

Ehestand und Ehesachen

Literarische Aneignungen einer
frühneuzeitlichen Institution

Herausgegeben von
Joachim Harst und Christian Meierhofer



Vittorio Klostermann · Frankfurt am Main

Inhalt

<i>Joachim Harst und Christian Meierhofer</i> Einleitung	I
<i>Dagmar Stöferle</i> Konsens und Copulatio. Eherecht in Boccaccios <i>Decameron</i>	17
<i>Beatrice Nickel</i> Das Chaos in der Liebeswelt. Das sechste Gebot und die italienische Renaissancenovelle	43
<i>Rita Rieger</i> Neuverwoben. Ehebande und Textgeflecht in <i>La Celestina</i> und <i>La Lozana andaluza</i>	64
<i>Paul Strohmaier</i> Fortuna nuziale. Ehe als Kontingenzgemeinschaft bei Alberti und Machiavelli	83
<i>Christian Meierhofer</i> Von Ehesachen. Soziale Ordnung, familiäres Haushalten und erzählerische Ökonomie im 16. Jahrhundert	109
<i>Nicolas Detering und Emma Louise Maier</i> Ehe als Ende. Zum Erzählwert geglückerter Liebe bei Johann Beer	138
<i>Tina Hartmann</i> Fleischeslust mit Gottes Segen. Sexualität, Sterilität und Zeugung zwischen <i>Eunuchi Conjugium</i> und <i>Insel Felsenburg</i>	157
<i>Nikola Roßbach</i> Gelegentliche Geschlechterdiskurse in der Frühen Neuzeit. Die Hochzeitsgedichte Sidonia Hedwig Zäunemanns	180
Abstracts	203
Über die Autorinnen und Autoren	208

Einleitung

Die Ehe ist auch deshalb ein besonders reizvoller Gegenstand literatur- und kulturwissenschaftlicher Forschung, weil sie sich als Grundmodell von Verbindlichkeit verstehen lässt. Als geschlossener Bund hält die Ehe weit mehr zusammen als die beiden Ehepartner. Die Ehe erzeugt basale, kulturgeschichtlich wirkmächtige Ordnungsstrukturen zwischen der weltlichen und göttlichen oder der gesellschaftlichen und metaphysischen Sphäre. Bereits in der griechischen Mythologie wird die kosmische Ordnung in der Geschwisterehe von Zeus und Hera begründet, in der jede weitere menschliche Ehe fundiert ist.¹ Analog hierzu legitimiert sich die christliche Ehe als Bund zwischen dem allmächtigen Gott und den Menschen.

Die Frühe Neuzeit wiederum stellt eine Makroepoche dar, in der die Begriffsprägung und Konzeptualisierung der Ehe fundamental umgestellt wird. Zuerst steht in den katholischen Kulturräumen Europas das konkrete Einsetzen eines Ehebundes zur Debatte. Während das mittelalterliche kanonische Recht mit Gratian den geschlechtlichen Vollzug als körperliche Repräsentation der Einheit von Christus und seiner Gemeinde als Einsatzpunkt des vollen sakramentalen Charakters der Ehe bestimmt, wird auf dem Konzil von Trient (1545 – 1563) der Konsens der Eheleute zur alleinigen Grundlage des Ehesakraments erklärt. Zwar bleibt die Abbildbeziehung zwischen menschlichem und göttlichem Bund erhalten, sie verliert aber die Dimension einer körperlichen Realisierung und nähert sich damit formal dem Konsensualvertrag an. Ferner besteht eine wesentliche Neuerung des Konzils im Verbot der heimlichen Ehen (*clandestina matrimonia*). Das bedeutet, dass Eheschließungen nur gültig sind, wenn sie zuvor durch einen Priester öffentlich angekündigt werden und dann in Anwesenheit von Zeugen stattfinden.² Das verschafft der Ehe als Institution freilich ein enormes Aufmerksamkeitspotential, das schnell auch zu literarischer Entfaltung gelangt.

¹ Vgl. Gunther Martin: Art. »Hera«, in: Maria Moog-Grünwald (Hg.), *Mythenrezeption. Die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Weimar 2008, S. 322-325.

² Zur langwierigen Annahme des Ehedekretes vgl. das entsprechende Kapitel bei Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. IV/2: *Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung*, Freiburg i. Br. u. a. 1975, S. 141-163.

