

ZWISCHEN PRAGMATIK
UND PERFORMANZ
DIMENSIONEN MITTELALTERLICHER
SCHRIFTKULTUR

herausgegeben von

Christoph Dartmann – Thomas Scharff
Christoph Friedrich Weber



BREPOLS

Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ‘Individualität’ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen

FRANZ-JOSEF ARLINGHAUS

1. Einleitung

Bereits die Anrede, mit der Heloise in ihrem berühmten Briefwechsel mit Abaelard ihren ersten Brief beginnt, eröffnet ein Spannungsfeld, das erste Konturen mittelalterlicher Individualitätsformen erkennen lässt. Beide befinden sich zu diesem Zeitpunkt getrennt voneinander in verschiedenen Klöstern. Der Heloise zugeschriebene Brief spielt nun unterschiedliche Varianten der Anrede durch: “Meinem Herrn”, beginnt der Brief, um dann fortzufahren: “Nein! Meinem Vater, meinem Gatten. Nein! Meinem Bruder, seine Magd. Nein! Seine Tochter, seiner Gattin. Nein!” Und sie schließt: “Seine Schwester meinem Abaelard – seine Heloisa”.¹

Wie sollte Heloise ihn anreden? Als ihren Ehemann und Gatten? Oder handelt es sich jetzt um ein geschwisterliches Verhältnis zwischen Mönch und Nonne? Oder ist Abaelard nun der gelehrte Kleriker, der seine im Kloster befindliche Tochter väterlich unterweisen kann? Schon hier wird die ganze Vielschichtigkeit der Person ‘Abaelard’ deutlich und die Irritationen, die sie auslöste.

¹ “*Domino suo, immo patri; conjugi suo, immo fratri; ancilla sua, immo filia; ipsius uxor, immo soror, Abaelardo Heloysa*” (Brief 2, Heloisa an Abaelard; zitiert nach: P. Abaelardus, *Historia Calamitatum, texte critique avec une introduction*, ed. J. MONFRIN (Paris, 1967), p. 111, Zeile 1-3; Deutsch: P. Abaelardus, *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*, hg. und übers. von E. BROST (München, 1992), p. 74).

Nicht nur Heloise bereitete es Schwierigkeiten, diesen unbestreitbar außergewöhnlichen Menschen zu begreifen. Roscelin von Compiègne, der einstige Lehrer und spätere Gegner Abaelards, fragte polemisch: "Welch einen Namen soll ich dir geben, wenn du weder ein Geistlicher noch ein Laie und auch kein Mönch bist?"² Die Zeitgenossen verglichen ihn mit Proteus, dem Seegott der Odyssee, der verschiedene Gestalten annehmen konnte.³ Bernhard von Clairvaux meinte, er sei sogar sich selbst unähnlich ("*homo sibi dissimilis est*").⁴ Abaelard, so scheint es, ließ sich den vorgegebenen Rollenschemata der Zeit nicht zuordnen und beharrte auf seiner Eigenheit.⁵

Zwei unterschiedliche Aspekte lassen sich hier fassen, die beide mit der übergeordneten Frage nach der Individualität in der Vormoderne unmittelbar in Verbindung stehen: zum einen die offensichtliche Komplexität und Vielschichtigkeit der Persönlichkeitsstruktur, zum Zweiten der mit großem Selbstbewusstsein verbundene Eigensinn. Doch noch etwas anderes, Wichtigeres ist der experimentierenden Anrede und den Zitaten zu entnehmen: Eingefordert wird hier eine eindeutige Positionsbestimmung Abaelards in der Gesellschaft, und genau diese (tatsächliche oder vermeintliche) Unsicherheit in der Positionierung stellt einen schweren Vorwurf an die Person Abaelard dar.

Die These, die im Folgenden entfaltet werden soll, ist, dass die Texte, also die *Historia calamitatum* und der folgende Briefwechsel mit Heloisa, darauf antworten und für Abaelard eine eigene, besondere Position in der Gesellschaft entwerfen. Dies geschieht zum einen durch Parallelisierung des eigenen Lebens mit historischen Personen, zum anderen durch die Zuweisung einer besonderen Stellung, die Abaelard zu Heloise und ihrem Kloster einnimmt. Petrus Abaelard entwirft sein Selbst auf der Basis solcher gesellschaftlicher Verortungen, und die Art und Weise, wie dies geschieht, lässt sich als fremdreferentieller Entwurfmodus bezeichnen.

² Zitiert nach M.T. Clanchy, *Abaelard: Ein mittelalterliches Leben* (Darmstadt, 2000), p. 29. Vgl. ebd., pp. 28 ff.

³ *Ibid.*, p. 419.

⁴ Zitiert nach ebd., p. 35.

⁵ Vgl. A.J. GURJEWITSCH, *Das Individuum im europäischen Mittelalter* (München, 1994: *Europa bauen* 9), p. 181; vgl. CLANCHY, *Abaelard*, pp. 37 ff., pp. 418 ff.

2. Problemskizze

Die Diskussion um die Entstehung und die Wurzeln der modernen Individualität hat seit Jahrzehnten immer wieder kontinuierlich die Aufmerksamkeit der Forschung gefunden.⁶ Insbesondere bezüglich der Frühen Neuzeit gibt es in den letzten Jahren eine intensive Debatte um Konzepte, die sogar zu Erschließung neuer Quellengattungen und mit den Termini 'Selbstzeugnisse' und 'Ego-Dokumente' zu neuen Begrifflichkeiten geführt hat.⁷ Zu nennen sind vor allem Forschungsgruppen in Berlin und Basel, die mit innovativen Ansätzen die Forschungslandschaft bereichern.⁸

Auch in der Mediävistik hat sich die Diskussion um 'das Individuum' stärker differenziert, auch hier hat man begonnen, Quellen heranzuziehen, die zuvor kaum mit diesem Problemfeld in Verbindung gebracht wurden. So hat Hagen Keller, ausgehend von seinen Untersuchungen zum administrativen Schriftgut der italienischen Kommunen im 12. Jahrhundert, jüngst unterstrichen, dass durch neue Formen gesellschaftlichen Zusammenlebens und durch die zunehmende Orientierung am Gemeinwesen insgesamt sowie die damit verbundene wachsende Normzentriertheit die Verantwortung des *Einzelnen* in den Mittelpunkt rückte. Dadurch wurde die Bindung an verwandtschaftliche Gruppen unterlaufen, der Einzelne sah sich nun quasi als Individuum von der Gemeinschaft in die Verantwortung genommen.⁹ Hier manifestiert sich, so

⁶ Neben J. BURCKHARDT, *Die Kultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch* (Leipzig, 1869) ist vor allem die heute noch sehr wertvolle Studie von G. MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 4 Bde. (Frankfurt a.M., 1949) zu nennen.

⁷ W. SCHULZE, "Ego-Dokumente: Annäherung an den Menschen in der Geschichte? Vorüberlegungen für die Tagung 'Ego-Dokumente' ", in: *Ego-Dokumente: Annäherungen an den Menschen in der Geschichte*, ed. W. SCHULZE (Berlin, 1996: *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 2), pp. 11 ff. Wichtig ist die von Alf Lüdtke, Hans Medick, Jan Peters, Claudia Ulbrich und Winfried Schulze bei Böhlau herausgegebene Reihe *Selbstzeugnisse der Neuzeit*.

⁸ Vgl. die im Netz leicht zu findenden Projekte "Selbstzeugnisforschung in transkultureller Perspektive" unter der Leitung von Claudia Ulbrich, Berlin, sowie die von Kaspar von Greyerz in Basel geleiteten Projekte "Deutschschweizerische Selbstzeugnisse (1500-1800) als Quellen der Mentalitätsgeschichte" (1998-2001) und "Konfessionelle Identität und Alterität im 17. Jahrhundert: Religionsgeschichte und Selbstzeugnisforschung im Dialog" (Laufzeit: 2007-2010).

⁹ H. KELLER, "Über den Zusammenhang von Verschriftlichung, kognitiver Orientierung und Individualisierung: Zum Verhalten italienischer Stadtbürger im Duecento", in: *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur: Akten des Internationalen Kolloquiums des Sonderforschungsbereichs 231, 26.-29. Mai 1999*, ed. C. MEIER et al. (München, 2002: *Münstersche Mittelalter-Schriften* 79), pp. 1 ff.; ID., "Die Verantwortung des Einzelnen und die Ordnung der Gemeinschaft", *Frühmittelalterliche Studien* 40 (2006), pp. 183 ff.

Keller, eine Entwicklung, die sich nicht nur für die norditalienischen Kommunen, sondern auch auf Reichsebene dingfest machen lässt.¹⁰ Ihre profunden Untersuchungen zu Siegeln zog auch Brigitte Bedos-Rezak dazu heran, das Verhältnis von Gruppe und Individuum neu auszuleuchten.¹¹

Die Argumentation ist angesichts der großen Zahl der Forschungsarbeiten inzwischen sehr differenziert. Etwas vereinfachend lassen sich meines Erachtens drei verschiedene Grundströmungen ausmachen. Zum Ersten gilt – zumindest implizit – für einen Zweig der Forschung weiterhin das auslaufende Spätmittelalter und die Frühe Neuzeit als jene Epoche, in der die ‘Entdeckung des Ichs’ festzustellen ist.¹² Die Mediävistik hat sich – und damit ist die zweite Grundströmung benannt – jedoch spätestens seit der Studie von Collin Morris stark darum bemüht, diese zeitliche Verortung zu kritisieren und das sich seit dem 12. Jahrhundert manifestierende ‘Selbstbewusstsein’ eines Anselm von Canterbury, Guibert von Nogent oder Petrus Abaelardus dagegen zu stellen.¹³ In allerjüngster Zeit hat man selbst diese Vorverlegung kritisiert und auch und gerade für das Mönchtum des Frühmittelalters die Bedeutung des *self-modeling* herausgestellt. Zu Recht wird etwa auf die komplexe Persönlichkeitsstruktur eines Rather von Verona eindringlich hingewiesen.¹⁴

Die dritte, zunehmend dominanter werdende Strömung schreibt keine teleologische ‘Entdeckungsgeschichte’, sondern betont die Andersartigkeit

¹⁰ KELLER, “Die Verantwortung des Einzelnen und die Ordnung der Gemeinschaft”, pp. 183 ff.; vgl. O.G. OEXLE, “Konsens – Vertrag – Individuum: Über Formen des Vertragshandelns im Mittelalter”, in: *Das Individuum und die Seinen: Individualität in der okzidentalen und in der russischen Kultur in Mittelalter und früher Neuzeit*, ed. Y.L. BESSERTNY *et al.* (Göttingen, 2001: *Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte* 163), pp. 15-37, hier p. 34.

¹¹ B. BEDOS-REZAK, “Medieval identity: A sign and a concept”, *American Historical Review* 105 (2000), pp. 1495 ff.; EAD., “Signe d’identité et principes d’altérité au XII^e siècle: L’individu, c’est l’autre”, in: *L’individu au Moyen-Age: Individuation et Individualisation avant la Modernité*, ed. B. BEDOS-REZAK *et al.* (Paris, 2005), pp. 43 ff.

¹² Vgl. *Entdeckung des Ichs: Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, ed. R. VAN DÜLMEN (Köln etc., 2001).

¹³ C. MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (New York, 1993); vgl. die Beiträge in *Individuum und Individualität im Mittelalter*, ed. J.A. AERTSEN *et al.* (Berlin etc., 1996: *Miscellanea mediaevalia* 24).

¹⁴ Ich danke Walter Pohl, Wien, und Irene van Renswoude, Utrecht, für die Überlassung ihrer Texte vor Drucklegung des Sammelbandes *Ego-Trouble*: W. POHL, “Introduction: Ego-Trouble”, in: *Ego Trouble – Authors and their Identities in the Early Middle Ages*, ed. R. CORRADINI *et al.* (Wien, im Druck: *Forschungen zur Geschichte des Mittelalters* 18); I. VAN RENSWOUDE, “The sincerity of fiction: Rather and the quest for self-knowledge”, in: *Ego Trouble*.

vormoderner Individualität. Interessanterweise und trotz oder gerade wegen Jacob Burckhardt ist diese Forschungsposition gerade unter den Historikern der Frühen Neuzeit stark verbreitet. Nach der Analyse zahlreicher Texte des 15. und 16. Jahrhunderts kommt Gabriele Jancke zu dem Schluss, dass selbst die Autobiografien von Gelehrten alles andere als ein "auf sich bezogenes, selbst-reflexives Individuum" dokumentieren. "Gelehrte Verfasser zeichneten sich nicht nur, wie die anderen ebenfalls, in einem Netz sozialer Beziehungen, sondern auch besonders gern in Positionen von Abhängigkeit". Autobiografisches Schreiben ist somit selbst in der frühen Neuzeit nicht zuletzt Ausdruck einer 'Gruppenkultur'.¹⁵ Auch in den Texten des 17. Jahrhunderts zeigt sich Subjektivität "nicht in einer ausschweifenden Darstellung der eigenen Person und des eigenen Innenlebens", so Eva Kormann in ihrer Studie, "sondern dadurch, dass in erster Linie nicht eigenes, sondern anderes dargestellt wird. Sie entsteht, wenn die eigene Person bezogen wird auf eine Gruppe, der zugehörig man sich beschreibt, oder auf Dinge und Ereignisse in der Welt, mit denen man sich verbunden sieht".¹⁶ Kormann bezeichnet dies als "heterologe Subjektivität".¹⁷ Jüngst hat Eva Schlotheuber aufgrund der Basis spätmittelalterlichen Schrifttums diese Ergebnisse bestätigt.¹⁸ Zudem macht sie darauf aufmerksam, dass "Selbstvergewisserung und Reflexion ...sich nicht auf eine persönliche Wertung oder die subjektive Einschätzung eigener Erlebnisse im heutigen Sinne [bezog], sondern ... auf die gottgegebene Ordnung ausgerichtet" war.¹⁹

¹⁵ G. JANCKE, *Autobiographie als soziale Praxis: Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum* (Köln, 2002: *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 10), p. 211.

