

DIE LIEBE IN DEM TRAKTAT *DE REGIMINE PRINCIPUM* VON AEGIDIUS ROMANUS

1. Pädagogik im Fürstenspiegel

Das Werk von Aegidius Romanus *De regimine principum*, in den siebziger Jahren des 13. Jahrhunderts verfaßt, wird dem Genre der Fürstenspiegel zugeordnet. Es gehört daher zu den politiktheoretischen Schriften.¹ Die folgenden Überlegungen knüpfen gleichwohl zunächst nicht an die politischen Inhalte des Werkes von Aegidius an, sondern, ausgehend von dessen pädagogischen Absichten, die die Erziehung des künftigen Herrschers behandeln, soll untersucht werden, in welcher Weise der Autor das Konzept der Liebe erörtert und für mehrere Lebensbereiche anwendet. Zu fragen ist, in welchen Handlungsfeldern Aegidius Romanus Liebe als Motiv vorstellt. Zweitens soll untersucht werden, in welcher Weise Aegidius den Begriff der Liebe versteht, in unterschiedliche Termini kleidet und mit der Natur des Menschen verbindet. An dieses Thema schließt sich die Frage an, welche Ziele und welche Auswirkungen von der Liebe ausgehen. Indem Aegidius die Liebe als Fundierung des sozialen Zusammenhaltes voraussetzt und damit einen hohen Wert zur Begründung geordneter Verfassung einführt, ergibt sich die Möglichkeit, ein Konzept zu analysieren, das in der breiten internationalen Forschung zur Sozialdisziplinierung im Mittelalter bislang nicht beachtet wurde.²

¹ Christoph Flüeler, Rezeption und Interpretation der aristotelischen *Politica* im 13. Jahrhundert. Studien, Texte, Quellen (Bochumer Studien zur Philosophie), Amsterdam, Philadelphia 1993; zu Wilhelm von Moerbeke, dem Übersetzer der Politik von Aristoteles s. Guillaume de Moerbeke. *Recueil d'études à l'occasion du 700e anniversaire de sa mort* (1286), hg. v. Jozef Brams/Willy Vanhamel, Löwen 1989; Roberto Lambertini, Individuelle und politische Klugheit in den mittelalterlichen Ethikkomentaren (von Albert bis Buridan), in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hg. v. Jan A. Aartsen, Andreas Speer (Miscellanea Mediaevalia. Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität Köln 24), Berlin/New York 1996, S. 464-478.

² Heinrich Schmidt, Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung, in: *HZ* 265 (1997), S. 639-682; Heinz Schilling, Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistoire bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengründung, ebda., S. 675-691; Gerd Schwerhoff, Zivilisationsprozesse und Geschichtswissenschaft. Norbert Elias' Forschungsparadigma in historischer Sicht, in: *HZ* 266 (1998), S. 561-605; Marjorie McIntosh, *Controlling Misbehavior* (Cambridge Studies in Population, Economy and Society in Past Time 34), Cambridge 1998.

Die Vorstellung, die Aegidius Romanus zur Liebe entwickelt, ist der Ausgang meiner Erörterung, die danach fragt, in welcher Weise die Liebe als Fundament des sozialen Konnexes gedeutet werden kann. Indem, einen theoretischen Text des Mittelalters analysierend, untersucht werden soll, wie mittelalterliche Zeitgenossen über die Grundlegung sozialer Ordnung nachgedacht haben und dazu Angebote des Verstehens gemacht haben, ist es nicht das Ziel dieses Aufsatzes, die praktischen Verfahren von familiärem Zusammenleben, von Vergesellschaftung zwischen den Menschen und von Herrschaft zu erforschen, sondern vielmehr darum, zu untersuchen, welche Deutungsangebote im 13. und 14. Jahrhundert bestanden, um diese Verfahren zu verstehen, und welche Interventionsinstrumente vorgestellt wurden, sie zu verbessern. Die Interpretation der Zeitgenossen ist die Grundlage für die hier vorgelegte historische Analyse. Der Diskurs zur Liebe, der hier vorgestellt wird, besteht in der Konstruktion von Begründungszusammenhängen, der einen Sinn konstruiert und ihn in der Aufnahme oder Zurückweisung alternativer zeitgenössisch wirksamer Konzepte entfaltet.

Die pädagogische Intention, die dem Werk des Aegidius zugrunde liegt und auch die politischen Probleme lösen soll, leitet seine Argumentation. Das Werk ist eingebettet in einen breiten Strom von Moraldidaxen, die seit dem hohen Mittelalter eine Ordnung des guten Tuns vorstellen und damit auf ein Bedürfnis nach Aufklärung über das Handeln der Menschen reagierten angesichts eines seit dem 12. Jahrhundert geänderten sozialen und religiösen Umfeldes. Breite Bevölkerungsgruppen verlangten Auskunft über die Modalitäten des moralischen Handelns in ihren jeweiligen Lebensbereichen.³

³ Pierre Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen-âge latin*, Paris 1970; Alfred Haverkamp, *Aufbruch und Gestaltung 1056-1273* (Neue deutsche Geschichte 2), München 1984, S. 17-92; Knut Schulz, „Denn sie liebten die Freiheit so sehr...“. Kommunale Aufstände und Entstehung des europäischen Bürgertums im Mittelalter, Darmstadt 1992; Einungen und Bruderschaften in der spätmittelalterlichen Stadt, hg. v. Peter Johannek (Städteforschung. Veröffentlichungen des Instituts für vergleichende Städtegeschichte in Münster, Reihe A: Darstellungen 32), Köln/Wien 1993; Rudolf Holbach, „Gravissima coniuratione introducta“. Bemerkungen zu den Schwureinungen in Bischofsstädten im Westen des Reiches während des Hochmittelalters, in: *Geschichtliche Landeskunde der Rheinlande, Regionale Befunde und raumübergreifende Perspektiven*, Georg Droege zum Gedenken, hg. v. Marlene Nikolay-Panter u.a. Köln/Wien 1994, S. 159-184; Ulrich Meier/Klaus Schreiner, *Regimen civitatis. Zum Spannungsverhältnis von Freiheit und Ordnung in alteuropäischen Stadtgesellschaften*, in: *Stadtregiment und Bürgerfreiheit. Handlungsspielräume in deutschen und italienischen Städten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (Bürgertum 7), Göttingen 1994.

Die Disziplinierung des Individuums machte dieses für seine jeweilige soziale Funktion tauglich. Zwar seit der Auflösung oder zumindest Abschwächung der Grundherrschaft seit dem 11. Jahrhundert von herrschaftlicher Unterordnung mehr als zuvor herausgelöst und in die Freiheit entlassen, waren die Individuen Regulationsmechanismen unterworfen, die nicht notwendigerweise auf Befehlen fußten und die unabhängig von willkürlichen Anweisungen wirksam waren, vielmehr die persönliche Einsicht in die prinzipielle Geltung von Regelwerken voraussetzten. Sie durchzusetzen, verlangte den Einsatz von Predigern, von Beichtvätern, nicht anders als die von Juristen, von städtischen und ländlichen Obrigkeiten, eben von Ordnungskräften aller Art, so daß ein dichtes Netz von Normierungsinstanzen sich über den Einzelnen legte.⁴ Nicht allein juristische Texte definierten Normen, auch pädagogische, moralische und technische Anweisungen.⁵ Die Regeln des guten Handelns fußten auf einer großen Mannigfaltigkeit von Textgattungen. Dazu gehörten nicht zuletzt Predigten, Ständeregeln, Fürstenspiegel.

Das hohe Mittelalter kannte einen Akkulturationsprozess, den pädagogische Interventionen herbeiführen sollten. Diese Interventionen theoretisch zu begründen und anzuleiten, versuchten auch die Autoren der Fürstenspiegel. Ihre Texte kombinierten Sozialtheorie mit Sozialintervention. Ähnlich den Rechtsaufzeichnungen waren sie bestrebt, das Verhalten der Menschen durch Normen zu bestimmen. Anders aber als jene enthielten die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters nicht Strafandrohungen, benannten konsequenterweise auch keine mit Strafen bewehrten Verhaltensweisen. Sie gruppieren daher nicht nach Verhaltenstypen und stellten keinen Katalog auf, der jene in linearer Abfolge vorstellte, sondern verketteten die Elemente in einem argumentativen Zusammenhang. Die Fürstenspiegel beruhten auf philosophischen und theologischen Begründungen, weshalb ihr Gedankengang regelhaft argumentativ aufgebaut war. Ziel war eine Verbesserung, die der Realität abgerungen werden sollte. Die Gegenüberstellung von gegebenen Bedingungen und zu erreichendem Ideal sollte einen Veränderungsprozess in Gang setzen. Dazu war die Rechtfertigung des Ideals ebenso nötig wie die der Realisierungschancen.

⁴ Thomas Ertl, Religion und Disziplin. Selbstdeutung und Weltordnung im frühen deutschen Franziskanertum (Arbeiten zur Kirchengeschichte 96), Berlin/New York 2006.

⁵ Allein juristische Verfahrensregeln als Texte der Normensetzung begreifend: Neithard Bulst, Normes, in: Les tendances actuelles de l'histoire du moyen âge en France et en Allemagne. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisé par le Centre de la Recherche Scientifiques et le Max-Planck-Institut für Geschichte, hg. v. Jean-Claude Schmitt/Otto Gerhard Oexle, Paris 2002, S. 483-492.

