

ERICH KÖHLER

Zur Diskussion der Adelsfrage bei den Trobadors

ERICH KÖHLER

ZUR DISKUSSION DER AEDELSFRAGE BEI DEN TROBADORS

In einem altprovenzalischen Streitgedicht, das schon infolge des Rangs seiner Verfasser Aufmerksamkeit verdient, geht es um die Frage, ob die Liebe eines Königs einer Dame mehr Ehre einträgt als die eines anderen tüchtigen Ritters. Es handelt sich um das Gedicht *Be'm plairia, seigner en Reis* (PILLET-CARSTENS 242, 22), entstanden gegen 1172 in Spanien¹. Die Interlokutoren sind der berühmte Trobador Guiraut de Bornelh und König Alfons II. von Aragon. Das Fehlen einer Richterernennung in den beiden Tornaden erklärt sich daraus, daß eine solche bei dem hohen Stand des einen Partners und bei dessen persönlichem Interesse an der ventilierten Frage untragbar gewesen wäre. Wir hoffen zeigen zu können, daß die von Guiraut dem König vorgelegte Frage weder zu „delikat“ (APPEL) noch „assez désobligeante“ (JEANROY) war und daß Guirauts Herausgeber KOLSEN es nicht nötig hatte, die Jugend Alfons' (damals etwa 20 Jahre alt) als Entschuldigung anzuführen².

Den gebührenden Abstand zu seinem Gönner wahrt Guiraut in seiner umständlichen, gewundenen Anrede, doch dann gilt seine Aufmerksamkeit nur noch dem Gegenstand: Wie kann eine Dame, der es um echten Wert zu tun ist, nur um der Habe willen einen König oder Kaiser zum Liebhaber nehmen, wo diese es doch nur auf Sinnengenuß abgesehen haben (Str. III)? Dieser – von provenzalischen Dichtern mehrfach erhobene³ – Vorwurf läßt erst im Gesamtwerk Guirauts seinen tieferen Hintergrund erkennen. Guiraut ist der größte Theoretiker unter den Trobadors. Die Liebe ist für ihn identisch mit dem *joi*, jenem in angestrenzter Bemühung erzielten geistigen Erleben vorbildlichen Menschentums, das uns in seiner

¹ Nach Adolf KOLSEN, *Giraut de Bornelh, der Meister der Trobadors*, Berlin 1894, S. 51. – Trotz Alfred JEANROYS Einwand ist das Gedicht als Partimen anzusehen. Jeanroy vermißt (*Annales du Midi* V, 1890, p. 294) eine exakte Vorlegung der dilemmatischen Frage, und in *La Poésie lyrique* führt er das Gedicht sowohl unter den Tenzonen (II, 254) wie unter den Partimens an (II, 260). Es ist aber zu beachten, daß die Streitfrage Alfons in seiner königlichen Stellung ganz persönlich betraf und die Einleitung dadurch ein anderes Gesicht bekommen mußte.

² Vgl. A. KOLSEN, *Sämtliche Lieder des Trobadors Giraut de Bornelh, mit Übersetzung, Kommentar und Glossar kritisch herausgegeben von A. K.* II. Band, Halle/Saale 1935, S. 108 u. 291.

³ Vgl. KOLSEN, *Sämtliche Lieder* ... II S. 108 zu 23.

zeitgebundenen Kompliziertheit noch so viele Rätsel aufgibt⁴. Das Leben wird in seinen einzelnen Abschnitten wie im Ganzen nur unter dem Aspekt des *joï* gewertet, der, wie Guiraut breit ausführt, unabhängig ist von der letzten Gunst der geliebten Dame. Die verehrungsvolle Liebe an sich schon schafft Raum für alle Tugenden. Rasche Erfüllung der kühnen Wünsche führt nicht zum *joï*, sondern zu brutaler Sinnlichkeit. Somit ist es die Pflicht der Dame, verwegene Forderungen zurückzuweisen, wenn sie nicht den tiefen Sinn ihrer Verherrlichung verfehlen will. Die sklavische Ergebenheit des Mannes wird von der Frau, einem gleichsam bis an die Schwelle des Himmels erhobenen Sonnenspiegel, als dem Lichtquell einer neuen Daseinsform zurückgeworfen. Je höher das Gestirn, desto stärker der Strahl. Nur der den Menschen dauernd zu weitestmöglicher Übung seiner Fähigkeiten zwingende erregende Schwebzustand zwischen Wunsch und Erfüllung gewährleistet volle Entfaltung aller Kräfte. Das wachsame geistige Verhalten zwischen Begierde und Erfüllung wird in der Erkenntnis eines letztlich unauflösbaren Antagonismus seelischer Beziehungen zum Ansatzpunkt einer positiven Lebenshaltung. So kommt es in dem engeren Bezirk der höfischen Bildung doch zu einer Vereinigung des Widersprüchlichen, die als Produkt mühsamer geistiger Anstrengung das Gegensätzliche als Gesetz des Lebens und das Leben selbst als höchste Verpflichtung zur Einung aller Seitenwege in der idealen Persönlichkeit ahnt. Leicht gewonnener Besitz versperrt den Weg zur menschlichen Vollendung. Reichtum gilt nur in dem Maße, als er Hilfsmittel in deren Dienst ist. Die Abweichung vom Mittelweg nach den Extremen hin bildet den Abgrund zu dem hohen, schmalen Grat, der allein zur sinnvollen Formung der angelegten Möglichkeiten führt. Wer in gierigem Zugriff, auf Reichtum und Macht pochend, das Ziel erreichen will, verliert es nicht bloß für seine eigene Person, sondern droht es für alle zu verschütten in einer Gesellschaft, die das Individuum nur in seiner Umweltbeziehung sieht.

Aller Reichtum ist für Guiraut nur Elend ohne die Freude, welche die Hohe Liebe schenkt, ja Reichtum und Macht stören ebenso sehr wie bittere Armut und niedrige Geburt die unerlässliche seelische Spannung, in der allein der Mensch sich vor den Extremen bewahrt; sie stören die *mesura*.

Senher, molt pren gran mal domneis,
 Can pert la cud' e'l bon esper;
 Que trop val enan del jazer
 L'afars del fin entendedor,
 Mas vos, ric, car etz plus maior,
 Demandatz lo jazer primer,
 E domn' a'l cor sobreleuger
 C'ama celui que no'i enten. (v. 33-40)⁵

Der sinnliche Genuß ist Konzession an das Menschlich-Allzumenschliche und kann höchste Erfüllung nur als Endpunkt eines mühsamen, aber „freudevollen“ Stufengangs der Selbsterhöhung werden.

⁴ Eine vollständige und übersichtliche Darstellung der einzelnen Punkte von Guirauts Liebestheorie gibt SALVERDA DE GRAVE in seinen *Observations sur l'art lyrique de Giraut de Borneil*, Amsterdam 1928, einer wertvollen Ergänzung der Ausgabe KOLSENS.

⁵ Text nach KOLSEN, *Sämtliche Lieder* . . . Band I, Halle/Salle 1910, S. 380.

Der junge Alfons greift die Frage Guirauts mit demselben Ernst auf, mit dem dieser sie vorgelegt hat. Es liegt ihm nicht daran, sein Königtum losgelöst auf ein erhabenes Podest zu stellen, sondern er will sich mit seinem *saber* (v.10), d. h. mit Hilfe seiner Vertrautheit mit dem Wesen der *cortezia*, als primus inter pares in die ritterliche Idealwelt einordnen. Warum sollte er, der ebenfalls seiner Dame die gebührende Ehrfurcht zollt, nur seiner Macht wegen nicht zum wahren Liebhaber taugen (v. 12–13 u. 28–30)? Ist nicht eher da, wo Macht sich mit echtem Liebesdienst verbindet, der Gipfel erreicht (v. 25–28; 41–42)? Gleichwohl teilt Alfons die Befürchtungen Guirauts, weil er dieselbe Gesinnung hegt, und versichert ihm, nicht betrügerischer Liebe zu huldigen wie die anderen Mächtigen seiner Zeit.

Die ursprüngliche Frage nach der Ehre der Dame hat sich zu einer Erörterung verschoben, deren grundsätzlicher Charakter unschwer aufzuzeigen ist. Es hieß den ganzen Ernst des ritterlichen Kultur- und Geschichtsbewußtseins verkennen, wollte man solche Auseinandersetzungen nur als leere Spielerei betrachten.

