

ERICH KÖHLER

Der Frauendienst der Trobadors dargestellt an ihren
Streitgedichten

DER FRAUENDIENST DER TROBADORS DARGESTELLT AN IHREN STREITGEDICHTEN

VON ERICH KÖHLER

Die Dichtung der Trobadors läßt in die Liebe zur edlen Dame als dem Ausgangspunkt aller Tugenden den ganzen Prozeß der Selbstvervollkommnung eines höfischen Rittertums eingeschlossen sein, das in sich den höchsten Grad menschlicher Perfektibilität verkörpert findet. Die Auslegung der eigenen Existenz als einer vorbildlichen macht aus dem Bedürfnis nach ihrer allseitigen Anerkennung eine unumgängliche Notwendigkeit. Deren Ausdrucksmittel ist die Dichtung, die folgerichtig das Liebesleben als den Quell und den Bereich ihrer Entfaltung aus dem privaten Raum heraus in das Licht der Öffentlichkeit rückt. In der Minnedichtung erlangt das ritterliche Weltbild die öffentliche Anerkennung heischende Form seines Vorbildanspruchs durch die ständische Idealisierung eines allgemeinmenschlichen Triebs. Das *celar*, das Verschweigen intimer Einzelheiten, gehört selbst zu jenen von allen Seiten beleuchteten Spielregeln und verpflichtenden Normen der Minne, in denen sich das ganze Beziehungssystem der gesellschaftlichen Welt in idealer Sinngebung ausformt.

Die Macht der richtig verstandenen Liebe beschert dem höfischen Menschen die notwendige Ausgangshaltung für sein Verhältnis zur Umwelt:

«Ja no sera nuils hom ben fis
contr' Amor si non l'es aclis,
et als estranhs et als vezis
non es consens,
et a totz sels d'aicels aizis
obediens».

«Obediensa deu portar
a motas gens qui vol amar,

e coven li que sapcha far
 faigz avinens,
 e que's gart en cort de parlar
 vilanamens».

(Wilhelm IX.; Pillet-Carstens 183, 11; Str. 5 u. 6)

(„Nie wird einer in der Liebe vollendet sein, wenn er sich ihr nicht beugt und er mit den Fremden und Nachbarn nicht einer Meinung ist und ali jenen aus dem Hause dort nicht Gehorsam entgegenbringt.“

„Gehorsam muß vielen Leuten der entgegenbringen, der lieben will, und es gehört sich, daß er treffliche Taten zu vollführen versteht und daß er sich am Hofe hütet, gemein zu reden“).

Obediensa wie auch *humildat* bedeuten das Sicheinfügen des höfischen Menschen in die Forderungen der ständischen Lebensordnung. *Obediensa* ist das beständige Hinhorchen auf die Gesetze dieses Lebens, die in echt mittelalterlichem Realismus als in ewiger Idee existierend gedacht werden und deren irdische, durch den Menschen selbst in dauernder Bemühung zu möglichst reiner Form gebrachte Erscheinung in der Liebe gesucht wird. Die Gesetze der Liebe sind für den vollkommenen Menschen mit den Gesetzen des richtigen Weltverhaltens identisch, was nicht erübrigt, daß um ihre Übereinstimmung beständig gerungen werden muß, und dies um so stärker, als das gemeinsame Anliegen der höfischen Welt in vielfältige Sonderinteressen zu verfallen beginnt. Diese Zersplitterung der grundlegenden Einheit läßt in den Augen der Trobadors der Spätzeit zuweilen den Sinn der höfischen Dichtung fraglich werden. So fordert ein Marques den Guiraut Riquier auf, zu entscheiden, ob es besser sei, der geliebten Dame in allem zu gefallen, dabei aber aller Welt zu mißfallen, oder umgekehrt mit seinem Handeln bei aller Welt Anklang zu finden, damit aber den Unwillen der Herrin zu erregen¹. Hier bricht mit einem Male der Widerspruch auf, in den Lebensanspruch der Trobadordichtung und Wirklichkeit geraten waren. Guiraut zieht es vor, der Welt zu gefallen. Wenn er aber seine Entscheidung mit den Worten erklärt:

«... car segra m'en lauzors,
 e ma vida er me ses gaug honors», (v. 39—40)

¹ ›Guiraut Riquier, a cela que amatz‹, P.-C. 296, 2.

(„... denn so wird mir Ruhm zuteil werden, und mein Leben wird mir ehrenvoll sein, ohne (daß ich) Freude (genieße“),

so gibt er damit den wirklichen Zustand seiner Zeit wieder. Die Ehre ist nicht mehr unlöslich mit der Liebe verknüpft. Die Einzelbedürfnisse sprengen den Rahmen des Minnesystems, in das sie bisher eingebaut waren. Die höfische Liebe hat aufgehört, Inbegriff einer einheitlichen gesellschaftlichen Idealwelt zu sein. Guiraut zieht hier scheinbar leichtfertig die Konsequenz der sonst von ihm so nachhaltig und bitter empfundenen Auflösung der höfischen Kultur in individuelle Interessen. Marques deckt diesen Sachverhalt von anderer Seite her auf, wenn er Guiraut entgeghält:

«... a totz demostratz,
que non chantatz per negunas amors,
mas can per so, c'om vos do e que'us tenha
per bon joglar; e ja Dieus no'us mantenha,
c'aunitz avetz los joglars, trobadors,
car auzem los may huey per fenhedors». (v. 25—30)

(„... allen zeigt Ihr offen, daß Ihr nicht um irgendeiner Liebe willen singt, sondern nur, damit man Euch beschenke und Euch für einen guten Sänger halte; so möge Euch Gott nimmermehr beistehen, denn Ihr habt die Sänger, die Dichter geschmäht, hören wir sie doch nunmehr nur als Heuchler“).

Die Trobadors besingen nicht nur eine vergangene Zeit, sondern sie geben sich schon keiner Täuschung mehr über die gepriesene Scheinwirklichkeit hin und machen ihre Kunst in voller Erkenntnis dieser Tatsache zu einem bloßen Mittel der Gewinnsucht. Daher wird bei notwendiger Alternative die Illusion der höfischen Liebe zugunsten eines realistischeren großen Publikums fallen- | gelassen². Betrachten

² Über eine ähnliche, realistische und idealistische Gesinnung gegen-
einanderstellende Frage, in der das Problem jedoch mehr vom Standpunkt
des Lohnsängers aus gesehen ist, streiten Guiraut Riquier und Guillem de
Murs: was ist vorzuziehen, wenig Geschenke, aber stets guter Empfang
bei der Dame, oder sehr gut mit Gaben bedacht werden, dabei aber nicht
so gute Aufnahme finden? Guillem de Murs wählt den *bon grat* und die
joia complida; P.-C. 248, 36.

wir nun die Inhalte dieser Liebeskonzeption, die sich zwischen Wilhelm IX. und Guiraut Riquier, dem „letzten“ Trobador, entfaltet und entleert.

In dem Partimen ›Un amic et un'amia‹³ stellt der Trobador Guillem de la Tor seinen Dichterkollegen Sordel vor die Frage, ob ein Mann nach dem Tode der unvergeßlichen Freundin weiterleben oder ihr nachfolgen solle. Auch das letztlich Unbegreifliche, mit elementarer Gewalt gelegentlich in den höfischen Raum Einbrechende, die Liebe als unbezähmbare Leidenschaft, entgeht hier nicht dem Versuch, in den Dienst einer rationalen Selbstvervollkommnung gestellt zu werden. Gewiß wird von manchem Trobador die Liebe als eine Macht empfunden, die sich jeder Korrektur durch die Vernunft entzieht⁴. Aber noch häufiger erwecken Anspielungen dieser Art den Eindruck einer dankbaren Schablone, ja eine gute Dosis Unbeherrschtheit wird in voller Bewußtheit zugelassen und zeugt von dem Bemühen, die Gewalt von Trieb und Affekt abzuschwächen, die Leidenschaft zu neutralisieren⁵. Solche Vorstellungen liegen zugrunde, wenn Guillem de la Tor Sordel entgegenhält, daß mit dem Tod für den trauernden Liebhaber nichts gewonnen, das Gute vielmehr im irdischen Dasein zu suchen und zu finden sei⁶. Der Tod bedeutet hier nur die sinnlose Verkürzung eines eigenwertig zu gestaltenden Daseins. Die Erinnerung an ihn ist den diesseitsfreudigen Trobadors peinlich, wenn sie ernst und nicht, wie es meistens geschieht, hyperbolisch bei der Schilderung von Liebesqualen vorgetragen wird. Und als Gui d'Uissel seinem Vetter Elias eine Frage ähnlichen Inhalts wie diejenige des eben genannten Par-

³ P.-C. 236, 12.

⁴ Vgl. Bernart von Ventadorn:

«E s'eu en amar mespren,
Tort a qui colpa m'en fai,
Car, qui en amor quer sen,
Cel non a sen ni mesura». (P.-C. 70, 16; v. 29–32)

⁵ Für Guiraut de Bornelh beweist gerade eine je nach Ort und Gelegenheit mehr oder weniger zugelassene Torheit die Fähigkeit des Verstandes: Vgl. P.-C. 242, 2, 17–29.

⁶ Vgl. auch das Partimen Pistoleta-Blacatz, P.-C. 372, 6 a, Str. 6.

timens vorlegt, da gibt Elias seinem Unmut deutlich genug Ausdruck⁷.

Bei der unaufhörlichen Beleuchtung der Beziehungen zwischen Mann und Frau kann die Frage nach den für beide Teile geltenden Voraussetzungen nicht ausbleiben. Neben den vorzuziehenden, mehr oder weniger regulierbaren Verhaltensweisen des angehenden Liebhabers steht auch zur Debatte, welche von den unbeeinflußbaren Charaktereigenschaften leichter Zugang zu | der Gunst der Dame verschaffe, anders gesagt, welche von diesen Eigenschaften für die höfische Gesellschaft prädestiniert seien. Die Frau wählt nach eigenem Ermessen unter ihren Verehrern, aber diese Wahl entscheidet zugleich über ihre eigene Geltung⁸. Die Wahl wird für sie zum Prüfstein ihrer höfischen Fähigkeiten auch da, wo ihre Aussichten, den Wert des Verehrers zu steigern, durch dessen Veranlagung begrenzt sind⁹. Ein Liebesverhältnis, das für den Mann nicht zur Quelle der Steigerung seiner höfischen Tugenden wird und die versittlichende Kraft der Frau nicht zur Wirkung gelangen läßt, hat seinen Sinn und seine Berechtigung verloren¹⁰. Die höfische Liebe ist ein Bildungserlebnis. Aimeric de Peguillan spricht es in seinem Streitgedicht mit Gaucelm Faidit unmißverständlich aus:

«Gauselm Faidit, entendeires venals
degra penre si con vos aves pres;

⁷ ›N'Elias, de vos voill auzir‹, P.-C. 194, 18:

«Et avetz mi partit razo,
dond no posc ses ira passar»;

⁸ Der Trobador wird nicht müde zu betonen, daß die geliebte Dame, wenn sie ihn mit ihrer Liebe beglückt, ihre eigenen Tugenden aufs höchste steigern. Vgl. Albert de Sisteron, P.-C. 16, 7; v. 17—26:

«Et ieu suy selh que sabria enantir
vostra valor e vostra cortesia,
e vostre pretz, cortes e car e bo:
Sol a vos platz, ab tan n'aurai hieu pro».

⁹ S. das Streitgedicht zwischen Raimbaut (de Vaqueiras) und Coine (Conon de Béthune), P.-C. 392, 29.

¹⁰ Vgl. das Partimen P.-C. 139, 1 von Enric und Arver: ›Amic Arver, una re vos deman‹.

C'aitals amicx non sers sa domna ges
 si no conois que'l servizi sia sals,
 non es esfors, ni'l fai tant a grazir
 qi d'un ben sap autre ben far issir.
 Mas qi del mal sap be far, so sapchatz,
 ab gen servir deu esser doble gratz ¹¹».

(„Gauselm Faidit, ein gemeiner Liebender müßte so wählen, wie Ihr gewählt habt; denn ein solcher Freund dient seiner Dame nur, wenn er erkennt, daß der Dienst Freude bringt (Vorteil bringt); es kostet keine große Mühe, auch bringt es ihm keinen sonderlichen Dank, wenn er aus etwas Gutem (aus einem Vorteil) ein anderes zu ziehen versteht. Aber wer aus dem Übel (Leid) durch edlen Dienst etwas Gutes (Freude) zu machen weiß, wisset, muß doppelten Dank erfahren“).

Liebe zieht gutes Handeln nach sich. Ja, ihr Sinn liegt darin, daß sie das Übel zum Guten, das Gute zum Besseren umwandeln läßt und daß der Mensch sich in dieser Tätigkeit bewährt und erhöht. Auf der einen Seite beruht also die Steigerung des Wertes auf der Anstrengung, die zur Überwindung der Hindernisse auf dem Weg zur Aufnahme in die Gunst der Herrin notwendig ist, wobei das Erreichen des Endpunktes ein Aufhören bedeutet. Auf der andern Seite ist jedoch das Ziel der Gipfel der Erwartung und kann aus dem Selbsterziehungsgang nicht einfach ausgeschlossen werden. Ein Streben ohne Ziel gibt es nicht, und ein Verzicht auf das Ziel macht auch die sittliche Anstrengung gegenstandslos. Hier ist die große Paradoxie der höfischen Minne greifbar, die schließlich zu fortschreitender Spiritualisierung führen wird¹².

¹¹ »Gaucelm Faidit, de dos amics corals«, P.-C. 10, 28, Str. 3. Das gleiche Dilemma stellen Raimbaut — Albert de Sisteron, P.-C. 388, 1, und Guilhem de Murs — Guiraut Riquier, P.-C. 226, 7.

¹² Die Fragwürdigkeit der in den genannten drei Streitgedichten aufgeworfenen Probleme wird denn auch in Raimbauts Antwort an Albert de Sisteron angedeutet:

«Qe si per far e per tener
 e per jazer a sidonz nutz
 devi' om esser recregutz
 e per entendre fos plus pros,
 totz temps durer' entencios!»