Aus rechtshistorischer Sicht geht Luthers Ehekonzeption, die am ausführlichsten im Traktat *Von ehesachen* (1530) entworfen wird, über die Entscheidungen des Konzils noch erkennbar hinaus. Hatten die christliche Patristik und das kanonische Recht mit zunehmender Vehemenz die Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe vertreten und sie der kirchlichen Gerichtsbarkeit unterstellt, erklärt Luther die Ehe zu einem ›weltlich Ding‹, das auch Familie und Haushalt umfasst, zudem der irdischen Gerichtsbarkeit untersteht, keinen Sakramentcharakter besitzt und im Einzelfall auch auflösbar ist. Obgleich die Ehe ihren Status als mikrologische Umsetzung einer makrologischen Ordnung noch nicht einbüßt, so beginnt mit Luther dennoch eine konzeptuelle Verschiebung, die sich langfristig auswirkt. Am Ausgang der Frühen Neuzeit wird es die Zivilehe sein, die durch den weit über Frankreich hinaus geltenden *Code Napoléon* (1804) eingeführt wird und als Garant für eine soziale, nunmehr laizistisch gemeinte Ordnung und für zwischenmenschliche Verbindlichkeit dient. Fortan obliegt die rechtlich wirksame Eheschließung allein dem Staat.

Unter Berücksichtigung dieser sozial- und rechtshistorischen Hintergründe fragt das vorliegende Schwerpunktheft aus einer dezidiert komparatistischen und neugermanistischen Perspektive danach, welchen Anteil die frühneuzeitliche Literatur an der Umstellung und Neubestimmung ehelicher Verbindlichkeit hat. Das Heft versteht sich insofern als eine Ergänzung zu den etablierten Diskussionen um den vormodernen, ordnungs- und geschlechterpolitisch dominierten Ehediskurs, wie er seit längerer Zeit vor allem von Mediävistik und Geschichtswissenschaft konturiert worden ist. An dieser Stelle geht es jedoch nicht darum, eine monokausale oder unidirektionale Modernisierungsthese zu vertreten, um davon ausgehend den Übergang von einer vermeintlich geschlossenen, unterkomplexen Diskursordnung des Mittelalters hin zu einer sich verkomplizierenden Neuzeit zu beschreiben. Das Interesse gilt vielmehr solchen Texten und Textgruppen, die sich je für sich an der Neugestaltung von Verbindlichkeit beteiligen, somit mehr oder minder direkt in die kirchenrechtliche Diskussion eingreifen, eigene ethische Maßstäbe entwickeln, pragmatische Ratschläge erteilen oder eine polemische Gegenreaktion zu den religiösen Normvorgaben zeigen. Klar ist dabei von Anfang an, dass das heterogene Quellenmaterial, das die hier versammelten Beiträge behandeln, immer auch von den kulturellen »Anstrengungen« zeugt, »die es gekostet hat, das uns so vertraute Bild von Liebe und Sexualität, von Ehe und Familie überhaupt zu schaffen«. ³ Gleichzeitig darf nicht davon ausgegangen werden, dass die Literatur zwischen 1450 und 1750 ein einheitliches Bild von der Ehe zeichnet. Stattdessen muss man, wie nicht zuletzt Rüdiger Schnell in zahlreichen Beiträgen betont hat, zwischen einzelnen Autoren, Textsorten und literarischen

3 Hans-Jürgen Bachorski, »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Ordnung und Lust. Bilder von Liebe, Ehe und Sexualität in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 1991, S. 9-24, hier S. 10.

Gattungen, Textsortenstilen und Darstellungsmodi, Gebrauchsfunktionen und Kommunikationssituationen differenzieren.⁴ Die Bedingungen, die Normpoetik und Rhetorik formal schaffen, sind überaus rigide, so dass die jeweilige Gattung oder Textsorte oftmals auch eine inhaltliche und argumentative Tendenz vorgibt. Das gilt für gebrauchsfunktionale und *a fortiori* für literarische Texte, die sich niemals als einfache Meinungsäußerung lesen lassen, sondern ihre formale Zuordnung, ihre semantische Uneindeutigkeit oder ihren Fiktionalitätsstatus häufig explizit reflektieren. Gerade dadurch aber entsteht ein hochgradig dynamisches Dreieckverhältnis zwischen *erstens* dem ehelichen Ordnungsdiskurs, den vor allem die Textsorten der Theologie und Rechtslehre stiften, *zweitens* den formalen, gattungs- oder textsortenspezifischen Normierungen, die Rhetorik und Poetik mit großer Konstanz verteidigen, und *drittens* den Verfahrensweisen und Darbietungsmodalitäten, die im Rahmen einer literarischen Aneignung entwickelt und umgesetzt werden. Diesem dreifachen Bedingungsgefüge widmen sich die Beiträge des Heftes mit Fallstudien zu unterschiedlichen literaturgeschichtlichen Konstellationen. Neben den verschiedenen Ausprägungen des Prosaschrifttums, das von Kleinstformen wie Apophthegma oder Fazetie über die italienische Novelle seit Boccaccio bis zum Barockroman reicht, untersuchen die Aufsätze auch Gebrauchs- und Gelegenheitstexte, Hochzeitsgedichte und Ehetraktate.