¹⁶ E. KORMANN, *Ich, Welt und Gott: Autobiographik im 17. Jahrhundert* (Köln, 2004: *Selbstzeugnisse der Neuzeit* 13), p. 300.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ "Die Autorinnen und Autoren verstehen sich ausschließlich in Relation zu ihrer jeweiligen Gruppe, die ihnen ihren Platz in der Gesellschaft garantiert und das Überleben ermöglicht. Nicht die eigene Persönlichkeit, sondern Gott spielt in diesen autobiographisch thematisierten Beziehungsnetzen als Garant der eigenen Existenz und als übergeordnete Berufungsinstanz in Konflikten die entscheidende Rolle" (E. SCHLOTHEUBER, "Norm und Innerlichkeit: Zur problematischen Suche nach den Anfängen der Individualität", *Zeitschrift für historische Forschung* 31 (2004), pp. 329-357, hier p. 337).

¹⁹ *Ibid.*, p. 350.

3. Eigener Ansatz

An die letzte der drei geschilderten Strömungen knüpft dieser Aufsatz an, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil die vorgestellten Arbeiten auf Unterschiede zur modernen Individualität hinweisen, ohne in negative Beschreibungsmodi zu verfallen und die Menschen der Vormoderne etwa als in "Glauben, Kindesbefangenheit und Wahn" verstrickt zu bezeichnen.²⁰ Im Folgenden wird es darum gehen, einerseits die für die Quellen der Frühen Neuzeit erarbeiteten Konzepte für die Arbeit mit den Texten des Hochmittelalters fruchtbar zu machen, und andererseits und wichtiger noch, im Rückgriff auf systemtheoretische Überlegungen der jüngsten Zeit neue Aspekte in die Debatte einzuführen.

Die Leistungsfähigkeit des systemtheoretischen Ansatzes besteht darin, dass er ein gleichberechtigtes Nebeneinander unterschiedlicher Selbstentwürfe verschiedener Epochen vorsieht, also gerade nicht, was dem Ansatz oft vorgeworfen wird, eine teleologische Perspektive entwickelt. Das gleichberechtigte Nebeneinanderstellen erfolgt – und dies ist eine zweite wesentliche Leistung –, indem diese Theorie die unterschiedlichen Gesellschaftsstrukturen der Moderne und Vormoderne mit verschiedenen Ausprägungen von Individualität eng verknüpft.

Zur Vorbereitung der weiteren Diskussion ist dies kurz zu referieren. Als charakteristisch für die Individualität der funktional ausdifferenzierten Moderne gilt, dass der Einzelne nur in Form von Rollen an verschiedenen Systemen der Gesellschaft – Wirtschaft, Recht, aber auch Familie etc. – teilnimmt. Als Ganzes findet er in ihr jedoch keinen Platz mehr.²¹ Das Ich reagiert darauf mit einem *selbstreferentiellen* Beschreibungsmodus, der als Ausgangs- wie Zielpunkt immer nur das eigene Ich kennt, ohne dass diese Selbstbeschreibung je zu einem Abschluss gelangen könnte.²² James Olney, der Doyen der amerika-

²⁰ So Burckhardt über das Bewusstsein der Menschen im Mittelalter; BURCKHARDT, *Kultur der Renaissance*, p. 161.

²¹ "Was immer das Individuum aus sich selbst macht und wie immer Gesellschaft dabei mitspielt: es hat seinen Standort in sich selbst und außerhalb der Gesellschaft;" es steht "[...] außerhalb aller Funktionssysteme" (N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 4 Bde. (Frankfurt a.M., 1980-1995), 3 (1989), p. 212); ID., *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bde. (Frankfurt a.M., 1997) 2, p. 625; zum Begriff der 'Rolle': ID., *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a.M., 1999), pp. 430 ff.

²² N. LUHMANN, "Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum", in: ID., *Soziologische Aufklärung*, 6 Bde. (Opladen, 1970-1995), 6 (1995), pp. 125 ff.; C. BOHN, "Individuen und Personen: Vom Inklusionsindividuum zum Exklusionsindividuum", in:

nischen Autobiografieforschung, formuliert das so: Autobiografisches Schreiben im 20. Jahrhundert bedeutet nicht zuletzt

*an agonized search for self, through the mutually reflexive acts of memory and narrative, accompanied by the haunting fear that it is imposible from the beginning but also impossible to give over.*²³

Die Theorie kann also für sich in Anspruch nehmen, den Ergebnissen der modernen Autobiografieforschung durchaus gerecht zu werden; sie weiß diese Ergebnisse aber in einen weiten, abstrakten Rahmen einzubetten, durch den die Resultate erst – insbesondere für die Geschichtswissenschaft – ihr heuristisches Potenzial entfalten.

Das im Rahmen der Systemtheorie entwickelte Individualitätskonzept, das für die Moderne die Exkludiertheit der Individualität feststellt und darauf den in Autobiografien beobachtbaren unabschließbaren, selbstreferentiellen Beschreibungsmodus zurückführt, geht, wenn ich recht sehe, über jene Vorschläge hinaus, die in der Moderne eine Gegenüberstellung von Ich und Gesellschaft ausmachen. Auch als Ursache verweist die Theorie nicht auf Introspektion, nicht auf Entwicklungsprozesse im Innern des Einzelnen, sondern auf gesellschaftliche Transformationsprozesse, wie sie sich im ausgehenden 18. Jahrhundert vollzogen, und die daraus resultierende Exklusion des Einzelnen als ganze Person aus der modernen Gesellschaft.²⁴

Die *Form* moderner Selbstentwürfe, wie sie sich in Autobiografien manifestiert, ist die Antwort auf diese Exklusion. Davon lassen sich mehrere Spielarten ausmachen, die hier nur angedeutet werden können. So gibt es die emphatische Selbstbeschreibung des vermeintlich autonomen Subjekts, wie sie vor allem um 1800 begegnet, und die sogenannte Patchwork-Identität der Postmoderne, um nur zwei zu nennen.²⁵ Beide Formen können als unterschiedliche

Interventionen: Person / Schauplatz, ed. J. HUBER (Wien und New York, 2003: *Interventionen* 12), pp. 161 ff. Grundlegend zu systemtheoretischen Beschreibungen von Moderne und Vormoderne LUHMANN, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 2, pp. 595 ff.; ID., *Soziale Systeme*.

²³ J. OLNEY, *Memory and Narrative: The Weave of Life-Writing* (Chicago etc., 1998), pp. xiv ff.

²⁴ Den Übergang schildert anschaulich und empirisch gesättigt R. SCHLÖGL, *Glaube und Religion in der Säkularisierung: Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840* (München, 1995: *Ancien Régime, Aufklärung und Revolution* 24), pp. 303 ff.

²⁵ Vgl. C. BOHN *et al.*, "Selbstbeschreibung und Selbstthematisierung: Facetten der Identität in der modernen Gesellschaft", in: *Identität und Moderne*, ed. H. WILLEMS *et al.* (Frankfurt a.M., 1999), pp. 9 ff. A. RECKWITZ, *Das hybride Subjekt: Eine Theorie der*

Spielarten einer Exklusionsindividualität gelten. Wenn ich mich im Folgenden als Kontrapunkt zu Abaelards Selbstentwürfen häufiger auf Jean-Jacques Rousseau beziehe, so nicht deshalb, weil ich dessen naiv-emphatische Selbstbeschreibung, die Autonomie behauptet, für die maßgebliche Form moderner Individualität hielte, sondern weil Rousseau in seinen Texten jene Spielart der modernen Exklusionsindividualität vorführt, die sich besonders leicht und besonders gut für eine Gegenüberstellung eignet.

Im Gegensatz zur funktional ausdifferenzierten Gesellschaft ermöglicht die stratifikatorisch-segmentäre Gesellschaft der Vormoderne die Platzierung des Ich in einem Segment oder einem Stand und sieht dies auch ausdrücklich vor. Schon die Art und Weise, wie man Mitglied etwa einer Zunft oder einer klösterlichen Gemeinschaft wird, nämlich oft in Form eines klassischen Übergangsrituals, zeigt an, dass es hier nicht um Rollendifferenzierung geht, sondern um die Aufnahme der ganzen Person in einen Verband.²⁶ Max Weber hat dies trefflich für die Schwureinungen, die *coniurationes*, beschrieben, auf die das Zusammenleben in mittelalterlichen Städten gründete. Er wählte hierfür den Begriff des ‘Statuskontrakts’, der sich, anders als der ‘Zweckkontrakt’ der Moderne, nicht darauf reduzieren lässt, dass Individuen gegenseitig bestimmte Verpflichtungen eingehen, um ein (zumeist wirtschaftliches) Ziel zu erreichen. Vielmehr führen auf Statuskontrakten gegründete Verbände, die durchaus zeitlich befristet sein können, zu einer “Veränderung der rechtlichen *Gesamtqualität*, der universellen Stellung und des sozialen Habitus von Personen”.²⁷ Das bedeutet natürlich nicht, dass die Bürger einer Stadt, dass ein Kaufmann, Handwerker oder ein Mönch sein *Verhalten* nicht hinsichtlich der jeweiligen Kommunikationssituation differenzieren würde. Selbstredend verhielt man sich auf dem Markt anders als in der Taverne oder der Kirche. Aber die *generelle Erwartungshaltung*, die in einer Kommunikationssituation an jemanden gerichtet wurde, orientierte sich – anders als heute – primär an seinem Stand und seiner Gruppenzugehörigkeit.²⁸ Daraus scheint ein Beschreibungsmodus des

Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne (Weilerswist, 2006), analysiert verschiedene Formen moderner Individualität seit dem 18. Jahrhundert. Vgl. zu gegenwärtigen Individualitätsformen *Identitätskonstruktionen: Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, ed. H. KEUPP et al. (Reinbek, 2002).

²⁶ Irgendwo war man “durch Geburt oder Aufnahme [in einen Personenverband] zu Hause”; LUHMANN, *Gesellschaft der Gesellschaft*, 2, p. 622.

²⁷ M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundrisse der verstehenden Soziologie*, ed. J. WINCKELMANN (Tübingen, 1980), p. 401 (Hervorhebung F.J.A.).

²⁸ N. LUHMANN, *Legitimation durch Verfahren* (Frankfurt a.M., 1993), p. 61.

Ichs zu resultieren, den man als 'fremdreferentiell' bezeichnen kann. Das Selbst greift zur Konstruktion des eigenen Ichs auf die Position zurück, die es tatsächlich oder vermeintlich in der Gesellschaft innehat, oder die es sich selbst zuzuschreiben bereit ist. Der Rückgriff auf die gesellschaftliche Position zum Entwurf des Selbst ist jedoch etwas anderes, das sei betont, als das (vermeintliche) sich Beziehen auf Zugehörigkeiten zu Gruppen und Sozietäten.

Dieser Zugriff auf das Problem lässt die sonst dominante Frage nach der 'Autonomie' des Einzelnen von sozialen Zusammenhängen, die oft als Prüfstein für eine moderne Form der Individualität gilt, in einem anderen Licht erscheinen. Die Herauslösung des Einzelnen aus der Gesellschaft, seine damit verknüpfte Individualität und (vermeintliche) Autonomie stellt sich so nicht als das Resultat von Introspektion dar und damit als kognitive Leistung, die vielleicht erst – etwa durch die Beichte²⁹ – eingeübt werden musste. Sie ist vielmehr das Ergebnis eines gesellschaftlichen Umformungsprozesses, der es dem Ich nicht mehr ermöglichte, als Ganzes einen Ort in der Gesellschaft zu finden. Damit eröffnet sich zugleich die Möglichkeit, der – oft impliziten – Diskreditierung des vormodernen Menschen, der sich aus Gruppenzusammenhängen nicht lösen können, ein differenzierteres Bild entgegen zu stellen. Die beiden Begriffe 'Selbstreferenz' und 'Fremdreferenz', die für moderne und vormoderne Individualitätskonstruktionen verwendet werden sollen, haben nicht zuletzt den Vorteil, solche Implikationen weitgehend abgestreift zu haben.

