen werden in der Rezeption und den Deutungen der mittelalterlichen Texte durch moderne Autoren wirksam.

Gerade die Geschlechtergeschichte ist sensibel für Prozesse der Marginalisierung und erfahren mit der Erkundung von Differenzen zum Mainstream. Schon immer stellte sie die kritische Frage danach, wer denn eigentlich darüber entscheidet, was dominant und prägend ist. Entsprechend hat sie sich früh der globalen Herausforderung geöffnet, ja, diese weitgehend getragen.⁶⁴ Auch dabei waren Mediävistik und Frühneuezeitforschung wegweisend.⁶⁵ Daher hält

isoliert vor und sehen noch nicht die Verflechtung anderer Kontinente mit dem europäischen. Zudem begegnet auch hier der belastete Begriff „Orient“. Vgl. auch Cynthia Ho: *Cross-Cultural Approaches*, in: *Encyclopedia*, S. 181: „a truly global sensibility are a developing area of study“.

- 63 Über die Einbindung des europäischen Mittelalters in die „Weltgeschichte“ und die transkulturellen Verflechtungen im mittelalterlichen Jahrtausend arbeitet seit Jahren Michael Borgolte, dessen Kolloquium an der Humboldt-Universität Berlin ich vielfältige Anregungen verdanke. Vgl. auch: Netzwerk Transkulturelle Verflechtungen (Hg.): *Transkulturelle Verflechtungen. Mediävistische Perspektiven*, Göttingen 2016.
- 64 Überblick zur Theoriedebatte: vgl. etwa Ramona Lenz: *Geschlecht und Globalisierung*, in: Fernand Kreff, Eva-Maria Knoll, Andre Gingrich (Hg.): *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld 2011, S. 103–106; „Geschlechtergeschichte Global“ Themenheft von *L'Homme. Europäische Zeitschrift für Feministische Geschichtswissenschaft* 23,2 (2012), hg. von Almut Höfert, Claudia Opitz-Belakhal u.a. (enthält Beiträge aus dem 18. und 19. Jahrhundert); Oliver Janz, Daniel Schönplüg (Hg.): *Gender History in a Transnational Perspective: Networks, Biographies, Gender Orders*, New York, Oxford 2014 (enthält Beiträge aus dem späten 18. bis 20. Jahrhundert).
- 65 Eines der frühesten Werke zu einer transkulturell vergleichenden Geschlechterforschung ist: Ilse Lenz, Ute Luig: *Frauenmacht ohne Herrschaft: Geschlechterverhältnisse*

Dorothy Ko 2013 in einem Überblickskapitel zur Einführung in das Thema „Geschlecht“ fest:

„Vor allem Spezialistinnen für nichtwestliche und nichtmoderne Epochen und Regionen haben ethnozentrische Definitionen in Frage gestellt, die zuvor die anglophone Wissenschaft geprägt hatten, und dabei neue Möglichkeiten des Lebens in Körpern und in einer Kultur aufgezeigt.“⁶⁶

Damit nennt sie neben den „nichtmodernen Epochen“ als zweite wertvolle Erkenntnischance die Beschäftigung mit „nichtwestlichen“ Regionen. Beide Faktoren hängen zusammen und repräsentieren Alterität im Modus der Distanzen Zeit und Raum. Das polare Zweigeschlechtermodell entwickelte sich in Zusammenhang mit dem europäischen Nationalstaat der Moderne, der auf der Denkfigur der ‚Einheit‘ beruht: behauptet wird die Einheitlichkeit von Volk, Sprache, Religion, Geschichte in einem klar begrenzten Raum. Alles von dieser Norm Abweichende wird als vermeintlich fremd und minderwertig ausgegrenzt.⁶⁷ Diese Vorstellung einer geschlossenen Gesellschaft beruht auf einer Fiktion. Sie fördert ein Denken in dualen Gegensätzen, und damit auch das Konzept von den getrennten Lebenswelten für den Mann und die ihm gegenüber minderwertige Frau. Es liegt nahe, dass Kulturen in ‚nichtwestlichen‘, außer-europäischen Räumen, deren Entwicklung nicht oder nur durch koloniale Vereinnahmung der des europäischen Nationalstaats in der Moderne vergleichbar

in nicht-patriarchalischen Gesellschaften, Stuttgart 1995. Die beiden Soziologinnen zeigen auf, dass eine Machtlosigkeit von Frauen weltweit keineswegs selbstverständlich ist. Englische Überblicksdarstellungen über den Stand der historischen Genderforschung folgen seit ca. 2004 der globalen Perspektive und schließen das Mittelalter mit ein. Vgl. etwa Teresa A. Meade, Merry E. Wiesner-Hanks (Hg.): *A Companion to Gender History* (Blackwell Companions to History), Malden, Oxford, Carlton 2004 (2006). Die Herausgeberinnen schreiben in der Introduction: „there is now enough material from all over the world to make this Companion to Gender History truly global.“, S. 1–7, hier: S. 2; Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14); Claudia Ulbrich, Hans Medick, Angelika Schaser (Hg.): *Selbstzeugnis und Person. Transkulturelle Perspektiven*, Köln 2012 (enthält einen Genderschwerpunkt).

- 66 Dorothy Ko: *Geschlecht*, in: Ulinka Rublack (Hg.): *Die Neue Geschichte. Eine Einführung in 16 Kapiteln*, Frankfurt/Main 2013, S. 270–297, hier: S. 296. Ähnlich positiv wurde die mediävistische Genderforschung auch eingeschätzt in der Bestandsaufnahme zum 20. Geburtstag der Zeitschrift ‚Gender & History‘: Alexandra Shepard, Garthine Walker (Hg.): *Gender and Change. Agency, Chronology, and Periodisation*, Malden, Oxford, Chichester 2009.
- 67 Vgl. dazu Wolfgang Reinhard: *Geschichte des Modernen Staates. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 2007.

ist, kein Zweigeschlechtermodell aufweisen. Sie können daher Einsichten in alternative Geschlechterwelten vermitteln. Die vergleichende Summierung von Ergebnissen aus beiden Dimensionen kann das Wissen um die Begrenztheit des Zweigeschlechtermodelles weiter fundieren. Historisch und geographisch gesehen ist die binäre Konstruktion von Geschlecht eine Ausnahmeerscheinung, die entsprechend eingeordnet werden muss.

Eine ‚weltgeschichtliche‘ Orientierung der Mediävistik umfasst auf dem gegenwärtigen Forschungsstand drei Kontinente: Europa, Asien und Afrika.⁶⁸ Aus einer solchen Forschungs-Perspektive ergibt sich aber auch eine ganze Reihe neuer Fragen. Dazu gehören grundlegende methodische Probleme, wie das der Periodisierung. Ist die an der christlichen Zeitrechnung orientierte und als mittlere zwischen zwei anderen historischen Perioden gekennzeichnete Phase von 500 bis 1500 in anderen Kulturen überhaupt greifbar? Auch mit solchen Herausforderungen ist die Genderforschung vertraut, denn seit überzeugend bestritten wurde, dass die für die ‚Renaissance‘ als bestimmend genannten Merkmale auch für Frauen Gültigkeit hatten, ist klar: „periodization that works for history from a male perspective does not work for women“.⁶⁹ Tatsächlich variieren die bisherigen transkulturellen Darstellungen der Gendergeschichte das traditionelle Zeitkonzept, aber nur geringfügig: sie lassen eine Phase der „classical societies“ bis zum Jahr 600 dauern und nennen die Zeit von 600–1450 „postclassical society“. Die sich anschließende „Early Modern World“ entspricht mit ihrer zeitlichen Markierung 1750 weitgehend der vertrauten Frühneuzeitphase.⁷⁰ Damit ist das bisher nach europäischen Kriterien ‚Mittelalter‘ genannte Konstrukt sinnvoll eingebettet und leicht identifizierbar als Phase zwischen Klassik und Moderne.

