

REGINA HEYDER

Geschlechterkonzepte eines geistlichen Paares

Abaelard und Heloise

1. Einführung

*The correspondence ends with two very long letters ... in which Abelard sent the desired Rule and History of the Order. They are by no means readable, and they are seldom read. They have no personal interest. ... Having started as a brilliant expression of early twelfth century learning, rhetoric, and personal vanity, the correspondence ends as a series of monastic documents*¹. Die Enttäuschung, die aus Richard Southern's Dictum von 1970 spricht, ist greifbar: Die Namen eines der berühmtesten Paare des Mittelalters, Peter Abaelard (1079–1142) und Heloise (vor 1100–1164), stehen gleichsam als Chiffre für Liebe und Leidenschaft und Leiden an der Liebe – und dennoch endet ihr berühmter Briefwechsel mit zwei traktatähnlichen Briefen Abaelards zum weiblichen Religiosentum. Aus den einstigen Liebenden waren nicht ganz freiwillig ein Mönch und Abt respektive eine Nonne, Klostergründerin und Äbtissin geworden.

Wenn im Folgenden die Geschlechterkonzepte eines *geistlichen* Paares, nämlich des Theologen Peter Abaelard und der Äbtissin Heloise, im Fokus stehen, dann bilden dafür just die genannten Briefe den Ausgangspunkt: die Bitte von Heloise um eine Adaption der Benediktsregel für Nonnen (als *Brief 6* gezählt) sowie die nach Richard Southern vorgeblich unlesbaren Briefe Abaelards über den »Ursprung und die Autorität des weiblichen Asketentums« (*Brief 7*) und seine Regel für das Kloster Paraklet, dem Heloise als Äbtissin vorstand (*Brief 8*)². Diese Texte haben längst das Odium unlesbarer Traktate verloren und sind aus vielfältigsten Perspektiven – von der Ordensgeschichte bis zur historischen Geschlechterforschung – als interessante und lohnende Lektüre entdeckt worden³. Sie bilden den Abschluss eines Briefwechsels, dessen Auftakt Abaelards autobiographische *Historia calamitatum* darstellt

1 Richard W. SOUTHERN, *The Letters of Abelard and Heloise*, in: *Medieval Humanism and Other Studies*, New York-Evanston 1970, 86–104, hier: 101. – Vgl. zum Folgenden insgesamt Regina HEYDER, *Auctoritas scripturae. Schriftauslegung und Theologieverständnis Peter Abaelards unter besonderer Berücksichtigung der »Expositio in Hexaameron«* (BGPTMA 74), Münster 2010.

2 Während die deutschsprachige Forschung mit »Brief 8« gewöhnlich den Begleitbrief Abaelards und die Regel bezeichnet (so auch im Folgenden), unterscheidet die angelsächsische Forschung »Letter 8« und »Rule« (Incipit *Tripertitum instructionis nostre tractatum fieri devrevimus*).

3 Vgl. z.B. die Beiträge in dem Sammelband: *Listening to Heloise. The voice of a twelfth-century woman*, hg. v. Bonnie WHEELER, New York 2000.

(*Brief 1*)⁴. Während die *Briefe 2–5* gleichsam der »autobiographischen Erinnerungsarbeit«⁵ des Paares dienen, eröffnet *Brief 6* einen neuen Diskurs zu Themen des monastischen Lebens. Sie reichen von einer für Frauen angemessenen Ordensregel über authentische liturgische Texte bis hin zu exegetischen Fragen. Neben den *Briefen 6–8* findet dieser Diskurs seinen Niederschlag in weiteren Werken unterschiedlichster literarischer Gattungen wie etwa den *Problemata Heloissae*, die 42 exegetische Fragen und die jeweilige Antwort Abaelards enthalten. Auch Abaelards *Brief 9* illustriert die Bedeutung der Exegese für eine benediktinische Frauengemeinschaft. Er behandelt die Kenntnis der biblischen Sprachen Hebräisch und Griechisch, die Defizite von Bibelübersetzungen und verweist auf die Frauen um Hieronymus (347–420) als *exempla* für die wissenschaftliche Exegese von Nonnen. Wie intensiv die Monialen des Paraklet biblische Texte studierten, zeigt schließlich Abaelards *Expositio in Hexameron*, eine Auslegung des Sechstageswerks, die er auf Bitten von Heloise und ihrer Gemeinschaft verfasste. Mit Gen 1,26f. und 2,18–25 legt sie auch jene Bibelverse aus, die bis heute im christlichen Diskurs Geschlechterverhältnisse normieren – oder, überblickt man die divergente Exegesegeschichte, in deren Auslegung bis heute normativ Geschlechterkonzepte eingetragen werden⁶.

Alle diese Werke, insbesondere jedoch die *Briefe 1–8*, können nicht gleichsam unschuldig, ohne die Vorgeschichte der beiden Protagonisten, gelesen werden und wurden das wohl auch nie: Zumindest in Grundzügen waren zeitgenössische Leserinnen und Leser mit den Biographien von Abaelard und Heloise vertraut, die deshalb im Folgenden kurz skizziert werden sollen. Allerdings verhindert heute nicht so sehr die spektakuläre Vorgeschichte, sondern vor allem die Rezeptionsgeschichte der Briefe eine unbefangene Lektüre: Mittelalterlichen Gepflogenheiten entsprechend sind Briefe meist kein Ausdruck von Intimität, Spontaneität oder Privatheit, sondern *quasi-public literary documents, often written with an eye to future collection and publication*⁷. Dies trifft auch für die *Briefe 1–8* zu, die zwar in Teilen wie eine persönliche Korrespondenz anmuten, deren Primärpublikum jedoch neben den Korrespondenten in der Gemeinschaft des Paraklet zu suchen ist. Damit

4 Vgl. dazu nun die instruktive Einleitung in: *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, Oxford 2013, hg. v. David LUSCOMBE, XVII–XXXVIII. – Insgesamt existieren zwölf mittelalterliche Handschriften des Briefwechsels, von denen eine vollständig ist. Mit Blick auf die Überlieferungsgeschichte, insbesondere auf ein Zeugnis über verlorene Handschriften aus dem Besitz Abaelards, kritisiert jedoch Sylvain PIRON, La »collection« des lettres d’Abélard et Héloïse, in: *Cahiers de Civilisation Médiévale* 57, 2014, 337–342.

5 Gerhart VON GRAEVENITZ, Differenzierung der Differenz. Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Heloises Briefen, in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger* (Band 1), hg. v. Johannes JANOTA u. a., Tübingen 1992, 25–45, hier: 34.

6 Vgl. z. B. Eva-Maria FABER, »Mut zur Erinnerung«. Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit der Frau bei Matthias Joseph Scheeben, in: *Frauen bewegen Theologie. Das Beispiel der Theologischen Fakultät der Albert-Luwig-Universität Freiburg*, hg. v. Birgit JEGGLE-MERZ, Angela KAUPP u. Ursula NOTHELLE-WILDFEUER, Leipzig 2007, 117–139. – Christiane TIETZ, Ebenbildlichkeit. Vom androgynen Menschen zum zweigeschlechtlichen Gott. Die Rezeption von Gen 1,27 in der Geschichte der christlichen Dogmatik, in: *Männlich und weiblich schuf Er sie. Studien zur Genderkonstruktion und zum Eherecht in den Mittelmeerreligionen*, hg. v. Matthias MORGENSTERN, Christian BOUDIGNON u. Christiane TIETZ, Göttingen 2011, 119–138.

7 Giles CONSTABLE, *Letters and Letter-collections* (Typologie des sources du moyen âge occidental 17), Turnhout 1976, hier: 11. – Udo KÜHNE, Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen, in: *Romanische Forschungen* 109, 1997, 1–23. – Eine Ausnahme bilden die Briefe der Klarissen von Söflingen und ihrer franziskanischen Briefpartner; vgl. den Beitrag von Tjark Wegner in diesem Band.

endet allerdings der Konsens der Forschung. Diskutiert wurde und wird, ob es sich bei den *Briefen 1–8* (und nur bei ihnen!) um eine Fälschung des 13. Jahrhunderts handelt, ob und in welchem Umfang Abaelard oder Heloise diese Briefe nachträglich redigierten und welche Intentionen mit ihnen verbunden waren. Zu dieser Authentizitätsfrage ist ebenfalls vor einer Analyse von Geschlechterkonzepten bei Abaelard und Heloise Stellung zu beziehen.