Gerade bezogen auf die Debatte um die Individualität Petrus Abaelards erlaubt dieser Zugriff eine Neuformulierung der Problemstellung. *Erstens* geht es in Weiterführung des vornehmlich von FrühneuzeithistorikerInnen entwickelten Ansatzes³⁰ darum, die Perspektive zu verschieben. Denn vor dem Hin-

²⁹ Auf die Beichte kann hier nur am Rande eingegangen werden. Differenziert jüngst SCHLOTHEUBER, "Norm und Innerlichkeit", p. 350, die in der Kombination aus religiöser Meditation und Beichte zwar die Ursache für gesteigerte "Selbstvergewisserung und Reflexion" sieht, jedoch in der Norm, dies möge zur Gotteserkenntnis führen, eine unüberwindbare Barriere zu modernen Formen der Introspektion sieht. Ähnlich schon A. HAHN, "Zur Soziologie der Beichte und anderer institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34 (1982), pp. 407 ff.; H.D. KITSTEINER, *Über die Entstehung des modernen Gewissens* (Frankfurt a.M., 1991); vgl. P. DINZELBACHER, "Das erzwungene Individuum: Sündenbewußtsein und Pflichtbeichte", in: *Entdeckung des Ichs: Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, ed. R. VAN DÜLMEN (Köln etc., 2001), pp. 41 ff.

³⁰ Soweit zu sehen wird der Ansatz für das Mittelalter lediglich von SCHLOTHEUBER, "Norm und Innerlichkeit", pp. 329 ff., aufgegriffen und weiterentwickelt.

tergrund der theoretischen Überlegungen ist deutlich, dass das *primäre* Ziel des Vormodernen Ichs nicht darin bestand, sich in eine Gruppe einzuordnen. Vielmehr ist das zentrale Moment darin zu sehen, dass sich der Einzelne als Teil der Gesellschaft verstand und sich hier – durchaus aktiv – einen Platz suchte. Die Platzierung des Ichs in der Gesellschaft wird damit das wesentliche Element der Selbstkonstruktion in der Vormoderne. Sie wird durch einen fremdreferentiellen Beschreibungsmodus erzeugt, der mit Parallelsetzungen und Querverweisen arbeitet, ohne dabei, wie in der Moderne, Abgrenzungsbewegungen mitzuführen, etwa indem man auf Unterschiede zu sprechen kommt. Eine konkrete Gruppenorientiertheit bei der Beschreibung des Selbst erscheint so lediglich als *eine* mögliche Ausprägung dieser Form der Selbstfindung. Mit dieser Betrachtungsweise wird zugleich das mitschwingende Bild des nicht zur Emanzipation von Gruppen fähigen Einzelnen zurückgewiesen und außerdem betont, dass das Spektrum auch in einer auf Inklusion in die Gesellschaft abonnierten Selbstkonstruktion durchaus differenziert und originell sein und eine große Bandbreite an Realisierungen aufweisen konnte. Auch Selbstbewusstsein und Selbstreflexion sind Bestandteile dieses Selbstfindungsprozesses, nur starteten diese Reflexionen von einer anderen Basis – und hatten ein anderes Ziel. Abaelard ist hierfür ein hervorragendes Beispiel.

Zum *Zweiten* geht es darum, aufzuzeigen, dass dies nichts mit der mangelnden Fähigkeit zu tun hat, sich von gesellschaftlichen Grundströmungen der Zeit zu distanzieren. Abaelards eigenwilliges Agieren könnte man, um einen anachronistischen Begriff zu verwenden, fast schon als ‘zivilen Ungehorsam’ bezeichnen. Die Ausgrenzungen, die er erfährt, führen aber gerade nicht dazu, dass er seinem Ich eine Position zuweist, die außerhalb der Gesellschaft anzusiedeln wäre. Vielmehr ist er mit seiner ganzen Person, und zusammen mit Heloise, bestrebt, sich einen Platz in dieser Welt zu schaffen, wo er sein Ich vollständig verorten kann. Er tut dies jedoch, ganz seinem Naturell entsprechend, auf sehr selbstbewusste und eigenwillige Weise, wobei er gesellschaftliche Isolation und den Ausschluss aus *konkreten* sozialen Zusammenhängen durchaus in Kauf nimmt.

Hervorzuheben gilt es *drittens*, dass trotz der Vielschichtigkeit der Person Abaelards und der Ausführlichkeit, mit der in den Texten auf sein Leben eingegangen wird, hier kein selbstreferentieller Modus der Ich-Beschreibung feststellbar ist. Im Gegenteil kommt es vielmehr zu einer Intensivierung der Suche nach einem Selbstentwurf, mit dem er sich in die Gesellschaft einschreiben konnte, statt sich außerhalb von ihr zu positionieren. Dies erscheint als deutli-

cher Hinweis darauf, dass Selbstentwürfe, nicht nur in der Vormoderne, vornehmlich auf strukturelle Angebote der Gesellschaft antworten und weniger auf spezifische Persönlichkeitslagen reagieren.

Bevor hierauf näher eingegangen wird, sind in den nächsten Abschnitten kurz die biografischen Rahmendaten unseres Protagonisten zu nennen. Auch die spezifische Quellenproblematik wird erläutert.

4. *Petrus Abaelard – biografischer Überblick*³¹

Abaelard wurde 1079 in Le Pallet bei Nantes als erster Sohn eines Ritters geboren. Er verzichtete auf sein Erbe und damit zugleich auf eine ritterliche Lebensweise, um sich ganz dem Studium widmen zu können. Wie er selbst schreibt, gab er "den Gefechten des Streitgesprächs den Vorrang vor Kriegstrophäen". Allerdings kann man hier schon hinzufügen, dass die wissenschaftlichen Dispute, in die Abaelard verwickelt war, in jener Zeit durchaus existenzgefährdend sein konnten, insbesondere wenn es um theologische Fragen ging.

Zwischen 1093 und 1102 studierte er bei Roscelin von Compiègne und Wilhelm von Champeaux. In den Jahren 1102 und 1105 sehen wir ihn als lehrenden Magister in Melun und Corbeil. Anschließend zog er sich für drei Jahre in seinen Heimatort Le Pallet zurück. 1108, wieder zurück in Paris, forderte er seinen Lehrer Wilhelm zu einer Disputation über den Universalienstreit heraus, in dem Wilhelm unterlag. Wilhelm wie auch sein anderer Lehrer Roscelin führten die lange Liste jener an, darunter Bernhard von Clairvaux, die zu den erbittertesten Feinden Abaelards zu zählen waren.

Im Jahre 1117 gelang es ihm, Wohnung im Hause Fulberts, des Kanonikers von Notre-Dame, zu nehmen. Sein Ziel war es, dessen Nichte Heloise nahe zu sein, die dort ebenfalls wohnte. Der Onkel hingegen war froh, einen so bedeutenden Lehrer für seine Nichte gefunden zu haben und bemerkte die Liebesbeziehung zwischen beiden erst, als Heloise bereits schwanger war. Abaelard entführte die Schülerin daraufhin zu seiner Familie nach Le Pallet, wo der Sohn Astrolab geboren wurde. Entgegen Heloises Rat versuchte Abaelard die Aussöhnung mit ihrem Onkel; Fulbert forderte seinerseits die Heirat. Abaelard willigte unter der Bedingung ein, dass die Ehe geheim bliebe, um seinen Ruf

³¹ Der biografische Überblick greift im Wesentlichen auf CLANCHY, *Abaelard*, sowie S. ERNST, *Petrus Abaelardus* (Münster, 2003: *Zugänge zum Denken des Mittelalters* 2), pp. 18 ff. zurück.

als Lehrer nicht zu gefährden. In der Tat stritt Heloise nach der Heirat mehrfach öffentlich ab, mit Abaelard die Ehe geschlossen zu haben. Der Onkel fühlte sich jedoch hintergangen, zumal Abaelard Heloise aus Sicherheitsgründen in das Kloster Argenteuil verbracht hatte. Er nahm Rache, indem er Abaelard überfallen und kastrieren ließ. Abaelard fand daraufhin im Kloster Saint-Denis Zuflucht, Heloise wurde von ihm dazu gezwungen, endgültig in das Kloster Argenteuil einzutreten.

Schon diese Geschehnisse, das ist leicht zu sehen, bieten Stoff genug, die Aufmerksamkeit der Forschung wie der interessierten Öffentlichkeit mit einer gewissen Kontinuität zu binden. Abaelards Berühmtheit als Philosoph und Theologe und die in den Folgejahren daraus erwachsenen Konflikte mit der Kirche taten ein Übriges. Schon 1119 nahm er seine Lehrtätigkeit wieder auf. Bald arbeitete er an der sogenannten *Theologia 'Summi Boni'*, in der er die Trinitätslehre mit dialektischen Methoden behandelt. Das war gefährlich, denn schon sein Lehrer Roscelin war 20 Jahre zuvor für diese Art des Fragens und seine Ergebnisse als Häretiker verurteilt worden und musste widerrufen.³² Es ist nun eben dieser Roscelin, der den Verdacht streute, Abaelards *Theologia* enthalte häretische Stellen. Auf der Synode von Soissons kam es unter dem Vorsitz eines päpstlichen Legaten zur Verurteilung der Schrift.

Nachdem Abaelard in den späten 1120er Jahren als Abt in einem bretonischen Kloster tätig war, wo er mehreren Mordversuchen durch seine Mönche entging, kehrte er 1133 nach Paris zurück. Johannes Salisbury, Arnold von Brescia und Otto von Freising nahmen bei ihm Unterricht. In dieser Zeit entstand auch die so genannte *Theologia 'Scholarium'*. Bernhard von Clairvaux betrachtete jedoch Teile dieser Schrift als häretisch. 1140 wurde Abaelard, nachdem er sich auf der Synode von Sens vergeblich zu rechtfertigen versucht hatte, vom Papst als Häretiker zu ewigem Schweigen verdammt. Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, gewährte ihm Zuflucht. Abaelard ist am 21. April 1142 gestorben.

Der kurze Abriss seiner Vita zeigt bereits, dass Abaelard kein leichtes Leben führte und nur allzu häufig gegen den Strom der Zeit schwamm. Die daraus resultierende psychische Belastung lässt sich nicht nur erahnen, sie ist dokumentiert. Schon 1105 kehrte er für drei Jahre in seine Heimat Le Pallet zurück, weil er "durch übermäßiges Studieren krank geworden war", wie er selbst bemerkt.³³ Und nachdem er 1121 auf der Synode von Soissons sein Buch

³² CLANCHY, *Abaelard*, pp. 338 ff. und pp. 373 ff.

³³ "Non multo autem interjecto tempore, ex immoderata studii afflictione correptus

hat selbst verbrennen müssen, gebärdete er sich offenbar wie toll.³⁴ Heute würde man wohl einen Nervenzusammenbruch konstatieren.

Nicht erst die historische Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts, soviel ist deutlich geworden, war von Petrus Abaelard zugleich fasziniert und irritiert. Seine Liebesbeziehung zu Heloise, der von ihrem Onkel initiierte Überfall auf Abaelard, der ihn verstümmeln ließ, nicht zuletzt seine Verurteilung durch den Papst und die Vernichtung seiner Schriften haben ihn schon zu Lebzeiten zu einer außergewöhnlichen Figur werden lassen. Sein Auftreten und seine Lebensweise scheinen die Zeitgenossen oft polarisiert zu haben: Bernhard von Clairvaux hat ihn geradezu verteufelt. Petrus Venerabilis nannte ihn hingegen "unseren Aristoteles".³⁵

5. Problematik der Quellen

Die moderne Geschichtswissenschaft wollte in Abaelard vor allem den Kronzeugen für eine neue Form des Selbstbewusstseins, für den sich ankündigenden Individualismus der Moderne sehen.³⁶ Nicht erst seit man auch in der Mediävistik nach dem *linguistic turn* die Quellen kritischer liest, hat diese Ansicht allerdings Risse bekommen und wird so zumindest stärker kontrovers diskutiert.³⁷ Die Frage, wie mit der Person Abaelard umzugehen ist, ist über die Betonung der Diskurse und der Wichtigkeit des Textes eher zurückgedrängt worden oder doch mit größerer Unsicherheit behaftet. Für den Briefwechsel unseres Protagonisten tritt verschärfend hinzu, dass die Entstehungssituation kaum geklärt und die Authentizität lange in Frage gestellt wurde.

infirmirate coactus sum repatriare" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 65, Zeile 65-67; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum: Text, Übersetzung, literaturwissenschaftliche Modellanalyse*, ed. D.N. HASSE (Berlin und New York, 2002), p. 7).

³⁴ CLANCHY, *Abaelard*, p. 295 und p. 387.

³⁵ *Ibid.*, p. 135; sowie allgemein dazu diese Biographie.