So sehr Sinnlichkeit mit dem Ideal einer vernunftbestimmten Lebensführung in Konflikt geraten muß, so behält sie doch ihre Geltung als ein in der Diesseitsbejahung beschlossenes Grundelement der höfischen Kultur. Die ritterliche Dichtung enthält bei ihrem ersten Auftreten schon die deutlichsten Zeichen ungehemmter Weltfreudigkeit. Sofort erfolgt der schärfste Einspruch. Dem rigorosen Spürsinn eines Marcabru mußte die „idealistische“ Verhüllung einer bedenkenlosen Weltzugewandtheit umso verwerflicher erscheinen, als sie schon bei Wilhelm IX. und ebenso wohl in der „Schule“ Ebles von Ventadorn mit dem Anspruch auftrat, das Wesen des ganzen Menschen zu erfassen. Je mehr nun die Frau für die Dichtung zur Quelle der Tugenden wurde, desto mehr mußte sich bei den Trobadors eine Scheidung zwischen der idealen Liebe und den unteren Bereichen des Trieblebens aufdrängen, die beide jedoch andererseits in ein verträgliches Verhältnis gebracht werden mußten, wenn die Liebe wirklich zum moralischen Prinzip werden sollte. Wenn das Resultat der Triebveredlung als mit der Natur übereinstimmend betrachtet wird, kann auch die ursprüngliche Erscheinungsweise des Triebs nicht absoluter Verdammung anheimfallen. Beide Pole werden vielmehr durch Zwischenstufen miteinander verkettet und, wenn auch gradmäßig verschieden, als der sie verbindenden Vernunft wesensverwandt angesehen. Daher die befremdliche Rationalisierung des Liebeslebens, die ein Zergliedern, Unterscheiden und Entscheiden bedingt. Eine vielzitierte Strophe Wilhelms IX. enthält das Programm: mit der jeweils angemessenen Haltung ist an die Dinge heranzutreten¹³. So verschafft man sich einen sicheren Standort, der erlaubt, die Welt erkennend zu besitzen. Die niederen Stufen der Geschlechterbeziehungen zählen dabei nicht weniger zu den Gegenständen der Betrachtung als die Vorstellungen von der hohen Liebe, ja die sinnliche Wirklichkeit bietet immer wieder einen festen Punkt, an dem sich die höhertreibende Vernunft orientiert. Gerade das fortwährende Vergleichen von reiner und sinnlicher Liebe brachte die Wechselwirkung zustande, die den Menschen über sich selbst hinauszusteigern berufen war. Der Inbegriff dieses Erlebens ist der *joy*, der weder ohne das eine noch ohne das andere

¹³ P.-C. 183, 2; Str. 2.

Element denkbar ist. Eine beträchtliche Anzahl von Streitgedichten, die in mehr oder weniger offener Weise die Frage der sexuellen Befriedigung aufwerfen, bemüht sich um die Herstellung des nötigen Gleichgewichts¹⁴. Mit | den in diesen Gedichten geäußerten Bedenken gegen die *follor* tritt der sichtende und korrigierende *sen* auf den Plan. Wenn Rainaut d'Albusson auf die Frage Gui d'Uissels, ob ein Liebhaber, der in der Hoffnung auf Gunst zu seiner Dame geht,

¹⁴ In dem berühmten Buch des Kaplans Andreas streiten sich ein Graf und eine Gräfin um die Vorzüge der unteren und der oberen Körperhälfte einer umworbenen Frau. Den gleichen Gegenstand behandelt das Partimen ›Mir Bernart, mas vos ai trobat‹ (P.-C. 435, 1) der sonst nicht weiter bekannten Trobadors Sifre und Mir Bernart. Esquilla fragt Jori (P.-C. 144, 1) ob er, wenn seine Schöne ihm die höchste Gunst nur unter der Bedingung schenken würde, auch bei einer zahnlosen Alten zu schlafen, sich dieser unangenehmen Pflicht zuerst oder erst nachher unterziehen würde. Demselben Jori stellt Guigo von Cabanas (P.-C. 197, 1b) die Frage, ob er, seine zu allem bereite Dame im Arm haltend, vorziehe, impotent oder zum Schweigen verurteilt zu sein. In dem Doppelpartimen ›N'Elias, de vos voill auzir‹ (P.-C. 194, 18) muß der Fragesteller Elias d'Uissel gegen seinen Vetter Gui die Vorzüge verteidigen, die eine Winternacht für den Empfang der Gunst der Geliebten gegenüber einem Sommertag bietet. Gaucelm (Faidit) vertritt gegen den französisch schreibenden Grafen von Bretagne (Pierre Mauclerc) die Ansicht, daß der Genuß des *dous fere* zu Beginn des Besuches bei der Dame einem kurz vor dem Abschied erlangten vorzuziehen sei (P.-C. 178, 1). Bei einer von Folquet de Lunel gestellten Frage, ob ein Ritter mehr Vergnügen empfinde, wenn er sich mit seiner Dame niederlegt, als wenn er sich wieder erhebt, entscheidet sich Guiraut Riquier für das erstere (P.-C. 54, 2a). Über eine gewagte Art der Liebesprobe handeln die Gedichte: ›Aimeric de Peguillan‹ — ›Elias‹ (d'Uissel (P.-C. 10, 37) und ›Domna H. — Rofin‹ (P.-C. 249a, 1). Beidesmal geht es um die Frage: soll ein Liebhaber, wenn seine Dame ihn unter der Bedingung, sie nur zu umarmen und zu küssen, bei sich liegen läßt, den geschworenen Eid halten oder ihn mißachten? Ähnlich das nur aus zwei Strophen bestehende Gedicht Pujols und eines Poestat P.-C. 386, 1). Während Elias nicht gewillt ist, in einem solchen Fall irgendwelchen Skrupeln Raum zu geben, und Domna H. erklärt, nur durch das *jazer* könne die Liebe belebt werden, warnen Rofin, Aimeric und der Poestat vor den üblen Folgen der Liebestorheit.

oder einer, der sie nach empfangenem Liebesbeweis verläßt, froher sei, sich für das erstere entscheidet, so legt er dabei den Nachdruck auf die Erwartung, die das Herz in freudige Spannung versetzt¹⁵. In den Streitgedichten Peirol—Dalfin¹⁶ und Pistoleta—Blacatz¹⁷ wird gefragt, ob die Liebe vor oder nach dem Genuß größer sei. Sowohl Dalfin wie Blacatz, die Befragten, entscheiden sich für das Nachher. Aber Peirol wirft ein:

«Dalfin, ben sai e conos
qu'om, pois ama finamen,
don plus es coitos,
e pois estai
lo decirs, c'outra non vai,
non cre de negun aman
que puois am ab fin talan.» (Str. 3)

(„Dalfin, wohl weiß und erkenne ich, daß, wenn jemand in hoher Minne liebt, was er am meisten begehrt, und es um die Sehnsucht so weit steht, daß sie nicht weiter gehen kann, ich nicht glaube, daß dann ein Liebender noch mit edlem Trachten liebt“).

und Pistoleta antwortet Blacatz: |

«Segners, mais val a doblir
que hom esper et aia bon enten,
q'anc non vi drut vertadier
vers sa donna, pos n'a fag son talen;
anz en dizon enoi e viltenenza,
e ja enantz non los veirei fallir,
Mas pois los vei periurar e mentir;
mas vos non chal, sol qe l'eniantz (i venza)». Str. 3)

(„Herr, einen zweimal größeren Wert bedeutet es, wenn jemand hofft und edles Streben hat, denn nie habe ich einen gesehen, der einer Dame gegenüber ein wahrer Liebhaber blieb, wenn diese ihm seinen Wunsch erfüllt hat; vielmehr sagen sie von ihnen Verdrießliches und Geringschätziges, und niemals werde ich sie vorher fehlen sehen, aber danach sehe ich

¹⁵ »Seigner Rainaut, vos qi'us faitz amoros«, P.-C. 194, 18 a.

¹⁶ Dalfi, sabriatz me vos«, P.-C. 366, 10.

¹⁷ »Segner Blacatz, pos d'amor«, P.-C. 372, 6 a.

sie Meineide schwören und lügen; aber Euch läßt das kalt, wofern nur der Trug dabei zum Siege kommt“).

Das Wesen rechter Liebe besteht in Hoffnung und Erwartung, die allein dafür garantieren, daß der Liebende nicht in seinen Anstrengungen nachläßt. Die Ausrichtung auf das erhoffte Ziel schützt vor dem Abgleiten in ein verfehltes Tun. Die menschlichen Kräfte können nur im Schweben zwischen Begehren und Erfüllen geweckt und entfaltet werden¹⁸.

Die Liebe erhöht die Ehre des Mannes in den Augen der Umwelt. In dem Partimen ›En Raimbaut, ses saben‹¹⁹ richtet Blacatz an Raimbaut die Frage, ob vollständiger, aber heimlicher Liebesgenuß vorzuziehen sei oder ob es besser wäre, wenn die Dame vor aller Welt ein solches Verhältnis vortäuscht, um dem Bewerber Ehre angedeihen zu lassen. Raimbaut ist für den heimlichen Genuß, und nur diesen selbst verteidigt er; gegen die bewußte Irreführung der Umwelt um der Ehre willen hat er nichts einzuwenden. Für Blacatz existiert kein Wert, der nicht öffentlich gilt, kein Sein ohne Schein:

«Car per gauzir solamen
laissatz honor mantenguda;
d'aitan no'us podetz esdir
que pretz no'is fass'agrazir
sobr'autres faitz a saubuda». (v. 20—24)

(„Denn nur um des Genusses willen laßt Ihr davon ab, die Ehre aufrecht zu erhalten, und damit könnt Ihr Euch nicht herausreden, daß der gute Ruf in der Öffentlichkeit nicht vor anderen Taten Dank gewinne“).

Dasselbe Problem diskutieren Guillem und Lanfranc Cigala²⁰. Wie für Blacatz gibt es auch für Guillem keine Ehre in der Stille, die sich mit der eigenen Überzeugung begnüge, und ebensowenig gibt es

¹⁸ Um das gleiche Problem, wie verdeckt es durch die erotische Thematik immer sein mag, geht es in den Streitgedichten P.-C. 425, 1 (Rofian-Izarn); 436, 2 (Simon Doria-Albert); P.-C. 366, 17 (Peirol-Gaucelm Faidit); P.-C. 101, 11 a (Bonifaci Calvo-Scot; P.-C. 248, 11 (Giuraut Riquier-Miguel de Castillo-Codolet).

¹⁹ P.-C. 97, 4.

²⁰ ›Lanfranc, digatz vostre semblam‹, P.-C. 201, 4 b.

vollendeten *joy* ohne die Mitwirkung der Mitmenschen²¹. Über die Polemik hinaus enthält Guillems Argumentation ein bemerkenswertes Eingeständnis. Er antwortet Lanfranc: |

«Qe per complir vostre talen
una noig e un sol dia
laissatz lo joi q'ie-us tenria
Tostemps mais al vostre valen:
Cuiatz, tuit cil, q'an entendut,
aion cel ben d'amor aüt?
Non an; mas *lo lau de la gen*
prenon *en luec de joi plazen*» (v. 29—36).

(„Denn um eine Nacht oder einen einzigen Tag Eure Sehnsucht zu erfüllen, laßt Ihr die Freude, die Euch Euer ganzes Leben hindurch bestehen würde; glaubt Ihr denn, daß die, die wirklich geliebt haben, jene Liebesfreude genossen haben? Das haben sie nicht, sondern das Lob der Leute genießen sie anstatt der schönen Freude“).

Der ritterliche Mensch erstrebt Sicherheit und Dauer von Wert und Geltung. Beides gewährt nur die Gesellschaft, deren Urteil die Maßstäbe abgibt, an denen die Persönlichkeit gemessen wird. Die Scham als Gefühl, das die Bestrebungen begleitet und reguliert, ist ein Produkt der gesellschaftlichen sittlichen Normen²². Der Wert des einmaligen und nur die Einzelperson angehenden Erlebnisses schwindet vor der Bedeutung des von der Gesellschaft bezogenen

²¹ «Q'enaissi metetz en soan
lauzor e saubut honramen,
per joi don res non sabia;
qe'l thesaur ia non valria,
qi'l celes qe no'l fes parven,
plus com fai peira ses vertut.» (v. 52—57)

²² Vgl. Gausbert de Poicibot:
«E qui per castiamen
ni per blasme de la gen
No tem far foudatz,
es desvergonhatz;
E qui non es vergonhos,
non er ja valens ni bos». (P.-C. 173, 7; v. 31—36)

und für ihre Erhaltung fortwährend zu neuer Anstrengung zwingenden Geachtetseins, ja das singuläre Erlebnis wird entbehrlich, wenn der Verzicht sich nicht auf das Verhältnis zur Umwelt auswirkt. Die schöne Lüge gewinnt hier sittlichen Charakter²³.

