

REICHTUM UND FREIGEBIGKEIT IN DER TROBADORDICHTUNG

Das Motiv der Freigebigkeit, des Schenkens, tritt im Minnesang zu häufig auf, als dass es noch besonderer Hervorhebung bedürfte. Doch ist meines Erachtens den Voraussetzungen dieser Erscheinung noch nicht in zureichendem Masse nachgegangen worden, obgleich sich dabei weitere Gesichtspunkte für die Beurteilung der im Minnesang wirksamen Kräfte ergeben.¹ Der Begriff der Freigebigkeit tritt erst vor dem Hintergrund anderer, den engen Rahmen der höfischen Dichtung oft weit übergreifender Vorstellungen deutlicher hervor. Unserer Untersuchung liegt die Überzeugung zugrunde, dass das *largueza*-Motiv aus der Angewiesenheit des Lohnsängers auf die Gebefreudigkeit des Publikums und aus den begreiflichen Aufforderungen zum Entgelt ihrer Leistung allein nicht zu erklären ist, vielmehr die Resonanz dieser Bitten und die bedeutsame Stellung des *donar* im höfisch-ritterlichen Menschenbild tiefere Gründe haben muss.

Das Thema der Freigebigkeit tritt von Anfang, das heisst von Marcabru an im Zusammenhang mit den Klagen über den Verfall der Welt auf. D. Scheludko hat darauf hingewiesen, dass diese Klagen vielfach mit der Darstellung des Kampfes zwischen Tugenden und Lastern verbunden sind und Marcabru den Ausgangspunkt für jede spätere Behandlung dieser Frage darstellt.² Die zugrunde liegenden eschatologischen Vorstellungen sind bei Marcabru besonders deutlich. Die pessimistische augu-

1. Auch EDUARD WECHSSLER, *Das Kulturproblem des Minnesangs* (Halle/S 1909), 42 f., widmet der *largueza* nur wenig Raum. Tiefgreifender, wenn auch auf eine schon wesentlich anders geartete Dichtung bezogen, ist der Exkurs über *avarice* und *largesse* bei U. LEO, *Studien zu Rutebeuf* (Halle 1922), 81 ff. (*BZRPh*, LXVII). Für die mittelhochdeutsche Literatur liegt eine aufschlussreiche, wenn auch einseitige Untersuchung vor: HERBERT BUTTKE, *Studien über Armut und Reichtum in der mhd. Dichtung*, Diss. Bonn (Würzburg 1938).

2. D. SCHELUDKO, *Klagen über den Verfall der Welt bei den Trobadors: Allegorische Darstellung des Kampfes der Tugenden und der Laster*, *NM*, XLIV (1943).

Die Abhängigkeit des Sängers, der die Folgen seiner Kritik zuweilen unangenehm verspüren mochte,⁸ mag wohl eine Rolle bei dieser widerspruchsvollen Einstellung gegenüber den Idealen seiner Gönner spielen, kann sie aber nicht erschöpfend erklären. Mit erbitterter Zähigkeit, wie sie in der provenzalischen Dichtung nicht ihresgleichen hat, sucht er den Gründen dieses Widerspruchs, der in solcher Schärfe mehr in seiner eigenen, sich vom alten pessimistischen Weltbild nicht lösen könnenden Persönlichkeit als im Gegenstand seiner Kritik selbst liegt, nahe zu kommen.

Der Weltlauf vollzieht sich für Marcabru in einem gesetzmässigen Auf und Ab längs einer absteigenden Linie :

«Aisi com la segunhola
Baysa, lev' e torn a vau,
Cazen levan trebaiola
Lo segles et non pueis au ;
Uelhs a e no sap vezer,
Ni non conoys lo rovilh
Per que domneys ar puteia».⁹

Die Welt ist als im Verfall befindlich gesehen, als durch die Sünde verblendet aufgefasst. Wer alles Geschehen in diesem Licht erblickt, dem müsste eigentlich jeder Versuch, sich dem prädestinierten Niedergang entgegenzustemmen, als *superbia* erscheinen. Aber der geborene Moralist, der auf der andern Seite von den neuen Ideen gefangen ist, kann nicht resignieren, auch wenn er manchmal nahe genug daran sein mag. Seine Kritik hätte sonst ihren Zweck verloren. Wir werden sehen, dass Marcabru gänzlich abwegige Erklärungen für die Schäden der Gesellschaft gibt und nur gewissermassen zufällig an die tatsächlichen Ursachen rührt. Er richtet die heftigsten Angriffe gegen die von der Trobadorshule des Herrn Eble propagierte neue Art des Frauendienstes, die er nicht ansteht als Hurerei zu bezeichnen, da mit ihr die Liebe käuflich geworden sei. Wer nicht reich ist, darf nicht mehr auf Liebe hoffen :

«Si n'avetz donat e mes
No'us er prezat un poges ;
Ja no'us hi valra merces
Pos vos er faillitz lo bes».¹⁰

Dem mittelalterlichen Menschen waren kirchliches Leben und biblische Vorstellungen im täglichen Umgang vertraut. Die religiösen Begriffe

8. Vgl. Lied VIII, bes. Str. x.

9. Lied XXXVIII, Str. vi.

10. Lied VII.

waren ihm stets gegenwärtige Kräfte, deren Herkunft auch in ihrer Säkularisierung nicht aus dem Bewusstsein schwinden konnte.¹¹ In der Profanierung religiöser Gedanken im Bereich der Liebe lag ja erst die Möglichkeit der Gleichsetzung des Frauendienstes mit dem Dienst an Gott, konnte erst das Bild der Wunder wirkenden Frau entstehen. Nur als eine ins Religiöse gehobene Daseinsform konnte die im Minnedienst zusammengefasste neue Welthaltung mit dem Anspruch auf Wertgleichheit auftreten. Wenn ein so stark in religiösen Denkformen verhafteter Dichter wie Marcabru klagt, dass nicht mehr innerer Wert und Gesinnung, sondern materieller Besitz ausschliessliche Voraussetzung der Gnadenerlangung ist, so bedeutet dies, dass der ursprüngliche Zusammenhang zwischen Reichtum und seelischem Adel ein fraglicher geworden ist, und dass im Auseinanderfallen dieser Entsprechung der Grund für den Zerfall der Gesellschaft gehaut wird. Aber Marcabru bleibt bei der für ihn mit Händen zu greifenden Deutung stehen. Reichtum als Kriterium an Stelle der menschlichen Qualitäten heisst, dass die Weltordnung auf den Kopf gestellt ist. Damit rückt die Habgier in das Zentrum der Rügedichtung. Alle anderen Laster seiner Zeit scheinen dem Dichter erst aus dieser Grundsünde herausgewachsene und aus ihr zu erklärende Übelstände. Und wie alle einzelnen Lastertypen aus der Habgier entspringen, so fasst der Dichter sie wiederum in der generellen Bezeichnung der Malvestat als dem Prinzip des Bösen schlechthin zusammen. Lied XXXIX enthält das zu Recht als mit ungeschickter Grösse entworfen bezeichnete Bild des die Welt umspannenden, aus der Wurzel Malvestat entwachsenen Baumes, an dessen Ästen Könige, Fürsten und Grafen am Strick Escarsedat hängen. Hier zeigt es sich wieder, wie sehr sich Marcabru die neue Gesittung als eine unabdinglich in den Grenzen des Religiösen zu verbleibende vorstellt: Dreit und Fe, *iustitia* und *fides*, haben sich von Joven getrennt.¹² Joi und Joven fallen auseinander, die Kategorien religiöser Herkunft trennen sich von den aus Wilhelms Schule entnommenen weltlichen und damit fällt für Marcabru die Einheit der höfischen Kultur. Der Dichter fährt fort:

11. Vgl. hierzu D. SCHELUDKO, *Religiöse Elemente im weltlichen Liebeslied der Trobadors*, ZFSL, LIX, 403 und 406.

12.

«Jovens fo ja bautz apellatz,
 Mas aras es si recrezutz
 Que jamais non er tant honratz
 Per que jois li sia rendutz,
 C'avoleza l'a si conques
 C'anc de pois no'n poc erebir
 Que'is parti de lui Dreitz ni Fes.» (Lied XXXIX, Str. vi.)

Zu Dreit vgl. SCHELUDKO, *Religiöse Elemente*, 415.

«Lonc temps a que no fo donatz
Sai entre'ls baros mentaugutz ;
Faiditz es e loing issillatz». ¹³

Wo Dreit und Fe nicht mehr weilen, kann auch die Tugend des Schenkens nicht bestehen. Die Freigebigkeit, deren Dasein über Wert oder Unwert der Gesellschaft entscheidet, ist für Marcabru kein aus der Immanenz entstandener und in ihr sich erschöpfender Vorzug; sie ist an die Übung der spezifisch christlichen Tugenden gebunden. Die Herrschaft des Geizes als Grund des Verfalls der Welt wird so wiederum auf den Abfall von Gott zurückgeführt.

In Lied XI klagt Marcabru, dass unter tausend keine vierzig seien, die noch Proeza lieben. Mit Joi und Joven zusammen wird Proeza belagert und kann sich nur noch durch Flucht aus der Welt retten.¹⁴ Erneut tritt hier der Zweifel an einer gemeinschaftlichen Lösung auf. Wo Proeza nur noch in zurückgezogener Stille für wenige wirksam sein kann, gibt es nur eine individuelle Rettung aus der abschüssigen Bahn des Weltlaufs. Der Rest des Gedichts lässt keinen Zweifel, worin für Marcabru die Proeza vornehmlich besteht. Herzöge und Könige haben ihr, ohne es durch Lügen zu beschönigen, zuerst den Mund verschlossen:

«Qu'ill fan de pauc fag gran nauza
Quar Donatz lur fai vergonha». ¹⁵

In der Verkennung des Wesens der Freigebigkeit als Grundlage ihrer eigenen Existenz und deren göttlicher und damit verpflichtender Fundierung liegt das Verbrechen der Mächtigen beschlossen. Proeza ist nahezu identisch geworden mit Largueza. Proeza erscheint als der zum Habitus gewordene Wille zum Geben, als innere Bereitschaft zum Schenken, aus der sich alle Elemente zur Bildung eines würdigen Gliedes der ständischen und im weiteren Sinne der menschlichen Gesellschaft überhaupt ergeben.¹⁶

13. V. 43-45.

14.

«E non troba fin ni pauza
Si no's met reclus' o monja».

15. V. 43-44.

16. Die Gleichsetzung von Largueza und Proeza wird auch deutlich aus Lied XXXIV, wo die wichtigsten höfischen Begriffe aufgezählt und der Escarsedat und dem durch sie bedingten Enjan entgegengestellt werden:

«D'una ren suy meravelhans
Qu'ades vay granar e florir
Escassetatz, oc! et Enjans:
Vas qalque part me torn ni'm vir
Cortezia ni Bel Estar

Wie Largueza zu Proeza, so verhält sich Escarsedat zu Malvestat. Die dualistische Denkweise zwingt den Dichter, die vielfältigen Erscheinungsformen von guten und bösen Eigenschaften in zwei umfassendere Begriffe zu zwängen, die sich abgründig, wie Gut und Böse, Gott und Teufel, gegenüberstehen. Die Allegorien Proeza und Malvestat sind gleichsam die metaphysische Vertiefung von Escarsedat und Largueza. Die Frage ist, wie es zu dieser auch für die folgende ritterlich-höfische Literatur im grossen und ganzen geltenden Verengerung kam und welche Erklärung uns die Dichter selbst bieten.

Marcabru kann sich die Herrschaft der Habgier nicht anders denn als Folge der durch die *lauzengier* und die Trobadors der neuen Schule in die Welt eingebrochenen sittlichen Verderbtheit erklären. Mehrmals schildert er in ebenso eindeutigen wie heftigen Worten das sittenlose Treiben der Barone und das ihrer Frauen, die das ehebrecherische Verhalten ihrer Männer durch intimen Umgang mit den ihnen aus Eifersucht vorgesetzten Wächtern mit gleicher Münze heimzahlen.¹⁷ Diese hartnäckig vom Dichter vorgebrachte *biologische* Theorie beruht auf einem historisch begreiflichen Trugschluss. Die Macht der Vorstellung vom Geburtsadel, für den von Anfang an Ehre und Reichtum sich gegenseitig bedingende Güter waren und die mehr und mehr des Gedankens der sinnvollen Verwendung des Besitzes zur Selbstlegitimierung bedarf, lässt

Ni Pretz ni Valor ni Deport
Vas nulha part no vay renhar». (Str. II.)