Mit dem Begriff „Spiegel“ wird zweierlei ausgedrückt: Ein Spiegel zeigt die Unvollkommenheit des Menschen und er zeigt einen Gegenentwurf zur Realität, der als Ansporn zur ihrer Verbesserung oder gar Vervollkommenung dienen soll.⁶

Wenn die Fürstenspiegel bislang vornehmlich als politiktheoretische Traktate, aber bis jetzt in der Forschung nicht als pädagogische Programmschriften untersucht worden sind, so wird darin ein entscheidender Impuls der Lösungsstrategie für ein politisches Dilemma übersehen – nämlich zwischen der Rechtfertigung einer durch Erbgang übertragenen Alleinherrschaft und der Behauptung ihrer Vortrefflichkeit gegenüber anderen theoretisch konzipierten Formen der Herrschaftsausübung.⁷ Die Erziehung des Thronfolgers sollte eine gute Politik gewährleisten – auch unter den Bedingungen einer Erbmonarchie. Daher wurde die Erziehung Gegenstand theoretischer Erörterung. Indem Politik an die Lehre von der Erziehung angebunden wurde, war die Pädagogik als Thema etabliert. Es eröffnete sich sogar die Möglichkeit, sie auch unabhängig von der politischen Theorie als Objekt der Gelehrsamkeit und der praktischen Philosophie zu begründen, so daß sie, sozial undifferenziert und nicht an die Herrschaftsausübung angebunden, behandelt und gelehrt werden konnte. In der Tat haben einige der Fürstenspiegel, indem sie pädagogische Intervention vorsahen, den Anwendungsbereich ihrer Thematik ausgedehnt und den argumentativen Rahmen verlassen, welcher Lösungsmöglichkeiten eines politischen Problems im politischen Handeln vorsah. Die sozial breit gefächerte Rezeption des Werkes ist durch den Text selbst angelegt und in der handschriftlichen Verbreitung verwirklicht. Die Abschriften des Traktates sind eng mit Texten der Predigtliteratur verbunden. Aber auch die Ausführungen selbst legen nahe, daß sie für Predigten genutzt werden sollten, jedenfalls für eine öffentliche Rede zur Moraldidaxe. Daher gelten auch dieselben rhetorischen Regeln hinsichtlich der Exemplifizierung allgemeiner Prinzipien, so wie sie in Predigtanweisungen formuliert worden sind⁸ und die Aegidius für sein Werk

⁶ Georg Theuerkauf, Einführung in die Interpretation historischer Quellen – Schwerpunkt Mittelalter, Paderborn 1991, S. 157-159.

⁷ Wilhelm Berges, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938; Jürgen Miethke, Politische Theorien im Mittelalter, in: Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart, hg. v. Hans-Joachim Lieber, 2. verb. Aufl. Bonn 1993 (Studien zur Geschichte und Politik 299), S. 47-156, 83-94; Alain Boureau, Le prince médiéval et la science politique, in: Le savoir du prince du moyen âge aux Lumières, hg. v. Ran Halévi, Paris 2002, S. 25-50.

⁸ Guibert de Nogent, Liber quo ordine sermo fieri debeat, in: PL 156, Paris 1880, Sp. 21-32; Thomas de Chobham, Summa de arte praedicandi, hg. v. Francesco

als verbindlich ansieht: *Sermones universales circa morale negocium minus proficiunt. (...) Sermones universales circa mores despicendo non sunt, quia ignorantia universalium saepe facit particularia ignorare, ipsis tamen universalibus sermonibus sunt particularia addenda, quia cum negocium morale circa particularia consistat in talibus particularibus sermones plus proficiunt.*⁹ Aegidius bezeichnet sein Werk *De regimine* als Predigt, womit zwar ganz offensichtlich nicht intendiert war, es in mündlicher Rede vorzustellen, aber Textbestandteile für Predigten anderer anzubieten, so wie ansonsten auch die schriftlich festgehaltenen *sermones* dazu dienten, als Muster und als Textbausteine der Predigt zu dienen. Die Gattungszugehörigkeit ist flexibel, so daß das Werk *De regimine* nicht allein als Traktat verwendet worden ist, vielmehr auch als Predigthandreichung.¹⁰

Das zweite Buch des *De regimine principum* behandelt mit dem *regimen familiae* die Leitung der Hausgemeinschaft. Aegidius bezeichnet – hierhin Aristoteles folgend – das Sachgebiet als Ökonomik. Bereits in diesem sozialen Bereich, der kleinsten Form der Vergesellschaftung, wirkt die Eigenschaft des Menschen, das Gute im sozialen Verband zu erreichen: *Quod naturale est homini vivere in societate et quod hoc decet reges et principes diligenter advertere, quantum deseruiat societas humanae vitae, ut ad bene vivere sciant se et alios ordinare.*¹¹ Die Könige treten in einer doppelten Funktion auf: Bereits auf der Ebene des Haushaltes und der Familie sind sie – so wie alle anderen Familienväter – zur Leitung einer Gemeinschaft von Menschen

Morenzoni (Corpus Christianorum. Continuatio medievalis 82), Turnhout 1988; Un manuel de prédication médiévale, in: Revue néo-scholastique de philosophie 25 (1923), S. 192-209 Robert Basevorn, Forma praedicandi, in: T.-M. Charland, Artes praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au moyen âge (Publications de l'Institut d'études médiévales 7), Ottawa/Paris 1936, S. 231-323; H. Caplan, Rhetorical Invention in Some Tractatus on Preachim, in: Speculum 2 (1927), S. 284-296; Ders., Classical Rhetoric and the Medieval Theory of Preachim, in: Ders., Of Eloquence. Studies in Ancient and Medieval Rhetoric, Ithaca (N.Y.), 1970, S. 105-135; James Jerome Murphy, Rhetoric in the Middle Ages. A History of the Rhetorical Theory from Saint Augustine to the Renaissance, Berkeley/Los Angeles/London 1974, S. 301-334; Richard H. Rouse/Mary Rouse, Preachers, Florilegia and Sermons. Studies on the Manipulus florum of Thomas of Ireland (Studies and Texts 47), Toronto 1979, S. 8-25; Louis Jacques Bataillon, Les instruments de travail des prédicateurs au 13^e siècle, in: Culture et travail intellectuel dans l'Occident médiéval, hg. v. Geneviève Hasenohr/Jean Longère, Paris 1981, S. 197-229; P. O. Lewry, Rhetoric at Paris and Oxford in the Mid-Thirteenth Century, in: Rhetorica 1 (1983), S. 45-63.

⁹ Aegidius Romanus: *De regimine principum libri tres*, Rom 1556, unveränderter Ndr. Frankfurt a. M. 1968, I, 2, 16.

¹⁰ Jean Longère, *La predication médiévale*, Paris 1983.

¹¹ Aegidius Romanus, *De regimine* (Anm. 9), I, 2, 2.

berufen, und darüber hinaus regieren die Könige über die Untertanen ihres Reiches. Da die Aufgabe im Haushalt nicht spezifisch königlich ist, eignet sich der ihm gewidmete Abschnitt in besonderem Maße, als allgemein gehaltene Anweisung für Personen aller sozialen Gruppen verstanden zu werden. Deswegen ist dieser Abschnitt zur Familie auch auf eine anthropologisch umfassende Lehre ausgerichtet, in der die Verhältnisse zwischen den Ehegatten und die zwischen den Eltern und den Kindern und darüber hinaus zur Dienerschaft ausgeführt werden.

2. Elterliche Liebe

Aegidius stellt an den Anfang seiner Überlegungen zur Kindererziehung die Fürsorge, welche die Eltern den Kindern entgegenzubringen haben. Wird diese Fürsorge von den Eltern erkannt, werden sie sich um eine gute Erziehung der Kinder bemühen. Es gilt also die natürlichen Anlagen aller Menschen zu nutzen und zum Guten zu führen, so daß die Eltern ihre Aufgabe wahrnehmen. Auf dreifache Weise zeigt Aegidius, wie die elterliche Fürsorge in der natürlichen Ausstattung aller Menschen wurzelt.

Die Natur gibt erstens keinem Wesen das Sein, ohne sich auch für dessen Erhaltung einzusetzen. Das *conservari in esse* ist wesensnotwendig. Zweitens leitet und erhält naturgemäss das Höhere das Niedere. Die Eltern – so folgert Aegidius – tun dies für ihre Kinder, indem sie über sie das *regimen* ausüben, welches durchaus auch als Herrschaft, aber auch als Verantwortlichkeit gedeutet werden kann. Schließlich besteht zwischen Eltern und Kindern eine natürliche Liebe, aufgrund derer die Eltern für ihre Kinder Sorge tragen. So wie zwischen Liebhaber und Geliebten, so bestehe eine *amicitia naturalis*, die an anderer Stelle als *amor naturalis* bezeichnet wird, zwischen Eltern und Kindern, so daß als wechselseitige Beziehung hier vorgestellt wird, was auf Seiten der Eltern die Fürsorge begründet: *Patres ergo eo ipso quod naturaliter praesunt filiis, debent circa eorum regimen esse solliciti (...). De ratione enim amaris est, ut sollicitet amantem circa rem amatam, quilibet enim solcitur circa dilectum, quare cum inter patrem et filium sit amor naturalis; decet patres ex ipso amore naturali, quem habent ad filios, sollicitari circa eos.*¹² Neben dem *regimen*, der Herrschaftsausübung im Haushalt, steht der *amor*, die Liebe der

¹² Ebda., II,2,1.

Eltern zu den Kindern. Beide sind Ergebnisse der natürlichen Disposition des Menschen, sind durch die Schöpfung Gottes angelegt, bedürfen keiner zusätzlichen Weckung durch göttliche Gnadenakte. Die Liebe ist eine Kraft, die das gute Handeln motiviert.

Diese Liebe entsteht aus der Natur des Menschen und allein über sie vermittelt wird sie auf Gott bezogen und von ihm wiederum abgeleitet. Die Liebe, die Aegidius mit *amor* bezeichnet, ist stets hierarchisch eingebunden. Es ist eine Liebe, die Unterordnung voraussetzt. Die Fürsorge ist eine asymmetrische Relation. Innerhalb der Familie wirkend, verweist sie zugleich auf ein allgemeines Prinzip, das alle Stufen der gesellschaftlichen Organisation durchtränkt. Liebe und Herrschaft sind in analoge Relationen eingebunden, die systematisch das zwischenmenschliche Leben auf allen Ebenen gestalten: *Quare si naturale est, ut superiora et praeeminentia in inferiores influant e ea regulent et conservent, decet quemlibet dominantem et praeeminentem sollicitari, quomodo per debita auxilia influat et subeniat suis subiectis, et quomodo eos regulet et conservet. Unde ipse Deus, qui singulis rebus praeest, habet sollicitudinem et providentiam totius universalis.*¹³

Mit dem Begriff des *amor* wird die Relation zwischen Eltern und Kindern emotional aufgeladen. Stärker noch als die *amicitia* erweckt der Begriff eine Vorstellung enger Bindung, die auf persönlichen Neigungen beruht, zugleich aber auch einen natürlichen Automatismus vorstellt, der die Kind-Eltern-Beziehung aus einer Relation frei gewollter Bindung herauslöst und sie zur notwendigen Antriebskraft in jedweder Familie macht. Der Begriff *amor* – ansonsten im hohen Mittelalter auf die Erotik und metaphorisch auf die Liebesmystik angewandt – erhält eine Bedeutung, die ihm eine Funktion in der Kohäsion sozialer Beziehungen zuweist. Deswegen ist der *amor* auch keineswegs ausschließlich auf zweiseitige Beziehungen anwendbar. Die Liebe ist der Nährgrund vieler emotional eingefärbter Beziehungen zwischen den Menschen. Keineswegs ist vorausgesetzt, daß ein Mensch nur für einen einzigen geliebten Menschen Zuneigung empfinden könne, daß wahre Liebe alle anderen Menschen aus der Beziehung ausschließe. Eben weil die Liebe die komplexen sozialen Relationen der Menschen antreibt, eben weil sie aus einer auf sexueller Vereinigung beruhenden und auf sie zielenden Beziehung zwischen Mann und Frau abgelöst wird, trägt sie keine Ausschließlichkeit, kann sie nie prinzipiell bilateral sein, sondern ist – zumindest potentiell – stets multilateral.¹⁴

¹³ Ebda., I,1,14.