Und wie lassen sich Quellen in verschiedenen Sprachen und aus ganz unterschiedlichen religiösen und kulturellen Traditionen vergleichen? Können wir sie angemessen kontextualisieren und ihren Informationswert quellenkritisch

68 Vgl. dazu: Michael Borgolte: *Mittelalter in der Größeren Welt. Essays zur Geschichtsschreibung und Beiträge zur Forschung*, hg. von Tillmann Lohse, Benjamin Scheller (Europa im Mittelalter. Abhandlungen und Beiträge zur historischen Komparatistik 24), Bad Langensalza 2014.

69 Letizia Panizza: *Renaissance, Historiography of*, in: *Encyclopedia*, S. 707–709, hier: S. 708.

70 Meade, Wiesner-Hanks: *Gender History* (wie Anm. 65) setzen als Epochenmarken „Classical and Post-Classical Societies“ (2000 BCE–1400 BCE) und „Development of Modern Society (1400–1750)“, Inhaltsverzeichnis. 2011 folgt Wiesner-Hanks einer leicht differenzierten, oben genannten Periodisierung: Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14), *Chronological Table of Contents* S. 7.

beurteilen? Während solche Aufgaben noch nicht befriedigend gelöst werden können, wird zur Zeit breit diskutiert über die verschiedenen Funktionen und Fehlerquellen von ‚Übersetzungen‘. Auf der inhaltlichen Ebene fragt die Genderforschung, ob sich die Konstruktion von Männlichkeiten und Weiblichkeiten, die bisher in der europäisch orientierten Wissenschaft aufgezeigt wurde, quasi weltweit in ähnlicher Weise vollzieht. Und wie steht es um typische Konflikte zwischen den Geschlechtern, die Gewalt auslösen: Handelt es sich um universale Phänomene, also anthropologische Konstanten? Oder gibt es kulturspezifische Ausprägungen, die bisherige Verallgemeinerungen als unzutreffend ausweisen?

In der Tat gibt es dafür Beispiele: Erst im interkulturellen Vergleich wird etwa die Besonderheit des „European Marriage Pattern“ deutlich, das für Nordwesteuropa prägend ist. Es ist gekennzeichnet durch späte Eheschließung, wenige Kinder und einen hohen Anteil von nicht-verwandten Menschen, die während einer begrenzten Zeitphase zusammenleben, viele bleiben zudem ein Leben lang unverheiratet. Für andere Teile Europas wie andere Weltregionen ist dieses Muster aber ganz untypisch. Vor dem Hintergrund breiter Statistiken über Familiensysteme charakterisiert Wiesner-Hanks es als: „unique in the world in the premodern period“.⁷¹

Deutungs-Perspektiven dieser Art können nur durch eine Arbeit mit Quellen erhellt werden, die entsprechend weit verbreitet sind. Zudem ist ein thematischer Zugriff wichtig, der so offen und breit gefasst ist, dass er genügend Spielraum für die unterschiedlichen Wege zulässt, die der Anstoß einer möglicherweise gemeinsamen Überlieferung in anderen kulturellen und religiösen Kontexten bewirkt hat. Die SWM stellen hier eine ideale Quellengrundlage dar.

Die Erzähltradition der *Sieben weisen Meister*: Inhaltliche Bestimmung

Eine ältere Auflage von ‚Kindlers Neuem Literatur-Lexikon‘ definiert die Quellentradition der SWM 1988 folgendermaßen: „Das *Sindbadbuch*, auch: *Die Sieben weisen Meister* ist eine in eine Rahmengeschichte eingebettete Sammlung orientalischer Erzählungen, die hauptsächlich von der List der Frauen handeln.“⁷² Textvarianten mit zwei verschiedenen Titeln werden also über zwei

71 Wiesner-Hanks: *Gender in History* (wie Anm. 14), S. 38. Die beiden Überblickswerke *Encyclopedia* und *Oxford Handbook* enthalten kein Stichwort zum *European Marriage Pattern*.

72 Versch. Autoren: *Sindbad-Name*, in: *Kindlers Neues Literatur-Lexikon* 19 (1988), Sp. 505–513, hier 505. Auch im Abstract für die beiden Panel über die SWM, die auf dem *International Medieval Congress* in Leeds 2018 stattfanden, heißt es: „The Old

Kontinente verbunden, wobei assoziiert wird, der Exempelteil sei als geschlossene Überlieferung misogyner Texte aus dem ‚Orient‘ in eine Rahmenhandlung eingefügt worden. Die Transmissionsgeschichte dieser imaginativen Erzählung zu untersuchen ist „a nice and obscure business“, wie es 2017 Karla Mallette bezeichnet hat.⁷³

Wie kann man eine solche über Asien und Europa verbreitete Quellengattung überhaupt überblicken? Der Romanist Hans R. Runte (1943–2019) aus Kanada hat seit 1976 in jährlichen Rundbriefen Titel von Editionen und Fachliteratur dokumentiert und 1984 eine kommentierte Bibliographie veröffentlicht, die er auf einem Portal zur Verfügung stellt, das er ständig fortschreibt. Die von ihm gegründete ‚Society of the Seven Sages‘, jetzt: ‚The Seven Sages Society‘ existiert seit mehr als 40 Jahren und stellt ein wohl einzigartiges Instrument einer stabilen weltweit geöffneten Netzwerkbildung über eine breite Texttradition dar.⁷⁴ Manche der von Runte in den ‚Newsletters‘ wiedergegebenen Titelblätter enthalten Schriftzeichen, die von europäisch ausgebildeten Mediävisten nicht gelesen und daher auch weder sprachlich noch kulturell zugeordnet werden können. Repräsentieren die genannten Publikationen wirklich dieselbe Erzähltradition? Und in welcher Weise? Eine Instanz der Kontrolle und Begrenzung des Zugangs kann es in einer solchen internationalen Forschungskommunikation nicht geben; zu Recht würde sie als eurozentristisch kritisiert. Die Kooperation basiert vielmehr auf gegenseitigem Vertrauen zu den Experten des ‚Local Knowledge‘, des regionalen Fachwissens. Wir müssen uns gegenseitig zugestehen, auf dieselben Herausforderungen mit unterschiedlichen Antworten aus der Werkstatt unserer jeweiligen Forschungsarbeit mit Quellen zu reagieren.

Doch erweist es sich schon als schwierig, einen Basiskonsens über das gemeinsame Objekt des Interesses zu gewinnen. Schon die oben genannte Definition hat sich als unhaltbar erwiesen und wird in neueren Auflagen des KNLL nicht mehr benutzt. Bei der schier unlösbaren Aufgabe, einen verbindlichen gemeinsamen Erzählkern für die Handlung zu finden, wird meistens der Inhalt aus der lateinischen Fassung, die aus dem Jahre 1342 überliefert ist und viele

French Roman des Sept Sages de Rome is a fiercely misogynist text. Throughout the Middle Ages, it was very popular and spread all over Europe.“

73 Karla Mallette: *The Seven Sages at Sea. Framed Narrative Systems in the Pre-Modern Mediterranean*, in: *Philological Encounters 2* (2017), S. 6–27, hier: S. 6.

