

## ENANCHET – "SEMPLICE COMPILATORE"?

Literarische Gattungsbezeichnungen gelten, soweit nicht Zweifel an der Kompetenz einzelner Begriffe oder dieser übergeordneten Klassifizierungskategorien überhaupt erhoben werden,<sup>1</sup> als unverdächtig. Wertungen, die die Objektivität dieser rein deskriptiven Begriffe beeinträchtigen könnten, sind nicht mit vorgegeben. Dass damit die Möglichkeit der Wertbefragung nicht ausgeschlossen ist, zeigt ein Blick auf die mittelalterliche Gattung der Kompilation: Wenn nicht überhaupt als Injurie verwandt, haftet ihr doch zumeist der Geruch der Insuffizienz an, die ihrem Autor schöpferisches Tun versagte. Sehr oft wird diese Gattung als solche gar nicht wahrgenommen, sondern lediglich der im Spezialfall interessierende Text als Hilfsmittel ausgeschlachtet. Diese Feststellungen können analog für die mittelalterlichen Florilegien, die Übersetzungsliteratur und andere stark rezeptive Formen gelten.

Diese Abqualifizierung der Kompilatoren ist ein Relikt der positivistischen Jagd nach den Quellen, bei deren Aufschlüsselung man sich mit der Konstatierung der Abhängigkeit begnügte und die als einziges Kriterium

<sup>1</sup> Cf. in jüngster Zeit W. Matthews, *Inherited Impediments in Medieval Literary History*, in: *Medieval Secular Literature*, University of California 1965, pp. 1–24.

der Qualifikation stets zu einer Reduktion der Autorenleistung und entsprechender Enttäuschung führen musste. Dem Autor konnte lediglich eine mehr oder minder respektable Belesenheit nachgerühmt werden; und wenn etwa angesichts monumentaler Werke wie der *Specula* des Vinzenz von Beauvais der Ton dithyrambisch wird,<sup>1</sup> dann nur, um den Fleiss und die Ausdauer des Sammlers zu loben, der so trefflich Teamarbeit zu organisieren wusste.

Diese Hochachtung vor der Quelle und die entsprechende Geringschätzung des nur Abhängigen, die letzten Endes fast alle literarischen Leistungen des Mittelalters zu Kompilationen im weitesten Sinn werden liess, beruht auf der modernen Konzeption des Originalitätsbegriffs, der literarische Leistung am Grad des Abrückens, an der Unabhängigkeit von dem Gegebenen misst. Gegenüber der Wertskala dieses absoluten Progressivitätsdenkens muss das sammelnde Bewahren des Gegebenen als unzumutbarer Stillstand erscheinen.

Von einem weniger modernisierten Standpunkt aus ist jede Kompilation zunächst ein eigenständiges Werk, wenn auch der eigene Beitrag oft sehr schmal sein mag und sich im Extremfall auf die kommentarlose Koppelung von Exzerpten beschränkt. Auch in diesem Fall jedoch gibt die Auswahl und Zusammenstellung des Übernommenen genügend Aufschluss über die persönliche Intention und damit die Eigenständigkeit des Kompilators. Darüber hinaus ist jede Kompilation auch ein progressives Werk: Die Zusammenstellung einer *summa* über ein Teilgebiet des Wissens oder des Wissens der Zeit überhaupt setzt bei der Koordinierung notwendig bestimmte Akzente, die für die weitere Entwicklung von Bedeutung sind; denn die Kompilationen waren nicht archivarische Leistungen für den Gelehrtenzirkel, sondern erreichten, wie sich in der Zahl der handschriftlichen Überlieferung und der Wirkungsgeschichte manifestiert, dank ihrer Handlichkeit eine teilweise aussergewöhnliche Popularität. Das aus zahlreichen 'Autoritäten' geschöpfte Werk wurde selbst Autorität und Grundlage für die weitere literarische Produktion.

Die obigen Bemerkungen haben tröstlicher Ausnahmen in der wissenschaftlichen Literatur nicht Erwähnung getan. Wie verbreitet das beschriebene Fehlverständnis jedoch ist, kann niemand entgehen, der sich mit mediävistischer Forschung beschäftigt. Diese Situation wird weniger erstaunen,

<sup>1</sup> Cf. A. Gagnér, *Florilegium Gallicum*, Lund 1936, p. 27 (Skrifter utgivna av Vetenskaps-Societeten i Lund 18).

wenn man bedenkt, dass die entscheidenden Leistungen im Bereich der Textedition dem fruchtbaren Eifer des Positivismus verdankt werden. Sein Verständnis vom Selbstwert der 'Quelle' findet in den Einleitungen der Ausgaben, die sich gemäss der ihnen eigenen Tradition neben biographischen und linguistischen Untersuchungen für die literarische Beurteilung meist auf den Nachweis der Vorlagen beschränken, seinen Niederschlag; dass diese Konzeption sich bis heute auswirken kann und mangels sich an den neueren Philologien orientierender methodischer Neuansätze und damit entsprechender weiterführender Überlegungen vielfach die Beschäftigung mit mittelalterlicher Literatur verleidet, liegt daran, dass das aktuelle Interesse stets nur einige Texte besonders in den Vordergrund rückte und diese auch z.T. mehrerer Neueditionen für wert hielt. Die Hauptmasse der sonstigen Literatur bleibt im Rang der Hilfswissenschaft, die ihr einmal und gerade im Positivismus zuteilgewordene Behandlung ist unüberprüft für die einschlägigen Handbücher und Einzeluntersuchungen gültige Aussage. Während z.B. die verbreiteten moralischen Urteile oder besser Verurteilungen jener Pionierzeit, die auf den "Atem heisser Sinnenlust" mit Entzückung und oft genug mit Zensur reagierte,<sup>1</sup> leicht korrigiert werden können und heute nur noch in die philologische Schmutzecke gehören, findet die Hochschätzung der Quellenidentifizierung mit ihren oben dargelegten Konsequenzen nicht nur z.T. unbewusste Rezipienten, sondern sogar eifrige Nachfolger. Das Schicksal der im folgenden behandelten Kompilation *Le livre d'Enanchet* kann als Paradigma für diesen Sachverhalt stehen.

Die mittelalterliche Philologie wird noch viele gründliche Editoren benötigen; doch ein Sich-Begnügen mit dem hierbei zwar unerlässlichen positivistischen Forschungsansatz kann auch schon bei der ersten Bearbeitung dieser Literatur nicht mehr als ausreichend empfunden werden, wenn der Rückstand gegenüber den methodischen Fortschritten der neueren Philologien nicht noch eklatanter und die Mediävistik, die durch ihr Mehr an Wissensanforderungen ohnehin grössere Anstrengungen für den sich Einarbeitenden erfordert und damit schon in stärkerem Masse Spezialistendo-

<sup>1</sup> H. Krabbo, *Der Reinhardsbrunner Briefsteller aus dem 12. Jh.*, in: *Neues Archiv für ältere deutsche Geschichtskunde* 32 (1906) 61 (Kommentar eines "sehnsuchtsvollen Briefes einer Nonne an einen fernen Mönch"). – cf. für viele weitere Zeugnisse stellvertretend etwa Hauréau, der auf den Abdruck eines lateinischen Dialogs zwischen Nonne und Jüngling mit der Begründung verzichtete: "la trop grande liberté de quelques vers effaroucherait, croyons-nous, la pudeur française." (in: *Notices et Extraits* t. 29, 2, p. 279)

mäne ist, nicht definitiv als 'alte Abteilung' zum ausschliesslichen Tummelfeld rein antiquarischer Wissenschaft werden soll.

\* \* \*

Als W. Fiebig 1938 die *editio princeps* des franko-italienischen *Livre d'Enanchet* vorlegte, widmete er diesem bis dahin wenig bekannten Traktat eine längere Einleitung, die dem Text als solchem nur wenig Platz einräumte.<sup>1</sup>

Zur Darlegung des Stoffes bedient sich Enanchet<sup>2</sup> der in der didaktischen Literatur des Mittelalters beliebten Einkleidung in den Dialog zwischen Vater und Sohn, wobei hier der Gesprächspartner weniger *carnaliter* oder *spiritualiter* als Sohn gemeint ist, sondern vielmehr das Buch selbst zum

<sup>1</sup> Die von ihm geplante Neuedition des Textes (Fiebig 1960, 198) steht bis heute noch aus. Mit der hier vorgelegten Untersuchung wird Ergebnissen seiner Arbeit nicht vorgegriffen, da diese ausschliesslich den traditionellen Editionsproblemen gewidmet sein wird, wie die Ankündigungen in der zitierten jüngsten Arbeit zeigen (198; cf. auch den Untertitel seines Aufsatzes: "Zur Frage der Namensdeutung und zu seinen [= Enanchets] Quellen").

<sup>2</sup> Dieser "ziemlich seltsam klingende" Name (Mussafia 1862, 547<sup>1</sup>) wird im folgenden zur Bezeichnung des Autors benutzt. Ob es der tatsächliche Name des Autors ist oder, wie verschiedene, an z. T. phantasievollen hypothetischen Zwischenschritten reiche Deutungsversuche glauben machen wollen, eine modifizierte Namensform des alttestamentarischen Riesen Enac, des Philosophen Seneca oder noch komplizierterer Benennungen sind (cf. das Referat aller bisherigen Deutungen bei Fiebig 1938, XVII und 1960, 185–190), interessiert in diesem Zusammenhang nicht. Auch die jüngste und am reichsten dokumentierte Ableitung von V. Putanec (Enanchet = Seneca) erweist sich trotz aller "scharfsinnigen Kombination" als keineswegs "schlüssig" (Fiebig 1960, 189): Wieso sollte ein christliches Werk, das *lo merveillables Ovide* (54, nach Capellanus: *mirificus Ovidius*) und die *Disticha Catonis* namentlich zitiert (3; cf. ebenso die von Fiebig nicht identifizierten Cato-Zitate 68: *Mes ge voi bien, que tu fas ausi com l'auselleres feit, quant il sone lo qailleroil por trahir les osiauz, ausi que tu poises joir de moi si com de fole.* – Dist. I 27, 2: *Fistula dulce canit, volucrum dum decipit auceps.* und 13: *Et celui qui no set, est semblable d'une ymage d'ome de pierre ou de fust.* – Dist. III 1,2: *Nam sine doctrina vita est quasi mortis imago.*), den Namen des "Heiden Seneca" absichtlich verballhornen müssen? Der Zusammenhang mit dem *Moralium dogma philosophorum* bleibt reine Hypothese: Nicht ein Satz der bei Fiebig 1960, 188 zitierten lateinischen Prologstelle beruht "wörtlich" auf dem Text des Enanchet; vielmehr scheint es sich hierbei um eine Umarbeitung eines Prologsatzes aus dem *Moralium dogma philosophorum* selbst zu handeln (ed. Holmberg, p. 6: *Triplex est capiendi consilii deliberatio: prima est de honesto tantum, secunda de utili tantum.* . . .). – Fiebig, der zur Deutung des Enanchet-Prologs eine breitere Basis sucht und die Einleitungen der juristischen Schriften aus Bologna zum Vergleich berücksichtigt (1960, 190 ff.), zieht damit den Kreis der Betrachtung immer

Dialogpartner eingesetzt wird.<sup>1</sup> Die traditionelle rhetorische Gebärde dieses Gesprächs, das nur der Belebung des Doktrinals dienen soll, wird an der kleinen Zahl von Repliken deutlich.

