

*Josef Fuchs SJ*  
Eheliche Liebe

Christlicher Pluralismus im 12. Jahrhundert

Ethische Probleme und Lösungsversuche haben auch im Christentum vielfach ihre Geschichte. Oft ist sie ein Ringen im Wechsel der Zeiten, nicht selten ein Ringen gleichzeitiger disparater Auffassungen. Geschichtlich kann es – trotz oft gehörter gegenteiliger Behauptung – nicht so sein, daß die Kirche (wer ist gemeint?) oder daß man in der Kirche für die vielen ethischen Probleme schon immer die gleiche Lösung hatte. Das Gegenteil würde bedeuten, daß es nie eigentlichen Pluralismus gegeben habe und daß ethische Lösungen von der Geschichtlichkeit des Menschen (auch des Christen) nicht bedingt seien, sei es im zeitlichen Nacheinander, sei es in pluraler Gleichzeitigkeit.

Im folgenden soll das an einem höchst interessanten Beispiel, nämlich der Auffassung von der ehelichen Liebe im 12. Jahrhundert, gezeigt werden. Dabei ist nicht an eine volle Darstellung der Geschichte dieser Problematik im 12. Jahrhundert gedacht; vielmehr sollen vier äußerst verschiedene Auffassungen verglichen werden. Es geht also nicht um eine erste Quellenforschung; deren Ergebnisse sollen hier vorausgesetzt werden. Beabsichtigt ist ein Einblick in die Verschiedenartigkeit von einigen (nicht allen) Auffassungen von der ehelichen Liebe innerhalb des Christentums einer bestimmten Zeitspanne.

Schon vor Jahren hatte ich bei einer Arbeit zur Sexualethik des Thomas von Aquin (1949) die außerordentliche Vielfalt der sexual- und eheethischen Auffassungen im Bereich der christlichen Moral beobachtet<sup>1</sup>. Im Zusammenhang damit interessierte mich seit einiger Zeit der in den achtziger Jahren des 12. Jahrhunderts verfaßte Traktat des fränkischen Hofkaplans Andreas „De amore“ (Über die Liebe), dessen lateinische Originalfassung in der von E. Trojel 1892 herausgegebenen Ausgabe 1964 erneut erschien<sup>2</sup>. Die höfische These, daß „Liebe“ (amor) nur außerhalb der Ehe möglich sei, begründet der königliche Hofkaplan interessanterweise – unter anderem – mit der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre, die als „apostolische“ bezeichnet wird. Die durch lange Zeiten bedeutsame und durch die Jahrhunderte auch in verschiedene Sprachen übersetzte Schrift des Andreas sei hier als Ausgangspunkt gewählt. Als gleichzeitige Auffassungen von der ehelichen Liebe sollen nacheinander zur Darstellung kommen: 1. die von Andreas „apostolisch“ genannte kirchliche Ehelehre jener Zeit, 2. die dieser Lehre entgegenstehende und von Andreas vertretene Lehre der höfischen Minne, 3. die der Schrift des Andreas



zeitlich vorausliegende, aber ebenfalls der kirchlichen Ehelehre widersprechende Auffassung des kritischen Philosophen und Theologen Peter Abälard, und 4. der mystische Versuch eines Zeitgenossen Abälards, des Theologen Hugo von St. Viktor.

## 1. Der Hofkaplan (Andreas) und die kirchliche Ehelehre

Die Schrift des Hofkaplans umfaßt drei „Bücher“ (libri). Die beiden ersten sind für die höfische Minne sowohl zu Lebzeiten des Andreas als auch noch lange Zeit nachher Autorität gewesen; nicht so das dritte Buch, das nichts anderes als eine vorsorgliche Retraktation des Inhalts der beiden ersten Bücher ist. Aufgrund mehrerer Bemerkungen im Werk des Andreas könnte man dazu neigen, daß die eigentliche Autorität des Minnetraktats weniger Andreas selbst als vielmehr die Gräfin Marie de Champagne ist. Das Gesamtopus ist so geschrieben, daß es der *Ars amatoria* des Ovid an die Seite gestellt werden kann.

Im Werbedialog D weist die umworbene Dame den werbenden Verehrer darauf hin, daß sie mit einem sehr edlen und vortrefflichen Mann äußerst glücklich verheiratet ist und daß sie aus tiefer Liebe zu ihrem Gatten es nie wagen würde, einen geheimen dritten Verehrer an ihre eheliche Gemeinschaft heranzulassen. Die Minneregeln verpflichteten die umworbene Dame zu diesem Widerspruch. Andreas seinerseits läßt die Dame darauf aufmerksam machen, daß es bei der Werbung um sie ja gar nicht um die Liebe ehelicher Zuneigung (*affectus maritalis*) geht, sondern um jene geheimgehaltene, aber leidenschaftliche erotische Liebe, die allein „Liebe“ (*amor*) genannt zu werden verdiene. Solche Liebe könne es aber aus verschiedenen Gründen nur in einem brennenden außerehelichen Begehren und gemeinsamen Verhalten geben.

Pflichtgemäß widersteht die Dame: Was ihr Verehrer verlange, werde seit je und in aller Welt verworfen. Sie sehe in einem solchen Verhalten außerhalb der Ehe ein sündhaftes Vergehen. Leidenschaftliches und erotisches Verhalten dürfe es nur innerhalb der eigenen Ehe geben; es müsse alltäglich die liebende Verbundenheit der Gatten nähren und stärken. Ein solches Verhalten (*immoderata carnalis dilectionis ambitio*) sei in Wahrheit Liebe (*amor*) und durchaus zwischen Eheleuten – und nicht nur außerhalb der eigenen Ehe – möglich.

Dieser Erklärung der edlen Dame setzt nun der Verehrer (bzw. der Hofkaplan Andreas) neben anderen Gründen seine Kenntnis der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre entgegen. Zu ihrer großen Verwunderung – wie vermutlich auch vieler heutiger Leser – muß sie hören, daß das von ihr vertretene Verhalten in der Ehe – nämlich erotische Liebe (*amor*) statt bloßer ehelicher Zuneigung (*affectus maritalis*) – von der zeitgenössischen und angeblich auf apostolische Tradition zurückgehenden kirchlichen Ehelehre als Sünde verurteilt werde<sup>3</sup>.