Der Dichter versucht dann, die ganze Sittenlosigkeit auf die schleichende Wirksamkeit der *lauzengier*, in denen der Trobador alle gesellschaftsfeindlichen Kräfte treffen will, zurückführen, weil sie

«Meton Proeza en balans
E fan Malvestat enantir». (V. 17-18.)

(Man beachte, dass jetzt die bisher im Hintergrunde gehaltenen bzw. negativ ausgedrückten generellen Begriffe auftauchen.) Dann erst sucht er die konkreten Ursachen des sittlichen Verfalls: Das ehebrecherische Treiben der Frauen, dessen unvermeidliche Folge die Geburt der *malvat avar* ist.

17. Vgl. zu diesem bekanntlich schon von Wilhelm IX. zum Gegenstand eines Liedes gemachten Thema:

«Maritz qui l'autrui con grata
Ben pot saber que'l sieus pescha
E mostra com hom li mescha,
Qu'ab eis lo sieu fust lo batz,
Et aura'n tort si s'en clama,
Car drech e raços deviza
Que qui car compra car ven,
Ar, segon la lei de Piza.
D'aquí nais l'avols barata,
Ric cui mortz e Dieus decresca!
Qu'us non fai condug ni tresca.» (XI, 49-59.)

es noch nicht zu, den Geiz als eine auch beim Adel mögliche schlechte Eigenschaft zu betrachten, sondern vermag ihn nur aus dem Eindringen fremder Elemente zu erklären. Wo die Vorwürfe des Dichters jedoch nicht von dieser mit sittlicher Empörung durchtränkten Vorstellung überschattet sind, wird eher die Stellung des Reichtums in der ritterlichen Gedankenwelt der Zeit erkennbar. Dort zeichnet sich dann auch — nicht für den Dichter selbst, wohl aber für den Betrachter — die mit dem Funktionswandel des Rittertums eingetretene Veränderung in der Auffassung des Reichtums ab. So etwa in Lied IX.

Nach der obligaten Anpreisung der eigenen Dichtkunst macht sich Marcabru hier zum Sprecher der *mouta gen*, die über das Wachsen von Malvestat klagt; auf ihre Zustimmung rechnet er.¹⁸ Auf Joven darf man nicht mehr bauen, er ist zu habgierig geworden; aber gegen den Tod nützt die Verheimlichung nichts, denn die Barone haben begonnen, zu nehmen (anstatt zu schenken) und haben die Freigebigkeit in die Enge eines Bohrloches gezwängt.¹⁹ Im Augenblick des Todes wird alle Heuchelei nichts gelten und die Verfehlung des Joven und der ihn verkörpernden Barone gegen sein eigenes Wesen wird aufgedeckt werden. Die Schlechten kommen aber vorläufig in den Genuss der Geschenke, die Guten müssen zusehen.

«La retraissos fai trist e sospiraire
Qu'a rebuzos fant li ric lor affaire».²⁰

Traurig stellt der Dichter fest, dass die Reichen ihre Aufgabe nur widerwillig erfüllen, das heisst, dass sie die ihrer Stellung wesensmässig zukommende Verpflichtung nur noch als trügerischen Schein, den sie gerne ganz fallen liessen, ansehen.²¹ In diesem Auseinanderfallen von Schein und Wirklichkeit, Form und Inhalt, in der Trennung von Reichtum und Gebefreudigkeit liegt für den mittelalterlichen Menschen eine verhängnisvolle Störung der welt- und endgültigen göttlichen Ordnung. Und für den immer alles in den düstersten Farben sehenden Marcabru stürzt das ganze ritterliche Wertgebäude zusammen: Proeza zerbricht, Avoleza lässt keinen Platz mehr für Joy.

«Dreit ni razon non vei mantener gaire
Quan d'un garsson fai avers emperaire».

18. Str. II.

19. Str. III :

«Ne i a conort en Joven mas trop fura
Ni contra mort ressort ni cobertura,
Pos ist baron an comensat l'estraire
E passat don per pertuis de taraire». (V. 9-12.)

20. Str. IV.

21. Vgl. Str. III.

Wo der materielle Besitz, der doch nur Mittel zur Betätigung der ritterlichen Tugenden sein und zur Erfüllung der dem besitzenden Adel in der sinnvollen hierarchischen Ordnung zugewiesenen Aufgaben dienen soll und nur in diesem Sinn berechtigt ist, zum alleinigen Kriterium der Geltung in der Gesellschaft wird, ja zu einer strukturellen Grenzverschiebung innerhalb dieser Gesellschaft führt, da sind Recht und Vernunft ausgeschaltet. Im Chaos dieser nur noch vom Besitz ihr Gesetz empfangenden Welt zerbrechen alle festen Werte:

«Qui per aver pert vergonh' e mesura
E giet' honor e valor a non-cura
Segon faisson es del semblan confaire
A l'erisson et al gos et al laire». ²²

Wer sich der Besitzsucht überlässt, verliert alle menschlichen Qualitäten. Die Habgier erscheint als ein apokalyptisches Tier, das ein wohlgeordnetes Dasein in eine Umkehrung aller Werte zu stürzen droht.

Wie wir sahen, weist Marcabru auf die Nichtigkeit des Reichtums im Angesicht des Todes hin. In noch stärkerem Masse geschieht dies in dem berühmten Kreuzlied *Pax, in nomine Domini*:

«Mas Escarsedatz e No-Fes
Part Joven de son companho.
Ai! cals dols es
Que tuich volon lai li plusor
Don lo gazaings es enfernaus!
S'anz non correm al lavador
C'aïam la boca ni'ls oills claus,
Non i a un d'orgoill tan gras
C'al morir non trob contrafort».

Wieder sind hier Geiz und Unglaube als sich gegenseitig bedingend hingestellt. Und ebenso eng gehören Joven und Largueza zusammen, denn nichts anderes kann mit dem *companho* gemeint sein, wie wir oben sahen. ²³ Das Totentanzmotiv klingt schon leise an, aber die Stelle steht noch im Rahmen der normalen christlichen Vorstellung vom Endgericht. Die Zeit Marcabrus glaubt noch an die Möglichkeit einer wenn nicht völlig guten, so doch geordneten Welt und bedarf noch nicht der realistischen Ausmalung der Nivellierung und Vernichtung aller sozialen Rangstufen im Angesicht des Todes. Der Glaube an den finalen Sinn der Stufenord-

22. Str. VI.

23. Schon P. MEYER hat (R, VI, 121) auf Grund eines Vergleichs mit *Dirai vos*, wo Joven Donar zum Bruder hat, diesen Schluss gezogen.

nung ist noch unerschüttert, wenn auch bereits begonnen wird, darüber zu reflektieren.

Ausser gegen die sittenlosen Reichen und die geizigen Bastarde richten sich Marcabrus Angriffe besonders in Lied II gegen die eifersüchtigen, sich fröhlich gebenden Ehemänner, die ihre Frauen bewachen lassen, aber gerade durch die bestellten Wächter selbst zum Hahnrei werden: Gegen die Schlechtigkeit dieser Wärter hilft kein Mittel und kein Verschluss, um sie zu hindern, an das Geheimste, an die erste und an die zweite Frucht zu gelangen:

«Qu'entr' els non a clau ni meia
Qu'els non aion del plus preon
E del frug lo prim e'l segon».²⁴

Spanke bringt,²⁵ da mit diesen das Vertrauen ihrer Herren geniessenden sesshaften Leuten wohl kaum die sonst von Marcabru bekämpften fahrenden Trobadors gemeint sein können, wohl mit Recht die Wächter mit den Hausklerikern in Verbindung.²⁶ Damit würde die Polemik Marcabrus, da wir in ihm einen betont christlich-sittlich denkenden Menschen, wenn nicht sogar einen Kleriker sehen dürfen, allerdings nicht so sehr in den Rahmen der bekannten Spannung zwischen Kleriker und Jongleur als in den der von ernsten Christen selbst gegen die besonders für den Süden bezeugte sittliche Verderbnis des Klerus vorgebrachten Kritik gerückt.²⁷

Halten wir nach dieser notwendig Skizze bleibenden Durchsicht einen Augenblick inne, um durch eine kurze Zusammenfassung den Ausgangspunkt für die weitere Betrachtung des *largueza*-Motivs zu gewinnen.

Der Geiz wird aus im Werk Marcabrus nur angedeuteten und durch Heranziehung weiterer Trobadorzeygnisse erst aufzuzeigenden Gründen zur Mutter aller Laster (*Malvestat*), die Freigebigkeit zum Inbegriff aller Tugenden (*Proeza*). Die schenkende Tugend wird als ein mit der göttlichen Weltordnung dem besitzenden Ritterstand aufgelegtes Gesetz aufge-

24. V. 31-33.

25. *Marcabrustudien* (Göttingen 1940; *AGWG*, phil.-hist. Klasse, 3. Folge, XXIV).

26. Man darf wohl auch die Andeutung in Lied XI, 62-64, so verstehen, wo von dem Mann im weissen Hemd die Rede ist, der seinen Herrn täuscht und über die Herrin verfügt — umso mehr, als kurz zuvor wieder von den aus Ehebrüchen entsprossenen Geizigen die Rede war:

«Cest vest la blancha camiza
E fai son senhor sufren
E ten si dons a sa guiza».

27. Zu vergleichen wäre hier, wenn man die auf dem Erlebnis der Albigen-serkriege beruhenden Elemente beiseite lässt, Peire Cardinal.

fasst, in dem sich neben der während der Frühzeit der Kreuzzugs-idee wieder lebendig gewordenen militärischen Bestimmung der Daseinssinn des Rittertums erfüllt. Aber Marcabru sieht das Auseinanderfallen der in der Entstehungsweise des Rittertums selbst begründeten Einheit von Reichtum und Tüchtigkeit, diese blosser Schein werdende Einheit, die er nicht in ihrer geschichtlichen Voraussetzung, sondern als von Gott durch das Überlassen des Reichtums dem Besitzenden gebotene Verpflichtung caritativer Art erkennt. In der Verkennung dieser Aufgabe durch die tragende Schicht der hierarchischen Ordnung muss Marcabru den vorgezeichneten Niedergang der Welt sehen, gegen den er sich andererseits sträubt. Den Verfall selbst vermag er nur mit dem Wirken unsittlicher Theorien (Trobadors) und deren Anwendung durch die Ritter, deren Frauen, und mit der Bastardisierung durch die nichtadligen Wächter, welche die Habgier im Gefolge hat, zu erklären. Das Laster tritt dem weitgehend dualistisch denkenden Dichter in aller Schärfe entgegen, doch da er, anders als Augustinus, den Menschen nicht völlig sündig sehen kann, erscheint ihm die Schwäche des Menschen mehr als Überwiegen eines durch die Erbsünde verursachten Mangels, in dem sich das übermächtige Böse als ein von aussen Kommendes festsetzt. Marcabru steht, wenn das Bild hier erlaubt ist, zwischen Augustinus und Thomas von Aquin.

In der auf Marcabru folgenden Generation schwindet der Dualismus mehr und mehr. Die Unterscheidung von Gut und Böse dient nicht mehr dazu, alle Erscheinungen in unversöhnliche Gegensätze einzuordnen, sondern steht im Dienst des höfischen Menschenbildes. Das Schlechte wird positiv gewertet insofern, als es erst das Gute kenntlich macht. Die alte Schule, die Marcabru gegen die Dichtung von der Art Ebles und Wilhelms vertreten hatte, ist bis auf wenige Reste bei den Nachfolgern Marcabrus aus dem Bewusstsein geschwunden. Es herrscht die neue Schule, allerdings veredelt durch die Profanierung Marcabruscher religiöser Begriffe. Damit entfällt aber auch die Auffassung des Bösen als eines von aussen Kommenden, womit Marcabru zwar die Reichen nicht entschuldigt, aber den Verfall als nicht aus ihnen selbst hervorgegangen betrachtet hatte. Ausser bei den von Marcabru unmittelbar beeinflussten Dichtern²⁸ wird der Geiz nicht mehr auf die Blutmischung mit Nichtadligen zurückgeführt. Diese Verlagerung der Schuldfrage in den besitzenden Stand selbst macht unter Zuhilfenahme christlicher und antiker Gedanken erst den Angriff auf den Reichtum selbst und auf dessen Träger möglich.