Die Güter, die Enanchet dem Sohn als Erbschaft (*mon heritage* 3) in seinem Wissenspiegel<sup>2</sup> übergibt, sind in drei Büchern dargelegt und gehen – entsprechend der genannten Identifizierung des Angesprochenen mit dem Buch selbst – z.T. weit über den Rahmen der auf eine Person zugeschnittenen Doktrin hinaus: Der 'Erbe' möchte durch dieses universale Wissen in den Stand gesetzt werden, *que chascuns qui viaut enseignant, poise trover en moi ce que il plus aime en doctrine* (41).<sup>3</sup> Auf eine detaillierte Lehre über die Aufgaben der einzelnen Stände (I) folgen *li anchien costums et usage* (40), eine kleine historische, vor allem auf die Bibel sich stützende Belehrung über die Entstehung der Stände (II), mit der das Doktrinal einen ersten Abschluss findet. Auf die Bitte des 'Sohnes' wird im letzten Buch eine wieder nach Ständen differenzierte *doctrine d'amor* ausgebreitet, zu deren Abrundung der Sohn noch einmal interveniert, um einen Zusatz über die käufliche Liebe zu erbitten.

Ausschliesslich dieser letzte Teil hat bisher die Forschung interessiert, seit A. Mussafia 1862 ihn als "Auszug, oft eine buchstäbliche Übersetzung, aus dem bekannten 'Tractatus amoris' des Andreas Capellanus" (547) identifiziert hatte. Dieses Interesse blieb stets auf den Beitrag zur Wirkungs-

noch zu eng: Die Prooemialtopik ist nicht allein Juristentradition, sondern in der Form der *accessus ad auctores* eine typische Schultradition im weitesten Sinn und als solche vor allem in den Kommentaren von der 'Fibel' der *Disticha Catonis* an die normale Form der Einführung, cf. Vf., *Untersuchungen zu den altfranzösischen Übersetzungen der Disticha Catonis*, München 1968, p. 17. Eine Verbindung Enanchets zur Universität Bologna lässt sich also mit dem Hinweis auf dieses allgemeingültige Phänomen ebensowenig wie eine Abhängigkeit von Seneca motivieren.

<sup>1</sup> Cf. die gleiche Identifizierung des Dialogpartners in der Vorlage Enanchets (*Boncompagno, Rhetorica antiqua*, nachgewiesen von Fiebig 1960, 194ff.).

<sup>2</sup> Die Zugehörigkeit seines Traktats zu der Gattung der im XIII. Jh. beliebten *specula* macht Enanchet selbst in der Bezeichnung *mireor* deutlich (*Et por ce t'ai-ge apris la lor doctrine, qui tu soies mireor a chascun qui aime honor et bien.* 41). Die gleiche Bezeichnung verwendet er zum Hinweis auf seine Quelle: *ausi com ge l'ai veuz ou miroer d'amor* (56). Wenn sich auch bei dieser allgemeinen Formulierung nicht entscheiden lässt, ob er Capellanus oder Boncompagno hiermit bezeichnen wollte, so scheint sie doch für das Werk des Andreas plausibler. Vielleicht wollte Enanchet mit diesem Titel auch das aus beiden Werken gebildete Gesamtkorpus bezeichnen.

<sup>3</sup> Cf. ebenso 41, 92.

geschichte des Capellanus beschränkt (Wolf 1864, Bruns 1889), wie Rajna ausdrücklich nach wenig schmeichelhaften Äusserungen über das Werk, die im übrigen z.T. auf oberflächlicher Textlektüre basieren,<sup>1</sup> feststellt: "ciò che solo c'importa si è che qui s'abbia una testimonianza ben manifesta per la divulgazione del nostro *Liber Amoris*" (1891, 209). Bruns stellte zwar in Listen die aus Andreas übernommenen und sich nicht aus Andreas erklärenden Kapitel zusammen, zog aber keinerlei Schlüsse aus dieser vergleichenden Übersicht (1889, 8–17). Fiebig interessierte sich ebenfalls – der Tradition der Editionsvorworte getreu – fast ausschliesslich für die Quellen, deren Identifizierung Enanchet zu einem "Übersetzer und Compiler" (1938, XXXIII) macht.<sup>2</sup> Der Ansatz zu weiterführender Würdigung beschränkt sich auf eine einzige generelle Feststellung.<sup>3</sup>

Im gleichen Jahr wies M. Forte mit der *Rota Veneris* des Boncompagno (vor 1215) eine weitere wichtige Quelle für die Liebesdoktrin nach. Die Konfrontation von Vorlage und altfranzösischer Übersetzung blieb ohne Auswertung: Forte sah in seinem Fund "una semplice curiosità" (1938, 398). Diese 'Bescheidenheit' ist eine notwendige Folge seines einleitenden Urteils über Enanchets Leistung: "un semplice compilatore di null'altro preoccupato se non di accogliere e di accordare nell' ambito di un breve

<sup>1</sup> Cf. z. B. p. 209, Anm. 2: "Basti il dire che qui tra i "Comandemenz d'amors" si mette il "non amer fame d'autrui"! Vero che dopo aver detto questo in teoria, s'insegna una pratica dove anche le donne maritate hanno la parte loro." (cf. ebenso Anm. 3) An keiner Stelle seines Traktats widerspricht Enanchet seinem dritten Gebot. Rajnas Angabe könnte sich aus flüchtiger Lektüre der Rubrik *Ci respont la pulcele esposee a l'amant* (72) erklären. Der hier folgende Text enthält jedoch gerade die Absage der Dame an ihren *amant*, weil sie jetzt verheiratet ist.

<sup>2</sup> Cf. ebenso die Rezension der Ausgabe von Fiebig durch S. Hofer, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 60 (1940) 308: "... ein Kleriker, der, obwohl des Lateins mächtig, doch seine Vorlagen nur ungefähr verstand und vielleicht eher als belesener Kompilator denn als Übersetzer zu betrachten ist." Welche differenzierten Schlüsse aus einem detaillierten Vergleich von dem Werk des Andreas und einer altfranzösischen Übersetzung gezogen werden können, hat R. Bossuat vorbildlich an Drouart la Vaches Versübertragung demonstriert (*Drouart La Vache*, Paris 1926, pp. 33–65). Das *Livre d'Enanchet* wird von Bossuat nur beiläufig erwähnt (pp. 23–4).

<sup>3</sup> 1938, XXXIII: "Da lässt sich nämlich eine allgemeine Richtung insofern erkennen, als er (= Enanchet) bei einigen derben Stellen des Andreas dessen Darstellung mildert und sie in eine mehr gesittete, ansprechendere Form bringt... Daraus und aus seiner Umgestaltung der ersten Kapitel bei Andreas kann man vielleicht schliessen, dass ihm dessen ganze freie Minneauffassung nicht recht zusagte und ihn mit seiner eigenen Frömmigkeit in Konflikte brachte...".

trattato un materiale, che, a causa della sua diversa provenienza, non può non apparire vario e diseguale" (1938, 393). Die Verachtung für den simplen Sammler, dem auch größte Schnitzer beim Übersetzen unterliefen ("errori di interpretazione . . . grossolani; ignoranza del traduttore" 398), machte selbst bei der Bekanntgabe des Quellenfundes eine Entschuldigung nötig; eine Auswertung verbat sich bei dieser Auffassung von selbst.

Die vorliegende Untersuchung wird sich erneut mit der Liebesdoktrin Enanchets beschäftigen, jedoch – wenn auch von einer 'Quelle' ausgehend – mit einem allgemeineren, bislang undiskutierten Problem: Aufgrund der Identifizierung der Vorlage des umstrittenen Schlusses, der der Schlüssel zur gesamten *dotrine d'amor* ist und dessen Intention jetzt präziser bestimmt werden kann, soll die spezifische Stellung Enanchets zu dieser *dotrine* im Vergleich mit der Position seiner Vorlagen (Capellanus, Boncompagno) analysiert werden.

\* \* \*

Die letzten drei Kapitel des Enanchet enthalten eine Ermahnung des Sohnes und Erben zu rechter Lebensweise (*Lo chastiment de son hoir* 96) und die *conclusion de ceste dotrine* (96). Unter Bezug auf das aus der Bibelinterpretation vertraute allegorische Prinzip des *in dubio pro reo* bzw. *in meliorem partem interpretare*, zu dessen Beleg er das Hohe Lied zitiert, beansprucht er diese Auslegung für sein eigenes Traktat:

je ai mise la pulcele et la dame en leu de la precieuse virge Seinte Marie, por qu'ele fu sovraine pulcele et dame qui onques fust, ni que soit, ni qui sera . . . (97).

Auf das abschliessende Gebet an Maria folgt ein rätselhafter Brief Enanchets an *la celerere de joie*, unter der gemeinhin Maria, von Rajna die Geliebte des Autors verstanden wird (1891, 208<sup>6</sup>).<sup>1</sup> Hatte schon die Allegorisierung in der Forschung Befremden ausgelöst ("plötzliche religiöse Umbiegung" Fiebig 1938, XXX)<sup>2</sup> und lediglich eine Erklärung als "tributo alla moda

<sup>1</sup> "Questa 'celerere de joie' ha da essere, a mio vedere, la donna amata del poeta, anziché la Vergine Maria, come crede il Wolf (p. 191)." Gründe für diese Behauptung bringt Rajna nicht bei.

<sup>2</sup> Cf. ebenso schon Bruns 1889, 18: ". . . indem er ganz plötzlich und unvermittelt sein Werk mit der Jungfrau Maria in Beziehung setzt." Rajna scheint auch hier den Text nur flüchtig gelesen zu haben, wenn er behauptet, das gesamte dritte Buch werde allegorisch ausgelegt: ". . . che ad ogni cosa si tenti poi di dare una significazione allegorica e religiosa, affermando assurdisimamente che per la donna e donzella amata voglia intendersi la Vergine . . ." (1891, 209).

letteraria del tempo'' provoziert,<sup>1</sup> so musste dies Befremden in noch stärkerem Masse diesem Brief gelten; deshalb ist Fiebig froh, in seiner jüngsten Arbeit zum Enanchet, die vor allem durch die Entdeckung einer zweiten Handschrift durch Putanec in Zagreb und dessen darauf basierende Untersuchung zum Text erforderlich wurde,<sup>2</sup> den Brief ohne jede Untersuchung des Textes mit dem Hinweis auf die neue Handschrift als apokryph eliminieren zu können: Als einziges Kapitel fehlt dieser Schlussabsatz in dem Zagreber Manuskript. (Fiebig 1960, 185/6).<sup>3</sup> Diese Schlussfolgerung muss arbiträr bleiben, ehe nicht die Analyse der Liebesdoktrin Enanchets die Funktion oder Funktionslosigkeit dieses Briefes erwiesen hat.