74 <http://sevensagessociety.org/index.html>; zuletzt ergänzt am 15.9.2017 (Zugriff am 20.1.2018).

Nachahmungen erfuhr, zugrunde gelegt. Sie wird daher als „Normalfassung“⁴⁷⁵ bezeichnet, ein in seiner Normsetzung hochproblematischer Begriff, der etwa die früheren Varianten ausschließt:

Ein verwitweter König heiratet eine junge Frau. Sie erfährt, dass er aus erster Ehe einen Sohn hat, der in der Ferne von sieben weisen Lehrern erzogen wird. Sie bittet, diesen, der inzwischen zu einem jungen Mann gereift ist, an den väterlichen Hof zurückzurufen. Er kommt nach Hause, spricht aber nicht mit den erwartungsvollen Eltern, sondern schweigt. Dem ratlosen Vater verspricht nun die Frau, sie werde ihren Stiefsohn aufheitern und zum Sprechen bringen. Sie nimmt ihn in ihr Zimmer und versucht, ihn zu verführen. Er weist sie zurück. Darauf zerreißt sie sich ihre Kleider, zerkratzt ihr Gesicht, schreit um Hilfe und behauptet, er habe sie zu vergewaltigen versucht. Sie fordert seinen Tod. Der König ordnet an, diesen zu vollstrecken. Da erscheint einer der sieben Lehrer des Prinzen und bittet um Aufschub, bis er eine Geschichte erzählt habe. Er trägt nun ein Beispiel vor, das von einer ruchlosen Frau handelt. Er empfiehlt dem König, der Lehre der Geschichte entsprechend dem Wort seiner Gattin keinen Glauben zu schenken. Die Königin erzählt nun ihrerseits ein Gegenbeispiel, in dem es etwa um korrupte Berater eines Herrschers geht. Als Konsequenz aus dem Exempel besteht sie auf ihrer Forderung. An weiteren sechs Tagen wiederholt sich nun diese Szene mit wechselnden Beispielgeschichten, die von den sieben Lehrern zur Verteidigung des Prinzen erzählt und von der Königin durch ein Gegenbeispiel beantwortet werden. Schließlich spricht der Prinz, seine Unschuld wird erwiesen und die verleumderische Frau wird mit dem Tode bestraft. Die Herrschaft geht an den Thronfolger über.

Textbestand und Überlieferungsgeschichte

Nach den Angaben des von Runte zusammengestellten Portals und anderen Überblicksdarstellungen versuche ich, die ‚Globalität‘ dieser Überlieferung zu rekonstruieren: Textvarianten existieren in den Sprachen (in der Reihenfolge, die Runte nennt): Arabisch, Griechisch, Hebräisch, Persisch, Spanisch, Syrisch, Türkisch, Armenisch, Katalanisch, Keltisch, Dänisch, Holländisch, Englisch, Französisch, Deutsch, Ungarisch, Isländisch, Italienisch, Latein, Litauisch, Norwegisch, Provenzalisch, Rumänisch, Slawisch, Schwedisch, Jiddisch, Russisch und Japanisch; dazu kommen asiatische Sprachen, deren Schrift ich nicht

75 Überliefert in der sog. ‚Innsbrucker Handschrift‘. Neu ediert in: *Historia Septem Sapientum. Überlieferung und textgeschichtliche Edition*, hg. von Detlef Roth, 2 Bde., Tübingen 2004.

zuordnen kann. Grob unterschieden werden eine ‚Eastern Tradition‘ und eine ‚Western Tradition‘. Sog. ‚Nachfolgeromane‘ greifen Teilstücke aus der Überlieferung auf und gestalten sie weiter. Die Anfänge werden meist mit dem *Panchatantra* verbunden, einer Sammlung von Erzählungen, die in Altindien in Sanskrit zwischen dem 3. und 6. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufgeschrieben wurde. Der Gräzist B.E. Perry dagegen hält ein persisches *Sindbadbuch* aus dem 9. Jahrhundert, das seinerseits auf eine arabische Quelle zurückgeht, für die erste Fassung. Auch Runte nimmt das Buch in Sanskrit nicht in seinen Katalog auf. Zahlreiche Varianten gibt es seit dem 12. Jahrhundert im europäischen Mittelalter: als Roman durch höfische und klerikale Autoren gestaltet, als Predigtexempel und Teil der breiteren Geschichtensammlung der *Gesta Romanorum*.

Einen wahren Boom erfährt die Verbreitung in deutscher Sprache mit dem Buchdruck in der Frühen Neuzeit. In popularisierter Gestalt und mit Holzschnitten versehen wird der Text, erschienen zuerst in Augsburg, für die neuen Buchdruckerwerkstätten im 15. und 16. Jahrhundert zu einem der meistverkauften Bücher in deutscher Sprache überhaupt.⁷⁶ Die Romantiker um Joseph Görres nehmen die Erzählung seit 1807 in ihre Sammlung *Die deutschen Volksbücher* auf. Hundert Jahre lang kursieren solche Fassungen, die vor allem dem literarischen Geschmack des Bürgertums entsprechen. Die letzte Überarbeitung in diesem Sinne legt 1911 Richard Benz vor. Stärker noch als die anderen Romantiker überzieht er die Handlung „mit einer Patina aus artifizieller Volks- und Altertümlichkeit“⁷⁷ im Sinne des modernen Verständnisses vom Mittelalter. Um die Zeit des Anfanges des 20. Jahrhunderts aber ist das Interesse an Neugestaltungen in Europa bereits versiegt. Seither ist die Erzählung einem breiteren Lesepublikum völlig unbekannt.

Bisher dominierten eine philologisch an der Textsicherung einzelner Handschriften in bestimmten Sprachen oder Epochen interessierte Arbeit sowie Versuche der Einordnung und Klassifizierung im Sinne der europäischen Erzählforschung. Die ca. 200 überlieferten Exempel werden einheitlich mit den von Karl Goedeke 1864 eingeführten lateinischen Begriffen gekennzeichnet.⁷⁸ Um die ‚Eastern Tradition‘ in die Erforschung der europäischen Varianten einzubeziehen, lud die Romanistin Yasmina Foehr-Janssens 2014 Spezialisten zu

76 Vgl. die Überblicke wie Anm. 1 sowie Lundt: Weiser und Weib (wie Anm. 4), S. 427–454.

77 So der Kritiker des ‚Volksbuch‘-Begriffes über diese Bearbeitung von Benz. Hans-Joachim Kreuzer: Richard Benz, in: EM 2 (1979), Sp. 114–117, hier: 117.

78 Karl Goedeke: *Liber de Septem Sapientibus*, in: Orient und Occident 3 (1864), S. 385–423.

einer Tagung in Genf, auf der versucht wurde, eine international einheitliche Typologie des Gesamtbestandes der Textzeugen zu erarbeiten; doch war dieser Vorstoß angesichts der Heterogenität des Materiales nicht erfolgreich.⁷⁹

Vergleicht man die verschiedenen Überblicke über die Überlieferungstradition, so fällt auf, dass sie auf Einflüsse und Traditionen hinweisen, die völlig verschiedene Handlungsstränge enthalten und zu unterschiedlichen Genres gerechnet werden können: Das altindische *Pancatantra*⁸⁰ etwa ist eine Sammlung von Sprüchen, Fabeln und Geschichten. Erzählanlass ist der Wunsch eines Königs, mit der Hilfe eines Philosophen seine Söhne zu guten Herrschern zu erziehen; ein Thema, das sich auch durch viele europäische Quellen zieht. Daher wurde die ganze Texttradition der SWM zuweilen der Gattung der ‚Fürstenspiegel‘ zugerechnet. Für die Exempel und die Siebenzahl der Lehrer gibt es ein Vorbild aus der europäischen Antike, das ebenfalls oft aufgeführt wird: Spruchsammlungen von sieben Weisen, in denen auch eine Geschichte über einen Wettbewerb um einen Preis für den Gelehrtesten unter ihnen vorkommt, also ein Handlungselement, bei dem es um Konkurrenz und Differenz innerhalb der Gruppe geht.⁸¹ Doch fehlen bei den genannten Beispielen die Rahmengeschichte und die Gestalt der gewaltsamen und intriganten Frau und damit auch das Motiv für die misogynie Abwehr der Weibeslist, von der nach der Definition die Geschichten handeln.