³⁶ In dem Buch von MORRIS, *Discovery of the Individual*, nimmt Abaelards *Historia calamitatum* eine zentrale Stellung ein. Dazu schon kritisch C.W. BYNUM, "Did the twelfth century discover the individual?", *Journal of Ecclesiastical History* 31 (1980), pp. 1 ff.; vgl. aber z.B. T. BOIADJIEV, "Die Marginalisierung als *principium individuationis* des mittelalterlichen Menschen – am Beispiel Abaelards", in: *Individuum und Individualität im Mittelalter*, pp. 111 ff.

³⁷ P. VON MOOS, "Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: Ein Kloster nach Maß: Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität", in: *Abaelard und Heloise*, ed. P. VON MOOS (Münster, 2005: *Geschichte, Forschung und Wissenschaft* 14), pp. 233 ff.; M. ASPER, "Leidenschaften und ihre Leser: Abaelard, Heloise und die Rezeptionsforschung", in: *Abaelards 'Historia calamitatum'*, pp. 105 ff.

Fassbar wird der Persönlichkeitsentwurf Abaelards vor allem in den von ihm und Heloise geschriebenen Briefen, zu denen auch die sogenannte *Historia calamitatum*, seine *Leidensgeschichte*, zu zählen ist.³⁸ Dieser zu Beginn der 1130er Jahre geschriebene, etwa 30 Handschriftenseiten umfassende Text gibt vor, als Brief an einen nicht näher bezeichneten Freund gerichtet gewesen zu sein, um diesen in einer schwierigen Lebenslage zu trösten. Obwohl er häufig als separate Textausgabe – insbesondere in Übersetzung – präsentiert wird (und damit ungewollt der falsche Eindruck verstärkt wird, es handle sich um eine ‘Autobiografie’), muss der ‘Brief an einen Freund’ der Korrespondenz zwischen Abaelard und Heloise zugeordnet werden, zumal Heloise sich auf den Brief mehrfach bezieht.³⁹

Die Quellenkritik hat sich vor allem mit zwei Fragen auseinander gesetzt, die ich zum einen als die ‘Authentizitätsdebatte’ und zum anderen als die ‘Korrespondenzdebatte’ bezeichnen möchte.

Zur ‘Authentizitätsdebatte’: Da die Briefe erst in Abschriften aus dem späten 13. Jahrhundert, also gut 150 Jahre nach ihrer postulierten Entstehungszeit, überliefert sind, war lange Zeit umstritten, ob es sich wirklich um authentische Texte des großen Philosophen handelte. Man ist inzwischen optimistischer als noch in den 1970er Jahren und hält es nun für sehr wahrscheinlich, dass sie tatsächlich von Abaelard stammen.⁴⁰

Zur ‘Korrespondenzdebatte’: Das überlieferte Textcorpus gibt vor, Briefe zusammenzustellen, die auf eine reale Korrespondenz zurückgehen. Diskutiert wird, und das legt allein die Überlieferung nahe, dass es sich hier um eine Art ‘Briefroman’ handeln könnte, also um ein vielleicht von Abaelard und Heloise gemeinsam geschriebenes Werk, das lediglich vorgibt, Korrespondenz zu

³⁸ Edition: Abaelardus, *Historia Calamitatum* (in der Sammlung fungiert die ‘Leidensgeschichte’ als ‘Brief 1’); deutsche Übersetzung: Abaelardus, *Leidensgeschichte, Briefwechsel; Abealards Historia calamitatum*.

³⁹ Vgl. P. VON MOOS, “Der Briefdialog zwischen Abaelard und Heloise: Ein existenzielles *Sic et Non*”, in: *Abaelard und Heloise*, pp. 49 ff.; VON MOOS, “Abaelard, Heloise und ihr Paraklet”, pp. 246 ff.

⁴⁰ John F. Benton, einer der maßgeblichen Verfechter der Ansicht, bei den Briefen habe es sich um Fälschungen gehandelt, zog diese These 1988 zurück; J.F. BENTON, “The Correspondence of Abelard and Heloise”, in: *Fälschungen im Mittelalter*, ed. H. FUHRMANN, 6 Bde. (München, 1988-1990: *Schriften der Monumenta Germaniae Historica* 33.1-6), 5, *Fingierte Briefe – Frömmigkeit und Fälschung – Realienfälschungen*, pp. 95 ff. Vgl. K. SCHMID, “Bemerkungen zu Personen- und Memorialforschung nach dem Zeugnis von Abaelard und Heloise”, in: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*, ed. D. GEUENICH *et al.* (Göttingen, 1994), pp. 74 ff.

sein.⁴¹ Zwar ist die Forschung hier noch nicht zu einem abschließenden Urteil gelangt, allerdings erscheint mir die 'Briefroman'-These sehr plausibel zu sein.

6. Abaelard als Zeuge moderner Individualität?

Abaelard will in der *Historia calamitatum*, in dem vorgeblichen Brief an einen Freund, über seine Schicksalsschläge berichten, damit dem Freund so die eigenen Prüfungen als "ganz nichtig oder zumindest unbedeutend vorkommen", damit er sie besser ertragen könne.⁴² Tatsächlich erzählt der Autor eine Geschichte beständig gegen ihn gerichteter Intrigen und Nachstellungen, wobei seine Gegner auch vor Gewalttaten nicht zurückschreckten. Dabei gibt sich Abaelard insbesondere in den wissenschaftlichen Auseinandersetzungen, die er beschreibt, als äußerst selbstbewusst und stellt sich regelmäßig zumindest ideell als Sieger des Disputes dar. Beispielsweise berichtet er über sein Studium bei Anselm von Laon, der auch heute noch als bedeutender Wegbereiter der Scholastik gilt:

Ich begab mich daher zu diesem alten Mann, der seinen guten Ruf weniger durch Intelligenz und starkes Gedächtnis als durch lange Berufsausübung erworben hatte. Wenn man mit einer offenen Frage an seine Tür klopfte, war man hinterher noch ratloser als zuvor. Er war ein Wunder in den Augen der Zuhörer, aber eine Null, wenn man ihm Fragen stellte.⁴³

⁴¹ In diese Richtung argumentiert schon G. CONSTABLE, "Forged letters in the Middle Ages", in: *Fälschungen im Mittelalter*, 5, p. 23; jüngst favorisiert ASPER, "Leidenschaften und ihre Leser", p. 114, die Begriffe 'Briefchronik' oder 'Brieferzählung'. Nach Peter von Moos spricht "das meiste für einen einheitlichen Autor bzw. Redaktor der letzten, uns allein zugänglichen Fassung"; VON MOOS, "Abaelard, Heloise und ihr Paraklet", p. 236.

⁴² "*Unde post nonnullam sermonis ad presentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decrevi, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas temptationes recognoscas et tolerabilius feras*" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 63, Zeile 2-7; Deutsch nach *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 4).

⁴³ "*Accessi igitur ad hunc senem, cui magis longevus usus quam ingenium vel memoria nomen comparaverat. Ad quem si quis de aliqua questione pulsandum accederet incertus, redibat incertior. Mirabilis quidem in oculis erat auscultantium, sed nullus in conspectu questionantium*" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 68, Zeile 164-169; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 11).

Abaelard erscheint hier, und nicht nur hier, als nahezu überheblich und durchaus streitlustig.⁴⁴ Aus der Rückschau schreibend merkt er an, dass er sich damals für den einzig noch lebenden Philosophen in der Welt gehalten habe.⁴⁵ Auch wenn diese Schilderung seines überheblichen Gebarens zu Beginn des Briefwechsels eine spezifische Funktion in dem ‘Plot’ erfüllt, macht doch die *superbia* die Notwendigkeit der *conversio* um so dringlicher, die ja dann im Briefwechsel auch erfolgt.⁴⁶ Man geht jedoch sicherlich nicht fehl, Abaelard ein ausgesprochen starkes ‘Selbstbewusstsein’ zuzuschreiben, und auch sein Auftreten dürfte nicht immer von höflicher Zurückhaltung geprägt gewesen sein.⁴⁷

Aber nicht die Darstellung solcher Charaktereigenschaften war es, die eine Rezeption des Textes beflügelt haben. Interesse geweckt hat vor allem die große Offenheit, mit der der Autor auch intime Gefühle darlegt. So schreibt er über seinen Klostereintritt in Saint-Denis, der nach seiner Kastration erfolgte: “In dieser furchtbar verzweifelten Lage trieb mich weniger eine religiöse Bekehrung, das gestehe ich offen, als das Gefühl der Scham in die abgeschiedenen Räume des Mönchsklosters”.⁴⁸

Über die Anfänge der sexuellen Beziehung zu Heloise vermerkt er:

Keine Stufe der Liebe wurde von den Begehrenden ausgelassen, und wenn sich die Liebe noch irgendetwas Ungewöhnliches ausdenken konnte, wurde es ausprobiert. Je weniger Erfahrung wir in diesen Freuden hatten, desto brennender hielten wir an ihnen fest, ohne ihrer überdrüssig zu werden.⁴⁹

Aber nicht nur Hochmut und Offenheit, sondern auch Schuldeingeständnisse und Selbstanklagen finden sich in seinen Texten. In Brief fünf an Heloise heißt es:

⁴⁴ CLANCHY, *Abaelard*, pp. 98 ff.

⁴⁵ “[...] *cum jam me solum in mundo superesse philosophum estimarem*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 70, Zeile 254 ff.).

⁴⁶ Vgl. VON MOOS, “Abaelard, Heloise und ihr Paraklet”, pp. 234 ff.

⁴⁷ CLANCHY, *Abaelard*, p. 18.

⁴⁸ “*In tam misera me contritione positum, confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monastichorum latibula claustrorum compulsi*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, pp. 80 ff., Zeile 623-625; Deutsch nach *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 41).

⁴⁹ “*Nullus a cupidis intermissus est gradus amoris, et si quid insolitum amor excogitare potuit, est additum; et quo minus ista fueramus experti gaudia, ardentius illis insistebamus, et minus in fastidium vertebantur*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 73, Zeile 343-346; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 23).

Du weißt es noch, als ich Dich während Deiner Schwangerschaft in meine Heimat schickte, da ließ ich Dich als Nonne im heiligen Gewand die Reise machen. Durch diesen Trug versündigte ich mich hohnvoll an Deinem jetzigen Stand.⁵⁰

In dem gleichen Brief schreibt er:

Als wir unseren Ehebund schon geschlossen hatten und Du in Argenteuil bei den frommen Schwestern im Kloster weiltest, da kam ich – Du erinnerst Dich daran – eines Tages heimlich zu Besuch. Du weißt es noch, was ich bei diesem Besuch in meiner gierigen Unbeherrschtheit mit Dir begangen, in einer Ecke des Refektoriums begangen – wir hatten ja sonst keinen Raum, in den wir uns zurückziehen konnten. Du erinnerst Dich noch, welch schändliche Dinge wir an diesem ehrwürdigen Ort trieben, der unter dem Schutz der heiligen Mutter Gottes steht.⁵¹

Nicht von ungefähr hat man daher in der *Historia calamitatum* und den Briefen authentische Zeugnisse einer Auseinandersetzung mit dem eigenen Ich, die Suche eines Individuums nach sich Selbst sehen wollen. Abaelard habe mehr über sich Preis gegeben, so Mary McLaughlin schon 1967, als jeder andere westliche Denker seit Augustinus.⁵² Etwa 20 Jahre später gesteht Ferguson zwar zu, dass es sich hier auch um Literatur handele. Eindeutig dominant sei im Text jedoch das erkennbare Engagement zur psychologischen Selbsterforschung. Seine Autobiografie habe geradezu eine therapeutische Wirkung erzeugt, die ihn auch zu neuen philosophischen Einsichten gebracht habe.⁵³ Man

⁵⁰ “*Nosti etiam, quando te gravidam in meam transmisi patriam, sacro te habitu indutam monialem te finxisse, et tali simulatione tuae, quam nunc habes, religioni irreverenter illussisse*” (Brief 5, Abaelard an Heloisa; ed. J.T.E. MUCKLE, “The personal letters between Abelard and Heloise”, *Mediaeval Studies* 15 (1953), p. 88; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 131).

⁵¹ “*Nosti post nostri foederationem coniugii, cum Argenteoli cum sanctimonialibus in claustro conversareris, me die quadam privatim ad te visitandam venisse, et quid ibi tecum meae libidinis egerit intemperantia in quadam etiam parte ipsius refectorii, cum quo alias videlicet diverteremus, non haberemus. Nosti, inquam, id impudentissime tunc actum esse in tam reverendo loco et Summae Virgini consecrato*” (ed. MUCKLE, “Personal letters”, p. 88; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 130).

⁵² “At the center of his *Story of Calamities*, at once its author and its subject, stands the autonomous individual who carries his world within, who faces constantly the private decisions and dilemmas, as well as the struggles with his environment, that force him repeatedly to define himself anew, the individual who by choice and action shapes himself” (M.M. McLAUGHLIN, “Abelard as autobiographer”, *Speculum* 42 (1967), p. 488); vgl. dazu CLANCHY, *Abaelard*, p. 418.

