

Höfische Liebe – Intimität und Sexualität in mittelalterlicher Dichtung*

Andreas Kraß

Courtly Love – Intimacy and Sexuality in Medieval Poetry

Abstract

This article examines how intimacy and sexuality, friendship and love relate to each other in medieval aristocratic poetry. The article shows that the concept of courtly love as developed in the 12th century was strongly influenced by the ancient discourse on male friendship. Essentially, the medieval notion of courtly love can be understood as a heterosexual transformation of a male homosocial ethos of friendship. This constellation, in which the status of sexuality is highly precarious, can be explained using the theses Niklas Luhmann suggested in his book *Love as Passion* (1982). Luhmann distinguishes between three historic stages of the love discourse: the courtly love of the Middle Ages, the impassioned love of early modernity and romantic love of the 19th C., which informs the discourse on love still today. In contrast to Luhmann's thesis of successive stages of the love discourse, the article demonstrates that all three forms were simultaneously present in the courtly poetry of the Middle Ages.

Keywords: Intimacy, Friendship, Love, Niklas Luhmann, Cicero's friendship concept, Courtly love, Middle Ages

Zusammenfassung

Dieser Beitrag untersucht das Verhältnis von Intimität und Sexualität, Freundschaft und Liebe in der mittelalterlichen Adelsdichtung. Er zeigt, dass das Konzept der höfischen Liebe, das im 12. Jahrhundert entwickelt wurde, unter dem Einfluss des antiken Freundschaftsdiskurses steht. Im Grunde ist die höfische Liebe des Mittelalters als heterosexuelle Transformation eines Freundschaftsethos zu verstehen, das ursprünglich für Männer reserviert war. Diese Konstellation, in der Sexualität eine prekäre Rolle einnimmt, wird mit Hilfe der Thesen erläutert, die Niklas Luhmann in seinem Buch *Liebe als Passion* (1982) formuliert hat. Luhmann unterscheidet drei historische Stufen des Liebesdiskurses: die höfische Liebe des Mittelalters, die passionierte Liebe der frühen Neuzeit und die romantische Liebe des 19. Jahrhunderts, die bis heute den Liebesdiskurs prägt. Im Gegensatz zur Luhmanns These des Nacheinanders zeigt der Beitrag, dass in der mittelalterlichen Poesie alle drei Formen der Liebe gleichzeitig vorhanden waren.

Schlüsselworte: Intimität, Freundschaft, Liebe, Niklas Luhmann, Ciceros Freundschaftsbegriff, höfische Liebe, Mittelalter

Getting Medieval

„I'ma get medieval on your ass“ – mit diesen Worten kündigt in Quentin Tarantinos Film *Pulp Fiction* der Gangster Marcellus Wallace seinem sadistischen Peiniger Zed, der ihn zuvor auf einem Seitpferd vergewaltigte, grausame Rache an. Die Redewendung *getting medieval* – „mittelalterlich werden“ – mit den Konnotationen von Vergewaltigung, Analverkehr und Folter ist in die amerikanische Alltagskultur eingegangen (Dinshaw, 1999). Sie beruht auf der populären Vorstellung, dass es im Mittelalter, den *Dark Ages*, finster zugeht, auch hinsichtlich der Sexualität. Wie aber sah es wirklich aus? Die Historikerin Ruth Mazo Karras zeigt in ihrer soliden Studie *Sexualität im Mittelalter* (2006) unter anderem, dass das von der Kirche propagierte Ideal der Enthaltsamkeit eine eigene Form mittelalterlicher Sexualität darstellte, eine Lebensform nämlich, die in dem Maße auf Sexualität bezogen ist, wie sie sich von dieser abgrenzt. Der Germanist James A. Schultz macht in seinem Buch *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality* (2006), einer Untersuchung zur Sexualität in der hochmittelalterlichen Adelsdichtung, deutlich, dass sich das Begehren der hochmittelalterlichen Rittergesellschaft vor allem auf den eigenen Stand richtete – ein Phänomen, das er treffend als „Aristophilie“ (Schultz, 2006, 79) bezeichnet. Ein weiterer, für die mittelalterliche Geschichte der Sexualität bedeutsamer Aspekt liegt in der Herkunft des höfischen Liebesdiskurses aus dem philosophischen Freundschaftsdiskurs der Antike, insbesondere aus Ciceros Buch über die Freundschaft (*Laelius de amicitia*), das wiederum auf die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles zurückgreift. Diesen Zusammenhang hat der Germanist C. Stephen Jaeger in seiner Studie *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility* (1999) dargelegt.

Der folgende Beitrag nimmt die Rolle der Sexualität in der höfischen Dichtung des Mittelalters näher in den Blick. Er stützt sich auf die Perspektive der Systemtheorie, deren berühmtester Vertreter, Niklas Luhmann, ein erhellendes Buch über die Geschichte der Liebe geschrieben hat: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität* (1982). Luhmann bietet eine hilfreiche Zuordnung

* Der Text basiert in Teilen auf der Antrittsvorlesung „Freundschaft als Liebe. Antike *amicitia* und mittelalterliche Minne“ vom 11. Februar 2014 an der Humboldt-Universität Berlin.