Die verschmähte Verführerin in der Erzähltradition

Doch gibt es auch für die Rahmenhandlung mit dem Geschlechterkonflikt, der von einer aggressiv verführenden Frau ausgeht, eine lange, ja noch viel ältere Tradition als die arabische, die Perry zugrundelegt. So wird häufig eine Parallele der SWM mit dem Altägyptischen ‚Brüdermärchen‘ beobachtet. Der Papyrus, auf dem diese Erzählung überliefert wird, stammt aus dem 13. Jahrhundert vor Christus (19. Dynastie). Es handelt sich um „das älteste vollständig erhaltene

79 Colloque International: *Les Sept Sages et Les Sept Vizirs*: Vers une histoire comparée des Textes. Genève 2014. Sie verfasste zahlreiche Werke und Editionen zu dieser Erzähltradition. Zuletzt *Le Roman des Sept Sages de Rome*: Edition critique des deux rédactions en vers français, hg. und übers. von Yasmina Foehr-Janssens zus. mit Mary B. Speer, Champion 2017.

80 *Pancatantra*: Die fünf Bücher indischer Lebensweisheit, übers. von Theodor Benfey 1895, hg. Aloys Greither, München 2014 (zuerst Leipzig/Weimar 1986).

81 Über die verschiedenen Überlieferungen über sieben weise Männer vgl. Bea Lundt: Weiser und Weib (wie Anm. 4), S. 55–72.

Zaubermärchen der Welt⁸². Damit wird ein weiterer Kontinent in die Überlieferung eingebunden und zum eigentlichen Ursprungsgeber; es ist der oft in seiner Bedeutung für die Migration von Texten vernachlässigte afrikanische. Der Inhalt: Die Ehefrau des älteren von zwei Brüdern versucht den jüngeren zu verführen. Er weist sie ab, und aus Rache bezichtigt sie ihn bei ihrem Ehemann der versuchten Vergewaltigung. Es kommt zu einer Verfolgungsjagd der Brüder, an deren Ende der Jüngere den Älteren von seiner Unschuld überzeugen kann; sie versöhnen sich. Die Frau wird getötet. Dieser Teil ist auch in anderen afrikanischen Volkserzählungen gefunden worden, etwa in einem somalischen Märchen. Die weitere Erzählung handelt von der abenteuerlichen Lebensreise der Brüder ins Jenseits, Verwandlungen und magischen Heilungen. Nacheinander werden die Brüder Pharao, heiraten und herrschen erfolgreich.⁸³

Aus der antiken Mythologie bekannt ist die Geschichte von Phaidra, (im Deutschen meist Phädra), der 2. Gattin des Theseus, die sich in ihren Stiefsohn Hippolythos verliebt. Als dieser sie zurückweist, begeht sie Selbstmord, hinterlässt aber eine Nachricht, er habe ihr sexuell nachgestellt. Bei der anschließenden Verfolgung des Hippolythos durch seinen Vater kommt der junge Mann um. Der Stoff mit seinem für die SWM untypischen tragischen Ende des Unschuldigen ist oft für Dramatisierungen verwandt worden.

Als ein weiteres Stadium im Überlieferungsverlauf der Gestaltungen des Themas der verschmähten Verführerin wird die hebräische Geschichte *Joseph und Potiphars Frau* (auch: *Der keusche Joseph*) aus dem AT (Gen. 39,7–20), (Motiv K 2111) genannt. Sie wird in Ägypten lokalisiert; auch das spricht für einen altafrikanischen Einfluss. Joseph ist ein Sklave, der von der Ehefrau seines Herrn Potiphar bedrängt wird. Als christianisierter Sklave weiß er um die Bedeutung der ehelichen Treue und fühlt sich zur Loyalität seinem Herrn gegenüber verpflichtet. Die Zurückgewiesene rächt sich, indem sie Joseph verleumdet, der von seinem erbosten Herrn ins Gefängnis geworfen wird.⁸⁴ Diese Erzählung wird als Exempel für das Ehebruchsverbot der katholischen Kirche prominent. Zum

82 Karel Horálek: Brüdermärchen: das ägyptische, in: EM 2 (1979), Sp. 925–940, hier: S. 925. Genannt werden die Parallelen einer indischen Erzählung *Sundaraka und Kalatri*, eine persische *Sjawusch und Sudhabe* bei Firdausi, S. 931. Belegt ist auch eine Koran-Version der Josephsgeschichte (Sure 12), S. 939.

83 Vgl. Jan Assmann: Das ägyptische Zweibrüdermärchen, in: Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde 104 (1977), S. 1–25.

84 Christine Reent, Ines Köhler-Zülch: Joseph: der keusche J., in: EM 7 (1993), Sp. 640–648.

ersten Mal findet sich hier die christlich-religiöse Perspektive eines Themas, das von Jan Assman als „menschliches Urproblem“ bezeichnet wurde.⁸⁵

Die Motivierung des Gewaltverbrechens, das von der Frau ausgeht, erfolgt in allen drei Beispielen durch weibliche Lust auf Geschlechtsverkehr mit einem durch Tabuordnungen als unerreichbar gekennzeichneten Partner, wobei die gewaltsam sexuell attackierten Männer ihre Keuschheit bewahren. Diese Konstellation, die in der Moderne auf Befremdung stößt, weist also eine lange Überlieferungsgeschichte auf und hat offenbar viele Menschen der Vormoderne beschäftigt. Doch gibt es in diesen Fassungen kein Tribunal mit Argumenten über diese Tat und die Frau spricht auch nicht zu ihrer Verteidigung. Im ersten Beispiel ist die Episode mit ihr der Auslöser für eine Abenteuerreise unter Männern, die sie ganz überlagert; in den beiden anderen bleibt die Schuld ungeklärt und ungesühnt. Die Parallelen zu den SWMn sind also begrenzt.

Die polygamen Anfänge als Vorbilder (Eastern Tradition)

Wie stellen die Textzeugen der ‚Eastern Tradition‘ den Geschlechterkonflikt dar?⁸⁶ Die entscheidenden Bearbeitungen vor den europäischen des Mittelalters sind die syrische und arabische Fassung um den Philosophen Sindban, bzw. Mischle Sindbad, die im 19. Jahrhundert in das Deutsche übersetzt und kommentiert wurden: Friedrich Baethgen (1849–1905) gab eine Textedition und Übersetzung des syrischen Textes aus dem Jahre 1100 heraus, den er auf einen arabischen aus dem Jahre 956 zurückführt.⁸⁷ Eine Variante in Hebräisch und Griechisch mit ebenfalls arabischen Wurzeln machte Paulus Cassel (1821–1899), ein christlicher Theologe jüdischer Herkunft, zugänglich.⁸⁸ Diese beiden und auch weitere Übersetzer bezeichnen die Erzählung als identisch mit den SWMn.