¹⁴ Rüdiger Schnell, *Causa amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur* (Bibliotheca Germanica 27), Bern 1985, S. 141-144.

Indem Aegidius Romanus die Liebe mit *amor* umschrieb, damit allgemein dem Sexuell-Triebhaften annäherte, aber zugleich als Beweggrund zum Guten in vielen Handlungsfeldern rechtfertigte, gelangte er zu einer Deutung, die mehr nach sich zog als spielerischen Gebrauch von Worten und Themen in poetischen oder epischen Texten, deren Fiktionalität größere Freiheit in der Themengestaltung, der narrativen Anordnung und in der Argumentation erlaubte, sondern reale Beziehungen beschrieb und faktische Veränderungen durch das pädagogische Verhalten beabsichtigte. Die Liebesthematik, in der fiktionalen Literatur seit dem endenden 12. Jahrhundert eingeführt und dort durch ihre Fiktionalität gerechtfertigt und damit auch in ihrer soziale Bindung sprengenden Wirkung bejaht¹⁵, wird von Aegidius in eine sozial gebändigte Verwendung eingefügt. Der Begriff *amor* ist bei Aegidius breit angewandt. Er meint neben der Liebe zwischen Eltern und Kindern auch die Liebe zwischen den Eheleuten, der Begriff kann aber auch – in der Form *amor operositatis* – zur Bezeichnung von Arbeitseifer eingesetzt werden. *Amor* besteht auch in der Beziehung der Menschen zu Gott, ohne daß bei letzterer Aegidius eine persönliche Erfahrung und persönliche Beziehung zwischen Gott und den Menschen voraussetzt, vielmehr gemäß einer auf die Texte von Dionysius Areopagita gründenden Vorstellung die natürliche Schöpfungsordnung als Urgrund der Liebesrelation angibt. Sie verweist auf die Grundlage jeder Liebe, welche zu einem höheren und letztlich höchsten Gut strebt.¹⁶ Stets aber ist der *amor* dem Natürlichen verbunden, stets entspringt er den ursprünglichen Anlagen der Menschen, ist ein Beweggrund seines Handelns. *Amor* ist Teil der stets präsenten,

¹⁵ Alfred Jeanroy, *La poésie lyriques des troubadours*, Bd. 2, Paris 1934, S. 339-341; Jonathan Saville, *The Medieval Erotic Alba. Structure as Meaning*, New York 1972; Dietmar Rieger, *Gattungen und Gattungsbezeichnungen der altprovenzalischen Sirventes* (*Zeitschrift für romanische Philologie*, Beihefte 148), Tübingen 1976; Ulrich Knoop, *Das mittelhochdeutsche Tagelied*, Marburg 1976; Volker Mertens, *Erzähler, Kleinstformen, Die genres objectifs im deutschen Minnegesang*, in: Klaus Grabmüller (Hrsg.), *Kleinere Erzählformen im Mittelalter*, Paderborn 1988, S. 49-65; Walter Haug, *Gotfrieds von Straßburg «Tristan»*. Sexueller Sündenfall oder erotische Utopie, in: *Kontroversen – alte und neue. Akten des 7. Intern. Germanisten-Kongresses Göttingen 1985*, Bd. 1, hg. v. Albrecht Schöne, Tübingen 1986, S. 41-52; Walter Haug, *Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur*, in: Ders., *Brechungen auf dem Weg zur Individualität. Kleine Schriften zur Literatur des Mittelalters*, Tübingen 1995, S. 233-248; Ders., *Die höfische Liebe im Horizont der erotischen Diskurse des Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Wolfgang Stammer-Gastprofessur 10), Berlin/New York 2004; André Schnyder, *Das geistliche Tagelied des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit* (*Bibliotheca Germanica* 45), Tübingen 2004.

¹⁶ Aegidius Romanus, *De regimine* (Anm. 9), I,1, 13, u. I, 2, 13.

von Gott gesetzten Ordnung seiner Schöpfung, ist daher immer gerechtfertigt und bedarf zwar einer Formung durch moralische Prinzipien, nicht aber einer Dämpfung oder gar Zurückdrängung. *Amor* ist ein positiver Wert; er befähigt zu moralisch gutem Handeln und dies in vielen Lebensbereichen.

Die optimistische Grundannahme über die Natur des Menschen ist bei Aegidius auch die Voraussetzung dafür, Erziehung als Aktivierung der im Menschen angelegten guten Eigenschaften anzusehen. Nicht Zurückdrängung von Trieben, nicht Abtötung von Impulsen, sondern deren Förderung und Hinführung auf gute Ziele ist die Aufgabe der Eltern und der anderer Erzieher. Die in der Liebe konzentrierten guten Eigenschaften zu fördern, dient ein Programm, das, nach Alter differenziert, Lernfortschritte in Gang setzt. In Altersstufen von jeweils sieben Jahren entwirft Aegidius Hinweise, wie der heranwachsende Mensch zu behandeln sei. Er folgt dabei einem bereits klassischen Muster, dessen Ursprünge in die Antike zurückreichen und das im Mittelalter üblich war.¹⁷ Die ersten Lebensjahre dienen vornehmlich der Ernährung der Kinder. Aber sie sollen auch anderweitig körperlich gefördert werden. Hierzu gehört die Gewöhnung an Kälte und an Entbehrungen. Die Kinder sollen sich viel bewegen. Trägheit ist zu vermeiden. Ziel ist, die Gesundheit der Kinder zu erhalten. Das Verfahren, das Aegidius in diesem Lebensabschnitt vorschlägt, ist die Gewöhnung. Sie gilt für alle Kinder gleichermaßen. Hingegen schlägt Aegidius für die Lebenszeit vom siebenten zum vierzehnten Jahr eine individuell verschiedene, einzelne Begabungen berücksichtigende Erziehung vor. Auf besondere und unterschiedliche Fähigkeiten soll eingegangen werden. Das Schwergewicht liegt in jedem Fall aber auf der Erziehung des Willens. Der junge Mensch soll vor allem seinen Charakter formen. Körperliche Übungen sollen intensiviert werden. Die intellektuelle Ausbildung ist hingegen in dieser Phase aufgrund des noch nicht voll ausgebildeten Verstandes immer noch nicht vorrangig. Für diese Altersgruppe angemessen ist hingegen vor allem eine Anleitung zur Zählung der Impulse und der Leidenschaften; Heftigkeit und Übermaß sollen eingedämmt werden. Die Ordnung der Seelenkräfte soll erreicht werden, deren kraftvolle Wirkung zwar in sich gut, aber auf die Umstände geformt werden sollen. Übertreibungen sind zu verhindern. Die Anleitung ist umso wichtiger, als die Lenkung durch den Verstand des jungen Menschen noch nicht als ausreichend gilt: *Probat autem prius esse curandum de ordinatione*

¹⁷ The Ages of Man. A Study in medieval Writing and Thought, hg. v. A. Burrow, Oxford 1986.

*voluntatis quam de perfectione intellectus. In secundo autem septennio quia pueri iam incipient consupiscere, non tamen habent perfectum rationis usum, potissime videtur esse curandum circa ipsos ut habeant ordinatam voluntatem (...) Si ergo iuvenes sunt insectuores passionum et concupiscentiarum et de facili mentiuntur et omnia faciunt valde ita quod cum amant nimis amant, cum incipiunt ludere nimis ludent et in ceteris aliis semper excessum faciunt, adhibenda est cautela ne insequantur concupiscentia. Sed sint abstinentes et sobrii, ne sint mendaces sed viridici, nec omnia agant alie sed in suis ab actibus et sermonibus moderantionem accipiant.*¹⁸

Die intellektuelle Schulung der Kinder erfolgt nach den Vorstellungen von Aegidius ab dem vierzehnten Lebensjahr und dauert sieben Jahre. Es sind die Wissenschaften, die den Menschen weise und einsichtig machen. Hierbei gilt es sowohl nach den Fähigkeiten des jungen Menschen als auch nach dessen künftigen Tätigkeiten zu unterscheiden. Eine obligate Absolvierung eines klassischen Bildungskansons, etwa die der sieben freien Künste, ist nicht zwingend, obwohl Aegidius die Materien der Grammatik, Rhetorik, Dialektik und Musik nennt und sie als Vorbereitung für weitere und höher stehende Wissensgebiete ansieht, welche er indes nicht weiter präzisiert. Wohl aber empfiehlt er, daß diejenigen, die als Herrscher berufen sind, in ihrer intellektuellen Ausbildung sich auf die Aufgaben vorbereiten und sich Wissen aneignen sollen, die ihnen ihr künftiges Amt später abfordern wird.¹⁹ Nicht aber Kenntnisse stehen im Mittelpunkt. Wichtiger ist die moralische Fundierung des Verhaltens; Nutzenoptierung und Machterweiterung werden nicht angestrebt und Kenntnisse hierzu nicht vermittelt. Praktische Klugheiten und Fertigkeiten im Bereich des politischen Handelns spielen in den Ausführungen bei Aegidius Romanus keine Rolle. Das Wissen um die gute Regierung ist ein moralisches Wissen: *Nam si volunt vivere vita politica vel militari, potissime studere debent in moralibus scientiis, quia per eos scire poterunt, quomodo se et alio debeant gubernare.*²⁰

¹⁸ Aegidius Romanus, Regimine (Anm. 9), I, 2, 16.

