



Abb. 2
Herr Heinrich von Stretlingen (Cod. Pal. germ. 848, Bl. 70v)

Der Codex Manesse und die Entdeckung der Liebe

Eine Einführung

Carla Meyer und Christian Schneider

Kann man die Liebe entdecken? Kann man sie entdecken, wie man eine Tier-, Insekten- oder Pflanzenart, einen Himmelskörper, einen neuen Kontinent oder ein ägyptisches Pharaonengrab entdeckt? Was das individuelle Leben angeht, werden die meisten Menschen diese Frage bejahen – in dem Sinne, dass Liebe ein Gefühl ist, das jeden Menschen früher oder später und in dieser oder jener Weise zum ersten Mal betrifft. Dort, wo wir dieses Betroffensein bewusst wahrnehmen und reflektieren, sagen wir vielleicht: „Wir haben die Liebe entdeckt“, und meinen, wir haben sie „für uns“ entdeckt. Doch ist, wenn hier das Wort von der ‚Entdeckung‘ der Liebe gewählt wird, nicht dieses je individuelle ‚Für-sich-Entdecken‘ der Liebe gemeint: Der Ausdruck zielt in pointierter Weise auf die These, das hohe Mittelalter habe die Liebe zwischen Mann und Frau in einem allgemeinen, überindividuellen Sinne entdeckt.

Eine solche Behauptung erscheint gewagt: Hat es die Liebe denn nicht schon zuvor gegeben? Handelt es sich bei ihr nicht um etwas, das dem Menschen vertraut ist, seitdem es ihn gibt – bewusst oder unbewusst und unabhängig davon, auf welchen Begriff er dieses Etwas zu bringen versuchte? Und müsste man die Liebe deshalb nicht viel eher als eine ‚Uremotion‘ und ‚anthropologische Konstante‘ charakterisieren, die die Menschen aller Zeiten und aller Kulturen miteinander verbindet? Das ist die erste Frage, besser vielleicht: das erste Fragenensemble, das eine Ausstellung mit dem Titel „Der Codex Manesse und die Entdeckung der Liebe“ provoziert. Die zweite Frage schließt daran an. Denn wenn schon die Entdeckung der Liebe selbst zweifelhaft erscheint, wie kann dann der Codex Manesse – jene prächtigste der aus dem Mittelalter überlieferten Lyrikhandschriften deutscher Sprache – als ein Schlüsselzeugnis für sie in Anspruch genommen werden?

Wurde die Liebe im Mittelalter entdeckt?

Dass das Mittelalter die Liebe nicht in dem Sinne entdeckte, in dem man etwa einen neuen Kontinent entdeckt, ist schnell zugegeben. Ohnehin neigt die objektivistische Weise, in der der Begriff der ‚Entdeckung‘ gemeinhin verwendet wird, dazu, die subjektive Perspektive des Entdeckers zu verschleiern. Von einer Entdeckung kann immer nur relativ zur diskursiven Position des Betrachters – sei es eines Individuums oder eines Kollektivs – gesprochen werden: Neu und eine Entdeckung war Amerika, als Kolumbus im Jahre 1492 auf einer Insel der Bahamas an Land ging, nur für diejenigen, die diesen Kontinent noch nicht kannten, aus europäischer Sicht also, nicht aber für diejenigen, die ihn seit alters bewohnten. Das gilt übertragen auch für die mittelalterliche Entdeckung der Liebe: Auch vor dem 12. Jahrhundert ist die Liebe – um im Bild zu bleiben – kein Land, in dem noch niemand war. Als neu erscheint dem rückblickenden Betrachter jedoch die Art und Weise, in der man im 12. Jahrhundert über die Liebe nachzudenken, zu sprechen und zu schreiben begann: wie man sie erstmals zu kartieren versuchte, wie man sich dafür überhaupt erst einer Sprache bemächtigen musste. Neu war die Idee der Liebe also im Verhältnis zu dem, was die Quellen über die unmittelbar vorangehenden Jahrhunderte, die Zeit des europäischen Frühmittelalters, verraten. In diesem Sinne prägte Peter Dinzelbacher in einem 1981 erschienenen Aufsatz den Ausdruck von der „Entdeckung der Liebe“ im Hochmittelalter.¹

Ein Zweites kommt hinzu: Die historische Anthropologie und Emotionsforschung haben gezeigt, dass Gefühle keineswegs, wie lange angenommen, ausschließlich biologisch determiniert, sondern in hohem Maße von kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen und Voraussetzungen abhängig sind. Das lehrt ein einfaches Bei-

spiel: In einer Gesellschaft, in der das Ausleben von Liebe und den damit verbundenen sexuellen Wünschen mit zahlreichen Tabus und Verboten bewehrt und etwa nur im Rahmen sozial akzeptierter Institutionen wie der Ehe für legitim erachtet wird, wird das Gefühl des Verliebtseins zweifellos anders erlebt werden als unter gesellschaftlichen Voraussetzungen, in denen derartige Einschränkungen nicht bestehen. Eine glänzende Analyse, in welcher Weise die Wertwelt unserer Gegenwart sich auf unsere Art, Liebe zu (er-)leben auswirkt, hat in diesem Sinne zuletzt Sven Hillenkamp unter dem sprechenden Titel „Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit“ vorgelegt.²

Liebe wird also, wie andere Gefühle auch, in jeder Zeit anders erfahren; sie ist ein historisches Phänomen. Diese Abkehr von biologistisch-naturalistischen Positionen allein postuliert allerdings lediglich, dass jede Zeit einen je neuen Umgang mit der Liebe für sich in Anspruch nehmen kann. Weshalb das 12. und 13. Jahrhundert hier jedoch in ganz besonderer Weise herausragen, ist der Gegenstand nicht nur dieser Einführung; auch die im Katalogteil präsentierten Exponate sind sprechende Zeugnisse dafür. Sie zeigen, dass ab dieser Zeit der Liebe eine Bedeutung zugemessen wurde, die den früheren Jahrhunderten des Mittelalters fremd war – und sie artikulieren zugleich ein Verständnis von Liebe, das unseren modernen Empfindungen oft bestürzend nahe-zukommen scheint.

Die Ausstellung will diese neue Macht der Minne und ihre Entfaltung seit der Stauferzeit wie auch die Formen ihrer Rezeption in der Neuzeit in den Blick nehmen. Zur Leitfrage, wie die Liebe im Hochmittelalter entdeckt wurde, kommt als ‚Leitzeugnis‘ der Codex Manesse. Als wichtigster Überlieferungsträger ragt er gleich mehrfach aus den rund 40 erhaltenen Handschriften mit mittelhochdeutscher Lyrik heraus:³ So zählt er nicht nur zu den drei frühesten Liederhandschriften, sondern stellt mit den Werken von 140 Dichtern auch eine der größten Sammlungen dar, die insgesamt 5.240 Strophen und 36 Leiche – eine lyrische Großform – umfasst. Mehr als die Hälfte dessen, was wir vom deutschen Minnesang kennen, ist ausschließlich hier überliefert.

Dem Anspruch seiner Auftraggeber nach war er

also – wie der Germanist Burghart Wachinger 1989 in einem Aufsatz zur Frage „Was ist Minne?“ formulierte – nichts weniger als eine systematische Sammlung der Liedproduktion einer ganzen Epoche.⁴ Diese hochgesteckten Ambitionen werden schon in der repräsentativen Ausstattung des Codex deutlich: Die 137 Bilder des Codex Manesse sind Autorenbilder, manchmal wird der Dichter sogar diktierend gezeigt. Die Autoren sind jedoch nicht als Individuen dargestellt, thematisiert wird vielmehr die überindividuelle soziale Existenz: in Standesbildern – König, Fürst, Ritter, Geistlicher, fahrender Dichter – und in Darstellungen der höfisch-ritterlichen Lebensform, in Kampf, Turnier, Jagd, Tanz, Spiel und Gespräch. „Es ist ein erzählfreudiger Querschnitt durch eine ganze Welt“, so lässt sich mit Wachinger nicht nur über diese Bilder, sondern auch über die im Codex versammelten Texte sagen. Im Folgenden soll daher entlang dieses Querschnitts immer wieder die „ganze Welt“ der hochmittelalterlichen Liebe exemplarisch in den Blick genommen werden.⁵

Das antike Erbe

Die Art, in der im 12. und 13. Jahrhundert über Liebe geschrieben und gesprochen wird, ist zwar mit Recht als Novum zu bezeichnen.⁶ Sie war allerdings weder ohne Parallelentwicklungen noch ohne Vorläufer: Eine der maßgeblichen historischen Voraussetzungen für die Vorstellung einer ‚Liebesrenaissance‘ im hohen Mittelalter war das antike Erbe, dessen allgemeine Wiederentdeckung seit dem 12. Jahrhundert in der Forschung auch als ‚staufische Renaissance‘ firmiert.