Die höfische Frau hat in der Erfüllung ihrer Pflicht, den Wert des Mannes zu steigern, bis zur ernsthaften Gefährdung ihres Rufes zu gehen, an dessen Reinerhaltung andererseits dem Liebhaber alles liegen muß, da sein Ansehen mit dem seiner Herrin steigt und fällt. Daher die Wichtigkeit des „Verheimlichens“ (*celar*). Die Hebung des Eigenwerts des Mannes hat die Erhöhung der die Steigerung bewirkenden Frau zur Voraussetzung. Diese Wechselwirkung erlegt beiden Teilen Pflichten auf, die Gegenstand eines Partimens von Maria de Ventadorn und Gui d'Uissel sind²⁴. Hier fordert Gui, der von der Dame dasselbe Maß an Pflichterfüllung wie vom Mann verlangt, daß die Frau, wenn sie trügerisch und falsch veranlagt ist, diese Eigenschaften im Interesse des Liebhabers verbirgt²⁵. Die Behandlung der Frage weist deutlich darauf hin, daß die Liebe nicht dem persönlichen Bereich der Beteiligten allein angehören darf. Für beide gilt ausschließlich das Urteil der Umwelt, was aber soviel heißt, daß die Dame und das Verhältnis zu ihr vor aller Öffentlichkeit gepriesen werden müssen. Die zwei gegensätzlichen und doch gleichermaßen notwendigen Arten der Rücksichtnahme, Verschweigen und Lobpreisen, geraten in einen oft erörterten Konflikt. Das *celar* kann auch für alle Stadien des Fortschritts in der Liebeswerbung gelten, und das Verhältnis zu seinem Gegenpol, dem Preisen von Dame und Liebe, ist für jeden einzelnen Fall zu bestimmen. So sagt schon Wilhelm IX.:

²³ Vgl. zu diesem Thema die Streitgedichte P.-C. 240, 6 a (Ein Graf-Giraud); P.-C. 171, 1 (Gausbert-Peire Bremon).

²⁴ „Gui d'Uisel, be'm pesa de vos“, P.-C. 295, 1.

²⁵ «E s'esdeven que l'am plus finamen,
e'ls faichs e'ls dichs en deu far aparen,
e si ell'a fals cor ni trichador,
ab bel semblan deu cobrir sa follor». (v. 29—32)

«Si'm vol midons s'amor donar,
 pres suy del penr'e del grazir
 e del celar e del blandir
 e de sos plazers dir e far
 e de sos pretz tener en car
 e de son laus enavantir». (P.-C. 183, 8, Str. 7).

(„Wenn mir meine Dame ihre Liebe schenken will, bin ich bereit, sie zu nehmen und ihr dafür zu danken und sie geheimzuhalten und ihr zu schmeicheln und das, was ihr gefällt, zu sagen und zu tun und ihren Ruf hoch zu schätzen und ihren Ruhm zu fördern“).

Die ständige Bereitschaft zum feinfühligem Aufeinanderabstimmen von Schweigen und Reden, die richtige Einsicht in das jeweilige Erfordernis des einen oder andern bestimmt den Wert des Liebhabers und wird zum Ausweis des vollendeten höfischen Menschen.

Von dem Gesichtspunkt der Liebe als Bildungserlebnis aus ist auch die gleichzeitige Verbindung einer Dame mit mehreren Verehrern zu verstehen. Gaucelm Faidit fragt Uc de la Bacalaria, was er tun soll: die Dame, die er liebt, will ihn nur im Geheimen erhören und nur unter der Bedingung, daß sie ihren öffentlich anerkannten Freund weiterbehält²⁶. Uc empfiehlt, darauf einzugehen, denn ein solches Verhältnis sei immer noch besser als gar keines. Ihm selber würde es schon genügen, sich die volle Liebe der Dame einzubilden. Er gibt Gaucelm noch einen tröstlichen Rat mit auf den Weg, der die Kehrseite der höfischen Liebe zum Vorschein bringt: |

«Sabetz que'us coselharia?
 Que l'amassetz eissamen
 com ilh vos jogan rizen,
 e qu'aguessetz autr'amia
 don cantassetz leialmen;
 e lieis tencsetz tota via,
 aissi com ilh vos tenria». (v. 60—66)

(„Wißt Ihr, was ich Euch raten würde? Daß ihr sie ebenso wie sie Euch, unter Lachen und Scherzen, lieben solltet und daß Ihr eine andere Freundin haben solltet, von der Ihr in Treue sänget; und sie solltet Ihr stets behalten, so wie sie Euch behalten würde“). |

²⁶ »N'Uc de la Bacalaria«, P.-C. 167, 44.

Wenn die niedere Liebe nicht in der hohen Liebe aufgeht, müssen, wo sie beide unentbehrlich scheinen, beide an verschiedenem Ort gesucht werden. Trieb und Ideal sind hier wieder getrennt²⁷. Die *amor leial* hat mit der normalen Liebe nichts mehr zu tun, ist aber um der Geltung in der Gesellschaft willen unentbehrlich²⁸. Solange das Bildungs- und Ehrverhältnis nicht davon beeinträchtigt wird, kann die *amor leial* einen anderen begünstigten Liebhaber durchaus vertragen. Die gleiche Frage taucht noch in zwei weiteren Streitgedichten auf: Gui — Elias d'Uisel und Guillem — Arnaut²⁹. Beidesmal entscheiden die befragten Dichter zugunsten des Nebenbuhlers. Arnaut begründet seine Entscheidung mit den Worten:

«No vol domnei ses lauzor;
 monge loian e prior
 que ja hom pretz no volra
 domna si bon pretz non ha,
 e tuit li pro'n pregon lai
 on la meiller domna stai». (v. 35—40)

(„Liebesdienst ohne (öffentliches) Lob will ich nicht; Mönche und Prioren, von denen man eine öffentliche Anerkennung nicht verlangen

²⁷ Gelegentlich mochte die praktische Verteilung der öffentlichen und der heimlichen Liebe auf zwei Frauen auch zu Schwierigkeiten führen. Ein Graf von Rodez (wohl Enric II.) fragt Uc de Saint Circ um seine Ansicht (P.-C. 185, 2): er (der Graf) möchte, um sein Verhältnis zu der Dame, die er *per drudaria* liebt, zu verschleiern, um eine andere werben. Da seine Geliebte ihm dies verbietet, handelt sie so aus Liebe oder aus bösem Willen? Uc entscheidet: würde die Dame ihn wirklich lieben, so würde sie ihn nicht davon abhalten, sich Ehre zu erwerben. Für die Frau hat also die Pflicht, Wert und Geltung des Mannes zu erhöhen, über das eigennützige und persönliche Liebesgefühl zu gehen.

²⁸ Vgl. auch die Empfehlung Bernarts von Ventadorn an eine Dame:

«Domna, a prezen amat
 autrui, e me a celat
 si qu'eu n'aya tot lo pro
 et el la bela razo». (P.-C. 70, 6; v. 57—60)

²⁹ ›N'Elias, a son amador‹, P.-C. 194, 17; ›Senher Arnaut, d'un joven‹, P.-C. 201, 5.

wird, werben um eine Dame, (auch) wenn sie keinen guten Ruf hat, aber alle Trefflichen richten ihre Bitten dorthin, wo sich die beste Dame befindet“).

In einer solchen Liebesauffassung ist kein Platz für die Eifersucht. Diese muß vielmehr in einer Gesellschaft, deren geistige und sittliche Durchbildung auf gegenseitigem Sich-Ehren und Sich-Erhöhen vermittels eines besonderen Systems der Geschlechterbeziehungen beruht, als ungehörige Störung empfunden werden. Die vernunftgläubige Selbsterziehung kann den Einbruch unregulierbarer Affekte nicht vertragen. Der Eifersüchtige, der *gilos*, wird zur stehenden komischen Figur des Minnesangs; neben seiner Lächerlichkeit fällt ihm bestenfalls noch eine Rolle als ein die sittliche Anstrengung förderndes Hindernis auf dem Wege zum *joy* zu³⁰. |

³⁰ Während von nordfranzösischen Dichtern die Eifersucht positiv gewertet wird (bekanntlich begründet Andreas Capellanus seine Behauptung, unter Eheleuten sei Liebe unmöglich, u. a. damit, daß es in der Ehe keine Eifersucht gebe, die doch zu den wichtigsten Voraussetzungen der rechten Liebe gehöre), wird sie von den Trobadors fast durchweg verpönt. Zwischen Gui d'Uisel und Elias d'Uisel wird die Frage diskutiert, ob ein treuer Liebender und wiedergeliebter Verehrer der Gatte oder der Liebhaber der Dame werden soll (P.-C. 194, 2). Elias entscheidet sich für das erstere, aber sein *marit dompnejador* muß sich im höfischen Kreis wie ein Witz angehört haben. Der wackere Kleriker Gui vertritt die herrschende Auffassung, wenn er behauptet, daß nur im außerehelichen Liebesverhältnis sich der Wert des Mannes steigere, die Ehe den Menschen jedoch verschlechtere.

«Per dompna vai bos pretz enan
e per moiller pert hom valor,
e per dompnei de dompna es hom grazitz
e per dompnei de moiller escarnitz». (v. 21—24)

Wenn Gui seine Dame als Gattin verschmäht, so fügt er ihr damit nicht ein Unrecht zu, wie Elias ihm vorwirft, sondern er tut es nach seinen eigenen Worten zur Wahrung des die nötige seelische Spannung erzeugenden Abstandes (*per paor*) und um ihrer Ehre willen. In der Ehe gibt es keine Liebe, daher wird Eifersucht zwischen Eheleuten, d. h. der Anspruch auf eine sich im Privatleben erschöpfende Liebe, als lästiger Eingriff in die Rechte der gesellschaftlichen Welt empfunden. Und wenn Enric II. von

Ein Streitgedicht, das ein bezeichnendes Licht auf die Stellung der Ehe in der höfischen Gesellschaft wirft, stammt von Raimbaut und Gaucelm Faidit³¹. Die Fragestellung lautet: soll eine Dame den Todfeind oder den Busenfreund ihres Gatten als Liebhaber vorziehen? Gaucelm empfiehlt den ersteren, da ihm der Freundschaftsbund der Männer verwerflicher erscheint als die Liebe der Dame zum Feind ihres Gatten, die sich ihm infolge des Getrenntseins der Liebenden als durchaus tadellos und ehrenvoll darstellt, wenn sie öffentlich bekannt ist und den Liebhaber zur Mehrung seines Ansehens veranlaßt. Das andere Verhältnis verwirft er als unsittlich und schlecht, weil heimlich. Raimbaut dagegen betont, daß erst die Liebe zur Frau des Freundes durch die damit verbundene Aufopferung des Liebhabers das innige Bündnis der beiden Ritter zum höchsten Grad steigere, während dem anderen das Liebesverhältnis zur Frau seines grimmigsten Feindes nur ein weiteres Mittel bedeute, diesem und damit auch der Frau größtmöglichen Schaden zuzufügen. Als wesentliche Momente der Argumentation wird man |

Rodez mit Guillem de Murs die Frage ventilirt, ob eigene Eifersucht oder diejenige des Ehegatten vorzuziehen sei, so bezeichnet er das Gedicht von vornherein als ein *enujos partiment* (P.-C. 140, 1 b). Enric vertritt gegen Guillem die Ansicht, daß Eifersucht bei der Frau verträglicher sei, da Gott, Gesetz und Vernunft die Eigenliebe gebieten, die auf die unter der Herrschaft der Eifersucht unmögliche Erwerbung von persönlicher Ehre ausgerichtet sein muß. Wo wie hier die göttliche Weltordnung die Verurteilung der Eheliebe zu sanktionieren scheint, können deren das gesellschaftliche Leben beeinträchtigende Sonderansprüche ohne große Gewissensbisse, ja mit dem Gefühl der Erleichterung beiseite geschoben werden, wie ein Partimen zeigt, in dem Peire de Montalbert und ein Gaucelm sich darüber streiten, ob die Freude eines Ritters, der sich aus Langeweile und Ärger von seiner Frau getrennt hat, größer sei als die ihres Liebhabers, der sie jetzt ungehindert besitzt (P.-C. 350, 1). Es entspricht dieser Auffassung durchaus, wenn in einem Streitgedicht zwischen Lantelm und Raimon (P.-C. 283, 2) von Raimon die Frage, ob ein eifersüchtiger Gatte unter der ihm bekannten Untreue seiner Frau mehr leide als die Frau und ihr Liebhaber, dahingehend entscheidet, daß der Dame und ihrem *drut* durch die Behinderung ihrer Liebe größerer Kummer erwachse.

³¹ »Ara'm digatz, Gaucelm Faidit«, P.-C. 388, 4.

hier neben dem Nachdruck, den Gaucelm auf die höfische Liebe legt, die Auffassung von der Verbindung von zwei Rittern als persönliches Treueverhältnis und der Ehe als einer auf materieller und rechtlicher Basis beruhenden Interessengemeinschaft erkennen. Den Gegenstand des Gedichtes bildet demnach im Grunde ein Konflikt zwischen höfisch-gesellschaftlicher Liebeskonzeption und ehelicher Interessengemeinschaft.

Es ist dies wohl das einzige Mal, daß der Widerspruch in solcher Form zutage tritt. Denn tatsächlich macht die streng besitzrechtliche Auffassung der Ehe die gesellschaftliche Liebestheorie der Trobadors erst möglich. Die Selbsterhöhung gründet sich auf Impulse, die dem Bedürfnis nach sittlicher Rechtfertigung der gemeinsamen ständischen Existenzweise entspringen. Sie kann infolgedessen auch nur in einem allen Gliedern der ständischen Gesellschaft gemeinsamen Bereich — der Liebe — realisiert werden, von dem die private Sphäre der Ehe notwendig ausgeschlossen sein muß. Die Ansprüche eines Gatten auf die ausschließliche Liebe des Ehepartners erscheinen somit als grober Verstoß gegen die Gesellschaft³².

³² Diese Einstellung bildet auch den mehr oder weniger deutlich erkennbaren Ausgangspunkt für zwei weitere Streitgedichte: Peire Trubustal — Rainaut de Tres Sauses, P.-C. 359, 1; Gaucelm Faidit — Perdigon, P.-C. 167, 47. Im ersten Gedicht entscheidet sich Rainaut bei der Frage, ob er seine Dame lieber als Freundin oder als Gattin haben wolle, für das Erstere, weil nur eine solche Liebe den Weg zur Vollkommenheit zu weisen vermöge. Den Hinweis Peires auf das göttliche Gebot und auf Adams Sündenfall beantwortet er mit spitzfindigen Argumenten, die auf die Meinung hinauslaufen, daß die Liebe in dem Maße wachse, als sie teuer verkauft werde, in der Ehe aber, wo man sich bedingungslos hingebe, hohe Liebe nicht möglich sei. Im zweiten Gedicht vertritt Perdigon die Ansicht, daß der Gatte einer schönen Frau wegen seiner Eifersucht weniger zu tadeln sei, als der einer häßlichen. Aber Gaucelm wartet mit gewichtigen Gegengründen auf: wenn ein Mann seine häßliche Frau bewacht, so handelt er nicht aus Eifersucht, sondern aus Rücksicht auf die Öffentlichkeit. Die Bewachung einer schönen Frau jedoch kann nur durch Eifersucht veranlaßt sein und ist verwerflich, weil edle Frauenschönheit Gemeinbesitz und Ehre der Gesellschaft ist.

