

Wider die Frau

Zu Geschichte und Funktion
misogynen Rede

Herausgegeben
von

Andrea Geier
und Ursula Kocher



Ap II 11408

A-33-10643



2008

BÖHLAU VERLAG KÖLN WEIMAR WIEN

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Gerda-Weiler-Stiftung e.V., Mechernich.
www.gerda-weiler-stiftung.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind
im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Umschlagabbildung:
Cristofano Allori: Judith mit dem Haupt des Holofernes,
Florenz 1617 (Palazzo Pitti).

© 2008 by Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln Weimar Wien
Ursulaplatz 1, D-50668 Köln, www.boehlau.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig.

Druck und Bindung: MVR Druck GmbH, Brühl
Gedruckt auf chlor- und säurefreiem Papier
Printed in Germany

ISBN 978-3-412-15304-5

Inhalt

Einleitung.....1

GRENZZIEHUNGEN

- › CLAUDIA OPITZ: *Querelle des femmes*, Misogynie und Hexerei: * * *
Die *Démonomanie* des Jean Bodin23
- REBECCA GROTHJAHN: Der Wirkungskreis des Weibes. Zur
Funktion frauenfeindlicher Rede in der *Zauberflöte*37
- EVA KORMANN: Pygmalions Geschöpfe: Misogynie, Traum-
frauen und belebte Statuen.....59
- URTE HELDUSER: Misogynie als Programm. Zur Geschlechter-
rhetorik der literarischen Moderne um 1900.....73
- SVENJA FLABPÖHLER: Überschreitung ist Männersache. Über
das Tabu einer weiblichen Lust an Hardcorepornografie.....93

GENERIERUNG KULTURELLER ORDNUNGEN: FRAUENBILDER – MÄNNER- BILDER

- ULRIKE WELS: Die Funktion der Misogynie in Johann Beers
Roman *Bestia Civitatis* (1681) 111
- ANDREA GEIER: Aufklärung durch Täuschung?
Verkleidungsmotiv und misogyne Rede in Gotthold Ephraim
Lessings Komödie *Der Misogyn* 123
- ELKE FRIETSCH: Bilder des Weiblichen als Zeichen für den
,Aufstieg und Verfall' von Kultur. Antimisogynie im National-
sozialismus 149
- SIMON MÖLLER: Einst ‚Emanze‘ – heute ‚politisch korrekt‘.
Mediale Modernisierungsstrategien misogynen Rede..... 183
- JÖRG FICHTNER: Unter falscher Flagge: Die ganz neue Väter-
lichkeit durch Mutterdenunziation..... 207

IDENTITÄT UND ROLLE – SPIELREGELN UND KOMMUNIKATIONSMUSTER

BEA LUNDT: Der Tod der bösen Frau. Eine misogynne narrative Konstruktion von Weiblichkeit? Das Beispiel der <i>Sieben Weisen Meister</i>	231
JAN RÜDIGER: Der Preis der Frau. Zur diskursiven Formation von Herrschaft im mediterranen Mittelalter	257
ANDREA SIEBER: <i>De claris mulieribus</i> oder das <i>misszün</i> der Männer? Zur Transformation misogynen Lobes bei Heinrich Steinhöwel.....	281
ACHIM STRICKER: Stimm-Masken und Körper-Doubles. Die ‚Neutralisierung‘ der Sängerin.....	303

WEIBLICHE ROLLENKLÄRUNG UND ERWEITERUNG DER GRENZEN

ANNETT VOLMER: Verteidigung und Gegenentwurf. Zur Auseinandersetzung mit misogynen Autoritäten bei Lucrezia Marinella.....	325
CORINNA HEIPCKE: Autorhetorik oder Die Etablierung einer Autorinnenfunktion im ausgehenden 18. Jahrhundert als strategische Übernahme misogynner Rede.....	345
Autorinnen und Autoren.....	369

Einleitung

1. Wi(e)der die Frau

„Ich habe eine natürliche Neigung zu den Frauen, zu allen Frauen, noch mehr zu allem, was Frau ist,“¹ gesteht der pathologische Ich-Erzähler in Alfred Döblins *Die Memoiren des Blasierten*. Gerade deshalb aber fühlt sich dieser Mann gezwungen, schriftlich niederzulegen, was seine Abhängigkeit von Frauen, was ‚die Frau‘ in ihm auslöst. Seine Memoiren sind Warnung und Klageschrift zugleich: „Es muß geschehen, damit eine laute Stimme gegen den Feind ruft, der im Dunkeln mordet, jahrhundertlang. Er wütet im Dunkeln und verstrickt uns. Darum schreibe ich dies.“² Das Weibliche begegnet ihm ständig, und sei es durch die „toten Dinge[n], welche die Sprache weiblich nennt“: „Ich betrachtete oftmals in meinem Zimmer meine grüne Tischlampe mit Respekt, zog mich vor ihr zurück, hütete mich, sie zu berühren; und abends legte ich gar ein weißes Linnentuch über sie, weil ich mich beim Ausziehen vor ihr schämte.“³ Aber Verehrung und Hass liegen – auch hier – nah beieinander. Frustriert vergewaltigt der Blasierte schließlich eine Hotelangestellte und zieht sich auf die Position des Opfers zurück – ein Mann, „vergiftet“ von den Frauen: „Ich hasse die Weiber; ich hasse, hasse, hasse sie, daß ich weinen könnte vor Wut über sie, über die Hündinnen, die verfluchten. [...] Mich deucht, als hätten sie mich verdorben. So haben sie mich doch noch vergiftet.“⁴

Die angeblichen Vorzüge und Fehler von Frauen (ja sogar ihre bloße Existenz) sind seit der Antike fortwährend Thema, Gegenstand und Anlass zu Erörterungen gewesen. Dass die Frauen dabei nicht immer gut wegkamen, ist keine umwerfende Neuigkeit. Misogynie (Frauenhass, Frauenfeindlichkeit) ist ein zeitloses Phänomen, und es begegnet einem in allen alltäglichen und nicht-alltäglichen Bereichen in den unterschiedlichsten Facetten. Das einführende Beispiel ist dem Spezialdiskurs Literatur entnommen,⁵ die misogynne Rede aber ist diskursübergreifend.

¹ ALFRED DÖBLIN: *Die Memoiren des Blasierten*, in: DERS.: *Die Ermordung einer Butterblume und andere Erzählungen*, München 2004, S. 105–117, hier S. 108.

² DÖBLIN (s. Anm. 1), S. 105.

³ DÖBLIN (s. Anm. 1), S. 109.

⁴ DÖBLIN (s. Anm. 1), S. 117.

⁵ Der gewählte Diskursbegriff stützt sich auf Michel Foucault und dessen literaturwissenschaftliche Überlegungen zu einer praktischen Anwendung der Diskurstheorie

der vielfältigen Herausforderung nicht gerecht werden kann, die von dem Thema offenbar ausgegangen ist.⁴³ Das extrem diskursive Element, das in der Verhandlung des anstehenden Falles aus unterschiedlicher Perspektive von Mann und Frau innerhalb der eingeschobenen Exempel realisiert ist, wurde weitgehend beiseite geschoben.

Gerade diese Überlieferungstradition ist daher geeignet, so denke ich, zu zeigen, dass ein weiterer Schritt notwendig ist: Auch die Vorstellung, dass die mittelalterliche Welt nur und ausschließlich zweipolig geordnet gewesen sei, bedarf der Korrektur. Die in den Exempeln vorgestellte Vielfalt von Positionen enthält über die Genderpolarität hinausgehende Interessen. Verhandelt wird ja gerade, weil es keine Eindeutigkeit in der Situation gibt. Dabei werden Angebote gemacht, wobei etwa die verschiedenen Generationen eine Rolle spielen, die sozialen Schichten, die Lebenswelten zwischen Wald und Hof, die Frage der Machtübernahme, die Rolle der Gelehrten in der Gesellschaft, bei der Erziehung, als Hofbeamte usw.

Wie der *Dolopathos* stehen Exempelwerke zumeist nicht nur in einem linearen Zeitbezug der chronologischen Abfolge von Reden, Handeln und dessen Folgen, sie repräsentieren zugleich Denkfiguren innerhalb eines auf Analogien beruhenden sinnstiftenden Kausalsystems. Sie provozieren die Arbeit an gesellschaftlichen Wertsystemen und fordern Leser und Leserin indirekt zum Transfer der als vorbildlich gemeinten Moral in ihre eigene Zeit auf.

⁴³ In der vergleichenden Analyse durch LiteraturwissenschaftlerInnen fehlt stets das Predigtwerk, bei der Untersuchung der populären frühneuzeitlichen Version wird der *Dolopathos* als ‚andere Tradition‘ ausgeklammert. Beispiele in: LUNDT (s. Anm. 13).

Jan Rüdiger

Der Preis der Frau

Zur diskursiven Formation von Herrschaft im mediterranen Mittelalter

1. Bekenner der Liebe

D'amor es totz mos cossiriers
per q'ieu no cossir mas d'amor;
e diràn li mal parlador
que d'als deu pessar cavaliers.

Mas ieu dic que no fai mia
que d'amor mou, qui qu'o dia,
sò que val mais a foudat e a sen,
e tot quant hom fai per amor es gen.