In der griechisch-römischen Kultur der Antike, so fasst Peter Dinzelbacher mit einem munteren Ausdruck zusammen, sei der Liebe „ein hoher Erlebniswert“ zugekommen.⁷ Sowohl die erotische Elegie seit den spätrepublikanischen Neoterikern als auch historisch-biographische Quellen zeigen Liebe als Handlungsantrieb und als Gegenstand reflektierenden Nachdenkens. Von allen antiken Göttern ist Amor der in der bildenden Kunst am weitaus häufigsten dargestellte; er „kündet sich [...] schon bei Plautus als ein Phänomen an, das den Menschen distanzlos eng erfasst, durchwirkt und prägt.“⁸ Als Wertbegriff ist der römische Amor dabei durch die Vorstellung

charakterisiert, dass Liebe – erstens – gegenseitig (*mutuus*) zu sein hat, ihr Ziel – zweitens – ein Liebesbund (*foedus*) sein muss, der – drittens – in einem andauernden und vertrauten Miteinander (*consuetudo*) verwirklicht werden soll.⁹ Hinzu kommt die Auffassung, dass die Liebe ein Dienst ist: *Militat omnis amans* – „Jeder, der liebt, dient als Soldat“, so formulierte es Ovid, der große Lehrmeister der Liebe in der Antike.¹⁰ Er prägte schon mit dem Titel seiner „Ars amatoria“ die Vorstellung, dass die Liebe eine gewissen Regeln unterworfenen und somit lehr- und erlernbare Kunst sei. Sein Buch sollte seine Leser lehren, wie man – im Zirkus, im Theater, mit der heimlichen Hilfe von Dienern – bezaubernde verheiratete Frauen verführt. Dass er auch die sexuellen Aspekte nicht aussparte, spielte seiner Anklage wegen Unmoral in die Hände, so dass er aus Rom verbannt wurde und um das Jahr 17 nach Christus im Exil in Rumänien starb.

Bei Ovid war Amor ein durch und durch männlicher Gott, ein Bogenschütze und Jäger, der auch den Autor mit seinen Pfeilen durchbohrt haben soll. Dieses Motiv wurde von den Dichtern des Hochmittelalters breit aufgegriffen; im Codex Manesse taucht es mehrfach auf. Auf Blatt 181v etwa kniet der Minnesänger Endilhart von Adelburg vor seiner Dame, öffnet sein Gewand und zeigt ihr die blutende Brust, in der ein überdimensionaler Pfeil steckt.¹¹ Doch auch viele andere der bei Ovid vorgeprägten Vorstellungen sollten, wenn auch in zum Teil gewandelter Gestalt, in der hochmittelalterlichen Reflexion über die rechte Art und Weise zu lieben wiederkehren – allen voran die Vorstellung, wonach die Liebe sich im tätigen Dienst an der und für die Geliebte zu bewähren habe.

Im Verhältnis dazu stellt sich das europäische Frühmittelalter als eine in hohem Maße ‚lieblose‘ Zeit dar. Dieser Eindruck entsteht zumindest dann, wenn man sich an die Quellen des 6. bis 11. Jahrhunderts hält, in denen Liebe im Sinne des emotionalen Verhältnisses von Mann und Frau kaum je zum Thema wird. Zwar lebte das lateinische Wort *amor* in den Texten des Frühmittelalters fort. Wie Peter Dinzelbacher gezeigt hat, wies es hier jedoch ein anderes Bedeutungsspektrum auf: Einerseits bezeichnete es sexuelle Begierde und Lüsternheit, wie etwa in

der Episode der „Historia Francorum“ Gregors von Tours, die über den *amor* des Herzog Amalo zu einem Mädchen berichtet. Statt um sie zu werben, sucht er sie mit brachialer Gewalt zu nehmen. Ihr Glück, dass der Herzog noch vor der Defloration betrunken einschläft, nutzt das Mädchen daraufhin, um ihm mit seinem eigenen Schwert den Kopf abzuschlagen.¹²

Andererseits wurde *amor* in der Grundbedeutung der Nächstenliebe, *caritas*, und des freundschaftlichen Umgangs untereinander verwendet: So pflegte eine kleine, hochgebildete Elite Galliens, Britanniens und Frankens im zwischenmenschlichen Umgang durchaus eine empfindsame spirituelle Zärtlichkeit. Angehörige hoher klerikal-monastischer Kreise und der Kathedralschulen des Reichs bedienten sich in ihren Briefen, dem Vorbild des Heiligen Hieronymus folgend, Wendungen der antiken Liebessprache. Doch handelte es sich dabei um eine Kultur der *amicitia*, der Freundschaft zumeist unter Männern, die sich rein geistlich, aus gemeinsamer Gottesliebe geboren verstand und jedes körperlich-sinnliche Begehren fernhielt.¹³ Auch die – freilich nur spärlich überlieferte – volkssprachliche Dichtung der Zeit ignorierte die Liebe als Sujet und wandte sich fast ausschließlich geistlichen oder heroischen Stoffen zu. Selbst im Angelsächsischen, wo volkssprachliche Texte zahlreicher überliefert sind als aus der germanischen oder romanischen Literatur des Frühmittelalters, ist nur ein einziges Lied erhalten, in dem sich ein Ich als liebendes zu erkennen gibt. Auch wenn man mit unterliterarischen mündlichen Traditionsströmen von Erzählungen und Liedern rechnet und überlieferungsbedingte Verluste einkalkuliert, verweist dieser Umstand auf ein weitgehendes Desinteresse der volkssprachlichen Literatur und ihrer Trägerschichten am Thema ‚Liebe‘.

Der christliche Einfluss

Dieses Desinteresse wurde in der Forschung häufig mit dem wachsenden Einfluss der christlichen Religion und ihrer entschiedenen Ablehnung der erotischen Liebe in einen Zusammenhang gestellt. Gerechtfertigt ist Sexualität nach christlicher Lehre allenfalls in der Ehe, und auch dort nur, wo sie der Fortpflanzung beziehungs-

weise der Vermeidung von Unzucht dient. Argumentativ mit dieser Leibesfeindlichkeit einher ging nicht selten auch eine tiefgehende Frauenfeindlichkeit, die in ihren Ursprüngen auf den biblischen, von Eva provozierten ‚Sündenfall‘ des ersten Menschenpaares zurückgeführt und im Verlauf der Jahrhunderte von kirchlichen Autoritäten immer neu bestätigt wurde. Die Produzenten und Rezipienten von Literatur entstammten im Frühmittelalter ganz überwiegend selbst dem Klerus: Man hat daher darauf hingewiesen, dass jene Trägerschichten an einer lateinisch- oder volkssprachlichen Liebesdichtung kein oder zumindest kein ausgeprägtes Interesse gehabt hätten.¹⁴

Diese Befunde und Deutungen spiegeln jedoch nur die halbe Wahrheit. Gleich mehrere Argumente sprechen dafür, dass gerade Religion und Klerus einen nicht unbeträchtlichen Anteil am mentalitätsgeschichtlichen Wandel im Hochmittelalter hatten. Zum Ersten ist hier der erfolgreiche Versuch der Amtskirche zu nennen, im Verlauf des 12. Jahrhunderts die Ehe als Sakrament durchzusetzen, das sich vor dem Altar durch einen Priester vollzieht: Kern dieses Sakraments ist der Konsens der Ehepartner und damit das explizite Einverständnis der Frau in die Eheschließung, auch wenn diese de facto weiterhin häufig schon im Kindesalter der Brautleute durch die Familien vereinbart wurde. Bestätigt wird dies etwa in den berühmten Dekretalen des Kirchenrechtlers Gratian, in denen er – obwohl er kaum Autoritäten dafür zitieren konnte – das Recht der Frau auf freie Gattenwahl betonte.

In diesen Zusammenhang eines sich wandelnden Frauenbildes gehört auch die im Hochmittelalter mächtig aufblühende Marienverehrung: Als zweite Eva und Urbild der Kirche wurde die jungfräuliche Gottesmutter zur einzigen von der Erbsünde wie überhaupt von allen Sünden freien Frau, zur vorbildlichen und in dieser Vorbildlichkeit unerreichbaren Heiligen stilisiert. Wie nahe Marienkult und der Frauenkult der weltlichen Minnesänger sich manchmal kamen, demonstriert das Werk des Dichters Konrad von Würzburg aus dem 13. Jahrhundert: Dieselben Motive, Bilder und Wendungen, mit denen er in seinem Marienpreis „Die Goldene Schmiede“

die Gottesmutter beschrieb, kehren auch zum Lob der irdischen Minnedame in seinen im Codex Manesse versammelten weltlichen Liebesliedern wieder.