Wenn unser Partimen die Einordnung der Spitzen der mittelalterlichen feudalen Gesellschaft in eine zentrale höfische Mitte zum Gegenstand hat, so wird auch hier die Erhöhung des ritterlichen Menschenbildes in der Bereitwilligkeit deutlich, mit der ein König seine eigene Seinsweise mit jenem Bilde identifiziert. Schwieriger liegen die Dinge da, wo der höfische Dichter es unter scheinbarer Durchbrechung der ständischen Grenzen von unten her beleuchtet, wie es in dem Streitgedicht zwischen Dalfin von Auvergne und Perdigon (*Perdigos, ses vassalatge*, P.-C. 119,6) der Fall ist, das um 1200 entstand. Dalfin legt die Frage vor, ob eine liebesdurstige Dame einen mit allen höfischen Tugenden ausgestatteten Mann von niederer Geburt, oder aber einen gemein gesinnten Adligen vorziehen soll. Also die Frage: Tugendadel oder Geburtsadel. Der verbreitete Topos gibt bekanntlich dem Tugendadel den Vorzug. Sicher ist, daß diese Entscheidung im Bereich der höfischen Kultur nirgends sozialaktive Wirkung zeitigt. Jedoch geht die Bezeichnung „Gemeinplatz“ auch hier völlig am Wesentlichen vorbei. Der Topos scheint direkt auf Juvenal (Sat. 8,20) zurückzugehen, obgleich er schon vorher existierte. Besonders in der panegyrischen Dichtung verwendet⁶, geht er auch in die mlat. Poetik ein⁷ und ebenso in die vulgärsprachliche Dichtung. Sinn und Bedeutung des Topos für die höfische Dichtung lassen sich nur erkennen, wenn wir, dem Beispiel der mittelalterlichen Dichtung selbst folgend, ihn als Gegenbegriff einer anderen festen Vorstellung zu fassen versuchen.

Perdigon vertritt die Sache des adligen Liebhabers: eine edle Dame darf nur

⁶ Siehe E. R. CURTIUS, Zur Literaturästhetik des Mittelalters, II, ZRPh 58, 1938, S. 213, und O. SCHUMANN/A. HILKA, Carmina Burana, Heidelberg 1930, II, S. 11. In beiden Arbeiten weitere Belege und Hinweise.

⁷ Matthäus von Vendôme, Ars versificatoria:

27 *Virtus nobilitat animum; virtute remota
migrat in exilium nobilitatis honor.*

Unde Claudianus:

*Virtute decet, non sanguine, niti:
Nobilitas animi sola est atque unica virtus.*

E. FARAL, Les arts poétiques du XII^e et du XIII^e siècle, Paris 1924, p. 116.

einem sozial Gleichgestellten ihre Liebe schenken. Die Wahl eines gemeinen Mannes würde ihr Schande einbringen bei all denjenigen, deren Urteil maßgebend ist (v. 10–11). So seicht dieses Argument zunächst erscheint, sein Gewicht enthüllt die zweite Replik *Perdigons*:

Lo nom de „la domna“ desman,
 Que'l nom pert, pos met en soan
 Cavalhiers, don lo noms li sors. (v. 34–36)

Wie hoch auch die geliebte Frau über dem Manne steht, ihre erhabene Stellung verdankt sich doch nur ihm. Seine Verachtung ließe sie in die Bedeutungslosigkeit zurücksinken. *Perdigons* Beweisführung beruht also auf einem entscheidenden Element der Minnekonzeption: die Erhöhung der Frau ins fast Überirdische durch den Mann hat schließlich nur dessen eigene Erhöhung zum Ziel, mit einem streng geschlossenen Kreis von Pflichten bezahlt die Frau ihre Verherrlichung.

Dalfin verfißt den ihm zugefallenen Standpunkt im christlichen Sinne. Echter Adel beschränkt sich nicht auf den Geburtsadel, denn wir alle entstammen derselben Wurzel⁸. Die Dame, deren Leitstern wahrer Wert ist⁹, soll ohne Rücksicht auf die Standesgrenzen wählen, unterhalb deren es viele gibt, denen eine höhere Stufe wohl anstünde (v. 19–27). Wie kann man um eines bloßen Namens willen, so antwortet *Dalfin* dem *Perdigon*, einen schlechten Menschen dem guten vorziehen, wo doch alle Menschen Kinder eines Vaters sind (v. 37–45). Es ist für das antithetische Denken der *Trobadors* charakteristisch, wie hier sonst unzertrennbare Begriffe gesondert und einander gegenübergestellt werden. *Valor* und *pretz* (bei *Dalfin* dafür *nom*), Sein und Scheinen fallen dem höfischen Menschen zusammen. So wie es Pflicht ist, alle schlechten Eigenschaften zurückzudämpfen oder wenigstens zu verheimlichen, so gilt es ebenso, die Tugend nicht unter den Scheffel zu stellen. Wo der Mensch nur in der Beziehung zur Umwelt gesehen wird, wird ihm Tugend nur zuerkannt, soweit er sie öffentlich geltend macht. *Valor* existiert nicht ohne *pretz*. Im Namen *domna* ist für *Perdigon* und auch für *Dalfin* das Wesen der *domna* inbegriffen. Aber das entscheidende Argument hat sich *Perdigon* für die letzte *Cobla* vorbehalten:

C'uei non es vilans tan bos
 C'als ops non perda'l barnage;
 Aissi co'l chatz gen noiritz
 S'esperdet per la suritz,
 S'esperdon lai on mais d'ops an,
 E'l plus vils cavailhiers c'uei an,
 Val, pos donna'l vol far socors. (v. 48–54)

Wie eine gut erzogene Katze beim Anblick einer Maus ihre Beherrschung verliert, so fällt in bedrängter Lage die Hülle der nur scheinbaren, äußerlichen edlen

⁸ Teilweise christliche Begründung zeigt auch *Carmina Burana* 7. Vgl. a. a. O. II, 1:

Nobilitas hominis mens est, deitatis imago

⁹ *Pretz* steht hier an Stelle von *valor*, während es sonst Ruhm, Ansehen bei der Mitwelt bedeutet. Vgl. die Erläuterung der beiden Begriffe bei E. WECHSSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs*, Bd. I, Halle 1909, S. 123ff.

Eigenschaften des *vilan* ab: *nature passe nourreture*. Für Perdigon ist dies Naturgesetz. Bereits in seiner ersten Cobia begründet er seine Auffassung mit den formelhaft scheinenden Worten: . . . *segon bon usage par miells dreitura e razos*¹⁰. Man wird hier an die berühmte Pastorela Marcabrus (*L'autrier jost' una sebissa*) erinnert, wo der Dichter die gewandte Hirtin die naturrechtliche ständische Abgrenzung selbstbewußt von unten her ziehen läßt. Auf die Worte des drängenden Ritters – *tota creatura Revertis a sa natura* – bezugnehmend, antwortet sie – wie Perdigon – unter Berufung auf das Recht:

Don, oc; mas segon drechura
 Serca fols la follatura,
 Cortes cortez' aventura
 E-l vilas ab la vilana. (v. 78–81)¹¹

Marcabru bezieht einen anderen Standpunkt als Perdigon. Bei beiden Dichtern liegt jedoch dieselbe Vorstellung einer unverbrüchlichen hierarchischen Ordnung zugrunde. Wir müssen etwas weiter ausholen, um den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu unserem Streitgedicht zu erhalten.