Die literatur- und diskurshistorische Bedeutsamkeit der Ehe lässt sich mit einigen Schlaglichtern verdeutlichen. Ausgehend vom Versepos kann zunächst daran erinnert werden, dass bereits *Odyssee* und *Aeneis* um das Problem der Eheschließung kreisen, der neben dem Handlungsmoment eine symbolische und narrative Funktion zukommt. Die *Odyssee* endet bekanntlich mit der Wiedererkennung der Ehepartner Odysseus und Penelope, auf die eine neuerliche Hochzeit folgt. Sie veranschaulicht zugleich die Wiederherstellung der durch Odysseus' Abwesenheit erschütterten politischen Ordnung, aber auch den Bestand einer göttlichen Vorsehung, die künftigen Frieden sichert. Auf handlungslogischer Ebene leistet die Eheschließung den Abschluss des Epos, die kreisförmige Zusammenfügung von Anfang und Ende.⁵ All diese Aspekte werden von der *Aeneis* aufgegriffen, in

4 Vgl. mit weiteren Hinweisen Rüdiger Schnell, »Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Probleme und Perspektiven eines Forschungsansatzes«, in: ders. (Hg.), *Geschlechterbeziehungen und Textfunktionen. Studien zu Eheschriften der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1998, S. 1-58.

5 Vgl. Joachim Harst, »Homerisches Recht«. Eid, Ehe und Verbindlichkeit im griechischen Epos«, in: Christian Hiebaum, Susanne Knaller u. Doris Pichler (Hgg.), *Recht und Literatur im Zwischenraum. Aktuelle inter- und transdisziplinäre Zugänge*, Bielefeld 2015, S. 225-258.

der Aeneas' Ankunft in Latium in die Hochzeit mit Lavinia mündet. Diese Ehe steht für die Begründung einer neuen Stadt und Herrschaft als mythopoetischer Ursprung Roms sowie für die Verbindung von Trojanern und Latinern, aus der das römische Volk hervorgehen wird. Markant ist dabei im Vergleich zur *Odyssee*, dass das Erreichen der Eheschließung erschwert wird: Aeneas muss nicht nur seinen Konkurrenten Turnus besiegen, dem Lavinia eigentlich zugesagt war, er muss zuvor die mindestens ebenso schwere Herausforderung der Liebe bestehen. Mit der Dido-Episode, die dem Krieg in Latium vorgeschaltet ist, führt Vergil die leidenschaftliche Liebe als epischen Gegenstand ein. Die Lossagung Aeneas' von Dido und die Unterdrückung seiner Liebe sind erste Schritte zu seinem politischen Sieg am Ende. Unterstrichen wird damit, dass persönliche Liebe und politische Ehe im Epos nicht zusammen gedacht werden – vielmehr kennzeichnet Liebe die falschen Verbindungen (Dido/Aeneas und Lavinia/Turnus), während anlässlich der Heirat von Aeneas und Lavinia die Liebe keine Erwähnung findet.

Das ändert sich im Mittelalter: Mit der Entwicklung des höfischen Romans – die ja eng mit der volkssprachlichen Adaption der *Aeneis* zusammenhängt – wird die Liebe als bindendes Element der politischen Ehe und damit auch der gesellschaftlichen Ordnung eingeführt. So versieht Heinrich von Veldeke seine *Eneit* (um 1187) mit einer breit ausgeführten Liebesgeschichte zwischen Aeneas und Lavinia, die nun der Dido-Episode das Gleichgewicht hält und somit der politisch ›falschen‹ eine ›rechte Minne‹ gegenüberstellt. In dieser epischen Verbindung von Liebe und Ehe ist eine maßgebliche literarische Neuerung zu erkennen, die weitreichende Konsequenzen für den mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Roman hat und sich zugleich außerliterarisch, etwa in einer neuen Ikonographie der Herrschaft, niederschlägt.⁶

