

### IV.5.3 Kann sich ein Mächtiger aus seiner Macht herausreden?

In den europäischen Kulturen des Mittelalters war der Disput überwiegend eine Sache der Religion, ausgetragen zwischen Theologen von Berufung und/oder Bildung, durchgeführt im Rahmen von Konventionen, die einzuüben zum Habitus des theologisch Gebildeten gehörte. Damit sei nicht gesagt, dass es nicht auch weltliche Dialogkunst gab: die Hofzuchten der <sup>c</sup>Abbasidenzeit, die von ostfränkischen Chronisten geschilderten Begegnungsabläufe unter Magnaten, die zuweilen unendlich erscheinenden Wortwechsel der Ritterliteratur, die präzise Lakonik der Sagas legen Zeugnis ab von der Bedeutung, die die laikalen Machteliten der gekonnten Rede einräumten. Allein der Disput im engeren Sinn, als welcher er hier einleitend erläutert worden ist, findet sich unter weltlichen Großen so gut wie nie. Eine Ausnahme macht eine Region an der mediterranen Peripherie Lateineuropas.

Die politische Kultur im Okzitanien des 12. und frühen 13. Jahrhunderts<sup>319</sup> wurde von einem diskursiven Code bestimmt, den die Zeitgenossen häufig als *fin' amor* (etwa: „reine Liebe“) bezeichneten. Aufgrund einer allein wörtlichen Lesart oft als die südeuropäische Form der ‚höfischen Liebe‘ aufgefasst und der Emotionengeschichte zugeordnet bzw. als „einer bloßen Spielwelt angehörig“ abqualifiziert, handelt es sich bei ihm vielmehr um ein symbolisches Idiom, in welchem die Gesellschaft (bzw. ihre politisch relevanten Teile – ein Kreis, der allerdings der dezentralen politischen Landschaft wegen sehr viele Menschen umfasste) sich über ihr wichtige Tatbestände verständigte.<sup>320</sup> Die Lieder der Trobadors stellen das wichtigste Corpus von Überlieferungen der Praxis dieses Idioms dar; daneben werden wir nur durch wenige knappe narrative *commentarius*-artige Texte (*razós*) sowie didaktische Werke über die anzunehmenden Praktiken der höfischen Soziabilität wie Konversation, Versammlung, Aufführung der Lieder usw. informiert, während die für Frankreich und Oberdeutschland charakteristi-

---

318 Vgl. Krause, Hákon (1999).

319 Der moderne, eine mittelalterliche Wortschöpfung aufgreifende Begriff *Occitania* bezeichnet summarisch die Länder okzitanischer Sprache, *grosso modo* das südliche Drittel des heutigen französischen Staatsgebiets. Eine politische Einheit hat nie bestanden, während der Raum im Mittelalter in sprachlich-kultureller Hinsicht bemerkenswert einheitlich gewesen ist, was die Verwendung des Dachbegriffs ‚okzitanisch‘ rechtfertigt. Im engeren Sinn ist im Folgenden von den lose den tolosanischen Grafen unterstehenden Ländern zwischen Pyrenäen, Zentralmassiv und Rhône (der späteren französischen Provinz Languedoc sowie Teilen Aquitaniens) die Rede.

320 Vgl. Rüdiger, Aristokraten (2001); von „bloßer Spielwelt“ spricht Liebertz-Grün, Soziologie (1977), 116.

schen narrativen Großformen (Roman, Epos) fast völlig fehlen. Die Werke der Trobadors sind daher als herausragende Quelle der politischen Mentalitätsgeschichte zu behandeln, umso mehr, als – entgegen einer dem Zeitalter der Romantik entstammenden, in der allgemeinen Vorstellung fest verankerten Vorstellung – ‚der Trobador‘ keineswegs eine Art Berufsdichter (oder gar -sänger!) war: Das im Rahmen der courtoisen Rhetorik in etwa dem lateinischen *orator*-Begriff entsprechende Wort ist ein Nomen agentis zum Verbum *trobar* („finden“, im Sinne der rhetorischen *inventio*) und bezeichnet jeden Mann und jede Frau (Femininum *trobairitz*), der oder die eine den Konventionen der *fin'amor* gehorchende poetische Rede – ein Lied also – verfasst. Die genaue Kenntnis dieser extrem formalisierten Dichtkunst war gewissermaßen Herrschaftswissen, ohne sie war eine Beteiligung an politischen Vorgängen schlicht unmöglich. Somit stellte die gelegentliche Demonstration dieser Fähigkeiten einen notwendigen Bestandteil des aristokratischen Habitus dar: Man musste sich im höfischen Idiom auszudrücken verstehen, um dieser rigiden, sich meritokratisch verstehenden Elite angehören zu können, und man musste es tun, wenn man ernsthaft Gehör erwartete.