der Begriffe Intimität, Sexualität, Liebe, Freundschaft und Ehe. Intimität – gemeint sind personale Nahbeziehungen – versteht er als Teilsystem der Gesellschaft neben anderen wie Politik, Wirtschaft, Religion und Kunst. Liebe begreift er als heterosozialen Code der Intimität, der stets mit Freundschaft, dem homosozialen Code der Intimität, konkurriert. Sexualität deutet er als „symbiotischen Mechanismus“ der Intimität, d.h. als körperlichen Vollzug, der aber der heterosexuellen Liebe vorbehalten bleibt. Luhmann stellt fest, dass die Geschichte der Liebe von dem Bemühen geprägt ist, Liebe zunehmend mit Ehe und Sexualität zu vereinbaren. Er unterscheidet drei historische Stufen des Liebesdiskurses: die höfische Liebe des Mittelalters, die passionierte Liebe der frühen Neuzeit und die romantische Liebe des 19. Jahrhunderts, die noch den heutigen Liebesdiskurs bestimmt. Die *höfische Liebe* des Mittelalters ist von der Trennung von Liebe, Ehe und Sexualität geprägt. Der liebende Ritter idealisiert die geliebte Dame und sucht in der Werbung um die Angebetete seinen eigenen Wert zu erhöhen. Die höfische Liebe des Mittelalters ist ein aristokratisches Projekt, das auf die Nobilitierung des liebenden Ritters zielt. Mit ihrem ethisch und ästhetisch aufgeladenen Liebeskult grenzt sich die Adelsgesellschaft vom Stand der Bauern ab, dem sie ungezügelt Sexualität unterstellt. Ehe hingegen gilt als Institution aristokratischer Heiratspolitik, nicht aber der Intimität. Die *passionierte Liebe* der frühen Neuzeit führt diese Vorstellungen in Grundzügen weiter. Auch sie ist ein aristokratisches Phänomen, auch sie hält Liebe und Ehe auseinander. Doch integriert sie die Sexualität in das Liebeskonzept. Körperliche Liebe wird zur Option, sei es als Flirt, der sich mit Andeutungen begnügt, sei es als vollzogener Geschlechtsverkehr. Die Integration von Liebe und Sexualität führt zu einer Verschiebung vom Ideal zum Paradox; die Idealisierung der Partnerin wird von den widersprüchlichen Erfahrungen gelebter Liebe überdeckt. Liebe erscheint als Gefangenschaft, in die man sich freiwillig begibt, als gewähltes Leiden, für das man – wie Luhmann süffisant bemerkt – nicht zum Arzt geht. Die *romantische Liebe*, deren Entstehung Luhmann um 1800 ansetzt, vereinbart Liebe und Sexualität nun auch mit der Ehe. Die politischen und ökonomischen Ziele der Ehe werden überdeckt von ihrer Aufgabe, der Liebe einen institutionellen Ort zu geben. Von nun an sollen die Eheleute liebende Partner sein und Sexualität der körperliche Vollzug dieser Liebesgemeinschaft. Die Integration von Liebe, Sexualität und Ehe hatte nach Luhmann zugleich die Disziplinierung der Sexualität zur Folge, die nun ihrerseits nobilitiert werden sollte. Die romantische Liebe ist ein bürgerliches Projekt; als solches erfüllt sie – wie schon die höfische Liebe des Mittelalters für die Aristokratie – das Ziel der Selbstaufwertung einer gesellschaftlichen Schicht. Eine besondere Pointe besteht

in Luhmanns These, dass das partnerschaftliche Verhältnis der Eheleute, das in der romantischen Liebe verlangt wird, ihr Vorbild in der Freundschaft, und zwar in der Männerfreundschaft hatte. Dieser stand allerdings der symbiotische Mechanismus der Sexualität nicht zur Verfügung. Mit diesem Sachverhalt begründet Luhmann den neuzeitlichen Vorsprung der Liebe vor der Freundschaft als leitender Code der Intimität. Die als Freundschaft zwischen Mann und Frau verstandene romantische Liebe hat der Männerfreundschaft die Einbindung der Sexualität voraus. Doch ist Sexualität auch innerhalb der romantischen Liebesehe an Restriktionen gebunden – sie soll moralisch sein und einen höheren Zweck erfüllen.

Überprüft man Luhmanns Thesen an der höfischen Dichtung des Mittelalters, so werden drei Punkte deutlich. Erstens ist festzuhalten, dass das von Luhmann beschriebene Konzept der höfischen Liebe nur in der literarischen Gattung des Minnesangs anzutreffen ist, hier aber in idealtypischer Ausprägung. Zweitens ist festzustellen, dass die Konzepte der passionierten und romantischen Liebe, die Luhmann der Neuzeit vorbehält, unverkennbare Vorläufer in der mittelalterlichen Dichtung haben. Passionierte Liebe ist bereits zentrales Thema in den Romanen von Tristan und Isolde; und eine protoromantische Form der Liebe, also eine, die Liebe, Ehe und Sexualität integriert, findet sich bereits in der Gattung des Artusromans. Die drei Formen der Liebe, die Luhmann chronologisch *nacheinander* ansetzt, sind also im Mittelalter bereits *nebeneinander* als Spielarten der höfischen Liebe anzutreffen. Folglich ist zwischen einem engeren und einem weiteren Begriff von höfischer Liebe zu unterscheiden. Der dritte Sachverhalt, der sich erschließt, wenn man einen mediävistischen Blick auf Luhmanns Thesen wirft, ist der Einfluss des traditionellen Freundschaftsdiskurses nicht erst auf die romantische Liebe der Neuzeit, sondern bereits auf die höfische Liebe des Mittelalters.

„Höfische Liebe“ im Mittelalter

Der Mediävist Hennig Brinkmann vertrat in seinem 1961 erstmals veröffentlichten Aufsatz „Der deutsche Minnesang“ die These, dass das antike Freundschaftskonzept, wie es Cicero in seinem philosophischen Dialog *Laelius* formulierte, eine wesentliche geistesgeschichtliche Voraussetzung für den Minnesang darstellt (Brinkmann, 1972). In einem Lied des bayerischen Minnesängers Albrechts von Johansdorf (zitiert nach *Minnesangs Frühling*, 2007, 178 f) wird beispielhaft deutlich, dass der Gedanke der Freundschaft als Muster der höfischen Liebe präsent ist:



Abb. 1: Miniatur des Minnesängers Albrecht von Johansdorf aus dem Codex Manesse

1.

*Mîn êrste liebe, der ich ie began,
diu selbe muoz an mir diu leste sîn.
an vröiden ich des dicke schaden hân.
iedoch sô râtet mir daz herze mîn:
Sold ich minnen mære danne eine,
daz enwaer mir niht guot,
sône minnet ich deheine.
seht, wie meneger ez doch tuot!*
 2.

*Ich wil ir râten bi der sêle mîn,
durch deheine liebe niht wan durch daz reht.
waz moht ir an ir tugenden bezzer sîn,
danne obe si ir umberede lieze sleht.
Taet an mir einvalteclîche,
als ich ir einvaltec bin!
an vröiden werde ich niemer rîche,
ez enwaere ir der beste sîn.*
 3.

*Ich wânde, daz mîn kûme waere erbiten;
dar uf hât ich gedingen menege zît.
nu hât mich gar ir vriundes gruoz vermiten.
mîn bester trôst der waene dâ nider gelit.
Ich muoz also wilen vlêhen
und noch harte, hulf ez iht.
herre, wan ist daz mîn lêhen,
daz mir niemer leit geschiht?*
1.

Meine erste Liebe, auf die ich mich je eingelassen habe,
soll auch meine letzte sein.
Das schadet meiner Freude oft sehr.
Doch gibt mir mein Herz diesen Rat.
Wenn ich mehr als eine lieben sollte,
so wäre das nicht gut,
denn dann liebte ich keine.
Seht nur, wie viele dennoch so handeln.
 2.

Ich will ihr bei meiner Seele einen Rat geben,
und zwar nicht der Liebe, sondern des Rechts wegen.
Was könnte für ihre Tugendhaftigkeit besser sein,
als wenn sie ihre Umschweife einfach sein ließe
und aufrichtig an mir handelte,
wie ich aufrichtig zu ihr bin.
Ich werde niemals glücklich sein,
wenn das nicht auch für sie das Beste wäre.
 3.