Auch Kleriker konnten sehr handfest von der körperlichen Liebe dichten. Das macht beispielsweise die in Teilen lateinische, in Teilen bereits volkssprachliche Vagantenlyrik der berühmten *Carmina Burana* deutlich.¹⁵ In diesen Liedern geht es nicht selten ohne Umschweife und in einer obszönen Metaphorik um die Verführung der Frau beziehungsweise des Mädchens, die im für den Mann triumphalen Geschlechtsakt kulminiert. Diese Themen teilt die Vagantenlyrik mit dem altfranzösischen Genre der *Pastourelle*, während solche Lieder im deutschen Sprachgebiet nur selten und im Codex Manesse gar nicht überliefert sind. Zwei Miniaturen scheinen auf diese Lieder jedoch immerhin anzuspieren: Unter dem Dichternamen Kunz von Rosenheim nähert sich ein adliger Jäger bei der Beizjagd von hinten einer Schnitterin, die mit einer Sichel im goldgelben Kornfeld erntet (Bl. 394r). Blatt 395r zeigt unter dem Dichternamen Rubin von Rüdeger einen prächtig gekleideten Gecken, der eine offenbar noch zögernde Dame in den Wald zu ziehen versucht.¹⁶

Zugleich hat die Forschung herausgestellt, dass die Renaissance der Liebe im 12. Jahrhundert nicht zuletzt in der geistlichen Literatur vorbereitet wurde, in einer neuen Art und Weise, von Gott und seinem Verhältnis zu den Menschen zu sprechen. Zwar blieb die Skepsis der christlichen Religion gegenüber Sexualität und körperlicher Liebe in all ihren Erscheinungsformen grundsätzlich bestehen. Zu tolerieren vermochte das Christentum den Eros jedoch dann, wenn es ihn, wie in der christlichen Mystik, spirituell zu sublimieren verstand. Dies lässt sich im religiösen Denken des 12. Jahrhunderts vielfach beobachten: Bei Bernhard von Clairvaux etwa, dem Gründer des gleichnamigen Zisterzienserklosters in der Champagne und bedeutendsten Vertreter einer Theologie der Gottesliebe im 12. Jahrhundert, wird die seelisch-emotionale Erfahrung der Liebe zum zentralen Medium der Gottesbegegnung. Gott vermittelt sich, indem die Menschen all ihre *affectiones* zunächst auf seinen menschgewordenen Sohn Christus richten; er führe

sie dann Schritt für Schritt zur geistlichen Liebe empor. In Bernhards Theologie ersetzt „die Hinneigung zum fleischgewordenen Wort die fleischliche, sündige Liebe“;¹⁷ die Liebe galt ihm als das einzige, worin der Mensch Gott wirklich nachzueifern vermöge.

Bezeichnend ist, wie häufig der Zisterzienserabt in seinen Predigten der Jahre 1135 bis 1153 das Hohelied der Liebe aus dem Alten Testament zum Thema machte. Ursprünglich eine jüdische Braut- und Liebesdichtung, hatte man das zweifellos erotische Zwiegespräch des Paares zwar auch vor Bernhard schon allegorisch gedeutet, indem man im Bräutigam Christus, in der Braut die Kirche sah. Doch Bernhard brach damit und identifizierte stattdessen die Braut mit der menschlichen Seele. Damit erotisierte er die christliche Theologie in bis dahin unerhörter Weise:

Ich finde keine Ruhe, sagt sie [die Seelenbraut], wenn er mich nicht küsst mit dem Kuss seines Mundes. Ich bin nicht undankbar, sondern ich liebe. Was ich bereits erhalten habe, ist, ich bekenne es, zu viel für meine Verdienste, aber zu wenig für mein Verlangen. [...] Scham ruft mich wohl zurück, aber die Liebe ist stärker. [...] Ich bitte, ich flehe, ich beschwöre: Er soll mich küssen mit dem Kuss seines Mundes.¹⁸

Die Betonung des Verlangens nach gegenseitiger, erwideter Liebe im Verhältnis von Gott und Mensch findet sich auch bei anderen geistlichen Autoren des Hochmittelalters: So etwa berichtet der Benediktiner Rupert von Deutz im frühen 12. Jahrhundert, wie bei einer Kreuzesandacht der Kruzifixus die Augen auf ihn gerichtet und ihn zur Liebkosung, ja zum intimen Kuss eingeladen habe: *inter osculandum suum ipse os aperiret, ut profundius oscularer* – „da öffnete er selbst den Mund, damit ich tiefer küssen könne.“¹⁹ Eine ähnlich kühne Verbindung von religiösem Erleben und Erotik prägt auch die Vereinigungsmystik des 12. und 13. Jahrhunderts; als Beispiel sei hier aus den Offenbarungen der Mechthild von Magdeburg in ihrem Werk „Das fließende Licht der Gottheit“ zitiert:²⁰

Got liebkoset mit der sele an sehs dingen:

„Du bist min legerkússin,
min minneklichest bette,
min heimlichestú ruowe,
min tiefeste gerunge,
min hoehste ere!

*Du bist ein lust miner gottheit,
ein trost miner moenschheit,
ein bach miner hitze!“* (I,19)

Gott spricht zärtlich in sechs Bildern zu der Seele: / „Du bist mein Kopfküssen, / mein lieblichstes Lager, / meine verborgene Ruhe, / mein tiefstes Begehren, / meine höchste Ehre! / Du bist eine Lust für meine Gottheit, / ein Trost für meine Menschennatur, / ein Bach für meine Glut!“

Diese Vorstellungen und Äußerungen geistlicher Autorinnen und Autoren des Hochmittelalters bedeuten ein grundsätzlich verändertes Gottesbild: Gott ist hier nicht mehr der *Rex tremendae maiestatis*, der zittern machende, zornige, strafende Gott. An seine Stelle tritt die Vorstellung eines liebenden Gottes und Christus, der sich dem auf ihn gerichteten liebenden Begehren des Menschen nicht verschließt. Die Liebe, um die es hier geht, will zwar eine rein geistlich-geistige sein. Aber sie bedient sich zu ihrer Vergegenwärtigung einer Liebessemantik, die auch dort, wo sie spirituell sublimiert und auf die Gottes- oder Christusbeziehung angewendet wird, ein neues Interesse nicht nur an individuell entgegengebrachten Gefühlen der Zuneigung und Zärtlichkeit, sondern auch an erotischer Sinnlichkeit und den Möglichkeiten ihrer literarischen Gestaltung verrät. Wenn sich im 12. Jahrhundert zunächst im romanisch- und dann auch im deutschsprachigen Raum eine höfische Liebeslyrik in der Volkssprache entwickelt, so ist das also sowohl mentalitäts- als auch literarhistorisch im Zusammenhang mit dem theologischen Denken und Schreiben der Zeit und einem neuen Begriff von der christlichen Liebe zu sehen.

Das Vorbild der Trobadors

Die frühe deutsche Lyrik ist Liebeslyrik oder, mit einem anderen Wort, Minnesang. Im romanischsprachigen Westen war eine weltliche Dichtung

in der Volkssprache schon ein halbes Jahrhundert früher entstanden, zunächst in Südfrankreich: Wilhelm IX., Herzog von Aquitanien und Graf von Poitou (1071–1126), gilt als erster Vertreter der seit 1100 fassbaren Trobadorlyrik. In den unter seinem Namen tradierten elf Liedern singt er einerseits frivol von sexuellen Abenteuern: *Tant las fotei com auzirets: / Cen e quatre vint et ueit vetz*²¹ – „Ich ritt sie, glaubt es, als gemach / Rund hundertachtundachtzigfach“. Daneben steht aber auch der Wunsch, die Frau nicht einfach zu besitzen, sondern von ihr geliebt zu werden: *Totz lo joys del mon es nostre, / Dompna, s'amduy nos amam*²² – „Alle Freude der Welt ist unser, / Herrin, wenn wir beide einander lieben.“

Seit etwa 1150 wurde die okzitanische Lyrik von den nordfranzösischen Trouvères aufgegriffen. In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts begann die romanische Lyrik auch die deutschsprachige Dichtung zu beeinflussen. Der Erfolg dieser neuen französischen Liebesdichtung ist nicht nur an ihrer raschen geographischen Verbreitung abzulesen, die auch die Iberische Halbinsel und Italien einschloss. Auch die soziale Spannweite der Autoren macht die breite gesellschaftliche Anerkennung deutlich: Minnesang betrieben nicht nur Berufsdichter. Am Lob der Minne versuchten sich auch einflussreiche Politiker wie der Ministeriale Friedrich von Hausen am Hof Kaiser Friedrich Barbarossas, hochadelige Persönlichkeiten wie der Kreuzfahrer und Hennebergische Graf Otto von Botenlauben und nicht zuletzt der Stauferkaiser Heinrich VI., die alle in Autorbildern im Codex Manesse versammelt sind (Bll. 6r, 27r, 116v).

Es ist kein Zufall, dass die deutschsprachige Literatur sich gerade in der Zeit der Staufer für Einflüsse aus dem kulturell weiter entwickelten romanischen Westen öffnete: Seit dem Regierungsantritt Friedrichs I. Barbarossa 1152, vor allem aber seit seiner Hochzeit mit Beatrix, der Erbin der französisch geprägten Grafschaft Burgund im Jahr 1156, hatte sich an den deutschen Höfen ein Interesse an einer weltlichen Adelskultur geregigt, die sich von der vorherrschenden geistlichen Kultur absetzte. Sie manifestierte sich in einer gesteigerten Prachtentfaltung, etwa einer nicht mehr nur wehrhaften, sondern repräsentativen

Architektur und vor allem in einer glanzvollen Festkultur, mit Gastmählern, Jagden, Turnieren, Tänzern, wie sie auch der Codex Manesse idealisierend präsentiert. Als ihr Höhepunkt galt schon den Zeitgenossen das spektakuläre Mainzer Hoffest zu Pfingsten 1184, auf dem der junge Heinrich VI. gemeinsam mit seinem Bruder die Ritterwürde empfing und das zur Bühne sowohl für deutschsprachige als auch für romanische Dichter wurde.

Ob bereits die ersten deutschen Minnesänger, der Kürenberger und die Dichter des sogenannten donauländischen Minnesangs, romanische Liedkunst rezipiert haben, ist dabei nicht sicher. Spätestens um 1170/80 wird in der Lyrik Heinrichs von Veldeke und Friedrichs von Hausen die Orientierung an den romanischen Vorbildern aber deutlich fassbar. Sie zeigt sich darin, dass die deutsche Lyrik sowohl die Themen als auch die Formen der romanischen Liebesdichtung aufgreift. Die Minnethematik beschränkt sich allerdings nicht auf die Lyrik. Auch in der zeitgenössischen Epik, den Romanen, Erzählungen, Schwanknovellen, und selbst in der lehrhaft-didaktischen Literatur spielt sie eine wichtige Rolle. Heinrich von Veldeke zum Beispiel, von dem Gottfried von Straßburg sagen wird, er habe das erste Reis in deutscher Sprache gepfropft,²³ erzählt in seinem zwischen 1170 und 1185 entstandenen „Eneasroman“ die Geschichte des antiken Aeneasstoffs als eine Geschichte zweier Liebesbeziehungen des Helden.