Unter diesen Voraussetzungen ist folgendes Debattenlied zu lesen, das den 1170er Jahren entstammt. Es ist strophisch-dialogisch aufgebaut, das heißt zwei Kontrahenten sprechen abwechselnd je eine Strophe, die metrisch der jeweils vorhergehenden entspricht, während es sich inhaltlich um einen Disput handelt. Der Gegenstand des Disputs wird in einer „Tenzzone“ (*tençon* zu [*con*]tentio) vom ersten Sprecher in der Eröffnungstrophe nicht nur benannt, sondern auch bereits in einer Richtung beantwortet, woraufhin der Debattengegner in der zweiten Strophe die Gegenposition verteidigen muss.<sup>321</sup> Kurz, es handelt sich um ein volkssprachlich-poetisches Gegenstück zur *disputatio*.

Die Kontrahenten sind Guiraut de Bornelh (fl. 1162–1199) und Alfons II., König von Aragón, Graf von Barcelona und der Provence (geb. um 1154, reg. 1162–1196). Der Erstere, uns nur als Trobador bekannt, war laut seiner späten ‚Vida‘ ein Gefolgsmann der Vizegrafen von Lemotges (frz. Limoges), „von geringem Stand, aber ein kluger Mann, von der Bildung und auch den natürlichen Anlagen her“.<sup>322</sup> Als Debattengegner wählt sich dieser bereits zu Lebzeiten allseits als *mestre dels trobadors* aner-

321 Im „geteilten Spiel“ (*joc partit*) hingegen bietet der erste Sprecher, der das Thema bestimmt, dem Gegner die Wahl des Standpunktes an und verpflichtet sich, die übrig bleibende Position zu verteidigen. Dieser Typ ist allerdings in Okzitanien erheblich seltener vertreten als etwa in der französischen *cortoisie*.

322 *Boutière/Schutz*, *Biographies* (1964), 39f.: *fo hom de bas afar, mas savis hom fo de letras e de sen natural*. – Die kurzen Prosatexte, die in einigen Handschriften des 13. Jahrhunderts die Lieder der Trobadors kommentieren und Auskünfte über das Leben des Dichters (*vida*) oder die konkreten Umstände der Entstehung des Liedes geben (*razó < ratio*), sind teilweise ausgeschriebene Liedinhalte, bieten aber oft auch extratextuelle Nachrichten, die angesichts der großen Textstabilität der Trobadordichtung, ihrer sozialsemantischen Nähe zur Schriftkultur und dem *auctoritas*-Denken sowie ihres offensichtlich hohen sozialen Stellenwerts durchaus ernst genommen werden dürfen.

kannte Vasall *de bas afar* keinen Geringeren als den formal höchstrangigen Mann des Verbreitungsgebiets der ‚höfischen‘ politischen Kultur überhaupt. Knapp zwanzig bekannte Trobadors sind mit Alfons II. – von dem außer dem hier vorgestellten Debattengedicht nur ein weiteres Lied überliefert ist – in poetischem Kontakt gewesen. Keineswegs handelt es sich hier um so etwas wie Mäzenatentum oder gar eine persönliche Vorliebe des Herrschers; vielmehr bewies er (wie die anderen Fürsten der Region) auf diese Weise seine Befähigung zur Teilnahme am politischen Diskurs.

Das Entscheidende an diesem Diskurs war nun folgende Figuration: Alle beteiligten Männer ‚dienen‘ der Liebe in Gestalt einer Frau. Ihren Dienst üben sie im wesentlichen durch die Produktion formgerechter Rede aus – idealiter als Trobadors, doch die Hofzuchten und Lehrgedichte der Zeit machen deutlich, dass es meist darum ging, den höfischen Soziolekt durchweg auch in Alltagssituationen anzuwenden (*bel solaç* „heitere Miene und Umgangsformen“) und zu diesem Zwecke gelegentlich Zitate aus Trobador-Liedern einfließen zu lassen: Ganz so, wie es auch die lateinische Intellektualität mit ihren *auctoritates* hielt. (Man beachte, dass eine Form des höfischen Dienens der okzitanischen Cortesia fehlt: Taten, namentlich Waffentaten, haben in ihrer Literatur keinen Platz.) Früher oder später, so wollte es das höfische Modell, musste die erwählte Frau korrekte ‚Dienste‘, also fortgesetzt unter Beweis gestellte Sozialisierbarkeit, mit sorgfältig abgestuften Begünstigungen verbaler oder physischer Art honorieren. Zu rasch gewährter oder zu lange hinausgezögerter Lohn konnte ihr den Tadel der *gent cortesa* einbringen; insofern war die Verhaltenskontrolle, die diese sich meritokratisch gebende Aristokratie über sich selbst ausübte, für ihre weiblichen Mitglieder nicht minder streng als für die männlichen. Für jene galt nun aber innerhalb der (allumfassenden) höfischen Umgangsweise das Meritokratieprinzip in der Weise, dass außerhöfische Meriten nicht in Betracht gezogen wurden: Die Höflichkeit ist ein paritäres System, das all ihren Teilhabern prinzipiell den gleichen Rang einräumt. Darin geht die okzitanische Cortesia erheblich weiter als selbst die berühmte Tafelrunde des anglofranzösischen Idealmonarchen Artus: Dort ist erstens der Rang des Königs unbestritten und zweitens die Grenzziehung gegenüber der nicht-ritterlichen Welt umso rigider, je mehr innerhalb der Ritterwelt die lebensweltlichen Rangdifferenzen negiert werden. Hier hingegen ist der Zutritt zur Elite auch Außenseitern wie Guiraut de Bornelh und zahlreichen anderen ähnlichen Aufsteigern nicht nur möglich, sondern prinzipiell offen; auf der anderen Seite kann selbst der (lebensweltliche) König, hier eben Alfons II. von Aragón, keine Privilegierung erwarten und muss mit jedem anderen *fin entendedor*<sup>323</sup> auf gleicher