28. So z. B. Peire d'Alverne teilweise mit den Worten seines Vorgängers in *Bela m'es...* (P.-C., 323. 5).

Der Vorwurf des Geizes, der in der Formel von den *rics malvatz* früh zum Topos wird, führt schliesslich dazu, aus der blossen Existenz des Reichtums schon den Geiz abzuleiten. Folquet de Romans exemplifiziert an seinem Gönner Friedrich II. die schädliche Wirkung des Reichtums auf den Charakter in einem seiner «*sirventes joglarescs de lauzar los pros e blasmar los malvatz*», in denen wiederum *pro* und *larc* einerseits, *malvat* und *avar* andererseits zusammenfallen.²⁹ Keiner von seinen Freunden, so wünscht der Dichter, möge jemals reich werden, damit er nicht wie Friedrich seine Freigebigkeit verliere:

«Jamais negus mos amics
 No vuelh rics devenha,
 Pos mos senher Frederics,
 Que sobre totz renha,
 Era lars anz que fos rics ;
 Er li platz que tenha
 La terr' e l'aver,
 Aisso m'en comte per ver
 Cascus qui qu'en venha.»³⁰

Hier fällt aus der Jongleurperspektive ein Licht auf bedeutsame politische Geschehnisse. Nicht bloss, dass etwa Friedrich nach seiner Erhebung zum Kaiser die Hoffnung auf entsprechend grössere Geschenke enttäuscht habe. Friedrich hat mit — allerdings auf die Dauer ohne Erfolg bleibendem — rascherem Zugriff als die ähnliche Ziele verfolgende französische Monarchie in Sizilien durch die Verwandlung des Erbadels in Beamtenadel dem Feudalismus den Boden entzogen. Dem der Entwicklung mit unheimlicher und verfrühter Konsequenz vorgreifenden Kaiser ging es im Kampf mit der mittelalterlichen feudalen Kirche um die Herstellung eines modernen zentralisierten Staates, bei dessen Errichtung alle nicht aus taktischen Gründen beizubehaltenden Rücksichten auf feudale Interessen fallen mussten. Der Bruch mit dem Überkommenen wirkt sich nicht nur im Bereich des Lohnsängers aus, dieser steht vielmehr in mehr oder weniger enger Verbindung mit dem Ganzen.³¹

Schon vor Folquet hat Bertran de Born den Schluss gezogen, dass Reichtum sich schlecht auf den Menschen auswirkt: er will lieber nicht reich sein, um nicht dem Vorwurf der *vilania* zu verfallen. Er zieht vor,

29. S. R. ZENKER, *Die Gedichte des Folquet von Romans* (Halle 1896), 38 (RB, XII). Wir zitieren nach dieser Ausgabe.

30. Lied VI, Str. III.

31. Vgl. die zwei letzten Verse der zitierten Strophe.

mit seiner Herrin zu lachen und zu scherzen.³² Durch den leichtfertigen Ton hindurch scheint die Resignation: dem Vornehmen fehlen die Mittel, um standesgemäss leben zu können. Solange der Tadler der veränderten Lage nicht Rechnung trägt, kann der Vornehme dem Vorwurf der *vilania* nicht entgehen, ohne sich zu ruinieren. Hört das Rittertum jedoch auf, an sich selbst Forderungen zu stellen, so gibt es sich damit selbst auf. Doch die lebens- und kriegslustige Unbekümmertheit des *poeta armorum* lässt keine weitere Reflexion aufkommen. Derselbe Bertran de Born teilt in einem anderen Lied, *S'abrils e fuolhas*, die *rics homes* ein nach ihren Leidenschaften wie Kriegführen, Bauen, Jagen, Turnier, durch deren Ausübung sie der anderen Standespflichten, vor allem der Freigebigkeit, enthoben zu sein glauben.

Die geistigen und materiellen Kräfte des Rittertums halten mit der Aufgabendifferenzierung, wie sie das höfische Leben gebieterisch fordert, nicht Schritt. Bertrants Zeitgenosse Arnaut de Maruell ist weit entfernt, vom höfischen Ritter Vollkommenheit zu verlangen. Er löst die *proeza* in eine Vielzahl alleinstehender Fähigkeiten auf, deren eine allein schon genügt, einen Mindestanspruch auf *pretz* und *onor* zu gewähren.³³ Obwohl er gleich allen anderen Trobadors zum Streben nach den Tugenden aufruft, zwingt ihn doch die Wirklichkeit, das Tugendganze als Voraussetzung der Wertschätzung fallen zu lassen.³⁴ Nur wer keine einzige der höfischen Tugenden besitzt, hat das Recht auf den Namen eines Ritters verwirkt.³⁵

Bei dieser Senkung der Anforderungen kann das Rittertum nicht stehen bleiben, will es nicht seinen Anspruch, exemplarisches Menschentum zu verkörpern, aufgeben. Mit der Anprangerung der *rics malvat* distanziert sich der Ritter von allen Gliedern des eigenen Standes, die dessen Ansehen gefährden. Der Name des geizigen Reichen soll, wie Guiraut

32. «Qu'ieu ja no vuolh esser bar
Ni de gran manentia,
Per que'm pogues reptar
Nuls hom de vilania,
Mais am rire e gabar
Ab mi dons que m'en somonha».

(Ausc. SRIMMING, Lied XXXIX, 33 ff.)

33. *Razos es e mezura*, 222-247.

34. «Pero non entendatz
Qu'ieu a totz los prezatz
Autrei proeza enteira
En neguna maneira ;
En cort non o diria,
Car sai qu'ieu falhiria». (V. 222-227.)

35. «E qui negun non a,
Si ja pueis li rema
Lo noms de cavalier,
No'l tenc per dreiturier». (V. 244-247.)

de Bornelh einmal sagt, nach einem einmaligen vergeblichen Besserungsversuch in der guten Gesellschaft nicht mehr genannt werden. Wer viel besitzt und seinen Reichtum nicht für andere nutzbar macht, darf auch nicht auf die Güte Gottes hoffen.³⁶

Anderswo wird aus der Erkenntnis der Nutzlosigkeit der geizigen Reichen im sozialen Gefüge den Habgierigen sogar das Anrecht auf den Adelstitel verweigert.³⁷ Von dieser Feststellung des rein ideellen Verlusts des Adels macht der Sänger — es ist wieder Folquet de Romans — einen kühnen Sprung zur Forderung nach einer Neukonstituierung des Adels:

«Ben volgr' aguessem un senhor
 Ab tan de poder e d'albir
 Qu'als avols tolges la ricor
 E no'ls laisses terra tenir,
 E dones l'eretatge
 A tal que fos pros e prezatz,
 Qu'aissi fo'l segles comensatz,
 E no'i gardes linhatge,
 E mudes hom los rics malvatz,
 Cum fan Lombart las poestatz».³⁸

Soweit ist bis zu dieser Zeit kein anderer Trobador gegangen. Möglich war es nur durch die Erweiterung des Gesichtskreises auf Grund der politischen Ereignisse in Italien, die dem Dichter durch sein Verhältnis zum Kaiser nahegerückt waren.³⁹ Zu einer Loslösung aus dem Gedankenkreis des Lehensstaates kann begreiflicherweise auch das lombardische Beispiel den Dichter nicht führen. Auch Friedrich II. vermag er sich nur als obersten Lehensherrn eines geordneten Feudalwesens vorzustellen, in dem die Ordnung durch die Macht des Kaisers in ihrer ursprünglichen Vollkommenheit gewährleistet ist. Das häufige Wortspiel mit dem Namen

36.

«E donc ric om avar,
 Can ben es aguzatz
 E no'n garis, onratz
 Se deu be pauc prezar;
 Car entre bonas gens
 Qui mais a e val mens
 Deu esser mens nomnatz
 E, can el er rescos,
 N'er gaps entre'ls plus pros
 Aitals com se conve,
 Et el sapcha desse
 C'anc nuls om rics malvatz
 No fo per Deu salvatz». (Lied LXIII, Str. III.)

37. FOLQUET DE ROMANS, VII, 26-30.

38. Lied VII, Str. III.

39. Auch dieses Lied ist an Friedrich gerichtet.

Friedrichs (*fre de rics*) deutet an, was von dem Kaiser erhofft wurde.⁴⁰

Folquet beruft sich bei seiner Forderung auf die übliche Erklärung vom Ursprung des Adels. Ähnlich hatte schon Guiraut de Bornelh den Grossen die Art ihrer Einsetzung vor Augen gehalten.

«Molt era dolz e plazens
Lo temps gais, can fon eslitz
Paratges et establitz».

So beginnt das von Kolsen mit *Noblesse oblige* überschriebene Gedicht LXVI. Die mit allen Tugenden Begabten wurden einst ausgewählt und geadelt; das Ergebnis dieser Auslese waren die spezifisch höfisch-ritterlichen Eigenschaften.⁴¹ Der Adel ist nach Massgabe der Tüchtigkeit von Gott ein für allemal eingesetzt und hat nur die Pflicht, den Grundsätzen, nach denen er ausgewählt, nicht untreu zu werden. Wenn einst der Tapferste ganz natürlich auch der Reichste und Edelste war — den Reflex dieser aus der Heldenepik geläufigen BedeutungsverSchlingung bieten noch in höfischer Zeit die Attribute *pro, valen, ric* — so hat diese Einheit längst aufgehört, selbverständlich zu sein. Der Unterschied zwischen der Idee des Ritterlichen und der Wirklichkeit drängt sich dem Bewusstsein soweit auf, dass die eigenständige Lebensform bereits einer ideellen Rechtfertigung mit Hilfe der Legendenbildung bedarf. Adel allein impliziert nicht mehr Vollkommenheit. Seine angeborenen Fähigkeiten müssen von kluger Verständigkeit geleitet werden.⁴² Und nun taucht bei Guiraut ein Gedanke auf, der wie eine Vorwegnahme der Vertragsidee anmutet:

«Per que las primeras gens
Doneron al ric linhage
Rendas que tenguesson be
So q'a paratge conve».⁴³

40. Vgl. zu diesem Wortspiel A. TOBLER, *Vermischte Beiträge*, 22, S. 247 und *SbKPAWB*, 1900, S. 238 ff.

41. «Que'ls drechurers, conoissens,
Leials, frans, de ric coratge,
Plazens, larcs, de bona fe,
Vertaders, de gran merce
Establit om de paratge,
Per que fo servirs trobatz,
Cortz e domneis e donars,
Amor e totz ben' estars
D'onor e de gran drechura». (4-12.)

Vgl. auch Lied LXIII, 12-13:

«Car Deus als plus preztatz
Donet las eretatz».

42. V. 13-15.

43. V. 16-18.

Dem Adel ist von Anbeginn — diesmal aber von der ganzen menschlichen Gemeinschaft einer unbestimmten Frühzeit — die Aufrechterhaltung der höchsten Werte übertragen worden und — das ist entscheidend — die materiellen Voraussetzungen zur Erfüllung dieser Aufgabe erlangt er nicht kraft eigener Machtvollkommenheit, sie sind nicht seinem Dasein schon mitgegeben, sondern sie werden ihm gewährt. So bestreitet Guiraut auch in Lied XLII, Str. II-III, dem missratenen Ritter das Recht, das Erbe seines Vaters anzutreten, und fragt in der Überzeugung, dass wie in früheren Zeiten nur Tugend den Besitz rechtfertigt, ob das Erbe nicht vielmehr einem anderen zukomme. Die sittliche Aufgabe ist von der Ebene der im Adel ursprünglich einbegriffenen Macht-Recht-Position entschieden zu einer unveräusserlichen Verpflichtung gegenüber der ihm die Vorzugsstellung einräumenden Gesellschaft hin verschoben. Der wichtigste Stand, dessen Dasein bereits zu einer nur mehr traditionellrechtlichen Institution zu werden drohte, wird, indem er sich neben seinen Pflichten als militärischer Anwalt der Christenheit zum Garanten der geschichtlichen Kontinuität der höchsten sittlichen Werte macht, zum vornehmsten Diener der Gesamtheit und kann mit dieser Verlagerung des Schwergewichts seiner Aufgaben an seiner Stellung in der ständischen Ordnung festhalten. Dies kann aber nicht geschehen, ohne dass er die seiner augenblicklichen höfischen Lebensweise entsprechenden Wertkategorien als vorbildhaft fixiert und dass der damit erreichte Stand mit der unausbleiblichen Veränderung der Grundlagen sich ebenfalls wandelt, aber, da die Anpassung nicht Schritt halten kann, allmählich erstarren muss.