Leitvorstellungen der höfischen Liebe

Die Lieddichtung, die sich seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts auch im deutschsprachigen Raum literarisiert, wird als ‚höfische Lyrik‘ bezeichnet. Das Attribut verweist auf den sozialen Ort, dem sie sich in Produktion, Rezeption und thematischer Ausrichtung zuallererst verdankt: den Hof und seine Gesellschaft.²⁴ Die Kaiser, geistlichen und weltlichen Fürsten und kleineren Herren mit ihren – teils fest an einen Ort gebundenen, teils ständig umherziehenden – Hofhaltungen waren die wichtigsten Gönner und Auftraggeber der neuen höfischen Dichtung. Höfe wie derjenige des Landgrafen Hermann I. von Thüringen auf der Wartburg waren zugleich der Ort, an dem die Texte zur Aufführung kamen:

Sie wurden zunächst weniger in stiller Lektüre genossen denn vor einem – vorwiegend adligen – Publikum vorgetragen.

Nach dem sozialen Milieu, auf das die Texte bezogen sind, hat man auch die Art der Liebe bezeichnet, die in ihnen beschrieben wird: als ‚amour courtois‘, als ‚höfische Liebe‘. Allerdings ist der Begriff ‚amour courtois‘ keiner des 12. oder 13. Jahrhunderts, sondern wurde erst im 19. Jahrhundert geprägt. Er geht auf den französischen Romanisten Gaston Paris zurück, der in einem 1883 erschienenen Aufsatz über den „Lancelot“-Roman von Chrétien de Troyes vier Kennzeichen der sogenannten höfischen Liebe postulierte:

1. Höfische Liebe ist illegitim; ihre Illegitimität verpflichtet sie auf Heimlichkeit und schließt die volle körperliche Hingabe ein.
2. Höfische Liebe ist Dienstliebe: Der Mann versteht sich als Diener der Dame, deren Wünsche er zu erfüllen sucht.
3. Höfische Liebe fordert Bewährung: Der Mann muss sich um eine stetige ethische und gesellschaftliche Vervollkommnung bemühen, um sich auf diese Weise seiner Dame würdig zu erweisen.
4. Höfische Liebe ist „eine Kunst, eine Wissenschaft, eine Tugend“ mit eigenen Regeln, die die Liebenden beherrschen müssen („un art, une science, une vertu qui a ses règles tout comme la chevalerie ou la courtoisie“).²⁵

Damit behauptete Gaston Paris nicht nur die Existenz eines einheitlichen Liebeskonzepts, sondern auch einer allgemeinverbindlichen Minnedoktrin, die erstmals im „Lancelot“ ausformuliert worden sei. Seine Bestimmung der höfischen Liebe hat eine große Forschungsdiskussion ausgelöst. Als unangemessen erwies sich insbesondere die von Paris suggerierte Homogenität des Liebeskonzepts in den mittelalterlichen Texten. Sowohl das Gattungs- als auch das Gestaltungsspektrum der Texte sind breit; sie leuchten in allen Farben, und es zeigte sich, dass die Darstellung von Liebe in der höfischen Literatur nicht zuletzt gattungsbedingt unterschiedlich erfolgt.

Höfische Liebe konnte demnach unerfüllte Liebe sein wie in der Minnekanzone, deren zu preisendes Sujet die idealisierte, in unerreichbare Ferne

entrückte Dame war. Diese ‚Entsagungsminne‘ provozierte jedoch auch literarische Gegenkonzepte: Walther von der Vogelweide etwa stellte in seinen sogenannten Mädchenliedern die erreichbare Liebeserfüllung mit einer *maget* über den Dienst für die ferne Herrin. Ob er an ein Mädchen höheren Standes oder eine Frau von geringerer Herkunft dachte, ließ er im Gegensatz zu den Pastourellendichtern offen. In anderen Gattungen spielt das Motiv der unerfüllbaren Liebe gar keine Rolle: Im Genre des Tageliedes wird etwa erzählt, wie sich zwei Liebende nach einer gemeinsam verbrachten Nacht voneinander trennen müssen; hier geht es sowohl um den sinnlichen Genuss wie auch um die Not, die illegitime Liebe vor „Neidern“ und „Aufpassern“ (*buote*) zu verheimlichen. Aber auch die Liebe zur eigenen Ehefrau konnte höfisch sein: Im höfischen Roman etwa gipfelt die Bewährung im Minnedienst im Erringen von Hand und Land der umworbenen Frau.

Die zunehmende Einsicht in die Vielstimmigkeit und Heterogenität dessen, was Gaston Paris unter ‚höfischer Liebe‘ verstanden wissen wollte, hat daher sogar zu Überlegungen geführt, das Konzept als unbrauchbar zu verabschieden. Demgegenüber lässt sich jedoch zeigen, dass trotz des Fehlens einer einheitlichen Liebeskonzeption in den volkssprachlichen Dichtungen des 12. und 13. Jahrhunderts bestimmte Vorstellungen davon, was die wahre Liebe zwischen zwei Menschen unterschiedlichen Geschlechts ausmacht, in wechselnder Anordnung und Perspektivierung wiederkehren. Rüdiger Schnell hat einige dieser Vorstellungen als „entscheidende Kennzeichen ‚höfischen‘ Liebens“ profiliert.²⁶ Sie finden sich sowohl in der Trobadorlyrik als auch im deutschen Minnesang, in der französischen und deutschen Artusepik wie in provenzalischen Minnetraktaten und lassen so die Konturen eines gattungsübergreifenden höfischen Liebeskonzepts erkennen.

Die erste Leitvorstellung in diesem Sinn fordert von den Liebenden die Ausschließlichkeit ihrer Liebesbeziehung: Wahre Liebe lässt keine gleichwertige Liebe zu anderen Menschen zu, unabhängig davon, ob es sich bei dem Geliebten um den Ehepartner oder um eine außer-eheliche Beziehung handelt. Einer der frühes-

ten Dichter, dessen Lieder im Codex Manesse gesammelt wurden, Meinloh von Sevelingen, fasst diese Forderung in die Verse: *er heizet dir sagen zewâre, du habest im alliu anderiu wîp / benomen ûz sînem muote, daz er gedanke nie-ne hât* (MF 11,15) – „Er lässt dir sagen, du habest ihm wahrhaftig alle anderen Frauen / aus seinem Sinn genommen, so dass er keinen Gedanken mehr für sie hat.“

Eng mit dem Anspruch der Ausschließlichkeit ist die zweite zentrale Forderung verbunden, dass die wahre Liebe *staete*, dauerhaft und unwandelbar, sein müsse. In den im Codex Manesse überlieferten Zeilen des staufischen Minnesängers Friedrich von Hausen reicht die Beharrlichkeit des Ritters, mit der er um seine Herzensdame wirbt, sogar bis in seine Kindheit zurück:

*Si gedenke niht, daz ich sî der man,
der sî ze kurze wîlen minne.
Ich hân von kinde an sî verlân
daz herze mîn und al die sinne.* (MF 50,9)

Sie soll nicht glauben, ich sei der Mann, / der sie nur zum Zeitvertreib liebt. / Ich habe von Kindheit an / mein Herz und all mein Denken auf sie gewandt.

Von einer solchen beständigen Liebe kann freilich nur die Rede sein, wenn die Gefühle ernsthaft und ehrlich sind: Die Minnesänger fassen diese Forderung in den Leitbegriff der *triuwe*, der Aufrichtigkeit. Liebe darf nicht vorgetäuscht werden um des schnellen Liebesgenusses willen, sonst missbraucht sie den Partner als Objekt. Immer wieder klagen die Minnesänger über solche *valsche minne*, die ihre Herzensdame zu Recht verunsichern müsse, wie etwa Walther von der Vogelweide in dem Lied *Maniger frâget, waz ich klage*:

*Wiste sî den willen mîn,
liebes unde guotes des wurde ich von ir gewert.
wie möhte aber daz nû sîn,
sît man valscher minne mit sô süezen worten
gert?
Daz ein wîp niht wizzen mac,
wer sie meine,*

*disiu nôt alleine
tuot mir manigen swaeren tac.* (L 14,22)

Wüsste sie, was ich will, / so würde sie mir Liebe und Güte schenken. / Wie aber könnte das nun sein, / seit man um falsche Liebe mit so süßen Worten bittet? / Dass eine Frau nicht wissen kann, / wer es ernst mit ihr meint, / allein schon diese Not / bereitet mir viele schwere Tage.

Wahre Liebe sieht also von einem unmittelbaren Nutzen für sich selbst ab. Sie ist selbstlos und genügsam und bleibt es auch dann, wenn der Lohn für das lange Liebeswerben auszubleiben droht. Der Kern des höfischen Liebesdiskurses liegt damit immer wieder im Konflikt zwischen dem begehrenden Verlangen nach sexueller Erfüllung und der Selbstkontrolle durch Verstand und ethische Ideale.