Die inneren Entwicklungsgesetze einer Epoche lassen sich oft leichter aufdecken in ihrer Widerspiegelung bei Nachzüglern und Epigonen, noch besser aber bei Persönlichkeiten, in denen gleichlaufende wie divergierende Bestrebungen des Vergangenen in einer einzigartigen klaren Schau zusammengefaßt werden. Dies ist der Fall bei Thomas von Aquin. Im Werk des Aquinaten mit der genialen Vereinigung von Glaube und Wissen durch das für beide Gebiete gültige Naturgesetz gipfelt die Problematik der Epoche. Thomas erreicht sein Ziel, indem er in den von der ratio korrigierten Trieben ein sittlich gutes Prinzip und in der Staats- und Gesellschaftsordnung und den ihnen zugrunde liegenden Gesetzen durch die Bestimmung des Menschen als „animal sociale et politicum“ die „lex naturalis“ des Soseins als Ausfluß der göttlichen „lex aeterna“ erkennt. Das Anliegen der Scholastik ist ein theologisches. Thomas ordnet die hierarchische gesellschaftliche Wirklichkeit dem „summum bonum“ zu, von dem die „lex aeterna“ ausgeht. Das „animal rationale“ partizipiert in freiem Willen und in der durch seine Stufe in der Weltordnung bestimmten Weise an der „lex aeterna“: das ist das „natürliche Gesetz“. Thomas sanktioniert damit die ständische Stufenordnung des Hochmittelalters, die sich schon längst auch im weltlichen Schrifttum zunächst im gleichen Sinne, aber naturgemäß unter Betonung der Diesseitsbeziehungen in einem stetigen Prozeß der Ablösung von dem kirchlichen Alleinanspruch der Gnadenvermittlung für den nach augustinischer Auffassung durch und durch sündigen Menschen vollzogen hatte. Diese Auseinandersetzung spielt sich zuerst zwischen Klerus und Rittertum, kirchlich-religiösem Heilsweg und ritterlich-laizistischer Lebensordnung, später zwischen Klerus und Rittertum einerseits und einer das Privileg der *clergia* beanspruchenden bürgerlichen Bildungsschicht andererseits ab.

¹⁰ C. APPEL, Provenzalische Chrestomathie, Leipzig 1930, S. 134 druckt *costuma*, aber 7 von 8 Hss. zeigen *dreitura*.

¹¹ Zur Interpretation dieser Pastorela vgl. Erich KÖHLER in: *Romanistisches Jahrbuch* V, 1952, S. 256ff.

Auf die sich im 10. und 11. Jahrhundert vollziehende Konstituierung der ständischen Rangordnung auf der Basis der naturalwirtschaftlichen Feudalität brauchen wir nicht näher einzugehen. Sie ist um 1100 volle sozialaktive Realität. Im Bewußtsein seiner tragenden Funktion in der Gemeinschaft, mit dem Kreuzzugsge danken als höchster Erfüllung, bildet sich unter der Adoption der römisch-christlichen Erneuerungsidee im Rittertum eine optimistische Grundhaltung und die Überzeugung von einem eigenen, diesseitigen Heilsweg heraus, die in Gegensatz zu der kirchlichen Auffassung von der unbedingten Angewiesenheit auf die Gnadenmittel der Kirche und zu dem alleinigen Bildungsanspruch des Klerus treten mußte. Der Gegensatz prägte sich umso deutlicher aus, als der augustinische Abgrund zwischen Himmel und Erde, zwischen Gnade und Konkupiszenz, der Glaube an das von außen her, unmittelbar von Gott kommende und nicht in den Menschen selber gelegte sittliche Gebot noch das frühscholastische Denken bestimmte. Unter dem gebietenden Eindruck der Wirklichkeit konnten allmählich die vom Augustinismus verdrängten spätantiken stoischen Ansätze einer anderen Auffassung der menschlichen Natur wirksam werden. Mit der Rezeption der nun im ganzen Umfang bekannt werdenden aristotelischen Philosophie gelangte die neue Sicht in der Scholastik zum Durchbruch. Bei Wilhelm von Auxerre (gest. gegen 1231) unterscheiden sich „*ius naturale*“ und „*ius divinum*“ nur formaliter, nicht materialiter. Das Naturrecht ist im Menschen angelegter Quell der sittlichen Tugenden, ist „*origo et principium omnium virtutum*“. Es ist das, was die Natur alle Lebewesen lehrt und für den Menschen *quod naturalis ratio sine omni deliberatione aut sine magna dictat esse faciendum*¹². Für Albertus Magnus fallen Naturrecht und Vernunft in der Zuordnung zum Sittlichen zusammen: *natura est ratio*. Der bei den Franziskanertheologen in Verbindung mit dem „ewigen Gesetz“ Augustins gebrachte optimistische Naturbegriff wird von Thomas von Aquin unter Wahrung und entscheidender Begründung der neuen Auffassung mit der „*lex aeterna*“-Lehre des afrikanischen Kirchenlehrers versöhnt. Das gleiche Gesetz waltet in Gott und in den Menschen, doch nur in Gott ist es rein. Die „*ratio*“ hat die Aufgabe, die Triebe, in harmonischer Weise auf das Ziel einer glückbringenden Weltordnung ausgerichtet, zu vereinen. „*Ratio*“ und „*inclinatio*“, Vernunft und Trieb, die konträren Anlagen der menschlichen Natur, stehen sich nicht mehr feindlich gegenüber, sondern sind als zwei sich notwendig ergänzende Seiten eines Einheit suchenden und findenden Strebens gesehen. Von eminenter Wichtigkeit ist die mit Hilfe der „*ratio*“ erreichte Harmonie, das Aufeinanderabstimmen der mannigfaltigen Triebe, soll ihre göttliche Zweckordnung nicht verfehlt werden. Die menschliche Glückseligkeit hängt ab von der sinnvollen Unter- und Einordnung aller Lebensbezüge in das Ganze. Es springt in die Augen, welche Bedeutung hier Maß und Regel gewinnen müssen, die als latent in der Welt vor-

¹² Zitiert nach Martin GRABMANN, Das Naturrecht in der Scholastik von Gratian bis Thomas von Aquin, in: Mittelalterliches Geistesleben I, S. 71f. Unsere Ausführungen über Thomas stützen sich auf die Arbeiten Grabmanns und auf die aufschlußreiche Darstellung des scholastischen Naturgesetzbegriffs bei Franz BORKENAU, Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, Paris 1934, S. 15f.

handen gefaßt werden und die mit Hilfe der „ratio“ zu aktivieren primäre Aufgabe ist. Erst dann ist der Mensch des Naturgesetzes teilhaftig. Mit der durch die Vernunft erzielten Harmonisierung der Triebe in strengen Maßverhältnissen bringt Thomas die richtig erkannte Natur des Menschen in Beziehung zu Gott. Mit der vernünftigen Natur des Einzelmenschen wird die vernünftige natürliche Ordnung auch in der bestehenden Gesellschaft und ihre Ausrichtung auf das Göttliche hin gesehen. Das Mittelalter sieht Maße nur in Zuständen, so gibt es bestimmte Maße für bestimmte Daseinsebenen, die unter sich nicht verbunden werden können. Die Realisierung der auf jeder Ebene, d. h. in jedem Stand besonders angelegten Maße mit Hilfe der „ratio“ ist höchste Verpflichtung. Jedem Stand entsprechen, wie Thomas einmal sagt, von Natur andere Gesetze. Es ist dann nur natürlich, daß bewußtes Vervollkommnungs- und Glücksstreben zur Herausbildung eines idealen Standestyps führen und universale Geltung beanspruchen muß, wenn ihr Träger in der sozialen Struktur der Gesellschaft den obersten Rang einzunehmen glaubt. Maß und „ratio“ erhalten dann als Rechtfertigung eines Vorzugsanspruchs auf die nicht nur materiell, sondern auch geistig höchste Stufe in der naturgesetzlichen Ordnung denkbar stärkste Akzentuierung.

Die frühzeitige Übernahme des stoischen Maßbegriffs und seine Übersteigerung in der höfischen Wertwelt ist die Konsequenz der verwandten Naturauffassung. Für Thomas war die vernunftgemäße Harmonisierung der Triebe so selbstverständlich, daß er nirgends Anleitungen zu ihrer Regelung gab. Tatsächlich wurde im wirklichen Leben schon lange vorher versucht, sie zu erarbeiten. Die unaufhörliche Bemühung um die Festlegung gültiger Lebensmaße ist durch die ganze ritterliche Dichtung zu verfolgen.

Das Gesetz des Maßhaltens war seit seinen griechischen Anfängen formgebendes Prinzip einer veredelten Lebenshaltung, das seine Anwendung auf alle Gebiete erstreckte¹³. Durch ihre Christianisierung erhielt die aristotelische *μεσότης* ein nivellierendes Element¹⁴. So konnte sie zum Hauptmotiv der von der bedrängten niederen Ritterschicht getragenen Minnedichtung werden. Weil das Anliegen ihrer Träger nichtsdestoweniger ein ständisches war, geriet die rangausgleichende Tendenz der *mesura* mit ihm in Widerspruch in dem Maße, als die geschichtliche Entwicklung die Auffassung einer auf ewig gültige Maße gegründeten streng hierarchischen Gesellschaftsordnung fragwürdig werden ließ.