Wer die patristische (vor allem die augustinische) und die von daher bestimmte mittelalterliche Ehelehre der christlichen Kirche einigermaßen kennt, wundert sich durchaus nicht – anders als die umworbene Dame – über die Intervention des Hofkaplans. Es entspricht der augustinisch geprägten Ehelehre vieler Jahrhunderte, wenn Andreas die Dame darüber aufklären läßt, daß alle erotische Bereicherung, die sich die Ehegatten über ihr Verlangen nach Nachkommenschaft und die vom Partner eingeforderte Pflichterfüllung hinaus schenken können, nicht ohne Sünde ist. Augustinus hat zwar ebenso wie die Theologen des 12. Jahrhunderts die geistige und beglückende eheliche Gemeinschaft (*affectio maritalis*) als ein hohes menschliches (und auch übernatürliches) Gut verstanden<sup>4</sup>. Aber geschlechtlicher Eros und entsprechendes Verhalten haben in dieser Gemeinschaft als solcher keinen Platz. Der sexuelle Eros und die eheliche Einswerdung dienen *von Natur aus* ausschließlich der Zeugung von Nachkommenschaft (samt deren Erziehung). Dabei versteht Augustinus Nachkommenschaft grundlegend als Zuwachs des Gottesreichs: Es geht also um einen religiösen Dienst, wie auch im 13. Jahrhundert Thomas von Aquin ausdrücklich lehrt. Die in diesem Sinn religiös verstandene eheliche Hingabe kann zwar das nach Augustinus *aus der Erbsünde* stammende und darum theologisch als Übel (*malum*; nicht Sünde = *mala*) verstandene erotische Begehren und Erleben „entschuldigen“, doch gehört dieses als solches nicht zum Reichtum der „ehelichen Gemeinschaft“.

Allerdings hatte der hl. Paulus einige enthusiastische Neuchristen in Korinth, die als Christen glaubten auf die erotische eheliche Begegnung verzichten zu sollen, gewarnt (1 Kor 7): Ein solcher Verzicht könne auch die Gefahr außerehelicher Unzucht mit sich bringen. Allerdings will Paulus diese Warnung und Mahnung nur als „Zugeständnis“ (in späterer lateinischer Übersetzung: „*venia*“ oder „*indulgentia*“) verstanden wissen; gibt er doch dem Verzicht den Vorzug, wenn jemand aufgrund einer Gabe Gottes ihn leisten kann. Entsprechend seiner sexualpessimistischen Haltung interpretiert Augustinus den paulinischen Text unpaulinisch: Der zwecks Verhütung außerehelicher Unzucht „zugestandene“ eheliche Verkehr, so lehrt er, sei nicht ohne jede (wenigstens läßliche) Sünde, da ja sonst keine „*venia*“, von Augustinus nun nicht als Zugeständnis, sondern als „Vergebung“ (von Sünde) verstanden, erforderlich sei. Diese augustinische theologische Interpretation blieb Autorität durch die Jahrhunderte. In diesem Sinn läßt der Hofkaplan Andreas die sich zierende Dame über den sündhaften Charakter ihres ehelichen Verhaltens belehren: daß zwar die „Pflichtleistung“, das heißt die Gewährung dessen, was der Partner – zur Vermeidung der Gefahr der außerehelichen Unzucht – einfordere, ganz ohne Sünde sei, nicht jedoch die Einforderung dieser „Leistung“ selbst.

Kurz, der Hofkaplan kennt die zeitgenössische kirchliche Ehelehre und läßt ihre Darlegung in die Werbung um die begehrte Dame einsetzen: In der Ehe ist die erotische Liebe Sünde, außer wenn sie ausschließlich – religiös – zwecks Zeugung von Nachkommenschaft für das Gottesreich oder – eine Rechtspflicht – als



Erfüllung der Forderung des erbsündlich gefährdeten Partners geschieht. Damit hofft er die umworbene Dame von der Sündhaftigkeit ihres ehelichen Verhaltens zu überzeugen und für die höfische Liebe (*amor*) zu gewinnen.

Aber der theologisch versierte Andreas glaubt, noch mehr an Theologie bei der Werbung um die Dame einsetzen zu können. Er läßt nicht nur verstehen, daß das von der Dame verteidigte eheliche Verhalten ein „Übermaß“ an Liebesleben, das heißt ein nicht durch das religiöse Motiv Zeugung oder das Gerechtigkeitsmotiv Pflichtleistung begründeter Vollzug erotischen Begehrens und Verhaltens und somit „unentschuldigte“ Verwirklichung eines „Übels“ sei. Vielmehr sei, so lehrt er, die „unentschuldigte“ Verwirklichung dieses Übels in der Ehe als einer „heiligen Sache“ („sacramentum“ Ehe) ein schlimmerer Mißbrauch als das erotische Begehren und Verhalten außerhalb der Ehe.

Schließlich glaubt der Hofkaplan sich für seine These auf eine apostolische Anordnung berufen zu können. Doch ist darin sein theologisches Wissen nicht ganz exakt. Denn Paulus hatte so nicht gelehrt, und auch die augustinische Interpretation des Paulus sagt das nicht. Vielmehr geht sein zu seiner Zeit und seit Jahrhunderten immer wieder zitierter Text auf Hieronymus zurück, der ihn (irrtümlich) auf einen Pythagoräer Xystus glaubte zurückführen zu sollen; tatsächlich, so wissen wir heute, stammt er letztlich von dem Stoiker Seneca. Bei Hieronymus heißt es: „Ehebrecher ist, sagt er (Xystus), wer seine Frau allzu brennend liebt. Mit einer anderen Frau ist jede Liebe schändlich, mit der eigenen die allzu brennende Liebe. Ein weiser Mann liebt seine Frau nicht aus heißem Verlangen (*impetu*), sondern aus Überlegung (*iudicio*)... Nichts ist schändlicher, als seine Frau wie eine Ehebrecherin zu lieben.“<sup>5</sup> An einer anderen Stelle gebraucht Hieronymus die Formel, die auch Andreas zitiert: „Ein allzu brennender Liebhaber seiner Frau ist ein Ehebrecher.“<sup>6</sup>

Offensichtlich will Andreas durch die angeblich apostolische Anordnung die Dame weiter unter Druck setzen. Aber während er in seiner Berufung auf eine apostolische Anordnung irrt, überlegt er überdies nicht, ob die letzten von Hieronymus und ihm selbst zitierten Worte vom allzu brennenden Liebhaber in der Ehe wirklich das von der Dame verteidigte eheliche Verhalten treffen. Tatsächlich sahen manche Theologen in jenem „Übermaß“ in der Ehe ein „allzu brennendes“ oder „allzu häufiges“ oder „allzu brutales“ Verhalten, andere dagegen die von Augustinus und auch noch im Hochmittelalter (auch von Thomas) vertretene Meinung, das erotische Verhalten in der Ehe sei dann nicht nur läßliche, sondern sogar schwere Sünde, wenn das Begehren des Mannes gegenüber seiner Frau so heftig sei, daß es ihn nicht einmal interessiere, ob es seine eigene und nicht eine andere Frau sei, der er sich zuwendet.