¹⁹ Ebda., II, 2, 8; The Seven Liberal Arts in the Middle Ages, hg. v. David Wagner, Bloomington 1983; Friedrich Dechant, Die theologische Rezeption der Artes liberales und die Entwicklung des Philosophiebegriffs in theologischen Programmschriften des Mittelalters von Alkuin bis Bonaventura, (Dissertationen. Theologische Reihe 6), St. Ottilien 1993; Michael Stotz, Artes-liberales-Zyklen. Formationen des Wissens im Mittelalter (Bibliotheca Germanica 47), Tübingen 2004.

²⁰ Aegidius Romanus, De regimine (Anm. 9), II, 2, 17. Anders das Bildungs- und Erziehungsprogramm des Pierre Dubois in seinem Werk zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes nur wenige Jahre später präsentiert, in dem die Vermittlung praktischer

Die optimistische Sicht, die die guten Anlagen im Menschen als vorhanden voraussetzt, zeigt sich darin, daß Aegidius natürliche Antriebe zu lenken und zu moderieren empfiehlt, Gefährdungen den heranwachsenden Menschen hingegen nach seiner Auffassung einzig aus den äußeren Einwirkungen drohen. Eine *prava societas* bedroht die Kinder. Die schädlichen Einflüsse können einwirken, nicht weil die Natur des Menschen grundsätzlich schlecht ist, sondern weil der Charakter junger Menschen noch nicht gefestigt ist.

Ähnlich wie Augustinus bekräftigt Aegidius, daß Gott alle Dinge gut gemacht habe. Das Böse sei nichts anderes als die Abwesenheit des guten Seins. Anders aber als Augustinus ist bei Aegidius das Böse damit nicht nur ontologisch als nicht-existent ausgeschieden. Es entfaltet auch deswegen keine Wirkung im Menschen, weil er grundsätzlich mit guten Eigenschaften ausgestattet ist und aufgrund dieser zum guten Leben befähigt ist. Die von Augustinus angenommene angeborene Verderbtheit aller Menschen, die auch die Kinder vom Tag der Geburt an zu schlechtem Handeln antreibt, ist nach dessen Auffassung nicht durch die Kräfte der Natur heilbar. Schon die Säuglinge zeigen ein ungebärdiges Begehren. Augustinus stellt das natürliche Verlangen als Auswirkung einer sündigen und – ohne die Gnade Gottes – zum Verderben vorherbestimmten Seele hin. Anders Aegidius: Es gibt nicht einen Makel in der menschlichen Wesensart, sondern lediglich ein Fehlen von Eigenschaften, welche in der Kindheit erst entstehen und dann in einer voll entfalteten Persönlichkeit eines Erwachsenen vorhanden sind. Man soll aber – so Aegidius – nicht auf ihre spontane Entfaltung warten, vielmehr muß man sie durch Anleitung fördern: *Pueri et iuvenes, quia sunt magis molles et ductiles quam adulti, facilius imprimuntur eis mores sociorum in aetate iuvenili quam in alia. (...) Si ergo iuvenes sunt proni ad malum, ut patuit com determinavimus de moribus iuvenum.*²¹ Die positive Bewertung des Menschen erlaubt Aegidius, auf die Aktivierung der

Kenntnisse im Vordergrund stehen; Pierre Dubois, *De recuperatione terrae sanctae*, hg. v. Charles-V. Langlois, Paris 1891, 58 ff.; Jacques Verger, *Ad studium augmentandum. L'utopie éducative de Pierre Dubois dans son „De recuperatione Terrae Sanctae“*, in *Mélanges de la Bibliothèque de la Sorbonne* 8 (1988), S. 106-122; Hans-Joachim Schmidt, *Bildungsreform als Kriegsvorbereitung. Die Vorschläge von Pierre Dubois zur Wiedergewinnung des Heiligen Landes*; in: *Personen der Geschichte – Geschichte der Personen. Studien zur Kreuzzugs-, Sozial- und Bildungsgeschichte. Festschrift für Rainer-Christoph Schwinges zum 60. Geburtstag*, hg. v. Christian Hesse/Beat Immenhauser/Oliver Landolt/Barbara Studer, Basel 2003, S. 421-440.

²¹ Aegidius Romanus, *De regimine* (Anm. 9), II, 2, 14; Aurelianus Augustinus, *Confessionum libri XIII*, hg. v. Lucas Verheijen (Corpus Christianum. Series Latina 27), Turnhout 1981, lib.I, cap. VI u. lib. VII, cap V.

natürlichen Anlagen zu setzen. Daher ist Erziehung keine Intervention gegen diese Anlagen, daher fehlt auch jeglicher Zwang in den Erziehungsempfehlungen von Aegidius. Das Wecken von Anlagen ist mit einem liebevollen Umgang mit den Kindern vereinbar. Das Fördern von Eigenschaften, die natürlicherweise vorhanden sind, ist das Ziel. Die Kooperationsbereitschaft des zu erziehenden Kindes ist vorausgesetzt, so wie der Impuls seitens der Eltern vorhanden ist. Beide sind durch die Liebe bewirkt.

Ein Scheitern der Erziehung wird gar nicht erst erwogen. Die Liebe, die die Eltern zu ihren Kindern hegen, befähigt sie, deren Eigenschaften zu erkennen und zu fördern. Das Wirken der natürlichen Anlagen bietet die Gewähr dafür, daß die Beziehungen zwischen Eltern und Kindern nicht gestört sind. Die Disposition des Menschen ist der Garant, der Aegidius zu einer insgesamt positiven Bewertung des Handelns gelangen läßt. Moralisches Handeln heißt, naturgemäß handeln. Nicht ein mühsames Abringen des guten Tuns ist verlangt, nicht ein Verzicht auf Handlungsmöglichkeiten, nicht eine angestrenzte Unterdrückung der Antriebe, sondern die Realisierung der vorhandenen Anlagen. Ein asketisches Ideal zu propagieren, steht Aegidius fern. Das gute Leben wird nicht einem zu kasteienden Körper abgezwungen. Nicht Triebunterdrückung, sondern Trieblenkung soll die Erziehung bewirken.

Die Auffassung des Aegidius zur elterlichen Liebe hat Konsequenzen für seine weiteren Ausführungen zum Erziehungsstil. Dieser unterscheidet sich deutlich von zeitgenössischen Auffassungen. Sein etwas früherer Zeitgenosse Vinzenz von Beauvais, der ebenfalls einen Fürstenspiegel verfaßte und Erziehungslehren vorstellte, empfahl sowohl bei der geistigen Erziehung als auch der Erziehung zu guten Sitten das Kind mit der Geißel zu traktieren; er sah vor, daß sein Wille mit Gewalt gebrochen werden müsse; für ihn besaß die elterliche Zuneigung keine Bedeutung.²² Aegidius hebt sich auch von der zeitgenössischen Praxis ab, in der das Ankämpfen gegen Emotionen üblich war. Vielmehr empfahl Aegidius an zahlreichen Stellen seines Werkes, die natürlichen Anlagen des jungen Menschen zu wecken, nicht gegen

²² Vincenz von Beauvais, *De eruditione filiorum nobilium*, hg. v. Arpad Steiner, Ndr. New York 1970; Astrik L. Gabriel, *Vinzenz von Beauvais – ein mittelalterlicher Erzieher*, Frankfurt a. M. 1967; *Emotionen und materielle Interessen. Sozialanthropologische und historische Beiträge zur Familienforschung*, hg. v. Hans Medick/David Sabeau (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 75), Göttingen 1984; Pierre J. Payer, *The Bridling of Desire: Views on Sex in the Later Middle Ages*, Toronto 1993.

seine Wesensart anzukämpfen, stattdessen sie zu fördern. Der erzieherische Umgang, der durchaus Gehorsam verlange, solle nach Aegidius nicht in erster Linie auf Zwang beruhen. Er empfahl ein liebevolles Benehmen. Züchtigungen waren von ihm nicht vorgesehen. Anders als Vinzenz von Beauvais lehnte er eine brutalisierte Erziehung ab.

Drei Gründe gibt es, so Aegidius, daß die Eltern die Kinder mehr lieben als umgekehrt. Erstens lieben sie sie länger, nämlich vom Zeitpunkt der Geburt an. Die Kinder hingegen werden zweitens ihre eigenen Eltern erst allmählich erkennen und zu lieben anfangen. Aufgrund dieser sicheren Gewißheit haben die Eltern eine größere Zuneigung. Deshalb lieben die Mütter die Kinder auch mehr als die Väter. Als weiteres, drittes Argument verweist Aegidius auf das Verhältnis vom Teil zum Ganzen. Im Kind als Teil der Eltern, die als das Ganze vorgestellt werden, findet sich nichts, was vom Ganzen verschieden ist, im Ganzen hingegen liegt etwas vom Teil durchaus Verschiedenes. Der Teil nun, der in Liebe zum Ganzen hingezogen wird, erkennt im Ganzen deshalb ein von sich selbst Verschiedenes und ein ihm Fehlendes. Umgekehrt findet das Ganze, das in Liebe zum Teil hingezogen ist, nichts, das nicht im Ganzen schon angelegt wäre. So ist also das Quantum der Liebe im Ganzen größer als im Teil.²³

Nachdem Aegidius die größere Liebe der Eltern begründet hat, folgert er hieraus die Konsequenzen: Den Eltern erwächst die Pflicht, für ihre Kinder zu sorgen und dies gemäß dem *regimen*, das ihnen auferlegt ist. Denn jeder umsorgt das und muß es umsorgen, was er am heftigsten liebt: *quia quilibet sollicitus esse debet circa ea quae vehementi amore diligit*.²⁴ Die Kinder haben hingegen den Eltern zu gehorchen. Unterschiedliche Pflichten gestalten das Verhältnis.