Bleiben wir jedoch zunächst bei Guiraut de Bornelh. Da es nötig geworden war, die im Adel einst selbstverständlich enthaltene soziale Verpflichtung ihrem Träger ins Gedächtnis zurückzurufen und seine Daseinsform mit ihr zu legitimieren, ist es nur folgerichtig, wenn das Rittertum alle diese Tendenz störenden Kräfte als nicht zu ihm gehörend hinstellt. Daher die Brandmarkung der *malvatz rics*, wobei *ric* sowohl 'mächtig' wie 'reich' bedeutet, mithin sowohl ihre Stellung im feudallyrechtlichen wie im sozialen Sinne gemeint ist. Der Ton liegt jedoch auf 'reich'. Guirauts Tadel läuft auf die Verdammung des mit seiner Pflicht auch seinen Adel verleugnenden Geizhalses hinaus.⁴⁴

Etwa zur selben Zeit, da in Nordfrankreich Chrestien von Troyes die ritterliche Freigebigkeit mit der christlichen *caritas* und der *clementia* und der Erhaltung des Rechts als eines göttlichen Prinzips zu einer einzigartigen Dichtung zusammenschmelzt,⁴⁵ sagt Guiraut, dass Gott den Adel

44. Str. IV.

45. Vgl. *Der Percevalroman (Li contes del Graal)*, Herausgegeben von ALFONS HILKA (Halle/S 1932), 25 ff, 7129, 4444 ff.

aus den Tüchtigsten ausgewählt und ihm damit sein Wesensgesetz gegeben habe. Ein Verstoß gegen dieses Gesetz bedeutet einen Verstoß gegen die göttliche Weltordnung, durch welche die Stellung des Adels unbeschadet einer wie immer grossen Zahl missratener Mitglieder im Prinzip für alle Zeiten sanktioniert ist.⁴⁶ Mit der Verlagerung des Ursprungs des Ritterstandes in eine graue Vorzeit, in den Anfang der Menschheitsgeschichte, ist notwendig der Anspruch auf Gültigkeit dieser Institution bis zur Endzeit verbunden.⁴⁷ Die so in die Zukunft verlängerte Linie ergibt den ideellen Masstab, mit dem alle fühlbaren realen Abweichungen gemessen und der Korrektur innerhalb der Grenzen des ständisch Tragbaren unterzogen werden. Von hier aus ist letztlich alle Eigenkritik und Selbstironisierung, aber auch aller Widerspruch gegen deren Übertreibung wie gegen im Minnesang zunächst kaum auftretende Angriffe von ausserständischer Ebene zu verstehen.

Eine breitere Wirkung konnten die Angriffe auf den Reichtum erst auf Grund ihrer Vermengung mit gleichlaufenden christlichen Gedanken gewinnen. Zu einer vorbehaltlosen Bejahung des Armutsideals, wie sie im Gefolge der mächtigen cluniazensischen Reformbewegung auch in fast allen volkssprachlichen Literaturbereichen starke Spuren hinterliess,⁴⁸ ist im Geburtsland der höfischen Kultur zunächst wenig zu spüren. Nirgends hat man den Eindruck, als werde die Armut um ihrer selbst willen, in ihrer ganzen selbstlosen asketischen Form, dem Reichtum gegenübergestellt. Immer hat der Aufruf irgendwie selbst die Erlangung des Reichtums, und sei es nur in ideeller Gleichstellung, zum Ziele. Gewiss betonen die Trobadors seit Marcabru die Nichtigkeit des irdischen Besitzes, die Gleichheit von Reichen und Armen im Tode, aber bei aller Überspitzung geschieht es doch nicht, um den Hörern den absoluten Vorzug der Armut vor Augen zu halten, sondern um den Mächtigen ihre grössere Verpflich-

46. Auch Guiraut fügt nach seiner Aufzählung der mit der Einsetzung des Adels gebotenen höfischen Tugenden mit Nachdruck die schon vorhöfischen Eigenschaften der (von der Lehensverleigung abhängigen) Ehre und der Gerechtigkeit hinzu:

«..... e totz ben-estars
D'onors e de gran drechura». (Lied LXIV, V. 11-12.)

Vgl. auch Guirauts kräftiges Kreuzlied *Jois sia comensamens*, wo in einem alle Bedeutungen von *larc* erschöpfenden Wortspiel die schenkende Güte Gottes und die Freigebigkeit des Ritters in Wechselbeziehung gesetzt werden:

«E ren [sc. Gott] als larcs largamen
Com larcs senher larc prezen». (Lied LXI, V. 88-89.)

47. Vgl. die Bestrebungen der grossen Geschlechter, ihre Stammbäume auf Troia zurückzuführen. Alle Tendenzen dieser Art sind schön aufgezeigt bei H. RALL, *Zeitgeschichtliche Züge im Vergangenheitsbild mittelalterlicher, namentlich mlat. Schriftsteller*. Diss. München 1935 (Berlin 1937).

48. Über den Einbruch der cluniazensischen Bewegung in die mhd. Dichtung siehe H. BURCKE, a. a. O., 25 ff.

tung und Verantwortung gegenüber der gesamten und besonders der innerständischen Ordnung ins Gedächtnis zurückzurufen. Überall erscheint Religiöses mit Weltlichem in enger Verflochtenheit, aber kaum einmal führen die religiösen Elemente zu einer ernsthaften Störung der heiteren weltlichen Lebensauffassung.⁴⁹

Wie die Kreuzzüge weitgehend als eine Prüfung der Tapferkeit als der einen Komponente ritterlichen Wesens aufgefasst werden,⁵⁰ so wird für Guiraut das Sichtbarwerden der Freigebigkeit einziger Zugang zur Erkenntnis der Qualität des Einzelmenschen.⁵¹ In Lied LXIX, in dem Guiraut noch mehr als sonst die schlechten Sitten seiner Zeit als Verstoss gegen das göttliche Gebot darstellt, begründet er die Forderung nach Freigebigkeit unter Berufung auf die christliche Nächstenliebe mit einem Spruch des Apostels Paulus.⁵² Ebenso nachdrücklich ist die religiöse Motivierung in Lied LXXIII, aber ebenso deutlich erweist sich hier der eigentliche Beweggrund, indem die Androhung jenseitiger Strafe nur dazu dient, den Reichen davor zu warnen, sich im diesseitigen Leben zu mästen und seine Versprechungen nicht einzuhalten. Von einer summarischen Verwerfung des Reichtums ist Guiraut im Grunde weit entfernt. Ja, einmal scheint die üblich gewordene Diffamierung des Reichtums einer erheblichen Milderung zu bedürfen: Gott, der sein Wort niemals bricht, wird seine Wohltaten immer mehr steigern, und wir dürfen wohl darüber frohen Mutes sein,

«Car cel que·ls defrachs e·ls fronitz
E·ls mal noiritz
Acolh e·ls fai viure valens,
Be sembla que·ls rics pendens
Volha logar,
Si·l cor en l'obra ven en par,
Trop melha que·ls forfachs sofrachos,
Car mais val lor confessios».⁵³

Wie sollte Gott, der schon die Armen und Leidenden gut aufnimmt, nicht an den Mächtigen, wenn sie bereuen und sich bessern, viel grössere Freude haben? Das christliche Verhältnis ist hier umgekehrt. Anstelle der asketischen Einwände, dass Reichtum den Weg zur Tugend erschwere und die Armen ihn ohne Hindernisse zu gehen vermögen, wird hier gerade

49. S. SCHELUKOS Feststellungen in *Die religiöse Lyrik der Trobadors*, NM, XXXVIII, bes. S. 248.

50. Vgl. *Sämtliche Lieder des Trobadors Giraud de Bornelh ...*, herausgegeben von ADOLF KOLSEN, II (Halle/S 1935), S. 111 zu LXI, 29-30.

51.

«E pero, si donars no fos,
Ja saubr' om qui's fora pros». (Lied LXVI, V. 15-16.)

52. Str. III.

53. Lied LXXI, 17-24.

die Überwindung der Schwierigkeiten für den Reichen zur Berechtigung seiner Vorzugsstellung vor Gott und Welt. Diese tröstliche Pille, die Guiraut dem Selbstbewusstsein des Adels zur Stärkung der Gebefreudigkeit verabreicht, steht im Einklang mit einer anderen gelegentlich auftauchenden Frage und deren Bejahung, nämlich ob der schlechte Adlige schlimmer als der schlechte Nichtadlige sei. Wird er hier verurteilt, so verdient er im umgekehrten Falle wohl den Vorzug.

Wie alle Anliegen des ritterlichen Daseins in die Liebesproblematik hereingenommen werden, so auch die grundlegende Frage nach dem Wert des Besitzes. Der von Marcabru eröffnete Feldzug gegen die Vorzugsansprüche der Reichen in Liebesdingen zieht sich durch die gesamte Trobadordichtung hindurch. In Sordel, dem Verfechter einer reinen, von sinnlichen Schlacken befreiten Liebe, findet er einen der eifrigsten Streiter.⁵⁴ Dem Mächtigen, dem der Erfolg mühelos zufällt, wird die Liebe zum frivolen Spiel, und damit stürzt das ganze sorgfältig errichtete Gebäude des durch edle, hingebungsvolle Liebe gewährleisteten Bildungsideals des höfisch-ritterlichen Menschen. Endlos sind die Klagen über den Verfall des *domnei*, des rechten Frauendienstes. Wie vor dem christlichen Gott die Unterschiede zwischen Hoch und Niedrig schwinden, so sind auch vor dem Liebesgott alle gleich. Die Liebe ist das ideale Reich der unveräußerlichen Rechte des neuen Menschen, in dem sich ein innerhalb des ständischen Rahmens rangindifferentes geistiges Richtmass für das mustergültige Menschenbild formt.⁵⁵ Der Liebende empfängt seinen Wert von der Herrin, und ihre Gnade adelt, indem sie alle angelegten Kräfte auslöst oder wunderwirkend einflösst, den Mann zu jener seelischen Gespanntheit empor, in der die letzten Möglichkeiten des Lebens gesucht werden. Die Huld der Herrin macht den Liebenden reicher als alle anderen Güter es vermöchten.⁵⁶

54. Vgl. CESARE DE LOLLIS, *Vita e poesie di Sordello di Goito* (Halle/S 1896; RB, XI), Lied XXIV, XVI, XV und De Lollis Anmerkung S. 273.

55. Ein Beispiel für viele: Folquet de Romans in seiner Epistel (*Domna, eu pren comjat de vos*), nachdem er Bedenken wegen des hohen Rangs der Herrin geäußert hat:

«Mas non mi deu noire parages
Ni riqueza ni auz linhages;
C'om non deu gardar en amor
Gran parage ni gran richor;
C'amor deu esser comunals,
Pois l'uns es ves l'autre lejals,
Quar fin' amors pren a amic
Tan tost lo paubre com lo ric,
E val mais merces que razos
En amor, so dis Salomos».

56. Vgl. PEIRE D'ALVERNHE, *De josta'ls breus*.

In der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts scheint die Auffassung, dass Reichtum und Macht der Liebe hinderlich seien, ein Hauptgegenstand der höfischen Diskussion gewesen zu sein. Ihr besonderes Gewicht erhält die Auseinandersetzung dadurch, dass, entsprechend der Entstehung der feudalen Gesellschaft, die Grade von Reichtum und Macht weitgehend mit den Adelsstufen zusammenfallen und die Frage dadurch in enge Berührung mit dem Problem Tugendadel-Geburtsadel gerät. In seinem Partimen mit Alfons I.⁵⁷ polemisiert Guiraut de Bornelh gegen die leichtfertige Liebesauffassung der Reichen. Der katalanische König verwahrt sich zwar gegen den prinzipiellen Ausschluss der Mächtigen aus der höfischen Liebe, lässt aber erkennen, dass er in der von Guiraut getadelten Haltung der meisten Reichen eine ernsthafte Gefährdung des den ganzen Stand angehenden ritterlichen Idealbildes sieht. Hier zeigt es sich, wie die aus der Veränderung der wirtschaftlichen Grundlagen des Rittertums hervorgegangene Vergrößerung des Abstandes zwischen hohem und niederem Adel, deren Zusammenhang in einem gemeinsamen Menschenbild festgehalten werden soll, notwendig dazu führt, dass eine Überbrückung der auseinandertretenden Rangstufen in der Erstellung eines von der realen Existenz losgelösten geistigen Ideals gesucht werden muss. Daraus erklärt es sich, dass der Primat des Tugendadels zwar in der Theorie allgemein anerkannt wird, jedoch auch diese theoretische Bejahung die Grenzen des einen Standes, weil nur für diesen bestimmt, zu sprengen zunächst nicht in der Lage ist.