Diesen Widerspruch erkannte bereits Marcabru, der in ohnmächtigem Trotz zusehen mußte, wie sich die höfische *mesura* gegen ihre Quelle, die christliche Maßethik, wandte. Die Theorie von der im weltlichen Bereich veredelnden Liebe fand vor seinen Augen keine Gnade. In seiner bereits erwähnten Pastorela stellte er die Gegensätze scharf gegenüber. Als Gut und Böse verkörpernde Denkweisen treten

¹³ Vgl. WECHSSLER, Kulturproblem, S. 44f.; dort auch zahlreiche, die *mesura* betreffende Zitate.

¹⁴ Dieser Charakter war wohl auch mitbestimmend für seine Bedeutung in der patristischen Literatur, die den stoischen Maßbegriff – unter Berufung auf die Bibel – dem Hochmittelalter überlieferte. Der Nachweis dieser Tradition bei W. HERMANN, Über den Begriff der Mäßigung in der patristischen-scholastischen Ethik, Diss. Bonn 1913.

sie auf in seinem Lied *Doas cuidas* (P.-C. 293, 19). Die höfische Auffassung bedroht die gottgewollte ständische Ordnung:

Al nesci man que jes no-l lau,
 Can cuja contrafar – soritz! –
 Que per cuidar
 Cuich esser bar
 La cuid' es long' e'l faltz blasitz –:
 Car de folla cuid' es fols critz,
 Leu notz a presen et a frau! (v. 30–36)¹⁵

Aber Marcabru, dessen Haltung so stark von religiösen Motiven bestimmt war, verkannte, daß gerade in der christlichen Ethik Elemente enthalten waren, die maßgeblich zu einem anderen Verhältnis des Menschen zur bestehenden Ordnung beitragen konnten. Ihre Übertragung in die ritterlich-höfische Gesellschaft mit ihrer in den Augen Marcabrus verderblichen Auswirkung hindert den Dichter, dem christlichen Gleichheitsgedanken eine irdische Realisierbarkeit zuzuerkennen.

Die folgerichtige Durchführung des Maßprinzips ließ dieses selbst jedoch mit dem in der ständischen Begrenzung gegebenen Maß, an dem sie als an ihrem Ausgangspunkt festhalten mußte, in Konflikt geraten. Wo Reichtum und Leistung, Rang und Pflichterfüllung sich nicht mehr entsprechen, wird das Selbstbewußtsein zur Überheblichkeit, zum *orgueill*. Die *mesura* hebt diese Selbstherrlichkeit auf. Zwangsläufig verwischt sie aber damit die Ranggrenzen. Das Resultat ist das durch Tugend adlige Menschentum, dessen Bewertung nur noch nach der auf seiner (zufälligen) Stellung beruhenden, mehr oder weniger großen Auswirkung seiner an sich nicht größeren Leistung eine Differenzierung erfährt. Der Mächtige ist jetzt größer an Bedeutung, nicht aber prinzipiell an Wert. Praktisch zwar bleibt ihm der höhere Wert doch noch vorbehalten, da die Stellung noch weitgehend als eine von der Vorsehung bestimmte gefaßt wird.

Der christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen vor Gott findet wohl Anwendung im höfischen Liebesbegriff, der auf die Vorstellung einer rangunterschiedslos auf einer gemeinsamen geistigen Ebene gebildeten, durch alle Schichten der höfischen Welt führenden Elite hinausläuft. Seine revolutionierende Kraft wird jedoch durch die Beschränkung seiner Geltung auf den Liebesbereich neutralisiert. Aber die nur innerhalb des Rahmens des ritterlichen Standes angestrebte Grenzverwischung greift schließlich über diesen Rahmen hinaus und kehrt sich damit gegen den gesamtständischen Vorzugsanspruch.

¹⁵ Text nach K. LEWENT, Beiträge zum Verständnis der Lieder Marcabrus, ZRPh 37, 1913, S. 336. Vgl. noch *Lo vers comensa* Str. 3:

*Non sai que faire,
 Tant fort sui entpres,
 Qu'entorn paraire
 Si fant vilan cortes,
 Q'il just pechaire
 De so qu'en lor non es.
 Si m'ajut fes,
 Tals mil en auzetz braire
 C'anc res no fo.*

Das Bewußtsein jeder Epoche hat eine besondere Vorstellung von einer vernunftgemäßen Ordnung der Welt. Das statische Weltbild des Mittelalters, das in dem bestehenden Zustand das im Einzelnen vielleicht durch Menschenschuld verderbte, im Ganzen jedoch gültige Ergebnis der in der Welt angelegten göttlichen Maße zu erkennen vermeint, faßt die gegebene ständische Stufung als eine naturgesetzliche. Die „*lex naturalis*“ bestimmt für jeden Stand besondere Rechte und Pflichten, deren Zusammenwirken, nicht aber ihr Ineinanderfließen, in eine finale Ordnung einmündet. „Natürlich“ ist es, wenn Perdigon den Dienst an der Domna nur dem Ritter zugesteht und dem *vilan* die Hacke in die Hand drückt¹⁶. Als etwas ganz Natürliches empfindet in einigen altfranzösischen Pastourellen die Hirtin nachträglich die Vergewaltigung durch den zuvor abgewiesenen ritterlichen Galan.

Das Bedürfnis der höfischen Dichtung als Standesdichtung, die eigene Daseinsform als die naturgemäß und berechtigterweise an der Spitze der Gesellschaft stehende hinzustellen, die Erkenntnis, daß auch dieses natürliche Gesetz wie jedes andere promulgiert werden müsse, um zu verpflichten, führt zur literarischen Begegnung mit dem *vilan*, deren die oberen Stände zur Selbstabhebung bedürfen. Bereits von hier aus wäre eine Begründung für die Wiederaufnahme eines alten Topos gewonnen. Sie erschöpft aber unser Problem noch nicht. Die größere Schwierigkeit liegt im Hinzutreten der Frage, ob anerzogene Tugend der durch adlige Geburt schon angelegten gleichzusetzen ist. Wie ist die Bejahung dieser Frage, die über die Tradition hinaus auf einen tieferen Sinn deutet, in der höfischen Literatur zu erklären? Es ist wohl kein Zufall, daß in den zahlreicheren nordfranzösischen Streitgedichten die Frage nicht aufgeworfen wird. Ihr Auftreten im Perceval-Roman Chrestiens und ganz besonders im *Guillaume d'Angleterre* wirft vielleicht auf ihr Fehlen in der Jeu-parti-Literatur einiges Licht. Von Wichtigkeit ist, daß Chrestien, der die Fragestellung immer zugunsten des Geburtsadels entscheidet, unter dem *vilain* vornehmlich den Bürger begreift. Das Bürgertum ist durch die bereits angebahnte Verbindung mit dem Königtum zum bedrohlichen Konkurrenten der Feudalität geworden. Wenn Chrestien von Troyes in seinen früheren Romanen die Existenz des Bürgertums fast völlig zu ignorieren scheint, so flüchtet er damit vor der Wirklichkeit in eine utopische Welt, in der nur das Rittertum existiert. Dem bereits fühlbaren Scheitern einer vom Rittertum bestimmten Kulturform an der politischen und gesellschaftlichen Wandlung in Nordfrankreich entspricht im höfischen Epos die ideale Aventure im Rahmen der bretonischen Hoffnung und schließlich im *Perceval* eine Auflösung des ritterlichen Gemeinschaftsethos in eine individuelle, die Gesamtheit des Standes nur noch eschatologisch einbegreifende Form des Heilsverlangens.