Das zweifellos der Wirklichkeit verpflichtete Motiv der Frauenbewachung hat bekanntlich schon Wilhelm IX. behandelt. Die Frau, die strenger Hut unterworfen wird, begnügt sich auch mit Wasser anstelle von Wein, d. h. mit einem gemeinen Liebhaber anstelle eines edlen, bevor sie ganz Verzicht leistet. Und auch in diesem Fall fügt die eigennützige Eifersucht des Gatten der höfischen Gesellschaft einen vermeidbaren und daher unverzeihlichen Verlust zu. Was der erste Troubadour in der Form einer allgemeinen Betrachtung vorbringt, wird in der Kanzonendichtung zum beliebten Topos, erfährt breitere Behandlung im Partimen und mündet von hier aus in die Novelle des Mittelalters und der Frührenaissance. Das Motiv der Eifersucht erfährt auf diesem Wege einen grundlegenden Wandel der Behandlung. Die gegen die Gesetze der höfischen Gesellschaft verstoßende eigennützige Haltung des Ehemannes wird zum beliebtesten Gegenstand des mit volkstümlichen Traditionen zusammenfallenden Schwanks. Diese veränderte Auffassung läßt deutlich schon Raimon Vidals Versnovelle ›Castia-Gilos‹ erkennen, aber auch | ein Partimen, dessen anonyme Verfasser sich mit *amicx privatx* anreden³³. Der zweite Interlokutor entscheidet sich hier bei der Frage, ob die Frau eines impotenten oder die eines eifersüchtigen Ehemannes leichter zu gewinnen sei, für die Eifersucht als das größere Übel, das eine Frau zur Hintergehung des Gatten geradezu verpflichte:

«L'autr'a'l gelos e fara s'en blasmar,
si tost no'l vest capell de cogocia». (v. 27–28)

(„Die andere hat den eifersüchtigen (Gatten) und sie wird getadelt werden, wenn sie ihm nicht bald Hörner aufsetzt“).

Eifersucht zieht den Betrug unfehlbar nach sich, denn sie verdient es nicht anders. Da sie jedoch zu jenen starken Regungen gehört, die mit eruptiver Gewalt in Erscheinung treten können, sehen die Troubadours in ihr eine gefährliche Krankheit, die sich auf Sinn und Verstand vernichtend auswirkt und den Befallenen dem gesellschaftlichen Gemeininteresse völlig entzieht³⁴.

³³ ›Amicx privatx, gran gerra vei mesclar‹, P.-C. 461, 16.

³⁴ Wie sehr Eifersucht einen zuvor trefflichen Ritter zugrunde richten kann, wie sie zu tief tragischen Konflikten führen kann, hat der Dichter

Der Prozeß der Erziehung zum vollkommenen Menschen ist gespannt zwischen Wunsch und Erfüllung. Dem stufenartigen Prozeß der Liebeswerbung, der Bedeutung einzelner Anzeichen für das Gelingen wie auch möglichen Rückschlägen und Irrwegen widmen die Trobadors deshalb besondere Aufmerksamkeit. Uc de la Bacalaria und Bertran diskutieren folgendes Problem: ein trefflicher Ritter ist solange seiner Dame ferngeblieben, daß er ihr nicht wieder vor Augen zu treten wagt aus Furcht, von ihr verstoßen zu werden. Soll er ihr nun weiter fern bleiben oder soll er sie aufsuchen und sie dann verlieren³⁵. Die Fragestellung ist nur verständlich aus der Auffassung heraus, daß durch Hinauszögern des unvermeidlichen Bruches das Liebesverhältnis als fruchtbare Fiktion weiterbestehen könne³⁶.

Ungleich ernster stellt sich die Frage der Werbung dar in einem von Prebost de Valensa und Savaric de Mauleon verfaßten Streitgedicht, zu dem uns eine *Razo* von Uc de Saint Circ erhalten ist, die den Streitfall als auf einem Erlebnis Savarics beruhend bezeugt³⁷. Die Frage lautet: ein trefflicher Ritter, | der lange vergebens um eine Dame geworben hat, wendet sich einer andern zu, die ihm alsbald einen Tag zur Erfüllung all seiner Wünsche angibt. Als die erste Dame davon erfährt, bestellt sie den Ritter zur gleichen Zeit,

der ›Flamenca‹ mit einer für die volkssprachliche mittelalterliche Dichtung seltenen psychologischen Kunst an dem Beispiel des bedauernswerten Archimbaut gezeigt: der Betrug der Frau kommt erst durch ungezügelter Eifersucht zustande und rechtfertigt sich durch sie. Vgl. die vorzügliche Analyse K. Lewents, Zum Inhalt und Aufbau der *Flamenca*, in ZRPh. 53 (1933) und neuerdings die in der Behandlung des Eifersuchtsthemas in der ›Flamenca‹ besonders ergiebige Arbeit von Ilse Nolting-Hauff, Die Stellung der Liebeskassistik im höfischen Roman (Heidelberger Forschungen, 6. Heft) Heidelberg 1959.

³⁵ ›Seigner Bertran, us chevaliers preisatz‹, P.-C. 449, 4.

³⁶ Vgl. das Partimen P.-C. 75, 2, in dem ein gewisser Bernart die Frage eines gleichfalls unbekannten Bertran bejaht, ob er sich von einer Dame trennen soll, die ihm schon lange Liebe vorgeheuchelt hat. Für seine eigene Hoffnung auf Erfüllung der Wünsche genüge es, daß die Dame sich höfisch zeigt, wenn sie es auch nicht ist.

³⁷ ›Savaric, eus deman‹, P.-C. 384, 1.

ihm die Gewährung derselben Gunst versprechend. Beide Damen sind von gleichem Wert. Zu welcher soll der Ritter gehen? Savaric entscheidet für die erste: der wahrhaft Liebende fasse sich in Geduld, denn je schwerer sich eine Dame zur Gunst entschliefse, desto kostbarer sei ihre Liebe. Prebost hingegen ist der Ansicht, daß die Dame zu rascher Gegenliebe verpflichtet sei, wie ja ein zulange hinausgezögertes Geschenk nicht mehr den ursprünglichen Wert besitze. Aber Savaric hat im Sinne der *amor leial* entschieden, und das gleiche Urteil fällt Uc de Mataplana in der hübschen Versnovelle ›So fo el temps‹ Raimon Vidals, wo ein ähnlicher Streitfall breit ausgeführt wird. Der Sinn solcher Auseinandersetzungen ist, zu erweisen, daß zwar langes Warten zum Wesen der hohen Liebe gehört, die Dame jedoch nicht in gleichbleibender Ablehnung verharren darf. Der Liebhaber bedarf des weiteren Antriebs durch Anzeichen, die ihm ein günstiges Resultat seiner Bemühungen verheißen, um nicht resignieren zu müssen³⁸.

³⁸ So tritt auch die Frage nach Wert und Bedeutung der Symptome des Fortschritts in der Liebeswerbung auf. Lanfranc Cigala und Rubaut diskutieren darüber, ob eine angeblich von Lanfranc aufrichtig geliebte Dame ihm, dem sie nichts weiter gewährt, immer zulächelt, weil ihr seine Verehrung angenehm ist, oder weil sie ihn verspotten will (P.-C. 282, 1 a). Ein altes Motiv (vgl. A. Jeanroy, *Poésie lyrique des troubadours*, II, 205) behandeln Savaric de Mauleon, Gaucelm Faidit und Uc de la Bacalaria (P.-C. 432, 2): eine Dame hat drei Verehrer, den einen blickt sie liebevoll an, dem andern drückt sie leise die Hand und den dritten berührt sie lächelnd mit dem Fuß. Welchem hat sie nun größere Liebe gezeigt? Gaucelm Faidit hält den liebevollen Blick für das entscheidende Merkmal und beruft sich dabei auf die den Trobadors wie ihren italienischen Nachfahren geläufige ovidische Theorie von der Entstehung der Liebe durch die Augen. In diesem Sinne entscheidet sich auch Peironet in einem Partimen mit Guiraut de Salasnac (P.-C. 249, 2) bei der Frage, ob die Augen oder das Herz mehr zur Erhaltung der wahren Liebe beitragen. Ähnliche Gesichtspunkte bestimmen die Entscheidung Bernarts de la Barta, als ein Arnaut ihn zwischen zwei Damen wählen läßt, von denen die eine einen schönen Körper, sonst aber nichts Anziehendes besitzt, während die andere ein vollendet schönes Gesicht, aber einen schlecht gebauten Körper hat. — Auch Guillem Raimon (de Gironela) und Pouzet (P.-C. 230, 1 a) fragen nach einem Kriterium der Erwidierung in der Liebe: wem

Da die Frau für den höfischen Ritter die Quelle aller Tugenden darstellt, aus der er in eigenem Bemühen zu schöpfen hat, ist die Frage, ob die Initiative in der Liebe dem Mann oder der Frau zukomme, für den hohen Minnesang a priori entschieden. Trotzdem wird sie in zwei Streitgedichten aufgeworfen. Uc de la Bacalaria fragt Bertran de Saint Feliz, ob es ihm lieber sei, wenn eine schöne Dame, die noch nie ein Liebesverhältnis (*drudaria*) hatte, ihm ihre Liebe anbiete, als wenn er sie darum bitte³⁹. Folquet (de Lunel) und Guiraut Riquier ventilieren folgende Frage: zwei Liebende liegen in getrennten Betten, soll er zu ihr oder sie zu ihm kommen⁴⁰. Man wird schwerlich in diesen beiden in die Spätzeit der Trobadordichtung fallenden Gedichten den Nachklang eines archaischen Zustands sehen dürfen, in dem die Frau den aktiveren Partner darstellte. Beide Gedichte dienen wohl eher der Bekräftigung eines unverrückbaren Gesetzes der hohen Liebe, sei es gegenüber gegenteiligen Einzelvorkommnissen, sei es gegenüber gelegentlich geäußerten Wunschkonstruktionen. Ohne Anstrengung gewonnene Liebe ist sinnlos. Zweck der Liebesverbindung ist die Mehrung von Wert und Ehre des Liebhabers im Verlauf mühevoller Werbung, durch die er die in der Frau liegenden Möglichkeiten gleichsam für sich realisiert. Hierzu kann es schon genügen, daß die erkorene Dame weiß, daß sie geliebt wird, auch wenn der Liebhaber keine Kenntnis von ihrer Einstellung hat. In diesem Sinne entscheidet Sordel, als Guillem de Montagnagol ihn im Auftrag des Grafen von Provence fragt, ob es ihm lieber sei, wenn seine Dame seine Liebe kenne, als daß er um die ihrige wisse⁴¹. Den Einwand Guillems, nur eine Kenntnis der Einstellung der Dame erlaube ein Urteil über die Aussichten der Liebe, entkräftet er mit dem Hinweis,

neigt sich eine Dame mehr zu, dem sie gibt oder von dem sie nimmt? Pouzet antwortet daß sie den mehr liebe, dem sie das schenkt, wonach der andere seufzt. Guillem Raimon hält ihm entgegen, daß die Dame demjenigen größere Liebe erweise, dessen Dienst sie annimmt und dem sie damit mehr Ehre ermöglicht.

³⁹ P.-C. 449, 1.

⁴⁰ P.-C. 154, 2b.

⁴¹ P.-C. 225, 14.

daß allein im Wissen der Dame um seinen treuen Liebesdienst die Möglichkeit des *joy* liegen könne. Von hier aus sind auch zwei Streitgedichte zu verstehen, die sich mit dem Thema des *amar des-amatz* beschäftigen. Die von Guiraut Riquier dem Grafen von Astarac⁴² vorgelegte Frage, ob er, ein ganzes Jahr lang mit der schönsten Dame in einen Turm eingeschlossen, es vorziehe, sie zu lieben, dabei aber von ihr gehaßt zu werden, oder aber von ihr geliebt zu werden, während er ihr übel gesinnt sei, ist nur eine Abwandlung des Dilemmas, vor das Aimeric de Peguillan den katalanischen Trobador Guillem de Berguedan stellt⁴³:

«si volriatz mais desamatz amar
o desamar e que fossetz amatz».

(„ob Ihr lieber ungeliebt lieben wollt oder geliebt nicht lieben“).

Der Graf zieht es vor, gehaßt zu lieben, das bloße Dasein der Geliebten genügt, ihm Freude zu bereiten und ihm zum *onrar e servir* zu veranlassen. Dieselbe Ansicht vertritt Aimeric, nachdem Guillem de Berguedan sich für den frivolen Mißbrauch der Liebe der Dame ausgesprochen hat.

Albert (de Sisteron) und Gaucelm Faidit tragen einen Streit über die Frage aus, ob Liebesglück oder Liebesweh größer sei⁴⁴. Gaucelm entscheidet für das Liebesglück, aus dem Ehre fließe, das alles Übel und alles Böse zum Guten wandle, so daß auch die Liebesschmerzen sich wie alle anderen Widerwärtigkeiten des Daseins in diesem Erlebnis auflösen:

«Albert, maint fin leial aman
ant faich per descudar clamor
qu'ieu vei qu'il prendon grand'honor |
e gran ben iazen e baisan;
e pois es en amor razos

⁴² P.-C. 248, 20.

⁴³ P.-C. 10, 19.