323 Der Begriff ist unübersetzbar. *Fin* („rein“, z. B. unlegiertes Edelmetall) ist das Beiwort der *fin amor*, der „reinen Liebe“, sozusagen der Adelsbegriff *par excellence*; *entendedor* ist das Nomen *agentis* zu *entendre* „hören, verstehen“ (also „jemand, der sich auf etwas versteht“), ein Verb, das aber zugleich zum höfischen *Terminus technicus* für die Disposition eines Mannes zur Liebe/Frau geworden ist: *s'entendre en una donna* „sich eine Herrin erwählt haben“. Die Idee

Basis in den Agon eintreten. Die unablässig praktizierte Höflichkeit ist die dauernde Bestätigung und erneuerte Reklamierung dieses Systems.

Eben dies tut Guiraut de Bornelh, indem er den lebensweltlich Höchsten – den König von Aragón – auffordert, sich mit ihm von Gleich zu Gleich in einem Wortgefecht<sup>324</sup> zu messen, wohl wissend, dass sich dieser der Herausforderung nicht entziehen kann. (Die Frage, ob die beiden Männer ‚tatsächlich‘ irgendwann zwischen ca. 1170 und 1178 diesen Strophenwechsel öffentlich ausgetragen haben, ist von gewissem Interesse für ihrer beider Biografien, aber unwesentlich für die Kulturanalyse: Entscheidend ist, dass das mittelbare Publikum – all jene, die den Strophenwechsel im Laufe höfischer Unterhaltung vorgetragen bekamen<sup>325</sup> – bereit war, ihn diesen beiden Figuren zuzuschreiben.) Bereits die Ausgangssituation signalisiert also, dass hier die Parität der Meritokraten verhandelt wird.

Welche Debattenfrage wirft Guiraut nun also auf? Welche der beiden dadurch generierten Positionen macht er sich zu eigen, und welche drängt er damit dem König auf?

*Ben me plairia, senh' en reis,  
ab que us vis un pauc de leser,  
que us plagués que m disèssetz ver,  
si us cudatz qu'en la vostr' amor  
a bona donna tant d'onor  
com d'un altre pro chavalier,  
e no me n tenhatz per guerrer,  
ans me respondetz franchament!*

„Es würde mir gut gefallen, Herr König, wenn Ihr mir, sollte ich Euch in einem Moment der Muße finden, Rede und Antwort stehen wolltet in folgender Frage: Seid Ihr der Meinung, dass eine edle Herrin durch Eure Liebe ebensoviel Ehre gewinnt wie durch die Liebe eines anderen tadellosen Ritters? Fasst meine Frage nicht als Provokation auf, sondern antwortet mir gütlich!“<sup>326</sup>

Diese Eröffnungstrophe enthält die *quaestio*, oder, wenn man die ritterliche Analogie betonen möchte, die Herausforderung. Guiraut formuliert die zu debattierende Frage und gibt die poetischen ‚Waffen‘ vor, nämlich Versmaß und Reimschema, an die sich der

---

dieser Extension ist: Nur wer liebt, versteht; wer verständig genug ist, liebt. *Fins entendadors* ist in dieser Hinsicht die Selbstbezeichnung der Machtelite.

324 Text nach: Los Trovadores, Bd. 2, Nr. 105, 571–573 (auch in: Mittelalterliche Lyrik, Bd. 1, Nr. 19, 126–129, mit alternativer deutscher Übersetzung), orthografisch normalisiert.