Doch fällt erneut eine Reihe weitreichender Unterschiede ins Auge: In diesen Varianten taucht die Polygamie als wichtiges Element auf. Die Edition von Baethgen beginnt: „Es war einmal ein König, der hatte sieben Frauen.“⁸⁹ In der

85 Assmann: *Zwei Brüdermärchen* (wie Anm. 83), S. 24.

86 Vgl. dazu auch: Bea Lundt: Ein polygamer König zwischen Ost und West. Die *Sieben Weisen Meister* als Erzählung orientalischer Herkunft in Europa, in: *Historische Mitteilungen der Ranke-Gesellschaft* 16 (2006), S. 156–179.

87 *Sindban* oder *Die Sieben Weisen Meister*. Syrisch und Deutsch, hg. von Friedrich Baethgen, Leipzig 1879.

88 *Mischle Sindbad, Secundus Syntipas*. Einleitung und Deutung des Buches der *Sieben Weisen Meister*, hg. von Paulus Cassel, Berlin 1890.

89 Baethgen: *Sindban* (wie Anm. 87), S. 10.

von Cassell übersetzten Fassung steigert sich die Anzahl der Frauen noch erheblich: „Zu jener Zeit herrschte ein König. Er war achtzig Jahre alt und hatte keinen Sohn, und doch hatte er achtzig Frauen.“⁹⁰ Schließlich kommt doch noch ein Prinz zur Welt, der von dem großen Philosophen Sindbad erzogen wird. Die Lieblingsfrau des Vaters bezichtigt den Jungen der versuchten Unzucht mit ihr. Doch setzen sich sieben Vizire am Hofe mit narrativen Argumenten für ihn ein. Jeder erzählt zwei Geschichten: eine, die den König zur guten Herrschaft, besonnenem Handeln und Verantwortungsbewusstsein gegenüber der dynastischen Sukzession ermahnt, und eine zweite, die ihm helfen soll, sich bössartiger Weiber zu erwehren. Nach der Aufdeckung der Schuld der Frau erklärt der Prinz ihr Handeln als verständliche, rationale Erwägung in Notwehr, da sie keinen Sohn von dem König habe und sich vor einer Todesstrafe habe retten wollen. Er bittet um ihre Begnadigung. Seine Argumentation überzeugt und sein Wunsch wird erfüllt.

Diese beiden Texte enthalten damit eine völlig andere Motivierung der Tat und der Diskussion um sie als es für die europäischen Varianten zutrifft. Schon durch die Zahl der Frauen, von denen ja nur eine ‚böse‘ ist, verschiebt sich das zentrale Thema. Bei der Verdoppelung der Geschichten wird gerungen um die Sicherung der Thronnachfolge, denn der Herrscher ist sehr alt und es gibt nur diesen einen Kandidaten. Die Exempel werden nicht von Weisen vorgetragen, sondern von Viziren, also politischen Beamten am Hofe, die die staatliche Kontinuität repräsentieren und Regeln guten Regierens an den schwachen und unentschlossenen König vermitteln, wozu es auch gehört, mit Frauen umzugehen.

Die europäischen Orientalisten argumentieren daher, diese Gestaltungen aus dem 10. Jahrhundert seien „less anti-feminist than justice-oriented“, zumal sie eine buddhistisch inspirierte Vergebung für die schuldige Frau vorsehen, die eigentlich von der christlichen Fassung zu erwarten gewesen wäre.⁹¹ Die in der Fachliteratur zu den SWMn verbreitete These, die misogynen Tendenz der Erzähltradition stamme aus den polygamen Varianten des ‚Orient‘ und sei dann in Europa christlich durchdrungen worden, wird damit umgedreht. Im Rahmen des Diskurses um den ‚Orientalismus‘ (Edward Said) positionieren sich die Gelehrten gegen die Mythenbildung und Abwehr der angeblichen Zügellosigkeit

90 Cassel: *Sindbad* (wie Anm. 88), S. 251.

91 So Stephen Belcher: *The Diffusion of the Book of Sindbad*, in: *Fabula* 28 (1987), S. 34–58, hier: S. 55.

des ‚Orient‘ genannten Konstruktes europäischer Phantasien vom ‚Anderen‘.⁹² Doch sind ihre Argumente in der westlichen Rezeption wenig beachtet worden.

Rezeption in Europa: Der *Dolopathos*

Was geschieht nun mit diesen Vorlagen bei der Transmission nach Europa? Uneinigkeit besteht unter den Mediävisten darüber, ob eine altspanische, altfranzösische oder lateinische Fassung die erste ist, die auf dem europäischen Kontinent auftaucht. Einen besonderen Stellenwert nimmt der in der Forschung meist *Dolopathos* genannte lateinische Text des Johannes de Alta Silva ein, das einzige Werk eines einfachen Zisterziensermönches, entstanden gegen Ende des 12. Jahrhunderts.⁹³ Er widmet es seinem Bischof. In *praefatiuncula*,⁹⁴ einem ‚Vorwörtchen‘ zu seinem umfangreichen Buch, berichtet er über die Anregungen, die aus fremden Ländern kämen. Die Gelehrten widmeten sich nicht mehr den wichtigen Themen der Männerwelt: *regum bella et illustrium gesta uirorum*,⁹⁵ sie seien vielmehr fasziniert von der Andersartigkeit jener anderen Kulturen, mit deren Gesetzen und Rechtssystemen sie sich beschäftigten. Er vermisse dabei eine eindeutige Unterscheidung von gut und schlecht. Die Autoren verbreiteten sich auch über Erscheinungen, die nicht real seien, etwa über Phantasiegestalten wie Gespenster und Monströsitäten. Sie hätten die nötige Distanz zum Volk verloren und könnten daher nicht mehr als Vorbild dienen. Die Geschichte, die er aufschreiben wolle, stehe nicht in den Schriften der Alten und daher müsse er sie erhalten, zur Unterhaltung und Belehrung. Er habe sie gehört, nicht gelesen, so gibt er an, *non ut visa sed audita*,⁹⁶ eine Behauptung, deren Zutreffen angesichts der Länge und der vielen Details sehr unwahrscheinlich ist. Die Abtei Alta Silva, französisch Hauteseille, lag in Lothringen im Reichsgebiet, westlich von Straßburg, in dem besonders anregenden Kulturraum, aber abseits der großen Straßen. Es ist deutlich, dass der Mönch von der Erzählung, die möglicherweise

92 Vgl. dazu etwa: Ulrich Marzolph: Der Orient in uns. Die Europa-Debatte aus Sicht der orientalischen Erzählforschung, in: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 15,4 (2004), S. 9–22.

93 Jean de Haute-Seille: *Dolopathos* ou le Roi et les sept Sages (lat./franz.), hg. und übers. von Yasmina Foehr-Janssens, Emmanuelle Métry, Turnhout 2000. Vgl. dazu auch: Bea Lundt: Weiser und Weib (wie Anm. 4), S. 73–137. Auch die älteren Editionen dieser Quelle sind kürzlich nachgedruckt worden: Oesterley (1873) in 2010. Hilka (1913) in 2011. Die Edition Foehr-Janssens/Métry folgt Hilka.

94 *Dolopathos* (wie Anm. 93), S. 48–54.

95 Ebd., S. 50.

96 Ebd., S. 51.

von einem Durchreisenden zunächst vorgetragen und dann auch in einem vielleicht schlecht erhaltenen Manuskript zurückgelassen wurde, sehr irritiert war und sich seiner antik-christlichen Basis vergewissern wollte. Zugleich mit seiner massiven Abwehr gegenüber jenen Zeitgenossen, die sich von den Traditionen entfernten, ist aber auch eine Faszination dem Neuen gegenüber deutlich, von *mira*, den wunderbaren Dingen, ist die Rede.