Dass die höfische Liebe dem Anspruch nach selbstlos und genügsam zu bleiben hat, ist kein Gegensatz dazu, dass sich die Minnesänger die wahre Minne unisono als eine gegenseitige, erwiderte Liebe vorstellten. Noch einmal soll hier Walther von der Vogelweide zu Wort kommen, der diese Leitvorstellung programmatisch in die im Codex Manesse tradierten Zeilen fasst:

*minne ist zweier herzen wunne:
teilent sie gelîche, sô ist die minne dâ.
Sol sie aber ungeteilet sîn,
sône kan sie ein herze aleine niht enthalden.* (L 69,10)

Liebe ist das Glück zweier Herzen. / Ist sie gleich verteilt, dann ist da Liebe. / Wenn sie aber nicht geteilt wird, / so kann ein Herz allein sie nicht halten.

Walthers Forderung richtet sich klar an die Dame, die von vielen seiner Dichterkollegen im Genre der Minneklage als unnahbare, ja unwirsche Minneherrin gezeichnet wird. Diese Forderung nach Gegenseitigkeit der Liebe ist allerdings nur aufrechtzuerhalten, solange die Erfüllung der Liebe durch den Mann nicht erzwungen wird. Immer wieder betonen die Dichter, dass wahre Liebe freiwillig geschenkt werden muss. In einer

Strophe der Winsbeckin, die auch in der Manessischen Liederhandschrift überliefert ist, heißt es dazu kategorisch: *betwungen liebe ist gar enwilt, / wan si gît hôbes muotes niht.*²⁷ – „Erzwungene Liebe ist ganz und gar nichtig, / denn sie bringt keine Freude.“ Mag diese Forderung auch selbstverständlich klingen, so war sie in einer Welt, in der Männer nach Belieben über die Körper ihrer Ehefrauen verfügten, alles andere als banal; und so illustriert der Katalogteil dieser Ausstellung die Leitvorstellung der Freiwilligkeit an ihrem Gegenteil – der Vergewaltigung.

Wen die Herzensdame nicht zu erhören bereit war, der musste als edler Liebender also ein hohes Maß an Leidensbereitschaft zu erbringen bereit sein. Höfische Liebe, so vertrat es vor allem Reinmar in seinen Liedern, müsse an dem geliebten Menschen festhalten, selbst wenn keine Aussicht auf Liebeslohn bestehe. Unbeirrbar trotz des Widerspruchs, der ihm aus anderen Liedern entgegenschlug, erklärt der Dichter in einigen auch im Codex Manesse überlieferten Versen, dass Liebe ohne Leid nicht möglich sei, und hält an seiner Haltung des Leidens für die ferne Dame fest:

*Des einen und dekeines mê
wil ich ein meister sîn, al die wîle ich lebe:
daz lop wil ich, daz mir bestê
und mir die kunst diu werlt gemeine gebe,
daz nieman sîn leit alsô schône kan getragen.*
(MF 163,5)

In dem einen und sonst in nichts / will ich ein Meister sein, solange ich lebe: / Ich will, dass mir das eine Lob bleibt / und alle Welt mir die Fähigkeit zugesteht, / dass niemand sein Leid so vorbildlich zu ertragen vermag.

Reinmars haltlose Leidenswilligkeit wirft die Frage nach einer letzten Zielvorstellung höfischer Liebe auf, die die Dichter immer neu diskutierten: Es ist die Frage nach dem Maß, der Mäßigung in der Liebe, in der feinen, kultivierten Rede, in vernunftbestimmtem Verhalten, aber auch in der Zügelung der Affekte. Höfisches Liebeswerben ist von einer höheren Rationalität, das den Menschen zu einer nicht ausschließlich triebgesteuerten Liebe befähigt.

Diesen Anforderungen zum Trotz stellten die Dichter jedoch auch immer wieder dar, wie – in einem positiv besetzten Sinn – die Liebe den Verstand zu rauben vermag. Friedrich von Hausen beschreibt das verwirrende, verstörende Gefühl überbordender Liebe:

*ich kom sîn dicke in sô grôze nôt
daz ich den liuten guoten morgen bôt
gegen der naht.
ich was sô verre an sî verdâht,
daz ich mich underwîlent niht versan,
und swer mich gruozte, daz ich sîn niht vernan.*
(MF 46,3)

Ich kam deshalb oft in so große Not, / dass ich den Leuten einen guten Morgen wünschte / zur Nacht. / Ich war so sehr in Gedanken an sie versunken, / dass ich manchmal nicht bei Sinnen war, / und wer immer mich grüßte, dass ich den nicht bemerkte.

Das Paradox der höfischen Liebe

Die Texte der höfischen Literatur präsentieren diese Zielvorstellungen der höfischen Liebe in Für und Wider. Sie stellen der monologischen Klage über das Leid der unerfüllten Liebe, die in ihrer Unerfülltheit doch zugleich auch wieder lyrische Schönheit verbürgt, Lieder von der körperlich-sinnlichen Erfüllung der Liebe entgegen; sie verlagern ihren Gegenstand vom höfischen in ein bäuerlich-ländliches Milieu; sie stellen der irdischen Liebe zu einer Frau die überirdische zu Gott gegenüber und so fort. Dieser schon festgestellten Heterogenität der Äußerungen über das Wesen der Liebe wird man mit einem überzeugenden Vorschlag Rüdiger Schnells am besten gerecht, wenn man die volkssprachlichen Dichtungen des 12./13. Jahrhunderts als höfischen Diskurs über die Liebe begreift.²⁸ Mal spielerisch, mal in lehrhaft-ernster Manier, mal ironisch kreist diese Diskussion um die Kernfrage, wie die wahre Liebe zwischen Mann und Frau zu bestimmen ist.

Der Diskurscharakter der literarischen Beschäftigung mit dem Thema ‚Liebe‘ kann auch dazu beitragen, das Phänomen der Hohen Minne besser einzuordnen, das in neuzeitlichen Darstellungen gerne mit dem Minnesang schlecht-

hin identifiziert wird. Der Begriff erscheint in der mittelhochdeutschen Liebeslyrik erstmals um 1180 bei Friedrich von Hausen (*Hete ich sô hôher minne / mich nie underwunden*, MF 52,7) und steht für eines der sowohl zeit- als auch mentalitätshistorisch aussagekräftigsten literarischen Phänomene des hohen Mittelalters. Als eine bestimmte Spielart literarischer Liebesdarstellung lässt sich die Hohe Minne schlagwortartig kennzeichnen mit den Begriffen ‚Asymmetrie‘, ‚sozialethischer Anspruch‘ und ‚Vergeblichkeit‘.

Asymmetrisch ist das Verhältnis der Geschlechter in der Hohen Minne: Das männliche lyrische Ich erscheint in der Rolle dessen, der sich der Frau unterordnet und dieser als seiner ‚Herrin‘ seinen Dienst anträgt. Die umworbene Frau hingegen wird zur distanzierenden oder distanzierenden Minneherrin stilisiert, die das Liebesbegehren des Mannes zurückweist. Mit diesem Personenverhältnis wird – wenn auch in charakteristischer Abwandlung – der realhistorische Herrendienst zitiert, der im Minnesang zum fiktionalen Frauendienst wird.

Sozialethisch anspruchsvoll erscheint die Hohe Minne, weil in ihrer Ideologie die Unterwerfungshaltung des Mannes, sein beständiges Festhalten an der umworbene Dame in der Hoffnung auf letztlichen Lohn für seine Treue ethische und gesellschaftliche Werte hervorbringt. Hohe Minne ist Bewährungsminne; sie steigert das Selbstwertgefühl, verbürgt *hôhen muot* und Ansehen in der Gesellschaft. Sie muss darum aber auch vergeblich sein: Denn nur die fortwährende Bewährung im Dienst der Einen kann die ethische Vervollkommnung des Werbenden als einen nie abgeschlossenen und nie abzuschließenden Prozess in Gang halten. An die Stelle des erhofften Liebeslohns – die Umarmung der umworbene Dame – rückt kompensatorisch die Aussicht auf ethische Perfektionierung. In diesem Sinne ist Hohe Minne ‚Kompensationsminne‘; Albrechts von Johansdorf Lied *Ich vant si âne huote* bringt dies in seiner letzten Strophe im Dialog zwischen Mann und Frau pointiert-programmatisch zum Ausdruck:

„Sol mich dan mîn singen
und mîn dienst gegen iu niht vervân?“

*iu sol wol gelingen,
âne lôn sô sult ir niht bestân.
„Wie meinent ir daz, vrowe guot?“
daz ir dest werder sint unde dâ bî hôchge-
muot.“ (MF 94,9)*

„Soll mir denn mein Singen / und mein Dienst für Euch gar nichts nützen?“ / „Ihr sollt durchaus Erfolg haben, / ohne Lohn sollt Ihr nicht bleiben.“ / „Wie meint Ihr das, edle Herrin?“ / „Dass Ihr an Wert gewinnt und dabei freudigen Sinnes seid.“

Die unauflösbare Spannung der Trobador- und Minnelyrik, die darin besteht, die Liebe haben zu wollen und ihren Besitz zur selben Zeit nicht wollen zu können, da er die spielerisch-sehnsuchtsvolle Bewegung des Minnesangs zum Stillstand bringen würde: diese Gedankenfigur hat Leo Spitzer mit einem berühmt gewordenen Ausdruck das „paradoxe amoureux“ der höfischen Liebe genannt.²⁹ Exemplarisch formuliert hat dieses Paradox der Minnesänger Reinmar, dessen Lied *Swaz ich nu niuwer maere sage* in der vierten Strophe von einem Widerstreit im Herzen des Sânger-Ichs spricht:

*Zwei dinc hân ich mir vûr geleit,
diu strîtent mit gedanken in dem herzen mîn:
ob ich ir hôhen wirdekeit
mit mînen willen wolte lâzen minre sîn,
Oder ob ich daz welle, daz si groezer sî
und sî vil saelic wîp bestê mîn und aller man-
ne vrî.
siu tuont mir beide wê:
ich wirde ir lasters niemer vrô;
vergêt siu mich, daz klage ich iemer mê.
(MF 165,37)*

Zwei Dinge habe ich mir vorgelegt, / die liegen in meinem Herzen gedankenvoll im Widerstreit: / Ob es mein Wille sein könnte, / ihre hohe Würde mutwillig zu schmälern, / oder ob ich wollte, dass sie größer würde / und sie als glückselige Frau frei von mir und allen Männern bleibt. / Beides tut mir weh: / Über den Verlust ihres Ansehens könnte ich mich niemals freuen; / übergeht sie mich aber, so werde ich das immerzu beklagen müssen.