1.1 Verlorene Unschuld: Heloise und Abaelard

Um 1117 beschäftigte ein ungleiches Liebespaar ganz Paris. Die Protagonisten waren der schon berühmte Lehrer der Rhetorik, Dialektik und Theologie, Peter Abaelard, und seine ebenfalls für ihre Bildung berühmte, wesentlich jüngere Schülerin Heloise⁸. Abaelard, geboren 1079 in Le Pallet bei Nantes, unterrichtete nach dem Studium der Rhetorik und Dialektik zunächst an den Schulen von Melun und Corbeil. Motiviert durch den Klostertritt beider Eltern entschloss er sich gleichsam als Spätberufener um 1113 zum Studium der Theologie bei Anselm von Laon († 1117), mit dem die Anfänge der *Glossa ordinaria* verknüpft sind. Anselms Unterricht war nach Abaelards parteiischem Zeugnis zwar routiniert, aber wenig originell und vor allem auf Autoritäten gestützt. Mit einer Vorlesung über eine »höchst dunkle Prophetie Ezechiels«, in der er sich dezidiert von der Methode seines Lehrers abgrenzte, trat Abaelard in direkte Konkurrenz zu Anselm. Dieser verbot ihm schließlich, den Unterricht in Laon fortzusetzen. Abaelard wich nach Paris aus, um dort nun Philosophie und Theologie zu unterrichten und die nicht erhaltenen *Glosae Hiezechielis* fertigzustellen. Sie bescherten ihm bei seinen Lesern dieselbe Anerkennung in der *sacra lectio*, wie er sie zuvor schon in der Philosophie erlangt hatte⁹.

In Paris suchte Abaelard die Bekanntschaft von Heloise, deren exzeptionelle Bildung allgemein gerühmt wurde. Nach dem Unterricht im Kloster Argenteuil hatte der Kanoniker Fulbert, Mitglied des Kapitels von Notre Dame, für die Ausbildung seiner Nichte »in allen Wissenschaften« gesorgt¹⁰. Sein Engagement gipfelte schließlich darin, Abaelard als Privatlehrer für Heloise zu engagieren. Aus dem Lehrer und der Schülerin wurde bald ein Liebespaar. Als schon ganz Paris von dieser Liaison wusste und die Heloise gewidmeten Lieder sang, hielt Fulbert immer noch an der Unschuld seiner Nichte fest – bis Heloise schließ-

8 Unter den Einführungen zu Abaelard und Heloise sind hervorzuheben: Michael T. CLANCHY, *Abelard. A Medieval Life*, Oxford 1997; John MARENBO, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997; Stephan ERNST, *Petrus Abaelardus*, Münster 2003; Constant J. MEWS, *Abelard and Heloise*, Oxford 2005. – Instruktive Beiträge finden sich in den Sammelbänden *Listening to Heloise* (wie Anm. 3); *Peter Abaelard: Leben – Werk – Wirkung*, hg. v. Ursula NIGGLI, Freiburg 2004; *Rethinking Abelard. A collection of critical essays*, hg. v. Babette HELLEMANS u. Michael T. CLANCHY, Leiden u. a. 2014.

9 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 10–13 (wie Anm. 4), 14–23 (Die *Historia calamitatum* wird als Brief I des Briefwechsels gezählt). – Vgl. dazu Jean JOLIVET, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris 1969, 1982, 231. – John VAN ENGEN, *Studying Scripture in the Early University*, in: *Neue Richtungen in der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelepexese*, hg. v. Robert E. LERNER, München 1996, 17–38, bes. 22f.

10 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 16 (wie Anm. 4), 24: ... *qui eam quanto amplius diligebat tanto diligentius in omnem qua poterat scientiam litterarum promoveri studuerat. Que cum per faciem non esset infima, per abundantiam litterarum erat suprema.* – Zur Familie von Heloise vgl. die zahlreichen Hinweise bei Constant J. MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender in Religious Life: Robert of Arbrissel and Hersende, Abelard and Heloise*, in: *Viator* 37, 2006, 113–148; zur »Bildungsgeschichte« von Heloise DERS., *Hugh Metel, Heloise, and Peter Abelard. The letters of an Augustinian canon and the challenge of innovation in twelfth-century Lorraine*, in: *Viator* 32, 2001, 59–91.

lich schwanger wurde und bei Abaelards Schwester den gemeinsamen Sohn Astrolabius (* ca. 1118) zur Welt brachte. Abaelard bot dem vor Schmerz und Scham fast wahnsinnigen Fulbert nicht nur eine Entschuldigung, sondern auch eine klandestine Heirat an. Obwohl Abaelard nach eigenem Bekunden aktiv diese Verbindung gesucht hatte, entschuldigte er sein Verhalten nicht nur mit der »Macht der Liebe«, sondern auch damit, dass »Frauen seit dem Anfang des Menschengeschlechts selbst die größten Männer ins Verderben stürzten«¹¹. Geheim sollte die Ehe sein, damit sein Ruf keinen Schaden nehme. Nach Abaelards Darstellung argumentierte Heloise noch vehementer gegen eine Eheschließung, denn sie würde Abaelards Ansehen immens schaden. Sie selbst wolle lieber *amica* denn *uxor* genannt werden. Gegen die ursprüngliche Absprache machte Fulbert die schließlich dennoch vollzogene Vermählung öffentlich. Als Heloise die Verbindung leugnete, wurde ihr Verbleib in Fulberts Haus unmöglich. Abaelard ließ sie deshalb als Laienschwester (»ohne Schleier«) in das Kloster Argenteuil bringen, was ihre Verwandten als ein bequemes Abschieben der Ehefrau deuteten. Fulbert rächte diesen Verrat, indem er Abaelard »jene Körperteile, mit denen ich begangen hatte, was sie beklagten«, abschneiden ließ. Abaelard wurde aus Scham Mönch von Saint-Denis, Heloise ließ sich nun als Nonne in Argenteuil einkleiden¹².

Sowohl die Mönchsgemeinschaft wie auch ehemalige Schüler insistierten, dass Abaelard seine frühere Lehrtätigkeit wieder aufnehmen sollte. Mit Erlaubnis seines Abtes errichtete er ab 1122 ein zunächst der Trinität, dann dem Paraklet geweihtes Bethaus, in dem er mit Schülern eine Lehr- und Lebensgemeinschaft pflegte. 1127 verließ er diese Idylle, um ein – allerdings glückloses – Abbatiat in St. Gildas de Rhuy in der Bretagne anzutreten.

Gut ein Jahrzehnt nach der Affäre mit Abaelard war Heloise zur Priorin ihres Konventes in Argenteuil aufgestiegen. 1129 allerdings vertrieb Abt Suger von St. Denis mit dem Hinweis auf vorgeblich alte, vermutlich aber gefälschte Besitzansprüche seines Klosters und den unmoralischen Lebenswandel die Nonnen aus Argenteuil¹³. Heloise fand zusammen mit einem Teil der Konvents Zuflucht im Paraklet, dem von Abaelard errichteten und zwischenzeitlich verlassenen Oratorium. Schon am 28. November 1131 wurde die Gründung von Papst Innozenz II. (1130–1143) offiziell anerkannt¹⁴. Die Anfänge waren von Armut geprägt und Abaelard, der nach eigenem Bekunden in St. Gildas de Rhuy wegen seiner Reformbemühungen in Todesgefahr lebte, machte sich nun als Almosenprediger für die Nonnen verdient. Allerdings wurde ihm sein Umgang mit den Frauen zum Vorwurf gemacht; ihm, dem »Eunuchen«, wurden sexuelle Motive unterstellt. Letztlich konnte Abaelard seinen Wunsch, die Nonnen dauerhaft materiell und geistlich zu versorgen, nicht verwirklichen. In der etwa 1132 als Trostschrift (*consolatio*) für einen Freund konzipierten *Historia calamitatum* bekennt Abaelard sich deshalb am Ende als »Erbe des Hieronymus insbesondere im Empfangen von Schmähungen«¹⁵.