Der Liebe gilt all mein Sinnen, und nichts ist meine Sorge als nur die Liebe. Übelredner werden sagen, dass ein Ritter sich mit anderem beschäftigen soll. Aber ich sage: Nichts dergleichen! Denn eins steht fest: Liebe steht hinter allem Hervorragenden, was an Klugheit und Narretei getan wird. Und alles, was aus Liebe getan wird, ist gut getan.¹

Es ist nicht einfach das Universalium ‚Liebe‘, das hier besungen wird, von Raimon de Miraval, geboren um 1165, gestorben irgendwann nach 1216, Lokalaristokraten im westlichen Languedoc und Vertrautem des Grafen Raimon VI. von Toulouse. Es ist die Liebe zu einer Frau, zu einer konkreten, benennbaren, bekannten Frau. Sie ist es, die dem singenden Ich die Liebe eingibt, die wiederum zum Quell alles Guten und Schönen wird. Sie ist der unbewegte Bewegter, sie ist der Ursprung der Emanation von Tugenden, die die menschliche Gesellschaft zu dem machen, was sie idealerweise

¹ RAIMON DE MIRAVAL: D'amor es totz mos cossiriers (PC 406,24), V. 1–8, zitiert nach L. T. TOPSFIELD: Les poésies du troubadour Raimon de Miraval, Paris 1971, n° XXIV; ich variiere die Punktierung und setze Tonakzente. Ungekennzeichnete Zitate im Folgenden stammen aus demselben Lied, häufig (ggf. in leicht variiertem Übersetzung) aus der hier zitierten Eingangstrophe. – Lieder der Trobadors werden konventionell zitiert nach dem Register von ALFRED PILLET/HENRY CARSTENS: Bibliographie der Troubadours, Halle 1933: P[illet]-C[arstens] [Nummer des Trobadors], [Nummer des Liedes]. Die Übersetzungen stammen, wenn nicht anders vermerkt, von mir.

sein soll, sie ist *fons et origo*, der erste Grund des konzeptuellen Universums, den wir mit dem Wort *Cortesia* oder ‚Höflichkeit‘ bezeichnen. Seit acht Jahrhunderten leben wir – auch – in diesem Universum, und die Worte sind durch ihre Allgegenwart verblasst und abgenutzt. Zu vertraut ist uns die Diktion des Liedes, zu geläufig auch die Traditionslinie, die scheinbar bruchlos von den okzitanischen Trobadors, den französischen Trouvères und den oberdeutschen Minnesängern, den mittelalterlichen Ausgangspunkten dieser Linie, und gegebenenfalls ihren lateinischen Antezedenten in den aquitanischen und angevinischen Klöstern über Petrarca, Ronsard und die Prinzessin von Clèves zum ‚Troubadour‘ der Romantik und der mannigfaltigen Liebesdichtung des ausgehenden zweiten Jahrtausends führt, gegen deren Pervasivität das Kunstwollen der Moderne vergeblich angeschrieben hat.² Gerade der Umstand, dass die Liebesdichtung des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts wie wenige andere Gegenstände der mittelalterlichen Geschichte auf produktive Weise Anteil an der Gegenwartskultur hat, macht für die Betrachtung ihrer selbst eine besondere Anstrengung erforderlich. Sie erscheint uns, in einem Wort, zu wahrscheinlich.

Es gilt, ihre Radikalität zu rekonstruieren und zu reetablieren, um zu erkennen, was diese kulturelle Erfindung seinerzeit bedeutet hat. Keine andere Rede der euromediterranen Geschichte ist so extrem, so unverschämt philogyn wie die, mittels welcher sich in den beiden hochmittelalterlichen Jahrhunderten am Westrand des Mittelmeers die höfische Kultur Andalusiens und Okzitanien konstituierte. Keine andere Rede, weder zuvor noch seitdem, hat die Frau aus Fleisch und Blut als jenes Große gesetzt, jenseits dessen nichts Größeres gedacht werden kann. Gerade in ihrer Anlehnung an das andere allumfassende kulturelle Weltssystem, die monotheistische Religion, liegt ihre Kühnheit. Die Frau steht nicht im Dienst des Göttlichen, sie tritt auch nicht an dessen Stelle; sie wird ununterscheidbar von ihm. *Ama et fac quod vis* war seit dem heiligen Augustinus die Devise des römischen Christentums.³ „Was Liebe tut, ist immer recht“, sagt Raimon de Miraval in der eingangs zitierten Strophe. Das ist kein gewagtes Pastiche; das ist dasselbe, nur anders. Und sein aus dem muslimischen Murcia an der spanischen Südküste stammender Zeitgenosse Ibn ‘Arabī (1165–1240) verkündet:

² Die vielleicht nachhaltigste mittelalterliche Formulierung dieses Themas ist RETO BEZZOLA: *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500–1500*, Paris 1958–67. Leicht greifbare bzw. aktuelle Einführungen in die Trobadordichtung und die Geschichte ihrer wissenschaftlichen Rezeption bieten ULRICH MÖLK: *Trobadoryrik*, Zürich/München 1981; SIMON GAUNT/SARAH KAY: *The Troubadours – an Introduction*, Cambridge 1999.

³ Eigentlich: „Dilige et quod vis fac“, *In Epist. Ioann. Tractatus VII,8*.

Mein Herz kann jede Form annehmen: weidende Gazellen, ein Kreuzgang für die Mönche, ein heiliger Bezirk für Götzen, die Kaaba für den Pilger, die Tafeln der Torah, die Schriftrollen des Koran: Ich bekenne die Religion der Liebe; wohin ihre Karawanen mich auch führen, das ist der Glaube, an dem ich festhalte.⁴

Auch hier wird die Kühnheit der Formulierung erst klar, wenn man sich vor Augen führt, welche Bedeutung *ad-din*, der Glaube, die Religion, das Gesetz im Islam hat; wenn also Ibn ‘Arabī erklärt: *adīnu bi d-dīni l-hubb*, „ich bekenne die Religion der Liebe“, so riskiert er eine undenkbar Blasphemie, um im selben Zug ein gewissermaßen mit dem Islam koextensives Universum zu verkünden, in dessen Kern sich die Frau befindet. Es sind dies keine waghalsigen Grenzgänge zweier Extremisten. Raimon de Miraval, ein unermüdlicher Didaktiker der guten höfischen Form, vertritt wie kaum ein anderer den Standard der Codierung aristokratischer Soziabilität seiner Zeit, der Wende zum 13. Jahrhundert. Und Ibn Zaidūn, Andalusiens gefeiertster und berühmtester Liebesdichter des 11. Jahrhunderts, kondensierte die Essenz dieses kulturellen Systems in den Vers: *bi hubbayka adīnu*, „dich lieben ist für mich Muslim sein“.⁵

Warum? Warum haben die Christen, Muslime und Juden des nordwestlichen Mittelmeerbogens von Gibraltar bis zu den Alpen dieses einzigartige kulturelle System entwickeln wollen, entwickeln müssen? Eine Antwort auf diese Frage steht noch aus; eine Teilantwort, die sich auf den okzitanischen Nordwestrand des Mittelmeers bezieht, habe ich 2001 vorgelegt.⁶ Im Folgenden will ich mich auf den Teilaspekt der möglichen Funktion nicht misogynen, sondern ihres begrifflichen Gegenteils, philogynen Rede beschränken. Eben der philogynen Rede, welche der wesentliche Inhalt des uns schriftlich überlieferten und daher allein bekannten Teils der kulturellen Praktiken ausmacht, die wir als *Cortesia* bezeichnen.

Dieser Gegenstand, das ‚Frauenlob‘, gehört seit bald zweihundert Jahren zu den bevorzugten Themen europäischer Kulturgeschichtsschreibung. Eine aus der Romantik stammende, bis heute lebendige Tradition geht einfach davon aus, dass die ‚Stellung der Frau‘ in jener Zeit und an jenem Ort

⁴ Ibn ‘Arabī, *Turjūmān al-ašwāq*, XI, zitiert nach MICHAEL SELLS: *Love*, in: *The Literature of Al-Andalus*, hrsg. v. MARÍA ROSA MENOCAL u. a., Cambridge 2000 (= *The Cambridge History of Arabic Literature*), S. 150ff.

⁵ IBN ZAYDUN: *Diwan*, Beirut 1957, S. 74, zitiert nach SELLS (s. Anm. 4), S. 128f. Wörtlich: „im Dich-Lieben bekenne und praktiziere ich den Glauben“. – Ein Hinweis: Aus typographischen Gründen können die diakritischen Subskripta der arabischen Umschrift nur durch Unterstreichung angedeutet werden.

⁶ JAN RÜDIGER: *Aristokraten und Poeten. Die Grammatik einer Mentalität im tolosanischen Hochmittelalter*, Berlin 2001 (= *Europa im Mittelalter* 4).

wirklich besser war als anderswo; im übrigen zeigt die quellengestützte Forschung unserer Tage, dass zwar nicht ‚die Frau‘ (die es nicht gibt), immerhin aber viele Frauen in Südwesteuropa um 1200 in ökonomischer und rechtlicher Hinsicht tatsächlich über Handlungsmöglichkeiten verfügten, die Frauen anderer europäischer Regionen nicht besaßen und die die darauf folgenden Generationen auch rasch verlieren sollten.⁷ Inwieweit die höfische Philogynie hiermit korreliert werden kann und wie die Korrelation eigentlich aussehen könnte, ist Gegenstand einer ebenso ungelösten wie unlösbaren Kontroverse. Namentlich seit den 1970er Jahren hat es nicht an Versuchen gefehlt, hinter der proklamierten Philogynie der Trobadors auf irgendeiner Ebene die fundamentale Misogynie der Männer, die die Lieder produzierten, interpretierten und konsumierten, zu entlarven. „Tristes topiques!“ hat Dominique Barthélemy über die Verschlingung der Themen von der hohen, verehrten Frau und dem unterworfenen, eingesperrten Weib geseufzt.⁸ Einen möglichen Weg zur Auflösung dieser offenkundig *fausse opposition* möchte ich im Folgenden vorschlagen. Als Zugriff wähle ich eines der charakteristischen Elemente der höfischen Rede: den Preis der Frau.

2. Vom Kurswert

Preis heißt im Okzitanischen *Pretz*. Beide Worte sind lateinischer Herkunft: *pretium*. Das Wort, lateinisch wie okzitanisch, hatte im Mittelalter zunächst die alltägliche Bedeutung, in der auch unser moderner ‚Preis‘ und seine über ganz Westeuropa außer Island verbreiteten Gegenstücke gebraucht werden. Man sprach (vermutlich) und schrieb vom *pretium* oder *pretz* einer Ware oder eines Gutes, aber auch vom *pretium occisorum*, dem Preis der Erschlagenen, dem ‚Wergeld‘. Ein *equus de pretio* ist ein teures Pferd, die rechte Definition des *iustum pretium* war das Kernproblem der ökonomischen Theologie, „lo pretz d'un correi“ ist beim Trobador Bertran de Born einfach der Preis eines

⁷ MARTÍ AURELL i CARDONA: La détérioration du statut de la femme aristocratique en Provence (X^e-XIII^e s.), in: *Le Moyen Âge* 91 (1985), S. 5–32; JOHN HINE MUNDY: Men and Women at Toulouse in the Age of the Cathars, Toronto 1990; CLAUDIE DUHAMEL-AMADO: Femmes entre elles. Filles et épouses languedociennes (XI^e et XII^e siècles), in: *Femmes. Mariages – lignages, XII^e-XIV^e siècles. Mélanges offertes à Georges Duby*, Bruxelles 1992, S. 125–155.