Was ist der Grund für die ausweglose Situation des Sanger-Ichs, die die beiden letzten Verse artikulieren und es alternativlos seinem Leid und seiner Klage überlassen? Es ist die Idealität der Frau, die einerseits Voraussetzung für die Liebe des Sängers (und sein preisendes Singen) ist, andererseits aber die Erfüllung seines erotischen Begehrens unmöglich macht. Wäre die Frau nämlich dem Mann zu Willen, verlöre sie ihre gesellschaftliche Reputation – *ir hohen wirdekeit* – und damit auch ihre Idealität; die Voraussetzung für die Liebe des Sanger-Ichs entfielen.

An der Konstellation der Hohen Minne – der Werbung um eine Frau, die das männliche Sanger-Ich von Anfang an als unerreichbar erfährt – haben zahlreiche sozial-, kultur-, literatur- oder mentalitatsgeschichtliche Theorien angesetzt, die die Faszination der europäischen Adelsgesellschaft des 12./13. Jahrhunderts an dem Thema der Liebe zu erklären suchten; davon wird sogleich noch die Rede sein. Jedoch sollte die Eigenartigkeit dieses Liebeskonzepts nicht vergessen machen, dass es nur eine Spielart des literarischen Sprechens über Liebe unter mehreren gewesen ist. Wie schon angedeutet, wird Liebe nicht nur in der Lyrik, sondern auch in anderen Textgattungen zum beherrschenden Thema. Und lassen sich weitere Spielarten der Minne im Bereich des Minnesangs, wie die – der Terminologie Günther Schweikles folgend – wechselseitige Minne, die niedere Minne, der Begriff der *herzeliebe* oder auch die dorperliche Minne,³⁰ als Folgen einer produktiven Auseinandersetzung mit dem Ideologem der Hohen Minne deuten, so gilt dies für die Konzeptualisierung von Liebe und Liebesbeziehungen in der höfischen Epik keineswegs. Verallgemeinernd kann man vielmehr sagen, dass Liebe in der volkssprachlichen Literatur des hohen Mittelalters zum Fluidum wird, das die verschiedensten Formen literarischen Sprechens durchdringt. Im Artusroman etwa, wie ihn Chrétien de Troyes und Hartmann von Aue prägten, wird die Darstellung gesellschaftlicher Bewährungsproben, die der ritterliche Held in der Aventure, im Kampf gegen Drachen, Riesen, Zwerge, feindselige Ritter und andere Antagonisten des Höfischen zu bestehen hat, mit solchen der liebenden Ich-Du-Beziehung verquickt: Gesellschaftliche Herausforderungen

werden zugleich als Liebesherausforderungen erzählt, und die heroische Epik erzählt auch politische Allianzen als Liebesallianzen, das heißt als ‚erfolgreiche‘ Minneverhaltnisse.³¹

Höfische Liebe und Gesellschaft

Sowohl der Mann als auch die Frau bleiben in den deutschen Liebesliedern des hohen Mittelalters namenlos. Das hinderte jedoch die Forscher und Dichter des 19. und vereinzelt auch des 20. Jahrhunderts nicht, in ihren Texten über Liebesfreude und Liebesleid autobiographische Zeugnisse zu lesen: Da hatte sich Walther von der Vogelweide wieder einmal unglücklich verliebt und schrieb ein Klagelied; da machte Reinmar der Alte mit seiner kunstvollen Preisstrophe einem Edelfraulein in galanter Weise den Hof. Gewiss kam ihnen dabei die Erzahlfreude der mittelalterlichen Dichter entgegen: Besonders anschauliche Szenen schildert der Zürcher Dichter Hadlaub in seinen Liedern – der Codex Manesse etwa hat seine Erzählung, wie er seiner Dame beim morgendlichen Kirchgang un bemerkt ein Brieflein zugesteckt habe (Bl. 371r), ins Bild gesetzt.³² Gottfried Keller sollten Hadlaubs Schilderungen so beeindruckend, dass er sie in seiner 1877 publizierte Hadlaub-Novelle zu einer kontinuierlichen Liebesgeschichte ausgestaltete.

Diese biographische Lesart des 19. Jahrhunderts verkannte nicht nur, dass die auf die Werte ihrer Zeit bezogene, hochartifizielle Kunst des Minnesangs nicht einfach mit unserem durch die Romantik geprägten, auf Einfühlung und Empfindungstiefe bedachten Liebesverstandnis gleichzusetzen ist. Sie übersah zugleich die Sprengkraft, die den Inhalten der höfischen Literatur innewohnte. Die Ideale der höfischen Liebe widersprachen schließlich in entscheidenden Punkten der gesellschaftlichen Moral: Der in den Texten immer wieder traktierte und sogar – wie bei Tristan und Isolde – positiv besetzte Gegenstand der auerehelichen Liebesbeziehung musste ein Skandalon sein in einer Gesellschaft, in der sich Ehemänner für Ehebruch mit Folter, Verstümmelung, Kastration oder sogar dem Tod der Ertappten rächen durften. Die Diskussion über die höfische Liebe brach also nicht nur mit religiösen, sondern auch mit

gesellschaftlichen Wertorientierungen der Zeit: Aus der Perspektive des Adels war die Beziehung zwischen Mann und Frau vor allem unter dynastischen Aspekten relevant, um das Aussterben der Linie zu verhindern, die Erbfolge und den Besitz zu garantieren. Liebesheiraten waren daher die Ausnahme. Großes Aufsehen erregte so zum Beispiel die heimliche Hochzeit von Agnes, Tochter des staufischen Pfalzgrafen Konrad, mit Herzog Heinrich, dem ältesten Sohn Heinrichs des Löwen, im Jahr 1194: Sie fand nicht nur gegen den Willen des Vaters statt, sondern auch Kaiser Heinrich VI., ein Onkel der Braut, soll über diese Eigenmächtigkeit ungehalten gewesen sein und von Konrad verlangt haben, die Eheschließung rückgängig zu machen. Er selbst war seit 1165 mit der elf Jahre älteren Konstanze von Sizilien verheiratet, die in den Augen der Zeitgenossen das gebärfähige Alter schon überschritten hatte. Der Kaiser wurde daher sogar verdächtigt, die Schwangerschaft seiner Frau fingiert zu haben, um in den Besitz ihres Erbes zu kommen.³³ Zugleich unerhört und nachvollziehbar musste daher erscheinen, was in Frankreich Andreas Capellanus in seinem Traktat „De amore“ am Ende des 12. Jahrhunderts schrieb: Die zu literarischen Minnerichterinnen bestellten historischen Damen des französischen Hochadels stellen darin die aus freiem Willen geschenkte Liebe über die kirchlich verordnete eheliche Pflicht.³⁴ In der Ehe, so lässt Andreas etwa die Gräfin Marie de Champagne kategorisch urteilen, sei keine Liebe möglich: „Wir sagen nämlich und bekräftigen eindeutig, daß die Liebe ihre Kräfte nicht zwischen zwei Ehegatten entfalten kann.“³⁵

Ideal und Wirklichkeit: Theoretische Ansätze zur Entstehung des höfischen Liebesdiskurses

Die offenkundige Spannung zwischen dem Liebesideal der höfischen Literatur und den politischen, sozialen oder rechtlichen Normen der Gesellschaft, in die diese Literatur eingebunden war, hat schon früh zu der Frage geführt, wie sich die Faszination einer ganzen gesellschaftlichen Elite für das Thema ‚Liebe‘ erklären lasse: Warum entdeckte der – vorwiegend weltliche – Adel des 12./13. Jahrhunderts dieses Sujet für sich? Und warum in dieser Weise? Als forschungsge-

schichtlich einflussreich haben sich dabei insbesondere historisch-soziologische Erklärungsansätze erwiesen, von Eduard Wechssler bis hin zu den Theorien des Soziologen Norbert Elias und des Romanisten Erich Köhler.