Deshalb hätte auch der neue Quellenfund, der hier mitzuteilen ist und zunächst die These Fiebigs zu bestätigen scheint, keine Lösung ermöglicht. Über die Liebesbriefe und einige kleinere theoretische Absätze hinaus hat Enanchet auch die *conclusion de ceste doctrine* der *Rota* (26) entnommen, was Forte wohl durch die isolierte Stellung dieses Kapitels gegenüber den von ihm identifizierten, mehr zusammenhängenden Stellen entgangen ist:<sup>4</sup>

*Rota*

Suspiria quidem largo modo posunt dici nutus, inditium et signum. porro per suspirium plurima indicantur. profecto, cum quidam miles non longe a quadam virgine sederet,

*Enanchet*

Il a voir, si com ge ai escriz es signe d'amor, que sospirs est demonstremenz. Don il avint chose, qe uns chivalers seoit pres une pulcele mult bele et plaisant, la quele l'amoit mout voirement, don ele creoit soi froidir dou chaut qu'ele

<sup>1</sup> G. Bertoni, *Il Duecento*, Milano 1954, p. 80.

<sup>2</sup> Unter den kurzen Exzerpten, die Putanec 1948, 78–81 ediert, ist auch das letzte aus der *Rota Veneris* entnommene Briefpaar. Der Vergleich des Textes mit Fiebigs Edition bestätigt das Urteil Putanecs, dass die Hs. *w* überarbeitet wurde: cf. die genaueren Wiedergaben des lateinischen Textes in der Hs. *z*: *por compliment d'oeuvre* = *Rota*: *per effectum operum* (Hs. *w*: Zitat fehlt); *en les glorieuses compaignes des femes* = *Rota*: *inter gloriosas militum* (Enanchet: *mulierum*) *catervas* (Hs. *w*: *es compaignes des fames*).

<sup>3</sup> Fiebig weist zur Stützung seines Schlusses darauf hin, dass der Brief ''kaum mehr ist als eine 'reprise' früherer Gedanken und dem Abschreiber, nicht dem Verfasser zuzumessen ist'' (1960, 186); cf. hierzu S. 16 ff.

<sup>4</sup> Damit ist die Feststellung Fiebigs (1938, XXVIII), dass es nicht erstaunlich sei, wenn dieses Kapitel einer lateinischen Quelle entbehre, hinfällig. – Den Quellennachweisen von Forte ist ausserdem der Schlusssatz des Kapitels *Coment se doit parler as fames* (57) hinzuzufügen, der ebenfalls der *Rota Veneris* entnommen ist: *Et doit savoir, s'ele i remande des q'il l'a requise ou responde, si li parole qu'ele lo retient par son amant. – unde si aliquo modo mittenti rescribere velit, intelligas ipsam concedere velle, licet hoc deneget verbis* (14).

vehementer suspiravit. interrogatus tandem ab ea, quare suspiraverit, respondit: non audeo vobis mei cordis desiderium aperire. illa vero notabile sibi verbum proposuit dicens: non videtur habere virilem animum, qui mulieri suam dubitat patefacere voluntatem, dummodo loquendi oportunitas adsit.

Licet autem plura, que lasciviam ostendere videntur, in hoc opere posuerim, non tamen est credibile me fuisse aut velle fore lascivum, quia Salomon, qui meruit assistrici Dei, id est eius sapiencie, copulari, multa posuit in Canticis canticorum, que secundum litteram magis possent ad carnis voluptatem quam ad moralitatem spiritus trahi. Veruntamen sapientes dubia in meliorem partem interpretantur, dicentes sponsam vel amicam ecclesiam fuisse, sponsum Iesum Christum. credere igitur debetis, quod Boncompagnus non dixit hec alicuius lascivie causa, set sociorum precibus amicaliter condescendit.

avoit tenue por lui longuement. Lors prist-il a sospirer mout doucement por remembrance dou verais amor. Et ele demanda, por que il sospiroit ausi fort. – Por ce, – dist-il, – que ge ni vos ox ovrir lo desir de mon cuer. – Non! – redist-elle, – Nus se doit apeler home, s'il a paor ou une pulcele sol a sol de manifester son voloir, et ni devoit pas parler en aucun boen leu celui qui teise son cuer a aucune pulcele en une chambre. – Mes il no fist ou li nuil pechié por aucun endice qu'ele i diist ou feist, por ce que ses cuers estoit espris dou souverain amor.

Don ge ai cerchee maintes ystoires por soe membrance, es les queles ai trovez que Salemons que ot la science de deu, escrit en un suen livre qu'est apelez chanz des chanz, maintes paroles que se porroient entendre en latin temporablement; mes eles ni sont pas ausi; ainz sont-eles a nos voie et senters de salvacion. Et ausi se poroit entendre ce que ge ai escriz en ceste doctrine d'amor temporelement. Don ge proi chascun qu'il ratornent la, ou ge ai escriz, qe dex est amor, et notent ce qu'il i troveront escriz. Apres sachent qui je ai mise la pulcele et la dame en leu de la precieuse virge Sainte Marie, por qu'ele fu souveraine pulcele et dame qui onques fust, ni que soit ni qui sera. Pulcele, ainz qui nasquist de li li douz sangnor; pulcele et dame puis sa naission, a ce qu'ele soit deproiee doucement por ses amanz. Don ge la proi ausi com douce dame et roine de paradis qu'ele est, et port de tote pitié, qu'ele deproie son creator, pere et fil, car, si ge ai mis aucune chouse por l'adornement de l'oeuvre, qu'il m'en face estre verrais penetant ou tot ce que ge li ai forfeit, si com mauvais serjanz que ge sui contre teu sangnor, com il est. Et d'or avant moi conferme au suen servise, ausi qe-u cors dou suen precious fil pormaingne en moi, ausi com il devoit de raison. Soit ausi!

Der einleitende Satz, der auf die viele Kapitel zurückliegenden *Rota*-Entnahmen verweist (*signe d'amor* 59–61, *sospirs* 61), ist über die Evidenz der obigen Konfrontation ein eindeutiges Indiz für den Rekurs auf diese Vorgänge. Die Parallelen mit Boncompagno enden mit der allegorischen Deutung

der *pulcele et dame* als Maria. Damit erweist sich die *epistre* wie auch schon die vorangehende Invokation der Gottesmutter als völlig eigenständige Zutat Enanchets.

Diese Identifizierung gewinnt erst ihre Relevanz, wenn der Stellenwert des Schlusses innerhalb der Gesamteinstellung Enanchets zum Phänomen der Liebe bestimmt ist. Damit lösen sich, wie sich zeigen wird, auch die übrigen referierten Probleme von selbst.

In den Vorlagen fand Enanchet die beiden konträren Positionen seiner Zeit in gültiger Formulierung vor. Capellanus bietet in völliger Koexistenz in seinem Traktat die höfische Liebesauffassung und als Kontrapost ihre *reprobatio* aus christlicher Sicht. Dieses Nebeneinander zweier Liebeslehren ist von Schlösser am zutreffendsten in Ablehnung der üblichen Interpretation als Dualismus formuliert worden:

Wir besitzen in 'De amore' eine der christlichen Religion nachgebildete höfische Weltanschauung, eine höfische Heilsordnung. Diese Welt irdischer Liebe mit dem über ihr thronenden 'deus amoris', mit ihrer Moral, ihrer Gesetzgebung, ihrer Vergeltung steht jedoch beziehungslos neben der Religion des Christentums, deren Kontrafaktur sie ist. Es gibt zwischen beiden Welten weder Ansatzpunkte einer Versöhnung noch Angriffsflächen. Das System, das Andreas von der höfischen Liebe entwirft, ist nicht antichristlich, es ist unchristlich, . . . (1959, 383)

Die Fragestellung ist bei Boncompagno noch nicht untersucht und macht deshalb hier eine breitere Darstellung nötig. Das Schicksal des Textes liefert im übrigen auch ein weiteres Beispiel für die eingangs aufgezeigte Problematik in der Mediävistik.

Der Herausgeber der *Rota Veneris* Fr. Baethgen hat sich in einer Jugendarbeit als bislang einziger ausführlicher der Schrift gewidmet. Nachdem er zunächst bei der Inhaltsübersicht den "ästhetischen Wert des wohlabgerundeten Ganzen" (1927a, 43) konstatierte,<sup>1</sup> geriet in der anschließenden

<sup>1</sup> Sutter hatte bereits in seiner Habilitationsschrift (1894, 78–98) eine detaillierte Inhaltsanalyse gegeben und einen wesentlich kongenialeren Zugang zu "Boncompagnos gelungenster Schöpfung" (78) vermittelt. Seine Ergebnisse und Anregungen werden von Baethgen in Edition und Abhandlung zwar verwandt, ihr Autor jedoch nicht an allen Stellen genannt. – Die Edition der *Rota Veneris* von Ganszyniec aus dem Jahre 1925 (pp. 171–83) ist trotz einer kurzen Selbstanzeige bezüglich eines von ihm durch selbstgedichtete Halbverse ergänzten Tegernseer Liebesbriefes (in: *Zeitschrift für deutsches Altertum* 63 [1926] 23–4; hierdurch H. Plechl bekannt, *Die Tegernseer Handschrift Clm 19411*, in: *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 18 [1962] bes. 483–4) nicht nur Baethgen entgangen, als er seine 'editio princeps' 1927 vorlegte, sondern überhaupt in der wissenschaftlichen

Untersuchung gerade dieses Ganze aus dem Blick, um sich auf der Suche "nach der Originalität des Verfassers" (44) in Rohmaterial für Motivforschung aufzulösen. Die vielfältigen Vorbilder und Parallelformulierungen ("überall sind die Parallelen in Fülle vorhanden" 54),<sup>1</sup> die diese kultur- und geistesgeschichtliche Würdigung (37; "quellen- und stilkritische Analyse" 44) nachweisen kann, müssen notgedrungen in einem 'Es ist alles schon einmal dagewesen' enden: "Wie alle kleineren Erscheinungen in der geistigen Welt arbeitet auch er (= Boncompagno) mit einem überkommenen Vorstellungsschatz, und man könnte sagen, dass auch für ihn eine fertig geprägte Sprache dichtete, wenn man dies Wort einmal auf seine kleine Schöpfung anwenden will" (57). Unter diesem 'Diktat' kann ein "Streben des Verfassers nach möglicher Originalität" (47) höchstens im Formalen anerkannt werden (38; 57/8). Einzelne gute Ansätze zu einer Beurteilung von Struktur und Bedeutung des Werkes mussten bei diesem pointillistischen Vorgehen aus dem Blick schwinden.

Der Reiz der *Rota Veneris* wird erst im Zusammenhang des Faches sichtbar, dessen Lehrer Boncompagno war, der *ars dictaminis*. Dieser aus der Rhetorik emanzipierten *ars* hatte er bereits einige andere Werke gewidmet (*Quinque tabulae salutationum*; *Palma*; *Notulae aureae*; *Rhetorica antiqua*); der Liebesbrief spielte in ihnen die gleiche Nebenrolle wie in allen *artes* vor ihm. Lediglich in die *Rhetorica antiqua* hat er zwei Liebesbriefe eingelegt, hierbei jedoch bereits die Tradition insoweit durchbrochen als es sich ausschliesslich um Briefe von Frauen handelt.<sup>2</sup>

Die *Rota* bricht nicht nur mit der Tradition, indem sie als erste eine Literatur nicht rezipiert worden. Dieses Schweigen dürfte auf sprachliche Schwierigkeiten zurückgehen: Die umfangreiche Arbeit ist in Polnisch verfasst, eine anderssprachige Zusammenfassung fehlt.