⁸ DOMINIQUE BARTHELEMY: La vie privée dans les maisonnées aristocratiques de la France féodale, in: *Histoire de la vie privée* 2, hrsg. v. GEORGES DUBY, Paris 1985 [dt. 1990], S. 49–162, hier S. 125.

Gürtels, verwendet im Sinne von ‚sehr wenig‘.⁹ In der Diktion der Trobadors aber ist *Pretz* zudem ein Terminus technicus, dessen immense Bedeutung für die höfische Ethik gar nicht überschätzt werden kann. In dieser speziellen, höfischen Verwendung ist er aufgrund seiner extremen Prägnanz im Grunde unübersetzbar. Das erste philologische Wörterbuch des Altokzitanischen bietet als Grundbedeutung „*mérite, qualité, vertu, valeur*“,¹⁰ und jeder Übersetzungsversuch kann nur aus einer Aufzählung mehrerer moderner Begriffe bestehen, die gemeinsam und einander verstärkend den Sinn umschreiben, ohne die suggestive Präzision der durch die Einzelvokabel konstituierte Entität wiedergeben zu können. Die Übersetzer behelfen sich meist notdürftig mit ‚Tugend‘, die – hier nur im weitesten Sinne intendierte – moralisch-komportamentale Nuance in Kauf nehmend, wobei allerdings nicht eine vereinzelt- und benennbare Tugend gemeint ist, sondern ihre Summe, das Tugend-Haben an sich.¹¹

Sehen wir uns an, wie Raimon de Miraval es verwendet, in der zweiten Strophe des Liedes, dessen erste Strophe eingangs zitiert worden ist:

Amor a tans de bos mestiers
qu'a totz faitz benestans secor,
q'ieu no vey nulh bon servidor
que no'n cug esser parsoniers.
Qu'enluec bos Pretz no s'abria
leu, si non ve per amia.

Pueys dizon tug quant hom fai falhimen:
«Be'm par d'aquest qu'en donas non enten!»¹²

⁹ FRANÇOIS-JUSTE-MARIE RAYNOUARD: *Lexique roman ou Dictionnaire de la langue des troubadours*, Paris 1837–45, s.v. *pretz*; EMIL LEVY: *Provenzalisches Supplement-Wörterbuch. Berichtigungen und Ergänzungen zu Raynouards Lexique roman*, Leipzig 1894–1924, s.v. *pretz*; DUCANGE: *Glossarium mediae et infimae latinitatis. Editio nova*, Paris 1937–38, s.v. *pretium*.

¹⁰ RAYNOUARD (s. Anm. 9).

¹¹ Die konziseste Wortfeldstudie bietet GLYNNIS M. CROPP: *Le vocabulaire courtois des troubadours de l'époque classique*, Genève 1975, zu *pretz*: S. 426–432.

¹² DE MIRAVAl (s. Anm. 1), V. 9–16. Die Reihenfolge der meist etwa 5–7 Strophen einer Trobadorkanzone ist nur in wenigen (metrisch begründeten) Fällen sicher; in den meisten anderen Fällen variieren Manuskriptüberlieferungen sowie philologische Rekonstruktionen. Eine geeignete Richtschnur ist die Anordnung der Strophen zu einem rhetorisch plausiblen Sprechakt; dieses Kriterium wird durch die von Topsfield vorgeschlagene Anordnung sicherlich erfüllt. Stabil ist in der Überlieferung allerdings die jeweils erste Strophe eines Liedes.

Eine einfache Übersetzung dieser Strophe würde weder ihrer poetischen Kondensation gerecht, noch könnte sie die nötigen kulturalen Zusatzinformationen liefern, die ihre Rezeption heute benötigt. Eine in diesem Sinne glossierende Übersetzung setzt zunächst voraus, dass man sich über die Bedingungen ihrer ursprünglichen Rezeptionsweise eine Vorstellung macht. Die *cansó* (Kanzone), vornehmliche und vornehmste Redegattung der Trobadors, war eine etwa vier bis zehn Minuten dauernde musikalische Darbietung, die auf einer – möglicherweise durch zusätzlich aktive Musikanten instrumental begleiteten – sich strophisch wiederholenden Gesangsmelodie beruhte. Die extrem komplizierte Syntax und Semantik des höfischen Soziolektivs des Okzitanischen, den die Trobadors verwendeten, im Verlauf der musikalisierten Darbietung zu verstehen und der zuweilen recht kasuistischen Argumentation des Dichter-Redners zu folgen, stellte beträchtliche Ansprüche an das Publikum. Nicht umsonst bezeichneten die Trobadors diejenigen ihrer Zuhörer, die bereit und in der Lage waren, den von den Dichtern aufgestellten und generationenlang fortgeschriebenen Standards zu genügen, als *prims entendants*, was soviel heißt wie „edle Verstehende“. ¹³ *S'entendre* heißt in der Diktion der Trobadors aber zugleich: eine Frau, eine ‚Herrin‘ lieben. Jedes Vollmitglied der höfischen Gesellschaft versteht und liebt, liebt und versteht; weder kann ein Mann, der nicht bereit ist, sich den Präzepten der *Cortesia* anzuschließen, auf angemessene Weise lieben, noch kann ein Mann, der nicht bereit ist zu lieben, auf angemessene Weise an der durch die *Cortesia* konstituierten Soziabilität (also der Machtelite) teilhaben.

Vor diesem Hintergrund also erklärt Raimon de Miraval, selber Mitglied dieser Machtelite, in der zweiten Strophe: „Die Liebe (damit verbindet sich keine geflügelte Allegorie, *amor* ist im Altokzitanischen ein Femininum) hat so viele gute Eigenschaften, dass sie hinter allen wohlgefälligen Taten steht, und ich sehe keinen ‚guten Dienenden‘, der nicht, soweit ich sehe, an ihr Anteil hätte.“ *Parçonier*, „Anteilseigner“, ist ein Terminus technicus der okzitanischen Rechtssprache (die die höfische Sprache wie alle anderen sozialen Sphären umstandslos appropriiert); es bezeichnet den Inhaber eines bezifferbaren Besitzanteils an einer Immobilie, einem Wirtschaftsbetrieb (Mühle, Bäckerei) oder sogar einer Abgabe – kurz, an einem Gut. Die Liebenden sind also gewissermaßen die Aktionäre der Liebe. „Denn nirgends findet guter Preis leicht Obdach, wenn er nicht durch eine Geliebte kommt.“

¹³ So in der Grammatik/Poetologie von RAIMON VIDAL DE BESALÚ: *Razós de trobar* (ca. 1190/1210), hrsg. v. J. H. MARSHALL, London 1972, Ms. B, Zeile 45f.

Dies ist eine von Hunderten Variationen eines zentralen Ideologems der *Cortesia*. *Pretz*, dieser Inbegriff der Tugend, gewinnt sich allein im Zusammenhang mit der Beziehung zu einer Frau. Deshalb – so fährt Miraval mit einer weiteren Variation fort – „deshalb sagen alle, wenn einer fehlt: ‚Es will mir scheinen, dass jener die Frauen nicht liebt.‘“ Für „lieben“ steht hier *s'entendre*, jenes weite Verbum, das man außerdem und zugleich als „...dass jener sich nicht auf die Frauen (den Frauendienst) versteht“ sowie in der Weiterung als „...dass jener sich nicht auf Höflichkeit versteht“ übersetzen müsste.

Wer einen Fehltritt begeht, belegt damit, dass er nicht ‚liebt‘, das heißt, nicht höfisch ist. Wer nicht höfisch ist, wird Fehltritte begehen. Verletzungen von Verhaltenscodes sind in jeder Machtelite sehr gefährlich für den, der sie begeht, und in dieser Hinsicht wäre Miravals Warnung schon ernst genug. Aber sein Wort für den „Fehltritt“, *falbiment*, ist unendlich viel schwerer: Sein Wortfeld reicht bis in den Garten Eden, und eine weitere Übersetzung müsste demnach lauten: „Wer nicht liebt, sündigt.“ In einer Zeit, die über den Fall der Engel und den Fall der Menschen beständig rasonnierte – und im tolosanischen Okzitanien, dem Land, das aufgrund divergierender Doktrinen zu eben diesem Thema wenige Jahre später Schauplatz eines zwanzigjährigen Vernichtungskriegs werden sollte, war dies vermutlich noch mehr der Fall als irgendwo anders¹⁴ – musste diese religiös konnotierte Assoziationsflut unweigerlich in die Aufnahme der Strophe durch ein gegebenes Publikum einfließen. In diesem Zusammenhang wird deutlich, in wie bemerkenswerter Weise sich die Trobadors hier in proklamierten Gegensatz zu einer jahrhundertealten, im kulturellen Gedächtnis der griechisch-römischen Mittelmeerwelt tief verankerten Tradition stellten. Die Frau ist nicht die Verführerin, die den Mann vom Pfad der Tugend abbringt, ihm die verbotene Frucht reicht, seinen Sinn verwirrt; im Gegenteil: Der Mann sündigt, wenn er sich nicht einlässt auf die Liebe zu den Frauen (Miraval benutzt den Plural und zerstreut damit jeden Verdacht, es handle sich hier etwa um eine allegorische Liebe im Stile eines Bernhard von Clairvaux). Die Frau ist auch nicht das Element der Asoziabilität, das den Mann verweichlichen, verweibischen lässt: Delila, Dido, Énide. Im zeitgleichen Frankreich – das heißt: den Ländern französischer Literatursprache um den

¹⁴ Die Region war im europäischen Mittelalter einmalig in der Generationen langen Existenz einer von der römischen Kirche als Häresie aufgefassten religiösen Lehre, des ‚Katharismus‘, eines auch mengenmäßig bedeutenden gesellschaftlichen Phänomens. Die Zerstörung des soziopolitischen Umfelds war das Anliegen der ‚Albigenserkriege‘ (1229–1229). Vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6); die bis heute beste Gesamtdarstellung bietet MICHEL ROQUEBERT: *L'épopée cathare* in 4 Bänden, Toulouse 1970–1989.