«Quar fin' amors pren a amic
Tan tost lo paubre com lo ric,
E val mais merces que razos
En amor, so dis Salomos».

Eine intransigente aristokratische Einstellung erlaubt es einem anderen Gönner Guirauts, Raimbaut von Orange, nicht, Konzessionen an die Zeitströmung zu machen. In dem Sirventes *A mon vers darai chanso*⁵⁸ protestiert er scharf gegen die — wie er selbst sagt — weit verbreitete Ansicht, dass eine Dame keinen hochgestellten Mann erhören dürfe. Mit Nachdruck wendet er sich gegen die von angeblich um das Wesen der Liebe Wissenden vorgebrachte Behauptung, dass eine Dame sich durch das Verhältnis mit einem *ric hom* zugrunderichte.⁵⁹ Der Mächtige hat nach Raimbaut, auch wenn er verschiedentlich Fehler haben mag, in jedem Falle eine in Rang und Herkunft begründete unverlierbare Qualität,

57. *Be'm plairia, seigner en Reis* (P.-C., 242. 22).

58. P.-C., 389. 7.

59. Str. III.

die seine Liebe immer erstrebenswert macht.⁶⁰ Für Raimbaut, dem es ebenso wie Guiraut um ein ständisches Ideal geht, ist die Verwirklichung dieses Ideals streng an die höchsten Vertreter der Gesellschaft gebunden als den stetigen Mustern, an denen sich jede Bemühung um Vervollkommnung zu orientieren hat. Die Verschiebung des Standesideals ins rein Geistige erscheint ihm als Störung der ursprünglichen und gottgewollten Parallelität von Rang und Reichtum, Macht und Ehre. Der Bestand der Gesellschaft und der ritterlichen Gesinnung ist für Raimbaut untrennbar mit strenger Einhaltung der in politischer und sittlicher Hinsicht gleichermaßen gültigen Rangordnung verknüpft.

Dieselbe Frage wird in dem vermutlich noch vor das Jahr 1200 fallenden Streitgedicht Esteve-Jutge⁶¹ aufgeworfen. Aber hier erscheint das Problem Reichtum-Armut bereits weitgehend von der Adelsfrage abgelöst, eine Scheidung, die sich ja bei Marcabru angekündigt hatte, indem schon bei ihm der Hochadel fast nur unter dem Aspekt des Besitzes als des Anlasses zu verderblicher Gesinnung auftrat. Das Thema des Partimens lautet: Soll eine Dame von zwei Rittern den reichen und mächtigen oder den verschuldeten vorziehen? Jutges Parteinahme für den Verschuldeten weist ein neues Moment auf: Die Möglichkeit, in bedrängter Lage und doch gefällig und verliebt (*coyτος, plazen et amoros*) sein zu können. Aus dem Widerspruch gegen die Abhängigkeit der Liebe von äusserem Reichtum heraus macht der kleine Ritter aus der Not der Armut eine Tugend und versucht, nicht gewillt, sich aus der höfischen Sphäre verdrängen zu lassen, dieser sein Gepräge zu geben. Unser Streitgedicht wird damit in die Nähe der im Kreise der Gebrüder d'Uissel gepflegten Dichtung gerückt. Und von dem offenbar hoffnungslos verschuldeten Eble d'Uissel stammen die Verse:

«Mais am guays endeptatz
 Esser que rix malvatz;
 Que rix suy, sol guays sia,
 E guays, quan vey m'amia».⁶²

Nicht alle unbemittelten kleinen Ritter tragen ihre Verarmung mit der heiteren Miene Ebles; wer den Schaden durch die Gläubiger hat, braucht für den Spott durch die besser, das heisst vor allem durch die höher gestellten Standesgenossen nicht zu sorgen. Sordel zäh't in seinem Enselnamen drei Gruppen von Menschen auf, deren Ansehen es zu heben gilt und die zu verunglimpfen verpönt sein soll: Frauen, Joglars und arme

60. Str. v.

61. *Duy cavayer an preyat lonjamen* (P.-C., 145. 1.).

62. P.-C., 267. 1, v. 35-38.

Ritter.⁶³ Sie verdienen gute Aufnahme an den Höfen und besondere Gunst. Der mittelalterliche Mensch empfängt sein Schicksal aus der feudalen Ordnung. Für den Kleinadel entscheidet sich die Existenz am Verhältnis zum Lehensherrn. Wo er nicht für positive Dienstleistungen Lohn fordern kann, wird er die charakterliche Qualität seines Herrn weniger in der Gerechtigkeit als in der Güte erblicken. Zahlreich sind in der höfischen Dichtung die Stellen, an denen der Erwerb von Wohlstand auf Grund der Freigebigkeit des Herrn diesem zum Ausweis einer Gott und den Menschen wohlgefälligen Lebensführung wird.⁶⁴ Hier ist auch der Punkt, an welchem die christlichen Gedanken der *caritas* und *clementis* erneut in die Trobadorbegriffe einfließen, umso mehr als auch die Kirche in Almosen und Gaben nur Ausgleich und Milderung der durch Sündenfall und Habgier in die Welt gekommenen Ungleichheit des irdischen Besitzes und in den Geschenken keine besondere Auszeichnung des Gebers, sondern lediglich die Erfüllung seiner Pflicht im Rahmen der göttlichen Gerechtigkeit sah. Das niedere Rittertum macht die aus der Art seiner Entstehung hervorgegangenen natürlichen Ansprüche mit Hilfe der christlichen Analogie zu einer im göttlichen Ordnungswillen begründeten Forderung zu einer Zeit, da sich mit der Funktionsveränderung des Adels das ursprüngliche strenge Gesetz von Kriegsdienst und Lohn weitgehend zu dem Verhältnis von Hofdienst und Freigebigkeit verschoben hat und damit in der Tageswirklichkeit an die Stelle des verdienten Lohnes die Gunst treten muss. Die der früheren Epoche angehörende Auffassung von Lohn und Geschenk wird zur Rechtfertigung der gegenwärtigen Ansprüche herangezogen, und umgekehrt dient die neue im ritterlich-ethischen und christlichen Sinne gefasste Tugendkonzeption zur Einbettung des Rittertums in die finale Weltordnung.

Das Lob der Freigebigkeit gewinnt in den Klageliedern einen fast welthistorischen Sinn, indem der Tod des Gönners als jeweils eine Epoche ritterlicher Kultur abschliessendes Ereignis erscheint, welches das persönliche Abhängigkeitsverhältnis des Sängers in das Licht einer Katastrophe taucht und keinen Gedanken an die in anderen Literaturen übliche Anbie-

63.

«De tres genz no deu dire mal
 Nulz oms, que am fin pretz cabal :
 De dompnas, ni de cavaliers
 Paubres, quel mals es trop sobriers,
 Ni de juglars ; quar, ses conten,
 Cel fai trop mortal faillimen
 Qui bassa zo ques deu levar».

(*Aissi col tesaur...*, V. 563 ff.)

64. Vgl. E. CNYRIM, *Sprichwörter, sprichwörtliche Redensarten und Sentenzen bei den provenzalischen Lyrikern* (Marburg 1888; AAGRPh, LXXI).

derung an den Nachfolger aufkommen lässt.⁶⁵ Die Klagelieder sind als Nachruf auf eine geschichtliche Persönlichkeit doch nur wenig auf einen besonderen Charakter abgestimmt, sondern zeichnen eine ritterliche Idealfigur. Sie werden, da sie fast immer einem Territorialherren gelten, zu einer Art Fürstenspiegel im Kleinen.⁶⁶ Die Fürstenspiegel haben bekanntlich in den Werken des hl. Augustinus und Isidors von Sevilla frühe Vorgänger. Dort tragen sie weitgehend berufsständischen Charakter, wie er in den Ritterspiegeln des späten Mittelalters, die in der herrenständischen Ordnung wurzeln, bereits wieder anklingt. Das allmähliche Erstarken der unteren Stände, vor allem des Bürgertums, und der Verlust einer konkreten Aufgabe im Rittertum lassen schon die ersten Elemente einer kommenden berufsständischen Ethik in die herrenständische eindringen.⁶⁷ Die Kirche wird nicht müde, dem Adel zu predigen, dass er seine Privilegien nur durch grössere Leistungen verdiene (Bernhard von Clairvaux, Jakob von Vitry).⁶⁸ Die feudale Ordnung wird mit der Herausbildung von ständischen Typen, deren Eigenart jetzt in ihrem Verhältnis zu den anderen Schichten der Gesellschaft gesucht wird, mehr und mehr von der moralischen Seite her unterbaut. Dieser Wandel vollzieht sich jedoch stufenweise und zunächst nur innerhalb der in ökonomischer Hinsicht sich voneinander entfernenden, aber durch ein gemeinsames Standesbewusstsein zusammengehaltenen adligen Gruppen. Wie wir an dem Beispiel Raimbauts von Orange sahen, fehlte es nicht an Protesten gegen diese sich den veränderten Verhältnissen anpassenden Strömungen, auch nicht an Zeugnissen einer ebenso misstrauischen wie stolzen seigneurialen Ironisierung dieser Tendenzen.

Dem niederen Adel ist der Versuch, die Besitzverhältnisse für sich günstig zu erhalten, eine vom Leben gebotene Notwendigkeit. Wo er, wie in einigen Städten Südfrankreichs, bereits in engere Berührung mit der Geldwirtschaft kommt, geht er mit Hilfe der Einrichtung des Konsulats eine teilweise enge Bindung mit dem Bürgertum ein, um im Verein

65. H. SPRINGER, *Das altprovenzalische Klagelied ...* (Berlin 1895; *BBRGPh*, VII), 32 f. wird, indem er das *largueza*-Motiv ausschliesslich auf beschränkte egoistische Beweggründe zurückführt, dem Wesen des Planch nicht gerecht.

66. Die hier zusammengefassten höfischen Eigenschaften werden anderswo zerlegt. So in dem Torneyamen zwischen Raimbaut de Vaqueiras, Ademar und Perdigon (*Senher n'Aymar, chautetz de tres baros*, P.-C., 392. 15), wo gefragt wird, ob ein freigebiger, fröhlicher und prachtliebender Herr, oder ein weiser, guter Landesherr, dessen mässige Freigebigkeit nicht öffentlich zur Geltung kommt, oder aber ein gastfreier, tapferer und (die Seinen) gut ausstattender Baron vorzuziehen sei.

67. Über die Wandlung vom herrenständischen zum berufsständischen Denken s. A. v. MARTIN, *Kultursoziologie des Mittelalters*, in A. VIERKANDT, *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart 1931) und W. SCHWER, *Stand und Ständeordnung im Weltbild des Mittelalters* (Paderborn 1934).