⁵³ C.D. FERGUSON, *The Emergence of Medieval Autobiography: Guibert de Nogent, Peter*

habe hier, um noch einmal McLaughlin zu paraphrasieren, ein einsames Individuum vor sich, das mit sich und der Welt ringe.⁵⁴ Schon Georg Misch, um einen deutschen Autor zu nennen, hatte in seiner ‘Geschichte der Autobiographie’ die *Historia calamitatum* ähnlich gelesen.⁵⁵

Um knapp eine Einordnung dieser Interpretation vorzunehmen: Diese Lesart der Briefe und der *Historia calamitatum*, und das ist durchaus ein Anliegen dieser Forschungsrichtung, ist zugleich bestrebt, allgemein die Modernität mittelalterlicher Individuation herauszustellen. Diese Forschungsansicht, für die Colin Morris Arbeit *The Discovery of the Individual* gewissermaßen als Initialzündung gelten kann, wird trotz aller Kritik und Relativierungen weiterhin prominent vertreten. Und Abaelard ist einer ihrer Kronzeugen.⁵⁶

Gegen diese Interpretation sind eine ganze Reihe berechtigter Einwände vorgebracht worden, die hier nicht alle erörtert werden können. Schon rein methodisch lässt sich einwenden, dass die Psychologie ihre Theoreme fast ausschließlich an der bürgerlichen Gesellschaft des 19. und 20. Jahrhunderts entwickelt hat und eine Historisierung psychologisch fundierter Beschreibungen von Persönlichkeitsstrukturen noch aussteht.⁵⁷ Konkreter auf die Texte bezogen unterstreicht insbesondere der Mittellateiner Peter von Moos zu Recht, dass die ‘Leidensgeschichte’ wie auch der Briefwechsel zwischen den beiden Liebenden elaborierte, literarisch durchgestaltete Texte sind. Der “literarische Charakter des wohl komponierten Gesamtwerks [verbietet] jegliche Assoziation mit dem, was heute Privatbrief heißt”, so von Moos.⁵⁸ Als einen von vielen Belegen führt er an, dass die von Abaelard Heloise in den Mund gelegten Worte eines antiken Autors, die sie bei der Ablegung der Profess unter Tränen gesprochen haben soll, wohl kaum dem realen Vorgang beim

Abelard, and Giraldus Cambrensis as Alienated Autobiographers (New York, 1970), pp. 113 ff.

⁵⁴ MCLAUGHLIN, “Abelard as autobiographer”, p. 463.

⁵⁵ MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 3, *Das Mittelalter, zweiter Teil: Das Hochmittelalter im Anfang, erste Hälfte*, pp. 23 ff.

⁵⁶ MORRIS, *The Discovery of the Individual 1050-1200*, pp. 67 ff. und pp. 84 ff. Nach Gurjewitsch ist die *Historia calamitatum* “ein Akt der Beichte und Rechtfertigung, der Selbstanalyse und Selbstbestätigung”, auch wenn im Fortgang des Textes “mehr und mehr sein Bestreben an die Oberfläche [tritt], sich in den Augen anderer zu rechtfertigen” (GURJEWITSCH, *Individuum im Mittelalter*, pp. 164 ff. (zur *Leidensgeschichte*), Zitat p. 166).

⁵⁷ “Die Psychologie unterstellt [...] die ontologische Dauerhaftigkeit eines Personengehäuses, wie es sich in ihrer Geburtsepoche, also der entstehenden Moderne oder bürgerlichen Gesellschaft, herausgebildet hat. Sie hat in ihrem Hauptstrom keinen epistemologischen Zugang dazu entwickelt, dieses Personengehäuse als ein historisch-spezifisches Produkt zu begreifen” (KEUPP *et al.*, *Identitätskonstruktionen*, p. 13).

⁵⁸ VON MOOS, “Abaelard, Heloise und ihr Paraklet”, p. 241.

Ablegen des Gelübdes entsprochen haben dürften, also zumindest ins Fiktionale hineinreichen.⁵⁹

Von Moos ist bei Weitem nicht der einzige, der Skepsis gegen diese Art der unmittelbaren Indienstnahme der *Historia calamitatum* und der übrigen Briefe zum Ausdruck bringt.⁶⁰ Aber er geht noch weiter. Er vermutet, dass es gar nicht das primäre Ziel der Leidensgeschichte und der Briefe war, die eigene Person zu thematisieren. Vielmehr sei es darum gegangen, die Instituierung des Klosters Paraklet, das Abaelard für Heloise und ihre Nonnen nach deren Vertreibung aus Argenteuil 1129 eingerichtet hat, mit einer Gründungsgeschichte zu versehen.⁶¹ In der Tat bildet das Kloster ein zentrales Thema der Briefsammlung, die zudem zeitnah – in den Jahren 1130 bis 1134 – entstanden ist.

Damit gibt es, wenn ich hier vereinfachen darf, zwei konträre Positionen: Nach Auffassung der einen Gruppe sind die Texte authentische Zeugnisse der Psyche eines einer besonderen Belastung ausgesetzten Menschen. Der Text sei eben zur persönlichen Krisenbewältigung geschrieben worden. Die andere Interpretation hingegen hebt hervor, dass es sich um literarisch stilisierte Arbeiten handelt, die kaum die Innenwelt Abaelards darstellen und womöglich ganz anderen Zielen, etwa der 'ideologischen' Grundsteinlegung einer Klostergründung, dienen sollten.

7. Versuch einer Neubewertung

Mir scheint die erste, stark psychologisierende Position nach den genannten Argumenten – und weitere ließen sich anfügen – unhaltbar zu sein. Allerdings wäre es verfehlt, daraus nun den Schluss zu ziehen, die *Historia calamitatum* und die Briefe seien für die Frage nach dem Selbstentwurf Abaelards unbrauchbar – und das würde wohl auch von Moos nicht behaupten. Schaut man sich moderne Autobiografien an, angefangen von Rousseaus *Bekenntnissen* und Goethes *Dichtung und Wahrheit* bis hin zu etwa Grass' *Beim Häuten der Zwiebel*, so kann kein Zweifel bestehen, dass es sich auch hier um

⁵⁹ *Ibid.* Es handelt sich um Lucans Klage der Cornelia (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 81).

⁶⁰ S. BAGGE, "The autobiography of Abelard and medieval individualism", *Journal of Medieval History* 19 (1993), pp. 327 ff.; vgl. abwägend M.T. CLANCHY, "Documenting the self: Abelard and the individual in history", *Historical Research* 76, Nr. 193 (2003), pp. 293-309, hier p. 309.

⁶¹ VON MOOS, "Abaelard, Heloise und ihr Paraklet", pp. 246 ff.

literarische Werke handelt. Und ebenso selbstverständlich geht es auch der modernen Autobiografie nicht nur um eine Auseinandersetzung des Autors mit dem eigenen Selbst im Medium Literatur. Schon Rousseau wurde bekanntlich nicht zuletzt von seinem Verleger zur Niederschrift seiner Autobiografie gedrängt, unter anderem mit dem Argument, er könne damit zum Wohle der Menschheit beitragen.⁶² Wohl niemand aber würde ernstlich behaupten wollen, dass man bei Rousseau oder in anderen modernen Texten nichts über die Selbstentwürfe ihrer Autoren in Erfahrung bringen könnte.

Versucht man eine Synthese, so ist klar, dass eine wie auch immer geartete 'Innerlichkeit', die meist mit Begriffen wie 'authentisch' und 'unmittelbar' zusätzlich aufgeladen wird, auch in modernen autobiografischen Texten kaum zu fassen ist. Wohl aber, und das ist schon angeklungen, sind in den Autobiografien Konstruktionen des Selbst zu greifen, von denen der Autor annimmt, dass ihre Grundstrukturen von den Lesern nachvollzogen und geteilt werden können, ihnen vielleicht sogar geläufig sind. Peter Sloterdijk bringt dies auf den Punkt, wenn er in seiner Untersuchung zu literarischen Texten aus der Zeit der Weimarer Republik schreibt, dass "lebensgeschichtliches Erzählen eine Form sozialen Handelns [ist] – eine Praxis, in der individuelle Geschichten mit kollektiven Interessen, Werten, Phantasien und Leidenschaften zusammengewoben werden".⁶³

Für den Historiker, dem es weniger um die Einzelperson als vielmehr um das Verständnis von Vorstellungswelten geht, die für eine Zeit prägend sind, ist dieses Nicht-Greifen-Können der Innerlichkeit, ist das literarische Überformen kein Nachteil, sondern geradezu ein Gewinn.⁶⁴ Denn so wird über diese exzeptionellen Texte, denen nur wenige aus dieser Zeit und in dieser Qualität zur Seite gestellt werden können, zugleich, so darf man hoffen, eine zeittypische Konzeption des Selbst greifbar.

Welches Koordinatensystem wird nun hier entfaltet und wie unterscheidet sich Abaelards Selbstentwurf von dem in modernen Autobiografien? Mag die zum Teil schonungslose Offenheit und die Darstellung sehr privater Gescheh-

⁶² MISCH, *Geschichte der Autobiographie*, 4.2, *Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, p. 845.

⁶³ P. SLOTERDIJK, *Literatur und Organisation von Lebenserfahrung: Autobiographien der zwanziger Jahre* (München und Wien, 1978), p. 6.

⁶⁴ Vgl. dazu E. SCHMID, "Die Regulierung der weiblichen Rede: Zum Problem der Autorschaft im Briefwechsel Abaelard-Heloisa", in: *Der frauen buoch: Versuche zu einer feministischen Mediävistik*, ed. I. BENNEWITZ (Göppingen, 1989), pp. 83-111, 119.

nisse zunächst den Eindruck erwecken, hier fänden sich mehr Gemeinsamkeiten als Unterschiede, ergibt sich bei näherer Betrachtung ein anderes Bild.

Ein Zugang ist zunächst, darauf aufmerksam zu machen, was dort fehlt, was nicht als wichtig erachtet wurde. So ist das ganze Feld der Erziehung im Sinne von Charakter- oder Personenbildung, das ganze Feld der Sozialisation kein Thema für Abaelard. Knapp heißt es zu Beginn: "Von der Natur meiner Heimat und der meiner Familie habe ich den Leichtsinn geerbt, aber auch das Talent und den Sinn für die Wissenschaften".⁶⁵

Man erfährt noch, dass er aus ritterlichem Geblüt stammt, aber viel mehr auch nicht. Aber auch die recht ausführliche Schilderung seines weiteren Lebens, die der *Leidensgeschichte* zu entnehmen ist, wird nicht dazu benutzt, daraus irgendeinen Charakterzug, irgendeine Prägung der eigenen Persönlichkeit abzuleiten. Es erscheint uns heute ganz selbstverständlich, dass Abaelards akademische Wanderjahre, dass die Disputationen und Verurteilungen und seine Beziehung zu Heloise von ihm in spezifischer Weise verarbeitet wurden und entscheidend zu seiner eigenwilligen Wesensart beigetragen haben. Und ein moderner Autobiograf käme gar nicht umhin, die Frage zu stellen, wie sich dies auf sein Selbst ausgewirkt hätte. Abaelard aber stellt diese Frage dezidiert nicht, weil er einen völlig anderen Modus der Bewältigung seiner Lebensgeschichte in Anschlag bringt. An der Verarbeitung seiner Entmannung kann man dies deutlich aufzeigen.

Am Morgen nach seiner Kastration ist sein dominantes Gefühl das der Scham: Vor seinem Haus hatte sich eine Gruppe von Leuten versammelt, die vom nächtlichen Überfall erfahren hatte und jammernd das Schicksal des berühmten Philosophen beklagte. Dazu Abaelard: "Ich litt viel mehr unter ihrem Mitleid als an der schmerzenden Verletzung, und die Scham und die Schande plagten mich mehr als der Schmerz der Wunde". Er spürte "unablässigen Schmerz" über die Verzweiflung, die diese Wunde bei seinen Eltern auslösen würde. Und: "Welchen Mut würde es kosten, mich in der Öffentlichkeit zu zeigen". Vor allem aber beunruhigte ihn, "dass Eunuchen nach dem tödenden Buchstaben des Gesetzes bei Gott auf große Abscheu stoßen". Denn "wer Eunuch geworden ist, darf wie ein stinkender oder unreiner Mensch die Kirche nicht mehr betreten".⁶⁶

⁶⁵ "[...] *sicut natura terre mee [Britagne] vel generis animo levis, ita et ingenio extiti et ad litteratoriam disciplinam facilis*" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 63, Zeile 11-13, Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 2).