325 Diese professionelle Wiederholung war das Metier der *joglars* („Spilleute“); als Zitatgut und Vorlage für eigene Kontrafakturen stellten Lieder wie diese allerdings auch aktive Anforderungen an die Aristokraten. Die orale Kreativität in semiliteraten Gesellschaften ist mittlerweile zu bekannt, als dass noch ernsthaft ein Zweifel daran bestehen könnte, dass beide Protagonisten aufgrund ihrer poetischen Vorbildung imstande waren, mit kurzer Vorbereitungszeit eine solche Debatte zu „finden“. Versform und Formulaik stellten hier wie bei vielen solchen Werken – nicht zuletzt denen der klassischen Rhetorik – wesentliche Hilfen dar.

326 Soweit nicht anders angegeben, stammt die Übersetzung im gesamten Kapitel vom Verfasser.

Kontrahent zu halten hat. Dies ist zum einen eine zusätzliche Anforderung an dessen rednerisches Vermögen – obgleich Guiraut hier die Anforderung relativ niedrig hält: regelmäßiges Versmaß, einfache Reime, eine im Sinne der Stilebenen „leichte“ (*leu/levis*) Diktion. Zum anderen steckt sie, metaphorisch gesprochen, den Kampfplatz ab und erzeugt dadurch dieselbe grundlegende Demonstration von Konsens, die sowohl der schulischen Disputation als auch dem ritterlichen Kampfspiel zugrunde liegt: Die Kontrahenten reden sozusagen mit stumpfen Worten. (Hätte Guiraut einen wirklichen Angriff gegen König Alfons führen wollen, hätte sich dafür die Form des *sirventés*, des „scharfen“ Streitgedichts angeboten.) Die Streitfrage ist deswegen nicht minder „scharf“; sie lautet: Ist es nicht grundsätzlich unehrenhaft, „nur“ von einem König statt von irgendeinem anderen Aristokraten geliebt zu werden? Und damit, aus dem höfischen Idiom übersetzt: Kann Hierarchie, kann Imparität ehrenvoll sein?

*Guiraut de Bornelh, s'ieu meteis  
no'm defendés ab mon saber,  
ben sai vas ont voletz tener.  
Però ben vos tenh a folor,  
si-us cudatz que per ma ricor  
valha mens a drut vertader !  
Aissi vos pogratz un dener  
asesmar contr' un marc d'argent.*

„Guiraut de Bornelh, – wenn ich jetzt nicht mit meinem Verstand und Kenntnissen meine eigene Verteidigung übernehme... ich weiß wohl, worauf Ihr hinauswollt! Doch ich rechne es Euch als tönicht an, die Auffassung zu vertreten, dass ich aufgrund meiner Machtstellung als aufrichtiger Liebender weniger gelten sollte. Ebenso könntet Ihr einen Pfennig gegen eine Silbermark aufrechnen.“

Der König befindet sich in einer misslichen Lage: Die von seinem Herausforderer aufgeworfene Frage ist aporetisch. Innerhalb des Systems der Cortesia kann sie nur auf eine Weise beantwortet werden; diese Antwort aber zu geben, hieße die Waffen strecken, denn er ist zugleich – ebenfalls innerhalb dieses Systems – durch die Konvention gezwungen, die Gegenposition einzunehmen. Angesichts dieser Lage ist seine scheinbar schwache Replik noch recht gewandt; er nimmt das Argument *a re* auf und verwandelt es in ein Argument *a persona*, bezieht es auf sich und seine *ricor*. (Etymologisch ist *ricor* < *ric* zu „Reichtum, reich“ zu stellen, bezeichnet aber jene Form von Macht, zu welcher unter anderem gewiss auch materieller Reichtum gehört, der aber zur Machtausübung nur subsidiär gedacht ist. Rein materielle Güteranhäufung, wie sie etwa Kaufleute auszeichnet, ist *manentia* < *manent*. Unmöglich könnte ein König so bezeichnet werden.) Mehr noch, durch die stilistisch gesehen extrem ‚leichte‘ Verwendung einer sprichwortartigen Sentenz – die zudem das Augenmerk auf eben jene Bezifferbarkeit von Rangunterschieden lenkt, die in Guirauts Frage ja gerade bestritten wird –, versucht er in bester rhetorischer Tradition den Angriff durch eine Form der *captatio benevolentiae* abzulenken.