68. SCHWER, 62.

mit diesem dem gräflichen oder bischöflichen Stadtherrn ansehnliche Rechte abzutrotzen.⁶⁹ Ein anderes Vorgehen gebietet das Interesse bei bleiben der persönlicher Abhängigkeit vom Lehensherrn. So wird im Zuge der Moralisierung dem Besitz ein ethischer Wert nur zuerkannt, wenn er nicht bloss dem Inhaber dient.⁷⁰

Zu Beginn des Lehenswesens beruhte die Ehre auf der Grösse des nach persönlichem kriegerischem Verdienst übertragenen Lehens. Erst im Verlauf der Änderung der Besitzverhältnisse trennte sich im *onor*-Begriff der ethische vom materiellen Wert und wurde zu der vom Lehen unabhängigen ritterlichen Standesehre, die als verpflichtende Norm dem Rittertum auch im Verfall das Bewusstsein erhalten konnte, eine Elite zu bilden.⁷¹ Nur selten findet man daher bei den Trobadors als ein Relikt der früheren Auffassung, dass Tüchtigkeit unfehlbar zu Reichtum und Macht führe, und auch dann sind bereits höfische Tugenden Vorbedingung.⁷²

Am stärksten lebt die alte ritterliche Freude am Kampf noch in Bertran de Born. Aber wie eng ist sie hier schon mit der Notlage der unteren Adelsschichten verknüpft! C. Appel hat auf wenigen Seiten diesen Zwiespalt meisterhaft skizziert.⁷³ Bertran singt offen «das Ideal des mittelalterlichen Raubrittertums», das von anderen Trobadors, die eine Erziehung der Besitzenden zu selbstlosem Geben für möglich halten, in harten Worten getadelt wird.⁷⁴ Bertran, ein kaum sehr wohlhabender *vavassor*, stachelt die Fürsten gegeneinander auf, weil er weiss, dass der Krieg die Herren zur Freigebigkeit zwingt.⁷⁵ Der Krieg ist für Bertran der Nährboden aller Tugenden, die Friedensliebe die Ursache des Verfalls. Obwohl Bertran das edle höfische Leben aus der durch Krieg angeregten Freigebigkeit hervorgehen lässt und damit wie alle seine Standesgenossen der Fiktion erliegt, dass die höfische Ritterlichkeit das unmittelbare Ergebnis gerechter, auf Verdienst beruhender Güterverleihung sei, während es tatsächlich erst auf Grund der grösseren Machtstellung der Territorialherren und der Verarmung des nun an den Hof gezwungenen niederen Adels entstehen konnte, so kommt er mit dieser Erklärung dem Grund der Verfallserschei-

69. S. F. KIENER, *Verfassungsgeschichte der Provence* (Leipzig 1900), 163 ff.

70. Esperdut widmet dem Gedanken, dass der Reichtum nur bei richtiger Anwendung Daseinsrecht geniesst, ein *Sirventes* (P.-C., 142. 2), das sich in den heftigsten Ausfällen gegen einen mit allen Lastern behafteten Herrn Lombric ergeht, der als eine *Null* bezeichnet wird.

71. Zu *honor* vgl. E. MAYER, *Deutsche und Französische Verfassungsgeschichte* (Leipzig 1899), II, 167, Anm. 2, ferner M. HELLWEG, *Die ritterliche Welt in der Geschichtsschreibung des vierten Kreuzzugs*, RF, LII (1938), 28.

72. So ARNAUT DE MARUELEH, *Razos es e mezura*, v. 210 ff.

73. *Bertran von Born* (Halle/Saale 1931), 72 ff.

74. Z. B. CADENET, *Aital's cum hieu seria* (P.-C., 106. 6).

75. «Quar grans guerra fai d'eschars senhor larc», XIX, 3.

nungen doch näher als etwa Marcabru, der ihn in der *drudaria* zu finden vermeinte. Je weiter sich das Rittertum zeitlich von seiner lehensrechtlichen Konstituierung entfernt, umso stärker macht sich die Kluft zwischen Anspruch und tatsächlicher Geltung fühlbar und veranlasst, wo nicht wie bei Bertran de Born der Versuch einer Wiederherstellung der ursprünglichen kriegerischen Verhältnisse gemacht wird, die Erstellung eines besitzindifferenten Persönlichkeitsideals. Das neue, reichlich mit christlichen Elementen vermengte Menschenbild muss auch einer Freigebigkeit gegenüber misstrauisch machen, die ihre Quelle in Raub und Händeln hat. Für die unterste Schicht der Joglars, denen die ritterliche Gedankenwelt wesensfremd blieb, spielten naturgemäss solche Bedenken keine Rolle. Die Joglars Falconet und Taurel erhoffen von dem freigebigen Herrn von Tartarona besonderen Gewinn, weil er «rauba ser e matin».⁷⁶

In dem von Guionet dem Mainart Ros vorgeschlagenen Partimen⁷⁷ mit der Frage, ob ein durch grossen Besitz zu reichen Geschenken fähiger oder ein mit Hilfe von Räuberei freigebiger Herr vorzuziehen sei, kann der Raub von Mainart nur vertreten werden, indem er als ein in massvollen Grenzen gehaltener, durch Gaben an Arme gerechtfertigter hingestellt und durch kühne Berufung auf Alexander und Karl *den Grossen* legitimiert wird. Hier zeigt sich, dass der Raub dem Rittertum grossenteils als Fortsetzung seines im Kriegsdienst bestehenden Berufs unter anderen Bedingungen gilt. Der von Guionet vorgebrachte Gedanke, dass der wahre Wert eines Geschenkes nicht an dessen Umfang, sondern am guten Willen des Gebenden zu messen sei, muss schönes Ideal ohne praktische Wirkung bleiben in einer Welt, in der Ruhm und Ehre mehr als zu anderen Zeiten von der Öffentlichkeit bezogen werden, die diese Prädikate nur verleiht, wenn sie für sie selbst Nutzwert besitzen. Allerdings hat die Moralisierung der Freigebigkeit im Dienste eines vorbildhaften Menschenbildes zum Ergebnis, dass sie auch den Egoisten zum Schenken zwingt. Einer anspruchsvollen Ethik kann jedoch der schöne Schein, auch wo er unmittelbar positive Resultate zeitigt, nicht genügen. Die Widersprüche zwischen Schein und Realität, zwischen Ehre und Ruhm, die Frage nach der Wirksamkeit einer gesellschaftlichen Fiktion auf die Formung des Menschen werfen einen bemerkenswerten Streit auf, der zwischen Lanfranc Cigala und Simon Doria⁷⁸ ausgetragen wird: Wer verdient mehr Anerkennung — so lautet die Frage —, der aus innerem Antrieb oder der aus dem Verlangen nach Ehre heraus Freigebige? Simon bestreitet dem Habgierigen das Recht, durch Verdeckung seiner wahren Natur Ehre zu erwerben: «Q'om non

76. P.-C., 488. 1.

77. P.-C., 238. 1a.

78. P.-C., 282. 1b.

fora per cobeitat valenz». Die Möglichkeit einer positiven Rückwirkung äusseren Verhaltens auf den Charakter wird geleugnet. Die sittliche Ordnung kann es nicht zulassen, dass die aus blosser Ehrsucht Freigebigen mit den spontan Gutes Tuenden auf eine Stufe gestellt werden.

Lanfranc Cigala sieht gerade in der Bezwingung der Triebe, in ihrer Ausrichtung auf ein positives Ziel hin ein besonderes Verdienst. Das so erreichte hochgemute Lebensgefühl erlaubt es, die Anstrengung, die zu ihm führt, zu verdecken.⁷⁹ Hier ist, noch schwerfällig begrifflich erfasst, in *nuce* Castigliones *cortegiano*-Ideal enthalten, das alle Mühen und Hemmnisse in eine zum sittlichen Wesen selbst werdende formale Vollendung einfliessen und in das in diesem Akt sich verwirklichende Persönlichkeitsideal einmünden lässt. Das Gefühl der gleichen Herkunft und der ständischen Zusammengehörigkeit ist besonders bei der niederen Ritterschaft noch zu stark, als dass sie in der sich immer mehr von ihr trennenden hochfeudalen Schicht etwas wesenhaft Verschiedenes und das Verhältnis zu ihr anders denn als ein im Lehensrecht verwurzelt zu sehen vermöchte. So kommt es, dass angesichts der in der Wirklichkeit sich vollziehenden Interessentrennung die aus der Veränderung der alten Grundlage hervorgegangene, mit der weiteren Entwicklung nicht Schritt haltende ständische Gemeinschaftsidee immer wieder in Widersprüche zerfällt. Das aus der Lage der kleinen Ritter und der Sänger im Bewusstsein alten Rechts auf die Spitze getriebene Lob der Freigebigkeit schlägt sich bei den Mächtigen, für die die Notwendigkeit von Belehungen und Schenkungen immer geringer wird, als blossé Ruhm- und Prunksucht nieder, die Misstrauen gegen die sittliche Wirksamkeit der an sie herangetragenen soziaethischen Vorstellungen erweckt.

Die Entäusserung der sittlichen Wertung der Beziehung zwischen Lehensherr und Vassall konnte von Lanfranc Cigala und Simon Doria aus dem geistigen Abstand der in wesentlich anderen Verhältnissen lebenden Italiener erkannt werden. Dem genuesischen Bürger, der seiner nüchternen und praktischen Lebensweise durch die Aneignung ritterlicher Gepflogenheiten ein poetisches Glanzlicht aufsetzte, konnte die Entleerung der schönen Formen nicht verborgen bleiben. Die folgende Generation

79.

«L'onrars del larc, Symon, qais d'aventura
 Ven ses percatz, per c'om nol deu prezar
 Tant com l'autre qi nais d'avinen cura,
 Mal grat del cor, don fai plus a lauzar
 E si el cor s'en dol, non es rancura
 Ni laitz semblantz, tant gent sab joi menar ;
 Per q'om lo deu grazir mas de mezura,
 Qar qi mais fa d'esfortz per ben istar
 Mais deu aver de grat, segon drechuras. (Str. v.)

seiner Landsleute vollzieht in der Erkenntnis dieser Tatsache in eigener Sprache die Umwandlung der Minnepoesie zur Dichtung des *dolce stil nuovo*.

Die occitanische Dichtung folgt ihrer abschüssigen Bahn bis zum Ende. Das hilflose Aufbegehren Guiraut Riquiers gegen den unabänderlichen Lauf der Geschichte gestattet dem Betrachter, von dieser Endstufe der Entwicklung aus wichtige Schlüsse nach rückwärts zu ziehen. Nicht in allen Liedern Guirauts tritt das Gefühl des Spätgeborenen in gleicher Stärke zu Tage. Fast noch unmittelbarer als in den mit Klagen angefüllten Liedern kommt die Unerbittlichkeit der Geschichte dort zum Ausdruck, wo die Dichtung blind für ihre integrierenden Werte geworden ist. Was für Lanfranc und Simon noch ein Stein des Anstosses war — die Verschiebung echter sittlicher Verpflichtungen zur zwar bindenden, aber der ethischen Verankerung bereits entbehrenden Konvention — das erscheint als vollzogene Tatsache in einem Streitgedicht, das Guiraut Riquier, Graf Enric von Rodez und ein Senher d'Alest durchführen.⁸⁰

Für Lanfranc und Simon hatte das Problem des konventionellen Zwanges noch in der Frage bestanden, ob die widerstrebende Einhaltung der gesellschaftlichen Normen von versittlichender Wirkung auf den Charakter gefolgt sei. Es war dies nichts anderes als der hellhörige Zweifel an dem ethischen Wert der bestehenden Gesellschaftlichkeit. Es ist bezeichnend, dass für die Interlokutoren von Guirauts Torneyamen diese Problematik gar nicht mehr existiert. Ja, selbst die Konvention hat schon an allgemein bindender Kraft verloren: nicht mehr mit der Beachtung ihrer Gesetze, sondern mit rücksichtslosem Befehlszwang begründet Guiraut das ihren Neigungen zuwiderlaufende Verhalten dreier Personen: Ein König zwingt einen geizigen Reichen, Geschenke zu geben, einen Ruhmbegierigen zur Enthaltung von Taten und einen Kreuzzugsbegeisterten, von dem ersehnten Dienst an Christus abzustehen. Welcher von den dreien ist schlimmer dran? Graf Enric hält den verhinderten Kreuzritter für den Bedauernswertesten, weil dieser der einzigen Möglichkeit, für seine Sünden Verzeihung zu erlangen, beraubt sei. Erkennt man hier das ritterliche Kreuzzugsethos der Blütezeit wieder, so kennzeichnen die Gegenargumente des Senher d'Alest es schnell als blossen Nachklang: der fromme Krieger wird sich, bei der gottgewollten Schwäche des Fleisches, bald beruhigen.⁸¹

Tadel und Klagen bleiben meist im Allgemeinen stecken. Guillem

80. P.-C., 248. 76.

81. V. 27-30. Ein Jutge hätte sich hier wohl für Guiraut entscheiden müssen. Seine Geizigen sind die Mächtigen, die als erste das brüchig gewordene Band der ständischen Pflichten zerreißen, als mit der fortschreitenden Auflösung der Gesellschaft die Kraft ihrer ethischen Gesetzlichkeit erlahmt.