Im *Perceval* beschimpft die Schwester Guiganbresils die Bürger der Stadt: *Vilenaille, Chien anragié, pute servaille* (v. 5955s.). Gauvain verschmäht im Kampf gegen die Commune der Stadt einen richtigen Schild und begnügt sich mit einem Schachbrett (v. 5894s.). Als größte Schande für sein Geschlecht empfindet er es,

16

*Mas cavailliers e donna's fan,
Et al vilan tainh us fossors.* (v. 63-64)

für einen Kaufmann gehalten zu werden (v. 5091ss.). Zu einer bezeichnenden Auseinandersetzung mit dem besitzgierigen Bürgertum kommt es im *Guillaume d'Angleterre* bei der Beschenkung der Pflegeväter der Königssöhne (v. 3205ss.). Der Gegensatz wird noch dadurch unterstrichen, daß ein Hauptmotiv dieses Romans der christlich-ritterliche Verzicht auf Gut und Macht unter erschwerten Umständen ist und die Arbeit König Wilhelms im Dienste eines Kaufmanns den höchsten Grad der freiwilligen Selbsterniedrigung darstellt. Noch schärfere Verachtung zeigt sich an der Stelle, wo die Pflegeväter die königlichen Zwillinge zwingen wollen, die Gerberei zu erlernen (v. 1342ss.). Beide Prinzen hatte *Nature* so ausgestattet, daß es keiner Erziehung mehr bedurfte. In die Erlernung eines Handwerkes einwilligen hieße die Natur vergewaltigen und selbst zum *vilain* werden. Keine Erziehung kann die Natur bezwingen. Der Angegriffene ist das aufstrebende Bürgertum. Die unterste, arbeitende Volksschicht ist gar nicht diskutabel. Die Auseinandersetzung spielt sich in Nordfrankreich, anders als im Süden, im höfischen Roman und weniger in der Lyrik ab, die früh unter bürgerlichen Einfluß gerät, wie besonders die Geschichte des *Jeu-parti* zeigt.

Andreas Capellanus hat der durch den Bund zwischen Monarchie und städtischem Bürgertum verursachten Veränderung – obwohl etwa zur gleichen Zeit wie Chrestien lebend – schon Rechnung getragen¹⁷. Nicht weniger als fünf Gespräche seines 1. Buches haben das Verhältnis des Bürgertums zur höfischen Liebe, bzw. die Liebe bei Standesunterschied zum Gegenstand. Immer wird entschieden, daß der Adel auf geistigen und moralischen Werten, nicht auf der Geburt beruht. Dies wird einmal, wie in dem Streitgedicht *Dalfin-Perdigon*, mit dem Hinweis auf den gleichen Ursprung aller Menschen begründet. In dem Dialog zwischen einem adligen Mann und einer Bürgersfrau wird eine unserem *Partimen* ganz ähnliche Streitfrage aufgeworfen: ist die Tugend einer adligen oder einer niedrigen Frau mehr zu loben? Entscheidung: bei gleicher Tüchtigkeit gilt der niedere Stand mehr und ist vorzuziehen. Eine ergänzende Korrektur bringt jedoch das Gespräch zwischen Bürger und Rittersfrau: den notwendigen Standesausgleich kann nur übergroße Trefflichkeit des Bürgers herbeiführen. Der Liebe einer Rittersfrau ist er erst nach langen Proben und Unterweisungen würdig und nur dann, wenn jene in ihrem eigenen Stand keinen Würdigen findet.

Andreas lebt am champagnischen und am königlichen Hof. Er bringt einen Kompromiß mit den neuen Kräften unter möglichster Wahrung der ritterlichen Wertwelt. Die Bauern zählt er nicht unter die vernunftbegabten Lebewesen. Ihre Liebe gleicht derjenigen von Pferden und Mauleseln.

Anders als in Nordfrankreich liegen die Dinge im Süden. Das Fehlen einer zentralen Macht, die Feudaladel und Bürgertum gegeneinander ausspielt, hatte ein besseres Verhältnis zwischen den beiden Ständen zur Folge. Es ist bezeichnend, daß die Mehrzahl der südfranzösischen Grundherren über ein Jahrhundert lang trotz

¹⁷ Schon Ludwig VII. stützte sich instinktmäßig auf die Städte, um die Macht des Feudaladels zu beschränken. Seine Nachfolger festigten dieses Bündnis weiter und verzichteten immer mehr auf die Hilfe von Adel und Klerus (Vgl. LUCHAIRE, in: LAVISSE, *Histoire de France*, III,1, p. 76ss.).

wiederholter kirchlicher und weltlicher Ermahnungen Albigenser und Waldenser duldete, ja mit ihnen offen sympathisierte. Die ketzerischen Sekten blühten in den schon sehr früh zur Geldwirtschaft übergehenden südfranzösischen Städten, die sich nahezu frei gemacht hatten von feudaler Vormundschaft unter Bildung einer republikanischen Verfassung. Die selbständige Stellung der Städte und die heftigen Kämpfe der Grafen untereinander, deren Interesse Verträglichkeit gebot, verringerten die soziale Kluft zwischen Bürgertum und Rittertum¹⁸. Beide waren einig in der Abwehr des Klerus, die sich allerdings nur im Bereich der Heterodoxie ganz eindeutig manifestierte. Während in der vom Rittertum getragenen Dichtung des Nordens die Verachtung des Bürgers offen zum Ausdruck kommt, erscheint in der höfischen Literatur des Südens der Abstand der Stände weitgehend überbrückt¹⁹. Mit dem *vilan* ist im Süden in erster Linie die unterste Schicht des Volkes gemeint, die, wie im Norden das Bürgertum, zur Abhebung in das Blickfeld der Dichtung, rückt. Perdigon meint (wie die oben zitierte Stelle zeigt) mit dem *vilan* den Angehörigen der untersten Volksschicht. Dem literarischen Gegensatz *cortezia-vilania* entspricht der soziale Gegensatz Rittertum – arbeitendes Volk. Das handelreibende Bürgertum scheint einen nicht mehr diskutierbaren Außenbereich einzunehmen.

Man hat – natürlich mit Recht – darauf hingewiesen, daß die Mehrzahl der Trobadors sich aus nicht zum adligen Stand Gehörenden und aus armen Rittern zusammensetzte. Aber nichts rechtfertigt die Annahme, dies habe zu einer in der

¹⁸ Vgl. H. KINKEL: Die kulturellen Grundlagen der provenzalischen Trobadordichtung, in: *Archiv f. d. Studium d. neueren Sprachen* 122, 1909, S. 333ff., und WECHSSLER, Kulturproblem, S. 27ff.

¹⁹ In dem Ensenhamen Arnaut de Maruelhs (*Razos es e mesura*) ist das Bürgertum durchaus sympathisch gesehen. Noch mehr ist dies der Fall bei Sordel, vielleicht verstärkt durch den Einfluß der italienischen Verhältnisse (*Aissi col tesaur*):

*L'uns a de gentilz genz mogutz,
E l'autres de borges nasqutz;
Lo borges ama tan onor,
Qu'el en fai totz faitz de valor;* (v. 617ss.)

Der Adlige, der seine Standespflichten nicht erfüllt, muß hinter dem Bürger zurückstehen. Allerdings wird an der verschiedenen „Natur“, also an dem gottgewollten Unterschied festgehalten. Aber schon ist die Möglichkeit der Grenzüberschreitung durch hervorragende Tüchtigkeit gesehen:

*Qu'el borges, qui, per pretz aver,
Sa natura e son bas de ver
Forza, non pot el mon melz faire;
Nil gentilz pieg, al mieu vejaire,
Que sa natura forza e venz
Per esser malvoaz recrezenz.* (v. 625ss.)

Der Adelsbegriff wird gradualistisch auf alle Stufen ausgedehnt, innerhalb deren der Mensch seine Anlagen vervollkommen kann. Damit ist ein erster Schritt zur Demokratisierung des Adelsbegriffs getan:

*Per zo fora drètz e razos
Qu'a igal del cor lo poders fos:
Pero, qui fai gen son poder,
Dieus nil monz noil deu plus querer.* (v. 649ss.)