*Sí·m sal Deus, sénher, me pareis  
de domna qu'entend en valer  
que ja no·n falha per aver  
ni de rei ni d'emperador  
no·n fassa ja son amador.  
Çò m'es vis, ni no l'a mester,  
car vos, ric ome sobrancet,  
no·n voletz mas lo jausiment.*

„Gott möge mich schützen, Herr, – meiner Ansicht nach soll eine Herrin, die auf ihren höfischen Wert bedacht ist, niemals um irdischer Güter willen fehlen und einen König oder Kaiser als ihren Liebenden annehmen! Das ist mein Standpunkt, und für sie wäre es ebenso wenig ratsam, denn Ihr hochmütigen Mächtigen wollt von ihnen sowieso nur den Genuss.“

Guiraut setzt nach: Ein Mächtiger (metonymisch: ‚König oder Kaiser‘) kann überhaupt nicht als höfisch Liebender in Frage kommen, wenn eine Frau sich selbst respektiert (*entend en valer*). „Ihr“ hochfahrenden Magnaten – er greift die Argumentation *a persona* auf – wollt nämlich nur den Liebesgenuss. Was ist damit gemeint? Die Stelle ist ein schönes Beispiel für die Mehrbödigkeit einer höfischen Rede, die aufgrund der Mehrdeutigkeit ihrer semantischen Felder funktioniert. *Jausiment*, der Genuss, ist durchaus körperlich zu verstehen. Zudem aber verweist es in die politisch-ökonomische Sphäre: Guiraut beschuldigt die Mächtigen, sich ohne Rechtstitel den *ususfructus* („Nießbrauch“), die Verfügung über den Ertrag einer Besitzung, aneignen zu wollen. Im konkreten Alltag wäre dies z. B. die Rente eines Grundbesitzes, der Zollertrag eines Wegerechts oder auch die monetäre Gegenleistung einer Benefizienvergabe. Wenn Guiraut die missbräuchliche Aneignung solcher Einkünfte durch Mächtige als höfischen Liebesgenuss darstellt, ist das keine gewagte Metapher (zudem eine, die uns von zweifelhaftem Geschmack erschiene), da eben keine Übertragung von einer ‚Sphäre‘ in eine andere stattfindet, modern gesprochen also von ‚Wirtschaft‘ oder ‚Politik‘ nach ‚Liebe/Emotion‘: Die Rede über Liebe ist (unter anderem) eine politisch-ökonomische.

*Guiraut, e non està genseis,  
si·l rics sap onrar ni temer  
sidons e·l cor ab lo poder  
l'ajosta ? Co·l ten per senhor,  
presa·l donc menhs per sa valor,  
si mal no·l troba ni sobrer ?  
Ja sol om dir e·l reprover  
que cel que val mais, e melhs pren.*

„Guiraut, – und ist es etwa nicht edler, wenn der Mächtige seine Herrin zu ehren und zu fürchten versteht und sich das Herz und die Macht verbinden? Würde sie ihn, wenn er ihr Herrscher ist, etwa weniger um seiner höfischen Qualitäten willen schätzen, wenn sie an ihm kein Übel und keinen Hochmut findet? Es heißt doch im Sprichwort: Wer mehr vermag, der bekommt auch das Bessere.“

Nun schlägt der König mit einem eleganten Argument zu: Die freiwillige Unterordnung unter die Frau („ehren und fürchten“) müsse doch zwangsläufig umso ethisch wertvoller sein, je höher der stehe, der sie sich auferlege. Man müsse der höfischen Frau zubilligen, dies auch dann anzuerkennen, wenn der sie Ehrende und Fürchtende in anderer Hinsicht („in Wirklichkeit“, würden die sagen, die die höfische Kultur für eine Spielwelt halten) ihr politischer Herr sei. Ein weiteres Sprichwort wird bemüht, um die tugendadlige Rechtfertigung der Liebe von hoch nach niedrig zu stärken.

*Sénher, molt pren gran mal domneis,  
quand perd la cud' e'l bon esper ;  
que trop val enan del jazer  
l'afars del fin entendedor.  
Mas vos, ric, car etz plus major,  
demandatz lo jaser primer,  
e domn' a'l cor sobreleuger  
qu'ama celui que no'i entend.*

„Herr, – der Frauendienst nimmt sehr großen Schaden, wenn man aus ihm das Sinnen und die Hoffnung entfernt; allzu viel hängt von der Haltung eines edlen Liebenden vor dem Beilager ab. Ihr aber, Ihr Mächtigen, steht so hoch, dass Ihr das Beilager gleich am Anfang verlangen könnt. Doch eine Herrin, die jemanden liebt, der ihr nicht ‚dient‘, beweist ein überaus leichtfertiges Wesen.“

Seine letzte Replik auf das Verbum *prendre* ausgehen zu lassen, war eine Ungeschicklichkeit des Königs. Guiraut greift ihn auf: Ja, ums Nehmen ginge es den hohen Herren ja nur. Sinnen, Hoffen, Streben, in einem Wort: *l'afars del fin entendedor*, alles, was einen „reinen Liebenden“, einen „verständigen Meritokraten“ ausmacht, sei ihnen völlig unbekannt. Die Mächtigen verlangten gleich am Anfang das Beilager.