Was der Hofkaplan Andreas zwecks Werbung um eine Dame für die höfische Liebe als theologisches Argument in die Waagschale wirft, gehörte im wesentlichen wirklich zur kirchlichen Ehelehre seiner Zeit und vieler Jahrhunderte vorher (und



nachher). In ihr findet sich sowohl stoischer und manichäischer Einfluß wie auch eine Folgeerscheinung der augustinischen Erbsündelehre. Diese Einflüsse hinderten eine ganzheitliche und harmonische Sicht des gleichzeitig geistig-personalen und sexuell-erotischen Menschen. Die von Andreas vorgelegte kirchliche Eheauffassung fand sich in den Schriften der Theologen; es ist dokumentiert, daß sie auch gepredigt wurde<sup>7</sup>. Wie sie aber der Dame (wie sie jedenfalls sagt) nicht bekannt war, so ist auch sonst dokumentiert, daß viele christliche Eheleute darüber nicht viel wußten und noch weniger für ihre Lebensführung reflektierten. Dennoch war diese Lehre oder doch das in ihr vorhandene Eheverständnis in der Kirche noch viele Jahrhunderte hindurch, ja bis in die Neuzeit hinein von Einfluß<sup>8</sup>. Es läßt sich fragen, ob ein solches kirchliches Eheverständnis im Grund nicht auf viel Unverständnis gestoßen ist und so auch verschiedenartige Bewegungen wie zum Beispiel die vom fränkischen Hofkaplan gepriesene höfische Liebe fördern konnte.

## 2. Die Gräfin (Marie de Champagne) und die höfische Liebe

Der Hofkaplan wendet sich in seinen Ausführungen gegen die kirchliche Lehre über die eheliche Liebe. Seine Entgegnung selbst impliziert das Ideal der höfischen Liebe; für sie wird, wie schon bemerkt, die Autorität der Gräfin Marie de Champagne angerufen. Es soll hier natürlich nicht auf die ganze Problematik der höfischen Liebe, der Troubadours und der Minne eingegangen werden. Was hier interessiert, ist vielmehr jenes Verständnis von „Liebe“ (amor), das der theologisch informierte Kaplan dem zeitgenössischen kirchlichen Verständnis von ehelicher Liebe entgegenstellt. Nach seiner Darstellung stehen sich in der kirchlichen Ehelehre und dem Ideal der höfischen Liebe zwei weitgehend verschiedene Auffassungen des personalen Menschen und der interpersonalen Mann-Frau-Beziehung gegenüber.

Die anspruchsvolle Aristokratie des 12. Jahrhunderts hatte offensichtlich zu einem gepflegten Ideal vornehmer und achtungsvoller interpersonaler Beziehungen gefunden. Die Person des anderen (bzw. der anderen) sollte ganzheitlich und zutiefst geachtet werden. Dies geschah unter betonter Einbeziehung des fraulichen Elements. Durch die verehrende und vornehm werbende Beziehung zu einer edlen Dame sollte der Verehrer selbst veredelt werden. (Manche Forscher glauben darauf hinweisen zu sollen, daß zur gleichen Zeit auch im geistlichen Bereich das verehrende Aufschauen zur idealen Frau, Maria – von nun an immer mehr als „unbefleckt Empfangene“ und als „Regina caeli“ betrachtet – einsetzt.)

Hinsichtlich Liebe und ehelicher Gemeinschaft wirkte sich die genannte Tendenz auf verschiedene Weise aus. 1. Einerseits wendet sich Andreas selbst gegen die einseitig sexuelle und eher „brutale“ Weise, in der – vor allem beim einfachen Volk – die Ehe im sexuell-erotischen Bereich vielfach schlicht als physische Vereinigung,



gemäß den Worten der Bibel „sicut equus et mulus“, gelebt wird. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau sollte dagegen zutiefst persönlich und von Achtung, Ehrfurcht und Ergebenheit getragen sein. Hier wird, wenigstens für den Bereich der Aristokratie und vor allem in Beziehung zur Frau, einer Verfeinerung des interpersonalen Verhaltens das Wort geredet.

2. Andererseits verwirft Andreas die Tendenz, erotisch-sexuelle Beziehungen aus einer Mann-Frau-Gemeinschaft auszuschließen. Diese Beziehung hat mehr zu sein als nur „eheliche Gemeinschaft“ gemäß dem kirchlichen Eheverständnis, das heißt eine Gemeinschaft, für die als solche die sexuell-erotische Wirklichkeit ohne Wert ist. Die Tendenz geht also in die Richtung einer ganzheitlichen Mann-Frau-Beziehung, die auf Achtung und Verehrung der Person des anderen (der Dame) gründet und sich auf den gesamten Wirklichkeitsbereich – auch den des Eros – auswirkt. Eben darum wird die Ehe, wenn auch grundsätzlich anerkannt, jedoch so, wie sie im zeitgemäßen kirchlichen Eheverständnis begriffen wird, als nicht ausreichend empfunden: Was die so verstandene Ehe nicht geben kann, muß außerhalb der Ehe gefunden und gelebt werden.

3. Hinsichtlich des sexuellen Eros wendet sich das Ideal der von Andreas vertretenen höfischen Liebe gegen die Reduzierung ihrer Bedeutung ausschließlich für die Zeugung von Nachkommenschaft im Dienst des Gottesreichs und als Heilmittel gegen das aus der Erbsünde stammende Übel der erotischen Leidenschaft. Eros bedeutet dem Menschen mehr als das, betont der Hofkaplan.

4. Gegen die als allzu unpersönlich verstandene kirchliche Ehelehre, in der die Ehegatten einander definitiv „besitzen“ und auf die „Leistung“ ehelicher „Forderung“ ein „Recht“ haben, vertritt die höfische Liebe ein anderes Ideal: Liebe darf nicht eine Rechtsforderung erfüllen müssen, sondern muß je in Freiheit sich selbst gewähren. Liebe kann nicht eingefordert werden, vielmehr muß um ihre Gewährung geworben werden. Diese Werbung und jeweilige Gewährung müssen immer wieder neu geschehen; sie sind ein bleibender Prozeß, aus ihnen darf niemals ein Definitivum – wie in der kirchlichen Ehelehre – erwachsen.

5. Höfische Liebe meint zwar primär die Person der umworbenen Dame. Aber nach Andreas tendiert sie auch immer erotisch und schließt wohl den Ehebruch nicht unbedingt aus. Wenn andere Vertreter der höfischen Liebe ausdrücklich zwischen „reiner Liebe“ (*amor purus*), das heißt unter Ausschluß geschlechtlicher Beziehungen, und „gemischter Liebe“ (*amor mixtus*) unterscheiden, so läßt sich diese Unterscheidung in Andreas' drei Büchern über die Liebe nicht nachweisen.