11 Abaelard, *Historia calamitatum* 23 (wie Anm. 4), 32–34: ... *nec ulli mirabile id videri asserens quicumque vim amoris expertus fuisset, et qui quanta ruina summos quoque viros ab ipso statim humani generis exordio mulieres deiecerint memoria retineret.*

12 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 24–29 (wie Anm. 4), 34–44.

13 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 63 (wie Anm. 4), 98–100. – Vgl. dazu Thomas G. WALDMAN, Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil, in: *Traditio* 41, 1985, 239–272; Constant J. MEWS, Abelard and Heloise (wie Anm. 8), 145–173; LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), 529f. Suger spricht von einer *monacharum extraordinaria levitas* und *puellarum misserima conversatio* (WALDMAN, 241).

14 Vgl. dazu LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), 530.

15 Abaelard, *Historia calamitatum* 74 (wie Anm. 4), 118: *Que diligenter beatus attendens Ieronymus, cuius me precipue in contumeliis detractionum heredem conspicio, ... Vgl. auch ebd., 60 (wie Anm. 4), 94: ... sicque me Francorum invidia ad Occidentem sicut Hieronymum Romanorum expulit ad Orientem.*

Diese *Historia calamitatum* wurde für Heloise der Anlass, nach einer Phase des Schweigens wieder den Kontakt zu Abaelard zu suchen. Nach der Vergangenheitsbewältigung in den *Briefen 2–5* skizziert insbesondere *Brief 8* eine ideale, klösterliche Gegenwart, wobei Biographie und Klosterkonzeption Abaelards korrelieren: Der gescheiterte Abt entwarf ein Doppelkloster unter männlicher Leitung, das erkennbar als Absage an das Modell von Fontevraud diente, wo seit etwa 1100 eine gemischte Gemeinschaft unter weiblicher Leitung lebte¹⁶. Seine Konzeption hätte Abaelard eine Funktion im neugegründeten Paraklet erlaubt, doch schon in den frühen 1130er-Jahren wurde deutlich, dass sich diese Pläne nicht verwirklichen ließen. Nicht die materielle und geistliche Sorge für die Nonnen, sondern der intellektuelle Austausch vor allem zur Schriftauslegung sollte sein zukünftiges Engagement für den Paraklet bestimmen. Abaelard lehrte in diesem Jahrzehnt äußerst produktiv in Paris, bevor die Lehrverurteilung des Konzils von Sens 1141 sein literarisches Schaffen beendete. 1142 starb Abaelard in einem Priorat von Cluny.

Heloise war als Priorin und Äbtissin ihres Klosters erfolgreich und erfreute sich, wie etwa Briefe von Petrus Venerabilis (1092–1156) oder Hugo Metel (um 1080–um 1150) bestätigen, eines ausgezeichneten Rufes. Dass sie das Leben ihrer Gemeinschaft durchaus unabhängig von der Abaelardschen Regelutopie gestaltete, zeigen die während ihrer Amtszeit verfassten *Institutiones nostrae*, die Liturgie und Alltag im Paraklet normieren und sich an den frühen zisterziensischen Statuten vor 1147 orientieren. Bis zu ihrem Tod im Jahr 1164 erfolgten sechs Tochtergründungen des Paraklet, die bis zur Französischen Revolution (1789–1799) bestanden.

1.2 Verlorene Unschuld: Die Debatte um die Authentizität des Briefwechsels

In einer zweiten Hinsicht gibt es keine unschuldige Lektüre dieser Briefe 1–8: Seit John F. Benton 1972 in Cluny die Debatte um die Authentizität des Briefwechsels zwischen Abaelard und Heloise wieder angestoßen hat¹⁷, wurde diese Diskussion auch als Auseinandersetzung um die Rolle von Heloise und allgemeiner um den Ort von Frauen im 12. Jahrhun-

16 Zwischen dem Paraklet und Fontevraud bestand eine Gebetsgemeinschaft. Nach neueren Forschungen könnte die erste Priorin von Fontevraud, Hersendis von Champagne (um 1060–1114), die Mutter von Heloise gewesen sein. Vgl. dazu Werner ROBL, *Heloisas Herkunft. Hersindis mater*, München, 2001; DERS., *Hersindis mater. Neues zur Familiengeschichte Heloisas mit Ausblicken auf die Familie Peter Abaelards*, in: *Abaelard. Werk, Leben, Wirkung*, hg. v. Ursula NIGGLI, Freiburg 2003, 25–90; MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender* (wie Anm. 10).

17 John F. BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise*, in: Pierre Abélard – Pierre le Vénéral. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en occident au milieu du XII^e siècle (Colloques internationaux du Centre National de la recherche scientifique, n. 546), Paris 1975, 469–511, bes. 493f. – Vgl. dazu HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 37–41. – Literatur (Auswahl): Peter von MOOS, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München 1974 (zur Forschungsgeschichte); Barbara NEWMAN, *Authority, Authenticity, and the repression of Heloise*, in: *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 22, 1992, 121–157; MARENBO, *The Philosophy* (wie Anm. 8), 82–93; DERS., *Authenticity Revisited*, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 19–33 (zur Forschungsgeschichte seit 1974 mit besonderer Berücksichtigung feministischer Lesarten des Briefwechsels); Peter von MOOS, *Abaelard, Heloise und ihr Paraklet. Ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in: DERS., *Abaelard und Heloise. Gesammelte Studien zum Mittelalter* Bd. 1, hg. v. Gert MELVILLE, Münster 2005, 233–301 (Erstveröffentlichung 2002). – Peter von Moos hat frühere Beiträge zur Thematik in diesem Band neu publiziert und teilweise mit Anhängen versehen; sie werden im Folgenden nach dieser Sammlung mit Angabe des Jahrs der Erstveröffentlichung zitiert.

dert geführt¹⁸. War Benton 1972 der Auffassung, die *Historia calamitatum* und die *Briefe* 2–8 enthielten zwar authentisches Material, seien aber in ihrer heutigen Form das Produkt eines oder mehrerer Fälscher des 13. Jahrhunderts, so nahm er bereits 1979 diese These wieder zurück und sah nun in Abaelard den alleinigen Verfasser der Schreiben¹⁹. Diese schon zu Beginn des 19. Jahrhunderts aufgebrachte Theorie erwies sich – obwohl auch sie schließlich von Benton widerrufen wurde – langfristig als wirkmächtiger und fand etwa in Hubert Silvestre, Chrysogonus Waddell und zeitweise auch Peter von Moos prominente Unterstützung²⁰. Peter von Moos betonte stets die »sinnvolle kompositorische Einheit« des Corpus und changierte zwischen der Auffassung, dass »Abaelard für das Zustandekommen des Werkes direkt oder indirekt die Hauptverantwortung getragen hat«, und der »Annahme eines gemeinsam schriftstellerischen Projekts von Abaelard und Heloise«²¹. In beiden Fällen wäre Heloise nicht die eigenständige Verfasserin »ihrer« *Briefe* 2, 4 und 6.

Die Debatte um die Authentizität war implizit immer auch eine Auseinandersetzung über Geschlechterkonzepte – jener des 12. Jahrhunderts ebenso wie jener der Gegenwart. Damals wie heute wurden und werden diese Diskurse weithin als Diskurse über Frauen geführt: Neben der erst im 13. Jahrhundert einsetzenden Handschriftenüberlieferung waren die Widersprüche zwischen der von Abaelard konzipierten idealen Klosterregel für den Paraklet und den dort tatsächlich befolgten *Institutiones nostrae* eines der Hauptargumente Bentons. Stillschweigend wurde dabei eine Geschlechterhierarchie vorausgesetzt, nach der Äbtissin und Gemeinschaft notwendig die Regel des Mannes und Klerikers Abaelard befolgen mussten und sich keinesfalls über sie hinwegsetzen konnten. Peter von Moos wiederum skizzierte, sich selbst in agnostischer Distanz wählend, ein literarisches Nachleben von Heloise, das deren bleibende »erotische Ansprüche« oder eine »dauerhafte, tiefsitzende erotische Bindung« an Abaelard hervorhob²² und sie zur »Symbolgestalt für die Unbedingtheit weiblicher Liebesleidenschaft« stilisierte²³. Als Hauptthema des Briefwechsels identifizierte er »die heilige Sünderin«, die »einen schweren, stets angefochtenen Sieg über das eigene Geschlecht zu erringen sucht und damit gnadenhaft alle agonale Tugend des Mannes in den Schatten zu stellen vermag«²⁴; im »Gehorsam« von Heloise gegenüber Abaelard erkannte er

18 So schon BENTON, *Fraud, Fiction and Borrowing* (wie Anm. 17), 501: ... *and her letters in the correspondence may have been composed by a thirteenth-century author who wanted to put women in their place*; vgl. dazu NEWMAN, *Authority* (wie Anm. 17), 123–144.