Wechsslers 1909 erschienene Untersuchung „Das Kulturproblem des Minnesangs“ sah sich zwar grundsätzlich der geistesgeschichtlichen Tradition in den deutschen Literatur- und Geisteswissenschaften der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts verpflichtet: Der Romanist begriff den Minnesang als lyrischen Ausdruck für „eine auf das Diesseits gerichtete, eudämonistische und vorwiegend ästhetische Weltanschauung“ und an anderer Stelle als „ideelle Reaktion gegen den Zwang der Realität“.³⁶ Neben die geistesgeschichtliche tritt bei Wechssler aber auch schon eine historisch-soziologische Deutung. Darin erklärte er, die Minnekanzone sei von lohnabhängigen Berufsdichtern niederen Standes geschaffen worden und „nach Sinn und Form ein politischer Panegyrikus in der Form persönlicher Huldigung.“³⁷ Erst später hätten sich auch „vornehme Herren“ die rein fiktiven Werbunglieder der niedrigstehenden Dichter zu eigen gemacht, nun aber nicht mehr zum Zwecke des Ruhms und der Ehre der Herrin, sondern letztlich, um sie zu verführen.³⁸

An Wechsslers forschungsgeschichtlich überholte Ideen zur sozialen Funktion des Minnesangs knüpfte 1968/70 Erich Köhler mit seiner berühmt gewordenen ‚Minnerialenthesen‘ an.³⁹ Ausgangspunkt seiner Überlegungen war die hohe Zahl lehensrechtlicher Termini, die sich in den Liedern finden: Für ihren *dienst* fordern die Minneritter *lôn*, es geht ihnen um *êre*, um gesellschaftliches Ansehen, die Minne beschreiben sie als *strît*, als Kampf. Im Verhältnis zwischen Ritter und Dame gelten mit *triuwe* und *staete* – Aufrichtigkeit und Beständigkeit – dieselben Tugenden und Werte, die auch den Treuebund zwischen Lehensherr und Vasall konstituieren: Die Liebesschwüre der Minnesänger sind also sprachlich nicht weit vom Lehensschwur der Feudalgesellschaft entfernt.

Köhler fasste den in den Liedern postulierten Frauendienst daher als verkappten Herrendienst auf. Den Hohen Sang sah er als Ausdrucksmedium einer ehrgeizigen ‚Aufsteigerschicht‘ des

12. Jahrhunderts: der Ministerialen. Ursprünglich unfreier Herkunft, stiegen sie als loyale Helfer im Dienst der Herrscher- und Fürstenhöfe des Reichs zu einer neuen Funktions- und Verwaltungselite auf. Ministeriale des Reichs wie die von Annweiler und von Hausen gelangten am staufischen Hof so zum Teil zu erheblichem politischen Einfluss.⁴⁰ Trotzdem wurden sie als ehemals Unfreie gesellschaftlich zunächst nicht voll akzeptiert. Köhler postulierte daher, dass es diese ‚Aufsteigerschicht‘ gewesen sei, die in der Dienstmetaphorik des Minnesangs ihr Selbstverständnis wie auch ihre Frustrationen formuliert habe: Die dem Sänger-Ich nicht nur räumlich, sondern auch ständisch unerreichbare Dame verkörperte damit den Traum vom sozialen Aufstieg innerhalb einer durch Geburt vorbestimmten Hierarchie.

Die Kritik an Köhlers Thesen verwies allerdings zu Recht darauf, dass die Verfasser der Minnelieder nicht nur Ministeriale waren; es dichteten auch Fürsten, Herrscher und umgekehrt ‚fahrendes Volk‘ vom unteren Ende der gesellschaftlichen Stufenleiter. Ebenso waren die Figuren des höfischen Ritters und der höfischen Dame, die die höfische Literatur entwarf, ein Leitbild der gesamten hochmittelalterlichen Adelsgesellschaft. In ihnen formulierte die Dichtung ein neues Verständnis von Ritterlichkeit, das im Begriff des Ritters nicht mehr nur eine eher inferiore Berufsbezeichnung für den ‚berittenen Kämpfer‘, sondern einen adligen Standesbegriff mit ethischem Anspruch sah. Als solcher beinhaltete er sowohl geziemendes Verhalten in der Welt des Hofes und der Gegenwart des anderen Geschlechts als auch die Ausrichtung auf Gott.

Eingeflossen in eine solche Deutung des höfischen Liebesdiskurses ist der Erklärungsansatz des Soziologen Norbert Elias. In seinem bereits in den 1930er-Jahren entstandenen Buch „Über den Prozeß der Zivilisation“ interpretierte er die hochmittelalterliche Dichtung als effizientes Mittel eines Zivilisierungs- und Verfeinerungsprozesses in der Feudalgesellschaft.⁴¹ Mit dem Entwurf und der Durchsetzung eines Ritterideals und -ethos sollte die rohe und gewaltbereite Schicht der Ritter diszipliniert und befriedet werden; der elaborierte Liebesdiskurs sollte einüben, Konflikte mit Worten statt mit

Waffen auszutragen. Der Minnesang erscheint demnach als ein Mittel zur Triebregulierung und Affektsteuerung, das ‚höfliche‘ Umgangsformen etablieren sollte.

Sicher ist der Minnesang aber nicht allein funktional auf seine Rolle im Sozialgefüge zu reduzieren. Mit den gesellschaftlichen Entwicklungen vollzog sich auch eine Erkenntniserweiterung, die die sozialen Bedingtheiten reflektierte, und eine emotionale Bewusstseinsvertiefung, bei der zwischenmenschliche Bindungen und besonders die Geschlechterliebe einen neuen Stellenwert erhielten. Hinzu kommt, dass historisch-soziologisch ausgerichtete Ansätze wie von Eduard Wechsler oder Norbert Elias den Fokus auf den Sang von der Hohen Minne richten. Jedoch war dieser nur eine von mehreren Spielarten der literarischen Liebesdiskussion der Zeit, und der diskursive Charakter der literarischen Entdeckung der Liebe im hohen Mittelalter sollte auch bei der Erklärung dieses Phänomens berücksichtigt werden.

In heutiger Sicht ist daher zu betonen, dass es sich bei dem höfischen Liebesdiskurs um ein kollektives Phänomen handelte: Es ist die gesamte Adelsgesellschaft, die an ihm teilhat und sich in einem literarisch vermittelten kollektiven Gespräch über die Liebe verständigt. Der kollektive Charakter des Interesses an der Liebe legt freilich auch nahe, dass es dabei nicht nur um den Gegenstand selbst geht oder um das gesellschaftliche Vergnügen, das das Sprechen über ihn ermöglicht, sondern er wird Mittel zum Zweck: Die gemeinsame Diskussion und Reflexion über die Liebe wirkt auch vergemeinsamend. Insofern erklärt sich die kollektive Faszination an dem Thema ‚Liebe‘ auch aus dem Bedürfnis nach Selbstbestimmung und Selbstvergewisserung, nach repräsentativer Selbstdarstellung einer bestimmten gesellschaftlichen Schicht im Medium der Literatur. Dabei sind die Begriffe ‚Selbstvergewisserung‘ und ‚Selbstbestimmung‘ nicht im Sinne eines modernen Verständnisses von Subjektivität oder Individualität zu verstehen. Im Diskurs über die Liebe finden die daran partizipierenden höfischen Eliten des 12. und 13. Jahrhunderts vielmehr zu einer kollektiven Selbstverortung. Indem sie an zeitgleiche Themen und Tendenzen des geistlichen Diskurses anschließt,

sich aber zugleich in der Fokussierung auf die weltliche Liebe davon abheben kann, wirkt diese Selbstverortung durchaus auch emanzipatorisch. ‚Emanzipation‘ meint in diesem Zusammenhang jedoch nicht Loslösung von adlig-dynastischen Positionen oder von einer als bevormundend empfundenen geistlichen Diskursivität (die religiöse Lebensorientierung bleibt auch für den weltlichen Adel prägend), sondern spielerische Selbstbestimmung vermittelt eines Gegenstands, der für die Reflexion von Fragen des Selbst und der eigenen existentiellen Situation in besonderer Weise geeignet war.

Als die Sammler Rüdiger und Johannes Manesse Anfang des 14. Jahrhunderts den Codex Manesse in Auftrag gaben, blickten sie auf die höfische Literatur und ihre Gesellschaft bereits in der Rückschau. Mit ihrem Werk suchten sie die bereits verblassende Welt der Ritter und ihrer Minneherrinnen, der Sänger und Mäzene in ihrer Farbigkeit und Vielschichtigkeit für die Nachwelt zu porträtieren. Die Ausstellung zur Entdeckung der Liebe im Hochmittelalter gruppiert sich damit um ihr zentrales Zeugnis, den Codex Manesse, und den in ihm bewahrten Schatz an Liedern und Bildern. Seine Inhalte, die Geschichte seiner Entstehung und die Wege seiner Überlieferung in der Neuzeit werden nicht nur in einer eingehenden Beschreibung der Handschrift zu Beginn gebündelt. Sie kehren auch im Katalogteil wieder, der in den ersten beiden Sektionen am Beispiel zahlreicher Zeugnisse die Bedeutung des Codex in seiner wie auch in späteren Zeiten illustriert. So werden nicht nur die Schicksale der Handschrift selbst, sondern auch die reiche Rezeptionsgeschichte der in ihr bewahrten Miniaturen und Textsammlungen nachgezeichnet. Eine dritte Sektion führt an Zeugnissen sowohl aus dem Mittelalter als auch aus der Forschungsgeschichte in das Phänomen der höfischen Liebe ein. In der vierten Sektion hat die Universitätsbibliothek Heidelberg den ‚Kronzeugen‘ des deutschen Minnesangs schließlich mit einer großen Zahl weiterer hoch- und spätmittelalterlicher Handschriften aus ihren Tresoren flankiert, die ebenfalls auf je andere Weise von der Entdeckung der Liebe erzählen.