Unausgesprochen und wohl auch unreflektiert scheint hinter dem Ideal der höfischen Liebe ein von der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre verschiedenes Ideal der Ehe und der ehelichen Liebe zu stehen. Was die höfische Liebe außerhalb der Ehe sucht, sollte in einer bestimmten Weise innerhalb der Ehe seinen Platz haben: einmal personale Liebe, die sich nicht einfachhin auf „Besitz“ und „Recht“ beruft, sondern immer wieder in feiner Weise er-sucht und er-worben und



entsprechend je neu gewährt und geschenkt wird; sodann eine eheliche Liebe, die die Ehegatten in ihrer Ganzheit meint und sich darum auch erotisch gibt und nährt. Eine so verstandene eheliche Liebe schließt allerdings das in der höfischen Liebe wesentliche Element der aufregenden Spannung aus, das in ihrer geheimen Verwirklichung am Ehegatten vorbei liegt. Statt dessen würde in der Ehe die Möglichkeit der Versuchung, sich geheim aus dem Bereich der Ehe hinauszubegeben, bestehen bleiben. Das ist wohl die Weise, die die Dame des Dialogs D im Werk des Andreas meint und die vermutlich damals auch manche hochstehende christliche Mitglieder der Aristokratie tatsächlich lebten.

F. Schlösser hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Phänomen der höfischen Liebe einerseits in der damaligen Gesellschaft weithin bekannt war, andererseits aber trotz des Gegensatzes zur kirchlichen Lehre von der Kirche niemals verurteilt wurde – weder in den zahlreichen Synoden noch in den Anweisungen für die Beichtväter (*libri confessoriorum*), und dies obwohl sowohl die Synoden als auch die Anweisungen für die Beichtväter sonst in reichem Maß auf konkrete Mißstände aufmerksam machten. 1277 allerdings verurteilte Bischof Tempier von Paris das Werk des Hofkaplans Andreas – immerhin erst nach hundert Jahren<sup>9</sup>. Aber auch diese Verurteilung wendet sich nicht ausdrücklich gegen die höfische Liebe als solche. Das Werk des Andreas wird in der Einführung zu einer Liste zu verurteilender sexualethischer Lehren allgemein verurteilt. Allerdings dürften die verurteilten sexualethischen Thesen teilweise auf entsprechende Thesen der Bücher über die Liebe des Hofkaplans hinweisen, zum Beispiel die These über die Natürlichkeit außerehelichen sexuellen Verhaltens – übrigens auch für die Kleriker, wie von Andreas ausdrücklich betont. Typisch ist im Verurteilungsdekret die Definition dessen, was hier unter „Liebe“ (*amor*) zu verstehen ist; sie entspricht ganz der Auffassung des Hofkaplans: „Liebe ist eine angeborene Leidenschaft, die aus dem Anschauen der Form des anderen Geschlechtes und dem ungehemmten Denken an sie hervorgeht, so daß jemand über alles danach begehrt, die Umarmung des anderen zu erreichen...“

Es dürfte nicht leicht zu erraten sein, warum die Kirche zum Phänomen der höfischen Liebe eigentlich geschwiegen hat. Schlössers Vermutung, daß sich das vielleicht mit der *de facto* weitverbreiteten Mentalität jener Zeit erklären lasse, vermag wohl kaum zu überzeugen.

### 3. Die Meinung des kritischen Ethikers (Peter Abälard)

Mehrere Jahrzehnte bevor Andreas jene unworbene Dame über die kirchliche Ehelehre unterrichten ließ, hatte sich der geniale, aber kritische Peter Abälard (gest. 1142) in seinen frühen Schriften<sup>10</sup>, das heißt vor seiner „erotischen Damas-kuswendung“ (G. Weber), ausdrücklich gegen die zeitgenössische Lehre der



Kirche und ihrer Theologen über die erotische Liebe in der Ehe gewandt. Das traditionelle negative Urteil – wie er es versteht – über das lustvolle erotische Erleben als solches – er sagt schlicht: „die Lust“ (delectatio) – lehnt er grundsätzlich ab.

Abälard hat bekanntlich seine eigene Theorie über das Wesen der Sünde und nimmt diese als Ausgangspunkt für seine Überlegungen über die erotische Liebe. Die Sünde, so lehrt er, gehört als solche zum Innen des Menschen, zur Seele. Infolgedessen kann nach ihm nur die innere Zustimmung (consensus) zu dem, was unerlaubt ist und darum „um Gottes willen“ nicht getan werden darf, sündhaft sein. Der inneren Zustimmung (Bereitschaft) zur unerlaubten Handlung füge die Ausführung, also die Handlung selbst, in sittlicher Hinsicht nichts hinzu, etwa der lustvolle Vollzug des ehelichen oder außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Überdies, so reflektiert der kritische Denker, sei die erotische Lusterfahrung von der Natur selbst gegeben, also naturhaft, natürlich, und zwar gleichermaßen im erlaubten wie im unberechtigten Vollzug.

Ein Jahrhundert später sollte Thomas von Aquin ebenfalls darauf bestehen, daß die Lust als solche natürlich und daher von sich aus sittlich indifferent sei. Aber weit mehr als für Abälard hat für Thomas nicht nur die innere Zustimmung etwas mit „Sünde“ zu tun, sondern auch die Handlung selbst. Dementsprechend nehme die der Handlung eigene erotische Lust am sittlichen Charakter der Handlung selbst teil; im außerehelichen Verkehr sei sie darum sittlich schlecht, nicht so im berechtigten ehelichen Vollzug.

Wie erklärt sich der Unterschied zwischen den beiden Denkern? Abälard stellt fast ausschließlich auf die innere Zustimmung und somit auf die *personale* Sittlichkeit (Sündhaftigkeit, Gutheit) ab. Thomas dagegen besteht stärker darauf, daß auch die *Handlung* selbst etwas mit Sünde zu tun hat. Allerdings unterscheidet er: Mit der personalen Sittlichkeit (Schlechtigkeit, Gutheit) hat, wie Abälard richtig betont, die Handlung als solche direkt nichts zu tun, wohl aber mit der – um eine heutige Terminologie zu verwenden – „Richtigkeit“ oder „Unrichtigkeit“ der Handlung. Somit hat Thomas über den sittlichen Charakter der erotischen Lusterfahrung mehr zu sagen als Abälard.