Ärmelkanal – sah Chrétien de Troyes sich veranlasst, in seinen Romanen immer wieder die Frage zu diskutieren, ob der Ritter, der zu sehr liebt, sich nicht ‚verliege‘ und seine Ritterpflichten vernachlässige.¹⁵ In Okzitanien kann ein Raimon de Miraval diese Auffassung, wie eingangs zitiert, mit einer Bemerkung im Prooemium wegwischen. „Übelredner sagen, ein Ritter müsse an anderes denken als die Liebe; ich sage: das ist falsch.“ Und damit befindet sich Miraval im Einklang mit dem höfischen Standard Okzitanien, in welchem die veredelnde Potenz der Frau axiomatisch ist.

Was hat das für die Frau für Folgen? Miraval ist kategorisch: „Eine Frau kann, wenn sie nicht liebt, nirgendwo anders *pretz e valor* haben.“¹⁶ Hier ist die Verwendbarkeit des Tugendbegriffs als Glosse zu *Pretz* bereits an ihrer Grenze angelangt. *Pretz e valor* ist ein Wortpaar, das – offenbar hauptsächlich aus metrischen Gründen – häufig gemeinsam auftritt. Man sollte bei den Trobadors nicht zuviel aristotelische Klarheit in der Begriffsdefinition erwarten und das Paar als ein solches behandeln;¹⁷ möchte man seine Glieder isolieren, so hält man sich am besten an die schlichteste Glossarübersetzung: *pretz* ist Preis, *valor* ist Wert. Wenn es überhaupt einen Bedeutungsunterschied zwischen beiden Worten gibt, so bezeichnet *valor* den inneren, wesentlichen ethischen Wert einer Person; *pretz* bezieht sich auf die Achtung, die Wertschätzung, die der Person deshalb von der Außenwelt entgegengebracht wird: ihren Preis eben. Thomas von Aquin sollte das Wort wenige Jahrzehnte später mit dem ihm eigenen, den Trobadors noch fremden Interesse an definitorischer Präzision so festlegen: „Der Preis der Waren wird nach dem Brauch der Menschen, nicht nach den natürlichen Eigenschaften der Dinge bestimmt.“ Und: „Der Preis der Dinge ist nicht punktgenau bestimmt, sondern besteht vielmehr aus einer gewissen Einschätzung.“¹⁸

Diese *aestimatio* liegt auch dem Begriff des höfischen *Pretz* zugrunde: Er ist nicht die Tugend (oder sonst eine Eigenschaft), die einer Person auf irgendeine natürliche Weise inhärent wäre, sondern die Wertschätzung der Person durch die anderen. In einem Wort: *Pretz* vermittelt die Einordnung des einzelnen Menschen in die höfische Soziabilität. Oder, modernisierend:

¹⁵ Vgl. CHRETIEN DE TROYES: *Érec et Énide*, hrsg. v. JEAN-MARIE FRITZ, Paris 1992, V. 2409–2606.

¹⁶ „Dona no pot aver estiers, / si non ama, pretz e valor“; DE MIRAVAL (s. Anm. 1), V. 17–18.

¹⁷ Vgl. ALEXANDER HERMAN SCHUTZ: The Provençal Expression ‚Pretz e Valor‘, in: *Speculum* 19 (1944), S. 488–493.

¹⁸ „Pretium rerum venalium consideratur secundum usum hominis, non autem secundum gradum naturae rerum [...] Pretium rerum non est punctualiter determinatum, sed magis in quadam aestimatione consistit“; *Summa Theologiae* 2–2, Qu. 77, Art. II, 3 und I.

Pretz bezeichnet den höfischen Kurswert einer Person, und zwar zum Tageskurs. *Pretz* erwirbt man oder verliert man, ja mehr noch, wie bei seinen heutigen Analoga kann *Pretz* auch in seiner Allgemeinheit wachsen oder schrumpfen, ganz abhängig vom Verhalten derer, die an ihm Anteil haben. Wie bei heutigen Kursnotierungen ist auch bei *Pretz* nicht ganz klar, wie diese Entität eigentlich denkbar ist oder wie sie sich konstituiert, aber es besteht gesellschaftlich kein Zweifel an ihrer Realität, und sie kann die soziale Stellung ihrer Anteilseigner in ganz konkretem Sinne zum Besseren oder Schlechteren beeinflussen.

An dieser Stelle setzt denn auch die feministisch orientierte Kritik am höfischen Frauenlob an:¹⁹ Während der Mann seinen *Pretz* steigern kann, indem er innerhalb des höfischen Codes wohl formulierte Handlungen meist sprachlicher Art ausführt und ihm somit die Orientierung auf eine Frau hilft, seinen eigenen höfischen Kurswert zu beeinflussen, besitzt die Frau *Pretz*, wenn sie liebt – und das heißt im höfischen Rahmen: wenn sie das Angebot eines Mannes, ihr zu ‚dienen‘, annimmt und sich damit prinzipiell zu einer Gegengabe verpflichtet, selbst wenn diese als ins nahezu Unendliche verzögert gedacht ist. Die Frau kann *Pretz* also nicht erwerben, ihn steigern und dies durch eigene Handlungen verantworten; sie bekommt ihn zugewilligt, vorbehaltlich ihrer Kooperationsbereitschaft. Diese ist es, die Raimon de Miraval noch in derselben Strophe einfordert: „Wer eine Frau, die sich zu sehr der Liebe entzieht, zurechtweist, erwirbt sich Lob.“²⁰

Ein Weg, das System der höfischen Wertzuweisung und seine moderne Kritik zu beurteilen, führt über die Untersuchung der weiteren Verwendung der Vokabel *pretz* in diesem Lied. Raimon de Miraval reizt die semantische Spannweite der Vokabel nämlich mit Geschick aus. In der zweiten der drei abschließenden *tornadas* – Halbstrophen, in denen der Dichter sein Lied einer Frau, einem Gönner oder (wie hier) beiden widmet – zollt der Trobador einer mit dem *senhal* (Decknamen) „Mantelh“, Mantel, bezeichneten Frau folgenden leicht zweideutigen Tribut: „Mantelh, wer sich so geborgen weiß, dem glaubt man, dass er dies nicht um Gold und Silber, sondern *per Valor e per Pretz e per Sen*, für Wert, Preis und Verstand erworben hat“²¹ – auf der einen Seite ein konventionelles Kompliment, auf der anderen Seite ein etwas gewagter Verweis darauf, wie die Belohnung dessen, „der die Frauen liebt“

¹⁹ Beispielhaft dazu: MEG BOGIN: *The Women Troubadours*, London/New York 1976.

²⁰ „Selha que trop no se n tria / en val mais qui la n castia“; RAIMON DE MIRAVAL (s. Anm. 1), V. 21–22.

²¹ „Mantelh, qui d’aital n’abria / ben er cregutz quals qu’o dia / qu’anc no l conques per aur ni per argen, / mas per valor e per pretz e per sen“; RAIMON DE MIRAVAL (s. Anm. 1), V. 53–56.

und sich hinreichend ‚Preis‘ erworben hat, konkret aussehen konnte. Interessanter aber als diese Widmungsstrophe, die schon gar nicht mehr zur eigentlichen höfischen Rede gehört, ist deren fünfte Strophe. In ihr sagt der Redner in satirischer Übersteigerung seinen Feinden und Feindinnen im höfischen Spiel die Fehde an und verkündet, ihn könnten diese kein bisschen läsieren, wörtlich: „nicht den Preis einer Feige“. ²² Diese sprichwörtliche Wendung begegnet einem in der okzitanischen Literatur recht häufig; in einem so eng gewebten poetischen Text wie der höfischen Kanzone aber, in der sich stets alles auf alles bezieht, ist die Wendung zugleich noch etwas anderes: Durch die bruske Zurückführung der erlauchten Vokabel auf ihren außerhöfischen, gewöhnlichen Sinn, verstärkt durch die Geringschätzung, die im Mittelmeer der „Preis einer Feige“ zum Ausdruck bringt, stellt Miraval eine Frage, der nachzugehen es sich lohnt: Wie berechnet sich der Preis der Frau?

3. Von der Zirkulation

Die Fügung beider Vokabeln, *pretz* und *domna*, ist in der Trobadordichtung so häufig, dass sie schon fast mit seriellen Methoden zu greifen ist. Die *Concordance de l'Occitan Médiéval* weist allein für die Lieder der Trobadors über hundert solcher Fälle aus, ²³ und dies ist ein Minimalwert, da in dieser Lyrik, die typischerweise in der Anredeform gefasst ist (das Ich spricht eine *domna* an), die Zuschreibung von *Pretz* an die Adressatin in den meisten Fällen lediglich mittels der entsprechenden Personalpronomina formuliert wird. Dieser Fülle quantifizierend oder qualifizierend auch nur annähernd gerecht zu werden, wäre Gegenstand einer umfangreichen Monographie; hier muss ich mich auf einige Schlaglichter beschränken, deren Repräsentativität nur reklamiert werden kann. Die intrikaten Wortgeschmeide der *cansós* kommen dafür kaum in Frage; sie eignen sich nicht für eine Reihung von ‚Stellen‘. Doch die höfische Literatur umfasst auch poetisch weit weniger anspruchsvolle Texte von sozialsemantisch erheblich geringerem Stellenwert, nahezu Gebrauchstexte, so etwa die Lehrgedichte (*ensenhaments*), die sich in Okzitanien im Vergleich mit verwandten Texten anderer zeitgleicher Sprachgebiete

²² RAIMON DE MIRAVAL (s. Anm. 1), V. 37–38: „Qu'enemics ni enemia / no m notz lo pretz d'una fia“.

²³ CONCORDANCE DE L'OCCITAN MÉDIÉVAL I (CD-ROM), Turnhout 2001, Suchparameter: Fügung von *pretz* / *domna* bzw. ihrer graphischen Varianten in einem Abstand von höchstens 5 Lexemen. Ich danke herzlich Prof. Peter Ricketts (Birmingham), dem *spiritus rector* dieses großen Unternehmens, für die bereitwillig gewährte Unterstützung.

durch eine auffällige Betonung des Pragmatischen (Verhaltensregeln als Strategien sozialen Erfolgs) gegenüber dem Ethischen (Verhaltensregeln aufgrund moralischer Präzepte) auszeichnen und in dem Zusammenhang gleichfalls die Bedeutung des *Pretz* für die höfische Frau kommentieren.