Dichtung zum Ausdruck kommenden Sympathie mit dem *vilan* geführt. Von hier aus ist die häufige Ventilierung der Frage „Tugendadel oder Geburtsadel“ nicht zu erklären. Der dem wechselnden Schicksal eines Fahren den ausgesetzte Trobador oder Joglar sah auf den oft gutgestellten und wohlgenährten Bauern genau so verächtlich herab wie die „clerici vagantes“²⁰. Wenn die höfische Dichtung immer wieder zu der Kontrastierung von Ritter und *vilan* greift, so aus einer inneren Nötigung heraus, die ihrem eigenen Bildungswillen entspringt. Das Erkennen der *vilania* im Leben ist Voraussetzung zur Sicht ihres Gegenpols, der *cortezia*, deren wesensmäßige Erkenntnis Ziel angestrebter geistiger Betätigung ist. Der Begriff des *vilan* wird von seinem Träger losgelöst und, ohne daß sein Ursprung jemals aus dem Auge verloren wird, in die höfische Sphäre zur Bezeichnung all dessen übertragen, was der Formung des idealen Menschenbildes widerstrebt. Diesem letzteren dient die Kontrastierung, die ihren stärksten Nachdruck durch die Naturauffassung erhält, innerhalb des ritterlich-höfischen Bereichs. Verschiebungen im sozialen Gefüge (das Bürgertum schiebt sich im Süden unmerklich an die ständische Grenze heran) und die Konkurrenz des kirchlichen Führungsanspruches fordern die Ausweitung des zunächst mehr von seiner militärischen Funktion bestimmten ritterlichen Menschenbildes zu einem humanistischen. Wie in der ebenfalls von Adligen getragenen deutschen Mystik, die so vieles Bernhard von Clairvaux verdankt, besteht auch hier die Erweiterung des Adelsbegriffes in einer Bezwingung der Naturgrenzen. Aber nicht wie in der Mystik im Verzicht auf die naturgesetzliche Erhöhung des geburtsadligen Ranges, sondern in der Überschreitung ihrer oberen Grenzen²¹. Der nach oben führende Stufengang ist dort ein Prozeß der fortschreitenden Annäherung zu höchstmöglichem Teilhaben an der reinen Gottheit unter gleichzeitigem Verzicht auf das „natürliche“ Vorrecht, hier eine Aufwärtsentwicklung oberhalb der unteren Naturgrenze zur mitgestaltenden Teilnahme an der idealen weltlichen Ordnung durch die Vermittlung der wie Gott Wunder bewirkenden Frau. Dort die Auflösung des innerweltlichen Adelsbegriffes, hier seine höchste weltliche Überhöhung auf sozialer Grundlage als direkt vom Irdischen ohne geistliches Mittlertum herausführender Heilsbezug. Beidesmal dient als Analogie die Gesamtordnung des Feudalstaates; das eine Mal in seinem ganzen Umfang vom niederen Menschsein (vom „Gemeinen“) bis zum höchsten Adel des Eingehens in die Gottheit, das andere Mal in der Hereinnahme der Sozialordnungsanalogie in den Rahmen nur eines, des ritterlichen Standes. Ein Durchbrechen der „lex naturalis“ geschieht nur im Wunder, d. h. nach Thomas von Aquin durch das Eingreifen Gottes. Diese Vorstellung beherrscht auch die höfische Bildungstheorie, nur daß sie den Vollzug des Wunders – der Überhöhung der eigenen, an sich schon adligen Natur – der Frau zulegt. Unmittelbaren Anstoß zur Einbeziehung des Tugendadels in die höfische Wertwelt gab die christliche Auffassung des Menschen als „imago dei“, der die ritterliche Gedankenwelt irgendwie entsprechen mußte,

²⁰ Vgl. hierzu F. NAUDIETH, *Der Trobador Guillem Magret, Beihefte zur Zeitschrift f. roman. Philologie* 52, Halle 1913, S. 13 Anm. 2.

²¹ Siehe E. BENZ, *Über den Adel in der deutschen Mystik, Deutsche Vierteljahresschrift* 15, 1936, S. 505ff.

ohne dabei ihren eigenständigen Charakter zu gefährden. Auf diese Zusammenhänge weist in der antithetischen Formulierung das Argument vom gleichen Ursprung aller Menschen hin. Der christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen vor Gott wird durch seine Übertragung in die Liebessphäre im höfischen Rittertum wirksam, aber gerade durch seine Beschränkung auf die Liebe von seiner sozialen Auswirkung abgelenkt und neutralisiert. Auf diese Weise kommt es zur Betonung des Tugendadels, der jedoch die sozialaktive Wirkung versagt bleiben muß, solange sie als nur von einem Stand getragen und nur diesem zukommend angesehen wird. Die Konzeption eines allgemeinen menschlichen Tugendadels würde das Ziel des neuen ritterlichen Strebens verfehlen lassen, ja dieses würde sich selbst aufheben. So ist der Topos in der höfischen Poesie zu verstehen, und so auch das Streitgedicht Dalfin-Perdigon. Im weiteren Sinne gehört auch die Pastourelle hierher wie jede Begegnung mit dem *vilan*.

Noch zwei weitere provenzalische Streitgedichte behandeln die verschiedene Standeszugehörigkeit. Das Partimen zwischen Elias und Gui d'Uisel (*En Gui, digatz al vostre grat*, P.-C. 136, 1a) hat das Thema: ist eine Dame von gewandten Umgangsformen, die jedoch nie die Wahrheit sagt, einer ebenso schönen, aber ungebildeten von niedriger Herkunft vorzuziehen? Elias betont Gui gegenüber, der sich für die *vilana* entschieden hat, daß Gunst und Unterweisungen der adligen Dame ihn für ihre Unaufrichtigkeit voll entschädigen. Eine standesgemäße Liebe enthält unabhängig vom schlechten Charakter eines Partners immer noch nutzbringende höfische Unterweisung, während bei der *vilana* (v. 21 dafür *rosa* – „Mähre“) nur sinnliche Lust möglich ist. Leider ist das Gedicht nur als Fragment erhalten. Dasselbe ist der Fall bei dem Partimen Alberjat (Alb. de Sisteron?) – Gaudi (*Gaudi, de donzella m'agrat*, P.-C. 12 b, 1)²². Die Fragestellung muß etwa gelautet haben: ist einer vornehmen Dame, die man einmal in der Woche sprechen kann, oder einem immer willigen, aber niedrig geborenen Mädchen (*donzella*) der Vorzug zu geben?²³. Gaudi wählt die Dame. Alberjat dagegen ist es satt, sein Hab und Gut an unzugängliche Frauen zu verschwenden, die seine Anstrengungen mit ein paar Worten genugsam vergolten wännen und nie ihre Versprechen halten. Er zieht ein immer aufrichtiges und gefügiges einfaches Mädchen vor. Gaudi wirft seinem Partner vor, daß er nur aus Geiz eine so verkehrte Wahl treffe:

Que ben sabetz q'om per vilana
 No fai gran bruit ni gran ufana;
 Mas per pros domnas conoiscens
 Fai hom rics dos e conduitz gens
 Per q'aital Amors nos a dat. (v. 14–18)

Nur der Dienst für eine adlige Dame erzeugt Freigebigkeit und höfisches Benehmen. Ein Bussard wird nie ein edler Jagdfalke, und wer eine gemeine Be-

²² Daß wir hier ein Partimen, dem die beiden ersten Strophen fehlen, vor uns haben, kann kaum zweifelhaft sein. Vgl. dazu O. SCHULTZ-GORA, *Archiv* 150, S. 305.

²³ *Donzella* ist hier „Zofe“, wie aus dem Text hervorgeht. So interpretieren auch die Editoren des Gedichts, A. KOLSEN, *Trobadorgedichte*, Halle 1925, S. 1, und J. BOUTIÈRE, *Studi medievali* 10, 1937, S. 121.

dienstete einer Schloßherrin vorzieht, verdient es nicht anders, denn dann kann er selbst nur von niedrigen Leuten stammen (v. 28–36).

Beiden Gedichten liegt dieselbe Haltung zugrunde wie dem Partimen Dalfin-Perdigon. Die Gleichheit des metrischen Schemas und der Reime bei den beiden letztangeführten Streitgedichten lassen ein verloren gegangenes Lied als Vorbild vermuten, in welchem die Fragestellung enthalten war²⁴.