Die These des Abälard, daß die lustvolle erotische Erfahrung nicht Sünde sei, hätte an sich nicht der Anstrengung des kritischen Ethikers bedurft. Denn auch Augustinus und die in seiner Auffassung lebende, vom Hofkaplan Andreas später referierte zeitgenössische kirchliche Ehelehre hielten die lustvolle Leidenschaft als solche nicht für Sünde, sondern für ein letztlich auf die Sünde der Ureltern zurückgehendes Übel. Dieses Übel sei aber als solches möglichst zu meiden und nur aus wichtigen Gründen (Zeugung von Nachkommenschaft und Hilfe zur Meidung von Unzucht) vertretbar. Vermutlich verstanden es so jene von Abälard kritisch zitierten Theologen, die zwar den (naturhaft lustvollen) Ehevollzug für gestattet erklären, nicht jedoch das lustvolle Erleben. Auch Abälard stimmt der



traditionellen These zu, daß das erotische Begehren letztlich ein auf die Ursünde zurückgehendes Übel, allerdings nur ein Strafübel, das heißt nicht Sünde sei. Doch kümmern den genialen Abälard die subtilen Unterscheidungen jener Theologen nicht. Für ihn gilt einfachhin (und mit Recht): Wenn der eheliche Vollzug berechtigt ist, dann kann die ihm eigene und von der Natur gewollte Lust wie auch das Erstreben des lustvollen Vollzugs nicht sündhaft sein.

Dem Theologen Abälard entgeht natürlich nicht, daß die Verfechter der zeitgenössischen Ehelehre die Autorität der Bibel ins Feld führen. Dazu hat er zu bemerken: 1. Es sei grundsätzlich nicht richtig, sich einfach auf Autoritäten zu berufen, ohne auch die Vernunft zu bemühen. 2. Eine vernünftige Interpretation der Autoritäten bestätige überdies nicht jene pessimistische Ehelehre. Wenn David (Ps 50, 7) betet: „In Sünden wurde ich empfangen“, so interpretiert Abälard: Einmal werde in der Empfängnis – anders als ein zitierter Text des Hieronymus glauben machen möchte – das Kind in nichts „sündhaft“, wenn es auch dem „Strafübel“ der erotischen Begehrlichkeit nicht entgehe. Sodann gehe dieses Strafübel nicht eigentlich auf die im erotischen Erleben das Kind zeugenden Eltern zurück, sondern vielmehr auf die Sünde der Ureltern. Wenn Paulus (1 Kor 7, 5) die erotische eheliche Liebe als „Zugeständnis“ (*indulgentia, venia*) und nicht als „Auftrag“ verstanden wissen will, so interpretiert Abälard, der Apostel spreche hier nicht vom Zugeständnis eines sündhaften Verhaltens, sondern vom Zugeständnis des ehelichen Lebens als Verzicht auf ein Leben in Enthaltsamkeit, dem allerdings Paulus eindeutig den Vorzug gebe.

Kurz, Abälard läßt sich in seiner Entgegnung auf die Thesen der zeitgenössischen kirchlichen Eheheologie nicht auf die subtilen Unterscheidungen einer bekannten Tradition ein; er weicht von mehreren Auffassungen jener Theologie ab; er stellt ihnen einfachhin seine „vernünftigen“ Interpretationen entgegen. Aber er stimmt auch nicht den Lehren des Hofkaplans über die höfische Liebe zu. (Daß er von ihr wußte, scheint eine Bemerkung im gegenwärtigen Kontext zu zeigen, daß es viele gebe, die zu ihrem eigenen Ruhm um die Liebe der Frauen der Mächtigen werben; er urteilt, daß solches Verhalten nicht nur Unzucht, sondern vor allem auch Ehebruch sei.)

Ein späterer Abälard hat seine früheren Überlegungen und Lehren nicht mehr wiederholt<sup>11</sup>. Inzwischen hatte der Kleriker (nicht Priester) Abälard ein persönlich sehr tiefes und gleichzeitig erotisch sehr bewegtes Liebesverhältnis zu jener Heloise aufgenommen, die ihm deren Onkel (ein Kanonikus) zu besonderer Betreuung anvertraut hatte. Obwohl Heloise – darin der Gräfin Marie im Werk des Andreas ähnlich – Abälard gegenüber die Ehe abzulehnen versuchte und ein aus bleibender Freiheit je neu erwachsendes Liebesleben bevorzugte, kam es schließlich doch gemäß dem Willen Abälards zu einer geheimen Eheschließung. Das der Ehe entstammte Kind gab man zur Erziehung weg. Der daraufhin erzürnte Onkel ließ eines Nachts Abälard gewaltsam entmannen. Abälard ging nun langsam in sich.



Frei von seiner Beziehung zu Heloise, begann er, die Entmannung als eine Gnade anzusehen. Der bekehrte Ethiker wurde Mönch und Priester, ein berühmter Abt und bedeutsamer Theologe und Philosoph. Heloise veranlaßte er, den Schleier zu nehmen; sie tat es, wenn auch zunächst mehr aus Liebe zu Abälard als aus Überzeugung.

Die Ehe Abälard–Heloise besteht natürlich weiter. Heloise weist ihren Abälard darauf hin und wirbt brieflich um Zeichen der Liebe. Abälard anerkennt die bestehende Ehe, will aber, daß sie nun beiderseitig anderes gelebt werde: Die Gattin Heloise ist ihm jetzt „Schwester im Geist“ (in spiritu soror), nicht mehr „Gattin im Fleisch“ (in carne uxor). Der bekehrte Abälard folgt nun eher der mystischen Linie seines Gegners Bernhard von Clairvaux. Im Briefwechsel mit Heloise kennt er – ohne jede Andeutung einer Vermittlung – nur die Alternative: entweder Gottesliebe oder Ehe „im Fleisch“. Auf das frühere gemeinsame Leben zurückschauend, ist er sogar bereit, die Vermutung und den Vorwurf der Heloise zu akzeptieren, daß es sich vielleicht gar nicht um Liebe, sondern nur um Gier gehandelt habe. Seiner „Schwester im Geist“ zitiert er nun jene Argumente und Autoritäten, die sich auch in der zeitgenössischen kirchlichen Ehelehre finden. So tut er es zum Beispiel da, wo er – ganz anders als früher – das „42. Problem“ der ihn wegen der Ehe bedrängenden Heloise beantwortet: „Ob jemand sündigen kann, wenn er tut, was ihm vom Herrn gestattet oder gar aufgetragen ist.“

#### 4. Der mystische Theologe (Hugo von St. Viktor)

Wie Peter Abälard hatte auch sein Zeitgenosse Hugo von St. Viktor (gest. 1141) schon vor Andreas' Minnetraktat über die zeitgenössische kirchliche Ehelehre und die eheliche Liebe reflektiert und geschrieben. Allerdings tendierte er in die dem (früheren) Abälard entgegengesetzte Richtung. Er folgte in seinen, im übrigen weitgehend eigenständigen Ideen grundsätzlich dem Pessimismus des Augustinus (und der folgenden Jahrhunderte) gegenüber der erotischen Liebe in der Ehe. In der ihm eigenen, sehr positiven Lehre über die eheliche Gemeinschaft stand er eher in der mystischen Linie des Abälardgegners Bernhard von Clairvaux<sup>12</sup>.