In einem solchen, Ende des 12. Jahrhundert entstandenen *Ensenhament* fasst ein Zeitgenosse und Kompatriot von Raimon de Miraval, der Trobador Arnaut de Maruelh, eine Zeitlang ‚Hofdichter‘ der Vizegräfin Azalaís von Béziers-Carcassonne, Schwester des Grafen Raimon VI. von Toulouse (und der Nachwelt notorisch als ihr *entendent*), die Konstituenten der höfischen Wertschöpfung folgendermaßen zusammen:

Auch die Frauen gewinnen Preis auf verschiedenerelei Weise: durch Schönheit oder Vernunft, durch Gewandtheit im Reden oder gute Manieren, durch gefälliges Wesen oder Intelligenz. Wisset, den Frauen steht Schönheit sehr gut, doch vor allem anderen schmückt sie Wissen und Verstand. Dafür werden sie von jedermann verehrt, wie es sich ziemt.²⁴

Wenngleich dieses Präzept nicht vor dem Hintergrund der Geschlechterdebatten der modernen Jahrhunderte als ‚Beleg‘ für die frühe Wertschätzung weiblicher *raison* gebraucht werden darf, erscheint das Gewicht, das hier der Intellektualität beigemessen wird, doch auffällig groß im zeitgenössischen Vergleich, wo typischerweise „die Söhne für ihre Waffenkunst und ihr prächtiges Auftreten und die Töchter für ihre reizenden Gesichter und ihre lobenswerten Körper“²⁵ geschätzt wurden. Allerdings ist das Gewicht, das die okzitanische *Cortesia* männlicher Intellektualität – wohlgemerkt einer ‚pragmatischen‘ Intellektualität, die sich unmittelbar in geschliffenen sozialen Umgang umsetzen ließ – beimaß, im europäischen Vergleich nicht min-

²⁴ „Las donas eyssamens An pretz diversamens: Las unas de belesa, Las outras de proeza; Las unas ben parlans, Las outras benestans, Las unas son plazens, Las outras conoisens. A domna, sò sapchatz, Està mot gent beutatz; Mas sobre tot agensa Sabers e conoisensa Que l fa cascu onrar Segon que s tanh a far.“ ARNAUT DE MARUELH: *Ensenhament*, hrsg. v. MARIO EUSEBI, in: *Romania* 90 (1968), S. 14–30, V. 247–260. – Als politisch handelnder Aristokrat war Raimon de Miraval, dessen Burg nur wenig südlich von Gräfin Asalaís’ bevorzugter Residenz Burlats (nahe Castres) liegt, auf eine Gratwanderung zwischen Asalaís’ Bruder, dem tolosanischen Grafen, und ihrem Gatten, dem Vizegrafen des Carcassés, angewiesen; als Trobador trug er diesem Umstand durch sorgfältiges Austarieren seiner rhetorischen Aktivitäten Rechnung. Vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6), S. 244ff., S. 296ff.

²⁵ „[I]n bellicis armis et apparatus patris non degeneres filios et venuste faciei et laudatissime forme filias“; LAMBERT VON ARDRES: *Historia comitum Ghisnensium* (die um 1200 abgefasste Geschichte eines flandrischen Adelshauses), hrsg. v. JOH. HELLER, in: *Monumenta Germaniae Historica, series Scriptorum* 24, S. 570.

der exzeptionell. Auch die Konstituenten eines hohen Preises der Frau: Schönheit, Esprit, Redegewandtheit, sind ‚pragmatischer‘ Art; wirksam werden sie erst, wenn sie gewissermaßen in Umlauf gebracht, in soziales Kapital umgemünzt werden.

Die freie Konvertibilität dieses Kapitals wird dabei wieder und wieder reklamiert: Es ist die vornehmste Aufgabe einer höfischen Frau, den Beteiligten an diesen Zirkulationen stets einen *bel acuelh*, „schönen Empfang“ zu bereiten. Ihr Preis, so wiederholen die Trobadors unablässig, hängt von ihrer Bereitschaft ab, in diesem Sinne verfügbar zu sein, selbst wenn sie es nicht so krude ausdrücken wie um 1180 der Didaktiker Garin lo Brun: „Ihr solltet Euren Gewinn darin sehen, auch fremde Männer zu ehren, ihnen auch dann höfisch entgegenzutreten, dies Euch dies widerstrebt, und den Anschein zu erwecken, ihnen mehr zu geben, als Ihr wollt“.²⁶ Die Gewinnmöglichkeiten für die Frau lässt das Lehrgedicht nicht unerwähnt: „Denn dann werden auch die, die Euch noch nicht aufgesucht haben, von Euch empfangen werden wollen, da Ihr ihnen teuer geworden seid“²⁷ – *preçada*, Partizip Perfekt Passiv des zu *pretz* gehörenden Verbums. Die Frau muss unablässig darauf achten, dass ihr Tageskurs nicht fällt.

In der Diktion der höfischen Rede, der *cansó*, hört sich dasselbe erheblich nobler an. Raimon de Miraval setzt in seiner oben zitierten Kanzone das Lob der Liebe folgendermaßen fort:

Dona no pot aver estiers,
si non ama, pretz e valor :
Qu'atressí qom li amador
an mais de totz bos aips sobriers,
selha que trop no se'n tria
en val mais qui la'n castia,
adoncs fai mal si mielhs no s'i empren
mas creire deu adreg castiamen.

²⁶ „No us semble pauchs guaçaings D'onrar homes estraings, Ainz lor faisz bel senblan Oltra vostra talan, E mais lor faisz veiaire Que non lor volez faire“. GARIN LO BRUN: *Ensenhament*, hrsg. v. GIUSEPPE E. SANSONI: *Testi didattico-cortesi di Provenza*, Bari 1977, V. 613–618. Der beiläufige Anklang an den misogynen Topos der unaufrichtigen Schmeichlerin ist sicher mit Bedacht gewählt und wäre ein guter Ausgangspunkt für eine Diskursanalyse der aporetischen Konstruktion solcher Verhaltensregeln für Frauen.

²⁷ „Cil c'anc no us viron mais Vos tenràn en pantais De talant e d'enveia, Chascús per çò que us veia, E diràn vos, çò cut, Que per vos son vengut, Car lor eras preçada“, GIUSEPPE E. SANSONI (s. Anm. 26), V. 641–647.

Preis und Wert einer Frau kommen auf keine andere Weise zustande als durch das [höfische] Lieben. Da die [männlichen] Liebenden an guten Eigenschaften allen anderen überlegen sind, ist es dem hoch anzurechnen, der eine Frau, die sich dem [Lieben] zu sehr entzieht, dafür tadelt. Denn sie handelt übel, wenn sie sich darauf nicht bessert, denn rechtem Tadel soll sie gehorchen. [V. 17–24]

Der ehrenwerte Tadler ist Miraval selber (man darf nicht vergessen, dass die Lieder der Trobadors generationenlang unter dem Namen ihrer Dichter zirkulierten; die Verfertigung einer solchen höfischen *oratio* diente bis in fürstliche Kreise hinein als bestmöglicher Ausweis der Gewandtheit im Umgang mit dem Soziolekt sowie der Anerkennung seiner Prämissen), und im Folgenden lässt er keinen Zweifel an seiner Intention, Fehlverhalten der Frauen im Hinblick auf ihre höfische Wertbestimmung zu „tadeln“ (eigentlich: zu „züchtigen“) – kurz, über *Pretz*-Kursverfall zu urteilen. Dies führt zu einer der dornigsten Fragen in der Interpretation der höfischen Soziabilität: Welche Handlungsmöglichkeiten schuf die unablässige Rede über die *domnas* für die Frauen, die an ihrer sozialen Ausprägung teilnahmen?²⁸

Zahlreiche narrative Kommentare zu Trobadorkanzonen, die sogenannten *razós*, berichten von den Umständen der Entstehung und Erstverbreitung dieser Lieder. In ihnen ist immer wieder davon die Rede, dass *la bona gent*, die „gute Gesellschaft“ sich von einzelnen Frauen, die in dieser Weise als Codebrecherinnen stigmatisiert wurden, abwandte. Wir wissen nicht, auf welcher Art Überlieferung diese Texte, die frühestens eine Generation nach

²⁸ An dieser Stelle sei auf eine Frage eingegangen, die in der Diskussion in Berlin unbeantwortet blieb: ob denn der außertextliche Referent von *domna* überhaupt „Frau“ sei (Claudia Opitz). Tatsächlich gibt es eine Debatte darüber, in welcher Weise sich die trobadoreske *domna* in die geschlechtliche Bipolarität einfüge, ob sie eine weibliche Sonderkategorie oder gar eine Art drittes Geschlecht denotiere (vgl. SIMON GAUNT: *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge 1995). Ich möchte aber dennoch – und nun mit mehr Zuversicht als in der Diskussion – die an der höfischen Soziabilität beteiligten Frauen als unmittelbaren Referenten von *domna* reklamieren: nicht nur aus dem (für sich genommen nicht allzu überzeugenden) Grund, dass die Bedeutungserweiterung der katalanischen, italienischen und deutschen Entsprechungen *dona*, *domna*, *Frau* eine solche Nähe voraussetzt und die Rede der Trobadors, weit davon entfernt, ein hermetischer Sonderdiskurs zu sein, als Soziolekt der Machtelite an den allgemeinen Semantisierungsprozessen wesentlich beteiligt gewesen sein muss. Hinzu kommt aber, dass etwa Raimon de Miraval in einem Panegyrikos auf die Gräfin von Toulouse davon spricht, so viel *Pretz* wie sie habe noch keine „dompna c'anc nasqués de maire“ gehabt (PC 406,12 V. 24), keine „von einer Mutter geborene Herrin“ also, eine gängige mittelalterliche Wendung aus dem Bedeutungsfeld der *conditio humana*. Sicher heben sich die *domnas* aufgrund ihrer (auch) textuell bestimmten Charakteristika von anderen Frauen ab; sie zählen aber dennoch zu ihrer Menge.