Ich glaubte, dass ich kaum erwartet würde,
worauf ich doch lange Zeit gehofft hatte.
Nun meidet mich ihr freundschaftlicher Gruß ganz und gar.
Meine schönste Zuversicht liegt, so scheint mir, darnieder.
Ich muss wie früher bitten
und immer noch heftig, wenn es nur hülfe.
Herr, warum wird mir das nicht zuteil,
dass mir kein Leid mehr widerfährt?

Vergleicht man Albrechts Liebeskonzept mit Ciceros Freundschaftskonzept, so ergeben sich zahlreiche Parallelen. Die wichtigste Gemeinsamkeit besteht in der Forderung, dass die jeweilige Beziehung auf Tugend (*virtus*) gegründet sein solle. Der Philosoph definiert Freundschaft als „Liebesempfinden, welches auftritt, wenn wir einen Menschen gefunden haben, mit dessen Charakter und angeborener Art wir zusammenstimmen, weil wir in ihm sozusagen ein leuchtendes Vorbild der Rechtschaffenheit und Tugend zu erkennen vermeinen“ (Cicero, 1999, 143). So hält es auch der Minnesänger, wenn er eine Dame erwählt, die ihm als Verkörperung der höfischen Tugend erscheint. Albrecht hofft, dass die Dame ihre Tugendhaftigkeit in der Weise unter Beweis stelle, dass sie sich ihm gegenüber ohne Umschweife erkläre: *waz moht ir an ir tugenden bezzer sin* (Strophe 2, Vers 3). Die zweite Parallele ist das Postulat der Einigkeit (*consensio*). Für Cicero besteht der Sinn der Freundschaft in der „vollkommene[n] Übereinstimmung der Absichten, Interessen und Meinungen“ (Cicero, 1999, 127) und „uneingeschränkte[n] Gemeinschaft in allen Angelegenheiten, Plänen und Wünschen“ (Cicero, 1999, 177). Auch der Minnesänger hegt den Wunsch nach Einigkeit und Gemeinschaft mit der Minnedame, wenn er hofft, dass sie seine Ankunft erwarte (3,1) und ihm einen freundschaftlichen Gruß gewähre (3,3). Der Ausdruck *vriundes gruoz* ist nicht nur deswegen bemerkenswert, weil er die Äquivalenz von Freundschaft und Liebe markiert, sondern auch weil Albrecht die maskuline Form des Wortes verwendet. Die dritte Parallele zwischen Albrecht und Cicero besteht im Wunsch nach Treue (*fides*). Cicero fordert: „Stütze der Unwandelbarkeit und Festigkeit, die wir in der Freundschaft suchen, ist die Treue; denn wo die Treue fehlt, kann es keine Festigkeit geben“ (Cicero, 1999, 183). Von Treue lässt sich auch Albrecht leiten, wenn er bekennt, dass seine erste Liebe auch die letzte sei (1,1 f). Liebe sei ihrem Wesen nach unteilbar; wer mehr als eine liebe, liebe keine (1,5–7). Die vierte Parallele besteht in der Forderung nach Aufrichtigkeit (*veritas*), ohne die es für Cicero keine Freundschaft geben kann: „Wenn du dem Freund, wie man sagt, nicht ins Herz hineinschauen kannst und dein eigenes offen zeigst, dann kannst du wohl in der Freundschaft nichts, aber auch gar nichts zuverlässig und sicher wissen, nicht einmal, ob du liebst oder geliebt wirst; du weißt ja nicht, inwieweit dieses Gefühl echt ist“ (Cicero, 1999, 213). Diese Sorge treibt auch den Minnesänger um. In der zweiten Strophe erklärt er seine eigene Aufrichtigkeit und erwartet sie auch von der Dame (2,5 f). Zur Ethik der Freundschaft gehört fünftens die Bereitschaft zu gegenseitiger Ermahnung (*monitio*). Cicero fordert: „Freunde müssen oft gewarnt und auch zurechtgewiesen werden; das gilt es freundschaftlich hinzunehmen, wenn es aus Zuneigung geschieht“ (Cicero, 1999, 205). So hält

es auch der Minnesänger. Er lauscht dem Rat seines Herzens (1,4) und erteilt seinerseits der Minnedame einen Rat (2,1). Dieser bezieht sich auf Regeln, die jenseits der Liebe liegen und somit normative Geltung beanspruchen können (2,2).

Der zentrale Unterschied zwischen dem antiken Freundschaftskonzept und dem Liebeskonzept des Minnesangs besteht im hierarchischen Verhältnis der Beteiligten. Während Cicero mit Aristoteles auf die Gleichheit der Freunde pocht, selbst dann, wenn sie durch einen Standesunterschied voneinander getrennt sind, ist die Ungleichheit der Partner eine zentrale Spielregel des Minnesangs, nämlich die Überordnung der Dame über den Ritter. Geschlechterdifferenz wird im Minnesang nach dem Muster der Standesdifferenz konzipiert. Zwar gehören beide demselben Stand an, doch wird ihr Verhältnis nach dem Muster der Vasallität modelliert. Im Minnesang ist der Ritter der Dame untergeordnet wie ein Lehnsmann seinem Lehnsherrn. In der Logik der Vasallität müsste die Dame den Dienst des Sängers belohnen, aber das widerspräche den Spielregeln des Minnesangs. Die Einseitigkeit des Begehrens ist Gewähr dafür, dass sich der Minnesänger unablässig um die Dame bemüht. Ziel dieses Bemühens ist die ethische Nobilitierung des Ritters. Der Unterschied zwischen *amicitia* und *minne* besteht darin, dass Freunde sich gegenseitig in ihrer Tugendhaftigkeit bestärken und bestätigen, während der Liebende des Minnesangs sich werbend jener Tugendhaftigkeit annähert, die die Geliebte bereits verkörpert. Die Geste des Minnesangs ist die Bitte um Erhörung. Es ist an der Minnedame, die Entscheidung darüber zu treffen, ob die Bitte des werbenden Ritters recht ist und erfüllt werden sollte. Diese Entscheidung wird aber auf ewig ausgesetzt.

‘Passionierte Liebe‘ im Mittelalter

Eine andere Bestimmung des Verhältnisses von Liebe und Sexualität finden die mittelalterlichen Tristanromane, die im Folgenden in der Fassung Gottfrieds von Straßburg dargestellt werden. Im Unterschied zum Minnesang werden in den Tristanromanen Liebe und Sexualität integriert, aber weiterhin außerhalb der Ehe angesiedelt. Während im Minnesang Ehe nicht thematisiert wird, dient sie in den Tristanromanen als Kontrastfolie. Der außerehelichen Liebe zwischen Tristan und Isolde steht die lieblose Ehe zwischen Marke und Isolde gegenüber. Liebe wird ausdrücklich als ehebrecherische Liebe konzipiert. Auch das Freundschaftsthema ist präsent. Marke trägt dem jungen Tristan seine Freundschaft an: *nu suln ouch wir gesellen [Gefährten] sin, / dû der mîn und ich der dîn* (Vers

3725 f). Die Liebe zwischen Tristan und Isolde wird ebenfalls als Freundschaft bezeichnet. Nachdem Tristan und Isolde den Minnetrank getrunken und einander in Liebe verfallen sind, heißt es, dass Isolde von „ihrem Freund“ Tristan umarmt worden sei: *ir vriunt begunde ouch si dar wider / mit armen umbevâhen* (11978). Und in der Minnegrotte wird Isolde als Tristans *trûtgesellin* bezeichnet (16770, vgl. 3725).