Das Hugo treibende Problem ist eindeutig die (erbsündlich begründete) erotische Leidenschaft und Erfahrung in der Ehe. Als Theologe geht Hugo auf die Schöpfungslehre zurück, wie die Theologen seiner Zeit und Augustinus. Danach ist Gott selber der Begründer der Ehe. Er gibt dem Adam die Eva, und zwar erstens als *Hilfe* (adiutorium), verstanden einseitig als Hilfe bei der Zeugung von Nachkommenschaft (denn aktiver Erzeuger ist nach althergebrachter Meinung – auch der Biologen – ausschließlich der Mann), und zweitens als dem Mann „sociata“, also als *Gattin*. Diese Unterscheidung in der Schöpfung „Ehe“ wird für Hugos Theologie der ehelichen Liebe entscheidend sein.



Die Problematik erwächst aus der damals so genannten zweiten Gründung der Ehe nach dem Sündenfall. Denn aus ihr erwächst die erotische Leidenschaft und Erfahrung, so daß die Ehe nicht mehr nur der Fortpflanzung dient, sondern auch als Heilmittel gegen die Macht der erotischen Gier. Somit hat nun die Ehe im Bereich der Sexualität eine doppelte Zielsetzung. Hugo muß sie also an sich als die eine und ganze Sexualität behandeln; praktisch aber bleibt er einseitig auf die erotische Erfahrung (nach der Erbsünde) fixiert; sie ist das grobe Übel (*malum*, nicht *mala* = Sünde): sie macht selbst die Eheleute „erröten“, ihre Verwirklichung bedarf – so Augustinus – „entschuldigender“ Gründe (Zeugung oder Erfüllung der ehelichen Pflicht). Die *Lösung* der Problematik sucht der Theologe im zweiten Element des zitierten Schöpfungsberichts: Die Frau ist dem Mann als Gattin (*sociata*) gegeben, Mann und Frau sind als Ehe personale Gemeinschaft. Ehe ist Bund der Liebe (*foedus dilectionis*), während die Aufgabe (*officium*) schöpfungsmäßig nur Zeugung von Nachkommenschaft ist.

Einen ersten Ansatz zu dieser Lösung findet Hugo (mit manchen anderen Theologen) in der Ehe Maria–Joseph, einer Ehe ohne geschlechtlichen Vollzug, weder zwecks Zeugung noch als Heilmittel. Einen weiteren Ansatz findet er in der zu seiner Zeit umstrittenen Frage, ob der Ehekonsens oder das geschlechtliche Einswerden die Ehe begründet. Natürlich steht Hugo auf der Seite der Konsens-theorie, die er allerdings recht eigenwillig auslegt. Eine Parallele dazu ist die damals ebenfalls umstrittene Frage, ob eine nichtvollzogene Ehe „sakramentales“ Zeichen der Beziehung Christus–Kirche (Menschwerdung im Fleisch!) gemäß Eph 5, 12 sein könne. Hugo sucht eine „sakramentale“ Lösung *ohne* Ehe „im Fleisch“. Ein dritter Ansatz zur Lösung liegt für Hugo in seinem Verständnis der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Sie ist nach ihm ausschließlich der Seele eigen; der Leib (und seine Sexualität) haben nur die Bedeutung eines äußeren Zeichens.

Die genannten Ansätze benutzt der Theologe von St. Viktor zur Unterscheidung zwischen der Ehe als *ehelicher Gemeinschaft* (*coniugium*) und der *Aufgabe* (*officium*) dieser Gemeinschaft. Ehe als eheliche Gemeinschaft ist ausschließlich die personale, letztlich geistige und auf der personalen Liebe zueinander (nicht amor, sondern caritas) gründende Liebes-Gemeinschaft. Ihr Wesen stammt also nicht aus der Sexualität bzw. der verschiedenartigen Sexualität von Mann und Frau, sondern aus der verschiedenartigen Natur ihres Menschseins. In dieser Verschiedenheit (und nicht in der sexuellen Verschiedenheit) ist es infolgedessen nach Hugo auch begründet, daß nicht zwei gleichgeschlechtliche Personen eine Ehe (als eheliche Gemeinschaft) eingehen können.

Die *Aufgabe* der Ehe, Zeugung von Nachkommenschaft, gehört für Hugo von St. Viktor zwar zur Struktur der Ehe, und doch ist sie der Ehe nur „hinzugefügt“; die Ehe hat nur eine „Ausrichtung“ auf die Zeugung als ihr „Zeichen“. Die Aufgabe macht also in keiner Weise das Wesen der Ehe aus. Daß der Ehekonsens (und nicht das geschlechtliche Einswerden) die Ehe begründet, ist, wie schon bemerkt, auch



die Meinung Hugos. Aber seine Interpretation dieser Auffassung ist nun, daß der Ehekonsens an sich nur die eheliche Gemeinschaft zum Gegenstand hat. Mit der Ausschließung der Aufgabe der Ehe aus dem Wesen der Ehe als Liebesgemeinschaft selbst hat der Theologe auch die „erbsündliche Problematik“ der erotischen Liebe aus der Ehe als solcher (*coniugium*) eliminiert. Das ist für ihn entscheidend. Einen Weg zu dieser Lösung hatte ihm schon Augustinus gebahnt: „Das Gut der Ehe... scheint mir also nicht in der Zeugung von Nachkommenschaft, sondern auch in der natürlichen verschiedengeschlechtlichen Gemeinschaft zu liegen.“<sup>13</sup> Nur ersetzt Hugo das Wort „verschiedengeschlechtlich“ durch „in verschiedener Natur“.

Mit einer gewissen Rhetorik verweist der Viktoriner Theologe für seine These auf den Schöpfungsbericht: „Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und hängt seiner Frau an, und sie werden zwei in einem Fleisch sein.“ Es heißt „darum“; Hugo fragt: „Warum?“ Nach seiner Exegese bedeutet das „zwei in einem Fleisch“ nicht das Ganze der Ehe, das heißt die eheliche Gemeinschaft samt ihrer Aufgabe, sondern nur die Aufgabe (*officium*). Also nicht um der Aufgabe willen verläßt der Mann Vater und Mutter. Zwar bleibt die Liebe zu den Eltern, sie ist eine durch den Ursprung bedingte Liebe. Der Mann verläßt aber den Ursprung, um dem bleibenden Ziel zuzustreben. Das „seiner Frau anhängen“ ist die Wahl der Liebe. Es ist der Bund; dieser ist mehr als der einmalige Ursprung, er ist die einzigartige Zuneigung des Herzens und der Liebe, er ist das „nicht endende Leben jenes geradezu göttlichen und tiefen Geheimnisses (*sacramentum* und *mysterium*) und eines schönen und wunderbaren Beispiels menschlicher Wirklichkeit“. An die Stelle des von den Eltern erhaltenen Daseins tritt nun das Glücklichein. Jenes ist von der Natur (Schöpfung) gegeben, dieses ist Gnadenwahl: „die endgültige Ruhe in der Liebe“, der „ehelichen“ Liebe. Dazu hat Gott also die Ehe geschaffen: als „Gemeinschaft frei gewählter und nicht endender und ganz eigenartiger Liebe zur Gattin, zu ihr allein“.