Die politische Valenz der Ehe in Mittelalter und Früher Neuzeit ist zugleich von der römischen Rechtstradition wie auch den christlichen Ehe traktaten geprägt, die erstmals in Gratians *Decretum* (um 1140) wirkungsvoll synthetisiert werden.⁷ Der erstaunliche Mangel des Neuen Testaments an systematischen Aussagen über Ehe und Eheleben wird durch eine proliferierende Menge von Traktaten ausgeglichen, die einzelne Bibelverse zum Ausgangspunkt für weitreichende Festschreibungen nehmen. In politischer Hinsicht besonders folgenreich ist die Lehre vom Sakrament der Ehe, die auf eine paulinische Umdeutung eines alttestamentarischen Verses zurückgeht. Wenn es in der Genesis heißt, Mann

6 Vgl. dazu lediglich Peter Kern, »Beobachtungen zum Adaptionsprozeß von Vergils ›Aeneis‹ im Mittelalter«, in: Joachim Heinzle (Hg.), *Übersetzen im Mittelalter. Cambridger Kolloquium 1994*, Berlin 1996, S. 109-133.

7 Die Bedeutung des *Decretums* in Hinblick auf die ›westliche Rechtstradition‹ betont Harold Joseph Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge (MA), London 1983, S. 143-146 u. 202-204.

und Frau seien als »ein Fleisch« zu erachten (Gen 2, 24) – was bereits Jesus im Sinne der kategorischen Unauflöslichkeit der Ehe deutet –, so bezieht Paulus diesen Satz auf Christus und die Gemeinde und versteht ihn als »sacramentum magnum« (Eph 5, 32). Damit aber wird nicht nur der zwischenmenschliche Bund in einem göttlichen fundiert, wie es auch ›heidnisch‹ üblich war; ebenso wird jene institutionelle Ordnung, die der Bund der Gemeinde repräsentiert, in der zwischenmenschlichen Ehe symbolisch entfaltet. Hierdurch begründet sich die Bedeutung der prinzipiellen Unauflöslichkeit der Ehe, die im Vergleich zur griechischen und römischen Kultur einen neuen Gedanken darstellt: In ihr steht nicht nur die partnerschaftliche, sondern die institutionelle Bindung und die differenzlose Einigkeit der Kirche überhaupt in Frage. »Denn wir sind die Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch und seinem Gebein« (Eph 5, 30), heißt es im Paulusbrief an die Epheser. Von hier aus öffnet sich die Ehe einer Indienstnahme seitens geistlicher wie auch weltlicher Institutionen.⁸

Schon Augustinus, der maßgeblich zur Verbreitung der Lehre vom sakramentalen Charakter der Ehe beiträgt, leitet aus Paulus' Argumentationszusammenhang wichtige Konsequenzen ab. Zum einen begreift er den alttestamentarischen Verweis auf die Einheit des Fleisches als Beleg für eine erste, paradiesische Institution der Ehe, in der der göttliche Fortpflanzungsauftrag unbefleckt von Sünde erfüllt werden kann. Zum anderen kontrastiert Augustinus diese ›Paradiesesehe‹ mit der postlapsalen Ehe, in der jede Fortpflanzung notwendig von Wollust und also von Sünde begleitet wird.⁹ Die Ehe nach dem Sündenfall ist nunmehr ein unvollkommenes Abbild der ursprünglichen Ehe; ihr kommt neben der Fortpflanzung noch die Funktion zu, der unvermeidlichen sündhaften Sexualität eine mäßigende Form zu verleihen. Aus dem Gedanken, dass die Ehe sündige Lust gleichsam reinigt, entwickelt Augustinus sodann eine Kategorisierung der Wollust, die nach Maßgabe des Verhältnisses von unerlaubter Lust und notwendigen Ehezwecken die Sündhaftigkeit zu beurteilen erlaubt.¹⁰ Obwohl die Einschätzung dieses Verhältnisses bis in die Frühe Neuzeit immer

8 Vgl. ebd., S. 215-221, und Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton 1957, S. 194-231.

9 Vgl. Aurelius Augustinus, *De civitate dei / Vom Gottesstaat*, übersetzt u. hrsg. v. Wilhelm Thimme, Zürich 1955, c. 14, S. 158-215. Zum weiteren Zusammenhang vgl. Gabriela Signori, *Von der Paradiesesehe zur Gütergemeinschaft. Die Ehe in der mittelalterlichen Lebens- und Vorstellungswelt*, Frankfurt a. M., New York 2011, S. 15-17, und Michael Müller, *Die Lehre des Hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Regensburg 1954, S. 19-32.