19 John F. BENTON, *A Reconsideration of the Authenticity of the Correspondence of Abelard and Heloise*, in: Petrus Abaelardus (1079–1142), hg. v. Rudolf THOMAS, Trier 1980, 41–52.

20 Vgl. John F. BENTON, *The Correspondence of Abelard and Heloise*, in: *Fälschungen im Mittelalter, Teil V: Fingierte Briefe. Frömmigkeit und Fälschung. Realienfälschungen*, Hannover 1988, 95–120. Im selben Tagungsband vertreten Hubert SILVESTRE und Deborah FRAIOLI weiterhin die Theorie einer Fälschung aus dem 13. Jahrhundert. – Vgl. auch Chrysogonus WADDELL, *Introduction zu: The Paraclete Statutes ›Institutiones nostrae‹. Introduction, Edition, Commentary*, hg. v. Chrysogonus WADDELL, Kentucky, Gethsemani Abbey, 1987, hier: 41–53. – Vgl. dazu MARENBO, *Authenticity Revisited* (wie Anm. 17), 21–24.

21 Peter von MOOS, *Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises*, in: DERS., *Abaelard und Heloise* (wie Anm. 17), 163–197, hier: 180f. (Erstveröffentlichung 1980).

22 Vgl. z. B. Peter von MOOS, *Die Bekehrung Heloises*, in: DERS., *Abaelard und Heloise* (wie Anm. 17), 9–47, hier: 9 (Erstveröffentlichung 1976).

23 Peter von MOOS, *Art. Heloise*, in: *LexMA IV*, 1989, 2126f., hier: 2127: *Aufgrund dieser literarisch hochstehenden Texte (Echtheit umstritten) gilt Heloise bis heute als Symbolgestalt für die Unbedingtheit weiblicher Liebesleidenschaft*.

24 Von MOOS, *Bekehrung* (wie Anm. 22), 26.

eine Reminiszenz an die »Befolgung des allgemeinen paulinischen Schweigegebots für die Frau«²⁵. Es liegt auf der Hand, dass solche Lektüren des Briefwechsels und seiner Rezeption nicht dazu prädisponieren, Heloise einen eigenständigen Anteil an der Korrespondenz zuzuschreiben.

Umgekehrt hat eine »feministische« Lektüre des Briefwechsels wiederum die Authentizität der Briefe von Heloise reklamiert – teilweise allein mit dem durchaus berechtigten Hinweis, dass einige Gegner der Authentizität unbewusst Vorurteile gegen Frauen hegten²⁶. Selbst dort, wo Forscherinnen eine vorgeblich agnostische Position einnahmen, interpretierten sie die Sammlung faktisch als Zeugnis des Lebens von Frauen im 12. Jahrhundert und damit als authentisch²⁷.

Im angelsächsischen Sprachraum hat sich heute im Anschluss an die Forschungen von Peter Dronke, Constant Mews, John Marenbon und andere weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, dass die *Briefe 1–8* authentisch sind. Zuletzt hat David Luscombe 2013 in seiner Edition der Briefsammlung die Überzeugung formuliert, dass die Briefe authentisch in dem Sinn seien, dass sie von Abaelard und Heloise verfasst wurden. Damit sei allerdings noch nicht entschieden, wie die Briefe redigiert wurden, ob sie tatsächlich alle zwischen den Protagonisten ausgetauscht oder als literarischer Briefdialog konzipiert wurden oder ob Abaelard respektive Heloise ihre tatsächlich ausgetauschten Briefe literarisch überarbeiteten²⁸.

In der Tat, und dies ist einmal mehr zu betonen, impliziert die Echtheit der Briefe nicht, dass sie spontane, die innersten Gefühle nach außen kehrende Selbstzeugnisse sind. Es handelt sich vielmehr um sorgfältig komponierte, klar strukturierte Werke, die eine Vielzahl von theologischen »Autoritäten« integrieren. Sowohl Heloise in *Brief 6* wie auch Abaelard in *Brief 8* erwähnen explizit diese Lektüre der Kirchenväter.²⁹ Es ist also davon auszugehen, dass Abaelard auf seinen in der *Patrologia latina* insgesamt 57 Spalten umfassenden *Brief 8* ebenso viel Arbeit und Zeit verwandte wie auf die etwas kürzere *Ethica (Scito te ipsum)* oder einen entsprechenden Passus seiner Theologien. Gleichzeitig legt die Argumentation mit Autoritäten nahe, dass zumindest bei den *Briefen 6–8* mit sukzessiven Ergänzungen und Revisionen zu rechnen ist – eine Arbeitsweise, die von den Theologien Abaelards und seiner *Expositio in Hexameron* hinreichend bekannt ist.

Die Diskussion um die Authentizität der Briefsammlung hat sich letztlich als fruchtbar für die Forschung erwiesen, die nicht nur weitere mittelalterliche Zeugnisse über Abaelard und Heloise zugänglich machte³⁰. Sukzessive setzte sich zudem eine Lektüre des Briefwechsels durch, die die Bezüge zu weiteren Werken Abaelards sowie zu den sicher authentischen Briefen von Heloise betonte und so neue Perspektiven für die Interpretation bot. Inspiriert durch die Frauenforschung und *Gender studies* kamen nicht nur

25 Vgl. ebd., 30.

26 Vgl. dazu die lesenswerten Beiträge von NEWMAN, *Authority* (wie Anm. 17) und MARENBO, *Authenticity revisited* (wie Anm. 17).

27 1999 löste Constant Mews mit der Publikation der »Lost Love Letters« gleichsam eine neue Authentizitätsdebatte aus. Dabei handelt es sich um Exzerpte aus den zwischen einem Lehrer und seiner Schülerin ausgetauschten Liebesbriefen, die in einer Handschrift des späten 15. Jahrhunderts überliefert sind und bereits 1974 von Ewald Könsgen ediert wurden. Vgl. Constant J. MEWS, *The Lost Love Letters of Heloise and Abelard. Perceptions of dialogue in twelfth-century France*, New York 1999. Pro und Contra dieser Zuschreibung wurden inzwischen in zahlreichen Veröffentlichungen erörtert.

28 Vgl. LUSCOMBE, *The Letter Collection* (wie Anm. 4), XXVIII–XXX.

29 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 3 (wie Anm. 4), 218–220. – Abaelard, *Brief 8*, 4 (wie Anm. 4), 354.

30 Vgl. z. B. Peter DRONKE, *Abelard and Heloise in medieval testimonies*, Glasgow 1976.

Heloise, sondern auch der Paraklet und seine Tochtergründungen seit den 1980er-Jahren zunehmend als eigenständige Untersuchungsgegenstände in den Fokus.