Während bei Aegidius die Liebe das Motiv ist, das die Eltern zur Leitung der Kinder veranlaßt und das diese zum Gehorsam gegenüber Vater und Mutter bringt, argumentiert Vinzenz von Beauvais mit dem von Gott eingerichteten *ordo*, demgemäß alle Gott zu gehorchen hätten und abgestuft dem jeweils Höhergestellten in den jeweiligen sozialen Verbänden, bis zu den leiblichen Vätern.²⁵ Die Hierarchisierung von Befehlsgewalt begründet bei Vinzenz damit eine väterliche Autorität, die keine emotionale Bindung zur Voraussetzung hat.

Das väterliche *regimen*, d.h. die Befugnis, Anweisungen zu erteilen, hat ihren Ursprung in einem natürlichen Trieb, dem *amor*.

²³ Aegidius Romanus, De regimine (Anm. 9), II,2,4.

²⁴ Ebda., II,2,4.

²⁵ Vinzenz von Beauvais, De eruditione (Anm. 21), S. 109.

Ein Vater kann seine Kinder nach freiem Belieben leiten, es soll aber stets zum Wohl der Kinder geschehen. Dieses Wohl ist gesichert, da die Erziehung aus Liebe zum Kind geschieht und dies aus den Bedingungen der natürlichen Disposition aller entspringt. Aber weil die Liebe der Seinsgrund der väterlichen Befehlsgewalt ist, ist diese unumschränkt, duldet keine Begrenzung, kann nicht an Bedingungen geknüpft werden, ist also abgelöst von jeder „politischen“, d.h. von rechtlich gebundenen und durch Verhandeln, gemeinsame Beratungen und durch Verträge festgelegten Institution. Die Liebe, weil sie ein natürlicher Antrieb ist, ist *per se* gerechtfertigt und bedarf daher keiner juristischen Bestimmung. Gegenüber der Ehegattin hingegen soll sich der *Pater familias* in einer Weise verhalten, die Aegidius als politisch deutet. Indem er sich *civiliter* benimmt, weist er auf den Seinsgrund der Ehe hin, die auf gegenseitiger Vereinbarung beruht. Gegenüber dem Hausgesinde verhält sich der Familienvorstand dagegen despotisch. Zwar sind auch die Diener wohlwollend zu behandeln, aber indem Aegidius hier den Begriff des *diligenter* verwendet, setzt er das Verhalten deutlich von dem gegenüber der Ehefrau und auch in Beziehung zu den Kindern ab, das er mit dem Begriff *amanter* umschreibt. Kinder müssen – so Aegidius – mit Liebe umsorgt, gut ernährt und religiös erzogen werden.

Aegidius unterlässt es nicht, auf die Staatsformen zu verweisen, die in Analogie zu den drei Verhaltensweisen stehen. Wegen der Gesetze und der Vereinbarung, die die Ehe festlegen, entspricht sie der Verfassung der Polis. Da die Diener dem Hausherrn unterworfen sind, ist dieses Verhältnis das einer Despotie. Da die Kinder zu ihrem eigenen Wohl vom Vater aus Liebe geleitet werden, nennt Aegidius dieses Verhältnis königlich. Die Einteilung fußt auf der von Aristoteles, der im ersten Buch der Politik schreibt, daß es dem Manne zustehe, seine Frau und seine Kinder zu regieren, beide als Freie, aber nicht in derselben Weise, sondern als Politiker über die Frau herrsche, als Fürst über die Kinder.²⁶ Anders aber als bei Aristoteles führt Aegidius den Antrieb der Liebe in die Argumentation ein und begründet damit sowohl eine emotionale Bindung als auch eine unumschränkte väterliche Gewalt. Zwar hat auch Vincenz von Beauvais die Stellung von Frau und Kind in der Familie ähnlich zu Aristoteles definiert, aber nicht die Liebe zu den Kindern als wesentliche Begründung des Verhältnisses angenommen und damit kein Korrektiv gegenüber unumschränkter Herrschaft ihnen gegenüber vorgesehen.²⁷

²⁶ Aristoteles, Politik, lib. 1, cap. 12.

²⁷ Vincenz von Beauvais, De eruditione (Anm. 21), S. 149; Gabriel, Vincenz (Anm. 21), S. 30.

Die Liebe als Seinsgrund der sozialen Ordnung mindert nach Aegidius nichts an deren Rigidität. Aber der *amor* verlangt eine andere Beziehung als nur die Anerkennung von Autorität, die Ableistung von Gehorsam gegenüber Höhergestellten und deren Befehlsgewalt. Der *amor* bewirkt, daß die sozialen Beziehungen zum Guten führen. Er ist damit auch mehr als die emotionale Bindung, die die sexuellen Begierde, sofern kultiviert gebändigt und personal ausgerichtet, hervorruft. Aegidius erweitert den kirchlich-kanonistischen Diskurs zur Positionsbestimmung der menschlichen Sexualität, überträgt ihn auf alle Bindungen in der Familie und entkleidet damit die Emotionen gegenseitiger Sympathie zwar nicht der erotischen Konnotation, wohl aber der sexuellen Praxis, erachtet aber zugleich die Wirkung des *amor* als umfassender, als dies andere mittelalterliche Autoren tun. Der Liebesbegriff ist zwar durchaus angereichert mit den Motiven der zeitgenössischen Liebesrhetorik, mit der Erweiterung des Begriffsinhaltes geht aber eine De-Sexualisierung einher, ohne freilich zu einer Minderung der emotionalen Intensität zu führen. Die personale Liebe ist der Wert, der aus der höfischen Literatur gerettet wird. Sie bewirkt die emotionale Intensität, die Menschen vereint. Aber anders als die willkürlich und ungeahnt hereinbrechende Liebessehnsucht, ist die elterliche Liebe regelhaft und regelmässig vorhanden. Sie ist keine Ausnahme, sie befähigt nicht zu ungewöhnlichen Taten; sie beruht auf der menschlichen Natur, ist also ein Merkmal des Wesens „Mensch“ in seiner Verallgemeinerung. Ihre stete Präsenz verleiht ihr Wirkung.

Liebe, bezeichnet als *amor*, ist ein hoher Wert, der in den Gefühlen der Menschen angelegt ist, vor jedem Vernunftgebrauch – gleichwohl ihn fördernd – ihr Handeln bestimmt und sie zu gutem Tun in der Familie und in der Gesellschaft anhält. Dies gilt auch für die Beziehungen zwischen den Ehegatten. Indem Aegidius die Liebe nicht als exzeptionelles Erleben zwischen zwei Einzelwesen auffaßt, sondern als Gattungsmerkmal der menschlichen Natur, bringt sie keine die üblichen sozialen Regeln transzendierenden Impulse hervor. Bei Aegidius erscheint die Liebe domestiziert; sie ist der Normalfall; sie entbehrt einer emotionalen Steigerung; sie dient einer rational konzipierten Lebensführung. Leidenschaftliches, vernunftwidriges Ausleben ihrer Triebe ist ihr fremd. Liebe bringt keine Glücksempfindungen hervor, weswegen sie auch nicht als Ziel des Handelns der Menschen vorgestellt wird, sondern als dessen Ursache. Sie besitzt eine stabile, in sich ruhende Daseinsform, welche keine Veränderungen und Wendungen kennt. Der *amor* ist als eine genuin menschliche Eigenschaft vorgestellt, die stets wirkt und keiner außergewöhnlicher

Erlebnisse und Empfindungen bedarf. Liebe und Vernunft sind keine Gegensätze. Mit dem Begriff des *amor* erscheint auch weniger ein aktuelles Gefühl, als vielmehr eine konstante Disposition des Menschen gemeint zu sein. Weil sie in der Natur begründet ist, ist auch nicht vorgesehen, sie für Personen und Situationen in jeweils unvorhergesehener Weise wachzurufen.

3. Eheliche Liebe

Die Liebe durchtränkt die verschiedenen Stufen der Vergesellschaftung, die nach Aegidius zugleich Stufen der Herrschaft sind. Die Ehe ist hiervon nicht ausgenommen. Deswegen verwendet Aegidius auch zu ihrer Bestimmung die Begriffe *communitas* und *regimen*. Innerhalb des *regimen domesticum* bildet die Ehe die erste Gemeinschaft: *Communitas ergo maris et foeminae, quae est propter generationem, est prima pars domus et praecedit communitatem domini et servi*.²⁸

In Analogie zur aristotelischen Bestimmung des Menschen als *animale politicum* charakterisiert Aegidius Romanus den Menschen als *animale coniugale*. Die Zuneigung zwischen den Eheleuten ist durch die menschliche Natur gegeben. Diese Zuneigung, die Aegidius als *amicitia* bezeichnet, ihr also den Begriff *amor* am Anfang seiner Ausführungen zur Ehe zunächst noch vorenthält, begründet ein Herrschaftsverhältnis. Dieses ist Voraussetzung, um die für das Leben notwendigen Dinge bereitzustellen und in geordneter Weise zu verteilen. Im Haus gibt es, so Aegidius, drei Arten der Unterordnung: die der Knechte unter ihre Herren, die der Kinder unter ihre Eltern, die der Ehefrau unter ihren Mann. Die Frau schuldet dem Mann Gehorsam, sie ist ihm untertan. Dies erscheint Aegidius unerlässlich, da – so wie in allen anderen sozialen und politischen Gebilden, – auch im Haus nur einer regieren kann. Wenn es anders wäre, wenn das Haus gleichermaßen dem Mann wie der Frau unterworfen wäre, würde dies dazu führen, daß Untergebene mehreren Oberhäuptern zugleich gehorsam sein müßten, Diener mehrerer Herren wären, der soziale Organismus zwei Häupter hätte – für Aegidius eine monströse Vorstellung, die schlechterdings undenkbar und vor allem wider die natürliche Ordnung wäre. Die Hinordnung auf einen Höchsten ist vielmehr auf allen Stufenleitern der Vergesellschaftung durch die Naturnotwendigkeit gegeben. Das Haus macht davon keine Ausnahme. Nicht ein

²⁸ Ebda., I, 2, 7.

geschlechtspezifisches Defizit, den Frauen zugeschrieben, sondern die soziale Relation formt den Hausstand und damit eine führende Rolle des Hausvaters auch gegenüber seiner Gattin: *Nam secundum ordinem naturalem (...) semper vir debet esse praeeminens, mulier vero debet eum subjecta. Rursus secundum ordinem naturalem in eisdem operibus nullus aequè per se duobus vel pluribus potest esse subiectus. Si aliqua persona duobus subiicitur, hoc non est aequè per se, sed hoc est, quia unus ad alium ordinatur.*²⁹