Augier Novella geisselt in sarkastischem Ton die *malvatx rics*, deren Freund er erst sein will, wenn sie ihm den Gefallen tun, zu sterben.⁸² Er hält ihnen das Beispiel Alexanders und Darius' vor Augen. Welchen Bedürfnissen diese vielbemühten antiken Muster Vor Schub leisten sollen, wird klar aus der mittelalterlichen Vorstellung, dass Darius durch sträfliche Vernachlässigung seiner adligen Mannen um Reich und Leben kam. Niemand ist verpflichtet, einem Herrn zu dienen, der den Lohn hinauszögert.

Die Aufrufe der Sänger zur Freigebigkeit umfassen alle Grade von der schroffen Forderung bis zur schmeichelnden Bitte. Es kann kaum zweifelhaft sein, dass dem Motiv in erster Linie die aus dem Bewusstsein einer gerechten Forderung erwachsene Haltung des in seiner Position bedrängten Kleinadels zugrunde liegt, der auf die höfische Existenz in dem Masse angewiesen ist, als ihm die militärische Funktion im Verlauf der Zentralisierung durch die Feudalherren, durch Teilung der Erblehen und durch die Albigenserkriege entzogen wird. Die Loslösung des Rittertums von seinen ursprünglichen Aufgaben gibt der Entwicklung des höfischen Kulturlebens den nötigen geistigen Spielraum. Höfische Galanterie, Gesang und Festfreude werden weitgehend Lebensinhalt des Rittertums, und nicht nur für Trobadors und Joglars besteht jetzt die Freigebigkeit der Herren in der Ermöglichung dieser Lebensform. Mit vielen anderen wettet Guillem Augier Novella gegen die *flacs rics*, deren Höfe keine Bildung und keine Gastfreundschaft aufweisen.⁸³ Der Hof muss Umschlagsort materieller und geistiger Güter sein, von *donar e penre* im weitesten Sinne des Wortes:

«Ben deu esser bagordada
Cortz de gran baron,
E i deu hom faire gen don,
E que i sia genz honrada ;
Q'a cort non deu hom anar
Mas per penre o per donar,
E si'l donars o'l penres li es menz,
Non es ges cortz, mas ajostz d'avols gentz».⁸⁴

Mit der Verfeinerung der Sitten und der Sammlung einer grösseren Anzahl von Menschen an den Höfen geht Hand in Hand die Reflexion über die Beziehungsformen der sich nähergerückten Individuen und die Differenzierung der gesellschaftlichen Verkehrsregeln. Die Überzeugung von der rechtlichen Verpflichtung der Grossen den Kleinen gegenüber wirkt stärker nur noch auf Seiten der Letzteren nach. Der andere Teil

82. P.-C., 205. 6.

83. P.-C., 205. 7.

84. SORDAL, XII.

sieht sie mehr und mehr als eine im Ganzen willkommene, manchmal auch lästig werdende Möglichkeit zur Erhöhung des eigenen Ansehens. Jedoch schafft das Zurücktreten des politischrechtlichen Verhältnisses zwischen Hoch und Niedrig zunächst breiteren Raum für eine menschlichere und sittlichere Auffassung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Wiederum ist es der niedere, abhängige Adel — und der Trobador ist sein Sprecher — der nach dem Verlust seiner alten Position sich in den freigewordenen Raum einpasst. Seine Forderung nach Gerechtigkeit in der Entschädigung seiner Leistung wird zum Anspruch auf die Mitwirkung am höfischen Kulturleben und auf deren materielle Ermöglichung durch den Herrn des Hofes. Die neue Funktion ist keine wie ehemals in rechtlich bindenden Formen gesicherte, sondern hat nur die labile Grundlage eines vom festen Boden losgelösten gesellschaftlichen Ideals, das seine unmittelbar interessierten Träger zur Bildung von fortwährend neu zu fixierenden Gesinnungsnormen zwingt. Daher alle Versuche, die Werte des Hoflebens in ein bestimmtes Verhältnis zu bringen, das Benehmen in Anstandsregeln und das geistige und sittliche Verhalten in — nur zu elastische — Begriffe zu zwingen. Daher auch die Bemühung, der schwankenden, weil immer mehr von der Willkür des Herrn abhängigen Existenz durch Moralisierung und Versittlichung der Freigebigkeit eine relativ sichere Grundlage zu schaffen.

Je mehr diese Entwicklung voranschreitet, desto mehr rückt die *largueza* in den Vordergrund der ritterlichen Wertwelt. P. Meyer hat in seinen *Derniers Troubadours*⁸⁵ sechs anonyme Coblas esparsas abgedruckt, die in der Behandlung ihres Gegenstands, der Freigebigkeit, zwar noch die verschiedenen Stufen erkennen lassen,⁸⁶ ihn aber ganz dem moralischen Gesichtspunkt unterwerfen:

«Si com al larc dona Dieus que despenda,
Car, largueza es vertut prinsipals,
A l'avar tol son percos e sa renda,
C'avareza es peccat criminals».⁸⁷

Die *largueza* steht jetzt in der Wertordnung an oberster Stelle noch vor der ihrem Wesen nach kaum mehr verstandenen *cavalaria*.⁸⁸ Diese Spätzeit besitzt ein ganzes System von Regeln, nach denen die Freigebigkeit

85. *Les derniers troubadours de la Provence...* (Paris 1871; extrait de la *BÉCh*, XXX-XXXI), 109-111.

86. Der Lehensgedanke bes. in Nr. 3 (*Paure senhor...*, P.-C., 461. 187).

87. P.-C., 461. 221, V. 1-4.

88.

«Dels .v. bons aibs per c'oms es plus honratz
Es largueza'l premiers, qui ver en tria,
El segons es pres de cavalaria
Car per aquel es totz hom plus dupatz». (P.-C., 461. 76, v. 1-4.)

geübt werden soll, und die teilweise, wie wir sahen, sich aus der Lehensideologie und aus dem Jogglerleben herleiten, die also die frühere Schicht darstellen, zum andern Teil aber dem christlichen Gedankenkreis und stoischen Quellen entnommen sind. Seneca, dessen vielfache Berührung mit der christlichen Ethik das Interesse an seinen Schriften immer wach gehalten hatte, wird von den lateinischen Autoren des 12. Jahrhunderts besonders in Frankreich eifrig benutzt⁸⁹ und hinterlässt vom Beginn des 13. Jahrhunderts an deutliche Spuren in der provenzalischen Dichtung.⁹⁰ Teils an Seneca angelehnt, teils aus eigener Entwicklung heraus den Gedanken des antiken Philosophen entgegenkommend, wird die Art des Schenkens und des Bittens um Gunsterweisung zu einem Hauptgegenstand der ritterlichen Ethik. Es ist bekannt, welch wesentliches Element der Liebespsychologie die Gedanken über die rasche, nicht auf langes Bitten wartende Gunsterweisung bilden. Auch da, wo sie scheinbar ganz in der Sphäre des Liebesdienstes aufgehen oder den Einfluss christlicher und antiker Gedanken verraten, weisen sie deutlich auf ihren Ursprung aus dem Verhältnis von Herr und Dienstmann hin :

«Atrestal vol faire de mi m'amia
 Cum lo rics hom fai del bon escudier,
 Que, per aisso qu'el lo serv voluntier,
 Li aloigna mais sa cavallaria ;
 Mais a lieis non calria
 D'aisso gaire temer,
 Que, on mais mi faria
 D'amor ni de plazer,
 E plus fizez m'auria».⁹¹

Schon früh kommen einzelne Trobadors auf die Frage, ob der Wert eines Geschenkes von der Absicht des Gebers abhängt. Wir sahen bereits, wie Cadenet zu dem Abälardschen Gedanken von der Wertindifferenz des Werkes als solches durchstieß. Ähnliches finden wir auch in einem Lied Peire Vidals,⁹² wo der sonst gewiss nicht bescheidene Trobador sich als wegen seiner Armut nur schüchtern um Gunst bittenden Liebhaber hin-

89. S. R. BRUMMER, *Auf den Spuren des Philosophen Seneca in den romanischen Literaturen des Mittelalters und des Frühhumanismus*, in «Romanica: Festschrift für Fritz Neubert» (Berlin 1948), 64.

90. A. a. O., 67. Direkter Einfluss der hier in Betracht kommenden Schrift *De beneficiis* ist wohl auch für Gausbert de Poicibots Lied *Car no m'abellis solatz* (P.-C., 173. 3) anzunehmen, das noch vor den von Brummer als frühestes Beispiel angeführten *Flamenca*-Roman fällt (*terminus ad quem* nach Shepard: 1226). Vgl. auch die ebenfalls vor die *Flamenca* fallenden Lieder Albert de Sisterons, P.-C., 16.12, Str. III und das Partimen des Prebost de Valensa und Savarics de Mauleon, P.-C., 384. 1, Str. v).

91. ALBERT DE SISTERON; P.-C., 16. 6, Str. 1.

92. Ed. J. ANGLADE (Paris 1923; *CFMA*, XI), Nr. XIII.

stellt, dessen Bevorzugung vor einem anmassenden Bittsteller die Gunstweisung erst zu einer sittlichen Tat macht. Auch hier läge der Wert nicht in der Handlung als solcher, sondern in der Intention. Aber die einleitenden Verse machen stutzig: der verschämte Liebhaber ist eigentlich ein vornehmer Herr, der durch irgendein Unglück in unverdiente Armut geraten ist. Der vermeintliche Anlauf zu einer rangindifferenten Versittlichung des Schenkens enthüllt sich damit als eine blossе, vereinzelt gültige Notstandsethik, die aus einem ersten, gleichsam sporadischen Einbruch in die im Ganzen noch festen Besitzverhältnisse erwachsen ist und noch nicht wesentlich über die lehensrechtliche Vorstellung hinausreicht.

Die ritterliche Dichtung nimmt aus dem Schatz der literarischen Tradition nur, was ihrem Anliegen entspricht. So vieles auch bei den Trobadors auf Seneca hinweist, was dem stoischen Philosophen in erster Linie am Herzen lag, nämlich die grundsätzliche Ausschaltung aller Nützlichkeits erwägungen aus dem sittlichen Tun, das konnten sie nicht verstehen. Auch in der Spätzeit nicht, als Dienst-Lohn-Erwägungen nur noch Reminiszenz waren. Nahm der freigebige Herr in früherer Zeit an Macht und ritterlicher Würde zu, so später an Ansehen und Ruhm. Zu einer Auffassung, für die der Sinn der Wohltat ausschliesslich in der Handlung des Gebens selbst und in der selbstlosen Gesinnung des Gebers beruht, kann sich das Rittertum nicht durchringen. In einer von den unteren Mitgliedern einer Gesellschaft getragenen und weitgehend auf deren Subsistenz ausgerichteten Dichtung kann auch auf der Stufe höchster Idealisierung die Ethik des praktischen Nutzwertes nicht entbehren. Im günstigsten Falle dient sie neben der eigenen Ehre noch dem Wohlgefallen vor Gott, und auch da scheint der religiöse Bezug nur den praktischen unterbauen zu sollen. So dürfen wir auch in der Betonung der Gesinnung beim Geben nur eine moralische Vertiefung der den Charakter eines Rechtsanspruchs verlierenden Forderungen an den Höhergestellten, nicht aber eine die Tugend als Selbstzweck meinende ethische Bemühung sehen.

Es konnte nicht ausbleiben, dass im Vergleich zwischen Geber und Empfänger dem ersteren die höhere sittliche Potenz und die grössere Ehre zugeschrieben wurden.⁹³ Doch sind, so häufig auch vom Ruhmerwerb durch Freigebigkeit die Rede ist, solche Vergleiche selten. Es musste vermieden werden, dass die *largueza* zur unverbindlichen, herablassenden Gnade und die Bitte zum Almosenbetteln wurde. Und doch war diese Entwicklung nicht aufzuhalten.

93.

«Quar miels gazan'h'e plus gen
Qui dona, qu'aicel qui pren,
Si pretz n'a ni benvolensa».

(FOLQUET DE MARSELLA ; P.-C., 155. 10, V. 37-39.)

Ein Verzicht des Gebers auf Dank hätte zur Folge, dass der Beschenkte sich nicht verpflichtet fühlt und somit keinerlei Bindung zwischen Geber und Nehmer besteht. So ist für Bernart de la Barta (in seinem Streitgedicht mit Guillem de Cazals⁹⁴) eine Gabe, die der Lösung des Abhängigkeitsverhältnisses und damit der die ständische Einheit gewährleistenden Bindungen Vorschub leistet, ein *dos perduz*. Mit dem Ausdruck *foudatz* stempelt der Trobador sie zu einer ordnungstörenden Handlung.