Dieses Beilager (*jaser*) ist nicht – oder wenigstens nicht notwendigerweise – jenes, das in fast allen Liebessystemen als Erfüllung gilt. Bei den Trobadors handelt es sich vielmehr um eine Art ultimativer Kontinenzprobe. Die Frau empfängt den zu belohnenden Mann allein in ihrer Kammer, oft leicht oder gar nicht bekleidet, und erwartet, dass er tue, was sie ihm gestatte – und nicht mehr. Dem hocherotischen Charakter dieser Figuration tut es keineswegs Abbruch, dass es sich offensichtlich um einen eminent symbolischen und öffentlichen Akt handelt: Es muss sich erweisen, ob der Mann sich auch gegenüber einer mit allen Mitteln als *inermis* gekennzeichneten Frau an die Regeln halten wird, die die höfische *Politeia* ihm auferlegt.<sup>327</sup> Viele Männer (und Frauen), so Guiraut, bestehen die Probe nicht.

*Guiraut, anc trop rics no'm depeis  
en bona domna conquerer ;*

327 Einen konkreten Fall dieser Verschmelzung poetischer und politischer Praxis diskutiert Rüdiger, Herrschaft (2005).

*mas en s'amistat retener  
met ben la forç' e la valor.  
Si'lh ric se son galiador  
e tan non aman oi com er,  
de me no-n cresatz lauzenger,  
qu'ieu am las bonas finament !*

„Guiraut, – ich habe mich noch nie allzu sehr als Mächtiger gegeben, wenn es darum ging, eine Herrin zu erobern; allerdings setze ich Kraft und Edelmut daran, ihre Freundschaft zu behalten. Wenn es wahr ist, dass die Mächtigen zu Gauklern geworden sind und heute nicht mehr so lieben wie gestern, dann dürft Ihr jedenfalls in Bezug auf mich nicht den Übelrednern glauben, denn ich liebe die edlen Herrinnen in reiner Weise!“

Diese These kann keine Gegenthese mehr haben. Innerhalb des Begriffssystems der Cortesia ist eine Erwiderung schlichtweg unsagbar. An dieser Stelle erweist sich der wesentliche Unterschied zwischen der okzitanischen Cortesia und den formal eng verwandten ritterlich-höfischen Kulturen Westmitteleuropas. Dort war es ohne weiteres möglich, über die Gleichwertigkeit minnenden Dienens und ritterlichen Tuns wenigstens zu diskutieren (man denke etwa an Erec und an Perceval bei Chrétien de Troyes oder in den deutschen Bearbeitungen). König Alfons kann nicht erwidern, dass ein kühner Zugriff ja auch eine Weise sei, Ehre zu gewinnen. Sagte er dies, schlosse er sich *eo ipso* aus der Konsensgemeinschaft aus. Daher muss er defensiv agieren: Vielleicht gebe es heute tatsächlich so skandalöse Erscheinungen wie einen Mächtigen, der seine Macht auch gebrauche; er für seine Person hingegen denke nicht daran, Eroberungen durch den Einsatz seiner Macht zu beschleunigen; lediglich einmal geschlossene Bündnisse (*amistat* – auch dies ein sowohl politisches als auch höfisch-amouröses Wort für einen solchen Pakt) pflege er sorgfältig zu hüten. Hier benutzt er zum einzigen Mal das Wort *força*, das ungeachtet der hier durch die Kopplung mit *valor* erzeugten Nuance „Bemühen, Bestreben“ durchaus die im politischen Vokabular der Urkunden hinlänglich belegte semantische Feld ‚Zwang, Gewalt‘ evoziert. Bei einer Eroberung hingegen hat Gewalt nichts zu suchen.

Wie verträgt sich dieses Paradiesgärtlein<sup>328</sup> kultivierter Friedfertigkeit nun mit der politisch-aristokratischen Praxis im okzitanischen 12. Jahrhundert? Es gibt – entgegen einer aus der Romantik stammenden, sehr zählebigen Vorstellung – keinen Grund zu der Annahme, es sei im Land der Trobadors deutlich weniger kriegerisch zugegangen als in anderen Teilen jenes Okzidents, in dem die regelgebundene Gewaltausübung ja nach heutigem Erkenntnisstand nachgerade als Ordnungssystem verstanden werden muss. Unter dem übermächtigen Eindruck der Albigenserkriege (1209–1229) und der zunächst fallweise kriegerischen, dann systematisch-inquisitorischen Verfolgung der

328 Mancini spricht von einem „spazio incantato“, in den die höfische Kultur eingeschlossen sei und keinerlei Berührung mit den wirklichen gesellschaftlichen Themen (Wirtschaft, Katharismus, Machtpolitik) aufnehmen könnte (Mancini, *Metafora feudale* [1993], 57).