Die Analogie zur politischen Herrschaft wird von Aegidius ausdrücklich bekräftigt, allein dadurch daß die Unterscheidung der politischen Organisation gemäß den von Aristoteles formulierten Begriffen auch für die Familie gültig ist. Er schreibt, daß die Herrschaft des Mannes über die Frau nicht der Tyrannis entsprechen dürfe, vielmehr einer politischen Verfassung, welche das allgemeine Wohl befördere und das gute Leben der Untergebenen zu befördern habe, so daß die Vorrangstellung des Mannes gegenüber der Frau abgemilderte Herrschaft sei, ausgerichtet auf die Verfolgung gemeinsamer Ziele und vor allem gemildert durch die Beachtung der Gesetze, die nicht willkürlich übertreten werden dürften und damit einen rechtlichen Rahmen setzten, innerhalb dessen die eheliche Gemeinschaft stattfindet und der beiden – Mann und Frau – Regeln auferlege. Die Familie ist damit kein rechtsfreier Raum, der der Willkür des Herrn ausgeliefert wäre. Sie ist von Normen, die außerhalb des familiären Lebensbereiches gesetzt sind, reguliert. Es sind aber nicht nur Gesetze, sondern auch die zwischen den Ehegatten getroffenen Vereinbarungen, die bindende rechtliche Wirkung besitzen und daher die Befehlsgewalt des Mannes beschränken. Rechtsetzung durch Vertrag reguliere die Ehe. Die männliche Suprematie in der Ehe unterscheide sich damit von der Befehlsgewalt gegenüber den Kindern: *Nam regimen paternale assimilatur regali, coniugale vero politico. Debet enim vir praeesse uxori regimine politico, quia debet ei praeesse secundum certas leges, scilicet secundum leges matrimonii et secundum conventiones et pacta.*³⁰

Anders als die Kinder müsse die Ehefrau nicht für ihre Aufgaben vom Herrn des Hauses angeleitet werden, sie bedürfe keiner Vorbereitung, sie ist vollständig befähigt, ihre Aufgaben selbständig, ohne Anweisung und ohne Ermahnung auszuüben. Die gemäß der Konzeption von Aegidius alle Lebensbereiche erfassende Hierarchisierung kennt also durchaus Abschwächungen und Moderierungen. An ande-

²⁹ Ebda., I, 2, 8.

³⁰ Ebda., I, 2, 8.

rer Stelle seines Werkes kann Aegidius durchaus von einer Gleichheit zwischen Mann und Frau in der Ehe sprechen, weil die beiden Gatten in gleicher Weise auf die natürliche Bestimmung der Ehe hingeeordnet seien, denn es gebe keine relationale Divergenz, vielmehr allein Konvergenz und Komplementarität hinsichtlich des Zweckes der Ehe, nämlich der Zeugung von Nachkommen.³¹ Die Gleichberechtigung der beiden Gatten ist bei Aegidius gleichwohl begrenzt auf den Akt der Zeugung und auf die Erziehung der Kinder. Sie gilt nicht für das Binnenverhältnis der Eheleute. Zwischen ihnen ist die Relation asymmetrisch, von Herrschaft und Unterordnung gekennzeichnet. Genauso wenig könne die Ehefrau in den Außenbeziehungen der Familie eine gleiche Stellung wie der Mann beanspruchen. Ihre Rechte seien innerhalb des Haushaltes beschränkt und erfassen nur dessen Relationen. Aber eine vollkommene Unterordnung schließt Aegidius aus. Rechtliche Garantien stehen ihr entgegen.

Aegidius stellt ethische Forderungen, um ein zivilisiertes Betragen unter den Eheleuten zu erreichen. Frauen wie Knechte zu behandeln, sei barbarisch, schreibt Aegidius, also ein Verhalten, das einer an Vernunft und am allgemeinen Wohl ausgerichteten Verfassung von der guten sozialen Gemeinschaft widerspreche. Die Verurteilung als barbarisch verweist auf eine Aristoteles eigentümliche Unterscheidung, die den voll entwickelten Menschtyp allein in einer politischen Organisation vorhanden ansieht und Abweichungen davon als ethnisch begründeten Makel vorstellt, der bei fremden Völkern außerhalb der Zivilisation bestehe. Aegidius hingegen insistiert auf der universal-humanen Geltung der ehelichen Ordnung. Die Frau sei durch ihre Natur zum Gebären von Kindern bestimmt, nicht zum Dienen. Eine doppelte Aufgabe oder Bestimmung – Aegidius verwendet den Begriff *officium* – der Frau aufzuerlegen, widerspreche der göttlichen Schöpfungsordnung, denn sie ist vollkommen, und jedes Geschöpf erfülle einzig eine Bestimmung, der es sich vollständig widme. Ein weiteres Argument präsentiert Aegidius: Da die Frau in freier Entscheidung ihren Gatten gewählt habe, also gemäß dem kanonischen Recht der Konsens beider Eheleuten eine Heirat konstituiere³², könne sie nicht

³¹ Ebda., I, 2, 14.

³² Robert Bartsch, Die Rechtsstellung der Frau als Gattin und Mutter. Geschichtliche Entwicklung ihrer persönlichen Stellung im Privatrecht bis in das 18. Jahrhundert, Leipzig 1903; René Metz, Recherches sur le statut de la femme en droit canonique. Bilan historique et perspective d'avenir, in: L'année canonique 12 (1968), S. 85-116; La femme et l'enfant dans le droit canonique médiéval (Variorum Reprints 222), Aldershot 1985; Jean Gaudemet, Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit, Paris 1987; James Brundage, Law, Sex and Christian Society in Medieval

der willkürlichen Verfügung ihres Mannes ausgeliefert sein. Beide hätten einen Vertrag miteinander abgeschlossen. Die rechtmäßigen Schranken sind es, die der Herrschaft des Mannes in seiner Ehe nicht allein Grenzen ziehen, sondern seine Frau als Inhaberin von Ansprüchen einsetzen. Sie seien dreifach verbürgt: durch die Natur, durch Gesetze und durch freie Vereinbarungen. Gerede letztere sind es, die Aegidius in besonders einprägender Verbindlichkeit das Verhalten leiten lassen: *Sed inter virum et uxorem semper interveniunt quaedam conventiones et pacta et sermones quidam, quomodo vir habere se debeat circa ipsam*.³³ Die Herrschaft ist nicht total, denn sie beruht auf freier Wahl – *ex electione*.³⁴

Aegidius Romanus bezeichnet die Wahl als Entstehungsgrund der Ehe. Sie verlangt Gleichberechtigung. Beide Gatten treffen die Entscheidung, die sie für ein gemeinsames Leben bestimmt. Selbständigkeit ist die Voraussetzung für die Heirat und zugleich deren Auswirkung. Eine unfreie Stellung kann durch die Eheschließung nicht begründet werden. Dies bedeutet, daß das *regimen* nach der Auffassung von Aegidius keine Schmälerung der persönlichen Freiheit nach sich zieht. Da eine in der Diktion von Aegidius „politische“ Verfassung der Ehe besteht, zielt sie auf den Nutzen aller beteiligten Personen. Herrschaft begründet daher innerhalb der Ehe stets ein Wohl, das indes nicht nur distributiv gewährt, sondern von den beiden Gatten aktiv erworben wird.³⁵

Um die Stellung der Frau in der Ehe zu beschreiben, verwendet Aegidius juristische Denkfiguren. Es ist also nicht die Liebe, die Herrschaft vor despotischer Entartung bewahrt. Aegidius ist konsequent, wenn er zwischen Herrschaft und Liebe keinen Gegensatz konstruiert. Beim Zusammentreffen beider verlieren sie nichts an ihrer Wirkung. Aber da Liebe kein Garant gegen einen exzessiven Gebrauch der Herrschaft darstellt, sucht Aegidius andere Sicherungsinstrumente. Sie bestehen in rechtlichen Regeln, ohne daß sie indes von ihm präzisiert werden und ohne daß er Verfahren vorschlägt, wie Konflikte in der

Europe, Chicago 1987; Ders., *Sex, Law and Marriage in the Middle Ages* (Variorum Reprints 397), Aldershot 1993; Ruth Wiegand, *Liebe und Ehe im Mittelalter* (Bibliotheca euditorum 7), Goldbach 1993; M. Sheehan, *Marriage, Family, and Law in the Medieval Europe*. Collected Studies, hg. v. J. Farge, Toronto 1996.

³³ Aegidius Romanus, *De regimine* (Anm. 9), I, 2, 14.

³⁴ Ebda., I, 2, 15.

³⁵ Vgl. Herbert Grundmann, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 183 (1957), S. 23-53; Johannes Fried, *Über den Universalismus der Freiheit im Mittelalter*, in: *Historische Zeitschrift* 240 (1985), S. 313-361.