⁴⁴ »Gaucelm Faidit, eu vos deman«, P.-C. 16, 16. — Ähnlich schon Uc Catola und Marcabru, P.-C. 451, 1; sowie Guillem und Guionet, P.-C. 201, 4 a.

qe'l mals deu esser bons als pros,
 e tot qant en pot avenir
 deu drutz en ben prendr'e grazir». (Str. 4)⁴⁵

(„Albert, manch edle Liebhaber haben, ohne nachzudenken, sich beklagt, die, wie ich sehe, große Ehre genießen und beim Liegen und Küssen große Freude: und dann gilt in der Liebe die Regel, daß das Leid den Trefflichen gefallen muß, und alles, was sich aus ihm ergeben kann, muß der Liebhaber als etwas Gutes annehmen und dafür dankbar sein“).

In der Liebe allein verschwinden die Antinomien, ja die Liebe enthüllt ihren letzten Sinn in ihrer *be* und *mal* in einer höheren Einheit auflösenden Funktion, die dem Menschen die Selbstsicherheit der Umwelt gegenüber zurückgibt. Mit ähnlichen Gründen wie Aimeric de Peguillan vertritt Luquet Gatelus die ideale Liebe in einem Partimen, in dem ihn Bonifaci Calvo fragt, ob es besser sei, die Liebe seiner Dame durch Betrug zu gewinnen oder in treuer Ausdauer unter ihrem abweisenden Verhalten zu schmachten⁴⁶. Dem hingebungsvollen Herzen kommt der *joy* wie eine verdiente Gnade zu. In der Liebe und in der sie verkörpernden Frau ist eine Wunderkraft beschlossen, deren Auswirkung auf den Mann dieser selbst durch das Maß seiner Bemühungen zu bestimmen vermag. Diesem Gedanken sucht ein Partimen Ausdruck zu verleihen, in dem Guionet (Gui de Cavaillon) an Cadenet folgende Frage richtet: zwei Liebhaber umwerben vergeblich eine Dame; der eine verliert dadurch seine Tüchtigkeit, während der andere, bisher nichts taugende, seinen Wert zu steigern vermag. Welcher liebt besser⁴⁷? Wen die vergebliche Werbung — antwortet Cadenet — so verzagt macht, daß er an Wert einbüßt und vor lauter Liebe die

⁴⁵ Vgl. noch v. 41—44:

«Albert, tuich li maltraich e'il dan
 perdon la forsa e la vigor
 e tornon en doussa sabor
 lai on nuls bens se trai enan».

⁴⁶ P.-C. 102, 8 a. Ähnlich ein Streitgedicht zwischen Guiraut Riquier und Falco, P.-C. 248, 28.

⁴⁷ »Cadenet, pro domna e gaia«, P.-C. 238, 1.

Erinnerung an seine frühere Tüchtigkeit verliert, der muß tiefer lieben als der andere. Eine plötzliche Gesinnungsänderung der Dame würde ihm sofort den alten Wert zurückgeben, während die angeeigneten Fähigkeiten des anderen gewiß im Augenblick der Erhörung wieder abfallen würden:

«E'l pros es fels quant s'irais,
e si s'espert, no'n pot mais». (v. 39—40)

(„Und der Treffliche ist schlecht, wenn er Verdruß hat, und wenn er außer sich gerät, kann er nicht anders (nichts dafür)“).

Nicht durch eigenes Verschulden, sondern durch dasjenige der Dame sinkt die Tugend des Tüchtigen. Pflicht der geliebten Frau ist es, durch verständiges Verhalten die Wirkung auf den Liebenden zu regulieren. In der Auffassung | von der Wunder bewirkenden Frau aber trifft sich Cadenet mit seinem Partner. Für Guionet hängt die Fruchtbarkeit der weiblichen Tugendquelle von dem Vermögen des Liebhabers ab, sich diese nutzbar zu machen, indem er ihr durch sein eigenes Verhalten höchste Ehre verschafft. Diese Fähigkeit wird zum Kennzeichen der hohen Liebe, aber sie steht und fällt, da die Ehre der Dame ihr Maß vom Wert des Verehrers erhält, mit den Tugenden des Liebhabers. Wer nicht beständig mehr gelten will, verdient keine Liebesgunst. Die Dame würde sich gegen ihre Pflicht verfehlen, wenn sie einen solchen Bewerber aufnähme. Der Sinn ihrer Verehrung, der Sinn der höfischen Liebe überhaupt, besteht in der Vervollkommnung des werbenden Mannes⁴⁸.

⁴⁸ Dieser Gesichtspunkt ist auch für die Streitgedichte maßgebend, in denen zwischen zwei Damen verschiedenen Charakters gewählt wird. So richtet Folquet de Marseille an Tostemps (P.-C. 155, 24) die Frage: welcher von zwei Damen ist der Vorzug zu geben, einer, die ihren Liebhaber nicht betrügt, ihm aber auch nicht sagt, ob sie ihn liebt, oder einer anderen, die ihren Liebhaber, aber auch noch zwei weitere zufriedenstellt? Wie Folquet sich hier für die höhere Anforderungen stellende edle Liebe ausspricht, so wählt auch ein Senher in einem Partimen mit Peirol (P.-C. 366, 30) eine schwer zugängliche Dame vor einer leicht zu überzeugenden. Schwer zu erreichende Liebesfreude bürgt für Beständigkeit und bringt mehr Ehre ein. Guillem de la Tor läßt Imbert (P.-C. 236, 8) zwischen zwei ähnlichen Fällen entscheiden.

Das Problem von Beherrschung und Maßlosigkeit in der Liebe wirft ein zwischen einem «Senher» genannten Dichter (Gaucelm Faidit?) und Albert (de Sisteron) verfaßtes Partimen auf⁴⁹: zwei verliebte Damen möchten ihre Ritter küssen; die eine wagt es jedoch nicht, sondern beginnt zu weinen, während die andere ihrem Liebhaber sogleich in allem zu Willen ist. Welche verdient den Vorzug? Albert spricht sich zugunsten der zweiten Dame aus, deren alle Rücksichten verachtendes Betragen von größerer Liebe zeuge. Sein Partner hingegen tadelt die *follor*, die den Freund und die Liebe gefährdet, weil sie nicht zu verheimlichen versteht. Beständige Liebe setzt Selbstbeherrschung voraus⁵⁰. Alle Argumente, die für die hohe, beständige Liebe vorgebracht werden, faßt eine Strophe von Blacatz zusammen. In einem Partimen mit Bernart⁵¹ entscheidet sich Blacatz bei der Frage, ob von zwei gleich schönen Damen die wertvollere, deren Gunst man nur einmal im Jahre genießen kann, oder die andere, jeden Tag bereite, minder wertvolle, vorzuziehen sei, für die erstere mit den Worten:

⁴⁹ »N'Albert, eu sui en gran error«, 167, 42.

⁵⁰ «Cum podetz dir que per follor
deia mais drutz sa domn'amar?» (v. 23—24)
«Amors no pot gaire durar,
qi no'l sap cubrir ni celar,
e cill qe no's volc capdelar,
fetz vas son amic faillimen
e envas si meteisa men,
per qe'l drutz l'en degr'encolpar». (v. 45—50)

Um entsagungsvolle Liebe und leichten Genuß geht es auch in einem von Aimeric de Peguilhan und Albert de Sisteron ausgetragenen Streit (P.-C. 10, 3): ein Liebhaber wirbt um zwei an Wert gleiche Damen, deren eine in seine Wünsche einwilligt unter der Bedingung, daß er von der andern, die er ungleich mehr liebt, läßt. Welcher soll er sich zuwenden? Albert vertritt die *fina amor*, er will sich den *ric joi* ehrlich verdienen. Im gleichen Sinn beantwortet Guiraut Riquier eine ähnliche Frage, die ihm Peire Torat vorlegt (P.-C. 358, 1 u. 248, 80 a).

⁵¹ »Segner Blacatz, ben mi platz e m'agensa«, P.-C. 52, 5.

«Bernart, a obs d'onrada captenensa
 voil ades ma bona domna servir,
 que'l seus bons pretz mi fai mais enantir,
 et honraz dons val mais a ma parvenza,
 qui de fort bona domna'l pren,
 que d'autra non farian cen,
 e menor fadh m'en son plus gran,
 e'l tenc plus car (pois) n'ai zo qu'en deman». (Str. 4)

(„Bernart, um eines ehrenvollen Benehmens willen will ich immer meiner guten Dame dienen, denn ihr guter Ruf fördert mich, und ein ehrenvolles Geschenk hat meiner Meinung nach größeren Wert, wenn man es von einer sehr guten Dame erhält, als hundert (Geschenke) von einer anderen hätten, und kleinere Gaben (Dinge?) sind mir um so größer und ich schätze sie höher, weil ich von ihr das habe, worum ich sie bitte“).

Deutlich ist hier das Wesen der *amor leial* ausgesprochen. Ihr Erziehungswert stellt sie turmhoch über die gemeine Triebliebe⁵².

Das grundlegende Problem des Verhältnisses von hoher und niederer Minne, verquickt mit der Frage nach Ehre, Wert und Freude, prägt auch das eigenartige und kunstvoll gebaute Partimen, das ein Uc mit Baussan (Dalfin d'Alvernha) austrägt⁵³. Uc stellt dem Dalfin folgende vier Liebesverhältnisse zur Wahl: eine treffliche Dame und ihr durch alle höfischen Tugenden ausgezeichneter *drut*; ein gutwilliges, schönes Mädchen und ein wackerer Ritter;

⁵² Derselbe Gedanke liegt noch vielen anderen Partimens zugrunde. So zwei nur fragmentarisch erhaltenen Gedichten: ein Senher Bertran und Monge (P.-C. 75, 5) disputieren über die Vorzüge einer schönen jungen, in der Liebe unerfahrenen, und einer weniger schönen, aber erfahrenen Dame. Elias d'Uisel stellt seinem Vetter Gui die Frage, ob eine vollendet höfisch gebildete, aber unaufrichtige Dame, oder eine ebenso schöne zuverlässige, aber ungebildete und niedrig geborene Dame besser sei (P.-C. 136, 1a). Überall klingt die Auffassung der Liebe als eines Bildungserlebnisses durch. Sie bestimmt auch die verneinende Stellungnahme Raimons de Miraval, der von Ademar (lo Negre?) gefragt wird, ob man seine Dame wegen Alterns verlassen dürfe (P.-C. 1, 1). Der Streit um die beiden Arten der Liebe ist ebenfalls Gegenstand eines parodistischen Gedichts, in dem Bertran de Preissac und Gausbert de Poicibot über die Bevorzugung einer jungen oder einer alten Dame diskutieren (P.-C. 88, 2).

⁵³ »Dalfin, respondetz mi, si-us platz«, P.-C. 448, 1.

eine höfische Dame und ein hoffnungsvoller junger Mann; ein schöner Jüngling und ein junges Mädchen. Dalfin entscheidet sich für das junge Liebespaar. Von Interesse ist besonders, was er an der Liebe zwischen *domna* und *drut* auszusetzen hat:

«Be n'estai, cant pros cavalliers
conquier donna de gran valor,
Mais chascus o fai per honor
e l'onors es coma logiers». (v. 11—14)⁵⁴ |

(„Gut ist es, wenn ein trefflicher Ritter eine Dame von hohem Wert erobert, aber jeder macht es wegen der Ehre und die Ehre ist wie ein Lohn“).

Die höfische Liebe ist hier gesehen als Mittel, der Dame Ehre abzumieten. Scharfsinniger, als es in dieser kurzen Kritik des Dalfin geschieht, ist ein wesentliches Motiv der höfischen Liebe wohl nirgends erkannt worden. Die Liebe tritt als Quelle der Wertschätzung und der Geltung an die Stelle eines Verlorenen — man denke an die Bedeutung von *onor* als Lehen. Der unabhängige Dalfin von Auvergne konnte — wenngleich und vielleicht gerade weil er einer der hervorragenden und bewußten Gönner der Trobadordichtung war — ein normales Liebesverhältnis auch aus eigener Überzeugung und nicht nur im Streitgedicht als das natürlichere vertreten. Es liegt ein gutes Teil halbbewußter Ironie in den Worten, mit denen er das doch so hochwillkommene Anliegen seiner minnebeflissenen Ritter enthüllt, um so mehr als er sich als den klügeren Schüler seines Lehrers Uc hinstellt (Str. 1). Letzterer preist die Liebe der Dame zu dem hoffnungsvollen jungen Mann, der er als einem ausgesprochenen Bildungsverhältnis den Vorzug gibt:

«E anc bona domna vol far
bel toset valer e prezar,
aiso es amors e merces.
can l'en mont'el prez, on ill es,
e sap tan sas valors honrar
que poing de valor far estar
lo toset, que no fora ges» (Str. 4)

⁵⁴ Text nach A. Kolsen, Trobadorgedichte, S. 10.

(„Und wenn eine gute Dame einen schönen Jüngling zu Wert und Ruf kommen lassen will, so ist das Liebe und Gnade, wenn sie ihn zu der Achtung emporhebt, in der sie ist, und sie so sehr seine Tüchtigkeit zu ehren weiß, daß sie sich bemüht, den Jüngling von (solchem) Wert sein zu lassen, wie er nie gewesen wäre“).

Es wäre müßig, alle Lieder anzuführen, in denen es um den Gegensatz von hoher und niederer Liebe bzw. zwischen Dame und Mädchen geht⁵⁵. Das normale Triebleben hat in der Trobadordichtung seinen Platz gegen eine asketische Liebesauffassung wieder eingenommen, aber beim rein Natürlichen kann eine Gesellschaft nicht stehenbleiben, die für ihr enger gewordenes Zusammenleben bestimmter Gesittungsnormen bedarf. Der Anerkennung des Triebs steht die Notwendigkeit geläuterter ethischer Vorstellungen gegenüber, aus denen das Gesetz des Verhaltens bezogen wird. Im Freiwerden der natürlichen Kräfte von einer rigorosen, sich freilich mit Marcabru wieder zum Wort meldenden Moral und von einem den ganzen Menschen beanspruchenden Maß von politischen und militärischen Aufgaben erfährt das Rittertum eine Fülle von neuen Daseinsmöglichkeiten, die sich ihm vor allem in der neu erlebten Geschlechterbeziehung verdichten. Was hohe und niedere Liebe grundsätzlich unterscheidet, ist der Bildungsgehalt der *fina amor*, dem gegenüber die niedere Minne als gemein erscheint. Es ist die Kluft zwischen unterster und höchster Stufe der höfischen Vernunft, zwischen Trieb und Vervollkommenung.