Chronologisch gesehen, ist die Liebe der Freundschaft nachgeordnet. Isolde kommt erst ins Spiel, nachdem die Beziehung zwischen Marke und Tristan bereits fest etabliert ist. Tristan ist Markes junger Freund und Intimus, und, wie sich später herausstellt, auch sein Neffe. Der König hat der Ehe abgeschworen, weil Tristan sein Erbe sein soll, was aber nur dann möglich ist, wenn Marke auf Frau und Kinder verzichtet. Der Hofrat ist irritiert, Tristan gerät unter Druck und fordert Marke auf, dem Wunsch des Hofrats zu entsprechen und sich zu verheiraten. Als adäquate Partie wird die irische Prinzessin Isolde vorgeschlagen, die Tristan bei einer früheren Reise kennen gelernt hatte, ohne dass sich eine Liebesgeschichte entsponnen hätte. Wenn Tristan nun ein zweites Mal nach Irland aufbricht, um für Marke um Isoldes Hand anzuhalten, so tut er dies in der Rolle des unbeteiligten Brautwerbers. Es handelt sich um eine heiratspolitische Aktion. Liebe ist keine Voraussetzung für die Ehe – soll aber möglichst noch hinzukommen. Zu diesem Zweck braut Isoldes Mutter einen Zaubertank, der aus den Eheleuten ein Liebespaar machen oder, um es mit Luhmann zu sagen, die heiratspolitische Ehe in eine passionierte Liebe verwandeln soll. Der Tank ist mit einem Gebot versehen. Nur die für die Liebe bestimmten Partner dürfen von ihm trinken, niemand sonst. Doch der Liebestrank verpasst den vorgesehenen Adressaten und trifft nicht Marke, sondern Tristan.

Nachdem sich dieses Missgeschick ereignet hat, steht die Ehe von Marke und Isolde unter keinem guten Stern. Marke wird den Liebestrank nicht trinken, folglich kann bei ihm von Liebe keine Rede sein. Es wird schlicht konstatiert, dass die Vermählung durchgeführt und die Brautnacht vollzogen wird. Die eheliche Verbindung zwischen Marke und Isolde wird auf das gesellschaftliche Ritual reduziert, ganz im Sinne einer Ehe, die nicht aus Liebe, sondern aus politischen Erwägungen geschlossen wird. Die folgenden Episoden handeln davon, wie Tristan und Isolde, das wahre Liebespaar, ihre Verbindung vor der Gesellschaft verbergen, sich mit heimlichen Zeichen verständigen und an verborgenen Orten treffen. Die Hofgesellschaft wird bald misstrauisch; doch Marke ist der letzte, der es merkt.¹ Er verweigert die Einsicht, dass Isolde

ihn mit Tristan betrügt, und er muss sich dieser Einsicht verweigern, denn ohne Tristan kann er nicht Isolde und ohne Isolde nicht Tristan lieben.

Während also an Marke und Isolde ein heiratspolitisches Verständnis der höfischen Ehe vorgeführt wird, erscheinen Tristan und Isolde als Protagonisten einer passionierten Liebe, die sich jenseits der Ehe vollzieht. Eine Verbindung zum antiken Freundschaftsdiskurs bietet das Motiv der Wesenseinheit. Aristoteles wählt in seiner *Nikomachischen Ethik* zwei Metaphern, um die Einheit der Freunde zu illustrieren: Der eine Freund ist für den anderen ein „anderes Selbst“ (ἄλλος αὐτός) (Aristoteles, 2007, 383), Freunde besitzen eine „gemeinsame Seele“ (μία ψυχή) (Aristoteles, 2007, 395). Ganz ähnlich schreibt Cicero in seinem *Laelius* über das Wesen des Menschen: „Er liebt einerseits sich selbst, andererseits sucht er nach einem Mitmenschen, um mit diesem eine so vollkommene Wesensvereinigung zu vollziehen, daß er sozusagen fast eines aus zweien [*unum ex duobus*] macht“ (Cicero, 1999, 197–199). Daher sei „der wahre Freund [...] gleichsam ein zweites Ich [*alter idem*]“ (Cicero, 1999, 197). Wer sein Auge auf einen wahren Freund richte, der schau „gleichsam auf ein Vorbild [*exemplar*] seiner selbst“ (Cicero, 1999, 137).

Der mittelalterliche Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx, ein Zeitgenosse Gottfrieds von Straßburg, schmückt in seinem Buch *Über die geistliche Freundschaft* die antike Vorstellung der Wesenseinheit der Freunde im Sinne der christlichen Mystik aus, wenn er vom geistlichen Kuss spricht, den befreundete Mönche einander schenken dürfen.² Von hier aus ist es nicht mehr weit zur Symbolik der Liebe, die Gottfried einsetzt. Eine liebessprachliche Formel klingt schon an, wenn Marke Tristan seine Freundschaft anbietet: *dû der mîn und ich der dîn* (3726). Ähnliche Formeln der Einheit findet Gottfried auch für Tristan und Isolde. Bereits im Prolog zu seinem Roman schreibt er über die Liebenden, sie seien

*ein senedaere unde ein senedaerîn,
ein man ein wîp, ein wîp ein man,
Tristan Isolt, Isolt Tristan.* (128–130)

Isolde rufbar wird. Dieser Affekt ist eine geliebene Leidenschaft, eine geborgte Passion, die Marke Tristan anschaut und die immer schon eine Verschiebung der für Tristan reservierten Intimität ist.

² „Der geistige Kuß ist Freunden eigen, die sich unter das verbindende Gesetz der Freundschaft gestellt haben. Ihn schenken sich nicht die Münder, sondern die Herzen. Nicht vereinigen sich die Lippen, sondern die Seelen, gereinigt von Gottes Geist, der sie himmlische Süßigkeit verkosten läßt. Diesen Kuß nenne ich geziemend den Kuß Christi, der ihn schenkt, wenn auch durch fremden, nicht durch eigenen Mund. Mit ihm haucht Christus den sich liebenden Freunden die heiligste Zuneigung ein, daß sie vermeinen eines Herzens geworden zu sein, wenn auch in verschiedenen Körpern“ (Aelred von Rievaulx, 1978, 37).

¹ Paradoxerweise steigert sich der Affekt, den Marke auf Isolde richtet, in dem Maße, wie die Liebesbeziehung zwischen Tristan und

Ein Liebender, eine Liebende,
ein Mann, eine Frau, eine Frau, ein Mann,
Tristan, Isolde, Isolde, Tristan.