Allerdings hat der Schöpfer dieser Liebesgemeinschaft schließlich die *Aufgabe*, nämlich Zeugung von Nachkommenschaft, beigelegt. Durch die gehorsame Erfüllung dieser Aufgabe soll die gelebte Ehe in einer besonderen Weise „verdienstlich“ und „fruchtbar“ sein; darin liegt ein Wert und auch eine „Heiligkeit“ der ehelichen Aufgabe. So ist das „zwei in einem Fleisch“ etwas Großes, das „zwei in einem Herzen“ bzw. „in einem Geist“ aber viel größer. Darin besteht die eigentliche Heiligkeit der Ehe (als Liebesgemeinschaft), wenn auch der Aufgabe – als Dienst und Fruchtbarkeit – eine gewisse Heiligkeit nicht abgesprochen werden soll. Aber zweifellos: „In der Ehe gilt mehr die Heiligkeit des Sakraments (des ehelichen Bundes der Liebe) als die Fruchtbarkeit des Leibes.“

„Sakrament“ meint hier bei Hugo von St. Viktor ein Mysterium als Zeichen einer heiligen und größeren Sache. Im fünften Kapitel des Epheserbriefs wird die Ehe der Christen als „ein großes Geheimnis in Christus und der Kirche“



bezeichnet. Während die damalige zeitgenössische Theologie darüber streitet, ob eine nicht „im Fleisch“ vollzogene Ehe Mysterium-Sakrament der Einheit des Christus mit seiner Kirche sein könne, spürt Hugo eine Gefahr für seine Auffassung von der Ehe als Liebesgemeinschaft „im Geist“ und unabhängig von ihrer Aufgabe „im Fleisch“. Ist sie Mysterium-Sakrament – und damit unauflöslich? Hugo glaubt zugeben zu müssen: Die von ihm gemeinte Ehe (*coniugium*) sei nicht Sakrament im Sinn des Epheserbriefs. Aber auch sie ist ihm ein großes, ja sogar ein noch größeres Mysterium-Sakrament (als das im Epheserbrief gemeinte), nämlich Zeichen der Gemeinschaft zwischen Gott und der Seele: letztere ist „im Geist“, erstere „im Fleisch“. So meint Hugo seine Theorie von der Ehe „allein im Geist“ gerettet zu haben. Nach ihm und noch vor Thomas von Aquin wird Petrus Lombardus das Bemühen des Viktoriners für überflüssig erklären und überwinden: Das Geheimnis des Epheserbriefs sei grundlegend auch schon in der Ehe als Liebesgemeinschaft gegeben.

Alles Bemühen um die Ehe „nur im Geist“ dient Hugo von St. Viktor letztlich dem Ziel, die Aufgabe der Ehe (im Fleisch) in ihrer Bedeutung zu mindern und damit – und dies vor allem – das „Übel“ des nach dem Sündenfall erotische Begierde und erotisches Erlebnis gewordenen „fleischlichen“ Bereichs der Ehe möglichst zu verdrängen. Das Ideal ist die Ehe Maria-Joseph!

Darum soll nach Hugo der Christ überlegen: Ist die Einswerdung „im Fleisch“ der Ehe nur „beigefügt“ – in der Schöpfung als Aufgabe zwecks Nachkommenchaft, nach dem Sündenfall als Heilmittel gegen die Begierde –, ist sie also nur mit der Ehe, ohne daß die Ehe aus ihr wäre, und ist sie schließlich in unserem erbsündlichen Zustand eher ein Zugeständnis aus mitleidigem Erbarmen, dann liegt es nahe, den persönlichen Ehekonsens auf den Bund „im Geist“ zu beschränken und mit ihm nicht auch den Konsens zur Einswerdung „im Fleisch“ zu verbinden. Zwar wird der Ehekonsens für gewöhnlich beide Elemente enthalten, wenigstens implizit; aber auch dann ist der Konsens zur Einswerdung „im Fleisch“, so meint Hugo, nur *Begleitung* des eigentlichen Ehekonsenses zur ehelichen Liebesgemeinschaft „im Geist“ (*comes*, nicht *effector*).

Aber man kann nach Hugo beim Eheabschluß auch ausdrücklich auf ihren Ausdruck „im Fleisch“ (als Aufgabe und Heilmittel) *verzichten*. Dann allerdings begründet der Ehekonsens nur eine doppelte Bindung, einmal den Verzicht auf die eheliche Liebesgemeinschaft mit einem anderen, sodann den Willen, die eheliche Liebesgemeinschaft wirklich zu leben. Die Einswerdung „im Fleisch“ ist somit in diesem Fall ausgeschlossen, wenn auch die erlaubte leibliche Einswerdung immer den Ehekonsens zur Voraussetzung hat. Der Ehekonsens unter Ausschluß des geschlechtlichen Einswerdens ist nach Hugo ernster, wahrer und heiliger als der Konsens zur Ehe „im Geist“ und „im Fleisch“ zugleich.

Die spiritualisierende Eheauffassung des Hugo von St. Viktor hat in den Jahren nach ihm ihre Bedeutung gehabt. Aber wie Petrus Lombardus Hugos Überlegun-



gen über ein doppeltes Mysterium-Sacramentum der Ehe überwinden konnte, so hat nach ihm Thomas von Aquin den Ehekonsens, der nicht auch das Recht auf die Einswerdung „im Fleisch“ enthält, für unmöglich erklärt<sup>14</sup>. Die spiritualisierende Tendenz des Viktoriners, aus Pessimismus gegenüber dem erotischen Begehren und Erleben geboren, ließ sich in dieser Weise nicht durchhalten. Der Pessimismus allerdings verblieb auch im 13. Jahrhundert und darüber hinaus, flüchtete sich aber nicht in die Ehemystik des Hugo von St. Viktor.

### Pluralismus im Verständnis der ehelichen Liebe

Zweifellos ist es sachgerecht, von einem echten Pluralismus im Verständnis der ehelichen Liebe in der Kirche des 12. Jahrhunderts zu sprechen. Der Hauptfragepunkt war, wie die erbsündlich verstandene und erotisch erfahrene Sexualität in die personale Ehegemeinschaft eingebaut werden könne.