Die Erziehung kann einem niedrig Geborenen nicht zum Rang eines Adligen verhelfen und kann umgekehrt nicht, wenn sie schlecht ist, den naturbedingten Adel des Hochgeborenen überdecken. Die Erziehung im Hinblick auf den Umgang mit der Mitwelt spielt jedoch auch im innerständischen Bereich eine maßgebliche Rolle. Sie ist Gegenstand eines im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts entstandenen Streitgedichts zwischen Guionet und Pomairol (*Pomairols, dos baros sai*, P.-C. 238, 3). Schon in einem von Wilhelms IX. Liedern, in denen die Tiefenlagen des Liebeslebens als genau so berechtigt gefaßt sind wie die Hohe Minne und sich widerspruchlos in die Betrachtung der Lebenskunst einfügen, zeigt sich die Bedeutung der Erziehung und ihr Wesen. In *Ben vuelh* (P.-C. 183, 2) rühmt der „erste Troubadour“ sich seiner Dichtkunst und seines Unterscheidungsvermögens, seiner Fähigkeit, andere zu durchschauen und sich auf sie einzustellen (Str. I–III). Dann fährt er fort:

Mas ben aya sel qui'm noyri,
Que tan bo mestier m'eschari
Que anc a negu non falhi; (v. 22–24)

Seiner Erziehung verdankt er die Kunst, jedem entsprechend zu begegnen. Diese Kunst schließt die Verpflichtung ein, das Wissen weiterzugeben. Gemeint ist keine Gelehrsamkeit, sondern das Wissen um Wesen und Realisierbarkeit des höfischen Menschenbildes. Pflichten und erforderliche Fähigkeiten hat Wilhelm in *Pus vezem* (P.-C. 183, 11, Str. V–VI) skizziert: edles Betragen in Wort und Tat am Hof, kluges Eingehen auf die Eigenheiten von Nachbarn wie von Fremden und gehorsames Sicheinfügen in die höfisch-ritterliche Umgebung (*Et a totz sels d'aicels aizis Obediens*, v. 29–30). Anpassen bedeutet Eindringen in das Wesen des Anderen und führt bei der Vielfalt der Charaktere zur Erfassung des Lebensganzen. Dieses Vermögen rechnet Guiraut von Bornelh seinem Gönner Raimbaut d'Aurenga zur höchsten Ehre an, dessen richtungsweisender Ansatz (*bel assai*) zur Verwirklichung des ritterlichen Ideals, wie Guiraut erklärt, nicht mehr seinesgleichen finden wird²⁵. Sordel sagt einmal, nachdem er in einer Mischung pessimistisch-eschatologischer Vorstellungen und antiker Temperamentenlehre die Verschlechterung der Welt aus einem von Gott in die Natur gelegten Gesetz hergeleitet hat, daß nichts außer *bos noirimenz* diese Richtung der Natur für den Einzelmenschen abzuändern vermag.

²⁴ K. LEWENT, *Neuphilologische Mitteilungen* 40, 1939, S. 94.

²⁵ Klagelied auf Linhaure (P.-C. 242, 65):

Al bels amics be ensenhatz,
Nescis als fatz
E drechs e savis als membratz, (v. 25–27)

Vgl. über ähnliche Stellen KOLSEN, Giraut de Bornelh, II, S. 130 zu v. 26.

Die Erziehung allein gewährt eine wirksame Korrektur der verderbten Menschheit²⁶. Was Sordel unter Erziehung versteht, erhellt daraus, daß er angibt, lieber mit einem gut Erzogenen (*gent noirit*) als mit einem schon gut Veranlagten (*ben aibit*) zu tun zu haben. Die durch Erziehung erworbenen und zur Gewohnheit gewordenen Tugenden nehmen weit größeren Raum im Leben ein als die angeborenen Eigenschaften. Das Wirkungsfeld des Gewohnheitsmäßigen bietet erlernbare, gesicherte Möglichkeiten für viele. Unter *be acostumat* (*gent noirit*) versteht Sordel, zu sein

Amesuratz e ver dizenz,
 Francs e de bels acuillimenz,
 Be respondenz en totz mos ditz,
 Netz en mos faiz granz e petitz,
 Ben acuillenz e gen onranz,
 Umils e ben aparianz,
 De bon aire, gent esengnatz. (v. 187–193)

Noirimenz bedeutet die Erziehung zu einem Gewohnheitsideal der rechten Mitte, das nicht bis an die angeborene reine Tugend heranreicht und auch nicht heranreichen will, sondern das in sich selbst zur Vollkommenheit, zu einer Sicherheit bietenden „Dauertugend“ gebracht werden kann, die in beflassener Vermeidung der Tugendextreme eine gerade Lebensbahn einhalten läßt²⁷. Nur erworbene Tugend gewährt Dauer und Ansehen, während angeborene nur kurz aufzuleuchten vermag²⁸. Dem nie mit dem Erreichten zufriedenen edlen Herzen läßt die erwerbbar Tugend ein weites Betätigungsfeld, während der angelegten Eigenschaft eine natürliche Grenze gesetzt ist. Diese Letztere nützt garnichts ohne die Kenntnis ihrer richtigen Anwendungsweise²⁹, die nur der Umgang mit anderen ergeben kann, die ihrerseits zu maßvollem Tadel und Lob verpflichtet sind³⁰.

Wir sind länger bei Sordel verweilt, da in seinem *Ensenhamen* wie nirgends sonst deutlich wird, wie sich die höfische Bildung auch da, wo sie nicht unmittelbar auf die Frau bezogen ist, auf der Auseinandersetzung mit der Umwelt gründet, aber mit einer ritterlichen Umwelt³¹.

²⁶

*Obs es qu'en valem menz per forsa
 De natura, que res no forsa
 Mas solamen bos noirimenz.* (Aissi col tesaur, v. 147–149).

²⁷ Sordels Theorie haftet ein leichter Geruch von Bequemlichkeit und Eigennutz an. Siehe bes. v. 195ss., höfisches Ideal in Lohnsängerbrechung!

²⁸ a. a. O. v. 201ss.

²⁹ a. a. O. v. 249ss.

³⁰ a. a. O. v. 265ss.

³¹ Vgl. noch Matfre Ermengaus „*Breviari d'amor*“:

*Quar on mais son de bonas gens
 Ab bos ayys, ab bels noirimens,
 Adoncx pot quascus, ses mentir,
 Mais vertutz e bos ayys culbir,
 Prenden issemble dels melhors
 E dels culhen fuelhas e flors.* (APPEL, Chrestomathie, S. 172,
 v. 251–256)

Wenn Guionet (nach APPEL, *Der Trobador Cadenet*, Halle 1920 S. 71, identisch mit Gui de Cavailon) Pomairol die Frage vorlegt, welchen von zwei vorzüglichen Baronen der Vorzug zu geben sei, dem in guter Gesellschaft erzogenen oder dem unter schlechten Menschen aufgewachsenen, so kann Pomairol die Tüchtigkeit des Letzteren umso höher bewerten als er überzeugt ist, daß gute Taten ja eigentlich eine entsprechende Erziehung voraussetzen:

Guionet, qui bos faitz fai
 Entr' omes conoisenz,
 Ges de si mezeis nols trai;
 Car lo bons noirimenz
 Lo fai larc et avinen. (v. 10–14)

Desto höher muß einzuschätzen sein, wer ohne die Hilfe einer guten Erziehung zu gleichen Ergebnissen gelangt. Guionet vertritt die Sache des in guter Gesellschaft erzogenen Barons mit einem Kunstgriff: er läßt ihn noch tüchtiger sein als seine edle Umgebung. Wer sich unter vielen tüchtigen Leuten noch hervortun kann, verdient mehr Achtung als ein unter Schlechten Hervorragender. Bei näherem Zusehen zeigt sich also, daß die Argumentation bei beiden Interlokutoren auf dem Begriff der Umwelterziehung beruht. Wenn Pomairol den Vorzug des unter schlechten Menschen Erzogenen mit der unumgänglichen Notwendigkeit des *noirimen* rechtfertigt, so hebt sich seine Begründung von selbst auf. Grundlage ist in beiden Fällen die naturgesetzliche höfische Tugendpotenz. Ihre Entfaltung hängt ausschließlich von der Umweltbildung ab. Der Streit selbst war nur möglich dadurch, daß in beiden Fällen relativiert wurde, das eine Mal mit der Überhöhung über den schon Tüchtigen, das andere Mal durch den weiten Abstand von der schlechten Umgebung.