10 Vgl. Aurelius Augustinus, »De nuptiis et concupiscentia / Von der Ehe und der Begierlichkeit«, in: ders., *Schriften gegen die Pelagianer*, Bd. 3, hrsg. u. übersetzt v. Adalbero Kunzelmann, Würzburg 1977, S. 75-166.

wieder neu justiert wird, bleibt die Verknüpfung von kirchenrechtlicher Form und ambivalentem Inhalt (Liebe/Lust) für den christlichen Ehebegriff zentral.¹¹

Gratians *Decretum*, das die patristisch-augustinische Position mit dem römischen Recht insgesamt zu harmonisieren sucht, wendet die Diskussion neu. In Hinsicht auf den konkreten Moment der Eheschließung etwa wird das römische Konsensprinzip mit der Kopulatio-These verknüpft: Eine Ehe ist nach Gratian erst dann unauflöslich geschlossen, wenn sie körperlich vollzogen wurde, die Partner also tatsächlich ›ein Fleisch‹ geworden sind. Denn erst dann bildet sich in ihnen das ›Sakrament‹ der Ehe, die unauflösliche Vereinigung von Christus und der Gemeinde ab, wie es der Epheserbrief bereits vorsieht.¹² Das ist freilich eine signifikante Pointe, weil damit die an sich problematische, da geschlechtlich lustvolle Vereinigung zum Auslöser des Sakraments gerät. Um die Gefahr von Liebe und Lust in der Ehe zu unterstreichen, kolportiert Gratian die paradoxe Wendung, nach der ein allzu leidenschaftlicher Beischlaf als Ehebruch anzusehen ist: »Adulter est [...] in suam uxorem amator ardentior.«¹³ Unter gewissen Umständen kann also gerade der Ehevollzug die Ehe beschädigen.

Während das kanonische Recht die Spannung zwischen ehebrecherischem und eheschließendem Vollzug nicht explizit in den Blick nimmt, wird sie im zeitgenössisch entstehenden höfischen Roman und in der Traktatistik ausführlich thematisiert. Paradigmatisch wird die *adulter uxoris*-Wendung in einem rhetorischen Exemplum aus Andreas Capellanus' *De amore* (um 1190) zitiert.¹⁴ Im Rahmen von Musterdialogen für die Liebeswerbung führt hier der männliche Sprecher gegen den Einwand der Frau, sie sei glücklich verheiratet und liebe ihren Ehemann, das Argument ins Feld, dass Liebe in der Ehe nichts zu suchen habe, da ja der allzu leidenschaftliche Ehemann als Ehebrecher anzusehen sei. Die Konsequenz überrascht: Die Frau habe Liebe außerhalb der Ehe und vorzugsweise bei ihm, dem Sprecher, zu suchen. Diese zugespitzte Verkehrung der kirchenrechtlichen Maxime ist jedoch mehr als ein rhetorisches Wortspiel. Sie verweist auf die innige Verschränkung von höfischer Liebeslehre und kanonischem Recht bei Andreas, die sich auch an vielen weiteren Beispielen belegen ließe.¹⁵

11 Vgl. für die mittelalterliche Ehelehre die Darstellungen von Müller (wie Anm. 9) und Hans Zeimentz, *Ehe nach der Lehre der Frühscholastik. Eine moralgeschichtliche Untersuchung zur Anthropologie und Theologie der Ehe in der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, bei Hugo von St. Viktor, Walter von Mortagne und Petrus Lombardus*, Düsseldorf 1973.

12 Vgl. Jean Gaudemet, »Les étapes de la conclusion du lien matrimonial chez Gratien et ses commentateurs« [1976], in: ders., *Sociétés et mariage*, Straßburg 1980, S. 379-391.

13 Gratian, *Decretum sive Concordia discordantium canonum*, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1879 – 1881, hrsg. v. Emil Friedberg, Graz 1959, C. 32, q. 4, c. 5, Sp. 1129.

14 Vgl. Andreas Capellanus, *De amore libri tres / Drei Bücher über die Liebe*, hrsg. u. übersetzt v. Fritz Peter Knapp, Berlin 2006 [um 1190], 1, 6, 383, S. 115.

15 Vgl. dazu Rüdiger Schnell, *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in De amore*, München 1982. Speziell zu *adulter uxoris* vgl. S. 22 u. 148-152.