Es gab eine in ihren Grundlagen einigermaßen gemeinsame kirchliche Auffassung zu dieser Frage; der Hofkaplan Andreas konnte sie einer umworbenen Dame entgegenhalten lassen. Diese Ehelehre weiß vom hohen natürlichen (und übernatürlichen) Wert der Ehe als personaler Gemeinschaft. Problematisch ist ihr der sexuell-erotische Bereich der Ehe. Das gilt auch schon, insofern er eine Schöpfungswirklichkeit ist; wird er hier doch ausschließlich als Mittel zur Fortpflanzung gewertet. Es gilt aber vor allem, insofern er erotische Begehrlichkeit erlebt und als ein näherbsündliches Übel verstanden und gewertet wird. Als dieses Übel glaubt man sie aus der Ehe möglichst heraushalten zu müssen; noch weniger vermag man sie in die Ehe zu integrieren.

Hugo von St. Viktor vertieft und spiritualisiert in mystischer Weise die personale eheliche Liebes- und Lebensgemeinschaft. Aber gerade dadurch versucht er eine Scheidung der so verstandenen Ehe und der geschlechtlichen Wirklichkeit zu erreichen, und zwar sowohl hinsichtlich der geschöpflichen Fortpflanzungsaufgabe als auch und vor allem hinsichtlich des „Übels“ der erotisch erfahrenen und erbsündlich verstandenen Begierlichkeit. Seine Vertiefung des personalen Eheverständnisses findet eine gewisse Parallele in der höfischen Liebe, allerdings im außerehelichen Bereich. Diese führt in den Bereich der außerehelichen personalen Begegnung auch die erotische Liebe ein, womit sie allerdings im vollen Gegensatz zu Hugo steht.

Hugos Zeitgenosse Abälard hat dagegen in seinen früheren Schriften den Versuch gemacht, die erotische Liebe in die eheliche Gemeinschaft zu integrieren. Damit steht er gegen die zeitgenössische Ehelehre und vor allem gegen die Ideen Hugos. Von der höfischen Liebe unterscheidet er sich, insofern er die erotische Liebe zwar in die Mann-Frau-Beziehung integriert, diese Integration aber nur – jedenfalls theoretisch – in der Ehe zuläßt.



Die höfische Liebe strebt eine personale Mann-Frau-Beziehung an und integriert in sie auch die erotische Liebe. Aber sie tut es nur außerhalb der Ehe; darin steht sie gegen Abälard, Hugo und die gesamte zeitgenössische kirchliche Ehelehre. Der Gründe, so zu tun, mag es viele geben; die Frage bleibt, ob dazu auch die weitgehende Verbannung der so negativ gewerteten erotischen Liebe aus der Ehe in der zeitgenössischen Ehelehre ein Anlaß gewesen ist.

Es gab im 12. Jahrhundert in der Kirche einen wirklichen Pluralismus in der Auffassung der ehelichen Liebe. Er war sowohl in den Theorien der Theologen wie auch im verschiedenartigen Leben verschiedener Christen festzustellen. Alle wollten Christen sein. Christentum ist nicht nur ein objektiv „Gegebenes“, sondern auch gelebtes Leben und daher *auch* stete „Suche“ – menschliche und infolgedessen allerdings auch oft „interessierte“ Suche.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> J. Fuchs. Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin (Köln 1949).

<sup>2</sup> Andreae Capellani Regii Francorum de Amore Libri Tres, hrsg. v. E. Trojel (Kopenhagen 1892, München <sup>2</sup>1964). Eine moderne deutsche Übersetzung besorgte H. M. Elster, Des königlich fränkischen Kaplans Andreas drei Bücher über die Liebe (Dresden 1924).

<sup>3</sup> F. Schlösser hat 1960 diese Intervention des Hofkaplans einer geschichtlich fundierten Analyse unterworfen: Die Minneauffassung des Andreas Capellanus und die zeitgenössische Ehelehre, in: Zschr. f. dt. Philologie 79 (1960) 266–284. Zum Opus des Andreas Capellanus als ganzem vgl. F. Schlösser, Andreas Capellanus und das christliche Weltbild um 1200 (Bonn <sup>2</sup>1962). Zur Geschichte der theologischen Diskussion um die eheliche Liebe vgl. die noch immer wertvolle Studie von D. Lindner, Der usus matrimonii. Seine sittliche Bewertung in der katholischen Moralthologie alter und neuer Zeit (München 1929).

<sup>4</sup> De bono conjugali III, 3: PL 40, 373–396; hier 375 (vgl. Anm. 13).

<sup>5</sup> Adv. Jovinianum I, 49: PL 23, 293. <sup>6</sup> Komm. zu Ezechiel VI, 18: PL 25, 173.

<sup>7</sup> D. Lindner zit. für Deutschland Berthold von Regensburg (a. a. O. 142).

<sup>8</sup> Grundsätzlich ist heute die Jahrhunderte alte pessimistische Lehre von der ehelichen Liebe überwunden. Die Enzyklika „Casti connubii“ vom 31. 12. 1930 anerkennt ausdrücklich Motivierungen der ehelichen Begegnung, die eine Jahrhunderte alte Tradition auszuschließen versucht hatte (DS 3718). In seiner berühmten Ansprache vom 29. 10. 1951 bejahte Papst Pius XII. ausdrücklich das Suchen des erotischen Erlebens der ehelichen Begegnung mit Worten, die Abälard entnommen sein könnten (AAS 43, 1951, 835–854, 851).

<sup>9</sup> Man vgl. dazu die Ausführungen von M. Grabmann in: Speculum 7 (1932) 75–79, und A. J. Denomy in: Mediaeval Studies 8 (1946) 197–149.

<sup>10</sup> So Abälard in Ethica, seu Scito teipsum: PL 178, 633–678; hier könnte besonders 178, 639–642 interessieren.

<sup>11</sup> Man lese die Problemata Heloissae: PL 178, 677–730, zumal Problema Heloissae XLII: ebd. 723–730. Vgl. auch die fiktive Briefsammlung Historia calamitatum: PL 178, 113–182.

<sup>12</sup> Hugos Ehelehre findet sich vor allem im Traktat „De sacramento conjugii“ (PL 176, 479–520) seines Hauptwerks „De sacramentis christianae fidei“: PL 176, 173–618. Sie gründet sich auf sein früheres Werk „De Beatae Mariae Virginitate“ mit dem später beigefügten vierten Kapitel (PL 176, 857–876). Zum ganzen vgl. H. A. J. Allard, Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor (Excerpta ex Dissert. P. U. G., Sittard 1963).

<sup>13</sup> De bono conjugali III, 3: PL 40, 373–396, hier 375. <sup>14</sup> Suppl. 49, 2 ad 3.