Ehe in rechtlicher Weise gelöst werden können. Die zeitgenössische Praxis kannte hingegen durchaus vor Gericht ausgetragene Streitfälle zwischen Ehegatten, die mittels rechtlicher Prozeduren Ansprüche durchsetzten und verteidigten. Verfahren vor geistlichen Gerichten zur Regelung der Gütergemeinschaft, zu den ehelichen Pflichten, zu Anschuldigungen des Ehebruchs, zur Trennung der Eheleute oder zur Feststellung der Ungültigkeit der Ehe waren die übliche Praxis im späten Mittelalter. Solche Verfahren konnten auch von den Ehefrauen angestrengt werden.³⁶

Die Auffassung von Aegidius, der jede Gewaltanwendung gegen die Ehefrau verurteilte, entspricht dem kanonischen Eherecht. Ausdrücklich war in der *Collectio Francofurtuna*, einer am endenden 12. Jahrhundert in der Champagne erstellten Sammlung von päpstlichen Dekretalen, festgelegt, daß eine mit Gewalt herbeigeführte Ehe keinen rechtlichen Bestand habe solle, sofern die Frau aus dieser Ehe fliehe. Ihr war selbst das Recht eingeräumt, eine neue Ehe einzugehen. Die Entscheidung, die einst Papst Alexander III. gefällt hatte, war insofern auch langfristig bedeutsam, weil damit das Institut der Muntehe als rechtlich nichtig gewertet wurde, womit diese Eheform zurückgedrängt werden sollte, welche seit dem frühen Mittelalter ermöglichte, eine neben der Hauptehe eingegangene weitere Ehe zu begründen, welche aber kein einvernehmliches Einverständnis beider Partner erforderte und überdies nicht selten aus einer Gewaltanwendung gegen die Frau hervorgegangen war. Eine Dekretale, die in den *Liber Extra* (1234) aufgenommen wurde³⁷, stellt die Schwierigkeit der Beweisführung heraus, so daß eine Entscheidung, ob Gewalt angewendet worden sei, um die Frau zum Beischlaf und zur Ehe zu zwingen, problematisch sei und deswegen eine Auflösung der bestehenden Ehe nicht

³⁶ Jean Dauvillier, *Le mariage dans le droit canonique classique de l'Eglise. Depuis le décret de Gratian (1140) jusqu'à la mort de Clément V (1314)*, Paris 1933; Richard Helmholz, *Marriage Litigation in Medieval England* (Cambridge Studies in English Legal History), Cambridge 1974; A. Lefèbvre, *Règle et réalité dans le droit matrimonial à la fin du moyen âge*, in: *Revue de droit canonique* 30 (1980), S. 41-54; Charles Denahue, *The Canon Law on the Formation of Marriage and Social Practice in the Later Middle Ages*, in: *Journal of Family History* (summer 1983), S. 144-158; K. Lindner, *Courtship and the Courts: Marriage and Law in Southern Germany 1350-1550*, Diss. Theol. Harvard University 1988; F. Pedersen, *Romeo and Juliet of Stonegate: Marriage Litigation and the Ecclesiastical Courts in York in the Fourteenth Century*, Phil. Diss., University of Toronto 1992; Florence Demoulin, *Exceptio temporis, prescription romaine et dispense en matière matrimoniale au début du 13e siècle*, in: *Papers of the 10th International Congress of Medieval Canon Law*, Syracuse (N.Y.) 1996; Ines Weber, *Consensus facit nuptias. Überlegungen zum ehelichen Konsens in normativen Texten des Frühmittelalters*, in: *ZRG KA* 118 (2001), S. 31-66.

³⁷ X. 4.16.

stets verfügt werden müsse. Eine lange Zeit des ehelichen Verkehrs würde die ursprüngliche Gewaltanwendung rechtlich irrelevant machen. Argument hierfür ist, daß aus einer unfreiwillig eingegangenen Ehe sich noch eine Konsensehe entwickeln könne. Das Rubrum *Non omnis violentia impedit concontractum matrimonii*, unter der die Dekretale im *Liber Extra* verzeichnet ist, zeigt die Möglichkeit an, von der Gewalt am Anfang der Ehe abzusehen – freilich nur als Ausnahme. Der allgemeine Grundsatz, der des Konsens' und der Gewaltfreiheit, war festgeschrieben.³⁸ Damit bot das Rechtsverständnis der Kirche einen Anknüpfungspunkt für Aegidius, der den Vertragscharakter der Ehe und ihre darauf gründende Beteiligung an Rechten herausstellte und auf der permanenten Wirkung des Konsens' beharrte. Dieser verlangte eben mehr als den gemeinsamen Willen zum Zeitpunkt der Heirat, sondern auch eine rechtlich verfaßte und Rechtsgarantien gewährende dauerhafte Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen den beiden Gatten. Ohne auf rechtliche Verfahren einzugehen, was ja auch außerhalb seines Themas gelegen hätte, beschreibt Aegidius in seinem Traktat eine Rechtsgemeinschaft der Ehe, die eine willkürliche Behandlung der Frau und ihre Unterjochung ausschloß.

Mag auch die juristische Lehre der Konzeption des Aegidius entsprechen, so wich sie doch von der zeitgenössischen Praxis ab. Diese war in den Familien des hohen Mittelalters an politischen und ökonomischen Interessen ausgerichtet, ohne daß Liebe zwischen den Beteiligten vorausgesetzt worden wäre. Es ging bei der Eheschließung um Besitz und Macht. Ehen wurden arrangiert, Kinder als künftige Objekte erneuter Arrangements behandelt. Der familiäre Druck lastete auf allen Mitgliedern der Familien, zwang ihnen Rollen auf und ließ wenig Spielraum für die Ausbildung persönlicher Wünsche.³⁹ Liebe war in diesem Kontext nicht vorgesehen. Mag auch die Konsensehe, von den Kirchenrechtlern seit dem 11. Jahrhundert verlangt, auch die rohesten Formen von Zwangsheiraten eingedämmt haben, die Verfügung der Eltern über ihre Kinder war umfassend und sie betraf auch

³⁸ Gisela Drossbach, Gewalt gegen Frauen. Untersuchungen zum Dekretalenrecht des 12. Jahrhunderts, in: Das Mittelalter 12 (2007), S. 62-71.

³⁹ Karl-Heinz Spieß, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts (Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Beiheft 111), Stuttgart 1993); Famille et parenté dans l'Occident médiéval. Actes du colloque de Parsi 6-8 juin 1974, hg. v. Georges Duby/Jacques Le Goff, Rom 1977; Anita Guerreau-Jalabert, Prohibition canoniques et stratégies matrimoniales dans l'aristocratie médiévale de la France du Nord, in: Pierre Bonté u.a., Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée (Civilisations et sociétés 89), Paris 1994, S. 293-321.

die Auswahl der Gatten, ohne daß realiter ein Einverständnis der Brautleute vorausgesetzt wurde. Kinder unterstanden der Befehlsgewalt ihrer Eltern. Ihre Bedürfnisse zu berücksichtigen, war nicht vorgesehen. Vielmehr war ihre Arbeitskraft ein begehrtes Gut, genauso ihre generative Potenz. Die Lebensplanung der Kinder war Aufgabe der Eltern und sie hatte sich an der Verwirklichung von Zwecken auszurichten, die die Weckung von Liebe nicht vorsahen. Die Vorbereitung auf die Anforderungen des Lebens sollte erfolgen, um schnellen Nutzen in den Arbeitsleistungen und langfristigen Gewinn durch die Erzeugung einer neuen Generation zu erzielen. Kinder waren ein Gut. Dieses war zu nutzen. Frühe Eingliederung in den Arbeitsprozess war verlangt und praktiziert, genauso wie die Gebärfähigkeit der Frau durch frühe Verheiratung genutzt werden sollte. Dies bedeutete eine rasche Angleichung kindlicher Lebensumstände an die der Erwachsenen. Entgegen einer mittlerweile als veraltet geltenden Auffassung von Philippe Ariès⁴⁰ gab es gleichwohl keine affektive Distanzierung der Eltern von ihren Kindern, gab es durchaus das Bewußtsein, daß Kindheit ein gesonderter Lebensabschnitt darstelle. Tod, Krankheiten und Unfälle eines Kindes wurden gefürchtet und wurden beklagt. Für diese Auffassung sprechen allein die beredten Zeugnisse der Mirakelberichte, in denen die Errettung von verunglückten und die Heilung von kranken Kindern einen großen Raum einnehmen und anzeigen, wie sehr der frühe Tod von Kindern oder deren körperliche Gebrechen als schlimme Not und als seelische Pein wahrgenommen wurden, deren Linderung – mangels wirksamer medizinischer Verfahren – allein durch das Eingreifen von Heiligen erwartet wurde.⁴¹

Indem Aegidius Romanus Notwendigkeit und natürliche Disposition im Verhältnis der Ehegatte und dieser zu ihren Kindern miteinander in eine harmonische Verbindung bringt, die keinen Gegensatz kennt, kann er darauf verzichten, eine rechtliche Kontrolle vorzusehen und eine rigide Instanz der Affektkontrolle einzuführen. Deswegen

⁴⁰ Philippe Ariès, *Geschichte der Kindheit*, 10. Aufl. München 1992; David Herlihy, *Medieval Children*, in: *Essays on Medieval Civilisation*, hg. v. B. K. Lackner/K. R. Philip, Austin/London 1978, S. 109-141; Klaus Arnold, *Die Einstellung zum Kind im Mittelalter*, in: *Mensch und Umwelt im Mittelalter*, hg. v. Bernd Herrmann, Stuttgart 1986, S. 53-64; Ders., *Kind und Gesellschaft in Mittelalter und Renaissance – Beiträge und Texte zur Geschichte der Kindheit*, Paderborn/München 1980; Shulamith Sahar, *Kindheit im Mittelalter*, München 1991; Didier Lett, *L'enfant dans la Chrétienté (5e-13e siècles)*, in: *Les enfants au moyen âge: 5e-15e siècles*, hg. v. Danièle Alexandre-Bidon/Didier Lett, Frankfurt 1998, S. 17-31.

⁴¹ Maria Elisabeth Wittmer-Busch/Constanze Rendtel, *Miracula. Wunderheilungen im Mittelalter. Eine historisch-psychologische Annäherung*, Köln u.a 2003.

ist die große Bedeutung, die er der Liebe zumißt, ein befreiendes Element, das Selbstdisziplinierung entbehrlich macht. Vielmehr sieht er in der Verwirklichung der natürlichen Anlagen die Grundlage des moralisch richtigen Handelns. Weil die Ehe darauf beruht, die in der Natur des Menschen vorhandenen Fähigkeiten zu realisieren, ist Liebe aufgewertet als die Quintessenz dieser Fähigkeiten. Aegidius, der im Unterschied zu anderen Autoren des hohen Mittelalters⁴² darauf verzichtet, Liebe zu definieren, sie vielmehr einzig in ihrer Wirkung vorstellt, kann ihr somit viele Lebensbereiche erschließen, in der sie sich verwirklicht. Er verfährt in dem Kapitel über die Eheleute in ähnlicher Weise, wie er dies für die Verbindung zwischen Eltern und Kindern tut, indem er den affektiven Gehalt der Liebe und ihren zugleich vernünftigen Gebrauch voraussetzt. Diese affektive Zuneigung ist unter den Eheleuten sogar insofern noch größer, als sie auf freier Wahl beruht und sie durch die wechselseitige sexuelle Begierde angetrieben wird. Indes ist sie insofern geringer, als die Liebe zu den Kindern erst die Erfüllung der ehelichen Liebe bedeutet.