Mit der Frage der Authentizität der Briefe war immer die Problematik der ihnen zugrundeliegenden Intention verbunden. Sie wird heute immer mehr in Verbindung mit dem Kloster des Paraklet gesehen. Sind die Briefe eine Konfessions- und Konversionserzählung der beiden Gründer des Paraklet, der keine klassische Gründungslegende oder Heiligenvita vorweisen konnte? Oder sind die *Briefe 1–5* nur eine ausführliche *Praefatio* zu den monastischen Schreiben, also den *Briefen 6–8*³¹? Ich selbst habe vorgeschlagen, dass der ursprüngliche Kommunikationskontext zumindest für die letztgenannten Schreiben der Paraklet ist, d. h. eine sich neu formierende Klostersgemeinschaft, die in den Reformkontexten des 12. Jahrhunderts nicht ganz konfliktfrei ihre Identität sucht und ausbildet. Neben konkreten Anweisungen zur Organisation des klösterlichen Lebens enthält die abschließende Regel Abaelards zahlreiche Passagen, in denen er die *Autorität* der Äbtissin Heloise und ihres monastischen Programms stärkt. So ist die irritierende Passage zum Weingenuss in *Brief 8* zu erklären, die ausführlich Heloises *Brief 6* zitiert, um schließlich die Entscheidung wunschgemäß in das Ermessen der Äbtissin zu stellen³². Die *Institutiones nostrae* werden diesen Spielraum nützen: *vinum mixtum sit aqua*³³. Partei für die Äbtissin ergriff Abaelard auch in seinen abschließenden Ausführungen zur Bedeutung der Heiligen Schrift für die Nonnen. *Brief 6* hatte eine versteckte Anspielung auf einen innerklösterlichen Konflikt enthalten: Heloise klagte, dass jene Schwestern, die die Schrift »nicht nur hören, sondern sie beständig lesen und rezitieren«, von anderen den Vorwurf auf sich ziehen, »faul und müßig« zu sein³⁴. In der korrespondierenden Passage in *Brief 8* unterstrich Abaelard den Stellenwert von Schriftlesung und -studium ganz im Sinne der Äbtissin. Noch dezidierter stützt schließlich *Brief 9* einerseits dieses Programm des Schriftstudiums als einer für Nonnen angemessenen Arbeit im Sinne der Benediktsregel und andererseits die Autorität der Äbtissin, die nun den Nonnen als ein mit Hieronymus vergleichbares *exemplum* vor Augen gestellt wird.

Wenn zur insgesamt gewiss vielschichtigen Intention der Briefe auch die Absicht gehört, die Autorität der Äbtissin Heloise zu stärken, dann setzt dies eine reale Kommunikationssituation voraus: Den Briefen ist nur dann Performanz zuzusprechen, wenn die Schwestern des Paraklet, die neben Verfasserin und Verfasser als Primärpublikum zu vermuten sind, an diesem Kommunikationsgeschehen partizipierten – wenn es sich also um tatsächlich ausgetauschte Briefe handelt, die im Konvent auch gemeinsam gelesen respektive gehört

31 Vgl. z. B. Markus ASPER, *Leidenschaften und ihre Leser. Abaelard, Heloise und die Rezeptionsforschung*, in: Abaelards »Historia calamitatum«. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hg. v. Dag N. HASSE, Berlin/New York 2002, 105–139.

32 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 14 (wie Anm. 4), 232: *nature et infirmitati nostre cibis quislibet et potus indulgeri possit*. – Vgl. dazu Peter DRONKE, *Heloise, Excursus: Did Abelard Write Heloise's Third Letter?*, in: *Women writers of the Middle Ages*, 140–143, hier: 142f., sowie Hubertus LUTTERBACH, *Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen*, in: *Normieren, Tradieren, Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, hg. v. Andreas HOLZEM, Darmstadt 2004, 127–139, bes. 132f.

33 Vgl. *Institutiones nostrae 5* (wie Anm. 20), 10.

34 Vgl. Heloise, *Brief 6*, 29 (wie Anm. 4), 254: *Unde et hodie frequenter murmurare eos cernimus, qui in exterioribus laborant, cum his, qui divinis occupati sunt officiis, terrena ministrant. Et sepe de his, que tyranni rapiunt, minus conqueruntur quam que desidiosis, ut aiunt, istis et otiosis exolvere coguntur. Quos tamen non solum verba Christi audire, verum etiam in his assidue legendis et decantandis occupatos considerant esse.*

wurden³⁵. Ein von vornherein als Briefdialog konzipiertes Corpus könnte diese rhetorische Funktion kaum plausibel ausfüllen. Die Annahme, dass Abaelard und Heloise die ihnen zugeschriebenen Briefe jeweils selbst verfasst und ausgetauscht haben, geht gleichzeitig von Selbstinszenierungen aus, die für autobiographische Texte ohnehin charakteristisch sind; sie schließt auch spätere Redaktionen der Sammlung nicht aus³⁶. Sie lässt jedoch vermuten, dass sich in den Briefen veränderte biographische Situationen und ebenso veränderte theologische Positionen erkennen lassen. Dies soll im Folgenden für Geschlechterdiskurse, ausgehend von den *Briefen 6–8*, untersucht werden.

2. Das »schwache« und das »starke« Geschlecht

Als Scharnierstelle des Briefwechsels gilt Heloises Brief 6, in dem sie sich von der Vergangenheit ab- und der klösterlichen Gegenwart zuwendet. Im Namen der Gemeinschaft erinnert Heloise den einstigen Geliebten an seine geistliche Verantwortung für die Nonnen und bittet um einen Traktat zum Ursprung des weiblichen Religiosentums und um eine für Frauen geeignete Ordensregel. Auf eine charakteristische Weise bemüht Heloise dabei den Topos vom starken und vom schwachen Geschlecht:

»Deshalb erbitten wir alle, die Mägde Christi und in Christus Deine Töchter, demütig nun zwei Dinge von Deiner (geistlichen) Vaterschaft, die wir als sehr notwendig erkennen. Das eine ist, dass du uns unterrichten möchtest, woher der Stand der Nonnen seinen Anfang nahm und was die Autorität für unser Gelübde ist. Das andere ist, dass Du für uns eine Regel verfasst und sie uns in schriftlicher Form zusendest; eine Regel, die speziell für Frauen ist und in Gänze unseren Lebenswandel und unsere Haltung beschreibt, was, wie wir sehen, niemals von den Heiligen Vätern getan wurde. Wegen des Fehlens einer solchen Sache und der Notwendigkeit verhält es sich nun so, dass in den Klöstern sowohl Männer wie auch Frauen zum Gelübde auf dieselbe Regel zugelassen werden, und dasselbe Joch der monastischen Weisung *dem schwachen wie dem starken Geschlecht gleichermaßen* auferlegt wird. In der lateinischen Kirche verpflichten sich Frauen wie Männer gleichermaßen auf die eine Regel des Heiligen Benedikt. So wie feststeht, dass diese Regel allein für Männer geschrieben wurde, so kann sie auch allein von ihnen – sowohl von den Untergebenen wie auch von den Oberen – erfüllt werden.«³⁷

35 Vgl. dazu Morgan POWELL, Listening to Heloise at the Paraclete. Of scholarly diversion and a woman's »conversion«, in: Listening to Heloise (wie Anm. 3), 255–286, hier: 258f. Powell bezieht sich auf Passagen in Heloises Briefen, die auf ein gemeinschaftliches Lesen der Briefe anspielen, vgl. z. B. Heloise, Brief 4, 2 (wie Anm. 4), 158: *Que enim nostrum sicis oculis audire possit ...*

36 Vgl. dazu Frank BEZNER, »Ich« als Kalkül. Abaelards »Historia calamitatum« diesseits des Autobiographischen, in: Abaelards »Historia calamitatum« (wie Anm. 31), 140–177.

37 Heloise, Brief 6, 3–4 (wie Anm. 4), 218–221: *Omnes itaque nos Christi ancille et in Christo filie tue duo nunc a tua paternitate supplices postulamus, que nobis ad modum necessaria providemus. Quorum quidem alterum est ut nos instruere velis unde sanctimonialium ordo ceperit, et que nostre sit professionis auctoritas. Alterum vero est ut aliquam nobis regulam instituas et scriptam dirigas que feminarum sit propria et ex integro nostre conversationis statum habitumque describat, quod nondum a patribus sanctis actum esse conspeximus. Cuius quidem rei defectu et indigentia nunc agitur ut ad eiusdem regule professionem tam mares quam femine in monasteris suscipiantur, et idem institutionis monastice iugum imponitur infirmo sexui eque ut forti. Unam quippe nunc Regulam beati Benedicti apud Latinos femine profitentur eque ut viri. Quam sicut viris solummodo constat scriptam esse, ita et ab ipsis tantum impleri posse tam subiectis pariter quam prelati.*

Heloise erinnert im Einzelnen an die Vorschriften der Benediktsregel zu Kukullen und zu wollener Kleidung, die doch für Frauen wegen der monatlichen Reinigungen von den überflüssigen Körpersäften völlig ungeeignet sei; an die Lesung des Evangeliums durch den Abt, an das Speisen des Abtes mit Pilgern und Gästen.