<sup>1</sup> Äusserung anlässlich der Untersuchung des ersten Briefmusters in der *Rota*. – Baethgens Edition des Textes ist im übrigen nur als vorläufig anzusehen. Im Sinne der Geleitworte des Herausgebers der Reihe F. Schneider "wurde auf Apparat, Anmerkungen und grössere erklärende Einleitung verzichtet," um für die Studenten erschwingliche Ausgaben bereitzustellen. Die Varianten sind zwar wirklich nicht sehr erheblich (cf. Baethgen 1927a, 64: "Abweichungen der Lesarten durchweg von untergeordneter Bedeutung"), wären aber doch z.B. für den Vergleich mit Enanchets Text und die Identifizierung einer Vorlagehandschrift hilfreich. Ausserdem wäre der Hinweis auf die Rubriken der Hs. *M* (abgedruckt bei Ganszyniec) wünschenswert gewesen, da durch sie der bei Baethgen edierte Text erst sinnvolle Unterteilungen erfährt.

<sup>2</sup> Ed. P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love-Lyric*, Oxford 1966, t. II, 483–5.

spezielle Briefgattung zum ausschliesslichen Gegenstand einer *ars dictandi* macht, sondern auch indem sie dem sonst nur der Vollständigkeit halber berücksichtigten Phänomen des Liebesbriefes eine mit zahlreichen Beispielen belegte breite Darstellung zuteil werden liess. Diese separate Behandlung, die allein der Form Brief gerecht geworden wäre, hätte sich von der Trockenheit der normalen *artes dictaminis* noch nicht wesentlich abheben müssen. Erst die gleichberechtigte Einbeziehung der *ars amatoria* bereicherte den Briefsteller um die zweite, im Begriff Liebesbrief enthaltene Dimension. In dieser *ars* hatte bisher der Liebesbrief die gleiche sekundäre Funktion wie in der *ars dictaminis*.<sup>1</sup> Boncompagno kehrt dieses Verhältnis durch die Isolierung um und stellt *ars amatoria* und *ars epistolandi* in Funktion zum Liebesbrief zur Mischgattung der *ars amatoria epistolandi* zusammen.<sup>2</sup>

Diese Kombination hat zugleich einen Vorteil, der der Sprunghaftigkeit Boncompagnos sehr entgegenkam: Die Ausblendung eines Aspekts entthob der Verpflichtung zur systematischen Vollständigkeit. Damit entstand ein kleines Traktat, das durch sein stetes Bemühen, *breviter de omnibus* (10) zu handeln, neben aller praktischen Verwendbarkeit als Mustersammlung eine amüsante Lektüre gestattet.<sup>3</sup> Das Gesamtsystem der jeweiligen *ars* ist als bekannt vorausgesetzt. Der Briefsteller reduziert sich auf Ausführungen zu den *genera amantium*, zur *salutatio*, *narratio*, *transumptio* und auf entsprechende Muster; die *ars amatoria* ist in einzelnen Aperçus überalle ingestreut und in zusammenhängender Form nur in dem Appendix in der Beschreibung der *gestus amantium* wirksam.<sup>4</sup> Welche zentrale Bedeutung der Autor selbst diesem Teil zuschrieb, geht aus der knappen, bislang unbeachteten Selbstcharakterisierung des Werkes in Boncompagnos Übersicht über seine

<sup>1</sup> Baethgens Angabe, dass die Liebesbriefe in den meisten *artes dictaminis* fehlten (1927a, 49), trifft nicht zu, wie der Vf. in einer dem mittelalterlichen Liebesbrief gewidmeten Arbeit nachweisen wird.

<sup>2</sup> Baethgen spricht in seiner Einleitung zur Edition bereits von einem "Mittelding zwischen einem Liebesbriefsteller und einer dem berühmten Muster des Ovid nachgebildeten *ars amandi*" (7), ist diesem Ansatz jedoch nicht weiter nachgegangen. Sutters Gesamtcharakterisierung der *Rota* als "Ars amatoria des Mittelalters" (1894, 78) schießt dagegen über das Ziel hinaus, wie die obigen Ausführungen zeigen.

<sup>3</sup> Baethgen fasst sein positives Urteil folgendermassen: "Den stärksten Reiz macht für den heutigen Leser vielleicht die eigentümliche Mischung von gravitätischem Ernst und schalkhaftem Spiel aus, der das Ganze durchwaltet" (1927a, 57). Leider gibt er keinen Beleg für diesen "gravitätischen Ernst", den man vergebens in der *Rota* suchen wird.

<sup>4</sup> Zu den wenigen direkten Beziehungen zur *ars* Ovids, cf. Baethgen 1927a, 46 ff.

literarische Produktion hervor: *Rota Ueneris laxiua et amantium gestus demonstrat*.<sup>1</sup> Die fehlende Integration dieses Teils in das Gesamtwerk, die Baethen bedauernd zu Lasten des "Schulmeisters" Boncompagno gehen liess (1927a, 43), weist auf die grundsätzliche Schwierigkeit hin, die mit der Fusion beider *artes* gegeben war. Bei der prinzipiellen Beschränkung auf den Brief mussten Ausführungen, die nicht in Funktion zu diesem Hauptthema standen, wie z.B. die über *nutus*, *indicium* etc., inkompatibel bleiben und konnten nur in einem Appendix Platz finden. Dass Boncompagno sie trotzdem aufnahm, zeigt sein persönliches Interesse an diesen Erörterungen und die geringe Bedeutung, die er in unkonventioneller Manier strenger Komposition beimisst.<sup>2</sup> Die *transsumptio*-Theorie wird z.B. mitten in die Reihe der miteinander inhaltlich verbundenen Briefe nach einem bilderreichen Schreiben eingeschoben und war ihm so lieb, dass er um ihrer noch ausführlicheren Darlegung willen in dem seriösen Werk der *Rhetorica novissima* (1235) unter z.T. wörtlicher Wiederaufnahme des in der *Rota* Vorgetragenen mehrere Spalten mit Beispielen und Maximen zur *ars amatoria* füllte, wobei auch die *gestus amantium* wieder Verwendung fanden.<sup>3</sup> In einer Zeit, in der die scholastische Systematisierfreude den Plan aller Traktate diktierte und die Autoren sich um die peinlich genaue Einhaltung der Gliederungsschemata bemühten, erscheint die unkonventionelle Haltung Boncompagnos eher ein Gewinn.

<sup>1</sup> *Rhetorica antiqua*, ed. L. Rockinger, p. 133, in: *Briefsteller und Formelbücher des elften bis vierzehnten Jahrhunderts*, München 1863, t. I (Quellen und Erörterungen zur bayerischen und deutschen Geschichte t. IX, 1).

<sup>2</sup> Diese unkonventionelle Haltung zeigt sich auch im Detail, etwa in der Ablehnung der zu seiner Zeit beliebten, formelhaften *quot-tot*-Liebesgrüsse als bäurisch: *Consueverunt autem quidam ponere rusticanam et ridiculosam salutationem, qua forte posset quandoque benivolentia captari. hoc enim est, amice dulcissime G., forma et morum elegantia redimite, I. tot salutes et servitia, quot in celo fulgent sidera, quot in arboribus folia et quot arene circa maris littora* (10–11). Wie sehr er damit gegen den Strom der Zeit schwamm, zeigt z. B. die Beibehaltung dieser z. T. wörtlich übereinstimmenden Formeln bei seinem Zeitgenossen Guido Fabia in dessen Werken *Summa dictaminis* (ed. A. Gaudenzi, in: *Il Propugnatore*, n.s. III, 1 [1890] p. 312) und den *Parlamenti e epistole* (ed. A. Gaudenzi, *I suoni, le forme e le parole dell'odierno dialetto della città di Bologna*, Torino 1889, p. 159, Nr. 89). Cf. zu diesen Liebesgrüssen das von H. Walther gesammelte Material (*Quot-Tot, Mittelalterliche Liebesgrüsse und Verwandtes*, in: *ZfdA* 65, 1928, 257–89), bei dem die aus Guido Fabia zitierten Stellen im übrigen fehlen.

<sup>3</sup> Ed. A. Gaudenzi, in: *Bibliotheca iuridica medii aevi*, t. II, Bononiae 1892, p. 281 ff.; zu den *gestus amantium* cf. besonders p. 284b: *De transsumptionibus que fiunt per gestus vel nutus* und p. 286b *De reali adulatione*.

Diese Unkonventionalität findet ihren eklatantesten Ausdruck in der Behandlung des hier interessierenden Problems: Gegenüber der Stellung des Capellanus ist bei Boncompagno von einer Problematik nichts mehr zu spüren. Wie schon im Titel *Rota Veneris* deutlich gemacht, ist Venus die Initiatorin des Werkes, und Boncompagno zeigt sich ihres Auftrags vollaufwändig. Trotz seines freimütigen Bekenntnisses zur Sinnenfreude hält jedoch auch er eine *reprobatio* für angebracht. Ihre genauere Betrachtung lässt die Diskrepanz zur Stellung des Capellanus erkennen.

Nach der Schlussrede der Venus, die sie *universis mulieribus* widmet, überdenkt Boncompagno noch einmal sein gesamtes Traktat und befürchtet, dass Zeitgenossen und Nachwelt ihn für *nimis lascivum* halten könnten. Er will deshalb das Werk vernichten, um es niemand zu Gehör kommen zu lassen. Seine Freunde müssen es jedoch schon gekannt haben, denn auf ihre Bitte hin publiziert er es dennoch.

Im sich anschließenden Appendix über die *gestus amantium* fährt Boncompagno trotz der zitierten Bedenken im gleichen Stil wie zuvor fort (cf. Episode der liebeshungrigen Nonne 25). Abschliessend kommen ihm noch einmal die gleichen Bedenken. Die Formulierung des möglichen Vorwurfs ist wesentlich milder und mit seiner Ablehnung gekoppelt: *Licet autem plura, que lasciviam ostendere videntur, in hoc opere posuerim, non tamen est credibile me fuisse aut velle fore lascivum . . .* (26). Die Begründung folgt dem syllogistischen Schlussverfahren: Salomons Canticum canticorum könnte auch wörtlich genommen eher *ad carnis voluptatem quam ad moralitatem* verstanden werden; jedoch wird in allegorischer Interpretation dieses Missverständnis ausgeräumt. Also sollen auch die Leser ihm glauben, er schreibe sein Werk nicht aus *lascivia*, sondern um den Bitten seiner Freunde zu entsprechen.

Unvermittelt werden beide Absicherungen am Schluss angefügt. Prüft man sie auf das Gewicht ihrer Argumente, so fällt vor allem ihre Inkohärenz ins Auge: Zur Ausräumung der Befürchtungen genügen die Bitten von Freunden. Der Vorwurf der *lascivia* wird im ersten Fall nicht entkräftet. Der Hinweis auf die persönliche Freude am Wort, dem nicht Taten entsprechen (24), kann die Gefahren, die mit der Publizierung eines 'leichten' Werkes für weniger theoretisch veranlagte Leser gegeben sind, nicht aus dem Wege räumen.