Katharer prägt fast unweigerlich ein ‚Opfernarrativ‘ die Rückschau auf das hochmittelalterliche Okzitanien. Die Region wird mit einem Pazifismus ausgestattet, der sich gegenüber den ‚Barbaren des Nordens‘<sup>329</sup> als zu avanciert erwiesen habe und deshalb eindeutig die Sympathien der Epigonen verdiene. Die höfische Kultur des Landes, die ja auffälligerweise tatsächlich keine Glorifizierung von Waffentaten kennt (ja, sie geradezu verschweigt oder in *Contre-textes* abdrängt), sorgt für die nötige Evidenz: In einem so zivilisierten Klima, in dem das Ideal des Ritters nicht der waffenschwingende Schlagetot war, sondern der affektkontrollierte Sänger, konnten nicht nur Liebe und Frauendienst blühen, sondern sich auch eine für das mittelalterliche Europa einzigartige Atmosphäre religiöser Toleranz entfalten, von der namentlich die Juden und die – allzu leicht als Proto-Protestanten oder -Freigeister verkannten – Katharer profitieren. Es ist kein Wunder, dass die Fachmediävistik seit den 60er Jahren verstärkt auf diese reizvolle Vision reagiert hat und sowohl vom sozial- und mentalitätengeschichtlichen Standpunkt aus (Georges Duby, Dominique Barthélemy) als auch im Wege der klassischen französischen Regionalforschung (Pierre Bonnassie, Hélène Débax) die politische Geschichte der okzitanischen Länder nunmehr möglichst nah am interregionalen westeuropäischen Standard des ‚zweiten Feudalzeitalters‘ sehen möchte.

Kurioserweise dürfte tatsächlich die ältere, romantisierende Sicht den Dingen ge-rechter werden als die Revisionsversuche der vergangenen Jahrzehnte, welche oft, vom reichen dokumentarischen Quellenmaterial ausgehend, ohne hinreichende semantische Reflexion von der Gleichheit der Wörter auf Gleichheit der Dinge schließt. Ein eindrückliches Beispiel ist die Fehldeutung der sogenannten „Lehnsmetaphorik“ bei den Trobadors, welche seit Erich Köhler zahlreiche Forscher zu dem Schluss veranlasst hat, der Gebrauch von Wendungen wie „Ich lege Euch, hohe Frau, Mannschaft ab“ (*vostre homs sui* etc.) lasse auf eine Spiegelung von als realhistorisch präexistent gedachten Strukturen der Feudalgesellschaft in der Literatur schließen. Ganz abgesehen davon, dass derartige Spiegelungstheorien ohnehin durch neuere anthropologische Deutungsansätze sozialer Sinnsysteme überholt sein dürften, beruht diese Sicht auch auf einer Fehllese der sozialen Formen. Im Languedoc bezeichnete das ‚Feudal‘-Vokabular eben nicht den ehrenden Dienst unter Aristokraten, sondern gehörte vor allem der Sphäre der Leibeigenschaft an. Beziehungen unter Großen wurden durch einen sehr konservativen Bestand symbolischer Formen geregelt, deren verbindendes Merkmal das Synallagma, die formale (Behauptung von) Gleichstellung der Kontrahenten war. Das paritätäre Prinzip war im Okzitanien des 12. Jahrhunderts aber nicht aufgrund irgendwelcher Egalitätsideale das zentrale Element der politischen Kultur. Vielmehr war in einer kontingenten Situation, in der keine fürstliche Macht in der Lage war, auch nur annähernd in einer Weise zu agieren wie die großen Fürsten des westeuropäischen 12. Jahrhun-

---

329 Einen engagierten Überblick über die intellektuelle Geschichte dieser Denkfigur bietet *Racino-nero i Grau*, Barbaren (1986).

derts (die Angeviner, Kapetinger, Welfen, Knytlinge und viele andere), die Bewahrung eines äußerst prekären Gleichgewichts wesentlich von der Einbindung aller potentiellen Machthaber in ein möglichst rigides Regelwerk abhängig. Das System versagte ständig (Tausende von Dokumenten bezeugen dies), aber unter den gegebenen Umständen war es das einzig praktikable. Die ewige Einschärfung der essenziellen Bedeutung des Grundkonsenses unter *entendedors*, Beteiligten am politischen Spiel, war unter anderem das Werk der höfischen Redner und der entsprechenden (uns nur schemenhaft bekannten) sozialen Praktiken; inbegriffen selbst das Beilager mit einer Wehrlosen; selbst das Debattengedicht eines kleinen Gefolgsmannes und eines Königs mit seiner Grundaussage: Wo Parität herrschen muss, ist machtgestütztes Vorgehen asozial.