Die Umschließungsfiguren, mit denen Gottfried die Geschlechtsbezeichnungen und die Namen anordnet, setzen die Wesenseinheit der Liebenden in Szene. Diese Einheit hat einen paradoxen Effekt. Die Liebe Tristans und Isoldes beruht auf der Geschlechterdifferenz und hebt sie zugleich auf, denn wenn die Liebenden eins sind, spielt auch die Differenz der Geschlechter keine Rolle mehr. Ebenfalls im Prolog führt Gottfried ein Symbol der passionierten Liebe ein, das an das Sakrament der Eucharistie gemahnt. Nach christlicher Vorstellung verzehren die Gläubigen beim Abendmahl nicht nur Brot und Wein, sondern Fleisch und Blut Christi, der aus Liebe zu den Menschen starb. Gottfried greift diese Gedankenfigur auf und wendet sie auf Tristan und Isolde an:

*Deist aller edelen herzen brôt.
hie mite sô lebet ir beider tôt.
wir lesen ir leben, wir lesen ir tût
und ist uns daz sîeze also brôt. (233–236)*

Dort finden alle edlen Herzen Brot.
Hierdurch lebt ihrer beider Tod.
Wir lesen von ihrem Leben, wir lesen von ihrem Tod,
und es erscheint uns erquicklich wie Brot.

Die Romanlektüre ist demnach wie eine Gedächtnisfeier für die Liebesmartyrer Tristan und Isolde. An die Stelle der christlichen Gemeinde tritt die Gemeinde der *edelen herzen*, die sich durch Seelenadel auszeichnet. Tristan und Isolde werden zu Protagonisten einer profanen Liebesreligion, zu der auch die Leserinnen und Leser des Romans eingeladen werden. Gottfried markiert die durch den Liebestrank erzeugte Wesenseinheit der Liebenden mit einer Formel, die an Ciceros *unum ex duobus* erinnert:

*si wurden ein und einvalt,
die zwei und zwîvalt wâren ê (11716 f)*

Sie wurden eins und vereint,
die zuvor zwei und zweierlei gewesen waren.

Welche Rolle aber spielt die Sexualität? Zu unterscheiden ist zwischen der ehelichen Sexualität, die Marke und Isolde vollziehen, und der ehebrecherischen Sexualität, die Tristan und Isolde vorbehalten ist. Wenn Marke mit Isolde schläft – was er den ganzen Roman hindurch immer wieder tut – so verrichtet er den Beischlaf eher mechanisch, und es kommt ihm letztlich nicht darauf an, mit welcher Frau er es zu tun hat. Das wird schon in der Hochzeits-

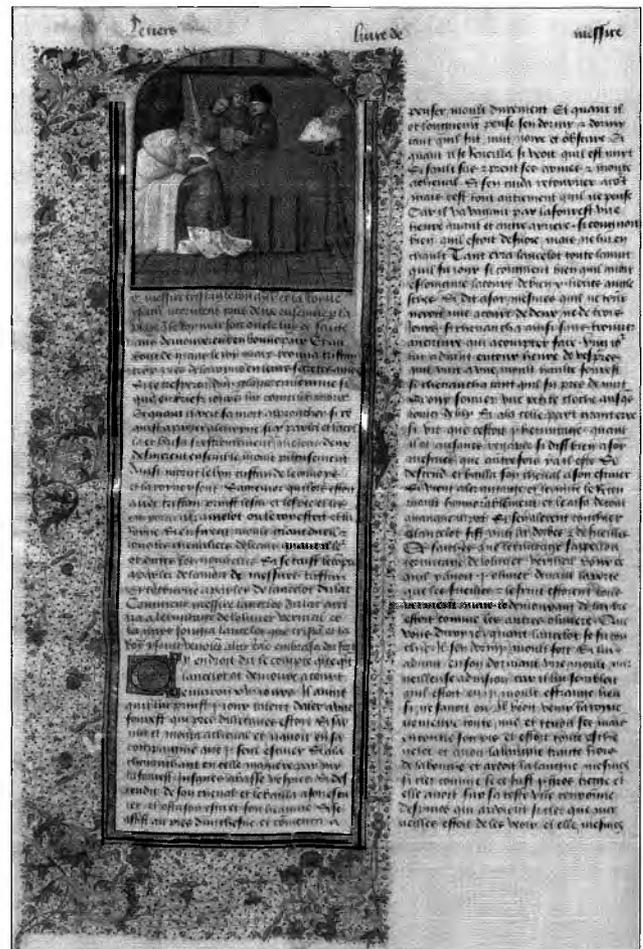


Abb. 2: Miniatur zum Liebestod Tristans und Isoldes aus einer französischen Handschrift

nacht klar. Da Isolde ihre Jungfräulichkeit bereits an Tristan verloren hat, schiebt sie Marke ihre Zofe unter. Isolde und Brangäne tauschen Hemden und Rollen, und Marke schläft, ohne es zu merken, mit einer fremden Frau. Nach vollzogenem Beischlaf tritt Isolde wieder an Brangänes Stelle, und Marke setzt sein Liebespiel fort. Gottfried bemerkt lakonisch, für Marke sei eine Frau wie die andere gewesen – man möchte fast sagen, sie seien ihm einerlei gewesen. Für Tristan und Isolde hingegen ist Sexualität mehr als der eheliche Geschlechtsverkehr, den Marke mit Isolde ausübt. Wenn Tristan und Isolde miteinander schlafen – was sie ebenfalls den gesamten Roman hindurch immer wieder tun –, so ist dies der Vollzug ihrer Leib und Seele umfassenden Einheit. Sexualität ist für sie, im wörtlichen Sinne, ein „symbiotischer Mechanismus“ (Luhmann). Die physische Vereinigung ist lebenswichtig für sie; wenn sie dauerhaft getrennt werden, müssen sie sterben. Dies ist die Wirkung des Liebestranks. Bei ihrer Liebe handelt es sich um eine Passion im doppelten Sinne: die Geschichte einer passionierten Liebe ebenso wie eine Passionsgeschichte, die für beide tödlich endet. Trotz der elementaren Be-