Raimon de Miraval aufgezeichnet wurden, beruhen. So kann zuverlässig nur davon ausgegangen werden, dass der performative Kontext einer höfischen Rede, die Darbietung einer *cansó*, zu der vermutlich auch die Rezeption dieser erzählenden Kommentare gehörte, die möglichen konkreten Folgen individuellen ‚Fehlverhaltens‘ in deutlicher Weise thematisierte. Selbst wenn die Erzählungen von Raimon de Miraval und den Aristokratinnen seiner Heimatregion, die die *razós* kolportieren, keinen faktischen Hintergrund haben oder diesen in grober Verzerrung wiedergeben sollten,²⁹ so bleibt der Umstand bestehen, dass in einem beträchtlichen Teil Südeuropas – viele *razós* sind in italienischen Manuskripten überliefert – diese Erzählungen als plausibler Kontext gelten konnten.

Es ist offenkundig, welches Disziplinierungspotential eine solche unablässige Verhandlung über den Preis jeder einzelnen Frau, die innerhalb dieser überregionalen höfischen Gemeinschaft zur Verfügung stand, beinhaltete. Das Frauenlob der Trobadors wäre somit der feministisch informierten Kritik als typischer Fall für die Funktionsweise ostentativer Philogynie schutzlos ausgeliefert. Eine solche Kritik ist meines Erachtens auch durchaus gerechtfertigt, soweit sie nach den konkreten Konsequenzen des höfischen Modells für die einzelnen Frauen fragt, also auf die ‚Lebenswelt‘, den ‚Sitz im Leben‘ zielt. Wenn dieser Aspekt im folgenden als kollateral, inzidentell erscheint, ist er doch alles andere als nebensächlich. Die Diskursanalyse sollte vor der Sozialgeschichte stets eine respektvolle Haltung bewahren.

Allerdings ist dies alles meiner Ansicht nach nicht das Wesen der trobadoresken Philogynie. Die enorme soziale Energie, die die okzitanische Aristokratie fünf Generationen lang in die Entwicklung und Aufrechterhaltung der *Cortesia* investierte, lässt sich nicht mit dem Interesse an der Disziplinierung ihrer Frauen erklären – ein Interesse, das in dieser Region kaum signifikant größer gewesen sein dürfte als in benachbarten Regionen, die an diesem kulturellen Code wenig oder kein Interesse zeigten. Vielmehr muss das Anliegen, dem diese Gesellschaft mit der Entwicklung des höfischen Codes begegnete, ein wesentlich umfassenderes gewesen sein. Es ist einfach nicht genug, die Interpretation der höfischen Rede auf ihre wörtliche Lesart zu reduzieren. Zwar vermeidet die Dichtung der Trobadors wie wenige an-

²⁹ Mehrere *razós* zu Liedern von Miraval berichten von Situationen, in denen sich entweder der Aristokrat und Poet enttäuscht von einer Frau abwandte, die ‚fehlte‘, oder die Frau sich ab- und einem Mächtigeren zuwandte, was dann von ihm als ‚Fehlen‘ gedeutet wurde. Die Texte sind zugänglich in TOPSFIELD (s. Anm. 1) und in JEAN BOUTIÈRE/ALEXANDER HERMAN SCHUTZ: *Biographies des troubadours*, Paris 1964.

dere Texte des Mittelalters die Allegorese, doch der Gedanke des mehrfachen Schriftsinns ist der Kultur dieser Jahrhunderte zu fest eingeschrieben, um in einer Dichtung, die den Anspruch erhob, sämtlichen Genres der lateinischen Kulturproduktion auf gleicher Ebene zu begegnen,³⁰ nicht einen Wortsinn (und dessen soziale Folgen) transzendierende Lesart zu suchen.

Solche Lesarten sind, im Grunde seit Beginn der Trobadorexegese im späteren 13. Jahrhundert, den Zeitläuften folgend zahlreich vorgeschlagen worden: religiös (katholischer oder häretischer Observanz), areligiös, archetypisch, feudal, antifeudal; in den letzten Jahrzehnten konzentriert sich das Interesse auf Fragen der Konstruktion von Subjektivität und Intersubjektivität.³¹ Die meisten dieser Interpretationen zielen auf eine Ebene, auf welcher die regionale Spezifik dieses kulturellen Phänomens von geringer Bedeutung ist, und tragen darum wenig zur Beantwortung der Frage bei, warum gerade diese Männer und Frauen in dieser Weise über das Verhältnis von Mann und Frau sprechen wollten. Allen gemeinsam ist ihnen, soweit ich sehe, dass sie die Konfiguration der ‚höfischen Liebe‘ (den Liebenden, die Herrin, den Eifersüchtigen, die Übelredner und so weiter) in einer jeweils mehr oder minder scharf konturierten Weise deuten und ihren Elementen jeweils bestimmte Referenten zuordnen: Referenten, die dem historischen Umfeld, der Ideengeschichte, der Psychoanalyse oder anderen Gebieten entnommen sein mögen, die aber sämtlich bestimmt sind. Ich möchte eine andere Weise vorschlagen, die *Cortesia* – und die in ihr enthaltene explizite Philogynie – zu verstehen. Um sie zu erläutern, nehme ich die Frage, wie sich der Preis der Frau berechne, wieder auf und trage sie über die Grenzen der höfischen Politeia Okzitaniens hinaus.

4. Vom Markt

Zweihundert Kilometer weiter südlich, jenseits des „seidenen Vorhangs“, wie ein okzitanischer Arabist jene durchlässige, kaum spürbare Grenzlinie zwischen christlich und muslimisch beherrschtem Teil Spaniens genannt hat,³² stellte sich die Frage präziser. Auch dort musste das kulturelle System mit dem Paradoxon umgehen, dass die geliebte und verehrte Frau, der in

³⁰ Vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6), S. 115–146.

³¹ Vgl. GAUNT/KAY (s. Anm. 2).

³² MARCEL CARRIERES: *L'apport arabe dans la civilisation occitane du XIII^e siècle*, in: *Annals de l'Institut d'Estudis Occitans* (1962–63), S. 44.

der „Religion der Liebe“ nahezu gottgleiche Wertigkeit zugebilligt wurde, zugleich als Mitglied der menschlichen Gesellschaft deren Wertschätzung unterworfen war – wie ja auch die Trobadors sowohl die bedingungslose Unterwerfung unter die Frau als auch deren Schelte und Zurechtweisung, *castigament*, sangen. Im muslimischen Raum war dieses unauflösbare Paradoxon allerdings erheblich klarer formuliert, und zwar aufgrund des durch die Sozialordnung ermöglichten Umstandes, dass diejenigen, die in den kulturellen Praktiken der arabisch-andalusischen Liebe die Rolle der Frau einnahmen, tatsächlich einen konkret ermittelbaren Preis hatten.

Es handelt sich um die berühmten *qiyān*, die ‚Gesangssklavinnen‘. Man muss, um sich einen Begriff von ihrer Bedeutung zu machen, alle orientalistischen Bildwerke des 19. Jahrhunderts aus dem assoziativen Gedächtnis verbannen. Die *qayna*, wie der Singular des Wortes lautet, gehört zu den gebildetsten Lebensentwürfen, die die euromediterrane Kultur für Frauen bisher geschaffen hat. Neben Gesang und Tanz lernte eine *qayna* die vollkommene Beherrschung der arabischen Hochsprache, namentlich ihrer grammatischen und prosodischen Feinheiten, sowie Mathematik und Astronomie, die in der hellenistischen Nachfolgekultur, welche die islamische ja war, nach wie vor einen hohen gesellschaftlichen Stellenwert hatten, und wurde so in den Zirkeln, deren soziabler Standard mit dem umfassenden Bildungsbegriff *adab* (der mittelalterlichen islamisierten *humanitas*) umschrieben wird, zu den Gefährtinnen und Kontrahentinnen der islamischen und jüdischen Aristokraten. Nicht alle von ihnen erlebten eine Karriere wie al-Ḥaizurān, die, vom Kalifen al-Maḥdī als eine solche *qayna* gekauft, schließlich als Mutter des Hārūn ar-Rašīd eine der hervorragendsten Persönlichkeiten des Abbasidenreiches wurde. Es ist auch nicht ausgemacht, welchen Glauben man der Überlieferung schenken sollte, nach der al-Muʿtamid, Fürst von Sevilla, Ende des 11. Jahrhunderts seine Sklavin ar-Rūmaikiyya zur gesetzlichen Frau nahm, weil sie ein von ihm verfasstes Hemistichon vollenden konnte. Jedenfalls konnte es als glaubhaft gelten, dass eine Sklavin aufgrund ihrer hierfür erforderlichen kulturellen Fertigkeiten in die höchsten Zirkel Andalusiens aufsteigen konnte. Wieder alle orientalistische Verbrämung beiseite: Da es sich bei den Christenmädchen, die nach dem Ausweis zahlreicher Quellen zu den gerade im 11. und 12. Jahrhundert besonders begehrten *qiyān* ausgebildet wurden, wahrscheinlich überwiegend um Kriegsbeute oder Tauschobjekte aus dem nordspanischen und pyrenäischen Grenzland han-

delte, boten sich hier soziale Chancen, die sie in ihrer Herkunftsgesellschaft nie gehabt hatten.³³

Damit soll nicht der Versuch gemacht werden, eine orientalistische Vision durch ihr Gegenteil zu ersetzen – wiewohl das mittelalterliche Europa von dieser Vision bereits ebenfalls fasziniert war.³⁴ Auch eine *qayna* war eine Sklavin, und die damit verbundenen Praktiken der Domination, angefangen mit dem Verkauf, waren selbstverständliche Basis ihrer Textualisierung. Mehr noch als die Schilderung des Bagdader Literaten Ibn al-Waššāʾ von dem suggestiven Vers, der man einer zum Verkauf stehenden Sklavin auf die Stirn geschrieben hat, befremdet uns die Beiläufigkeit dieser Schilderung im Rahmen einer Zusammenstellung wohlversifizierter Motti, die sich in seinem Buch über Bildung und Manieren der Oberschicht, dem *Kitāb al-Muwaššah*, findet.³⁵ Ebenso verstörend wirkt es, dass derselbe Autor im Rahmen einer Abhandlung über die Unstetigkeit und Treulosigkeit gerade der *qiyān* in der Liebe zu verstehen gibt, dass diese – als Sklavinnen – ja gehalten seien, ihre Liebe demjenigen zuzuwenden, den ihr Herr ihr nenne, ohne dass diese Feststellung etwas an der moralischen Zensur dieser Frauen änderte. Von Philogynie kann hier kaum die Rede sein.