Man könnte nun meinen, dass es sich hier um ein besonders ausgeprägtes Beispiel intrakultureller Gewaltvermeidung handle, also zu den übrigen in diesem Band versammelten Beispielen interkultureller Gewalt in markantem Gegensatz stehe. Geht doch aus dem Debattenlied in der Tat hervor, dass der allseitige Gewaltverzicht unter höfischen Prämissen konstitutiv für die Gemeinschaft (die eigene ‚Kultur‘) ist. Es lohnt sich aber darüber nachzudenken, was diese diskursive Aporetisierung von Gewaltausübung für praktische Folgen haben mochte. Nimmt man sie so ernst, wie sie es verdient, gehört sie zweifellos zu den wenigen Beispielen mittelalterlicher europäischer Kultur, in der die bloße Tatsache, dass man miteinander in einer bestimmten Form reden kann, Gewaltausübung bereits prinzipiell ausschließt. Der Verweis auf die hinter diesem Prinzip doch deutlich zurückbleibende Praxis tut hier nichts zur Sache, denn es bleibt der wesentliche Unterschied zwischen dieser die Gewalt ausschließenden Diskurskultur und der die Gewalt integrierenden ‚ritterlichen‘ Kultur bestehen, wo eine ebenfalls stark formalisierte Redeweise an bestimmten Punkten in ebenso formalisierte Waffenakte umschlägt. Es ist aber noch ein weiterer Effekt der extrem rigiden kulturellen Integration der okzitanischen Machtmeritokratie zu bedenken: ihr exkludierendes Potenzial. Die bemerkenswerte Sonderung dieser Kultur mit ihren spezifischen Umgangsformen machte die interregionale Verständigung – die dann zu einer ‚interkulturellen‘ wurde – in dem Moment sehr schwer (teilweise buchstäblich unmöglich), in der mit der Invasion der tolosanischen Länder durch ein überwiegend nordfranzösisch-rheinisches Heer 1209 und die darauf folgende Etablierung einer konkurrierenden Kreuzzugslegitimität die kulturelle Existenzfrage gestellt wurde. Die Länge, Bitterkeit, zum Teil auch die Brutalität und sicher die ‚Totalität‘ des zwanzigjährigen Krieges erklärt sich letzten Endes daraus, dass er eben keine gewöhnliche inner-lateineuropäische Auseinandersetzung war – in denen gewiss zahlreiche Gewaltakte manchmal gewollt grausamer Art begangen wurden, die aber auf einer grundlegenden Ebene ein Einverständnis über Art, Ziel und Regeln des Konflikts zeigen, der im Albigenkrieg eben nicht vorhanden war. In dieser Hinsicht erwies sich im Nachhinein, dass das Okzitanien des 12. Jahrhunderts von einer Kulturgrenze umgeben war, die in vielerlei Hinsicht nach Norden hin tiefer ging und schärfer war als gegenüber dem andersreligiösen iberisch-mediterranen Süden. Unter gewissen Umständen können andere Kul-

turphänomene viel (des)integrierender wirken als die gemeinsame Religion – oder, wie im Falle Okzitaniens, die religiöse Einheit ebenfalls desintegrieren.<sup>330</sup>

Jan Rüdiger

---

330 Eine Gesamtdarstellung der Region im Mittelalter fehlt bisher, vgl. aber *Armengaud/Lafont, Histoire* (1979), insb. 141–290. Eine gute sozial- und materialgeschichtliche Überblicksdarstellung bietet *Paterson, World* (1993). Die hier vertretene Deutung der politischen Kultur wird ausgeführt in: *Rüdiger, Aristokraten* (2001); anders vgl. u. a. *Bonnassie/Cursente/Débax, Fiefs et féodalité* (2002); *Débax, Féodalité* (2003); *Loeb, Relations* (1983); *Dies., Sens* (1999). Zu Alfons II. (I. in Katalonien) vgl. *Cabestany, Alfons* (1985); *Aurell i Cardona, Troubadours* (1981). Eine hervorragende Einführung in die Trobadordichtung und ihre Rhetorik bietet die dreibändige Auswahl: *Los Trovadores*. Ed. *Riquer* (siehe oben; kastilisch); alternativ empfehlenswert: *Anthologie*. Ed. *Bec*; *Trobadorlyrik*. Ed. *Mölk*; zum okzitanischen Debattengedicht vgl. grundlegend *Neumeister, Spiel* (1969), und *Schlumbohm, Jocus* (1974).