In dem künstlich erweiterten Raum zwischen Trieb und Ideal, Begehren und Erfüllung vollzieht sich der Verwirklichungsprozeß der menschlichen Anlagen. Dieser ganze Bildungsvorgang, der sich in der seelischen Gespanntheit der Erwartung abspielt und auf Befriedigung Verzicht leisten kann, geschieht aber in der Gesellschaft und für sie. Die Erhöhung der Person rechtfertigt sich erst in der Bestätigung durch die Öffentlichkeit, deren Urteil über Wert oder Unwert entscheidet, gleichviel, wie im Einzelfall die Wirklichkeit aussieht. Kein *joy*, kein *onor*, die nicht unmittelbar auf die Gesell-

⁵⁵ Vgl. P.-C. 114, 1 (Chardo-Ugo); P.-C. 248, 34 (Guiraut Riquier-Guillem Rainier); P.-C. 233, 5 (Blacatz-Guillem de Saint Gregori); P.-C. 12 b, 1 (Albertet-Gaudi); P.-C. 142, 3 (Esperdut-Pons de Monlaur).

schaft bezogen wären, so daß sogar ein vorgetäushtes Liebesverhältnis genügt. Der Aufgabe der Spenderin aller ritterlichen Tugenden verdankt die Frau ihre Erhebung zu einer Höchststufe menschlicher Seinsverkörperung. Daraus ergibt sich aber auch die Grenze ihrer Macht. Die Frau kann, ja muß den Zugang zu sich selbst erschweren, muß das verbindende Band unendlich verfeinern, aber sie darf es nicht zerschneiden. Die hohe Liebe erfordert von der Frau ein Mindestmaß von Zuwendung, ohne welches der subtile Bildungsprozeß sinnlos würde. Die Trobadors verlegen Inhalt und Ziel ihres Strebens in die höfische Herrin und beziehen beides von ihr als edelste Verpflichtung. Der Anspruch auf das dem Menschen erreichbare höchste Maß an Vervollkommenung, die ihre Impulse von der Frau erhält, erfordert deren denkbar höchste Idealisierung.

Nach mittelalterlicher Auffassung ist das Schöne identisch mit dem Guten. Höchste Schönheit ist zugleich höchster ethischer Wert. Dies gilt für die Dichtkunst ebenso wie für die Verehrung der Frau. Umgekehrt erleidet aber auch die Schönheit Einbuße durch die Verletzung des Sittlichen⁵⁶. Die Rückwirkung sittlicher Minderwertigkeit auf das Schöne trifft auch die Frau. Für Sordel verliert die Dame durch ihre schlechte Wahl nicht nur *pretz e honor*, sondern — auf dem unvermeidlichen Umweg über die Öffentlichkeit — auch ihre Schönheit:

«Que, pos dopna a tort si cambia
vas son aman per leujaria,
pert del tot sa fama e son nom
e sa beltat: e sabez com?
Quar la res, que plus desadorna
beutat de dopna e desagensa,
es avols fama, e greu faillenza;
e zo, per qu'om la presa et ama
plus ni l'agenza, es bona fama;
qu'altra dopna non atalenta
als conossenz, sitot par genta».

(Aissi col tesaurs, v. 1105—16)

⁵⁶ Über die Konsequenz, die diese Auffassung für die Wertung der Dichtung bei den Trobadors hat, vgl. E. Köhler, Scholastische Ästhetik und höfische Dichtung, in: Neophilologus 37 (1953) S. 202—207.

(„Denn wenn eine Dame sich zu Unrecht aus Leichtfertigkeit von ihrem Liebhaber fortwendet, verliert sie ihren Ruf und Namen völlig und ihre Schönheit: und wißt Ihr wie? Die Schönste wird dann nämlich häßlich, denn das, was die Schönheit | einer Dame am meisten verunziert und verschandelt, ist ein schlechter Ruf und ein schweres Vergehen; und das, um dessentwillen man sie schätzt und am meisten liebt und was sie ziert, ist ein guter Ruf, denn eine andere Dame gefällt den ‚Kennern‘ nicht, mag sie auch hübsch erscheinen“).

Die Schönheit ist untrennbar mit *pretz e honor* als den von der Öffentlichkeit bezogenen Grundprinzipien der höfischen Gesellschaft verknüpft. Der Verstoß gegen die Gesetze der Gesellschaft ist ein Verstoß gegen die sittliche Wahrheit und Schönheit. Moral und gesellschaftliches Ordnungsprinzip sind identisch. Wenn das metaphysisch Schöne identisch ist mit dem Guten und die Frau seinen reinsten irdischen Abglanz darstellt, so muß, um diesen Sachverhalt zu erweisen, der weltliche Inbegriff des Guten eine metaphysische Verankerung erfahren. Was unter veränderten Bedingungen seine Vollendung in der Dichtung des *dolce stil nuovo* findet, ist bei den Trobadors eingeleitet: die Frau verkörpert die alles umgreifende Liebe. Sie vermag Wunder zu wirken⁵⁷.

⁵⁷ Dieser Gedanke durchzieht die ganze Trobadordichtung von dem Lied Wilhelms IX., wo es heißt:

«Per son joy pot malautz sanar,
e per sa ira sas morir
e savis hom enfolezir
e belhs hom sa beutat mudar
e'l plus cortes vilanejar
e totz vilas encortezir» (P.-C. 183, 8; v. 25—30)

bis zu den Versen, in denen Serveri de Girona in der Genesis den Grund dafür sucht, daß die Existenz der Menschheit allein von der Frau abhängt:

«Que, si femna no fos,
Leumens la terra nos
fora trestot perdut.
Donchs per dreit conegut
val femna mais que res
e major honor pres.

Das höfische Rittertum bedarf in seinem Streben nach einheitlicher Vorbildgesinnung und zur Begründung seiner führenden Rolle in der Welt einer Vorstellung, die seine Lebensform zur idealsten unter den irdisch möglichen stempelt. In der absolut guten und schönen höfischen Frau schaffen die Trobadors das Wesen, in dem Vernunft und Sittlichkeit sich am reinsten verkörpern und auf die Umgebung ausstrahlen. In der Frau vollendet sich für die Trobadors die in der mittelalterlichen Literatur so oft erörterte Einheit von Leib und Seele in der streng überwachten Wechselwirkung von Trieb und Vernunft. Man darf fast sagen: die Frau ist — ähnlich der Reliquie — *universale* und *res* zugleich und stellt so die Verbindung des innerweltlichen höfischen | Menschenbildes mit der Transzendenz her, damit jenem unter Verzicht auf die kirchliche Mittlerfunktion Rechtfertigung verschaffend. Hierin liegt die mystische Komponente der Trobadordichtung. Gerade in der Auffassung vom Schönen erweist sich das neuplatonische Erbteil, das als solches auch in der thomistischen Ethik erkannt wird⁵⁸. Wie die berühmten Beispiele Alberts des Großen und der Viktoriner zeigen, vertragen sich Mystik und Scholastik durchaus, und so besteht auch kein unvereinbarer Gegensatz zwischen der intellektualistischen Auffassung von der Wirksamkeit des *sen* und dem Aufstieg zum Erlebnis des *joy*. In der psychologischen Vertiefung dieses Stufenganges, in der bedingungslosen Hingabe an den Gegenstand der Sehnsucht in einem seltsamen Gemisch von idealer und erotischer Inbrunst und in ihrer dichterischen Gestaltung enthüllt dieses Ele-

Come? Diray te co!
 Car home de terra fo
 e la femna no ges;
 donchs plus honrada es» («Si voletez dir de vi», v. 171—180)

Wie der Diamant den Menschen durch seinen Wert anzieht, so führen die Frauen ihn

«lay on son, a la soma». (ebenda v. 213)

Vgl. noch die von Wechssler, Kulturproblem des Minnesangs, Halle 1909, S. 342 ff., angeführten Beispiele.

⁵⁸ S. M. Grabmann, Thomas von Aquin, 7. Aufl. München 1946, S. 171.

ment des Minnesangs sich als mystische Mitgift⁵⁹. Das südfranzösische Rittertum geht freilich den Weg der Mystik nicht zu Ende, sondern bleibt bei dem Versuch stehen, die Welt der Erscheinungen in sein eigenes, vorwiegend irdisch gerichtetes Glücksverlangen einzubeziehen.

Worauf gründet sich nun das Streben nach Vervollkommenung? Aus den Streitgedichten ergeben sich leicht Anhaltspunkte über das Wie der Erhöhung der Frau und über deren Rückwirkung; die Frage ist jedoch: woraus erwächst das starke Bedürfnis nach Steigerung und Sanktionierung der eigenen Lebensform? Der erste Blick schon erweist das neue Ideal als ständisches, dem höfischen Rittertum in seiner Gesamtheit gemeinsames Anliegen. Aus der ihm von der Wunder wirkenden Frau zufließenden Tugend und sittlichen Wahrheit erhält seine Existenzweise die höchste Legitimation. Die Liebe ist Symbol der edlen Menschenbildung, sie begreift die sinngerechte Haltung der Umwelt gegenüber mit ein, das Überwachen aller Willens- und Instinktäußerungen. Diese Umwelt aber ist eine ritterlich-ständische, das ethische Bezugsfeld ein ausschließlich ständisch verstandenes. In der Treue zur höfischen Form des Liebesdienstes weist der Mensch sich in seiner Standeszugehörigkeit aus. Der Dienst an der Frau ist unablässiger Dienst am eigenen Lebensgesetz, das seinerseits in der universalen Ordnung um so umfassendere Geltung erhält, je höher die es ständig verwirklichende Frau in der Stufenreihe der irdischen Dinge steigt. Der Sinn ihrer Erhöhung, ihre Aufgabe der Erziehung und Versittlichung werden hinfällig, wenn sie die Verbindung zu ihrer Umwelt zerschneidet, was der Fall ist, wenn sie sich ohne triftigen Grund der Liebeswerbung völlig verweigert oder wenn sie sich in der Ehe abschließt. Die Eheliebe entzieht die Frau dem gesellschaftlichen Bildungsprozeß. Das junge unerfahrene Mädchen kann

⁵⁹ Über den Zusammenhang von Mystik und Minnedichtung vgl. außer Wechsler noch M. Lot-Borodine, *Sur les origines et les fins du service d'amour*. In: *Mél. Jeanroy*, Paris 1928, S. 225. Die von E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934, App. IV, vorgebrachten Einwände entkräftet G. Errante, *Marcabru e le fonti sacre dell'antica lirica romanza*, Firenze 1948, S. 165 u. 253.

den Anforderungen der höfischen Minne nicht gerecht werden und bleibt von ihr ausgeschlossen. Jedoch findet sowohl die Eheliebe wie die Liebe zum jungen Mädchen Verteidiger, | wie weniger die der Verherrlichung der Dame dienenden Kanzonen als die irgendwie geäußerte Einwände zum Ausdruck bringenden Streitgedichte erweisen. Man wird den Grund solcher aus dem Kreis des Rittertums selbst kommender Proteste weniger in einer prinzipiellen Verdammung der höfischen Liebe als im Ausgeschlossen sein von ihrem Geltungs- und Wirkungsbereich sehen dürfen. Dieselbe Überlegung drängt sich auf in Anbetracht mancher bei der Verteidigung der niederen Minne und besonders der ihr gegenüber geäußerten Vorwürfe zu Tage tretenden Anschauungen. Damit kommt man dazu, in der höfischen Dichtung nicht mehr ein aus einheitlichem Impuls hervorgegangenes Ganzes zu sehen, sondern in ihm verschieden geartete Kräfte und verschiedene Interessen sich widerstreben, ausgleichen, vereinigen und schließlich wieder trennen zu sehen.

Zwischen den ersten dichterischen Manifestationen höfisch-ritterlicher Idealvorstellungen bis zur letzten wichtigen Station bei Guiraut Riquier liegen zwei Jahrhunderte provenzalischer Dichtung, deren angebliche „Monotonie“ weniger auf ihren Ergebnissen als auf ihren Intentionen beruht. Aber auch mit der Deutung dieser letzteren macht es sich die Forschung vielfach zu leicht; die im Bestreben nach Erstellung eines einheitlichen, verbindlichen höfischen Menschenbilds gezeitigten gleichen Formen und Normen dürfen nicht über die Verschiedenheit der Standorte und über die realen Widersprüche hinwegtäuschen, die für den Minnesang von konstitutiver Bedeutung sind. Das neue, sich in der höfischen Liebe verwirklichende Menschenbild erhebt Anspruch auf die Gesamtheit der höfischen Gesellschaft, die jedoch selbst recht unterschiedliche Elemente umfaßt. Es ist somit, wenn man zu einer Erkenntnis der im Minnesang wirksamen Kräfte gelangen will, nötig, den Voraussetzungen nachzugehen, unter denen sich für die verschiedenen Glieder der höfischen Gesellschaft ein gemeinsames Lebensideal herausbilden konnte. Man muß die Frage stellen, welche Motive sie jenes zu bejahen veranlaßten, und welche besonderen Interessen sich in der Auseinandersetzung mit anders gearteten in der Dichtung bemerkbar machen oder sich durchsetzen.

J. Flach hat in seinen ›Origines de l'ancienne France‹⁶⁰ mit Nachdruck auf das lange in die eigentliche Feudalität reichende Nachwirken des persönlichen Treueverhältnisses zwischen Herr und Gefolgsmann — das *compagnonnage* — hingewiesen und ist im Verlauf seiner Untersuchung der langsamen Verdrängung der persönlichen und familiären durch die besitzrechtliche Bindung zu Ergebnissen gelangt, die sich mit den Folgerungen, die aus einer Durchsicht der Streitgedichte zu ziehen sind, decken und sie in mancher Hinsicht ergänzen.