Nicht tragfähig ist dagegen die generalisierende Behauptung, dass (höfische) Liebe und Ehe sich grundsätzlich ausschließen.¹⁶ Gegen diese in der älteren Forschung gerne vertretene These sprechen sowohl der rhetorische Status der Aussage als auch der generell unsystematische Charakter des Liebestraktats. Zudem lassen sich durchaus höfische Romane anführen, die das Verhältnis von Liebe und Ehe reflektieren und zu einem versöhnlichen Ergebnis kommen. So kann etwa der Grundkonflikt im *Erec* (um 1180) Hartmanns von Aue ebenfalls als Variation der *adulter uxoris*-Formel gelesen werden: Erec ist für Enite zugleich ›amis unde man‹, Liebhaber und Ehemann, und verliert in der Konsequenz seine ritterliche Ehre.¹⁷ In der eigentlichen Romanhandlung geht es aber darum, die Ehre in Abenteuern wiederzugewinnen, die zugleich ein tieferes Verständnis ehelicher Liebe – insbesondere in der ungeschützten Auslieferung an den Partner – erarbeiten. Wenn in der Schlussepisode des Romans die ›Freude des Hofes‹ wiederhergestellt und das Paar gekrönt wird, ist damit auch für die Vereinbarkeit von höfischer Liebe und Ehe eine Lanze gebrochen.

Vor diesem Hintergrund müssen auch weitere, scheinbar ehebrecherische Romane wie der *Lancelot* (um 1180) Chrétien de Troyes und der *Tristan* (um 1210) Gottfrieds von Straßburg anders bewertet werden. Richtig ist, dass in beiden Romanen eine absolut gesetzte Liebe in Konflikt mit dem höfischen Verhaltenskodex und insbesondere mit der königlichen Ehe gerät. Aber damit ist noch nichts über den grundsätzlich ehebrecherischen Charakter höfischer Liebe gesagt. Im *Lancelot* geht es vielmehr darum, dass die Idealfigur des Ritters ihre bedingungslose Unterwerfung unter die ›Gesetze Amors‹ darin unter Beweis stellt, dass sie jegliche Schande – auch die des Ehebruchs – auf sich nimmt. Und im *Tristan* wird ein vergleichbarer Konflikt dahingehend aufgelöst, dass die außereheliche Liebe von Tristan und Isolde als Ideal und Vorbild ehelicher Einigkeit dargestellt wird.¹⁸ Es geht also in beiden Fällen nicht um einen einfachen Gegensatz von absoluter Liebe und institutionalisierter Ehe, sondern um ein Aushandeln ihrer dialektischen Beziehung. Lancelot kann seine Liebe nur im Bruch des höfischen Kodex unter Beweis stellen, aber diese Liebe ist ihrerseits als ›Gesetz‹ gedacht. Tristans und Isoldes Liebe steht außerhalb der höfischen Ordnung, soll mit ihr aber nicht einfach brechen, sondern sie in Hinblick auf ein neues Modell von Gemeinschaftlichkeit reformieren. Daher greift die These eines einfachen Gegensatzes von höfischer Liebe und Eherecht zu kurz, wiewohl nicht zu leugnen ist, dass die insistente Thematisierung von Liebe – wie im Übrigen

16 Vgl. bspw. ebd., S. 23 f. u. 29 f.

17 Vgl. Ursula Schulze, ›amis unde man. Die zentrale Problematik in Hartmanns *Erec*«, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur (PBB)* 105,1 (1983), S. 14-47.

18 Vgl. Mark Chinca, *Gottfried von Strassburg: Tristan*, Cambridge u. a. 1997, S. 26-32.

auch die ihre Fiktionalität ausstellende Romanform – Effekt einer tiefgreifenden Erschütterung des mittelalterlichen Ordo ist.¹⁹

Die mannigfachen Überschreibungen von Liebe und Recht im Horizont der Ehe stehen aber auch komisch-unterhaltsamen Bearbeitungen offen. Davon zeugt unter anderem manch schwankhafte Episode des *Tristan*, aber mehr noch die erotische Novellistik eines Giovanni Boccaccio oder Matteo Bandello, der sich die Beiträge von *Dagmar Stöferle* und *Beatrice Nickel* zuwenden. Von Bedeutung ist dabei einerseits, dass auch die unbeschwerten Ehebruchgeschichten der italienischen Novellistik auf kanonistische Topoi rekurrieren, und andererseits, dass die Sammlungen als Ganze durchaus ernstzunehmende, literarische Gegenentwürfe zum geltenden Recht darstellen. Während also manche Einzelnovelle des *Decameron* (1349 – 1353) vom ›Naturrecht‹ einer rein sinnlich verstandenen Liebe erzählt, das weltliche und geistliche Ordnung unterschiedslos prägt und konventionelle Hierarchien unterwandert, fragt die Novellensammlung insgesamt ernsthafter nach einer anderen gesellschaftlichen Ordnung, in der Liebe nicht ausschließlich transzendent – etwa durch die kirchlich institutionalisierte Ehe – legitimiert wird, sondern ebenso in ihrer Sinnlichkeit berechtigt ist. Die Rahmenhandlung des *Decameron*, die Beschreibung einer von der Pest erschütterten gesellschaftlichen Ordnung und der von den Binnenerzählern konstruierte utopische Raum, verweisen auf einen neuen Entwurf von Gesellschaftlichkeit, der neben der anarchischen Lust auch das distanzierende Lachen zu integrieren sucht.²⁰