Die logische Strukturierung des zweiten Absatzes macht diese Inkongruenz noch eindeutiger. Der Schlussschritt (*igitur*) bezieht sich nicht auf das vorangehende Beispiel Salomons, sondern auf die einige Kapitel zuvor

zitierte Intervention der Freunde. Die nicht explizit gesetzte Beziehung wäre leicht herzustellen, doch ist symptomatisch, dass sie nicht gegeben wird. Wie wenig ernst diese Zurückweisung der *lascivia* gemeint ist, lässt sich an der bereits erwähnten Selbstcharakterisierung der *Rota* ablesen, in der Boncompagno das Werk ausdrücklich als *lasciva* bezeichnet (*Rota Ueneris laxiua et amantium gestus demonstrat*). Die zitierte Allegorisierung wird auf die *Rota* verständlicherweise nicht einmal in einem Beispiel angewandt; sie hätte nur zeigen können, dass diese Interpretation allenfalls geringe Teile des Traktats 'entschuldigen' könnte. Wie die Absätze insgesamt unvermittelt angeschlossen sind, werden auch die Argumente katalogartig abgehandelt. Naheliegendere Entschuldigungen, wie sie z.B. mit dem Rahmen der Venusvision gegeben waren, bleiben unausgenutzt.

Weit davon entfernt, persönliches Engagement durchblicken zu lassen, spielt Boncompagno mit einer Konvention, die bei Liebestraktaten eine Verteidigung gegen Missverständnisse für erforderlich hielt. Die vertraute Topik wird hier durch die Art ihrer Verwendung offenbar absichtlich dekouviert.<sup>1</sup> Dass diese indirekte Form, die Tradition ad absurdum zu führen, das sicher nicht unwillkommene Nebenergebnis haben konnte, dass die zitierte Tradition in herkömmlicher Weise ernst genommen wurde, zeigt das Beispiel Enanchets.

Vom ersten Satz seiner Liebesdoktrin an bezieht Enanchet entsprechend seiner prinzipiellen Aussage *la grace dou douz sangnor est en moi por sa douce merci* (41) eine eindeutige Position: In Anlehnung an *ep. Joh. 1, 4, 8 Deus caritas est* lässt er nur die mit dem christlichen Weltbild kongruente Auffassung gelten: *u douz sangnors est amors, dilecion et charitez* (42). Unermüdlich kommt er auf diese Formel zurück (43; 46; 88). Auch die Schlussbelehrung

<sup>1</sup> Cf. die einzige, wenn auch vorsichtige Andeutung in dieser Richtung bei Sutter 1889, 98: "Seine Entschuldigung mit dem Hohen Lied Salomonis möchte man fast für Ironie halten." Baethgen 1927a, 43 folgte ihm auch hier, freilich wieder ohne Nennung der Quelle: "so versichert er wohl nicht ohne einen Unterton von leiser Ironie." (Cf. dagegen 46: "... und dieses Vorbild erotischer Poesie gewissermassen als Entschuldigung für sich in Anspruch nimmt.") – Die Einbeziehung des ehrwürdigen Salomo-Beispiels passt zu dem "wohlberechneten, parodistischen Spiel", das Boncompagno mit Zitaten aus der Vulgata treibt (Baethgen 1927a, 45). Baethgen wunderte sich im übrigen, dass Boncompagno das Hohe Lied nicht benutzt, am Schluss jedoch ausdrücklich auf diesen Text verweist (1927a, 46): Seine Beobachtung enthält keinen Widerspruch, sondern bestätigt nur die oben skizzierte, topische Verwendung der Salomo-Anführung in der *reprobatio*, die mit dem Gesamttraktat in keiner Beziehung steht.

des Sohnes geht von dieser Prämisse aus: *Don ge te proi que tu aimes amor; c'est lo douz sangnor* (96). Die praktischen Konsequenzen dieser abstrakten Formulierung, die in ihrer allgemeinen Form zu Fehlinterpretationen etwa in Richtung auf eine Art 'Quietismus der Liebe' hätte führen können, sind in eindeutiger Ausführlichkeit dargelegt:

Dont amor naist et vient aus home dau douz pere, a ce q'il conoissent les fames por trois chouses. La primeraine est, por croistre et mouteplier l'umaine generacions a son lox, a ce que-u nom "obre des esleu" se doit complir, ausi com il meismes dist ou Genesis: Cresez et moutriez et replenez la terre. Mes ce doit estre sanz desir de char ni de sanc. La seponde est: garder li uns a l'autre son cors. La tierce est: maintenir lo sairemant de sainte eglise, ausi com tesmoingne Saint Pox. C'est que ausi come Crist est une chose ou sainte iglise, ou pere doit l'omme et la fame estre une chouse a servir son creator. (46)

In Übereinstimmung mit der Position des Andreas in dessen *reprobatio*, wenn auch unabhängig in der Formulierung<sup>1</sup> wird die Liebe einzig auf die Ehe beschränkt (*por droit matrimoine* 47).

Bei dieser Kohärenz der theoretischen Position mag es wundern, dass Enanchet überhaupt eine Verteidigung für nötig hielt. Sie wird jedoch verständlich, wenn man die praktische Durchführung des Traktats vergleicht, wie sich weiter unten zeigen wird.

Von den bei Boncompagno referierten Topoi konnte Enanchet für seine Entschuldigung entsprechend seiner Grundhaltung nur der Hinweis auf die Allegorisierung des Hohen Liedes interessieren. Die Retuschen, die er an der Vorlage vornimmt, sind aufschlussreich: Während Boncompagno die Allegorisierung als eine Interpretation der *sapientes* bezeichnet und damit die nachträgliche Manipulation andeutet, stellt Enanchet diese Auslegung übereinstimmend mit der exegetischen Tradition als faktische Aussage des Salomotextes hin (*mes eles ni sont pas ausi; ainz sont-eles a nos voie et senters de salvacion* 96). Die Schwierigkeiten der Exegese werden zu Missverständnissen von *esprits mal tournés* umgebogen. Die Übertragung des Arguments auf das eigene Werk zeigt entsprechend wenig defensiven Charakter; es wird lediglich die gleiche Gefahr konstatiert und durch den Hinweis auf die eingangs aufgestellte Gleichung *amor = Deus* abgetan. Das Beispiel Boncompagnos (*sponsam vel amicam ecclesiam fuisse, sponsum Iesum Christum*) ist nur in seinem ersten Teil aufgenommen und – persönlicher als bei diesem

<sup>1</sup> Das Zitat der gleichen Gedanken bei Capellanus in der *reprobatio* 331–2 im Quellenapparat Fiebig's kann nur als Parallelformulierung, jedoch nicht als Quelle gelten.

bezogen – auf Maria angewandt. Entsprechend der *sponsa vel amica* wird auch bei ihr zwischen *pulcele* und *dame* unterschieden, so dass sie in dieser doppelten Funktion die würdige Geliebte ist, an die alle *amanz* ihre Bitten richten können.

In der Funktion der Bittinstanz ist ihre Rolle als *advocatrix* (*mediatrix, conciliatrix*, cf. Salzer 1894, 594 sqq.) angesprochen, die das anschließende indirekt wiedergegebene Gebet motiviert (*Don ge la proi . . . qu'ele deproie son creator, pere et fil . . .*): Sie soll ihm von Gott Reue erbitten für alle Verfehlungen und speziell für den Fall, dass er in der Liebesdoktrin – denn nur auf diese ist *oeuvre* (97, 12) sinnvoll zu beziehen – etwas Ungeziemendes vorgebracht hat. Bei dem anschließenden Dienstangebot lässt sich nicht bestimmen, ob es Maria oder Gott gewidmet ist; die Formulierung *au suen servise, ausi ge-u cors dou suen precious fil* lässt beide Schlüsse zu.

Die folgende *epistre* hat im Rahmen dieser Rechtfertigung die Funktion, die Richtigkeit der theoretischen Äusserungen am praktischen Beispiel zu demonstrieren. Als Kontrafaktor zum ersten, aus Boncompagno übernommenen Liebesbrief (Enanchet 63–64), dessen Struktur und z.T. auch Formulierungen beibehalten sind, unterstreicht er durch den Identitätsnachweis von Liebesbrief an die weltliche *amie* und dem an die himmlische *celerere de joie* die Richtigkeit der Gleichung *pulcele|dame = Marie*, die Enanchet als Grundlage seines Werkes behauptet.

Der sprachliche Befund bestätigt diese These. Der direkte Bezug auf den Boncompagnobrief ist evident; bereits die Rubrik weist auf dieses Muster:

La pistre de trametre a s'amie (63)

Ceste epistre tramist Annanchet a la celerere de joie (97)<sup>1</sup>

In beiden Texten steht die *descriptio puellae* im Mittelpunkt, die in der detaillierten Aufzählung der Reize zugleich die Begründung für das plötzliche Aufflammen der Liebe beim ersten Sehen enthält.<sup>2</sup> In der gerafften

<sup>1</sup> Im Marienbrief wird noch einmal 98, 17 auf die schriftliche Form hingewiesen: *car trop i seroit a scriure*.

<sup>2</sup> Cf. die wörtlichen Reprisen: *dox hoilz respandez et amoros et ploins d'un si grant confort* 98 (*Hoilz respandez ausi come dos estoiles reluisanz* 63); *Les levres vermoilles ausi come greine et un poi espeisetes auenement* 98 (*Vermoilles levres et un poi espeisetes por mieuz prendre* 63); *ge ni pois conter toz les voz granz biautés . . . Mes au mien parer vos estes la plus bele de toz les beles, et la saje de toz les sajes* 98 (*Que vos diró-ge plus? Pulcele ni meschine ne fu onques si bele com vos estes* 63). Auch aus anderen Teilen des Werkes werden Gedanken wiederaufgenommen, cf. 98,

Wiedergabe des Schlussbriefes hört die traditionell vom Haar absteigende Beschreibung beim Kopf auf (*chiés, hoilz, boche, levres, aleine*): Als Exemplifizierung des Strahlens, das ihn als Betrachter blendete (*dou splendor qui ge vi descendant de la vostre face qui m'oit alumees mes cuers en tute leece* 97), sind hier die wichtigsten Elemente versammelt.<sup>1</sup> Dem Abbruch der physischen Deskription mit dem Unsagbarkeitshinweis folgt in beiden Briefen das Lob der inneren Qualitäten, das die Vollkommenheit der Angebeteten erweisen soll. Die mit *Don* eingeleitete abschliessende *petitio* zeigt einen wichtigen Unterschied: Während in Boncompagnos Brief der Liebende sein Dienstangebot vorbringt, bittet der *amant* im Schlussbrief in Abwandlung der traditionellen Formel (*que la vostre grant bonté me doie doner ce que ge plus desir*) um *merci* und *misericorde*, damit das Eintreten Marias für ihn dort nützt, wo er es am meisten ersehnt (*a ce que la vostre grant bonté me doie valoir, en cele chouse dou monde que ge plus desir*).

Ist damit – wenn auch in vager Form – auf die Mittlerrolle Marias angespielt, die im Kapitel zuvor evoziert wurde, so wird diese Beziehung auch in anderen Details deutlich. In der Tradition des mittelalterlichen Liebesbriefes sind die Initialinvokationen der Trinität bei Enanchet zum Schutz der Geliebten und zur Abstattung seines Dankes für ihren ersten Anblick völlig ungewöhnlich<sup>2</sup> und überschreiten in ihrer Ausführlichkeit bei weitem die sonst üblichen, gelegentlichen Segenswünsche, die das antike *salve, salutem* bzw. *vale* aufnehmen; bezeichnenderweise fehlen diese Salutations-

18–21 = 69, 6 ff. Diese Wiederaufnahmen von Formulierungen sind ein Charakteristikum des *Livre d'Enanchet*, cf. in der *doctrine d'amor* 52, 1 ff. – 95, 4 ff.; 58, 13 = 59, 5; 42,7 ff. = 86,9 ff.