Fassen wir – unter Heranziehung der Ergebnisse von andernorts vorgelegten Studien³² – zusammen. Wo die Dichtung der Trobadors Tapferkeit und Reichtum einander gegenüberstellt, werden Feigheit und Reichtum auf der einen, Tapferkeit und Armut auf der anderen Seite gleichgesetzt. Die höfische Liebe zwischen Ritter und Dame ist ein bildendes Verhältnis der gegenseitigen Werterhöhung und wird sinnlos, wo sie diesen Zweck nicht erfüllt, was dann der Fall ist, wenn das Verhalten der Dame unzulänglich ist oder wenn der männliche Partner sich auf Grund seiner Macht und Stellung über den mühsamen Prozeß der Wertsteigerung erhaben glaubt. Erhöht kann nur werden, wer sich niedrig fühlt. Der Mächtige ist demnach – und vor allem wenn er geizig ist – zur hohen Liebe untauglich, demgegenüber

In Chrestiens *Gralroman* erhält Perceval von seiner Mutter den Rat:

*Biaus filz, as prodomes parlez,
 Avec les prodomes alez;
 Prodon ne forsconsoille mie
 Çaus qui tient sa conpeignie.* (v. 563–566)

³² Vgl. E. KÖHLER, Reichtum und Freigebigkeit in der Trobadordichtung, *Estudis Romànics* III, 1951–52, p. 103–138; Zum „trobar clus“ der Trobadors, *Romanische Forschungen* 64, 1952, S. 71–101; Marcabrus „L'autrier jost' una sebissa“ und das Problem der Pastourelle, *Romanistisches Jahrbuch* V, 1952, S. 256–268; Bravoure, savoir, richesse et amour dans les jeux-partis des troubadours, *Estudis Romànics* V, 1955–56, p. 95–110.

scheint der arme Ritter für sie prädestiniert. Aber die Existenz der niederen Ritter-schichten entscheidet sich an ihrem Verhältnis zum Hochadel. Somit kann es nicht zu einem prinzipiellen Ausschluß der Mächtigen aus der hohen Liebe kommen, der Tadel ist vielmehr ein Ausdruck des immer erneut angesetzten Versuchs, die Mäch-tigen im Bereich der die richtige Beziehung der Schichten garantierenden höfischen Liebe festzuhalten.

Mit dem Entzug der wirtschaftlichen Grundlage durch die Entwicklung des Feudalismus war das rechtlich geregelte Verhältnis zwischen Lehensherr und Vasall für den Kleinadel verlorengegangen. Die gegenseitigen Beziehungen wurden durch das gemeinsame Hofleben zusammengehalten, und hier mußte es um einen neuen, beide Teile zufriedenstellenden Modus für das bedrohte Zusammenleben gehen. Dieses neue Beziehungssystem bot das im Minnesang sich schöpferisch verwirk-lichende höfische Menschenbild, das für alle innerständischen Schichten gelten sollte, aber nirgends seine wirklichen Träger verleugnen kann. Das Spannungsverhältnis zwischen Feudaladel und Kleinadel und ihr Zusammenleben am Hof sind die Vor-aussetzungen des Minnesangs. Dem auf dem Weg zu souveräner Machtentfaltung befindlichen Feudalherren bot das höfische Ideal ein willkommenes Mittel, das besitzlose Rittertum durch ein persönliches Band an sich zu fesseln und sein Interesse vom politischen Handeln abzuziehen, wobei es ihm aber selbst um die Führung bei der Erstellung der neuen Lebensformen ging.

Der Frauendienst als die *pretz* und *onor*, d. h. gesellschaftliche, aber nicht mehr auf dem Besitz ruhende Geltung und Ehre verleihende Möglichkeit der Vervoll-kommnung des Mannes wird von den Trobadors in die Öffentlichkeit als deren oberstes Prinzip verlagert. Damit bestimmt das niedere Rittertum die ihm gemäße Seinsform zum natürlichen Wesensgesetz des Adels, seine Ehre zur Ehre des ganzen Standes. Die Teilnahme des Mächtigen rechtfertigt sich nur in der Freigebigkeit, die zum Kriterium seines Willens zur Erfüllung der geschichtlichen Aufgabe des Adels wird. Der geizige Reiche ist das Verderben des ganzen Adelsstandes, als dessen berufenen Vertreter und rechtmäßigen Wahrer das niedere Rittertum sich erkennt. Der sich im richtigen Verständnis der höfischen Liebe verwirklichende Vollzug dieser ins Universale gehobenen Aufgabe tritt jetzt als Maßstab der Wer-tung des Menschen an die Stelle von Rang und Besitz: der Tugendadel tritt in sein Recht ein. Die einfache Tatsache des reichen Bürgertums schon vermochte beim Kleinadel der Überzeugung von der naturgesetzlichen Entsprechung von Besitz und Rang, Reichtum und Ehre, einen Stoß zu versetzen. Der Protest gegen die gesell-schaftliche Wertung des Menschen allein nach Maßgabe von Macht und Besitz kennzeichnet deutlich den ideologischen Standort des Minnesangs. In dem neuen höfischen Menschenbild bestimmt das Maß der von der hohen Liebe angeregten ständisch-sittlichen Vervollkommnung, nicht mehr die mit der Geburt gegebene Verschiedenheit, die Geltung des Menschen. Im Begriff des Tugendadels ist der Versuch wirksam, die Spitzen der ritterlichen Gesellschaft in eine ständische Mitte wiederenzuordnen. Im idealen rangindifferenten Bereich vermögen sich die in der Realität auseinandertretenden Schichten gleichberechtigt zu begegnen, an ihn heftet sich die Idee des Rittertums, deren fatales Gesetz es ist, mit der notwendigen

Moralisierung der ständischen Wertungen auch die hierarchische Ordnung und damit letztlich sich selbst aufzuheben. Im Streben nach der rechten Mitte zwischen den Extremen, nach der von angeborenen Fähigkeiten unabhängigen Dauertugend, im unermüdlischen Wiederaufnehmen der gleichen Motive äußert sich vor allem das Bedürfnis des kleinen Adels, seine nicht mehr in rechtlichen Verpflichtungen gesicherte, labile Beziehung zur besitzenden Schicht durch die Erarbeitung von seiner Lage gemäßen verbindlichen Gesinnungsnormen zu festigen, d. h. diese in der höfischen Liebe beschlossenen ethischen Gebote zum Ordnungsgesetz des politischen und sozialen Lebens zu stempeln. Der Ersatz des besitzrechtlichen Wertmaßstabes durch einen sittlichen mußte dem Feudaladel einerseits entgegenkommen, da er das Interesse von der politischen Ebene abzuziehen geeignet war, auf der anderen Seite jedoch drohte dieser Wandel den für den vom Feudaladel gleichfalls erhobenen geistigen Führungsanspruch unerläßlichen Abstand zu verwischen. Der Mächtige schreibt sich als dem höheren und mit Recht besser gestellten Wesen größere Fähigkeiten und mehr Möglichkeiten zur Förderung edler Minne zu, ja vermag seine größere Eignung zur höfischen Liebe gerade in der Überwindung der mit seinem Reichtum gegebenen Hindernisse zu erblicken und fordert die Ausrichtung des höfischen Menschentums nach den Maßstäben seiner eigenen Existenzweise, indem er sich – mit Raimbaut d'Aurenga – den dunklen Stil als Sonderrecht gerade den niederen Ritterschichten gegenüber zulegt, die ihrerseits in dieser Tendenz den Versuch erkennen, das höfische Menschentum zu einem Privileg der obersten Gruppe zu machen und ihm damit die universale Geltung, deren das niedere Rittertum zur Legitimierung der eigenen Existenz bedarf, zu entziehen. So bestimmt der Kleinadel das ihm zugewiesene *trobar leu* zur sinngerechten Entsprechung der höfisch-ritterlichen Idee. Damit aber leitet er ein, was das *trobar clus* in der Auffassung eines Raimbaut d'Aurenga verhindern sollte: die Verallgemeinerung der ritterlichen Werte. Auch von hier aus führt, wie vom Begriff des Tugendadels aus, der Weg zur Aufgabe der eigenen „Natur“. Die feudale Gesellschaftsordnung kann den Grundsatz der Gleichheit auch im innerständischen Bereich nicht zum sozialen Prinzip werden lassen, ohne sich selbst aufzuheben. In dieselbe Richtung weist die Freigebigkeit mit ihrer Verlagerung von der rechtlichen auf die moralische Ebene, von der sie in dem Augenblick abgleiten kann und muß, da die sittlichen Normen des Besitzadels infolge anderslaufender Interessen zu den im höfischen Menschenbild beschlossenen des niederen Rittertums kein verträgliches Verhältnis mehr erlauben. Die für konstant gehaltenen Werte werden relativiert. Die Schuld fällt auf die Mächtigen, die mit der höfischen Liebe und mit der Freigebigkeit zugleich die Idee des Rittertums verraten, als deren wahrer Vertreter nun, da ihm die Grundlage entzogen wird, erst recht der Kleinadel erscheint. Jetzt, mit dem Versagen der obersten Schicht, kommen Tugendadel und leichte Stilart zum vollen Durchbruch. Die Auseinandersetzung wird damit aber endgültig von einer innerständischen zu einer den Menschen schlechthin betreffenden Angelegenheit erweitert, deren Vertretung von den Dichtern des „dolce stil nuovo“, den legitimen Erben der Trobadors, übernommen werden wird.