deutung der Sexualität für das Liebespaar gibt es in Gottfrieds Roman keine explizite Schilderung der körperlichen Vereinigung von Tristan und Isolde. In der Minnegrotte, dem gesellschaftsfernen Refugium, in dem Tristan und Isolde sich ihrer Liebe ungestört hingeben können, wird der Liebesakt mit der Metapher der Speise umschrieben – und auf diese Weise die semiotische Verschränkung von Lieben, Essen und Trinken, die im Prolog begonnen und in der Liebestrankszene weitergeführt wurde, nochmals aufgenommen. Tristan und Isolde bedürfen in der Minnegrotte keiner Nahrung, da sie ihre Liebe nährt. Ein solches Speisewunder kennt man aus Heiligenlegenden. Der Anblick des Geliebten sättigt Leib und Seele, die nur als Einheit zu denken sind. Die Liebe Tristans und Isoldes ist – mit einem modernen Wort gesprochen – ganzheitlich, daher wird die körperliche Dimension, der sexuelle Akt (anders als im Falle Markes) nicht gesondert beschrieben. Sexualität ist Teil der Symbiose, die die Liebenden seit dem Genuss des Minnetranks bilden, der letztlich nicht als Ursache, sondern als Symbol ihrer passionierten Liebe zu verstehen ist. Wenn Gottfried die Beschäftigungen der Liebenden in der Minnegrotte aufzählt, nennt er Spaziergang, Literatur, Musik und Jagd – Sex zählt nicht dazu. Sex ist für die Liebenden nicht Zeitvertreib und Müßiggang, sondern, als körperliche Dimension der Leib und Seele umfassenden Gemeinschaft, eine Lebensnotwendigkeit.

„Romantische Liebe“ im Mittelalter

Ein drittes Modell für die Zuordnung von Liebe und Sexualität bietet die Gattung des Artusromans. Wiederum bildet der Freundschaftsdiskurs das Fundament. Der erste Artusroman deutscher Sprache, der *Erec* Hartmanns von Aue, stellt die Liebe zwischen Ritter und Dame als partnerschaftliche Beziehung dar. Im Hintergrund steht die Freundschaft der Artusritter, deren sinnfälliger Ausdruck die Tafelrunde ist. König Artus bekennt gegenüber Gawein, seinem Musterritter, *daz dû min naehster vriunt bist* (Vers 4874), und dieser besteht darauf, dass selbst der missgünstige Keie *unser vriunt* (4932) sei. Freundschaftliche Verhältnisse werden auch mit Rittern unterhalten, die selbst nicht zur Tafelrunde gehören. Auch die Liebesbeziehungen, die Ritter mit Damen eingehen, werden als Freundschaft bezeichnet. Enite gilt als Erecs *vriundinne* (1337). Als sich ein Graf bei Enite erkundigt, ob der infolge einer Kampfverletzung scheinotote Erec ihr Geliebter oder Ehemann gewesen sei, antwortet Enite: *beide, herre* (6173).³ Die Frage des Grafen beruht auf der Prämisse, dass

Ehe und Liebe zweierlei seien; die Pointe von Enites Antwort besteht darin, dass Ehe und Liebe eine Einheit bilden.

Die im Artusroman anzutreffende Verschränkung von Liebe, Freundschaft und Ehe hat eine Parallele in der hochmittelalterlichen Eheologie, mit der Hartmann von Aue offenbar vertraut war. Hugo von St. Viktor, einer der berühmtesten Vertreter der bei Paris gelegenen theologischen Schule von St. Viktor, begründet das partnerschaftliche Verhältnis der Eheleute mit einer originellen Deutung der Schöpfungsgeschichte. Er betont, dass Gott Eva aus Adams Seite und nicht aus seinem Kopf oder Fuß geschaffen habe, und zieht folgenden Schluss:

Sie wurde aber aus der Seite des Mannes geschaffen, damit gezeigt werde, dass sie zur Gemeinsamkeit der Liebeshingabe erschaffen wurde, damit es nicht etwa schiene, wenn sie aus dem Haupt geschaffen worden wäre, sie solle dem Mann zur Herrschaft vorgezogen werden, oder wenn aus den Füßen, sie solle ihm zur Dienstbarkeit unterworfen werden. Weil sie also für den Mann weder als Herrin noch als Magd zugerüstet wurde, sondern als Gefährtin, war sie weder aus dem Haupt noch aus den Füßen, sondern aus der Seite hervorzubringen, damit er erkenne, es sei neben ihn zu setzen, über die er gelernt hätte, sie sei von neben ihm her genommen (Hugo von St. Viktor, 2010, 189).

Zwischen den Gatten soll eine „Gemeinschaft der Liebeshingabe“ (*consortium dilectionis*) herrschen. Die Frau soll weder Magd (*ancilla*) noch Herrin (*domina*), sondern Gefährtin (*socia*) ihres Mannes sein. Mit diesen Unterscheidungen nimmt Hugo Bezug auf die aristokratische Lebenswirklichkeit seiner Zeit. In der traditionellen Ehe galt die Frau als Dienerin, im höfischen Minnekult hingegen als Herrin des Mannes. Das Ideal der höfischen Liebesehe, das Hartmann propagiert, bringt die gegenläufigen Geschlechterverhältnisse zum Ausgleich. Er richtet die Ehe an der Liebe aus, die sich wiederum an der Freundschaft orientiert. Die gegenläufigen Geschlechterhierarchien werden in ein Verhältnis der Gleichheit überführt, wie es für die Freundschaft zwischen Männern konstitutiv ist.

Erec und Enite müssen einen langen Weg absolvieren, bevor sie das Ideal der höfischen Liebesehe erreichen. Sie durchlaufen zuvor drei Phasen, die jeweils eine defizitäre Form der höfischen, passionierten und „romantischen“ Liebe darstellen. In der ersten Phase gehen Erec und Enite eine Beziehung ein, die als Schwundstufe der höfischen Liebe (im Sinne Luhmanns) erscheint. Erec bedarf für seine erste ritterliche Probe einer Minnedame, in deren Dienst er antreten und für die er den Schönheitspreis erlangen kann. Da ihm eine passende Partnerin noch fehlt,

³ Der Graf wählt das französische Lehnwort *amis*, um den Geliebten zu bezeichnen (lat. *amicus* – Freund).

leht er die Tochter eines verarmten, aber gastfreundlichen Burgherrn aus. Erec verspricht Enites Vater, er wolle sie im Falle seines Sieges zur Ehefrau nehmen. Enite wird instrumentalisiert, ihr Einverständnis nicht eingeholt. Sie spielt die Rolle der Minnedame nur in formaler Hinsicht. Von einer affektiven Bindung Erecs an Enite kann noch keine Rede sein.

Der Affekt kommt erst in der zweiten Phase hinzu. Die unvollständige höfische Liebe transformiert sich in eine unvollständige passionierte Liebe, der das Moment der sexuellen Erfüllung fehlt. Als Erec und Enite nach erfolgreich bestandem Turnier in die Nähe des Artushofes gelangen, finden sie erstmals Wohlgefallen aneinander. Auf der Heide – einem klassischen Liebesort – tauschen Erec und Enite „freundliche“ Blicke. Die Verliebtheit wächst, und als das Paar den Artushof erreicht, tritt das sexuelle Verlangen in den Vordergrund. Enite erwidert das heftige Begehren, das Erec auf sie richtet. Hartmann bezeichnet das körperliche Liebespiel, das beide gleichermaßen ersehnen, als „freundliches“ Spiel („*ein vil vriuntliches spil*“ (1856). Er wählt einen drastischen Tiervergleich, um die Triebhaftigkeit des Begehrens zu charakterisieren. Erec und Enite gieren nacheinander wie ausgehungerte Habichte nach der Beute, da die Liebespassion zunächst unerfüllt bleibt. Verantwortlich für das quälende Begehren ist die personifizierte Frau Minne, die als Herrscherin über das Reich der passionierten Liebe vorgestellt wird. Diese kann, im Unterschied zur höfischen Liebe, der Sexualität nicht mehr entbehren.