Von der höfischen Liebe und der italienischen Novellistik her ist auch ein wichtiger spanischer Beitrag zur epischen Gestaltung des Verhältnisses von Liebe und Ehe zu verstehen: Gemeint ist Fernando de Rojas' in Dialogform gefasster Roman *La Celestina* (1499), der eine ganze Reihe von Fortsetzungen und Nachahmungen gefunden hat und mit dem sich *Rita Rieger* auseinandersetzt. Hier wird das an sich bereits prekäre Verhältnis von Liebe und Recht noch einmal religiös überschrieben. Mit der ›himmlischen‹ Kupplerin Celestina, die einst selbst Prostituierte war und sich nun auf allerlei Hexereien wie die ›Wiederherstellung‹ gefallener Jungfrauen verlegt hat, wird die eherechtliche Frage nach der jungfräulichen Unschuld unentscheidbar. Entsprechend steht auch der

19 Vgl. Walter Haug, »Die Entdeckung der personalen Liebe und der Beginn der fiktionalen Literatur«, in: Georg Wieland (Hg.), *Aufbruch – Wandel – Erneuerung. Beiträge zur »Renaissance« des 12. Jahrhunderts*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1995, S. 65-85.

20 Vgl. grundlegend dazu Kurt Flasch, »Poesie nach der Pest«, in: Giovanni Boccaccio, *Poesie nach der Pest. Der Anfang des Decameron*, Italienisch-Deutsch, neu übersetzt u. erklärt v. Kurt Flasch, Mainz 1992, S. 13-196. Zur europäischen Verbreitung vgl. die Beiträge in Achim Aurnhammer u. Rainer Stillers (Hgg.), *Giovanni Boccaccio in Europa. Studien zu seiner Rezeption in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Wiesbaden 2014.

archetypische Sündenfall, mit dem die binäre Unterscheidung von Schuld und Unschuld religiös begründet wird, zur Disposition. Der Roman entfaltet mithin eine Welt, in der jedes Sein – meist satirisch, oft aber auch tragisch – als Schein entlarvt, jedes Liebes- oder Leidenswort als leere Rhetorik enthüllt wird. Wie der Name *Celestina* andeutet, ist es in dieser Welt ausgerechnet die Kriminelle, die eine Spur des Himmlischen fortführt. Fortschreibungen des Romans wie Francisco Delicados *La Lozana andaluza* (1528) gehen noch einen Schritt weiter. Bei Delicado wird gar die Prostituierte aufgrund ihrer freigiebigen, selbstlosen Liebe mit der Heiligen *Caritas* verglichen. Doch geht es dabei nicht allein um eine satirische Erschütterung der rechtlichen wie religiösen Grundlagen von Gesellschaft. Die Identifizierung von Eros und *Caritas* sowie von Prostituierte und Heiliger verabschiedet die Manifestation des Göttlichen nicht vollständig, sondern wagt es, dessen Ermöglichungsbedingungen noch radikaler zu befragen.²¹

Genau umgekehrt gestaltet John Miltons *Paradise Lost* (1667/74), an das hier abschließend erinnert werden soll, das Verhältnis von ehelicher Sexualität und Gottese Erfahrung. Auch wenn seine Darstellung sonst wenig polemisch gehalten ist, fällt beispielsweise auf, dass Milton das Abendgebet und den Geschlechtsverkehr des paradiesischen Paares nahezu bruchlos ineinander übergehen lässt und der Szene einen Seitenhieb auf die ›hypocrites‹ anschließt, die Geschlechtlichkeit auch in der Ehe als unrein diffamierten – die Forderung nach absoluter Keuschheit könne nur vom Teufel stammen, wenn Gott selbst doch die Fortpflanzung geboten habe.²² Ganz offensichtlich vertritt Milton nicht die ›Lustlosigkeit‹ der augustiniischen ›Paradiesesehe‹, obwohl sich der spätere Sündenfall zuallererst in rauschhafter Wollust manifestiert.²³ Vielmehr wird das Geheimnis der ehelichen Liebe – ein weiterer Verweis auf die Vereinigung – sowohl als Ursprung von Recht und Kultur wie näherhin von verwandtschaftlichen Beziehungen und Nächstenliebe (*charity*) bezeichnet. Umso erschütternder ist es, wenn Adam auf Evas Verführungsrede mit dem Argument ehelicher Treue eingeht: Er wolle seine Ehefrau, die schließlich sein Fleisch sei, auch in der Sünde nicht verlassen. Die Verführung zur Sünde fruchtet hier also nicht wegen der verbotenen Lust, sondern dank der Vorstellung einer unhinterfragten ehelichen Einheit, die die Kirche seit Paulus zum Modell ihrer institutionellen Organisation gemacht hat. Zumindest der heutige Leser darf den Vorwand Adams als Aufforderung