<sup>1</sup> Die Darlegungen über das von ihr Gefangensein werden in der gleichen, umständlich analytischen Form begründet wie die oben zitierte Erläuterung der Gleichung *pulcele/dame* = Maria (Ss. 9 – 10): *por la quel chouse ge sui euz prisonnez de vos, pormaingnanz en la plus douce prison que cuers poist penser ne boche dire. Presoners, por ce qui vos prendistes moi si doucement . . . Douce prisons, por ce qui ge voi ades de demi mon cuer le vostre chiés respandir . . .* cf. das gleiche Verfahren p. 42 zur Begründung der Behauptung, dass die Liebe zugleich *leece d'ames et tribulations des cors* ist.

<sup>2</sup> Inc.: *La grace de deu pere omnipotent et la gloire dou suen fil Jesucrist et l'enspiramenz dou saint esperiz sempres soit a vos, doucisme celerere de ma vie, en tele guise qui vos aiez merci de moi. Au pere omnipotanz et au douz roi Jesucrist, lo quex fu mort en cest monde por la nostre raencon et ore vit et reigne el parpeloable reigne de gloire, faz-ge graces dou splendor qui ge vi descendant de la vostre face . . .* (97) – Bruns 1889, 6 zitiert diese Stelle als Beleg dafür, dass der Verfasser ein Geistlicher gewesen sein muss: "Das sind Worte, die ein Priester, aber kaum ein Laic spricht."

formeln in der Vorlage Enanchets, dem von ihm aus Boncompagno übersetzten Brief (67), völlig. Im weiteren Verlauf des Briefes, der in Aussage und Formulierungen ansonsten zugleich typisch für die *lettres d'amour* seiner Zeit ist, gibt es lediglich noch ein weiteres Detail, das diesen konventionellen Rahmen sprengt: die eifersuchtslose Teilung der Wohltaten, die die Nähe der Dame spendet, mit allen anderen Menschen.<sup>1</sup>

Die Schwierigkeiten, Maria, die nicht namentlich genannt, sondern nur durch ein aus der Marienhymnik belegtes Epitheton gekennzeichnet ist,<sup>2</sup> als Adressatin dieses Briefes zu identifizieren, sind zugleich der beste Beweis für die Berechtigung der Gleichsetzung der *pulcele/dame* mit Maria, die in diesem Brief exemplifiziert wird, und die Ambivalenz, die daraus für den Text resultiert. In der Form des generell gehaltenen Liebesbriefes kann

<sup>1</sup> . . . *dox hoilz respelandanz . . . et ploins d'un si grand confort, qu'il n'est nus, s'il aust conoissiment et boen valor en soi, et il se trestornassent sor lui por garder lo por le vis, qu'il no s'enardist de vos amer plus d'autre dou monde . . . L'aleine . . . rend odor a toz qui sont pres vos, si que chascun qui vos aproche, est avis q'il soit en un leu celestial. Ha! douce vie a toz les boen qui se membrent de vos . . .* (98). – Cf. hierzu Mölk 1962, 373–74, der anhand der Lyrik des in der zweiten Hälfte des gleichen Jahrhunderts dichtenden Provenzalen Guiraut Riquier die "definitive Abwendung von der höfischen Liebestheorie [. . .] durch die Aufgabe der Liebeskanzonen und deren Ersatz durch das religiöse Liebeslied auf Maria, die mutatis mutandis die Stelle der besungenen Dame einnimmt" (369), nachweist und hierbei zu analogen Feststellungen wie den oben für Enanchets Marienbrief gegebenen kommt: "auf seiten des Liebhabers ist keine Eifersucht mehr vorhanden, eine der Voraussetzungen für den Bestand der persönlichen Neigung zu einer Dame; im Gegenteil, der Marienliebende ist glücklich darüber, dass seine Geliebte ihre Liebe möglichst vielen schenkt . . ."

<sup>2</sup> Als Anrede der Dame wird im Schlussgebet lediglich der Titel *celerere de joie (de ma vie)* verwendet, der die sonstigen Bezeichnungen *amie* etc. ersetzt, die in Ermangelung aller Apostrophen in den Briefen und Dialogen nur in den Rubriken begegnen. Dieses in der weltlichen Liebesdichtung ungewöhnliche Epitheton ist nach Ausweis der umfangreichen Stellensammlung von Salzer 1894 ein aus der lateinischen Hymnendichtung und der mittelhochdeutschen Literatur geläufiges "Beiwort Mariens" (93, 15ff.; 565, 8ff.; 566, 20 *pincerna gratiae*, 32 *salutifera gratiae pincerna*; 567, 16). Der Gebrauch dieses Titels stützt also die oben diskutierte These. Altfranzösische Entsprechungen haben sich im übrigen bislang anhand der einschlägigen Nachschlagewerke nicht nachweisen lassen; Enanchet selbst verwendet die Bezeichnung nur noch an einer anderen Stelle (. . . *et torner ver vos por servir si com celi qui est celerere de ma vie* 90). – Signifikant für die Funktion des Briefes als Kontrafaktur bleibt die Tatsache, dass zur Benennung der Adressatin nicht der Name Maria, sondern nur ein selteneres Epitheton gewählt wird, das in seiner allgemeinen Formulierung nicht zwingend auf die Gottesmutter bezogen werden musste, sondern auch die Übertragung auf die weltliche *amie* zuließ. – Cf. zu den gleichen Identifikationsschwierigkeiten in prov. Marienliedern Mölk 1962, 372.

Enanchet die Parallelisierung behaupten. Ob damit diese Allegorisierung für sein ganzes Werk gelten kann, bleibt zu untersuchen.

In ihrer beschriebenen Funktion als Kontrafaktur der aus Boncompagno entlehnten Liebeswerbung stellt dieser Text inhaltlich kein ungewöhnliches Zeugnis in der mittelalterlichen Literatur dar. Der mit diesem musikologischen Begriff umschriebene Tatbestand ist ein verbreitetes Phänomen in der Lyrik des Mittelalters. Die Kontrafaktur geht hierbei in gleicher Weise von kirchlichen und – wie bei Enanchet – weltlichen Texten als Vorlage aus.<sup>1</sup> Ungewöhnlich ist jedoch die Form dieser Kontrafaktur als Brief. Die an Peripetien nicht eben reiche Gattungsgeschichte des mittelalterlichen Liebesbriefes wird hiermit um eine interessante Sonderform ergänzt.

Kein anderes Kapitel aus der Liebesdoktrin Enanchets konnte sich für die Demonstrationsfunktion besser eignen. Diese spezifische Stellung in seinem Traktat erklärt vielleicht auch, warum sich kein weiteres Zeugnis dieser Verwendung des Liebesbriefes im Mittelalter nachweisen lässt: Es ist unwahrscheinlich, dass die Gegebenheiten im Werk Enanchets sich in dieser Form wiederholt haben könnten.<sup>2</sup> Die Eigenständigkeit Enanchets

<sup>1</sup> Cf. zu diesem Problem z. B. Fr. Gennrich, *Liedkontrafaktur in mhd. und ahd. Zeit*, in: *Der deutsche Minnesang*, ed. H. Fromm, Darmstadt 1966, 330–77 (Wege der Forschung XV). – Der Begriff der Kontrafaktur ist in der Literaturwissenschaft im übrigen zunehmend beliebt geworden, wobei jedoch verschiedentlich übersehen wird, dass es sich hierbei um einen Begriff reiner Klassifizierung handelt. Die Konstatierung der Zugehörigkeit zu diesem Problemkreis kann nur ein erstes Ergebnis sein, das zu seiner Abrundung der jeweiligen Funktionsbestimmung bedarf, wie sie oben vorgenommen wurde.

<sup>2</sup> Gegen eine Zufügung des Briefes durch den Bearbeiter der Hs. *w*, wie sie Fiebig behauptet (1960, 186), sprechen die vielfältigen Beziehungen zur gesamten Liebesdoktrin Enanchets, auf die zahlreiche Anspielungen zurückverweisen und die bei einem lediglich in den Formulierungen modifizierenden Bearbeiter schlecht vorzustellen ist, als Hypothese jedoch nicht ausgeschlossen werden kann, zumal der besser tradierte und damit zur Verifikation unerlässliche Text der Zagreber Handschrift immer noch nicht zugänglich gemacht ist. Der denkbare Einwand gegen diese Zuschreibung etwa mit dem Hinweis auf die Überlieferung der *Rota Veneris*, an deren Schluss ebenfalls ein Liebesbrief angehängt wurde, (lediglich in zwei der vier Codices, München Clm 14736, fol. 93<sup>v</sup> und Siena, Bibl. Comunale G IX 31, fol. 82<sup>vb</sup>–83<sup>ra</sup>), lässt sich durch die Untersuchung ausräumen, die oben dem Enanchet-Brief galt: In diesem Fall handelt es sich lediglich um einen weiteren, vielleicht einem anderen Briefsteller entnommener Text, der zur Vermehrung der in der *Rota* enthaltenen Muster angefügt wurde. Eine über diese vage stoffliche Bindung hinausgehende Funktion im Werk – wie sie für den Enanchet-Brief nachgewiesen werden konnte – fehlt (Text des Briefes cf. im Anhang). – Diese Kompilation von Liebesbriefmustern wurde in einigen anderen *artes dictaminis* innerhalb der Traktate an der entsprechenden

wird auch im Vergleich mit den beiden vor- und nachmittelalterlichen Kontrafakturen des Liebesbriefes sichtbar, die zudem durch die Rezeption der gleichen, in der Geschichte des mittelalterlichen Liebesbriefes nahezu wirkungslosen Vorlage (Ovid, *Heroides*) ausgelöst wurden: Für die Spätantike konnte W. Schmid die Einlage des Liebesbriefes einer Nonne an ihren Bräutigam Christus bei Venantius Fortunatus (*carm.* 8, 3) als christlichen Heroidenbrief erweisen (1959, 227–48). In der humanistischen Heroidesmode des XVI. Jahrhunderts waren unter den vielfältigen Formen der Imitation und Aktualisierung auch Schreiben wie *Maria virgo Deo patri*, *Maria Magdalena Jesu Christo* beliebt (Eobanus Hesse, 1514; cf. Schmid 1959, 263<sup>41</sup>).

In sich kohärente, fest im christlichen Denken verankerte Konzeption der *dotrine d'amor* – Exzerpierung des Stoffes aus dem höfischen Liebestraktat par excellence und einem von Ovids *ars amatoria* geprägten Liebesbriefsteller: In diesem Widerspruch liegt eines der interessantesten Probleme des letzten Enanchet-Buches beschlossen, das bislang unbeachtet blieb und deshalb hier abschliessend diskutiert wird. Sollte Enanchet gelungen sein, was allen anderen Ansätzen im Mittelalter versagt blieb: die "essenziale estraneità delle teoriche cortesi alla morale cristiana"<sup>1</sup> zu überbrücken oder war das Traktat dazu verurteilt, wegen der "diversa provenienza" des Materials "vario e diseguale" zu bleiben (Forte 1938, 393)?