- ¹ DINZELBACHER 1981, S. 207, sowie DERS.: Gefühl und Gesellschaft im Mittelalter. Vorschläge zu einer emotionsgeschichtlichen Darstellung des hochmittelalterlichen Umbruchs, in: Gert Kaiser/Jan-Dirk Müller (Hrsg.): Höfische Literatur, Hofgesellschaft, höfische Lebensformen um 1200, Düsseldorf 1986, S. 213–242. Siehe vor Dinzelbacher bereits Hans EGGERS: Die Entdeckung der Liebe im Spiegel der deutschen Dichtung der Stauferzeit, in: Herrenalber Texte 2, 1978, S. 10–25. Kritisch zu diesen Thesen: Ernst SCHUBERT: Alltag im Mittelalter. Natürliches Lebensumfeld und menschliches Miteinander, Darmstadt 2002, S. 248–262.
- ² Sven HILLENKAMP: Das Ende der Liebe. Gefühle im Zeitalter unendlicher Freiheit, Stuttgart 2009.
- ³ Für einen Überblick über die handschriftliche Überlieferung vgl. SCHWEIKLE 1995, S. 1–16.
- ⁴ Burghart WACHINGER: Was ist Minne?, in: Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur 111, 1989, S. 252–267.
- ⁵ Ebd., S. 264; vgl. auch S. 255. Mit einem ähnlichen Anliegen vgl. BRINKER/FLÜHLER-KREIS 1991.
- ⁶ Siehe dazu Carla MEYER: Minne, in: Gert Melville/Martial Staub (Hrsg.): Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1, Darmstadt 2008, S. 266–269.
- ⁷ DINZELBACHER 1981, S. 207.
- ⁸ Leo POLLMANN: Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs. Versuch einer historischen Phänomenologie, Frankfurt a.M. 1966, S. 22.
- ⁹ Ebd., S. 22, 27–29.
- ¹⁰ Ovid: Amores. Lateinisch/Deutsch, übers. und hrsg. von Michael von Albrecht, Stuttgart 1997, 1,9,1.
- ¹¹ Für eine Bildbeschreibung vgl. WALTHER 1988, S. 177; weitere Darstellungen mit Pfeilsymbolik auf Blatt 169v (Herr Rubin), vgl. ebd., S. 111, und Blatt 183v (Herr Wachsmut von Mühlhausen), vgl. ebd., S. 121.
- ¹² Gregor von Tours: Zehn Bücher Geschichten, Bd. 2: Buch 6–10, auf Grund der Übersetzung W. Giesebrechts neubearb. von Rudolf Buchner, Darmstadt, S. 276–277: *Historiarum IX,27*.
- ¹³ Vgl. DINZELBACHER 1981, S. 187; ausführlich dazu C. Stephen JAEGER: *Ennobling Love. In Search of a Lost Sensibility*, Philadelphia 1999.
- ¹⁴ So etwa auch DINZELBACHER 1981, S. 186.
- ¹⁵ Benedikt Konrad VOLLMANN (Hrsg.): *Carmina Burana. Texte und Übersetzungen mit den Miniaturen aus der Handschrift und einem Aufsatz von Peter und Dorothee Diemer*, Frankfurt a.M. 1987.
- ¹⁶ Vgl. die Bildbeschreibung bei WALTHER 1988, S. 256, 258.
- ¹⁷ DINZELBACHER 1981, S. 195.

- ¹⁸ Bernhard von Clairvaux: Sermons sur le cantique. Sermones super Cantica Canticorum, Bd. 1: Sermons 1–15, Texte latin de J. Leclercq u.a., Introd., trad. et notes par Paul Verdeyen u. Raffaele Fassetta, Paris 1996, S. 196–198, Serm. in Cant. 9,2: *Non quiesco, ait, nisi osculetur me osculo oris sui. Gratias de osculo pedum, gratias et de manus; sed si cura est ei ulla de me, osculetur me osculo oris sui. Non sum ingrata, sed amo. Accepi, fateor, meritis potiora, sed prorsus inferiora votis. [...] Pudor sane reclamatur, sed superat amor. [...] Rogo, supplico, flagito: Osculetur me osculo oris sui.*
- ¹⁹ Rupert von Deutz: Commentarius in Matthaeum, in: Jacques-Paul Migne (Hrsg.): Patrologiae cursus completus. Series Latina, Bd. 168, Paris 1893, Sp. 1601: Lib. 12,685.
- ²⁰ Mechthild von Magdeburg: Das fließende Licht der Gottheit, hrsg. von Gisela Vollmann-Profe, Frankfurt a.M. 2003.
- ²¹ Wilhelm von Aquitanien: Gesammelte Lieder, hrsg. und übertr. von Werner Dürrson, Zürich 1969, S. 26.
- ²² Ebd., S. 44.
- ²³ Gottfried von Straßburg: Tristan, Bd. 1: Text, hrsg. von Karl Marold, fünfter Abdruck besorgt und mit einem erweiterten Nachwort versehen von Werner Schröder, Berlin/New York 2004, V. 4736f.: *er inpfete daz êrste rîs / in tiutscher zungen.*
- ²⁴ Der mittelalterliche (Fürsten-)Hof und die an ihm oder in seinem Umfeld zu lokalisierende sogenannte höfische Gesellschaft sind ein eigenes Forschungsproblem; vgl. dazu die großartige Überblicksdarstellung von Joachim BUMKE 2005. Für einen Überblick über die reichen geschichtswissenschaftlichen Erträge zum Thema ‚Hof‘ vgl. Werner PARAVICINI: Höfischer Raum, in: Gert Melville/Martial Staub (Hrsg.): Enzyklopädie des Mittelalters, Bd. 1, Darmstadt 2008, S. 285–292, mit Literatur.
- ²⁵ Gaston PARIS: Études sur les romans de la Table Ronde, Lancelot du Lac, II. Le ‚Conte de la Charette‘, in: Romania 12, 1883, S. 459–534.
- ²⁶ SCHNELL 1990, S. 238–275.
- ²⁷ Winsbeckische Gedichte nebst Tirol und Fridebrant, hrsg. von Albert Leitzmann, 3., neubearb. Aufl. von Ingo Reiffenstein, Tübingen 1962, Str. 32, V. 4–5.
- ²⁸ Vgl. SCHNELL 1990, S. 237.
- ²⁹ Leo SPITZER: L’amour lointain de Jaufré Rudel et le sens de la poésie des troubadours, in: Ders.: Romanische Literaturstudien 1936–1956, Tübingen 1959, S. 363–417, hier S. 364: „[...] ce que j’appelais le ‚paradoxe amoureux‘ qui est à la base de toute la poésie troubadouresque: amour qui ne veut posséder, mais jouir de cet état de non-possesion, amour-Minne [...], amour chrétien transposé sur le plan séculier, qui veut ‚have and have not‘.“
- ³⁰ Vgl. SCHWEIKLE 1995, S. 169–181.
- ³¹ Siehe dazu am Beispiel des „Kudrun“-Epos Jan-Dirk MÜLLER: Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik, Tübingen 2007, S. 364–373.
- ³² Vgl. die Bildbeschreibung bei WALTHER 1988, S. 248.
- ³³ Vgl. BUMKE 1983, S. 24–45, bes. S. 28–32.
- ³⁴ Andreas: De amore/Von der Liebe. Libri tres/Drei Bücher. Text nach der Ausgabe von E. Trojel, übersetzt und mit Anmerkungen und einem Nachwort versehen von Fritz Peter Knapp, Berlin/New York 2006.
- ³⁵ Ebd., I,vi,397: *Dicimus enim et stabilito tenore firmamus, amorem non posse suas inter duos iugales extendere vires.*
- ³⁶ Eduard WECHSSLER: Das Kulturproblem des Minnesangs. Studien zur Vorgeschichte der Renaissance, Bd. 1: Minnesang und Christentum, Halle/S. 1909, S. III, V–VI.
- ³⁷ Ebd., S. 113.
- ³⁸ Vgl. ebd., S. 211–212.
- ³⁹ Erich KÖHLER: Vergleichende soziologische Betrachtungen zum romanischen und zum deutschen Minnesang, in: Karl Heinz Borck/Rudolf Henss (Hrsg.): Der Berliner Germanistentag 1968. Vorträge und Berichte, Heidelberg 1970, S. 61–76; vgl. dazu Ursula PETERS: Niederes Rittertum oder hoher Adel? Zu Erich Köhlers historisch-soziologischer Deutung der altprovenzalischen und mittelhochdeutschen Minnelyrik, in: Euphorion 67, 1973, S. 244–260.
- ⁴⁰ Vgl. Jan Ulrich KEUPP: Dienst und Verdienst. Die Ministerialen Friedrich Barbarossas und Heinrichs VI., Stuttgart 2002.
- ⁴¹ Norbert ELIAS: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1997; dazu: Rüdiger SCHNELL: Kritische Überlegungen zur Zivilisationstheorie von Norbert Elias, in: Ders. (Hrsg.): Zivilisationsprozesse. Zu Erziehungsschriften in der Vormoderne, Köln u.a. 2004, S. 21–83.