Signifikant ist, dass Heloise wie vor ihr schon Abaelard die Geschlechterdifferenz zum fundamentalen Differenzkriterium des monastischen Lebens erhebt. Die Argumentationsfigur des »schwächeren« oder »schwachen« Geschlechts der Frauen und ihrer darin begründeten größeren Anfälligkeit für die »fleischlichen Versuchungen« zieht sich seit der *Historia calamitatum* wie ein roter Faden durch den Briefwechsel und begründet unterschiedlichste Positionen³⁸. Aus Abaelards Perspektive bedingt die natürliche Veranlagung eine hierarchische Zuordnung der Geschlechter zueinander: »So sehr nämlich bedarf das schwächere Geschlecht der Hilfe des stärkeren, dass der Apostel bestimmte, es solle immer der Mann der Frau wie ein Haupt vorstehen«³⁹ (vgl. 1 Kor 11,3). Diese Hierarchie weist Frauen und insbesondere Nonnen eine passive Rolle zu: Sie sind die Empfängerinnen männlicher Hilfe, menschlicher Almosen und göttlicher Gnade⁴⁰. Wo, wie in Fontevraud, Äbtissinnen und Nonnen über Kleriker herrschen, denen wiederum das Volk unterstellt ist, sei dagegen der *ordo naturalis* gestört⁴¹.

In der *Regel* wird Abaelard die zweckmäßige Einrichtung von Doppelklöstern aufgrund des asymmetrischen Geschlechterverhältnisses forcieren. »Es ist deshalb angebracht«, so Abaelard, »dass den Frauenklöstern Männerklöster verbunden sind und dass durch Männer desselben Gelübdes für die Frauen alle äußeren Angelegenheiten verwaltet werden. Und wir glauben gewiss, dass die Frauenklöster treuer ihre Gelübde halten können, wenn sie durch die Sorge geistlicher Männer geführt werden [...], so dass jener, der den Männern vorsteht, auch den Frauen vorsteht – immer nach der Lehre des Apostels:

38 Vgl. z. B. bei Abaelard: *Historia calamitatum* 64 (wie Anm. 4), 100: *feminarum sexus est infirmior*; (ebd., 110): *sexus infirmior fortioris indiget auxilio*; Brief 8, 20 (ebd., 380): *vestre vero infirmitatis tanto magis est solitudo necessaria*; Brief 8, 36 (ebd., 398): *sexus infirmior*; Brief 8, 50 (ebd., 414): *virii fortiores feminis*; Brief 8, 85 (ebd., 452): *natura debilior*; Hymnen 88–91 *De ss. mulieribus*, in: Hymnarius Paracletensis: Hymn collections from the Paraclet, hg. v. Chrysogonus WADDELL (Cistercian Liturgy Series 8–9), Gethsemani Abbey, Kentucky, 1989, hier: Bd. 9, 126–129: *per naturam fuerat inferior, quantum quippe sexus hic est fragilis*.

In den Briefen von Heloise vgl. Brief 2, 7 (wie Anm. 4), 128: *ex ipsa feminei sexus natura debilis est hec plantatio*; Brief 6, 3 (ebd., 220): *imponitur infirmo sexui eque ut forti*; Brief 6, 6 (ebd., 222): *quorum beneficiis monasteria sexus infirmi egent*; Brief 6, 11 (ebd., 228): *quid de fragili sexu provideret, cuius maxime debilis et infirma natura cognoscitur?* Brief 6, 27 (ebd., 252): *ut infirme convenit nature*. – Zur Deutung dieser Kategorien vgl. Mary M. McLAUGHLIN, Abaelard and the Dignity of Women: twelfth century »feminism« in theory and practice, in: Pierre Abélard – Pierre le Vénéralbe (wie Anm. 17), 287–333; Peggy KAMUF, Fictions of Feminine Desire. Disclosures of Heloise, Lincoln Nebraska 1982, 1–43; Barbara NEWMAN, Flaws in the Golden Bowl. Gender and spiritual formation in the twelfth century, in: *Traditio* 45, 1989/90, 111–146; Catherine BROWN, »Muliebriter«. Doing Gender in the Letters of Heloise, in: *Gender and Text in the Later Middle Ages*, hg. v. Jane CHANGE, Florida 1996, 25–51 (*strategic essentialism* 39); Peggy McCRAKEN, The Curse of Eve. Female bodies and christian bodies in Heloise's third letter, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 217–231; Donna A. BUSSELL, Heloise redressed. Rhetorical engagement and the benedictine rite of initiation in Heloise's third letter, in: ebd., 233–254.

39 Abaelard, *Historia calamitatum* 68 (wie Anm. 4), 110f: *Adeo namque sexus infirmior fortioris indiget auxilio, ut semper virum mulieri quasi caput preesse Apostolus statuat*.

40 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 68f. (wie Anm. 4), 108–111.

41 Vgl. Abaelard, *Historia calamitatum* 69 (wie Anm. 4), 110f.

›das Haupt der Frau sei der Mann wie das Haupt des Mannes Christus ist und das Haupt Christi Gott.«⁴². Die Nonnen unter ihrer Äbtissin sind an die Weisungen des Abtes oder *praepositus* gebunden, der sich jedoch in einer gleichsam invertierten Geschlechterordnung als ihr »Diener« verstehen und den Bräuten Christi, die er als seine »Herrinnen« anerkennt, »nicht vorstehen, sondern nützen« soll⁴³. Konkret obliegen den Mönchen in den Doppelklöstern die schweren, äußeren Arbeiten, während die Nonnen jene Tätigkeiten verrichten, die ihrer (schwächeren) Konstitution und ihrer daraus abgeleiteten strengeren Klausur entsprechen, wie z. B. die Sorge für die Kleider, die Geflügel- und Milchwirtschaft und die Vorratshaltung⁴⁴.

Mit diesen Anordnungen griff Abaelard durchaus Elemente der Klosterreformen des 11. und 12. Jahrhunderts auf, die zu einer strengeren Observanz der Benediktsregel und der Klausur in Frauenkonventen tendierten, der Liturgie eine größere Bedeutung beimessen und Äbten oder Pröpsten eine zentrale Stellung gegenüber den Nonnenkonventen einräumten, weshalb die vormaligen Äbtissinnen in reformierten Klöstern vielfach »Priorinnen« genannt wurden⁴⁵. In zentralen Punkten unterschied sich Abaelards Regel jedoch von diesen Reformidealen. So ist der Paraklet beispielsweise als eine autonome Bildungsinstitution konzipiert und der Verantwortungsbereich der Mönche auf die Verwaltung, die Messe und die »äußeren Angelegenheiten« begrenzt, wobei grundsätzlich die Äbtissin

42 Abaelard, Brief 8, 41 (wie Anm. 4), 406: *Oportet itaque ... ut monasteriis feminarum monasteria non desint virorum et per eiusdem religionis viros omnia extrinsecus feminis administrantur. Et tunc profecto monasteria feminarum firmiter propositi sui religionem observare credimus, si spiritualium virorum providentia gubernentur et idem tam ovium quam arietum pastor constituatur ut qui videlicet viris ipse quoque presit feminis et semper iuxta institutionem Apostolicam: ›caput mulieris sit vir sicut viri Christus et Christi Deus‹. Abaelard verschärft durch den Begriff *institutio*, eine veränderte Satzstellung und den Konjunktiv die Aussage von 1 Kor 11,3, der nach der Vulgata lautet: *volo autem vos scire quod omnis viri caput Christus est, caput autem mulieris vir, caput vero Christi Deus*.*

43 Vgl. Abaelard, Brief 8, 44 (wie Anm. 4), 410: *Prepositum autem monachorum, quem abbatem nominant, sic etiam monialibus preesse volumus ut eas, que Domini sponse sunt cuius ipse servus est, proprias recognoscat dominas, nec eis preesse sed prodesse gaudeat*. – Zur gewandelten Stellung von Klerikern in Nonnenklöstern seit dem 12. Jahrhundert vgl. Eva SCHLOTHEUBER, *The ›Freedom of their Own Rule: and the Role of the Provost in Women's Monasteries of the Twelfth and Thirteenth Centuries, in: Partners in Spirit. Women, Men, and Religious Life in Germany, 1100–1500*, hg. v. Fiona J. GRIFFITHS u. Julie HOTCHIN (*Medieval Women: Texts and Contexts* 24), Turnhout 2014, 109–144. Schlothuber betont die Differenz zu den frühmittelalterlichen Kanonissenstiften, in denen (hoch)adelige Nonnen eigenständig agierten.