Die Überlieferung der SWM, die auf Johannes zurückgeht, unterscheidet sich in vielfacher Weise von den vermutlich arabischen Vorlagen, von denen er Kenntnis erhalten haben mag: Der Mönch erzählt von einem Schmerzen leidenden König, Dolopathos, der in der Zeit des antiken Herrschers Augustus in Palermo auf Sizilien herrscht. Lucinius, sein Sohn, wird an den Hof gerufen. Zur Erheiterung des Schweigenden wird zu Weingenuß und Liebesspiel als Therapie geraten. Alle Mitglieder des weiblichen Hofstaates versuchen gemeinsam den Prinzen zu verführen, und alle werden auch zusammen verbrannt, als ihre Schuld erwiesen wird. Nach der kollektiven Beseitigung der weiblichen Bedrohung herrschen Vater und Sohn zunächst gemeinsam bis zum Tod des Vaters. Es folgt aber eine umfangreiche inhaltliche Erweiterung: ein *Vir Sanctus* bekehrt den jungen König zum Christentum. Dieser übergibt den Thron einem Freund, begibt sich auf Pilgerschaft zu den Heiligen Stätten des Christentums und wird ein Mönch.

Ist diese Erzählung misogyn? In der Tat gibt es eine extrem misogynen Hetzrede des Lehrers des Königssohnes, der Vergil genannt wird. Sexuelle Handlungen ruchloser Weiber werden breit beschrieben. Doch ist der Übergang fließend zwischen dem ausdrücklich erwünschten Liebesspiel mit seiner erhofften Heilwirkung für den als melancholisch diagnostizierten Prinzen und der versuchten Vergewaltigung. Die Bedeutung der Königin ist erheblich reduziert; sie erzählt keine Geschichten. Damit entfällt auch die besondere Dynamik der Verhandlung über ihre Schuld. Der Mönch Johannes, ein durch eine Überlieferung verunsicherter Vertreter eines konservativen Ordens, will offenbar deutlich zeigen, wie entrüstend es an einem Hof zugeht, der nicht christlich ist. Er bezieht Stellung dagegen. Sein Hauptinteresse ist es, zu zeigen, wie ein solches Verhalten verhindert werden kann: In langen Passagen beschreibt er die Transformation des heidnischen Landes zum Christentum.⁹⁷ Zu dem für die Handlung zentralen Herrschaftskonzept der Sukzession durch einen leiblichen Erben bietet er eine überraschende Alternative, die die Ausbildung von Königssöhnen und

97 „Roman de clergie“: Yasmina Foehr-Janssens: *Le Temps des Fables. Le Roman des Sept Sages ou l'autre voie du roman*, Paris 1994, S. 13 und öfter.

den Nachfolgestreit unnötig macht: ein geeigneter Freund wird eingesetzt. Zwar steht auch in den anderen europäischen Varianten der SWM kein Nachwuchs zeugendes Herrschaftspaar am Ende, doch begegnet dieses asketische Lebensideal des Protagonisten nur im *Dolopathos*. Yasmina Foehr-Janssens hat ihn daher als „Klerusroman“ bezeichnet.

Bemerkenswert sind die eingefügten Geschichten, die bis auf eine nicht aus der östlichen Tradition stammen und in keinem Zusammenhang mit dem eigentlich zur Lösung anstehenden ungeheuerlichen Vorfall an diesem Königshof stehen: sie zeigen die Wunder dieser Welt, deren Monströsität Johannes am Anfang kritisierte. Zu den Gestalten gehören *Striges*, Hexen, der Gigant *Polyphemus* aus byzantinischer Tradition, eine Nymphe, die Mischwesen gebiert. Hier findet sich zum ersten Mal die Geschichte *Fleischpfand* (*creditor*), eine Eloge auf die Kraft der gegenseitigen Verantwortung von Mann und Frau in einer innigen Liebesverbindung: die Frauengestalt tritt in Männerkleidern vor Gericht, um ihren Gatten zu retten, was ihr durch ihre Klugheit gelingt. Shakespeare benutzte dieses Vorbild für sein Theaterstück *Kaufmann von Venedig*. Enthalten ist auch eine Vorform des Märchens von den *Sechs Schwänen* sowie des Motives des *Lohengrin*.⁹⁸ Chaucer und Boccaccio haben aus dem *Dolopathos* geschöpft, auch Dantes Lehrszenen im Purgatorio der *Göttlichen Komödie* werden auf diesen Text zurückgeführt. Alle diese Geschichten zeigen keine polare Geschlechterwelt, sondern die Verstrickung des Schicksals von Gestalten. Wolfgang Maaz hält daher zu Recht als Forschungsstand fest, sie wiesen „kaum die traditionelle misogynne Tendenz“ auf.⁹⁹ Doch sind vielfache Argumente zur Abwehr von lüsternen Frauen in der Handlungslogik von Johannes' Variante auch nicht erforderlich, denn die Gefahr, die von der heidnischen Frauenwelt ausgeht, wird ja durch Vernichtung aller Frauen am Hofe sowie die sich anschließende Christianisierung gebannt. Erneut zeigt sich, dass die Forschung den polygamen Vorlagen eine Frauenfeindschaft zuweist und den christlichen Text davon entlastet, ohne im Einzelfall Fragen der Motivierung von Schuld und ihre Bewältigung im Aufbau der Handlung zu prüfen.

98 Vgl. die Übersicht über die elf Fabeln aus dem *Dolopathos* in: Foehr-Janssens: *Le Temps de Fables* (wie Anm. 97), Appendice II, S. 449–464 sowie die entsprechenden Artikel in der EM (wie Anm. 1).

99 Wolfgang Maaz: Johannes de Alta Silva, in: EM 7 (1993), Sp. 570–575, hier: 571. Vgl. dazu auch Foehr-Janssens, *Metry*: Introduction, in: *Dolopathos* (wie Anm. 93), S. 5–28, die ebenfalls die Frage nach der extrem misogynen Rahmenhandlung und den märchenhaften Exempeln thematisieren. Sie finden „une logique de condamnation unilatérale de la gent féminine“, aber auch eine: „polyphonie des contes“, hier: S. 28.

Spätere Fassungen

Alle anderen europäischen Fassungen¹⁰⁰ spielen an einem christlichen Hof; die Königin erzählt gegenüber jedem der sieben Weisen, der nur ein Beispiel vorträgt, ein eigenes „zurück“ und stellt die Weisheit der Männer damit in Frage. Sie ist also schon quantitativ als sprechendes Wesen für den Verlauf bestimmend. Die im christlichen Europa als befremdlich wahrgenommene Polygamie bleibt getilgt, die Favoritin des Königs wird zur Stiefmutter umgewandelt und deren Vergehen damit als inzestuös verschärft. Aus der Einzeltat einer von vielen Frauen wird ein Drama, das Familie, Land und Christenheit bedroht, also fast kosmischen Ausmaßes ist und eine gnadenlose Strafe nach sich zieht.