⁶⁶ "[...] *ut multo amplius ex eorum compassione quam ex vulneris lederer passione, et plus erubescantiam quam plagam sentirem, et pudore magis quam dolore affligerer. [...] quantam*

Abaelard, der an anderer Stelle ausführlich über seine Liebe zu Heloise berichtet, der freizügig über sein Sexualleben Auskunft gibt, – mögliche Konsequenzen für sein ‘Privatleben’, für die Beziehung zu seiner Frau, sind ihm hier keine Zeile wert. Zunächst könnte man den Eindruck gewinnen, der Philosoph sei nach der schweren Körperverletzung vornehmlich um sein Ansehen in der Öffentlichkeit und bei seinen engsten Verwandten besorgt gewesen. Und man könnte versucht sein, die zitierten Textstellen als Belege für ein typisch mittelalterliches, sozialen Bindungen verhaftetes Ich zu betrachten, das sich deutlich von dem von solchen ‘Fesseln’ befreiten, autonomem Individuum der Moderne unterscheidet. Gegen eine solche Interpretation ließe sich als erstes einwenden, dass die aktuelle Forschung zur Individualität, auch wo sie sich nicht von systemtheoretischen Überlegungen inspirieren lässt, eher von einem ‘hybriden Subjekt’ oder einer ‘Patchwork-Identität’ in der Moderne ausgeht,⁶⁷ also keine ungebrochene Befreiungs- oder Autonomiegeschichte erzählt. Auf der anderen Seite ist schwer verständlich, warum ausgerechnet der sonst so eigensinnige Abaelard,⁶⁸ der Konflikte nicht scheute und sich immer wieder dem Häresieverdacht aussetzte, in dieser Extremsituation – selbst wenn sie mit zeitlichem Abstand beschrieben wurde – primär auf Bindungen in einem psychosozialen Sinne fokussiert sein sollte.

Genauer betrachtet, geht es in diesen Passagen nicht um Gruppenbindung im skizzierten Sinne, auch nicht um Fragen persönlicher Bindungen. Das Problem ist tiefergehend. Nicht Fragen des öffentlichen Ansehens oder der künftigen Gestaltung seiner Ehe, nicht das Verhältnis zu ihm nahestehenden Personen oder individuelle Privatheit sind die in Anschlag zu bringenden Unterscheidungen. Vielmehr bedeutet die Entmannung für ihn in erster Linie eine Gefährdung der Möglichkeit, über eine (selbst gewählte) Verortung in der

*perpetui doloris contritionem plaga hec parentibus meis et amicis esset collatura; [...] qua fronte in publicum prodirem, omnium digitis demonstrandus, [...] Nec me etiam parum confundebat, quod secundum occidentem legis litteram tanta sit apud Deum eunuchorum abhominatio, ut homines amputatis vel attritis testiculis eunuchizati intrare ecclesiam tanquam olentes et immundi prohibeantur, et in sacrificio quoque talia penitus animalia respuantur: ‘Lib. Numeri’, cap. LXXIII: ‘Omne animal, quod est contritis, vel tonsis, vel sectis, ablatisque testiculis, non offeretis Domino’; ‘Deuteronomii’, cap. XXI: ‘Non intrabit eunuchus, atritis vel amputatis testiculis, et absciso veretro ecclesiam Dei’” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 80, Zeile 597-622; Deutsch: *Abealards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 39).*

⁶⁷ Vgl. – neben anderen – RECKWITZ, *Das hybride Subjekt*; KEUPP *et al.*, *Identitätskonstruktionen*.

⁶⁸ “Dieser Mensch paßte einfach in keine Gemeinschaft, dazu war er eine viel zu außergewöhnliche Persönlichkeit [...]” (GURJEWITSCH, *Individuum im Mittelalter*, p. 182).

Gesellschaft ein eigenes Selbst zu entwerfen. Nichts weniger als seine gesamte Person, seine Identität und Individualität standen auf dem Spiel, denn so eigen-sinnig, distanziert und originell sich Abaelard auch entwarf, so basierte diese Konstruktion doch auf einer Verortung des Selbst in der Gesellschaft, auf einen (imaginierten, selbst entworfenen) Platz im sozialen Kosmos. Dazu bedurfte es einer wie auch immer modellierten Fremdreferenz, mit der Inklusion hergestellt werden konnte.

In der Narration ist die Verschneidung und die damit verbundene Gefahr der Exklusion eng verknüpft mit dem durch eigenes Fehlverhalten herbeigeführten Bruch mit Gott. Ein Schlüsselsatz, der schon in der Schilderung der Kastration fällt, lautet, dass es sich bei der Kastration um ein gerechtes Urteil Gottes handelte, "das mich an jenem Teil meines Körpers bestrafen ließ, mit dem ich Schuld auf mich geladen hatte".⁶⁹ Schon ganz zu Beginn der *Leidensgeschichte* deutet er an:

Ich war an Hochmut und Wollust schwer erkrankt, und daher verabreichte mir die göttliche Gnade eine Medizin gegen beide Krankheiten, obwohl ich das nicht wollte: zuerst gegen die Wollust, später gegen den Hochmut.⁷⁰

Die "Medizin" gegen die Wollust war die Kastration –, gegen den Hochmut, der seiner Gelehrsamkeit entsprang, die demütigende Verbrennung seines Buches auf der Synode von Soissons, wie er selbst feststellt.⁷¹

Die Ereignisse so auf ein göttliches Gericht zu beziehen, enthebt den Text schon der Notwendigkeit einer Verarbeitungsform, die die Psyche und die Persönlichkeitsentwicklung zugleich als Ausgangspunkt wie Ergebnis solcher Bewältigungsprozesse erscheinen ließe, also selbstreferentiell operiert. Dabei geht es nicht darum, die Verantwortung für das eigene Leben zu negieren und sich selbst aus dem Spiel zu nehmen. Denn die *conversio*, das wird spätestens bei den belehrenden Briefen an Heloise deutlich, ist ein aktiver Vorgang, ein

⁶⁹ "[...] *quam justo Dei iudicio in illa corporis mei portione plecterer in qua deliqueram; quam justa prodicione is quem antea prodideram vicem mihi retulisset*" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 80, Zeile 603-605; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 39).

⁷⁰ "*Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium divina mihi gratia licet nolenti contulit. Ac primo luxurie, deinde superbie; luxurie quidem his me privando quibus hanc exercebam; superbie vero que mihi ex litterarum maxime scientia nascebatur, [...] illius libri quo maxime gloriabar combustionem me humiliando*" (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, pp. 70 ff., Zeile 262-269; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, p. 17).

⁷¹ Siehe das Zitat in der vorausgegangenen Anmerkung.

Ringen um den rechten Weg. Vor diesem Hintergrund ist die Stelle weniger als Zurücknahme des Ichs, sondern vielmehr als Ausweis für ein – dann im weiteren Briefwechsel sich steigerndes – besonderes Verhältnis zu Gott zu sehen. In der Konsequenz ist damit natürlich zugleich eine Steigerung der Bedeutung der eigenen Person verbunden.

Berührungspunkte zur philosophischen Debatte der Zeit können hier nur angedeutet werden. Die antike Wendung “*Scito te ipsum*” (“Erkenne dich selbst”) erlangte unter den Intellektuellen des 12. Jahrhunderts eine gewisse Popularität. Aber was verstand man in dieser Zeit darunter? Hugo von St. Victor interpretierte die Aufforderung so, dass der Mensch in sich selbst das höchste Gut suchen sollte. Dieses höchste Gut war aber Gott. Selbsterkenntnis, die Erforschung des Inneren, so die Vorstellung, verschmilzt in letzter Konsequenz also mit Gotteserkenntnis.⁷²

Um das der Fremdreferentialität verpflichtete Koordinatensystem, das Abaelard hier entfaltet, besser fassen zu können, soll es im Folgenden knapp dem ganz der Selbstreferentialität gehorchenden System von Jean-Jacques Rousseau gegenübergestellt werden. Schon in den *Bekenntnissen*, die gemeinhin als erste moderne Autobiografie gelten, führt Rousseau seinen Individualismus vornehmlich auf seinen “Charakter” (“*mon naturel*”) zurück. Auf die ersten 30 Jahre seines Lebens zurückblickend schreibt er:

An dieser Mittelmäßigkeit war zum großen Teil mein schwacher, aber heftiger Charakter schuld, der nicht leicht etwas unternimmt und noch leichter zu entmutigen ist.

Dieser schwache Charakter hinderte ihn auch daran, “sowohl im Guten wie im Bösen etwas Großes zu vollbringen”. Aber er nimmt hier einen Einschnitt wahr: Hatte das Schicksal während der zurückliegenden 30 Jahre “meine natürlichen Neigungen begünstigt [...]”, standen sie in den darauffolgenden Jahrzehnten dem entgegen; “[...] und aus diesem dauernden Widerspruch zwischen *meinen Lebensumständen* und *meinen Anlagen* wird man ungeheure Fehler, unerhörte Leiden [...] entspringen sehen”.⁷³ Genau das meint der Terminus

⁷² Dazu Michael Clanchy: “Das war keine Aufforderung zum exzentrischen Individualismus, sondern ein jeder sollte das für alle gleiche Gottesebenbild in sich selbst finden” (CLANCHY, *Abaelard*, p. 419).

⁷³ “*Cette médiocrité fut en grande partie l’ouvrage de mon naturel ardent mais faible, moins prompt encore à entreprendre que faciel à décourager, lassitude et par goût, et qui, me ramenant toujours, la vie oiseuse et tranquille pour laquelle je me sentois né, ne m’a jamais*

‘Selbstreferenz’: Es ist das Selbst, das seine Umwelt wahrnimmt und es ist das Selbst, das durch diese Wahrnehmung verändert wird. Deutlich zu sehen ist auch, dass sich die aufgebaute Opposition von Ich (“meine Anlagen”) und Welt (“meine Lebensumstände”) nicht in einer bloßen Gegenüberstellung erschöpft, sondern damit zugleich das Ich als aus der Welt herausgenommen, exkludiert betrachtet wird.

Für die modernen Selbstentwürfe ergeben sich daraus zwei Momente, die zentral sind und gerade bei Rousseau in den Mittelpunkt der Betrachtung gerückt werden. Erstens das *Anders-Sein* (müssen), und zweitens das den Anderen *unbekannt* sein. “Wenn ich nicht besser bin, so bin ich doch wenigstens anders” ist ein programmatischer Satz, den Rousseau gleich auf der ersten Seite dem Leser entgegenschleudert.⁷⁴ Dieses Anders-Sein ist weder im Sinne eines genialen Anders-Seins zu verstehen,⁷⁵ noch geht es um Singularität oder Unverwechselbarkeit.⁷⁶ Es geht um die absolute, unerreichbare Andersartigkeit der Exklusionsindividualität, “*une espèce d’être à parte*”,⁷⁷ eine ‘Spezies’, die gar nicht zur menschlichen Gattung zu gehören scheint, wie er Jahre zuvor schon in einem Brief an Paul Moultou schrieb.⁷⁸ Zwar ist auch Rousseau davon überzeugt, anderen überlegen zu sein, wie man schon wenige Zeilen später erfährt.⁷⁹ Aber vor die Alternative gestellt, besser oder anders sein zu müssen, optiert er eindeutig für das Anderssein und zwar mit einer fast ontischen Be-

permis d’aller à rien de grand, soit en bien soit en mal. [...] Le sort qui durant trente ans favorisa mes penchans, les contraria durant les treint autres, et de cette opposition continuelle entre ma situation et mes inclinations, on verra naitre des fautes énormes, des malheures inouis [...]” (J.-J. ROUSSEAU, *Les confessions – Autres texts autobiographiques* (Paris, 1969: *Bibliothèque de la Pléiade* 11), p. 277, Hervorhebung FJA; Deutsch: ID., *Bekenntnisse*, ed. E. HARDT (Frankfurt a.M., 1985), p. 393, Hervorhebung FJA).

⁷⁴ “*Si je ne vaux pas mieux, au moins je suis autre*” (ROUSSEAU, *Confessions*, p. 5; Deutsch: ID., *Bekenntnisse*, p. 37).

⁷⁵ Es handelt sich hier um die “außergewöhnliche [...] Gewöhnlichkeit des normativen Exempels”, wie RECKWITZ, *Das hybride Subjekt*, p. 164, formuliert.

⁷⁶ Vgl. *Unverwechselbarkeit: Persönliche Identität und Identifikation in der vormodernen Gesellschaft*, ed. P. VON MOOS (Köln etc., 2004: *Norm und Struktur* 23).

⁷⁷ So in der ausführlicheren Präambel zu den *Confessions*, wie Rousseau sie dem Neuchâtel-Manuskript hinzugefügt hat (ROUSSEAU, *Confessions*, p. 1148).

⁷⁸ Vgl. OLNEY, *Memory and Narrative*, p. 114.