44 Vgl. Abaelard, Brief 8, 45 (wie Anm. 4), 412. – Vgl. dazu Georg JENAL, *Caput autem mulieris vir* (1 Kor 11,3). Praxis und Begründung des Doppelklosters im Briefkorpus Abaelard – Heloise, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76, 1994, 285–304; Franz J. FELTEN, *Verbandsbildung von Frauenklöstern. Le Paraclét, Prémey, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart*, in: *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit*, hg. v. Hagen KELLER u. Franz NEISKE, München 1997, 277–341; Hedwig RÖCKELEIN, *Frauen im Umkreis der benediktinischen Reformen des 10. bis 12. Jahrhunderts. Gorze, Cluny, Hirsau, St. Blasien und Siegburg*, in: *Female ›vita religiosa‹ between Late Antiquity and the High Middle Ages. Structures, developments and spatial contexts*, hg. v. Gert MELVILLE u. Anne MÜLLER (*Vita religiosa* 47), Berlin 2011, 275–327, bes. 286 und 291f. zur Vorbildfunktion des »dissoziierten Doppelklosters« Marcigny-Cluny für die Regel Abaelards.

45 Zu diesen Charakteristika der Klosterreformen vgl. Eva SCHLOTHEUBER, *Hildegard von Bingen und die konkurrierenden spirituellen Lebensentwürfe der mulieres religiosae im 12. und 13. Jahrhundert*, in: *Unversehrt und unverletzt. Hildegards von Bingen Menschenbild und Kirchenverständnis heute*, hg. v. Rainer BERNDT u. Maura ZATONYI (*Erudiri Sapientia* 12), Münster 2015, 323–365, bes. 339–348.

als vermittelnde Instanz zwischen Mönchen und Schwestern fungiert. Auch die geistliche Sorge für die Nonnen ist ihr, abgesehen von der Beichte, anvertraut⁴⁶.

Heloise berief sich schon zu Beginn von *Brief 4* auf eine »natürliche« Geschlechterordnung. Dort kritisierte sie, dass Abaelards Briefgruß weder den Konventionen einer *salutatio* noch der Ordnung der Natur entspreche, weil er »die Frau dem Mann, ... die Nonne dem Mönch und Priester, die *diaconissa* dem Abt vorgezogen habe«⁴⁷. Der Bescheidenheitsgestus entbehrt nicht der Ironie, denn mit dieser Kritik verabschiedet sich Heloise vom Habitus der Schülerin und definiert sich als Abaelard ebenbürtig⁴⁸.

Der von Heloise angeführte *ordo naturalis* kennt ein starkes und ein schwaches Geschlecht. Auf diesen Topos rekurriert Heloise auch in der oben zitierten Stelle aus *Brief 6*, um mit der Differenz zwischen den Geschlechtern die Bitte um eine besondere Ordensregel für Frauen zu begründen⁴⁹. Dieses Anliegen entsprang durchaus einem emanzipatorischen Impetus, denn eine eigene Regel setzt Regelungskompetenz voraus. Sie sprach etwa Idung von Prüfening (12. Jh.) Nonnen grundsätzlich ab, wenn er ihnen die »Freiheit einer eigenen Regel« unter anderem mit dem Hinweis auf die *muliebris infirmitas* verweigerte⁵⁰. Die männliche Leitung eines Frauenklosters macht nach Idung eine eigene Regel obsolet! Dagegen illustriert Heloise mit einer Reihe von Beispielen aus dem Klosteralltag, dass Frauen den *tenor* der Benediktsregel gar nicht erfüllen können. In ihren Augen verhindert die ungeeignete Regel, ein Klosterleben mit der richtigen Intention zu beginnen und durchzuhalten: Die Differenz der Geschlechter verlangt *discretio* in den Anordnungen⁵¹. Heloise gibt einen ersten Hinweis darauf, dass sie die »schwache Natur« nicht nur negativ bestimmt, wenn sie von Abaelard fordert, so die Vorschriften für die Arbeiten zu modifizieren, dass die Nonnen vor allem frei sind für das Lob Gottes⁵².

46 Vgl. dazu Abaelard, Brief 8, 35 (wie Anm. 4), 396.

47 Heloise, Brief 4, 1 (wie Anm. 4), 158: *Miror, unice meus, quod preter consuetudinem epistolarum, immo contra ipsum ordinem naturalem rerum, in ipsa fronte salutationis epistolaris me tibi preponere presumpsisti, feminam videlicet viro, uxorem marito, ancillam domino, monialem monaco et sacerdoti, diaconissam abbati.*

48 So Peter GODMAN, *The Paradoxes of Heloise. II. Sincere Hypocrisy*, in: *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, hg. v. Gisela VOLLMANN-PROFE u. a., Tübingen 2007, 35–44, hier: 35.

49 Vgl. dazu Linda GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven«. Heloise's Critique of Monastic Life, in: *Listening to Heloise* (wie Anm. 3), 187–216; KAMUF, *Fictions of Feminine Desire* (wie Anm. 38); Donna A. BUSSELL, *Heloise redressed* (wie Anm. 38). – Die *Regula ad virgines* des Caesarius von Arles († 542) war Heloise offenkundig ebenso wenig bekannt wie Adaptionen der Benediktsregel für Frauen; vgl. dazu Stephanie HAARLÄNDER, *Chancengleichheit für die Nonnen. Heloise auf der Suche nach einer spezifischen Regel für Le Paraclit*, in: *Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute*, hg. v. Christa BERTELSMEIER-KIERST, Frankfurt a. M. 2010, 41–60; LUSCOMBE, *The letter collection* (wie Anm. 4), 220f., Anm. 5.

50 Vgl. dazu SCHLOTHEUBER, *The »Freedom of their Own Rule«* (wie Anm. 43), hier: 114f.

51 Vgl. Heloise, Brief 6, 7–12 (wie Anm. 4), 222–231. – Zum Begriff der *discretio* bei Heloise vgl. grundlegend Carmel POSA, *Discretio. Heloise of the Paraclete's embodied reading of the Rule of Benedict*, in: *The American Benedictine review* 62, 2011, 161–187.

52 Vgl. Heloise, Brief 6, 27 (wie Anm. 4), 252: *Et tu ipse, obsecro, non solum Christi, verum etiam huius imitator apostoli, discretionem, sicut et nomine, sic operum precepta moderare ut infirme convenit nature, et ut divine laudis plurimum vacare possimus officiis.* Heloise argumentiert hier wie im gesamten Brief 6 mit Schlüsselbegriffen der Benediktsregel (*discretio, temperantia, moderatio*); sie rekurriert dabei nicht von ungefähr ausführlich auf RB 34–41; vgl. Brief 6, 11 (wie Anm. 4), 228: *Si enim in quibusdam regule rigorem pueris, senibus et debilibus pro ipsa nature debilitate vel infirmitate temperare cogitur, quid de fragili sexu provideret cuius maxime debilis et infirma natura cognoscitur?*

Diese Rede vom »schwachen Geschlecht« hat die unterschiedlichsten Interpretationen erfahren. Sie reichen von »feministischen« Tendenzen Abaelards bis hin zu einem »Antifeminismus« auf Seiten von Heloise⁵³. Übersehen wird dabei meist, dass *infirmitas* ein aus der Benediktsregel selbst vertrautes Argument ist, mit dem jeweils besondere Zugeständnisse aufgrund besonderer Bedürfnisse legitimiert werden⁵⁴. Die angemessene Reaktion auf *infirmitas* ist *discretio*. Deshalb ist der Rekurs von Heloise auf die *infirmitas* ein typisch differenzfeministisches (in diesem Fall auch ein typisch differenzmonastisches) Argument, das letzten Endes emanzipationsstrategisch eingesetzt wird, um einen Raum der Freiheit – für das Lob Gottes, aber auch von einzelnen Vorschriften der Benediktsregel – zu eröffnen.