Die extremste Fassung für dieses Problemverständnis findet sich in dem Predigtexemplar *Femina* des Dominikaners Jean Gobi, entstanden ca. 1330: Es kann keine Lösung durch Argumente der Menschen gefunden werden, daher muss ein Gottesurteil von *pugiles*, Faustkämpfern, entscheiden. Die Schuldige bekennt sich zu ihrem Verbrechen und bittet um Gnade, die ihr verweigert wird, ein narratives Element, das nur hier begegnet.¹⁰¹ In die Rahmenhandlung wird ein weitgehend neuer Exempelbestand eingefügt. Da es weder Berater am Hofe, noch Richter oder Priester als Orientierungsfiguren gibt, wird das Ringen um eine Urteilsfindung ganz in diese Narrationen verlegt, in denen weise Männer ihre Sicht auf Geschlechterrollen, Schuld und Verantwortung vortragen. Die Gattung ‚Exempel‘ imaginiert eine vergangene Handlung, die sich wiederholen kann, steht also für ein nicht-lineares, sondern zirkuläres Zeitkonzept. Damit repräsentieren die Geschichten die vielen Möglichkeiten, die Menschen in ihrem Leben bereits realisiert haben, sowie die Moral, die bereits aus ihnen gezogen wurde.¹⁰² Die endgültige Lösung des Falles erfolgt erst durch eine weitere, neu eingefügte Geschichte, die der Thronfolger selber erzählt: In dieser stellt er sich quasi vor, definiert seine Rolle in dem Gefüge zwischen Vater, Stiefmutter und

100 Vgl. die Übersicht bei Foehr-Janssens über die Versionen des *Roman des Sept Sages*, die Fabeln und die Manuskripte in: *Les Temps des Fables* (wie Anm. 97), Appendice I und I–III, S. 425–488.

101 La Scala Coeli de Jean Gobi (wie Anm. 56). Da es sich nicht um einen ‚Roman‘ handelt, wird diese Variante der SWM in den Motivkatalogen, die literarische Gestaltungen enthalten, nicht aufgeführt. So fehlt sie in: Foehr-Janssens: Übersicht über die Versionen des Roman des Sept Sages, die Fabeln und die Manuskripte, in: *Dies: Les Temps des Fables* (wie Anm. 97), Appendice I und I–III, S. 425–488. Dieses Fehlen einer so zentralen Fassung ist ein Beleg für die Problematik der Zusammenstellung von Katalogen primär nach Gattungsgesichtspunkten.

102 Zur Gattung ‚Exempel‘ vgl. Lundt: *Weiser und Weib* (wie Anm. 4), S. 15–23.

Thron selber, zeigt Verständnis für die Konflikte der Streitenden und belegt damit seine erreichte Reife als zukünftiger Herrscher. Zumeist regiert er zusammen mit seinen Lehrern, eine Männergemeinschaft, die nicht der Frauen bedarf. Das Motiv der „Ferne“, das bereits im *Dolopathos* zentral war, bleibt auch in vielen der Textvarianten wichtig: Weit entfernt vom Hof wird der Thronfolger erzogen. Er bringt von dort neue Orientierungen mit, über die er nicht sprechen kann. Sein Schweigen zeigt die Störung der Kommunikation zwischen dem Zurückgekehrten und seinem Herkunftsmilieu. Man traut ihm daher auch zu, Verhaltensweisen zu praktizieren, die zu Hause verboten sind, etwa die gewaltsame Verführung von Frauen. Auch die Lehrer müssen sich in dem für sie fremden Ambiente verteidigen. Sie haben das Wissen und die Erziehungslehren zu verantworten, die sie in ihn legten.

Mit der Druckerpresse entstehen neue Lesewelten. Die SWM werden populärisiert. Breit ausgebaut wird die Handlung zu einer Mischung von ‚Sex and Crime‘ und reagiert damit auf die Unterhaltungsbedürfnisse des neuen, vor allem städtischen Lesepublikums. Als Zielgruppe für die Lektüre werden im Kolophon Männer beworben, denen quasi kumpelhaft Unterhaltung sowie Rat im täglichen Ehekrieg verheißen wird: *lustig vnd nützlich wider der weiber vntrew zuolesen*.¹⁰³ Hervorgehoben wird die familiäre Konstellation: So wird die Mutter des Prinzen als Person eingeführt. Sterbend sieht sie voraus, eine neue Gattin des Königs werde dem Sohn aus erster Ehe feindlich gesonnen sein; damit ist die kommende Tat als strukturell bedingt und voraussehbar gekennzeichnet, also unabhängig von der weiblichen Natur. Während damit eine ‚gute‘ Frauenfigur am Anfang steht, wird die Intrigantin noch ‚böser‘ gemacht und des systematischen Ehebruchs überführt: sie hält sich einen Geliebten in Frauenkleidern in ihrem Hofstaat. An die Stelle der Weisheitslehren über Herrschaft treten Rituale wie die breit ausgeschmückt dargestellte Krönung des Thronfolgers. Beim Transfer nach Europa war aus der Polygamie des orientalischen Herrschers eine ehebrecherische Orientierung aller Frauen an einem heidnischen Hofe geworden. Anders als in den klerikalen Varianten löst aber die weibliche Hemmungslosigkeit in der Fassung der Drucke keine Katastrophe mehr aus, sondern erheitert die vielen Leser, die augenzwinkernd wissen, dass so ein Verhalten eben vorkommt und beherrscht werden kann.

103 So der Druck aus der Werkstatt Alexander Weißenhorns in Augsburg 1540, zit. nach Bodo Gotzkowsky: „Volksbücher“. Prosaromane, Renaissance novellen, Versdichtungen und Schwankbücher. Bibliographie der deutschen Drucke, 2 Teile, Baden-Baden 1991 und 1994, hier Teil 1, Baden-Baden 1991, S. 291.

Fazit

Der notwendigerweise stark verkürzte Überblick über eine Erzähltradition, die vermutlich seit dem 10. Jahrhundert zwischen Orient und Okzident zirkuliert, bestätigt die Ergebnisse einer globalgeschichtlich orientierten mediävistischen Genderforschung. Das für die europäische Moderne typische Zweigeschlechtermodell ist für die Vormoderne nicht prägend: Vielfältige Geschlechterwelten werden gestaltet, Eigenschaften und Aktionsräume sind nicht auf das eine oder andere Geschlecht begrenzt. Im Mittelpunkt der Handlung stehen ein schwacher Herrscher und seine starke Frau. Sie ist klug, fordernd und redigewandt, präsent am Hofe, der ohnehin nicht zwischen privaten und öffentlichen Räumen unterscheidet, sondern offen ist für umherreisende Weise. Deren Rat ist gefragt, denn der Herrscher, eigentlich auch der oberste Richter, ist hilflos und er stellt auch die Empfehlungen, die er von den fremden Gelehrten erhält, immer wieder erneut in Frage. Die Sünde der Vergewaltigung, die auch im Mittelalter typisch männlich ist, wird hier in der fiktiven Gestaltung einer weiblichen Gestalt angelastet. Es wird gedanklich durchgespielt, was passieren kann, wenn eine Frau sie zu begehen sucht. Ihr selber wird ein breiter Raum zu ihrer Verteidigung zugestanden. Dabei ist die Konstellation der verschmähten Verführerin kein Beleg für ein misogynies Mittelalter. Sie taucht vielmehr in zahlreichen weiteren, weit zurückliegenden Erzähltraditionen auf, ist antik, biblisch und afrikanisch belegt; ja, sie steht am Anfang literarischer Überlieferungen überhaupt. Unterschiedliche Motivierungen veranlassen die Frau im Modus der Erzählung zu einer solchen Tat: Die Evasschuld der mangelnden Selbstkontrolle sexueller Begierden ist nur eine davon; auch rationale Erwägungen um ihre Position am Hofe und den Platz zukünftiger eigener Söhne veranlassen sie dazu. Die narrative Struktur des sich wiederholenden Sprechens für und wider belegt die Vielfalt der Fallbeispiele, die hinzugezogen werden und der möglichen Lösungen, die aus den unterschiedlichen Perspektiven der Akteure resultieren. Nicht allein die handelnde Frau ist gewalttätig: Im Rahmen der SWM wird vielfach auch männliche Gewalt gegen Frauen gestaltet: In dem Exempel „Tentamina“ etwa lässt ein Ehemann seine Ehebruch planende aufmüpfige Gattin zur Ader, bis sie fast ausgeblutet ist, vielfach dargestellt in den frühneuzeitlichen Varianten.¹⁰⁴ Die Moral ist keineswegs eindeutig: Alle Angebote werden vielmehr ernsthaft erwogen und die Sympathien der Rezipierenden mögen durchaus „in einer Art von Schwebezustand“ auch dem jeweils Unterlegenen gegolten haben.¹⁰⁵