Der Anspruch auf die Freigebigkeit der Mächtigen verschiebt sich von der Forderung auf Entlohnung zur Ermahnung an die sittliche Pflicht, von dieser zu der Vorstellung, dass das Schenken zur Geltung in der Welt erste Vorbedingung sei. Das Verderbliche dieser Wertverlagerung, die in ihrer letzten Stufe sich dem Zutun der niederen Ritterschicht entwindet, ist erkannt in einem Partimen zwischen Guillem de Murs und Guiraut Riquier.⁹⁵ Mit der halbbewussten Hellhörigkeit der Epigonen werfen die beiden Trobadors ein Problem auf, an dem sich Wohl und Wehe der dienenden Ritterschichten entscheiden, vielmehr bereits entschieden haben: ein mächtiger Baron beschenkt die Seinen, ein anderer nur die Fremden. Welcher von beiden tut besser? Guiraut Riquier betont die Pflicht des Herrn, den Seinen Wohlstand zu verschaffen. Sein wichtigstes Argument weist darauf hin, dass die Interessen des Sängers auf derselben Ebene wie die des niederen Adels liegen, und dass auch Guiraut, der Trobador mit der hohen Überzeugung von seiner Kunst und seiner Sonderstellung, der Sprecher dieser Schicht ist: die nachdrückliche, zu allen Zeiten der provenzalischen Dichtung gehörte Warnung, dass der den Seinen gegenüber Geizige damit rechnen muss, im Ernstfall im Stich gelassen zu werden.⁹⁶ Nur Ruhm und Glanz zuliebe vernachlässigt der andere Baron seine eigenen Leute und beschenkt Fremde, die seinen Ruf verbreiten sollen. Eine andere Begründung kann Guillem de Murs nicht finden und will es auch nicht.

Zu der Auffassung, dass Freigebigkeit auch den hauptsächlichsten Weg zum Erwerb von Ruhm und Ehre darstelle, haben die Trobadors den Feudalherren erzogen. Jetzt ahnen sie, wie die gemeinschaftsverbindenden Verpflichtungen sich verflüchtigt haben und ihre Werte in den Dienst persönlichen Ehrgeizes gestellt sind. Ruhmgier und Eigennutz stehen am Ende einer Entwicklung, in der die von einer Schicht getragenen sittlichen Kategorien dem Werturteil der Öffentlichkeit unterworfen werden, um Gültigkeit zu erlangen. Unter der Hülle der moralischen Normen zeichnet sich der Strukturwandel des Ritterstandes ab. Weist der Vor-

94. P.-C., 227. 7.

95. P.-C., 226. 8.

96. Str. vi.

wurf der Ruhmgier auf die Absonderung der oberen Schicht von der unteren hin, auf die sie nicht mehr angewiesen zu sein glaubt — eine Überzeugung, die zu einem die ständische Einheit missachtenden Kräfteaufwand für die eigene Person führt — so zeigt, wiewohl in enger Verkettung mit dem ersten Moment, der Tadel des Geizes und der Habgier in seiner späteren Heftigkeit auf einen besonders mit den Albigenserkriegen hinzutretenden Grund des Verfalls: den gewaltsamen Einbruch der monarchischen und kirchlichen Gewalt in die politische und rechtliche Souveränität der Feudalherrschaften.

Es wäre seltsam, wenn der Begriff der *mesura*, dafür bestimmt, auf allen Gebieten des höfischen Lebens die Dauer und Sicherheit gewährleistende Mitte vor den selbstherrlichen Ausbrüchen des menschlichen Stolzes zu bewahren, seine korrigierende Rolle nicht auch in der Erörterung der Freigebigkeit gespielt hätte. Im Bereich der Liebe wird der *foudatz* ein gewisses, allerdings immer wieder der Einschränkung bedürftiges Daseinsrecht eingeräumt. Sie verrichtet gewissermassen die Funktion eines Sicherheitsventils für die massprengenden Kräfte. Wir wissen, dass die im Grunde undisziplinierte Natur des Ritters in der Übertreibung der ständischen Wertvorstellungen häufig genug diese selbst gefährdet.

Die im 11. Jahrhundert vollzogene Umwandlung der Sitten von barbarischer Einfachheit zu glänzendem Auftreten musste zunächst, da die höhere Adelsschicht über den in der Zeit ihrer Bedürfnislosigkeit angesammelten Besitz verfügte, der Verschwendung freien Lauf lassen. Einer ungehemmten Freigebigkeit brauchten weder die Mächtigen selbst Grenzen zu setzen, noch konnte eine Einschränkung im Interesse der das Gefolge bildenden Ritter und Joglars liegen.⁹⁷ Diese früh von geistlichen Chronisten getadelte Prachtentfaltung, mit der eine erhebliche Lockerung der Sitten Hand in Hand ging, liess den Aufwand bald als Standespflicht erscheinen und führte zu Extremen, die gelegentlich vom wirtschaftlichen Ruin gefolgt sein mochten.⁹⁸

Da die wirtschaftliche Kalamität des Herrn nicht bloss für diesen selbst von Übel war, sondern natürlich auch den Angehörigen seines Gefolges den Lebensunterhalt ganz oder teilweise raubte, kann es nicht wundernehmen, dass der *largueza* und der *mission* Grenzen gesteckt wurden, die sowohl dem Bedürfnis der Mächtigen nach Glanz und nach Sicherung

97. Vgl. das Kap. «Formation d'une société courtoise» bei A. JEANROY, *La Poésie lyrique des Troubadours* (Toulouse-Paris 1934), I, 80 ff.

98. Wie weit verschwenderische Gastfreundschaft um 1100 zu einem Bestandteil ritterlichen Lebens geworden war, schildert anschaulich ein Bericht Jaufre de Vigeois' am Beispiel Ebles von Ventadorn (übersetzt bei JEANROY, a. a. O., 85. — Am Dalvin von Auvergne rühmt die provenzalische Lebensnachricht, dass er durch seine Freigebigkeit der Hälfte seines Besitzes verlustig ging.

als auch den Interessen der von ihnen Abhängigen entsprechend auf einer mittleren Ebene liegen mussten. So wird auch hier die rechte Tugend in die Mitte zwischen die Extreme Geiz und Verschwendung gerückt. Guiraut de Borneil sagt zwar einmal, dass ein reicher Mann, wenn er sich von anderen Torheiten freihalte, nie durch zu vieles Geben in Verlegenheit gekommen sei,⁹⁹ an anderer Stelle aber betont er, dass törichte Freigebigkeit schon manchen Reichen an Besitz und Wert verlieren liess.¹⁰⁰

Die Frage nach dem Masshalten im Aufwand wäre unvollständig, würde sie von den Trobadors nicht auch in Verbindung gebracht mit der Liebe als dem Bereich, in dem die Vernunft naturgemäss ihre grösste Einschränkung erfahren müsste.

Verdient ein Ritter, der, aus Liebe zu untragbaren Ausgaben veranlasst, sich ruiniert, den Vorzug bei der geliebten Dame oder soll diese sich einem anderen zuwenden, der aus der Liebe die Kraft schöpft, auch bei seinem Aufwand klug seinen Vorteil zu wahren und seinen Besitz zu vergrössern? So lautet die Frage, die Albert de Sisteron einem Peire (Peire Raimon?) vorlegt.¹⁰¹ Es ist bezeichnend, dass Albert, dem die Verteidigung des ersten Ritters zufällt, dessen Haltung nicht etwa mit der leidenschaftlichen Tiefe seiner Liebe begründet — dieses Moment ist kaum angedeutet — sondern damit, dass den *fin amador* die Rücksicht auf den Besitz davon abhalten würde, sich der Werbung um die anspruchsvolle und wankelmütige Dame mit dem unumgänglich notwendigen Einsatz aller Kräfte hinzugeben.

Wenn Albert unter dieser Anstrengung auch und vor allem das bedenkenlose Ausgeben der materiellen Güter versteht und mit dem Nachdruck auf der Art der Verschwendung des Reichtums den Wert des Menschen wiederum wesentlich in seinem Besitz beschlossen sieht, so bringen die Verse Peires die richtige Konsequenz dieser geistigen Position: der einmalige Aufschwung kann den Wert des Menschen nicht ausweisen. Dieser zeigt sich vielmehr erst in der Fähigkeit, sich in vernünftiger Überlegung die Möglichkeiten immer wiederholbaren Aufwandes zu verschaffen. Die Wertschätzung einer Dame — und ebenso der Umwelt — erringt man sich nur in einem dem Ganzen sinnvoll eingeordneten kontinuierlichen Verhalten, das sich mit ebenso viel Recht auf die zukünftige wie auf die vergangene Leistung berufen kann.¹⁰² Ja, wir dürfen das Verhältnis

99. Lied LXIII, 14-16.

100. Lied LXII, Str. XIV.

101. P.-C., 16. 25.

102.

«Albert, be'us teng per fatonier,
Car mais presatz foudat que sen;
E non es doncs plus avinen
C'om diga «Pros es» que «Pros fo»?

umgekehrt betrachten und kommen damit dem Zweck des vorliegenden Partimens näher: Die Liebe hat ihren Sinn schlechthin darin, den ritterlichen Menschen zur höchsten Erfüllung seiner ständischen Aufgaben voranzutreiben. Worin diese erblickt werden, kann nicht mehr zweifelhaft sein.

Mit dem plötzlichen Aufhören der materiellen Voraussetzungen zum Schenken wird selbst die in der Theorie festgehaltene Unabhängigkeit des Charakters wieder fraglich:

«..... per un cen
 Val mais amics que longamen
 Manten pretz e conduich e don,
 Que cel qu'en petit de sazou
 Torne son afar en caire,
 Pois hom no'n pot ren retraire ;
 Si tot s'es pros hom, no'il er re :
 E cum er, si non a de que
 Sia metens ni donaire?»¹⁰³

Auch die in der Persönlichkeit beschlossene unantastbare Tugend erhält ihre sittliche Wertung letzten Endes nur von dem Nutzen, den sie der Umwelt bringt. Und der Nutzen besteht in der dauernden Verwendung des sinnvoll erhaltenen oder gesteigerten Besitzes für die Glieder der engeren Umgebung. Die Handlung erhält Wert nur im Zusammenhang und nur in ihrer Dauer. Der Mächtige hat weder das Recht, seinen Reichtum durch eigennützige Anhäufung noch durch ebenso selbstherrliche Verschleuderung seiner konkreten sozialen Bestimmung zu entziehen. Die Einfügung der Einzelhandlung in den Sinnzusammenhang geschieht im Zuge einer vernunftbetonten Wiederordnung der für den niederen Adel zum Schlechten veränderten sozialen Verhältnisse innerhalb des Ritterstandes.

Das Schenken hat seinen Sinn in dem Masse, als es dem Geber bei der Umwelt Wertschätzung einbringt. Wo aber die *mezura* verlassen wird, wird das Schenken als Torheit ausgelegt und niemand fühlt sich zu Dank verpflichtet. Einen persönlichen Wert, der unabhängig von der Gesellschaft und ausserhalb ihrer nur im Individuum beruhte, gibt es nicht. Mit der sinnlosen Veräusserung des eine ganz bestimmte Aufgabe im gesellschaftlichen Gefüge erfüllenden Einzelbesitzes aber ist die innerständische Ordnung bedroht, das Schenken wird zur *foldat*:

Car qui sol dir «hoc» e ditz «no»,
 S'era reis o emperaire,
 Sos pretz non pot valer gaire.» (Str. IV.)

103. Str. VI.

«Ni nulz oms cabals no es fort,
 Ni non pot son pretz be afinar,
 Si donx no fai miravillar
 Sos vezis don trai zo que met,
 Pos que de bo pretz s'entramet.
 Pero el metre a obs mesura;
 Quar totz oms, pos se desmesura,
 Pert soven de metre lo grat,
 E lo li ten om a foldat...

Quar per larguesa amesurada
 Anc nulz oms lares non pres baisada,
 Mas per larguesa franca e folla
 Destruï'l seu e son pretz afolla;
 E qui destrui lo seu, e pert
 Son pretz, non a bo sen ni cert.
 Per qu'om deu, qui tot vol salvar,
 Per la mediana via anar...».¹⁰⁴

ERICH KÖHLER

Romanisches Seminar der Universität Hamburg.

104. SORDEL, *Aissi col tesaur*, 696-704 und 713-720.