Bei der kriegesischen Landnahme erfolgte die Verteilung anfänglich nach den zwischen Herr und Gefolgsmann geltenden Grundsätzen eines persönlichen Schutz- und Treuebündnisses, das auf gegenseitigen Verpflichtungen beruhte, die auf der einen Seite in Dienstleistungen, auf der andern in der Bereitschaft zu deren Anerkennung bestanden. Die Dienste, mochten sie in kriegesischem oder sonstigem Beistand bestehen, wurden von seiten des Herrn durch Geschenke vergolten, deren Wert und Größe von seinem Ermessen abhing. Die Abtretung von Land zur Nutznießung war zunächst nichts anderes als ein Geschenk unter anderen, war nichts als eine Möglichkeit der Unterbauung und der zusätzlichen Garantie des Treueverhältnisses, ein Geschenk, das nach dem Tode des Beschenkten wieder an den Geber zurückfiel. Wie die andern dem *compagnon* gemachten Geschenke trug auch das abgetretene Land den Charakter freiwilliger Anerkennung, des Geschenks, des auf persönlicher moralischer Verpflichtung beruhenden *don*. Es hieß im 10. und 11. Jh. *honor*, das aus Liebe und zur Ehre Gegebene⁶¹. Die Ergebenheit des Vasallen manifestierte sich bei diesem Pakt durch seinen freiwilligen Dienst, beim Herrn durch die Freigebigkeit. Dieses labile, auf die persönliche Anständigkeit gebaute Verhältnis konnte nur unter den Bedingungen, unter denen es entstanden war, das erforderliche Gleichgewicht bewahren. Seine Vor-

⁶⁰ Paris 1893, II, 2e partie: La Féodalité.

⁶¹ Flach a. a. O. S. 517. — Zu *onor* vgl. FEW IV, S. 465; K.-J. Hollymann, Le développement du vocabulaire féodal en France pendant le haut moyen âge. Genève, Paris 1957, S. 40; E. Faral, La chanson de Roland, Paris 1948, S. 25.

aussetzungen wandelten sich mit der geschichtlichen Entwicklung. Der Charakter der einmaligen Belehnung schwand, und das Bewußtsein von einem auf Treue beruhenden Bündnis verlor sich in dem Maße, als größere Besitztümer entstanden. Neben die persönliche Bindung trat der ganz bestimmte Leistungen festsetzende und zu diesem Zweck geschlossene Lehensvertrag. Von entscheidender Bedeutung wird die Entwicklung des Nachfolgerechts. Wollte der Herr seinen Nachkommen die Erbfolge sichern, mußte er sie auch dem Vasallen zugestehen. Beiden Teilen mußte es dabei darauf ankommen, die gegenseitigen Verpflichtungen in bestimmten Rechtsätzen festzulegen. Hinzukommt, daß der Vasall mehrere Lehensherren zugleich haben konnte. Bei dieser Versachlichung und Differenzierung der Pflichten trat das Gefühl persönlicher Bindung bei beiden Teilen in den Hintergrund. Mit dem eigentlichen Feudalismus rückte eine besitzhierarchische Ordnung an die Stelle der auf persönlichem und familiärem Zusammenhalt beruhenden leistungshierarchischen. Die Erbllichkeit der Lehen und das damit verbundene Streben nach ihrer Sicherung und Vergrößerung ließ sie entweder durch Erbteilung der Zerstückelung anheimfallen oder führte zu mehr oder weniger gewaltsamer Einverleibung kleinerer Vasallenbesitze und zu einer ständig steigenden Zahl von mäßig begüterten oder völlig besitzlosen Ritterbürtigen. Der Übergang zur feudalen Epoche fällt etwa in die Zeit vom Ende des 9. Jh. bis zum ersten Kreuzzug⁶². Diese Entwicklung scheint sich im Süden infolge der Schwäche der monarchischen Zentralgewalt schneller vollzogen zu haben als im Norden. Die ›chanson de geste‹ spiegelt das alte Treueverhältnis wieder in einer Zeit, da dieses sich bereits im Süden gegen den übermächtig werdenden Feudalismus verteidigen muß⁶³. |

⁶² Flach a. a. O. S. 494.

⁶³ Man wird in der Tatsache, daß die der nordfranzösischen ›chanson de geste‹ entsprechende Entwicklungsstufe im Süden auf eine frühere Zeit fiel, in der die musikalischen und poetischen Voraussetzungen für die Volkssprache einfach nicht vorhanden waren, einen der wesentlichsten Gründe für das Fehlen einer bedeutenden provenzalischen Epik sehen dürfen.

Im Anfang garantierte die persönliche Bindung zwischen Herr und Dienstmann den Zusammenhalt der Partner und damit gleichzeitig die politische Ordnung und erfüllte so zum Teil die Aufgabe der im Süden praktisch ausgeschalteten zentralen Gewalt, deren Fehlen jedoch die raschere Entwicklung des Feudalismus förderte. Die festen Lehensverträge, welche die alte persönliche Bindung ersetzten, bedurften selbst wieder einer Macht, die ihre Einhaltung verbürgte. Um das Heer der kleinen Ritter und Aftervasallen an sich zu fesseln, bedurfte der Feudalherr einer Bindung, die mehr im Persönlich-Sittlichen als im Rechtlichen wurzelte, so wie sichere Gewähr für sein freundschaftliches Verhältnis zu großen Vasallen eigentlich nur mit der Herstellung verwandtschaftlicher Beziehungen gegeben war, da sonst der Dienst jederzeit aufgekündigt und die Erbfolge gefährdet werden konnte⁶⁴. Den Kern der Macht bildete das Gefolge, das der Feudalherr an seinem Hof versammelte. Wichtig erscheint hier das Verhältnis zwischen Herr und *noirit* (*nourri*), das sich für den letzteren in treuem Dienst, für den ersteren in der Freigebigkeit bewährt⁶⁵. Darüber hinaus mußte dem Herrn an einem persönlichen Band liegen, das neben den ihm unmittelbar verpflichteten Gefolgsleuten auch für die widerstrebenden Glieder seines Lehensverbandes verbindlich zu werden vermochte. Die höfische Gesittung, die sich aus der besonderen, dem höfischen Zusammenleben erwachsenen Form der Liebe entwickelte und absolute Geltung für die Gesamtheit des Adels beanspruchte, war wie kein zweites Mittel geeignet, auf der einen Seite die wilden Kräfte an den Hof und damit an die Person des Herrn zu fesseln, und auf der andern Seite widerstrebende Kräfte vom Handeln abzuziehen. Die Macht neu erlebter Geselligkeit band die verschiedensten Elemente an den Hof und erzeugte mit dem nö-

⁶⁴ Man vergleiche dazu Wilhelms IX. Lied ›Pos de chantar‹, P.-C. 183, 10.

⁶⁵ Über den *nourri* vgl. I. Feuerlicht, Vom Ursprung der Minne, Arch. Rom. XXIII, S. 140 ff. [abgedruckt in diesem Band S. 263 ff.]. Feuerlicht will den ganzen Minnesang aus der Verehrung des *nourri* für die Frau seines Herrn ableiten. Dieses Verhältnis bildet jedoch nur ein Teilmoment bei der Entstehung des Frauendienstes.

tigen Spielraum das Bewußtsein kulturellen Schöpfertums, das seine Impulse von der Frau, und zwar — nicht zufällig — von der Frau des Herrn — der *domna* — empfing.

Wie unsere Durchsicht der Streitgedichte sowie eine an anderer Stelle durchgeführte Untersuchung der Begriffe der Freigebigkeit, des Reichtums, der Tapferkeit und des Wissens zeigt⁶⁶, ist die provenzalische Dichtung von vielfältigen und oft genug konträren Tendenzen durchzogen, so daß sich der Gedanke, ihr Gesamtbild sei von einer völlig homogenen Gesellschaft geprägt, von vorneherein verbietet. Es ist dabei festzustellen, daß entscheidende Merkmale der Trobadordichtung auf das niedere Rittertum weisen. Wenn in der Zeit der Landnahme der Herr die Besitzverleihung ganz selbstverständlich nach Zahl und Leistung seiner Gefolgsleute vorgenommen hatte, so mußte dies bald wesentlich anders werden. Der dauernde Kriegszustand hörte auf, die Zahl der Ritter aber stieg infolge natürlicher Vermehrung und späterer Aufnahme von Ministerialen und anderen nicht Ritterbürtigen in den Adelsstand. Im Verlauf der Feudalisierung wurde die Lage der kleinen Vassallen durch Erbteilungen, durch den Druck der Lehensherren und durch die wachsenden Besitzansprüche der Kirche immer schwieriger, so daß sich zu der steigenden Zahl der schon von Geburt an besitzlosen Ritter am Hof und im Heer die Aftervasallen gesellten, die unter Umgehung ihrer nächsten Herren in ein direktes Abhängigkeitsverhältnis zum obersten Lehensherren traten und damit dessen politischen Bestrebungen entgegenkamen. Der arme, verhungerte Ritter wurde zum Gespött seiner klerikalen Konkurrenten, wofür die mittellateinische wie die volkssprachliche *Débat*-Literatur zahlreiche Beispiele bieten.

In dem nunmehr an den Hof gefesselten Rittertum lebte jedoch die Erinnerung an das auf einem persönlichen Verhältnis zum Herrn beruhende Recht auf eine ständische Lebensgrundlage. Die materielle Basis und damit auch eine konkrete Aufgabe war dieser

⁶⁶ E. Köhler, Reichtum und Freigebigkeit in der Trobadordichtung, in: *Estudis Romànics* III (1951–52) S. 103–138; ders., *Bravoure, savoir, richesse et amour dans les jeux-partis des troubadours*, in: *Estudis Romànics* V (1955–56) S. 95–110.

Schicht entzogen, der gelegentliche Kriegsdienst konnte nicht zur Rechtfertigung ihrer Existenz dienen. Der Zwiespalt zwischen gesellschaftlichem Anspruch und gesellschaftlicher Leistung wurde untragbar und erforderte, wo nicht das Kreuzzugsethos dem ritterlichen Dasein einen neuen Sinn zu geben vermochte, gebieterisch eine Lösung, die der funktionslos gewordene Kleinadel in einer Sinngebung seiner neuen Lebensweise suchen mußte und deren Ermöglichung er ganz selbstverständlich von seinem natürlichen Herrn zu fordern sich berechtigt glaubte. Der Anspruch auf die Hilfe des Hofherrn beruft sich auf die alte Verpflichtung des Lehenherrn zur Gegenleistung für erwiesene Dienste. Da man sich bei diesen Forderungen kaum mehr auf reale Dienstleistungen stützen kann, verschiebt sich der Akzent wieder mehr auf die persönliche moralische Verpflichtung. Die Freigebigkeit, das Geschenk, trat wieder an die Stelle der Entlohnung, auf den Hof übertragen: die Gunst an die Stelle der Vertragspflicht. Im Begriff *honor* löste sich die alte Bedeutung von *Ehre* wieder von der besitzrechtlichen ab, aus der mit dem Lehen verbundenen persönlichen Ehre wurde der höchste sittliche Wert des im Frauendienst zusammengefaßten Bezugssystems der höfischen Welt, das für Ritter, Dame und Herr gleichermaßen verbindlich war. Indem die Ehre allein von der höfischen Liebe abhängig gemacht wird, wird die Anerkennung des Anspruchs auf Unterhalt und Existenzmöglichkeit zu einer öffentlichen und für das Bestehenkönnen vor Gott und Welt unerläßlichen Voraussetzung gestempelt. Die Ehre des Einzelnen wird zur Ehre des ganzen Standes, das Bedürfnis eines Teiles nach Sicherung zu einem Grundbestandteil eines allgemeingültig werdenden Sittengesetzes. Die Fähigkeit, die individuellen Interessen mit der neuen Gesittung in Einklang zu bringen, sie einem für alle gleichermaßen gültigen sittlich-ständischen und gleichzeitig allgemein menschlichen Vervollkommnungsstreben einzuordnen, wird zum Ausweis der Erfüllung der Standesplichten. Das durch den rechten Frauendienst bezogene Wissen um das ideale Menschentum und die daraus erwachsene Ehre treten jetzt als Maßstab der Werte an die Stelle von Rang und Besitz. Die sich vergrößernden Unterschiede zwischen hohem und niederem Adel werden durch das gemeinsame höfische Ideal überbrückt. An die Höhergestellten wird die For-

derung herangetragen, die Veredelung ihres Daseins in einem Bereich zu erstreben, der allen Gliedern des höfischen Kreises zugehört. Für alle die Teilnahme zu ermöglichen, wird die vornehmste Aufgabe der dazu in der Lage befindlichen Mächtigen. In dem Bereich der idealen höfischen Gesittung erscheinen so alle Antinomien des Daseins aufgelöst, in seiner Schaffung und Erhaltung erkennt sich das niedere höfische Rittertum als den berufenen Vertreter ritterlicher Existenz. Seine Bedürfnisse können indessen den Hochadel nur ansprechen, wenn sie über ihren Ausgangspunkt hinaus als unentbehrliche Bestandteile des neuen Menschenbildes auftreten. Dies geschieht auf dem Wege der Moralisierung der alten lehensrechtlichen Verpflichtungen und mit Hilfe der Konstruktion einer von Anfang an durch göttliche Weisung dem Adel übertragenen politischen, sozialen und sittlichen Aufgabe, an deren Erfüllung das Recht seiner ständischen Existenz gebunden erscheint.