Zugleich aber kam den *qiyān* im Rahmen des kulturellen Codes ‚Liebe‘, den die arabische Aristokratie bereits Jahrhunderte vor der okzitanischen praktizierte,³⁶ typischerweise die Rolle zu, die im christlichen Europa die

³³ Zum hochmittelalterlichen al-Andalus vgl.: REINHARD DOZY: *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge*, Paris/Leiden 1881; HENRI PERES: *La littérature andalouse en arabe classique au XI^e siècle*, Paris 1953; JAMES T. MONROE: *Hispano-Arabic Poetry*, Berkeley u. a. 1974; JUAN VERNET: *La cultura hispanoárabe en oriente y occidente*, Barcelona 1978 [dt. 1984]; RACHEL ARIE: *La España musulmana (siglos VII–XV)*, Barcelona 1993; MENOCA (s. Anm. 4).

³⁴ Einer der seit dem 12. Jahrhundert meistverbreiteten europäischen Literaturstoffe, die *Floris-und-Blankeflor*-Thematik, behandelt den Verkauf eines Christenmädchens in die islamische Welt (hierzu ließen sich *La fille du comte de Pontbieu* und andere fügen); das Maurenmädchen an einem christlichen Hof ist um 1200 Thema von *Aucassin et Nicolette* und klingt in zahlreichen Epen des Wilhelms-Zyklus an.

³⁵ Ibn al-Waššāʾ: *Das Buch des buntbestickten Kleides*, übersetzt v. DIETER BELLMANN, Leipzig/Weimar 1984, § 50 (frühes 10. Jahrhundert christlicher Ära). Ibn al-Waššāʾ stellt eine Reihe geistreicher Anspielungen in Versform (im Stile der *Apophoreta* Martials) zusammen, die mit Henna oder ähnlichen Schreibstoffen auf verschiedene schöne Gegenstände, Kleidungsstücke und eben auch Körperteile von ‚Luxusgütern‘ kaligraphiert werden.

³⁶ Mit diesem Thema beschäftigt sich in Tel Aviv eine Forschergruppe; vgl. vorläufig: GADI ALGAZI/RINA DRORY: *L'amour à la cour des Abbassides: un code de compétence sociale*, in: *Annales* 55 (2000), S. 1255–1282; GADI ALGAZI: *Hofkulturen im Vergleich. ‚Liebe‘ bei den frühen Abbasiden*, in: *Das europäische Mittelalter im Span-*

„Herrin“ haben sollte, nämlich die der scheu, zunächst von fern und zum Zwecke der eigenen soziablen Perfektionierung geliebten Frau. Die Unerreichbare, Beinahe-Göttliche aber ist eine Sklavin: In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Hofkultur Arabiens und Andalusiens drastisch von derjenigen Okzitanien.

Wie verhält es sich nun mit dem Preis der Frau unter solchen Umständen? Die Frage nach dem Kurswert der *qayna* beschäftigte Anfang des 9. Jahrhunderts den Bagdader Literaten al-Ġāhiz³⁷ in einer seiner Schriften, der *Risālat al-qiyān* („Essay über die Gesangssklavinnen“).³⁸ Die Schrift ist ostentativ eine Verteidigung des *muqayyin* – des Besitzers, Ausbilders und Händlers solcher Sklavinnen – gegen den Vorwurf, mit seinem Tun das Gesetz des Propheten zu verletzen. Zugleich illustriert sie die Wirkung der leidenschaftlichen Liebe, *‘išq*, an der Praxis des Umgangs mit einer *qayna*. Die Konstellation ist – wenn auch aus völlig anderen juristischen und sozialen Gründen – der *trobadoresken* in mancher Hinsicht ähnlich: Es ist dem *‘ašiq* (dem vom *‘išq* befallenen Mann) verwehrt, die Sklavin, Eigentum eines anderen Mannes, auf dem offensichtlichen Weg zu erlangen. Diese Situation bezieht sich zunächst auf die zu jener Zeit längst klassisch gewordene arabische poetische Tradition der *qasīda*, deren Thema die Liebe zweier junger Leute aus unterschiedlichen Beduinenstämmen ist, welche eine Weile ein gemeinsames Zeltlager teilen: Eines Morgens ist der Stamm des Mädchens weitergezogen, und über den Spuren des verlassenen Lagers erhebt der Zurückgebliebene sein Lied. Dieser der beduinischen Frühzeit entnommene Topos wird nun in die Gegenwart der verfeinerten Stadtkultur der Abbasidenzeit übertragen, in deren Praxis der Umgang mit den *qiyān* für das weibliche Element sorgte.

Die Liebe zu einer Sklavin passt zunächst allerdings kaum auf das Modell der ‚Liebe zu einer Unerreichbaren‘, da eine Sklavin ja – ganz im Gegensatz zur unverheirateten Angehörigen eines fremden Nomadenstammes – prinzipiell auf merkantilem Wege durchaus verfügbar ist. Der *‘išq* als Stil, als aristokratisches Distinktionsmerkmal ist aber zu wertvoll, um dieser Inkom-

nungsbogen des Vergleichs, hrsg. v. MICHAEL BORGOLTE, Berlin 2001 (= Europa im Mittelalter, 1), S. 187–196.

³⁷ Zu Leben und Werk vgl. zuletzt CHARLES PELLAT: Al-Jāhiz, in: *‘Abbasid Belles-Lettres*, hrsg. v. JULIA ASHTIANY u. a., Cambridge 1990 (= The Cambridge History of Arabic Literature), S. 78–95.

³⁸ Arabisch/englisch: A. F. L. BEESTON: *The epistle on singing-girls of Jahiz*, Warminster 1980; französisch: CHARLES PELLAT: *Les esclaves-chanteuses de Ġāhiz* (1963); dt. Übersetzung des französischen Texts in: DERS.: *Arabische Geisteswelt*, Zürich/Stuttgart 1967. – Zum Folgenden vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6), S. 313–318.

patibilität geopfert zu werden. So konstruiert die *adab*-Kultur schließlich eine Art sozial modifizierten *‘išq*.³⁹ Dieser Stil verlangt von den Männern, sich als *‘ašiq* einer *qayna* zu stilisieren, gewissermaßen ein Liebes-Spiel zu inszenieren, dessen Feinheiten das wünschenswerte Distinktionspotential zur Entfaltung kommen lassen. Angesichts der Tatsache, dass es sich um Sklavinnen handelt, verlangt diese Stilisierung allerdings große Delikatesse – und stete Zeichensetzung, die den Spielcharakter der Inszenierung bekräftigt. Das geschieht in den rhetorisch zugespitzten Paradoxa der Lyrik, etwa dem Vers des Kalifen al-Ḥakam ar-Rabāḍī: „Die Unterwerfung ist schön für den freien Mann, der zum Sklaven der Liebe wird.“⁴⁰ Das geschieht im prosaischeren Idiom des berühmten Liebestraktats *Tawq al-Ḥamāma* des Cordobesers Ibn Ḥazm aus dem 11. Jahrhundert, dessen Lakonik nachge-
rade entlarvend wirkt:

Wir wissen ja, daß der Geliebte dem Liebenden nicht gleich und ebenbürtig ist, so daß man ihm sein Unrecht mit gleicher Münze heimzahlen müßte. [...] Manchmal erlebt man auch, daß sich ein Mann in seine Sklavin, die ihm leibeigen ist und an deren Vergewaltigung ihn niemand hindern kann, vernarrt. Warum sollte er über ihr Verhalten aufgebracht sein? Die Beweggründe, aus denen man über Schmähungen wirklich aufgebracht ist, sind anderer Art. Sie ergeben sich nur im Kreise vornehmer Männer [...].⁴¹

Bei al-Ġāhiz geschieht diese Zeichensetzung durch eine rhetorische Strategie, die sich mehrfach in der *Risālat al-qiyān* findet: die brüske Unterbrechung des Textes mit einem Verweis auf die Praxis des Umgangs mit *qiyān* außerhalb des Codes. Er beschreibt, wie die Sklavinnen entkleidet, vom Kunden genauestens betrachtet und untersucht, verkauft, weiterverkauft werden, und durchbricht damit immer wieder die mit Versen durchsetzten Szenen kultivierten Liebessehns nach der unerreichbaren *qayna*. Sie ist sehr wohl erreichbar; der Sehrende muss nur genug Geld zusammenbekommen.

Dasselbe rhetorische Mittel dürfte auch in der korrespondierenden aristokratischen Praxis als ein solches funktioniert haben. Man muss wissen, dass es eine Sklavin ist, der man verfallen ist oder zu sein sich darstellt. Ferner kann (und muss) man dieses Wissen bestätigen, indem man es durch Handlungen konkretisiert und die Sklavin kauft oder verkauft. Die Grenze

³⁹ Vgl. FREDERIQUE SICARD: *L’amour dans la Risālat al-qiyān – essai sur les esclaves-chanteuses – de Ġāhiz*, in: *Arabica* 34 (1987), S. 326–338.

⁴⁰ Zitiert nach PÉRÈS (s. Anm. 33), S. 411.

⁴¹ IBN HAZM AL-ANDALUSI: *Das Halsband der Taube*, übersetzt v. MAX WEISWEILER, Leipzig 1990, S. 47f.

der Analogie zur okzitanischen Höflichkeit ist hier schon überdeutlich. Die tatsächliche Aristokratin, der wörtliche Referent von *domna*, ist natürlich keine Sklavin, und weder ihr Vater noch ihr Gatte kann auch nur annähernd so über sie verfügen wie der Herr über seine *qayna*. Vergleichbar sind sie dennoch, nämlich als die bewusste Stilisierung einer Ambivalenz im möglichen Bedeutungsfeld des Symbologems Frau: Gibt sich der Mann als *'asîq* und führt die im sozialen Code dafür vorgesehenen Handlungen aus, steigt bei der *qayna* der Preis – gibt sich der Mann als *entendent* und richtet Kanzonen an seine erwählte Herrin, steigt ihr *Prez*.