Die Erfüllung des Begehrens erfolgt in der dritten Phase, die mit der Hochzeit einsetzt. Die Liebenden tauschen ihre Herzen, eine anschauliche Metapher für die symbiotische Beziehung, die sie miteinander eingehen. Der Herzenstausch entspricht in seiner Wirkung dem Minnetrank, den Tristan und Isolde zu sich nehmen. Nun können die *gesellen* nicht mehr voneinander lassen; sie bedürfen des „symbiotischen Mechanismus“ der Sexualität, damit es ihnen gutgeht. Das Paar zieht an Erecs heimatlichen Hof Karnant weiter. Erec übernimmt die väterliche Herrschaft, und die Hofgesellschaft erwartet, dass der junge Fürst seine landesherrlichen Pflichten ernst nimmt. Diese Erwartung wird jedoch enttäuscht. Die Eheleute verharren im Stadium der passionierten Liebe; sie vermögen ihre Sexualität nicht zu disziplinieren. Sie verbringen Tage und Nächte im Schlafzimmer; Mahlzeiten und Kirchgänge sind lästige Pflichten, die es möglichst schnell zu absolvieren gilt:

*mit sinem wibe er dô vlôch / ze bette von den liuten.
dâ huop sich aber triuten* (2949–2951)

[Da] floh er mit seiner Frau wieder weg von der Gesellschaft ins Bett. Da begann das Liebespiel wieder.



Abb. 3: Liebesszene aus dem Codex Manesse

Die Eheleute verhalten sich wie Ehebrecher, denn sie vermögen ihre Liebe nicht gesellschaftskonform zu gestalten. Das Wort, das Hartmann für das Fehlverhalten der Eheleute prägt, heißt *verligen* und meint so viel wie: „durch langes Liegen verschlafen“. Zur Erklärung zieht Hartmann das Sündenfallmotiv heran, das die Komplexität der Situation unterbietet. Erec habe seine Ehre verloren, weil Enite ihn zur Liebe verführt habe. Die Hochzeit ist nur der vorläufige Höhepunkt des Romans, denn das Paar gerät durch das defekte Liebesverständnis in die Krise. Der Fürst verliert die Achtung seines Hofes. Als Erec seine missliche Lage bewusst wird, verlässt er mit Enite den Hof, um sich zu rehabilitieren und den endgültigen Höhepunkt einer höfischen Liebesehe zu erlangen, die nicht nur den intimen Bedürfnissen, sondern auch den gesellschaftlichen Verpflichtungen gerecht wird. Auf der Reise, die den zweiten Teil des Romans bildet, suspendiert Erec die Ehe mit Enite. Äußeres Zeichen der ausgesetzten Ehegemeinschaft ist die Trennung von Tisch und Bett. Außerdem verfügt Erec, dass Enite ihm in ihren schönsten Kleidern voranreiten, schweigen und, wie zu Beginn des Romans, Pferdendienste verrichten soll. Dieser Zustand spiegelt die defekten Liebesphasen, die das Paar im ersten Teil des Romans durchlaufen hat. Enite ist nun eine zum Lockvogel degradierte Minnedame, eine der Liebesgemeinschaft be-

raubte Geliebte, eine in die Rolle der stummen Magd verwiesene Ehefrau. Es folgen zahlreiche Abenteuer, in denen Erec soziale Verantwortung übernimmt, seine Gattin dem Zugriff lüsterner Grafen entreißt und Freundschaft mit einem König namens Guivreiz schließt. Währenddessen stellt die stets tugendhafte Enite ihre unverbrüchliche Treue zu Erec immer wieder aufs Neue unter Beweis. So erreicht das Paar schließlich einen Zustand, der sie für die Rückkehr an ihren Hof und für die Wiederaufnahme der höfischen Liebesehe qualifiziert. Sie stellen ihre Bettgemeinschaft wieder her. Bezeichnenderweise tun sie das in der freien Natur – also in einer Situation, die an die entsprechende Szene des ersten Teils erinnert. Hartmann berichtet, dass ihnen Laub und Gras als Bettdecke (7106: *bettewât*) gedient und die Nacht *ein süezez ende* (7112) genommen habe – eine zarte Umschreibung für den Versöhnungssex der Eheleute. Als Erec und Enite erneut miteinander schlafen, wählt Hartmann Worte, die zeigen, dass es ihnen inzwischen gelungen ist, ihre eheliche Liebe zu nobilitieren – sie befeißigen sich *guoter minne* („guter Liebe“):

*Êrec und vrouwe Ênîte
hâten guote zîte
dâ si ensamet lâgen
und guoter minne phlâgen
unz in erschein der morgen. (8614–8618)*

Erec und Enite
waren glücklich,
als sie zusammen lagen
und sich der Liebe hingaben,
bis der Morgen kam.

Erec und Enite kehren an ihren Hof zurück, und der Roman nimmt ein glückliches Ende. Das Paar realisiert eine höfische Liebesehe, die jenen gesellschaftlichen Ansprüchen genügt, die auch in der romantischen Liebesehe der Neuzeit gefordert sind. Liebe, Ehe und Sexualität werden um den Preis integriert, dass die Sexualität diszipliniert und domestiziert wird.

Fazit

Die vorgestellten Beispiele zeigten, wie prekär das Verhältnis von Liebe und Sexualität in der höfischen Dichtung des Hochmittelalters ist. Die Crux liegt zu einem großen Teil in der – heute kaum noch wahrgenommenen – Herkunft des Liebes- aus dem Freundschaftsdiskurs. Wenn die Liebe diskursgeschichtlich aus der Männerfreundschaft hervorgegangen ist, dann hat sie ein dop-

pertes Problem mit der Sexualität. Zum einen steht der Freundschaft der symbiotische Mechanismus der Sexualität, dessen sich die Liebe bedienen kann, nicht zur Verfügung. Im Mittelalter wird gleichgeschlechtliche Sexualität als ‚Sodomie‘ verurteilt und mit einem Tabu belegt. Zum anderen betont die philosophische Tradition seit der Antike immer wieder, dass Freundschaft auf Tugend (*virtus*) gründet. Das ethische Prinzip wird aber durch die subversive Dynamik der Sexualität gefährdet, sobald diese zur Option wird. Das ist der Fall, wenn der Code der Intimität von Freundschaft auf Liebe, also von einer homosozialen auf eine heterosoziale Beziehungsform umgestellt wird. Während der Übergang von der Homosozialität zur Homosexualität durch ein Tabu blockiert ist, fehlt eine solche Schranke im Übergang von der Heterosozialität zur Heterosexualität. Die Liebe verfügt zwar über die Fähigkeit, die Sexualität zu integrieren, handelt sich aber zugleich das Problem ein, sich zu ihr ins rechte Verhältnis setzen zu müssen.