Wie der *honor*-Begriff durch die Ablösung vom Besitz aus der privaten Sphäre heraustritt und nunmehr die Ehre des Einzelnen zugleich die Ehre der ständischen Gesellschaft ist, so erfährt auch die *legalitas* eine Bedeutungsverschiebung. Ursprünglich an die Lehens-einrichtung geknüpft und das rechtmäßige Verhalten der beiden Partner betreffend, wird die *lealtat* zur ideellen und sittlichen Verpflichtung gegenüber dem Herrn und der Dame. Diese Einstellung verbürgt gleichzeitig das richtige Gesellschafts- und Weltverhalten, das in all seinen Einzelheiten in der *amor leal* einbegriffen erscheint. Dem Geist des niederen Rittertums entspricht es, wenn sich die Anstrengung für Frau und Liebe im dauernden Sichzurechtfinden und Geltenwollen, in der Sicherung der vertretenen höfischen Ideale, im Ausbauen gesellschaftlicher Spielregeln wie im Hinhorchen auf die Erfordernisse der jeweiligen Begegnung äußert. Der beständige Wille zur Geltung und zur Selbstvervollkommenung kann in der materiell und politisch unabhängigen Schicht nur Anklang finden, indem er in einem geistigen Bereich neutralisiert wird, der ein solches Höherstreben auch den Spitzen des Rittertums gestattet, denen der Ersatz des besitzrechtlichen Wertmaßstabes durch einen gesellschaftlichen soweit entgegen kommen mußte, als dadurch das Interesse von der politischen Ebene und von Ansprüchen auf Landbesitz abgezogen wurde. Damit fielen aber nicht sämtliche Forde-

rungen auf wirtschaftliche Sicherung, sie wurden nur ins Moralische verlagert und somit von einem privaten Handel zu einer Angelegenheit der ganzen Gesellschaft gemacht. Die Freigebigkeit wurde zum Ausweis edlen Menschentums; an ihr wird die Nahtstelle jener scheinbar zusammenhanglosen Verflechtung von dichterischem und politischen Anliegen des niederen Rittertums im höfischen Frauen dienst sichtbar.

Der persönliche Zusammenhalt zwischen Feudalherr und Gefolge hatte keine Garantie in einem Lehen, sondern schien nur gesichert durch die beiderseitige Einfügung in die höfische Gesittung, die so zum Ersatz für die alte lehensrechtliche Bindung wurde. Es war nur natürlich, daß dabei das Vorbild des | Lehenswesens zur Legitimierung des persönlichen Verhältnisses diente⁶⁷. Ein ganzes System von teils aus der christlichen, teils aus der antiken, zumeist stoischen Ethik geholten Argumenten versucht die Freigebigkeit als das Wesensgesetz des Adels hinzustellen, ja das Schenken wird Inbegriff aller Tugenden und Kriterium der universalhistorischen Sendung des Adels; es wird darum Grundvoraussetzung des Frauendienstes und der Standesehre. Die Betonung der vom Nutzwert des Geschenkes unabhängigen Gesinnung beim Geben ist ein Zeichen der moralischen Verallgemeinerung der ihren eigentlichen Rechtsanspruch verlierenden Forderung an den Herrn. Unablässig trugen die Trobadors das Ideal der Freigebigkeit an die besitzende Schicht heran. Aber nicht jeder Grundherr konnte sich für die neue Lebensform erwärmen, nicht für jeden ergab sich die Notwendigkeit, eine

⁶⁷ Als historisch zwangsläufige Konsequenz und nicht als mechanische und gleichsam zufällige Folge ist die von Wechssler hervorgehobene Bedeutung der Lehensterminologie im Minnesang zu verstehen. Ihre Rolle darf jedoch nicht überschätzt werden. Sie dient in erster Linie der Rechtfertigung des Anspruchs auf Mitwirkung auf dem höfischen Schauplatz. Die Existenz des niederen Rittertums entscheidet sich an der Freigebigkeit des Hofherrn, die im Gegensatz zu dem Treuebündnis der Anfangszeit nicht mehr so sehr für das Verhältnis des Herrn zur Einzelperson als für die Schaffung der Voraussetzungen eines ideal-geselligen Daseins bestimmt ist, in dem allein sich das neue Menschenbild zu verwirklichen vermag.

größere Anzahl von Menschen an seinen Wohnsitz zu fesseln⁶⁸. Je mehr der Feudaladel selbst in Bedrängnis gerät, je mehr die unmittelbaren realen Belange mit dem Vordringen der Geldwirtschaft und mit dem politischen Druck die kulturellen Interessen und das im höfischen Gesellschaftsideal erreichte Gemeinschaftsgefühl verdrängen, desto deutlicher kommt auch in der Dichtung zum Ausdruck, wieweit Feudaladel und niederes Rittertum sich voneinander entfernt hatten. Neben dem unablässigen Versuch, den Feudaladel in die Gemeinschaft zurückzuzwingen, gelangt oft die strengste Verurteilung seiner Verselbständigung zum Durchbruch, ja die Kritik führt zum Zweifel an seiner Daseinsberechtigung. Aus dem Reichtum allein wird schon auf den Geiz geschlossen. Scharf werden kostspielige Beschäftigungen gerügt, die nicht der höfischen Gemeinschaft dienen. Folquet de Romans geht, von der Verdammung des Geizes ausgehend, bis zur Forderung nach einer Neukonstituierung des Adels, dessen besitzender Teil nicht mehr nach seiner Geburt, sondern nur noch unter dem Aspekt seines verderblichen, weil eigennützig verwahrten Besitzes eingeschätzt wird⁶⁹.

Bei der geläufigen Identifizierung der Freigebigkeit mit dem Vermögen zur edlen Liebe ist es nur folgerichtig, wenn dem geizigen Reichen, schließlich dem Reichen schlechthin, die Fähigkeit zur Liebe abgesprochen wird. Die Fronten bilden sich klar heraus, indem auf der einen Seite Armut, edle Gesittung und hohe Liebe, auf der anderen Reichtum, Geiz und Sittenlosigkeit zusammengestellt werden. Der ursprüngliche Gegensatz von gemeiner und höfischer Liebe birgt jetzt den Gegensatz von Reich und Arm, Hoch und Niedrig in sich. Der geizige und frivole Reiche vergeht sich an dem idealen ständischen Menschenbild, das sich nur in der geistigen Spannung

⁶⁸ Wichtig erscheint hier neben der damit verbundenen weltanschaulichen Frage die schon von Wechsler (Kulturproblem, S. 201) hervorgehobene Tatsache, daß der Minnesang am meisten an den Höfen gepflegt wurde, deren Herren durchgängig in einem gespannten Verhältnis zur Kirche und zur französischen Monarchie standen. Dort mußte das persönliche Band zwischen Herr und Gefolge ideell und materiell größte Stärkung erfahren.

⁶⁹ P.-C. 156, 11; Str. 3.

edler Frauenliebe verwirklichen kann. Mit der Zuweisung der hohen Minne an das niedere, verarmte Rittertum und der niederen Minne an den besitzenden Hochadel fällt der Gegensatz der beiden Schichten unter die ethische Wertung. Der Kleinadel bestimmt sich damit zum berufenen Verfechter der wahren Standesehre und zum reinsten Vertreter ritterlichen Menschentums.

Die Entwicklung der Auffassung, daß edle Liebe nur im edlen Herzen möglich sei, geht, wenn auch nachhinkend, Hand in Hand mit der Läuterung des *joy* zum Erlebnis reiner Liebe. Die Gleichsetzung von Reichtum, Geiz und brutaler Sinnlichkeit einerseits, von Armut, edler Gesittung und Bereitschaft zu entsagungsvoller Liebe andererseits leitet notwendig ein anderes Verhältnis zur Adelsfrage ein. Der Arme ist geradezu prädestiniert, das ideale ritterliche Menschentum zu verwirklichen, denn Armut zwingt, wie Jutge in seinem Partimen mit Esteve ausführt⁷⁰, zur beständig wachsamten Beachtung der Gesetze der hohen Liebe. Der Zusammenhang der höfischen Minnetheorie mit dem gesellschaftlichen Anspruch des funktionslos gewordenen Kleinadels wird hier ebenso deutlich wie aus der oben angeführten Bemerkung des Dalfin von Auvergne, die die hohe Liebe als ein Ehre und Geltung aus dem Frauendienst beziehendes Tauschverhältnis charakterisiert. Wenn Esteve in dem genannten Streitgedicht der Ansicht Ausdruck gibt, das materielle Vermögen und die Macht des Hochgestellten mache diesen zum natürlichen Wegbereiter des neuen Menschenbildes, so wird er damit zum Sprecher jenes Teils des höheren Adels, der von der neuen Gesittung erfaßt worden war, dabei aber selbst die Führung beanspruchte. Das eindeutigste Beispiel dafür bietet Raimbaut von Orange, der gegenüber der Auffassung, eine Dame könne sich nicht ohne Schaden einem Reichen zuwenden, nachdrücklich die Forderung erhebt, daß das höfische Menschenbild sich nach den Spitzen der Gesellschaft ausrichten und von diesen seine Wertmaßstäbe erhalten soll⁷¹. Mit Raimbaut manifestiert sich der Versuch des Hochadels, sich ebenso wie durch besondere Stilgesinnung in der Dich-

⁷⁰ ›Duy cavayer an preyat lonjamen‹, P.-C. 145, 1.

⁷¹ Vgl. unsere Ausführungen zu Raimbauts Stilstreben in: Romanische Forschungen 64 (1952) S. 90.

tung auch in ethischer und politischer Hinsicht als bestimmend für das neue ritterliche Weltbild hinzustellen.

Die Liebe umschloß den idealen Bezirk, in dem die höfische Gesellschaft ihre Selbstausslegung fand. Solange alle Glieder derselben irgendwie mit der neuen Gesinnung verbunden oder ihre Bedürfnisse wenigstens mit ihr vereinbar wußten, konnte es nur zu Auseinandersetzungen um den Primat der beteiligten Schichten, noch nicht aber zum Zweifel am Ideal selbst kommen. Als jedoch mit den politischen und wirtschaftlichen Veränderungen die Einzel- | interessen auseinanderzustreben begannen, wurde dem höfischen Ideal die einheitliche Basis entzogen. Es verlor seine konkrete Aufgabe und hörte allmählich auf, ständisches Ideal zu sein. Die ausgleichende Tendenz mußte zur rangindifferenten, schließlich zur rangverachtenden Wertung des Menschen führen, je mehr die Bestrebungen ihrer Träger auseinanderliefen. Wo die praktischen Belange und damit die Verhaltensweisen der einzelnen Gruppen sich trennten, verschoben sich auch die bisher weitgehend übereinstimmenden Wertreihen bis zur Gegensätzlichkeit. Die Relativierung der Werte bedingt das Schwinden der in der Übereinstimmung sich bewährenden Urteilskraft. Im Gefühl, daß sich unter dem Glanz der höfischen Gesittung bereits die Grundlagen verhängnisvoll verändern, wird der Trobador früh zum *laudator temporis acti*. Das in der frivolen Liebesauffassung der Mächtigen getadelte individuelle Verlangen nach Glück, das Genießenwollen, das sich nur an das Ziel der Liebe, nicht an den bildenden Weg zu ihm kehrt, bedeutet die empfindlichste Störung der höfischen Ordnung und wird als willkürliche Umkehrung der Werte empfunden. Die Verwischung der sittlichen Kategorien, von *be e mal*, von Ideal- und Genußliebe, ist das Zeichen für den Eigennutz des Individuums, das für seine Bestrebungen in der geltenden Sittennorm keine Entsprechung mehr findet und die gemeinsamen Wertungen nicht mehr anerkennt: der Eigennutz weiß sich mit dem Gemeinnutz nicht mehr einig. Die von den unteren Ritterschichten und ihren Sprechern, den meisten Trobadors, festgehaltene Auffassung der versittlichenden hohen Liebe wird zum Extrem gedrängt, geschlechtliche Liebe wird völlig in Bann getan. Wo aber der Anreiz des konkreten Ziels fehlt, wird auch der Weg zu ihm hinfällig; das bedeutet, daß der weltliche und soziale

Charakter der Liebe verloren geht. Über ein auf Erfüllung verzichtendes Stadium wird die Liebe in Verfolgung ihrer Spiritualisierung ins Religiöse und Philosophische gehoben. Mit der edlen menschenbildenden Minne hatte sich ein selbstsicheres Weltleben mit all seinen irdischen Belangen an einen überweltlichen Bereich herangeschoben und aus ihm seine Rechtfertigung bezogen. Die reine Liebe der Spätzeit hingegen steht in scharfem Gegensatz zum sinnlichen Erleben.

Das Zusammenbrechen der Grundlagen des höfischen Daseins zieht die Auflösung seiner Wertwelt nach sich. Wo versucht wird, ihren Bestand zu erhalten, muß sie notwendig an einem anderswo fußenden und allgemein gültigen Maßstab gemessen werden, wie ihn nur die christliche Ethik bietet. Damit ändert sich aber auch schon ihr Charakter. Diese Entwicklung ist von Sordel über Montagnagol zu Guiraut Riquier mit fortschreitender Deutlichkeit zu verfolgen. Der besonders bei Guiraut erkennbare Versuch einer Anpassung der höfischen Gesittung an die christliche Moral ist zum Scheitern verurteilt, da sie in einer solchen Bindung ihres Charakters als Standesethik verlustig gehen muß. Marcabru hatte sich in der unerschütterlichen Überzeugung von der absoluten Gültigkeit der christlichen Sittenlehre gegen deren Profanierung durch eine sich autonom fühlende Gesellschaft aufgelehnt. Die Spätzeit verspürt bei der Auflösung dieser Gesellschaft das Bedürfnis, ihre Werte in der Einbettung in die Autorität der christlichen Moralsätze zu bewahren. So münden alle Elemente des höfischen Ideals auf überständischer Ebene zusammen, von der aus es in einer inzwischen grundlegend veränderten Welt befruchtend auf völlig anders geartete Bereiche übergehen kann: Die höfisch-ritterliche Dichtung findet ihre Fortsetzung in der Höhenluft der großen Italiener und in der selbstbewußten Reimerei des bürgerlichen Blumen- und Meistergesangs.