5. Vom Handeln

Welchen sozialen Sinn hat nun die Etablierung dieses aufwendigen Paradoxon? Warum haben gerade diese beiden Regionen des mittelalterlichen Mittelmeerraums, die arabische und die okzitanische, soviel soziale Energie darauf verwandt, in so umständlicher Weise vom Preis der Frau zu sprechen? Es müssen sehr spezifische, kontingente Situationen sein, die die Exzentrizität dieses kulturalen Phänomens zu erklären vermöchten. Für das abbasidische 9. und 10. Jahrhundert ist die nötige Integration einer vielschichtigen Aristokratie unterschiedlicher (persischer und griechischer) Provenienz und das damit verbundene Nachlassen der Verbindlichkeit klassischer ethnisch-arabischer Codes vorgeschlagen worden.⁴² Für das andalusische 10. und 11. Jahrhundert könnte man zunächst den im Gefolge des Bruches des Emirats (und dann Kalifats) von Córdoba mit Damaskus/Bagdad und der Affirmation der westafrikanisch-andalusischen Eigenständigkeit verbundenen Bedarf an kultureller Neuformation der Elite nennen. Der Zusammenbruch des Cordobeser Kalifats 1010/22, der zur Entstehung einer dezentralen Politeia mit zahlreichen Einzelzentren (den Kleinreichen der *mulūk at-Tawā'if*) führte, trieb die Notwendigkeit einer erneuerten Elitenformation, nunmehr auch plurireligiöser Art, noch erheblich weiter. So knapp diese Skizze ist, lässt sie doch eine mögliche Nähe zu dem zeitgleichen, viel beschriebenen Prozess der ‚mutation féodale‘, der Substitution spätantik-karolingischer Vorstellungen von *potestas publica* durch eine zunächst untheoretisierte, den Gegebenheiten des Moments und der Region verpflichtete Dezentralität

⁴² Vgl. ALGAZI (s. Anm. 36).

und Defokussierung von Macht und Herrschaft im christlichen Westeuropa erkennen.⁴³

Über einen möglichen strukturellen Zusammenhang dieser Situationen sei damit nicht spekuliert. In diesem Rahmen möchte ich lediglich auf die Vergleichbarkeit verschiedener, zunächst kontingenter Phänomene hinweisen. Das ‚Tertium‘ wäre die als Instabilität wahrgenommene Infragestellung eines umfassenden Erklärungssystems weltlicher Herrschaft mit gleichzeitigem Mangel an alternativen, adaptierbaren Modellen. Im Laufe des 11. Jahrhunderts musste das postkalifale Andalusien ebenso wie das akephale Okzitanien⁴⁴ *ad hoc* neue Formen der Verfasstheit einer Gesellschaft suchen, in der Waffengewalt eine so naheliegende wie häufige Praxis war. In Ermangelung allgemein akzeptabler und akzeptierter Codes der Konfliktregelung entstanden prekäre Modi der Interaktion, die gerade aufgrund ihrer Prekarität, ihrer unaufhörlichen Formbarkeit, in sehr hohem Maße durch die konkrete Soziabilität vermittelt wurde. In- und Exklusionsmechanismen innerhalb der Elite, zu anderen Zeitpunkten oder in anderen Gegenden lediglich ein Seitenstück zu anderen Formen der Herrschaftsausübung, gewannen hier eine ungewöhnliche Bedeutung. Die Rigidität ihrer Formulierung war darum ein einzigartig wichtiges soziopolitisches Anliegen.⁴⁵

Die höfische Rede, die Rede mit der Frau – Teil eines ganzen Komplexes von Praktiken, die sich mit dem Begriff der *Cortesia* verbinden und die sämtlich der Etablierung einer paritätär verfassten, sozialetisch begründeten Politeia dienten – bot dazu die Möglichkeit. Es ist dies nicht als Variante einer mechanistischen Betrachtungsweise misszuverstehen, die aus dem Potenzial der Höflichkeit ein Herrschaftsmittel zum Gebrauch durch von der

⁴³ Zur Debatte seien hier nur einige wichtige Beiträge der Hauptkontrahenten genannt: JEAN-PIERRE POLY/ÉRIC BOURNAZEL: La mutation féodale, X^e-XII^e siècles, Paris 1980; THOMAS N. BISSON: The ‚Feudal Revolution‘, in: Past and Present 142 (1994), S. 6–42; DOMINIQUE BARTHÉLEMY: La mutation de l’an mil a-t-elle eu lieu?, Paris 1997; DERS. und STEPHEN D. WHITE: Debate: the ‚Feudal Revolution‘, in: Past and Present 152 (1996), S. 196–223; zur Periodisierung des Phänomens in Nordspanien und im westlichen Mittelmeer vgl. PIERRE BONNASSIE: Du Rhône à la Galice: genèse et modalités du régime féodal, in: Structures féodales et féodalisme dans l’Occident méditerranéen (X^e-XIII^e siècles), Rome 1980, S. 17–55.

⁴⁴ Für eine genauere Beschreibung vgl. JAN RÜDIGER: Mit Worten gestikulieren. Die Inszenierung von Akephalie im okzitanischen Hochmittelalter, in: Frühmittelalterliche Studien 34 (2000), S. 213–235.

⁴⁵ Vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6), insbesondere S. 239–303.

Höflichkeit unabhängig gedachte Akteure macht.⁴⁶ Ich will, wie eingangs angedeutet, gerade nicht die reduktionistische These vertreten, wonach ‚die Frau‘ im System der höfischen Liebe bloß die Chiffre für irgend etwas anderes sei. Wohl aber bot ‚die Frau‘ als diskursive Figur, als ‚Morphem‘ eines spezifischen Idioms symbolischer Verständigung, die Möglichkeit, über als *signifié* begreifbare extratextuelle Themen zu sprechen, zu verhandeln. Die *Cortesia*, und namentlich die von ihr generierte Figuration der ‚höfischen Liebe‘, ist ein wohldefiniertes sozialsemantisches Zeichensystem, dessen einzelne Zeichen – unter ihnen die *domna* – keine ‚Bedeutungen‘, sondern nur ‚Verwendungen‘ haben, um das bekannte Axiom der Semantik zu zitieren. Nur in ihrer kontextabhängigen Fügung verbinden sich ihre bedeutungstragenden Elemente zu sinnvollen Aussagen.⁴⁷ Es ist eine der bemerkenswertesten Eigenschaften der okzitanischen Aristokratie des 12. Jahrhunderts, dieses System unter Ausschluss aller denkbaren kulturellen Alternativen konsequent praktiziert zu haben.

Die Debatte um die Akephalie sowie die gegen Ende des zwölften Jahrhunderts die paritäre aristokratische Verfasstheit zunehmend herausfordernden fürstlichen Bestrebungen in Richtung auf eine Vertikalisierung von Herrschaft war eine, die man in diesem symbolischen Idiom führen konnte. Die entsprechende Bedeutungszuweisung an ‚Frau‘ und die zahlreichen anderen Symbologeme, derer sich die höfische Rede bediente (es ist, das sei noch einmal betont, nur eine unter prinzipiell beliebig vielen denkbaren Zuweisungen), setzte allerdings voraus, dass die Wertigkeit des Symbologems und seines ersten, wörtlichen Referenten nicht von vornherein determiniert war. Dazu war unabdingbar, dass die gesamte Bandbreite möglicher Wertzuweisungen verfügbar blieb: dass jeder Preis möglich war. Dies heißt nicht, mit dem *linguistic turn* aus der Haarnadelkurve textueller Zirkelschlüsse getragen zu werden. Im Gegenteil ist es so, dass namentlich die extreme Polysemie ‚der Frau‘, verursacht nicht zuletzt dadurch, dass ihr wörtlicher Referent, die Frauen, in Südwesteuropa um 1200 tatsächlich in so verschiedenartiger Weise erlebbar waren, die beschriebene kulturelle Semiosis erst ermöglichte. Umgekehrt wird die Viel-, beinahe Alldeutigkeit von ‚Frau‘ in-

⁴⁶ Für eine solche Sichtweise vgl. GEORGES DUBY: À propos de l'amour que l'on dit courtois, in: *Mâle moyen âge. De l'amour et autres essais*, Paris 1990, S. 74–82.

⁴⁷ Diese Theorie ist ausführlicher dargelegt in RÜDIGER (s. Anm. 6), S. 223–238, und DERS.: Das Morphem Frau. Überlegungen zu einer ‚Grammatik der Mentalität‘ im okzitanischen Mittelalter, in: *Okzitanistik, Altokzitanistik und Provenzialistik. Geschichte und Auftrag einer europäischen Philologie*, hrsg. v. ANGELICA RIEGER, Frankfurt am Main u. a. 2000, S. 231–247.

nerhalb des dominanten, in weiten Teilen der Bevölkerung gebrauchten⁴⁸ höfischen Diskurses das ihre dazu beigetragen zu haben, den wörtlichen Referenten, den Frauen, die Verschiedenartigkeit ihrer konkreten Existenzbedingungen zu erhalten.

Dass ‚der Frau‘ ein nahezu unendlicher Wert zugebilligt werden konnte; dass zugleich ihr *Pretz* gewissermaßen wie ein Tageskurs schwanken konnte; dass sie zudem eine sein konnte, die tatsächlich einen bezahlbaren Preis hatte – das erlaubte es den Männern und Frauen, die sich dieser Rede bedienten, vermittels dieser Rede sozial bedeutsame Aussagen über sich selber zu machen. In dieser Hinsicht war die aristokratische Philogynie im westlichen Mittelmeer funktional, und sie war wie ihr Gegenstück, die alleuropäische Misogynie, eine fundamentale Voraussetzung für die Möglichkeit dieses eigentümlichen, ja einzigartigen kulturellen Systems – das als solches die militärische Zerschlagung der es nutzenden Gesellschaften in den Kreuzzügen des 13. Jahrhunderts nicht überleben sollte, das aber als Spolie die euromediterrane Kultur seitdem mitgeprägt hat.

⁴⁸ Vgl. RÜDIGER (s. Anm. 6), S. 372–377.