Bei der in sich geschlossenen Konzeption der *dotrine d'amor* Enanchets als Kontrapost zu der seiner Vorlagen, die im übrigen zeigt, wie weit er von dem "semplice compilatore" Fortes entfernt ist, ist zu erwarten, dass er bei der Auswahl des aus ihnen zu Übernehmenden rigorose Maßstäbe anlegte. Dass nur unter diesem generellem Aspekt das Verhältnis Enanchets zu seinen Quellen sinnvoll bestimmt werden kann, wird am besten aus dem Vergleich mit den Ergebnissen Fiebig's deutlich, der – von einigen Detailbeobachtungen ausgehend – lediglich "eine allgemeine Richtung insofern erkennen (konnte), als er (= Enanchet) bei einigen derben Stellen des Andreas dessen Darstellung mildert und sie in eine mehr gesittete, ansprechendere Form bringt" (1938, XXXIII). Ob die Form Enanchets tatsächlich

Stelle, d.h. nach den jeweils enthaltenen Liebesbriefen vorgenommen: So ist z.B. in den *Dictamina rhetorica* des Guido Faba in einer Handschrift ein Liebesbrief aus unbekannter Quelle zugefügt, cf. A. Gaudenzi, in: *Il Propugnatore*, n.s. V 1 (1892) p. 155, Anm. 2.

<sup>1</sup> C. Segre, in: *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters* VI 1, Heidelberg 1968, p. 116,

die ansprechendere gewesen ist oder hier nicht eher puritanisches Wunschdenken in der bereits weiter oben skizzierten Weise veredelnd eingreift, sei dahingestellt. Die Zahl der überlieferten Textzeugnisse erweist jedenfalls – soweit sie die wirklichen Verhältnisse widerspiegelt – Capellanus' *De amore* und auch die *Rota Veneris* als wesentlich durchschlagendere Erfolge in der Publikumsgunst.<sup>1</sup>

Die Auswahl aus den Vorlagen ist im wesentlichen so rigoristisch gewesen, wie es nach den theoretischen Aussagen Enanchets zu erwarten war. Der Vergleich mit der *Rota Veneris*, der hier allein zur Verifikation gegeben wird, da noch jede Paralleluntersuchung dieser beiden Texte fehlt, genügt, um diese Tatsache zu illustrieren.

Enanchet hat die *Rota*, wie auch schon das Werk des Andreas, nicht fortlaufend ausgeschrieben, sondern nach eigenen sachlichen Ordnungsprinzipien beide Vorlagen verschmolzen: Theorie und Praxis werden beim Brief und der Kunst des *donegier* im wesentlichen getrennt abgehandelt. Entsprechend sind auch theoretische und praktische Äusserungen Boncompagnos an verschiedenen Stellen interpoliert, was einer Trennung der beiden oben charakterisierten Komponenten *ars amatoria* und *ars dictaminis* gleichkommt.<sup>2</sup>

Die Auslassungen in beiden Teilen bestätigen die einhellig christliche Position Enanchets. Venus, die Göttin der sinnlichen Liebe, die Initiatorin und Schlussrednerin der *Rota*, ist völlig eliminiert. Wenn Enanchet auf eine breitere Darlegung der Brieftheorie verzichtet, so nicht, weil sie seiner Liebeskonzeption widersprochen hätte, sondern weil diese Ausführlichkeit die Integration der *ars dictaminis* in die *doctrine d'amor* zumindest gestört hätte. Als einzige theoretische Absätze bleiben deshalb der über die Adaptation der Briefmuster an die jeweilige Adressatin (*La doctrine de la pistre* 64; *Lo*

<sup>1</sup> Cf. zu Andreas ed. Trojel, XIII ff., und zur *Rota Veneris* Baethgen 1927a, 64.

<sup>2</sup> So hat Enanchet die theoretischen Erörterungen des Capellanus, die bei diesem meist in die Dialoge eingeflochten sind, der Übersichtlichkeit halber zusammen mit den aus Boncompagno ausgewählten zu Beginn zusammengestellt. Diese Umorganisation der Vorlagen widerlegt die Behauptung Fiebig's: "Im Hinblick auf die formale Gestaltung seines Werkes kann jedoch auch von Originalität keine Rede sein, wenn man berücksichtigt, dass Enanchet in den 3 Büchern des Andreas mit dessen Belehrung für seinen Zögling Gualterius ein berühmtes Muster vorfand . . ." (1938, XXXIII). Zu diesem Gesamturteil hat er sich vermutlich durch den Anteil bestimmen lassen, den das Werk des Capellanus an der gesamten *doctrine d'amor* hat: Drei Fünftel gehen auf diese Vorlage zurück, ein Fünftel ist der *Rota* entnommen; der Rest ist bisher unbekannter Herkunft oder eigene Zutat Enanchets.

conoissiment 64) und eine kurze, allgemeine Überleitung erhalten. Wenn dagegen von den 21 Briefmustern (einschliesslich Antworten) lediglich acht übernommen werden, so ist dies auf seine Grundauffassung zurückzuführen.<sup>1</sup> Die ersten sechs, die in der Reihenfolge Boncompagnos beibehalten werden, enthalten die novellenartig ausgespinnene Liebesverbindung bis zur Gewährung eines Rendezvous' durch die Dame. Das weitere Briefpaar (*Rota* 18) enthält die Aufkündigung der alten Zuneigung durch die Dame, die inzwischen geheiratet hat, und die zutiefst betrübte Antwort des Liebhabers, der sich trotz allem nicht entmutigen lassen will. Diese Briefe sind von den anderen abgetrennt und als Dialog unter die aus Capellanus entnommenen Gespräche eingereiht (Rubrik: *Ci respont la pulcele espouse a l'amant* 72).

Während diese Briefmuster unbeschadet der Gesamteinstellung aufgenommen werden konnten, mussten die übrigen notwendig fallen: Ehebrecherische Verhältnisse konnten auf Grund des dritten Liebesgebotes *non amer fame d'autrui* (48) ebensowenig geduldet werden (*Pone quod aliqua uxorata velit ad se vocare suum amicum, quando maritus est absens* 23) wie der Hilferuf des schwangeren Mädchens, das zur Einhaltung des Eheversprechens ermahnt und abgewiesen wird (*Pone, quod antequam nubat, efficiatur gravida, unde taliter scribit amasio suo* 18–19) und die durch die Traumeinkleidung des Briefes *post factum* kaum gemilderte Offenheit der Schilderung des Liebeserlebnisses (17–18). Gemäss dem vierten der *commandemenz d'amor: non amer fame de religion* (48) mussten auch die frivolen Schreiben an Nonnen, die dazu noch in beiden Fällen positiv beschieden werden, unberücksichtigt bleiben.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Von einer Interpolierung der *Rota* "quasi per intero", wie sie Forte behauptete (1938, 393), kann also keineswegs gesprochen werden. – Enanchet ergänzt mit der Übernahme dieser Briefmuster eine Lücke im Werk des Capellanus, wie schon Forte feststellte (1938, 393): Capellanus erwähnte die Briefe nur beiläufig aus Anlass des 21. Liebesurteils (Welche Geschenke dürfen sich die Liebenden machen?) und gab lediglich praktische Winke zur Geheimhaltung. Enanchet hat diese Stelle als Einleitung der aus Boncompagno übernommenen Briefmuster exzerpiert (62).

<sup>2</sup> *Qualiter debeat aliquis mulieribus desuadere, ne habitum accipiant monachalem* (20); *Respondet monialis, quando petitur pro amica* (21). – Das Fehlen des Briefes p. 19 (*Pone, quod aliqua virum vel amicum habeat, qui abiit in regionem longinquam nec reverti procurat. unde sibi talem epistolam potest destinare*) erklärt sich aus pragmatischen Gesichtspunkten: In der knappen, auf Nutzanwendung ausgerichteten Form seines Handbuches verzichtet Enanchet auf die Ausmalung zu spezieller Situationen und beschränkt sich auf allgemein Brauchbares.

Zu dieser insgesamt homogenen Auslese passt dagegen in keiner Weise die im Rahmen der *gestus amantium* exzerpierte kleine Szene, die ausgerechnet eine Nonne an heiligem Ort mit den Feinessen der Liebeskunst vertraut zeigt:

Inditium est quedam latens revelatio secreti, per quam indicatur nobis, quid facere debeamus. verbi gratia: quedam enim formosa monialis vidit iuxta ianuas templi transire amasium suum. unde statim accepit librum et incepit canere: sol fa mi re, sol fa mi re, sola sum, sola sum. hoc enim erat inditium, quia indicabatur ei per tales voces, quid facere deberet. (25)

Endice est demonstrance, por la quela l'amanz conoise auques de ce qu'il doit fere ou dire; ausi come fist une nonains mult bele et joune, veant un suen josteurs alant pres dou monster; qu'ele entra en un jardin, ou il i soloit parler de ce que mieuz i savoit. Et tantost com ele i fu, prist-ele a chanter en un etiphonor: Sol, fa, mi, re, sola sum, sola sum, sola sum. Cest fu grant endice qui demonstrant i fist feire, tant qu'ele fu oie par celui qui no la leissa pas sole. (60)

Die Verbindung mit einem Detail der weltlichen Liebesdichtung, in der das Rendezvous meist im *vergier*, dem topischen *locus amoenus* stattfindet, nahm zwar der Situation durch die Ortsverlegung einen Teil ihrer Pikanterie, aber auch der gesamten Episode ihre Würze, da der Hinweis auf das Antiphonar, das als Wiedergabe des allgemeinen *librum* die Respektlosigkeit nur verstärken konnte, durch den Szenenwechsel entwertet wurde.

Der Widerspruch zu Enanchets Ablehnung der Nonnenliebe und zu seiner Liebesauffassung überhaupt bleibt trotzdem bestehen. Dieser Fall steht keineswegs vereinzelt da: Bei den *filles des laboreors* (91–2, aus Capellanus entnommen) lohnt nicht grosser verbaler Aufwand, vielmehr ist, wenn der Antrag nicht sofortige Wirkung hat, zu drastischeren Mitteln zu greifen:

il la doit aprochiers, loant li de san et de biauté, et tochier li sa main, se il puet, ou en chascun leu, ou li avegne, . . . (92)

Die bei Capellanus an dieser Stelle empfohlene Gewaltanwendung (*violento amplexu* 236) ist damit zwar gemildert, die Grundhaltung jedoch identisch. – Bei der Differenzierung der *genera amantium*, die Enanchet nach der ersten, bei Boncompagno gegebenen Klassifizierung abbricht, werden die *clers* wie bei Capellanus ausdrücklich von der Liebe ausgenommen:

. . . por q'il deivent sorestier a lor oreison, et no deivent pas metre son estude temporelement contre fame, por qu'il en perdront les gloires de paradis ou l'onor de cest monde, et ele en sera ausi honie, que a grant peine recouvrera-ele mes honor. (49)

Damit ist die Liebe der *lais* implizit als *temporable* charakterisiert, eine Interpretation, die in der Schlussverteidigung nachdrücklich zurückgewiesen wird.<sup>1</sup>

Es erübrigt sich, die im Ganzen nicht sehr umfangreiche Liste der Widersprüche zu verlängern, da die angeführten Beispiele zur Charakterisierung des Textes ausreichen und die detaillierte Gesamtaufstellung nur den Blick für die allgemeine Problematik verstellen und dazu verführen könnte, hinter dem kontradiktorischen Verhalten lediglich das Versagen eines "semplice compilatore" zu sehen.<sup>2</sup>

Es ist bezeichnend genug, dass es jeweils nur Details im Text sind, die die Ungereimtheiten der *dotrine d'amor* Enanchets ausmachen und die nicht etwa durch sophistische Winkelzüge der Kasuistik abgesichert werden. Der Antagonismus zwischen höfischer und christlicher Liebesauffassung war Enanchet aus dem ausführlichen Traktat des Andreas vertraut. Ein Ansatz zur Harmonisierung wird theoretisch nicht reflektiert, sondern nur einseitig die christliche Konzeption gepredigt. Jeder Hinweis auf die Gegenposition fehlt.