Aegidius verwendet einerseits den Begriff der *amicitia*, um die emotionale Bindung zwischen den Ehegatten zu beschreiben, andererseits den des *amor*, um die erotische Anziehung zwischen ihnen zu betonen und um auf die sexuelle Vereinigung zu verweisen. Der *amor* in der Ehe ist der Antrieb, der nicht allein die Gatten miteinander verbindet, sondern zur Zeugung von Nachkommen hinlenkt und damit dem Erhalt und der Fortpflanzung der Familie und des Menschengeschlechts insgesamt dient. *Amor* ist mit der sexuellen Anziehung und dem Sexualakt gekoppelt, umschreibt aber damit nicht vollständig die natürliche Zuneigung zwischen Mann und Frau in der Ehe. Insofern *amicitia* einen weiteren Begriffsinhalt abdeckt als *amor*, unterscheidet Aegidius den generativen Akt der Sexualität von der die Gemeinschaft stiftenden Tätigkeit, die sich auch in der Leitung des Hauses verwirklicht.⁴³

Aegidius erachtet den *amor* als einen Spezialfall der *amicitia* und ordnet ihn begrifflich dieser unter. *Amor* meint aber auch eine Steigerung der *amicitia*: *Inter uxorem et virum debet esse amor magnis, quia amicitia excellens et naturalis*.⁴⁴ Die Ehe ist der institutionelle Ort für die emotional fundierte Zuneigung. *Amor* partizipiert

⁴² Andreas Capellanus, *De amore libri tres*. Text nach der Ausgabe von E. Trosjek, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Peter Knapp, Berlin/New York 2005.

⁴³ Aegidius Romanus, *De regimine* (Anm. 9), I, 2, 7.

⁴⁴ Ebda., I, 2, 8.

nicht an einer einzigen seelischen Regung, sie umgreift vielmehr andere. In dieser zweiten Bedeutung ist ihr die *amicitia* begrifflich untergeordnet. Da die Liebe eine Zunahme erfahren kann, greift Aegidius zum Mittel der begrifflichen Differenzierung. In einer weiteren Bedeutung schließen sich beide Begriffe indes gegenseitig aus. Dies dient Aegidius als Argument, das Verbot der Verwandtenehe zu begründen. Weil zwischen den Familienmitgliedern bereits eine *amicitia* bestehe, könne eine Ehe zwischen ihnen keinen zusätzlichen Wert stiften. Einer solchen Gemeinschaft sei die Erhöhung in den Zustand des *amor* vorenthalten.⁴⁵

Gemäß der Auffassung von Aegidius ist die unterschiedliche Steigerungsfähigkeit der Liebe in Beziehung zu ihrer sozialen Funktion zu setzen. Wie diese zu bewerten ist, ist nicht eindeutig. An einer Stelle führt er aus, daß der *amor* umso größer sei, je mehr Personen er einschließe. Also nicht die intime Exklusivität, sondern im Gegenteil die umfassendere Sozialisierung der Liebe vermehre die Wirkung. Weil die Kinder das Ziel der Ehe und das erstrebte gemeinsame Gute seien, bewirkten sie eine positive Rückkoppelung auf die eheliche Bindung und auch auf die gegenseitige Zuneigung. Der *amor* zwischen den Gatten werde größer durch die Sorge um die Kinder. Der *amor* knüpft auf mehreren Ebenen familiäre Bande; er erhält seine Funktion durch die Zuneigung zu den Kindern, er entfaltet sich nicht allein in der ehelichen Gemeinschaft: *Inclinantur ex ipsa prole, quae est ipsorum commune bonum, immo eo ipso quod aliqui sunt amici unius, habent quandam inclinationem ut sint amici inter se parentes, qui naturaliter diligunt suam prolem, ex dilectione naturali quam habent ad ipsum, augmentatur eorum amicitia naturalis. Sed cum omnis amor vim quaedam unitativam dicat, augmento amore propter prolem genitam, augmentatur quoque eorum propositum, ut velint inseparabiliter permanere.*⁴⁶

Aegidius nennt Gründe für die Gattenwahl. Der *amor* wird geweckt durch seelische Vorzüge, zu denen ausdrücklich auch der Arbeitseifer der Frau gehöre. Er entspringt außerdem aus der körperlichen Attraktivität. Diese bewirke, Liebe zu wecken. Der *amor* folge aus der sexuellen Anziehung und zielen auf die sexuelle Erfüllung, die in der Vereinigung der sich begehrenden Körper bestehe. Dazu ist die Schönheit des Körpers Voraussetzung. Ohne sie wäre eine Ehe nicht möglich. Von der Schönheit angezogen zu werden, gehört nach Aussage von Aegidius ebenfalls zu den gerechtfertigten Gründen einer

⁴⁵ Ebda. I, 2, 11.

⁴⁶ Ebda., I, 2, 8.

Eheschließung. Die körperlichen Reize seien besonders bei der Frau wichtig, erstens um den Mann vor Unzucht zu bewahren und ihn in Treue an sich zu binden, zweitens um Kinder zu zeugen und drittens um die Chance zu erhöhen, daß schöne Kinder geboren werden. Der Mann, der seine Ehefrau begehre, suche nach den körperlichen Vorzügen, zu denen neben der Schönheit auch die körperliche Größe gehöre: *Quantum ergo ad bona corporis, quaerenda est in uxore pulchritudo et magnitudo*.⁴⁷ Das Erfordernis, einen schönen Körper zu haben, gelte bei Herrschern in noch höherem Maße als bei anderen Menschen, da sie darauf angewiesen seien, auch die Zuneigung ihrer Untergebenen zu gewinnen. Der *amor* wirkt auch im politischen Verband, macht das *regimen* im Königreich möglich.

4. Liebe als ordnende Kraft in der Gesellschaft

Liebe ist in eine normative Ordnung eingebunden, indem sie erstens auf der natürlichen Veranlagung der Menschen beruht und zweitens auf die Verwirklichung der natürlichen Ziele hinwirkt, nämlich auf die Zeugung von Nachkommenschaft, und drittens die familiäre Bindungskräfte schafft und somit geordnete soziale Beziehungen ermöglicht. Aegidius steht damit in Opposition zu einer Konzeption von *amor*, *amour*, *lîbe*, die insbesondere außerehelichen Verhältnissen eigentümlich sei, auf jeden Fall als aufwühlendes erotisches Gefühl, als unberechenbar und unerbittlich den Menschen unterwerfende Kraft, als leidenschaftlichen Ausnahmezustand, als gefühlsintensives Erleben und damit als soziale Regeln übertretendes menschliches Empfinden vorgestellt worden ist. Klassisch ausgeführt ist diese Auffassung am Ende des 12. Jahrhunderts von Andreas Capellanus, dessen Einfluß auf die Literatur seiner und der folgenden Zeit groß war.⁴⁸ Die Liebe ist seit dem endenden 11. und dem 12. Jahrhundert als ein herausragendes Thema in der Literatur des okzidentalen Europa entdeckt worden. Dies gilt auch für das religiöse Bewußtsein. Die Liebe zu Gott und die, welcher er den Menschen entgegenbringt, traten an die Stelle einer Vorstellung einer strafenden und belohnenden Instanz, die die Menschen richtet.⁴⁹

⁴⁷ Ebda., I, 2,13

⁴⁸ Andreas Capellanus, *De amore libri tres*. Text nach der Ausgabe von E. Trogue, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Fritz Peter Knapp, Berlin/New York 2005.

⁴⁹ Colin Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, London 1972; Ders., *Individualism in the Twelfth-Century Religion. Some further Reflections*, in: *The*

Aegidius führt den Begriff des *amor* in den familiären Bereich ein, der ihm bislang weitgehend verschlossen war.⁵⁰ Liebe erweist sich als Bindeglied zwischen der menschlichen Bedürftigkeit, als gesellschaftliches Wesen zu existieren, und der Motivation seiner Handlungen. Liebe ist der Kitt sozialer Bindungen. Sie motiviert zu Handlungen, die sich als sozial nützlich erweisen, ja überhaupt erst Soziabilität erzeugen. Dies gelingt gemäß Aegidius aber nur, insofern der *amor* einen weiten Begriffsumfang hat. Er eröffnet auch Handlungsfelder, die, bar einer sexuellen Konnotation, sich als konstitutiv für die elterliche Intervention gegenüber ihren Kindern erweisen.

Die Liebe, die in vielen Lebensbereichen wirkt, verweist auch auf die Liebe zu Gott, aber Aegidius verzichtet in seinem Fürstenspiegel darauf, diese Liebe inhaltlich zu präzisieren und als eindeutig christlich zu begründen und dogmatisch festzulegen. Aegidius bietet eine originelle Konzeption. Er verweigert sich sowohl einem ausschließlich religiösen Diskurs, wie er auch eine einzig an Interessenübereinstimmung begründete Vergesellschaftung der Menschen ablehnt. In der Anwendung säkularer Argumentationsweisen, die durch die Rezeption der Texte von Aristoteles vorgegeben ist, sucht er nach einer Begründung der sozialen Bindungskräfte, die in der Natur des Menschen liegt. Diese Natur verweist bei Aegidius aber auf mehr als die grundsätzlich und *a priori* angenommene politische und soziale Disposition aller Menschen. Vielmehr liegt es in der Liebe begründet, daß Menschen in geordneten sozialen Verbänden leben. Liebe ermöglicht den Gebrauch der Vernunft im Zusammenleben von Individuen. Mit der Liebe führt Aegidius ein Konzept ein, daß in einer christlichen Vorstellung begründet ist und damit aristotelische Vorstellungen zu überwinden vermag.

Hans-Joachim Schmidt

Université de Fribourg, Suisse

Journal of Ecclesiastical History 31 (1980), S. 195-206; Caroline Bynum, Did the Twelfth Century Discover the Individual?, in: The Journal of Ecclesiastical History 31 (1980), S. 1-17; Aaron Gurjewitsch, Das Individuum im europäischen Mittelalter (Europa bauen), München 1994; Horst Bredekamp, Das Mittelalter als Epoche der Individualität, in: Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Berichte und Abhandlungen 8, Berlin 2000, S. 190-240.

⁵⁰ Famille et parenté dans l'Occident medieval. Actes du colloque de Paris 6-8 juin 1974, hg. v. Georges Duby/Jacques LeGoff, Rom 1977; James A. Brundage, Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe, Chicago/London 1987.