Die Gattungen der hochmittelalterlichen Dichtung finden verschiedene Antworten auf dieses Problem. Dass der *Minnesang* zentrale Inhalte der antiken *amicitia* in sich aufnehmen konnte, liegt nicht zuletzt daran, dass er wie jene die sexuelle Option ausspart. Tugend, das Ziel des Minnesangs ebenso wie der Freundschaft, lässt sich nicht mit Sexualität vereinbaren. Eine der Spielregeln des Minnesangs lautet daher, dass die Minnedame den Minnesänger niemals erhören wird. Sie erscheint als Göttin, der man huldigen, mit der man sich aber nicht vereinen kann. Liebe und Sexualität werden dissoziiert, Sexualität wird aus dem Liebesdiskurs eliminiert. Die *Tristanromane* hingegen integrieren zwar Liebe und Sexualität, siedeln sie aber außerhalb der Ehe an und heben den gesellschaftlich zersetzenden Charakter der Sexualität hervor. Sie nehmen eine Inversion vor, indem sie die ehebrecherische Liebe zur Tugend erklären. Sie propagieren eine profane Liebesreligion, die sich zwar der Metaphorik der christlichen Sakramente bedient, aber in diametralem Gegensatz zu christlichen Moralvorstellungen steht. Die *Tristanromane* verdoppeln die Moral, indem sie die Liebe zu einem absoluten Wert erheben, dem selbst Gott untergeordnet wird. In der Episode, in der Tristan und Isolde das Gottesurteil durch einen Betrug zu ihren Gunsten entscheiden, wird der *vil tugendhafte Crist* als „Fähnchen im Wind“ (*wintschaffen als ein ermel*) diskreditiert (15735 f.). Gleichwohl verzichten die *Tristanromane* auf explizite Darstellungen von Sexualität, um das Pathos ihrer Liebesreligion nicht zu gefährden. Die *Artusromane* schließlich stellen sich dem Problem, indem sie Schritt um Schritt den krisenhaften Weg nacherzählen, den es zu gehen gilt, bevor am Ende das Ideal der höfischen Liebesehe erzielt wird. Dieses Ideal zeichnet sich dadurch aus, dass es Liebe, Ehe und Sexualität gesellschaftsverträglich zu inte-

grieren vermag. Was die Artusromane vor allem erzählen, ist aber nicht das Gelingen am Schluss, sondern das vorherige Scheitern. Dass für die Schilderung der Krise mehr Verse aufgewendet werden als für die Schilderung des glücklichen Endes, spricht für sich. Von erfolgreich disziplinierter Sexualität lässt sich offenbar nicht unterhaltsam erzählen. Moral ist kein Vergnügen.

Wer in der mittelalterlichen Dichtung Stellen sucht, die das verheißungsvolle Prädikat *getting medieval* verdienen, wird in der höfischen Dichtung des Hochmittelalters kaum fündig werden. Er sollte sich eher den schwankhaften Dichtungen des Spätmittelalters zuwenden, die an burlesken Sexszenen nicht sparen. Heinrich Wittenwilers Schwankroman *Der Ring* wäre in dieser Hinsicht ein geeigneter Lektüretipp.

Literatur

- Aelred von Rieval, 1978. Über die geistliche Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Ins Deutsche übertragen von R. Haacke, eingeleitet von W. Nyssen. Trier, Spee.
- Aristoteles, 2007. Nikomachische Ethik. Griechisch-deutsch. Übersetzt von O. Gigon, neu hg. von R. Nickel. Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler.
- Brinkmann, H., 1972. Der deutsche Minnesang. In: Fromm, H., (Hg.), *Der deutsche Minnesang. Aufsätze zu seiner Erforschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 85–166.
- Cicero, Marcus Tullius, 1999. Cato der Ältere über das Alter. Laelius über die Freundschaft. Lateinisch-deutsch. Hg. v. M. Faltner. Mit einer Einführung und einem Register von G. Fink. Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler.
- Dinshaw, C., 1999. *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham, N.C. Duke University Press.
- Gottfried von Straßburg, 1980. *Tristan*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. 3 Bde. Hg. v. R. Krohn. Stuttgart, Reclam.
- Hartmann von Aue, 2010. *Erec*. Mittelhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg. v. V. Mertens. Stuttgart, Reclam.
- Hugo von St. Viktor, 2010. Über die Heiltümer des christlichen Glaubens. Übersetzung von P. Knauer SJ. Einleitung, Apparate, Bibliographie und Register von R. Berndt SJ. Münster, Aschendorff.
- Jaeger, C. St., 1999. *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Karras, R. M., 2006. *Sexualität im Mittelalter*. Düsseldorf, Artemis & Winkler.
- Luhmann, N., 1982. *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Des Minnesangs Frühling, 2007. Hg. v. H. Moser & H. Tervooren, Bd I: Texte. Stuttgart, S. Hirzel.
- Schultz, J. A., 2006. *Courtly Love, the Love of Courtliness, and the History of Sexuality*. University of Chicago Press.
- Wittenwiler, H., 2006. *Der Ring*. Frühneuhochdeutsch/Neuhochdeutsch. Hg. v. H. Brunner. Stuttgart, Reclam.

Autor

Prof. Dr. Andreas Kraß, Philosophische Fakultät II, Institut für deutsche Literatur, Humboldt-Universität,
Unter den Linden 6, 10099 Berlin, e-mail: andreas.krass@hu-berlin.de



Gabriela Signori

Von der Paradiesesehe zur Gütergemeinschaft

Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt

Campus-Verlag 2011

197 Seiten, 48 Abbildungen, kart.,

24,90 €

Die Ehe war nach mittelalterlichen Vorstellungen paradiesischen Ursprungs und von Gott selbst erschaffen. Ihr Ziel waren freundschaftliche Geselligkeit und gegenseitige Hilfestellung, ihre Grundlage Gleichheit – so sahen es Theologen und Philosophen.

Gabriela Signori zeigt, dass diese Welt der Ideen durchaus in der Lebenswelt mittelalterlicher Paare und in den auf materielle Fragen bezogenen Eheverträgen ihren Ausdruck fand. In Ethik und Ökonomie verankerte Gleichheitskonzepte spielten auch hier eine zentrale Rolle: ein Befund, der dazu einlädt, tradierte Bilder von der Ehe im Mittelalter zu überdenken