104 Dieses Exempel untersuchte Em: *Misogynie als Grundeinstellung?* (wie Anm. 2).

105 Ebd., S. 15.

Während die östliche Schiene aber die Verhandlung erfolgreich enden lässt, indem die Schuldige ermittelt wird, der Geschädigte ihr aber verzeiht, dominiert in der westlichen die unnachgiebige Gewalt als Strafe – möglicherweise zunächst eine Überreaktion irritierter Mönche angesichts der für sie ungläublichen Geschichte, von der sie Kenntnis erhalten haben. Die in allen westlichen Varianten vollzogene Todesstrafe ist zu Recht als eigentlich unchristlich eingeordnet worden; sie schließt auch aus, dass ein Herrschaftspaar am Schluss steht, ein Beleg für den fiktiven Charakter der Narration, denn das Konzept der christlichen Herrschaft beruht ja auf der Vorstellung, dass durch Zeugung von Nachwuchs das Königsheil weitergegeben wird. In der Frühen Neuzeit wird die Frage nach Haus, Ehe und Repräsentation in den Mittelpunkt gerückt. Eine gute Mutter sieht die Bedrohung für ihren Sohn voraus. Die versuchte Vergewaltigung wird durch Aufweis eines realen Ehebruchs stärker kriminalisiert. Erzählziel ist die pompös gestaltete Krönung.

Es liegt nahe, den gänzlichen Verlust der Attraktivität dieser Überlieferung im 20. Jahrhundert zu erklären aus einer in der europäischen Moderne sich langsam überholenden Problemebene der Genderaspekte, die in ihr verhandelt werden. Denn gerade weil das Wesen der Geschlechter im Mittelalter nicht als biologisch bedingt festgelegt gilt, ist die Bereitschaft, zu diskutieren, wie Männer und Frauen sich verhalten und wie sie ihre Konflikte lösen, stark ausgeprägt. Die argumentativen Angebote der Überlieferung sind daher sehr gefragt. Anders ist es in der Zeit, in der ein Zweigeschlechtermodell dominiert, das klar definierte normative Konzepte für Mann und Frau bereithält. Der Typ der verruchten aktiven Frau, die mit den Weisen um Positionen ringt, entspricht in keiner Weise dem verbreiteten Bild der Moderne über Frauen im Mittelalter. Dieses ist vorurteilvoll auf den Eva-Maria-Gegensatz begrenzt. Je länger die Quellenüberlieferung zurückliegt, desto mehr wird im Zuge ihrer Rezeption als „Volksbuch“ in der Romantik versucht, sie den erwarteten Bildern vom Mittelalter anzupassen, ein Bemühen, das aber immer weniger Lesende überzeugen kann. Auch die Exempelstruktur, die davon ausgeht, dass Lebenserfahrung sich wiederholt, entspricht nicht dem linearen Zeit- und Fortschrittsempfinden der Moderne. Daher wird die Erzählung pauschalisierend als ‚misogyn‘ eingeordnet, eine einseitige Zuweisung, die vom Schluss der Erzählung her gedacht ist und subversive Logiken, die während des Handlungsablaufes zum Tragen kommen, negiert. Auch die Repräsentationen von Männlichkeiten innerhalb der SWM widersprechen den Erwartungen des modernen Europa. Das betrifft etwa die Rechtsprechung: ein Urteil muss nicht mehr langfristig diskutiert werden, sondern folgt einem Regelsystem, über dessen begrenzten Spielraum professionelle Experten befinden. Insbesondere ist

das Thema weiblicher Verführung und männlicher Keuschheit in der Moderne unattraktiv, weil die sexuelle Aktivität und körperliche Überlegenheit weitgehend Männern zugestanden wird.

Eine globalisierte Gender-Mediävistik ermöglicht eine neue Sichtung und Lektüre gerade jener Überlieferungen, die sich nicht dem europäischen Ordnungsschema fügen und daher aus den Forschungstraditionen weitgehend ausgegrenzt wurden. Eine Neu-Verortung der marginalisierten Textzeugen verheißt auch eine Chance, durch den vergleichenden Nachweis der Alterität von Gedankenwelten über Geschlecht in der Vergangenheit die notorisch voreilig verallgemeinernden populären Stereotypen über Frauen im Mittelalter überzeugend auflösen zu können.

Die Agenda 2030 als Perspektive der Überwindung von Binaritäten

Ein Blick in die Aufgaben der Zukunft: Die gegenwärtige Herausforderung, die durch Kolonialismus geschaffene Weltordnung neu zu durchdenken, fordert den Abbau der für die europäische Moderne typischen polaren Denkstrukturen: Die *Agenda 2030*, 2015 von der UNO Generalversammlung verabschiedet, verpflichtet alle Mitglieder auf die zentralen Ziele der Nachhaltigkeit und Sicherung des Weltfriedens. Im Hinblick auf diese Aufgaben sind alle Länder auf unterschiedliche Weise defizitär. Es wird damit nicht mehr grundsätzlich unterschieden zwischen zwei verschiedenen Ländergruppen, nämlich solchen, deren Defizite aufgelistet und bedauert werden und solchen, die für die anderen als Vorbild glänzen. Der Gegensatz zwischen Industrieländern und Entwicklungsländern, Geberländern und Nehmerländern, Nord- und Südhalbkugel usw. ist überwunden. Zugleich wird eine globale Weltverantwortung definiert, die alle Länder bei besonderen Problemlagen zur gegenseitigen Hilfe verpflichtet. Als Ziel 4 wird insbesondere auch eine globale Kooperation im Bildungsbereich gefordert.¹⁰⁶ Die Aufgabe stellt sich also gerade auch für die Wissenschaft, als Forderung und als Chance, sensibler für die kulturellen Produkte der gegenseitigen Beeinflussung zu werden.

Mit der Agenda 2030 wird zum ersten Mal das Modell des europäischen Fortschritts, des Gedankens von Entwicklung und Zivilisation als normative Orientierung auf Weltebene grundsätzlich zurückgewiesen und damit auch

106 Man werde: „Inklusive, gleichberechtigte und hochwertige Bildung gewährleisten und Möglichkeiten lebenslangen Lernens für alle fördern.“ (<https://sustainabledevelopment.un.org/post2015/transformingourworld>; Zugriff am 20.9.2018).

ein dualistisches Denken, wie es die Moderne prägte. Ich denke, dass wir in der Mediävistik in dieser Situation die Aufgabe haben, auf nicht-dualistische Geschlechtermodelle und auf die Angebote der Hybridität von Überlieferungen aus der Vormoderne hinzuweisen.