⁷⁹ “*Que chacun d’eux découvre à son tour son coeur aux pieds de son trône [= de Dieu] avec la même sincérité; et quis qu’un seul te dise, s’il l’ose: je fus meilleur que cet homme-là*” (ROUSSEAU, *Confessions*, p. 5 (Hervorhebung im Original); Deutsch: “Jeder von ihnen [seinen Mitmenschen] entblöße am Fuß deines Thrones [der Thron Gottes beim Jüngsten Gericht] sein Herz mit derselben Wahrhaftigkeit, und wer von ihnen es dann noch wagt, der mag geruhig hervortreten und sprechen: ‘Ich war besser als dieser Mann dort’” (ID., *Bekenntnisse*, pp. 37 ff.)).

gründung, die poetisch-pathetisch überhöht wird: "Ich bin nicht gemacht wie irgendeiner von denen, die ich bisher sah, und ich wage zu glauben, daß ich auch nicht gemacht bin wie irgendeiner von allen, die leben".⁸⁰

Diese Form des Anders-Sein verknüpft sich aufs Engste mit dem tiefen Empfinden, den anderen unbekannt zu sein. Es bedarf ja gerade dieses Buches, damit die anderen überhaupt eine Chance haben, zu erfahren, wer er eigentlich ist. Das ganze Buch ist dieser Aufgabe gewidmet. Denn auch Rousseaus Freunde kennen ihn eigentlich nicht, so wenig wie er die anderen wirklich kennt.⁸¹

Dabei sind diese *Bekenntnisse* durchaus an ein breiteres Publikum gerichtet und haben durchaus ein – man möchte fast sagen – sehr profanes Ziel, ging es dem Autor doch nicht zuletzt darum, in einer Situation, in der er von Voltaire öffentlich angegriffen wurde, schon "durch diesen bloßen Akt des öffentlichen Eingeständnisses" mögliche Schuld zu sühnen und seine Person ins rechte Licht zu rücken.⁸² Es gibt also durchaus Parallelen zwischen Abaelard und Rousseau. Und dennoch könnten die grundlegenden Unterschiede im Selbstentwurf der beiden nicht größer sein.

In der Tat entwirft sich Abaelard völlig anders: Weder will er unbedingt anders sein als die anderen (obwohl er dies nach unseren Maßstäben zweifellos war⁸³), noch ist das Den-Anderen-Unbekannt-Sein ein Problem in seinen Texten. Das Selbst ist hier eben nicht Ausgangs- und Endpunkt der Konstruktion, sondern gewinnt seine Konturen, seine Persönlichkeit durch die Modellierung einer spezifischen Relation zu seiner Umwelt, also durch Fremdreferenz.

An der Verarbeitung seiner Entmannung war dies deutlich erkennbar, und auch seine weitere Beschreibung des eigenen Lebens lässt sich so aufschließen. Die Jahre zwischen seiner Kastration (ca. 1118) und der Verurteilung seines Buches auf der Synode von Soissons (1121) zählten sicher zu den dunkelsten seines Lebens, und es ist wohl kein Zufall, dass er beide Ereignisse in dem obigen Zitat aus seiner *Leidensgeschichte* nebeneinander stellt.⁸⁴ Zwar entstehen in dieser Zeit eine Reihe seiner wichtigsten Werke,⁸⁵ auch kann er wieder unterrichten und erfreut sich bei den Studierenden großer Beliebtheit. Dies

⁸⁰ ROUSSEAU, *Bekenntnisse*, p. 37. "Je ne suis fait comme aucun de ceux que j'ai vus; j'ose croire n'être fait com aucun de ceux qui existent"; ROUSSEAU, *Confessions*, p. 5.

⁸¹ Vgl. MISCH, *Autobiographie*, 4.2, pp. 837 ff., mit entsprechenden Nachweisen aus Rousseaus Schriften.

⁸² MISCH, *Autobiographie*, 4.2, p. 873.

⁸³ Siehe Anm. 68.

⁸⁴ Siehe oben bei Anm. 70.

⁸⁵ Einen raschen und nützlichen Überblick gibt ERNST, *Petrus Abaelardus*, pp. 22 ff.

alles sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass Abaelard im Koordinatensystem der Ständegesellschaft als marginalisiert gelten musste: Mönch in St. Denis wurde er nicht aus Überzeugung, wie er selbst schreibt, sondern weil das Kloster eine Zuflucht nach der Kastration bot. Weder von den dortigen Mönchen noch vom Abt wurde Abaelard zur Folge den Klosterregeln besondere Aufmerksamkeit geschenkt, und er machte sich durch seine Ermahnungen bald sehr unbeliebt. Man erlaubte ihm, in eine Art Einsiedelei zu ziehen, damit er dort seine Lehrtätigkeit wieder aufnehmen konnte. Das heißt aber auch, dass er weder ganz zum Kloster gehörte noch als Lehrer einer eigenen Schule gelten konnte. Ein In-Between-Status – van Moos bezeichnet ihn als “*displaced person*”.⁸⁶

Die Verurteilung in Soissons, die in der Leidensgeschichte breiten Raum einnimmt, war nach Abaelards eigener Darstellung schrecklicher für ihn als die Kastration.

Der alte Verrat [die Kastration] schien mir eine Kleinigkeit neben diesem neuen Unrecht. Ich trauerte mehr über die Verletzung meines persönlichen Ansehens als über die Verwundung meines Körpers,

schreibt er.⁸⁷ Die Verurteilung, die – allerdings kurze – Verbannung in das Kloster St. Médard und ein ebenso kurzes Lehrverbot bedeuteten so eine ungeahnte Steigerung seiner ohnehin schon prekären Situation, bedeuteten ein hohes Maß an Ausgeschlossen-Sein. Auch in St. Denis, wohin er aus St. Médard zurückkehren durfte, fand er seinen Platz nicht, denn ein Streit mit den Mönchen dort führte schon bald zu seiner Vertreibung aus dem Kloster.

In dieser Situation entschloss er sich, unterstützt vom Grafen Thibaud, bei dem er Zuflucht fand, 1122 eine Einsiedelei zu gründen. Er weihte sie dem

⁸⁶ Dazu VON MOOS, “Abaelard, Heloise und ihr Paraklet”, p. 247: “Die exemplarische Doppelstrafe – Kastration für *luxuria*, Verbrennung seines theologischen Hauptwerks in Soissons für *superbia* – erscheint als [...] Identitätsverlust. Abaelard ist mit einem Schlag als Mann und als Lehrer aus legitimierenden Ordnungen, ‘individuierenden Inklusionen’ herausgefallen [von Moos verweist hier auf Luhmann]. Seine nicht aus Berufung, sondern Scham in St.-Denis abgelegte Profess verschaffte ihm nicht das sichere ‘Versteck’, das er sich wünschte, sondern verschärfte vielmehr noch seine Isolierung und ‘Monstrosität’ in mehrerer Hinsicht, allein schon durch den Ruf, ein falscher Mönch geworden zu sein. Er stellt sich darum als heimat- oder ortlos, als eine Art *displaced person* auf der Suche nach seinem eigenen gesellschaftlichen Ort dar”. Vgl. ähnlich CLANCHY, “Documenting the self”, p. 302.

⁸⁷ “*Parvam illam ducebam prodicionem in comparatione hujus injurie, et longe amplius fame quam corporis detrimentum plangebam [...]*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 89, Zeile 922-924; Deutsch: *Abaelards Historia calamitatum*, ed. HASSE, pp. 57 ff.).

Paraklet, dem Heiligen Geist, “in dankbarem Gedenken daran, da die tröstende Hand Gottes an dieser Stätte mich hatte Atem holen lassen, *als ich auf meiner Flucht an der Welt verzweifelte*”.⁸⁸ Die Zustände, unter denen er dort zuerst angeblich mit nur einem Kleriker lebte, waren zu Beginn sehr ärmlich. Die Kirche etwa wurde, so will es die *Leidensgeschichte*, aus Schilf und Stroh erbaut.⁸⁹ Als auch an diesen Ort Studenten in großer Zahl strömten, ihre schönen Häuser mit einem Lager auf Stroh tauschend, wird daraus in Abaelards Schilderung eine ideale, von der Welt und ihrer Sündhaftigkeit und Oberflächlichkeit abgewandte Gemeinschaft. Dabei identifiziert er sich und seine Situation nun mit den großen Denkern der Antike, namentlich Pythagoras und Plato, die, wie er, die Städte gemieden und die Einöde gesucht hätten:

Auch die Schüler des Pythagoras zogen sich aus dem Treiben der Welt zurück und lebten gewöhnlich in Einsamkeit und in der Einöde. Aber sogar Plato – er war ja doch aus wohlhabendem Hause [...] – sogar Plato sah den Weg zur Philosophie nur frei, wenn er sich zum Studiensitz einen Ort auf dem Lande wählte [...].⁹⁰

Noch deutlicher ist für ihn die Nähe zu Elias, dessen Anhänger (“*fili prophetarum*”) ebenfalls in Abgeschiedenheit gelebt haben sollen. Abaelard stellt den Bezug allerdings nicht unmittelbar her, sondern – das ist wichtig – indem er die Einschätzung des Hieronymus zitiert, jenes Kirchenvaters, dem er in der *Leidensgeschichte* wie im gesamten Briefwechsel eine besondere Bedeutung für sich zuweist. Hieronymus beschreibt die Anhänger des Elias in einem Schreiben an Rusticus als Mönche und Abaelard zitiert aus diesem Brief: “Die Prophetensöhne, die das Alte Testament als Mönche schildert, verließen die menscherfüllten Städte, bauten sich Hütten am Jordan und lebten von Grütze und den Kräutern des Feldes”. Und Abaelard schließt an: “So bauten sich auch

⁸⁸ “*Quod cum in honore sancte Trinitatis esset fundatum ac postea dedicatum, quia tamen ibi profugus ac jam desperatus divine gratia consolationis aliquantulum respirassem, in memoria hujus beneficii ipsum Paraclitum nominavi*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, pp. 94 ff., Zeile 1120-1124; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 52, Hervorhebung FJA).

⁸⁹ Dies und das Weitere: Abaelardus, *Historia Calamitatum*, pp. 92 ff., Zeile 1040 ff.; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, pp. 49 ff.

⁹⁰ “*Nam et Pytagorei hujusmodi frequentiam declinantes, in solitudine et desertis locis habitare consueverant [...] Sed et ipse Plato, cum dives esset [...], ut posset vacare philosophie elegit Academiam villam [...]*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 93, Zeile 1075-1080; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 50).

meine Schüler Hütten am Arduzon und lebten mehr nach der Art von Eremiten als der von Studenten [...]”⁹¹

Der Hinweis auf die alttestamentlichen “Mönche” wird an zwei wichtigen Stellen des Briefcorpus’ erneut aufgegriffen: im siebten Brief, in dem Abaelard Heloise über den Stand und das Herkommen der Nonnen unterrichtet,⁹² und im achten Brief, in dem er ihr und ihrer Gemeinschaft eine Ordensregel gibt.⁹³

Das Flösschen Aduzon als zweiter Jordan, und Abaelard als neuer Hieronymus. Beide sind nicht nur wegen ihrer Nähe zu Frauen gescholten und vertrieben, sondern auch wegen ihrer Gelehrsamkeit gerühmt und von Neidern verfolgt worden. Auch die Nachstellungen, die Abaelard noch in seiner Einsiedelei erfuhr, setzt er mit der Verfolgung gleich, die Hieronymus erdulden musste:

[Die Studenten] drängten sich dort um mich und nahmen alle Entbehrungen auf sich, nur um mich zu hören. Übergenug Anlaß für meine Konkurrenten, mir die Ehre nicht zu gönnen, die für sie gleichzeitig eine Unehre war! [...] So wie es Hieronymus schildert, so lebte auch ich, fern von dem Gewühl der großen Städte, abseits von dem aufgeregten Treiben des Marktes – aber, Quintilian hat schon recht, der Neid fand mich auch in meiner Verborgenheit.⁹⁴

Hieronymus ist für Abaelard und Heloise nicht nur “der christliche Schriftsteller schlechthin”,⁹⁵ vielmehr gilt, dass “Abaelards Identifikation mit Hieronymus, dem Inbegriff des Gelehrten und idealen Lehrers, [...] in diesem Brief

⁹¹ “*Talem et filii prophetarum, Helyseo adherentes, vitam referuntur duxisse, de quibus ipse quoque Jheronimus, quasi de monachis illius temporis, ad Rusticum monachum, [...] scribit: “Filii prophetarum, quos monachos in veteri legimus Testamento, edifficabant sibi casulas prope fluuenta Jordanis, et turbis et urbibus derelictis, polenta et herbis aggestibus victitabant”.* Tales discipuli nostri ibi super Arduzonem fluvium casulas suas edificantes, heremite magis quam scolares videbantur” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, pp. 93 ff., Zeilen 1084-1093; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, pp. 50 ff.).

⁹² Brief 7: Abaelard an Heloisa (J.T.E. MUCKLE, “The letter of Heloise on religious life and Abelard’s first reply”, *Medieval Studies* 17 (1955), p. 253).

⁹³ Brief 8: Abaelard an Heloisa (M.M. MCLAUGHLIN, “Abelard’s rule for religious women”, *Mediaeval Studies* 18 (1956), p. 247).