Ob Enanchet eine Harmonisierung, die er durch die säubernde, an der Ehe-Prämisse ausgerichtete Auslese des Stoffes *de facto* schuf, intendierte, lässt sich damit nicht mit Sicherheit bestimmen. Sein Rekurs auf Quellen, die gerade den Kontrapost seiner Auffassung repräsentieren, beweist hierfür nichts. Enanchet wollte im Sinne der Gesamtidee seines *mireor* diesen als Ratgeber in allen Lebenslagen dienlich wissen und musste also auch in der Liebesdoktrin das Spektrum der möglichen Situationen breit gestalten. Das Material zu diesen praktischen Anweisungen konnte er nirgends besser als in Werken wie den von ihm benutzten zusammengestellt finden.

Ebensowenig macht der Hinweis darauf, dass die mit der prinzipiellen Position Enanchets kongruente *reprobatio* des Capellanus bis auf die nachweisliche Benutzung eines Zitats unberücksichtigt blieb,<sup>3</sup> eine Entscheidung dieses Problems möglich. Diese Palinodie musste bis auf einzelne Stellen

<sup>1</sup> *Et ausi se poroit entendre ce que ge ai escriz en ceste dotrine d'amor temporablement* (97), cf. das gesamte Zitat S. 9.

<sup>2</sup> Cf. Rajna 1891, 209<sup>3</sup>, der selbst keine Antwort zu geben versuchte, wohl in völliger Gewissheit, dass in dieser "mal digesta mescolanza di roba cavata fuori dal trattato di Andrea, con pensieri propri o presi d'altronde" (209) diese Divergenzen nicht verwunderlich sind.

<sup>3</sup> 49. Die übrigen Stellen, die Fiebig als Entnahmen aus der *reprobatio* kennzeichnet, sind lediglich als Parallelformulierungen anzusehen (42, 46, 47, 49, 87).

für Enanchet als Vorlage ausfallen: Ihr erster Teil führt ausführlich alle Argumente gegen die Liebe auf und lässt sie "als Herd aller nur denkbaren Laster und Schandtaten" (Schlösser 1959, 144) erscheinen; diese Invektive musste von Enanchets auf der Ehe fussenden Position aus überflüssig werden. Aus dem gleichen Grund musste auch der zweite Teil mit dem langen Katalog frauenfeindlicher Topoi, die Schlösser wegen der in ihnen enthaltenen "beispiellosen Schmähungen" (1959, 147) aus seiner distanzierten Kühle zu Urteilen wie "gleichermaßen ungerecht und dumm" (147) und "lächerliche Übertreibung" (148) reizten, unberücksichtigt bleiben. Zum Beleg dieses Zusammenhangs, der Aufwertung der Frau als notwendige Konsequenz der Begründung der Liebe in der Ehe, braucht nur auf den anonymen *Art d'aimer anglo-normand* (2. H. XIII. Jh.-Anf. XIV. Jh.)<sup>1</sup> verwiesen zu werden, in dem auf der Suche nach einer Versöhnung von gottgefälligem Leben und *amour* die Liebe auch ausschliesslich im Rahmen der Ehe gutgeheissen wird und die Frau entsprechend erhöht ist.<sup>2</sup> Diese der klerikalen Verteufelung der Frau konträre Hochschätzung findet bei Enanchet ihren feierlichsten Ausdruck in der besprochenen Gleichsetzung der *pulcele/dame* mit der Gottesmutter am Schluss des Werkes. Es ist eine Verknennung dieses Zusammenhangs, wenn Fiebig von der "innerlich unwahren, künstlichen Einpressung des Begriffs der Geliebten in die Gestalt der Jungfrau Maria" (1938, XXXII) spricht.

Die Charakterisierung des besonderen Verfahrens Enanchets etwa als Integration durch Reduktion bzw. Eklektizismus würde eine Bewusstheit des Vorgehens implizieren, die sich im Traktat nirgends andeutet. Die Tatsache, dass bei der Auswahl aus den Vorlagen trotz der eindeutigen theoretischen Position widersprüchliche Stellen miteinschlüpfen, kann weder an der Lauterkeit der Grundeinstellung Enanchets noch an der nicht zufälligen Einfügung dieser Stellen zweifeln lassen: Enanchet schrieb nicht nur Exzerpte aus Vorlagen zusammen, sondern übersetzte sie eigenhändig. – Vielmehr deutet diese Toleranzgrenze gerade daraufhin – und damit ist auch die Antwort auf die oben aufgeworfene Frage gegeben (S. 21) –, dass

<sup>1</sup> Ed. Ö. Södergard, in: *Romania* 77 (1956) 289–330.

<sup>2</sup> Cf. vv. 1142 ff.; ferner v. 696 ff.: *Pur ceo sachez: saunz marier | Ne deit nul amaunt penser | De bien funer ses amours.* und die Schlussverse des Traktats: *Car bone amour ne quert peché, | Vilanye ne fauceté. | Il me est avis par bin amer | Ki que voelt a dreyt user | Pust Diex plere et servir | Et a la joye saunz fine et venir. | Ceo nous otroye luy Salveour | Que morust pur nostre amour.* (vv. 1326–33)

das höfische Liebesideal und damit auch der Antagonismus zur christlichen Konzeption um die Mitte des XIII. Jhs nicht mehr aktuell war. Das Werk des Capellanus wurde, wie das Verurteilungsdekret des Bischofs von Paris aus dem Jahr 1277 zeigt, von der Kirche weiterhin als eine Gefahr auf Grund seiner zersetzenden Moral, nicht aber seiner spezifisch höfischen Moral empfunden (Schlösser 1959, 370–1), – eine Gefahr, die sich, wie Enanchets Auswahl zeigt, beseitigen liess.

Universität Konstanz

ERNSTPETER RUHE

#### BENUTZTE LITERATUR

(Bei nur einmal zitierten Titeln sind sämtliche bibliographischen Angaben in den jeweiligen Anmerkungen enthalten.)

Baethgen 1927, Fr.: ed. *Magister Boncompagno, Rota Veneris*, Rom (*Texte zur Kulturgeschichte des Mittelalters* I).

→ 1927a: *Rota Veneris*, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 5, 37–64.

Bruns 1889, M.: *Laut- und Formenlehre des Livre d'Ananchet*, Diss. Bonn, Halberstadt.

Fiebig 1938, W.: *Das "Livre d'Enanchet" nach der einzigen Handschrift 2585 der Wiener Nationalbibliothek herausgegeben*, Jena/Leipzig (*Berliner Beiträge zur Romanischen Philologie* VIII, 3/4).

→ 1960: *Das "Livre d'Enanchet"*, *Zur Frage der Namensdeutung und zu seinen Quellen*, in: *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 70, 182–198.

Forte 1938, M.: *L' "Enanchet" e la "Rota Veneris"*, in: *Archivum Romanicum* 22, 392–398.

Ganzsyniec 1925, R.: *Polskie listy miłosne dawnych czasów*, Lwów.

Mölk 1962, U.: *Belh deport, Über das Ende der provenzalischen Minnedichtung*, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 78, 358–374.

Mussafia 1862, A.: *Beiträge zur Geschichte der romanischen Sprachen*, in: *Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe*, 39, 525–553.

Putanec 1948, V.: *Un second manuscrit du Livre d'Enanchet*, in: *Romania* 70, 74–83.

Rajna 1891, P.: *Tre studi per la storia del libro di Andrea Cappellano*, in: *Studi di Filologia Romanza* 5, 193–272.

Salzer 1894, A.: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*, Seitenstetten 1886–1894 (Nachdruck Darmstadt 1967).

Schlösser 1959, F.: *Andreas Capellanus, Seine Minnelehre und das christliche Weltbild um 1200*, Diss. Bonn.

Schmidt 1959, W.: *Ein christlicher Heroidenbrief des sechsten Jahrhunderts*, in: *Studien zur Textgeschichte und Textkritik* (Festschrift G. Jachmann), Köln/Opladen, 253–63.

Sutter 1894, C.: *Aus Leben und Schriften des Magisters Boncompagno*, Freiburg.

Trojel 1892, E.: ed. *Andreae Capellani Regii Francorum De amore libri tres*, Havniae.

Wolf 1864, F.: *Über einige altfranzösische Doctrinen und Allegorien von der Minne*, in: *Denkschriften der kais. Akad. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Classe* 13, 135–192.

## ANHANG

(Cf. S. 20, Anm. 2.)

Vestri nominis recordatio est mihi dulcior (*fehlt M*) super mel et favum et (est *M*) amicitia vestra est (*fehlt M*) mihi preciosior super aurum et topazion (topahion *M*), quoniam ex ea collegi fructus desiderabiles; unde cotidie traho mille (multa *M*) suspiria, quia non possum presencia vestra frui. Nam cum dormio, vigilare videor, quia vobiscum  
 5 me recolo esse, vestrisque dulcissimis alloquiis et amplexibus recreari. Sed a sompno postmodum excitatus conturbor non modicum, quia decipit me species figurata, que sepe fallit mortales; unde suspiro et amore languo. Sic inter duo versatur anima mea, pascit tamen species que (quandoque *M*), licet quandoque fallat (fallit *M*), semper tendit ad feliciorum exitum. Desiderio desidero (desideravi *M*) vos videre, sed nescio  
 10 quomodo istud facere possim (possum *M*), nisi me (me illud *M*) docere velitis. Quid igitur (*fehlt M*) faciam ignoro, quia sine vobis morior et plus quam morior et (quia *M*) vobiscum more solito vivere non possum. Sed licet pro absentia vestra in anxietate consistam, gaudeo tamen, cum personam vestram intelligo prosperam esse (pr. esse: esse prosperam *M*). Ad hoc liberalitatem vestram humiliter deprecor (hum. dep.:  
 15 deprecor humiliter *M*) quatenus (quod *M*) me non nuncio nec litteris, sed per (per vos *M*) metipsam visitare dignemini de vestro statu me (*fehlt M*) amicabiliter certificantes. Ego autem convenienter per Dei gratiam permaneo et (convenienter . . . et: quamdiu permaneo corporaliter vivus per Dei gratiam *M*) si vos sanam et incolumem  
 20 domina mea diuque ac (*fehlt M*) feliciter vivat cum gloria et honore in longitudine dierum. Veni, veni et noli tardare. (Veni . . . tardare: *fehlt M*).

Der Edition, die sich auf Mikrofilme stützt, liegt die Hs. Siena zugrunde; die Varianten der Hs. München (*M*, Text nach dieser Hs. ediert von Ganszyniec 1925, 182–3) sind in Klammern angefügt.