21 Vgl. Joachim Harst, »Making Love: Celestinesque Literature, Philology and ›Marranism‹«, in: *Modern Language Notes* 127 (2012), S. 169-189.

22 Vgl. John Milton, *Paradise Lost*, hrsg. v. John Leonard, London 2003 [1667/74], IV, V. 744-749, S. 93.

23 Vgl. ebd., IX, V. 951-959, S. 210. Die frühere Bemerkung, die eheliche Liebe habe die tierische »adulterous lust« vertrieben (IV, V. 753, S. 93), macht deutlich, dass Milton den Ursprung der Wollust nicht im Sündenfall sieht.

verstehen, nach einem Modell ehelicher Treue zu fragen, das – wie mancher mittelalterliche oder frühneuzeitliche Roman – Einheit und Differenz, Bindung und Bruch in ein Verhältnis setzt.

So zeigt sich, dass auch Miltons Darstellung der paradiesischen Gemeinschaft Adams und Evas von der kirchenrechtlichen Diskussion geprägt ist und zugleich eigene Akzente setzt. Anders als die zuvor besprochenen Autoren nutzt Milton sein Wissen jedoch dazu, eine neue Version der Genesis zu schreiben und damit gleichsam einen Grundtext des Eherechts zu manipulieren. In dieser Umschreibung des ›Ursprungs‹ der Ehe kann man den Versuch erkennen, die jahrhundertelange epische Diskussion über Ehe, Liebe und Sexualität abzuschließen.

Neben der hier skizzierten Traditionslinie der Epik sind weitere literarische Gattungen wie auch pragmatische Textsorten in den Blick zu nehmen, die den Ehediskurs sichtlich mitbestimmen und sich insbesondere ab dem 15. Jahrhundert unter der medien- und bewusstseinsgeschichtlich neuen Voraussetzung des Buchdrucks etablieren. Das verleiht den theologischen Ehekonzepten und ihrem Moralkodex eine nicht zu unterschätzende Orientierung auf das Diesseits und das immanente Weltgeschehen. Für diese Transformationsphase ist darum die Herausbildung und weite Verbreitung der Hausväterliteratur überaus relevant, weil sie einerseits den didaktischen Anweisungsgestus theologischer Textsorten wie Predigt, Traktat oder Lehrdialog fortführt und andererseits die ökonomische Dimension und die soziale Praxis des Ehelebens noch weitaus stärker berücksichtigt.²⁴ Dadurch entsteht ein erhöhter Regelungsbedarf, der neben dem moralisch korrekten Verhalten der Ehepartner zueinander auch die wirtschaftliche Organisation der Familie und des Hauses als *oikos* sowie die erzieherische Leistung der Eltern gegenüber den Kindern umfasst. Ein Wegbereiter der Hausväterliteratur ist Leon Battista Alberti mit seinen vier dialogisch verfahrenen und mit autobiographischen Referenzen versehenen *Libri della famiglia* (um 1440), die Paul Strohmaier im Verhältnis zu Niccolò Machiavellis Komödie *La Mandragola* (um 1518) untersucht. Albertis Abhandlung über das Hauswesen etabliert alle wichtigen Topoi, an denen sich die europaweit florierende Hausväterliteratur im 16. und 17. Jahrhundert orientieren wird. Neben Haushaltsführung und Kindererziehung stehen die geschlechterspezifischen Pflichten der Ehepartner als Hausvater und Hausmutter, *padre* und *madre di famiglia*, im Zentrum. Das letzte Buch ist den

²⁴ Vgl. lediglich den historischen Überblick von Irmintraut Richarz, *Oikos, Haus und Haushalt. Ursprung und Geschichte der Haushaltsökonomik*, Göttingen 1991.