⁹⁴ “*Quanto autem illuc major scolarium erat confluentia et quanto duriozem in doctrina nostra vitam sustinebant, tanto amplius mihi emuli estimabant gloriosum et sibi ignominiosum [...]; atque ita juxta illud Jheronimi, ‘Me procul ab urbibus, foro, litibus, turbis remotum, sic quoque ut Quintilianus ait: latentem invenit invidia’*” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 94, Zeilen 1094-1101; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, pp. 50 ff.).

⁹⁵ So Eberhard Brost; Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 481.

durchgängig” ist, wie Elisabeth Schmid treffend bemerkt.⁹⁶ Dabei geht es jedoch nicht um die Vorbildfunktion des großen Kirchenvaters, um ein Nach-eifern. Wie das obige Zitat deutlich macht, ist das Ziel nicht die Überwindung eines Gefälles zwischen historischem Ideal und gegenwärtiger Wirklichkeit. Und schon gar nicht geht es darum, die eigene Persönlichkeit “aus Bruchstücken ‘archetypischer’ Vorbildgestalten” zu montieren, wie Gurjewitsch meint.⁹⁷

Entscheidend ist vielmehr die *Parallelisierung* von Abaelard mit Hieronymus und von Heloise und ihren Nonnen mit dessen Schülerinnen. Eine Parallelisierung, der Anmaßung fremd ist, und eine Parallelisierung, die nicht den Hauch einer Distanzierung erkennen lässt, um Individualität im Sinne von Originalität zu entwickeln. Um beides geht es dezidiert nicht. Denn Abaelard und Heloise brauchen und benutzen diese Parallelisierungen weder als Folie zur Entwicklung einer ‘modernen’ Individualität, noch um sich in eine konkrete Gruppe einzuschreiben, sondern zur Positionsbestimmung, zur Platzierung des Selbst in der Gesellschaft noch im Moment des Marginalisiert- und Ausgestoßenseins. So begründet Abaelard seinen Entschluss, die Einsiedelei des Paraklet zu verlassen und Abt in St. Gildas zu werden, mit der Verfolgung durch Neider – und auch hier darf der Verweis auf Hieronymus nicht fehlen: “Und so trieb mich der sattsam bekannte Neid der Franken westwärts, sozusagen in die Verbannung, wie der Neid der Römer den Hieronymus nach Osten getrieben”.⁹⁸

Denn gerade auch im Moment der Verfolgung, wie sie Abaelard erlebte, vermittelt diese Art der parallelisierenden Identifikation mit Hieronymus die Sicherheit, vielleicht verkannt, aber letztlich doch nicht wirklich ausgeschlossen werden zu können.

Damit verknüpft ist die Position, die Abaelard für Heloises Kloster einnimmt. Er ist nicht nur Gründer und Stifter, mehr noch: “[A]lles hier ist Deine Schöpfung”, schreibt Heloise, als sie ihn an seine Verpflichtungen gegenüber der Nonnengemeinschaft erinnert.⁹⁹ Tatsächlich klärt er für die Gemeinschaft

⁹⁶ SCHMID, “Regulierung der weiblichen Rede”, p. 103.

⁹⁷ GURJEWITSCH, *Individuum im Mittelalter*, p. 167.

⁹⁸ “[...] sicque me Francorum invidia ad Occidentem sicut Jheronimum Romanorum expulit ad Orientem” (Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 98, Zeilen 1239-1240; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 57).

⁹⁹ “Totum quod hic est, tua creatio est” (Brief 2: Heloisa an Abaelard, Abaelardus, *Historia Calamitatum*, p. 113, Zeilen 79 ff.; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 78).

wichtige theologische Fragen und gibt ihr schließlich sogar, wie erwähnt, eine Klosterregel.¹⁰⁰ Umgekehrt ist es Abaelard, der den Nonnenkonvent darum ersucht, für ihn in der fernen und unwirtlichen Bretagne, inmitten feindlich gesinnter Mönche, zu beten. Die besondere Wirkmächtigkeit der Fürbitten sieht Abaelard nicht zuletzt darin, dass seine Ehefrau diesem Konvent vorsteht. Denn die Bitten von Frauen für ihre Ehegatten hätten immer eine besondere Wirkung gehabt, wie Abaelard des Längeren ausführt.¹⁰¹ Auch Heloise knüpft hier an, eröffnet sie das Begleitschreiben zu den 42 theologischen Fragen mit einer längeren Relation darüber, wie Hieronymus die heilige Marcella durch seine Aufmunterung und Anerkennung förderte.¹⁰²

Der Positionierung der eigenen Person über eine Parallelisierung mit historischer Gestalten ließe sich in den Texten weiter nachgehen, bezieht sich Abaelard doch nicht allein auf Hieronymus – wenn er auch der Prominenteste ist – sondern auch auf andere, etwa auch auf Origines, der ebenfalls entmannt und als vermeintlicher Häretiker nicht selten Diffamierungen ausgesetzt war.¹⁰³ Eine differenzierte Betrachtung dieser und anderer Figuren, die in dem Briefwechsel auftauchen, muss hier schon aus Platzgründen unterbleiben. Wichtig ist, dass diese Parallelsetzungen verschränkt werden mit der Position, die Abaelard im Verhältnis zur Äbtissin des Paraklet-Klosters und der Nonnengemeinschaft innehat. Über diese beiden Elemente, die in seiner Sicht gar nicht getrennt voneinander zu denken sind, bestimmte Abaelard sehr eigenständig und selbstbewusst seinen 'individuellen' Platz *in der Gesellschaft* und entwarf über diese Positionsbestimmung zugleich sein eigenes Selbst.

¹⁰⁰ Brief 8, Abaelard an Heloisa (MCLAUGHLIN, "Abelard's rule", pp. 242 ff.; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, pp. 245 ff.).

¹⁰¹ Brief 3, Abaelard an Heloisa (MUCKLE, "Personal letters", pp. 74 ff.; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, pp. 90 ff.).

¹⁰² *Petri Abaelardi Opera*, ed. V. COUSIN, 2 vols. (Paris, 1849-1859), 1, pp. 237 ff.; Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 367.

¹⁰³ In Brief 5, Abaelard an Heloisa, diskutiert Abaelard, ob nicht Origines Schuld auf sich geladen hat, da er sich selbst entmannte. Gott habe dagegen ihm, Abaelard, größere Barmherzigkeit erwiesen, da er dies von einem anderen ausführen ließ ("*quod miseratione Dei in me est ab alio perpetratum*"; MUCKLE, "Personal letters", pp. 89 ff., Zitat p. 90; Deutsch: Abaelardus, *Leidensgeschichte*, Briefwechsel, p. 134).

8. Zusammenfassung / Ausblick

Ein prominenter und informierter Teil der Forschungen über Selbstzeugnisse in der Frühen Neuzeit hat in den letzten Jahren zu Recht herausgestellt, dass Jacob Burckhardts Ansicht, das moderne Individuum habe sich in der Renaissance herausgebildet, so nicht zu halten ist. Stattdessen haben zahlreiche Studien die Gruppenbezogenheit und -gebundenheit frühneuzeitlicher Individualität herauspräpariert. Das Selbst, wie es in den Texten des 16. und 17. Jahrhunderts den Historikern und Literaturwissenschaftlern entgegentritt, bestimmt sich ganz wesentlich durch seine Beziehungen zu den es umgebenden Menschen, zu wichtigen sozialen Gruppen und zu Gott. Diese Forschungsergebnisse sind auch für die Analyse mittelalterlicher Texte dieses Genres äußerst inspirierend und haben auch diesen Aufsatz in vielfältiger Weise angeregt.

Die Untersuchung des Briefwechsels aus dem 12. Jahrhundert kann hier unmittelbar anknüpfen, führt jedoch im Ergebnis in eine ganz andere Richtung. Zwar spielen lebende wie verstorbene Personen und Sozietäten bei Abaelard ebenfalls eine große Rolle. Jedoch geht die Art und Weise, wie das eigene Leben gerade mit historischen Personen parallel gesetzt wird, weit über das hinaus, was man mit 'sozialer Beziehung' erfassen kann, und ist letztlich von ganz anderer Qualität. Zudem kann man bei dem französischen Mönch eine Affinität zu einer konkreten Gruppe kaum ausmachen. Auch bei seinem in den Texten breit diskutierten Verhältnis zur Nonnengemeinschaft des Paraklet geht es *letztlich* nicht um die Beziehung zu einer oder gar Inkorporation in eine Gruppe. Eines der zentralen Webmuster dieses Briefwechsels ist vielmehr, dem Protagonisten eine eindeutige Position in der Gesellschaft zu erarbeiten, aus der dann wieder das Selbst seine spezifischen Konturen gewinnt. Wenn seine Kritiker nicht wissen, ob sie Abaelard als Laie oder Mönch bezeichnen sollen, wenn selbst die Eröffnung in dem Heloise zugeschriebenen Brief, vielleicht dies bewusst aufgreifend, in der Anrede schwankt und unsicher ist, mit welcher Bezeichnung Abaelard zu belegen ist, dann finden diese Unsicherheiten in der Parallelisierung mit historischen Personen und in Abaelards Inanspruchnahme als spiritueller Führer der Nonnengemeinschaft eine passende Antwort. Ihm geht es dabei nicht nur darum, eine herausragende Stellung für sich zu reklamieren, sondern vor allem darum, eine Positionsbestimmung vorzunehmen, die natürlich heilsgeschichtlich konnotiert ist, die aber vor allem in ihrer Komposition ein ganz eigenständiges, selbst gewähltes Profil für den Protagonisten bereit hält. Erkennbar wird dies nicht zuletzt daran, welche der ihm eigentlich

offenstehenden Rollen er nicht favorisiert bzw. sogar zurückweist. Er begreift sich nicht als Lehrer in Paris und auch nicht als Abt eines abgelegenen Klosters. Er kreiert einen ganz eigenen Platz, der sowohl seiner Intellektualität wie seiner Spiritualität Genüge tut und ihn zugleich unempfindlich macht für Marginalisierungen durch das akademische oder monastische Milieu, mit dem er sich auseinander zu setzen hatte.

Das Originelle an der im Text veranstalteten 'Selbstfindung' ist nicht so sehr die inhaltliche Ausgestaltung einer 'inneren Individualität'. Das Originelle ist in der ganz eigenen Ausgestaltung einer Positionsbestimmung in der Gesellschaft zu finden, mit der das vormoderne Inklusionsindividuum sein Selbst entwirft und die es erst zu einer Adresse für Kommunikation werden lässt, und zwar sowohl für die anderen wie für das eigene Ich.

Inhalt

Vorwort	
DIE HERAUSGEBER	vii
Zur Einführung: Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur zwischen Pragmatik und Performanz	
CHRISTOPH DARTMANN	1
Writing Power in the Ninth Century	
JANET L. NELSON	25
Anstrengungen des Erinnerns: Montecassino nach der ‘Zweiten Zerstörung’ 883	
WALTER POHL	39
Charles le Chauve, Bérenger, Hugues de Provence: Action politique et production documentaire dans les diplômes à destination de l’Italie	
FRANÇOIS BOUGARD	57
Memoria, Schriftlichkeit, symbolische Kommunikation: Zur Neubewertung des 10. Jahrhunderts	
GERD ALTHOFF	85
Getting Justice in Twelfth-Century Rome	
CHRIS WICKHAM	103
La riscrittura dei diritti nel secolo XII: Astrazione e finzione nelle sentenze consolari	
MASSIMO VALLERANI	133
Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ‘Individualität’ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen	
FRANZ-JOSEF ARLINGHAUS	165
The Efficacy of Signs and the Matter of Authenticity in Canon Law (800-1250)	
BRIGITTE MIRIAM BEDOS-REZAK	199

L'oratoria politica comunale e i " <i>laici rudes et modice literati</i> "	
ENRICO ARTIFONI	237
Podestà verweigert die Annahme: Gescheiterte Präsentationen von Schriftstücken im kommunalen Italien der Stauferzeit	
CHRISTOPH FRIEDRICH WEBER	263
Before the Buongoverno: The Medieval Painting of Brescia's Broletto as Visual Register	
GIULIANO MILANI	319
Pragmatik und Symbolik: Formen und Funktionen von Schriftlichkeit im Umfeld des Braunschweiger Rates um 1400	
THOMAS SCHARFF	351
Urkunden im Reagenzglas: Altersbestimmungen und Schriftlichkeit	
ROGER SABLONIER †	371
Pragmatische Schriftlichkeit und Macht: Methodische und inhaltliche Annäherungen an Herstellung und Gebrauch von Protokollen auf politischen Treffen im Spätmittelalter	
MICHAEL JUCKER	405
<i>Beatus Vir</i> : Herrschaftsrepräsentation durch Handschriftenpolitik bei Karl V. von Frankreich	
MARTIN KINTZINGER	443
Die Ethik politischer Kommunikation im franko-burgundischen Spätmittelalter	
PETRA SCHULTE	461