Die grundsätzlich unhinterfragte *infirmitas* von Frauen konnte damit sowohl restriktive wie permissive Argumentationen stützen. Cum grano salis schließt Abaelard von der »Schwäche« des weiblichen Geschlechts auf dessen notwendige Zu- und Unterordnung unter männliche Leitung. Klassisch ist auch die mit der weiblichen »Schwäche« begründete Einschränkung von Aktionsräumen und die rigidere Klausur, die sich mit der Unterscheidung von äußeren und inneren Tätigkeiten ebenfalls bei Abaelard findet. Insgesamt legitimiert Abaelard mit dem Rekurs auf das stärkere und das schwächere Geschlecht eine durchaus konventionelle, aber nicht rigide Geschlechterordnung.

Bei Heloise ist eine differente Argumentationsstrategie festzustellen: Sie begründet mit der »Schwäche« von Frauen zwar eine Andersheit, aber kein hierarchisches Geschlechterverhältnis! Die *infirmitas* von Frauen steht einer Autonomie der Monialen nicht entgegen; die Unterordnung unter einen Abt oder die Zuordnung zu Mönchen thematisiert Heloise nicht. Vielmehr können die Monialen gerade wegen ihrer *infirmitas* exzeptionelle Rollen oder Tätigkeiten ausüben – im Paraklet handelt es sich um die wissenschaftliche Exegese; bei Hildegard von Bingen (1098–1179) um die Berufung zur Prophetin und Lehrerin⁵⁵.

Während die Geschlechterdiskurse der *Briefe* 6–8 stark situativ geprägt sind, bietet Abaelards ursprünglich für den Paraklet verfasster Kommentar zum Schöpfungswerk eine theologische Anthropologie, die ganz andere Begründungszusammenhänge nennt.

3. Theologische Anthropologie: »*virum ad imaginem dei creatum, feminam vero ad similitudinem*«

Im Begleitschreiben zur *Expositio in Hexameron*⁵⁶ unterstrich Abaelard, dass er sich mit der Literalexege von Gen 1 und 2 ein besonders diffiziles Werk aufgebürdet habe. Er verfasste es um die Mitte der 1130er Jahre auf Bitten der Nonnen und überarbeitete diese heute nicht mehr erhaltene »Urfassung« später mehrfach für den Unterricht.

Schöpfungstheologisches Grundprinzip von Abaelards Hexameronauslegung ist die Anthropozentrik des gesamten Schöpfungsgeschehens: *propter hominem* wurde alles Übri-

53 Für die feministische Interpretation vgl. M. McLAUGHLIN, *Abelard and the Dignity of Women* (wie Anm. 38), die von einem *evangelical feminism* spricht (ebd., 304); für die »antifeministische« GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven« (wie Anm. 49), hier: 196 mit Anm. 47. – Barbara NEWMAN, *Authority* (wie Anm. 17), hier: 150f., erkennt einen *strong antifeminist streak in Heloise's writing*.

54 Vgl. z. B. RB 36, wo den kranken Brüdern (*infirmi fratres*) das Essen von Fleisch zugestanden wird.

55 SCHLOTHEUBER, *Hildegard von Bingen* (wie Anm. 45), hier: 333: »Wenngleich die Frauen aufgrund ihrer Schwäche, der *infirmitas*, von den klerikalen Ämtern ausgeschlossen blieben, prädestinierte sie aber eben diese Schwäche umso mehr für die göttliche Gnade.«

56 Abaelard, *Expositio in Hexameron*, hg. v. Mary ROMIG u. David LUSCOMBE (CCCM 15), Turnhout 2004, 3–111.

ge erschaffen oder angeordnet; der Mensch ist gleichsam Ziel und Ursache der Schöpfung⁵⁷. Im Genesistext selbst ist die Erschaffung des Menschen zunächst durch die »Gottesrede« *faciamus hominem* hervorgehoben, die Abaelard trinitätstheologisch versteht: Der Vater lade zur Erschaffung des Menschen seine Weisheit und seine Güte, also den Sohn und den Heiligen Geist ein⁵⁸. Die besondere Dignität des Menschen bringt Gen 1,26f. außerdem prägnant als Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit zum Ausdruck: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram ... et creavit deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*.

Mit dem Begriff *homo* bezieht sich der Bibeltext Abaelard zufolge zunächst auf den Menschen, Mann wie Frau, als *animal rationale mortale*⁵⁹. Dann jedoch differenziere der Text: *ad imaginem dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Mit zahlreichen Genesisisinterpreten teilt Abaelard die Überzeugung, dass sich in dieser Satzkonstruktion *imago dei* exklusiv auf den Mann bezieht. Allerdings argumentieren Theologen von Augustinus (354–430) über Beda (672–735) bis hin zu Remigius von Auxerre (841–908), weshalb Mann und Frau dennoch gleichermaßen »Bild Gottes« sind. Abaelard dagegen schließt aus dieser Satzkonstruktion, dass allein »der Mann nach dem Bild Gottes« geschaffen sei und die Frau lediglich »nach seiner Ähnlichkeit« respektive »Analogie« (*ad similitudinem*)⁶⁰. Den Mann zeichne als Bild Gottes aus, dass er würdiger sei und dem schöpferischen Gott durch die Weitergabe des Körpers an die Frau und das ganze Menschengeschlecht ähnlicher. Immerhin: Die Frau gilt Abaelard als *gottähnlich*, weil sie »wie der Mann durch die Vernunft und die Unsterblichkeit der Seele Gott nachahmt«⁶¹. Nur die *Gottähnlichkeit* der Seele ist also eine gemeinsame Eigenschaft beider Geschlechter⁶²!

Die menschliche Seele allein ist fähig zu vernünftiger Gotteserkenntnis, der unabdingbaren Voraussetzung der Gottesliebe⁶³. Auf die Unterschiede zwischen den Geschlechtern angewandt, bedeutet dies, dass Gott vom Mann – dem Abaelard größere Weisheit und Vernunft zubilligt – »zweifellos mehr geliebt wurde«. Zur Begründung zitiert Abaelard die

57 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 249 (wie Anm. 56), 58.

58 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 253 (wie Anm. 56), 59.

59 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 255 (wie Anm. 56), 59: *Cum autem homo commune nomen sit tam viri quam femine, cum sit utrumque animal rationale mortale, unde et in sequentibus cum dicitur quia »creavit deus hominem«, statim subinfertur: »masculum et feminam creavit eos; intelligimus virum ad imaginem dei creatum, feminam vero ad similitudinem.*

60 Abaelard begründet dies mit 1 Kor 11,7: *Vir quippe non debet velare caput, quoniam imago et gloria est dei, mulier autem gloria viri est*; vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 256 (wie Anm. 56), 59. – Anders als in der Theologia »scholarium« vermeidet es Abaelard jedoch, die Frau (unbiblisch) als »Bild des Mannes« zu bezeichnen: *sed sicut vir imago est dei, ita et mulier imago dicitur viri*; vgl. Abaelard, *Theologia »scholarium«* I, 38, hg. v. Eligius M. BUYTAERT u. Constant J. MEWS (CCCM 13), Turnhout 1987, 203–549, hier: 333.

61 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 258 (wie Anm. 56), 60: *Quia ergo vir dignior quam femina est et per hoc deo similior, imago eius dicitur; femina vero similitudo, cum ipsa etiam sicut vir per rationem et immortalitatem anime deum imitetur. Vir autem hoc insuper habet quo deo similior fiat, quod sicut omnia ex deo habent esse, ita ex uno viro secundum traducem corporis tam femina ipsa quam totum genus humanum initium habet.*

62 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 263 (wie Anm. 56), 61.

63 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 261–262 (wie Anm. 56), 60: *Homo itaque, ut dictum est, secundum anime dignitatem ad similitudinem singularum personarum factus est, cum per potentiam et sapientiam et amorem ceteris prelatum animantibus, deo similior factus sit. Eo quippe anima humana per proprie nature potentiam ceteris omnibus validior est, quod sola immortalis et defectus ignara est condita. Sola quoque capax est rationis et sapientie et divini amoris particeps. Que enim deum recognoscere per rationem nequeunt nequaquam eum diligere possunt.*

Erzählung vom Sündenfall, wo sich die größere *Vernunft* des Mannes darin erwies, dass er »von der Schlange nicht verführt werden konnte« und seine größere *Gottesliebe* darin, dass er, anders als die verführte Frau, »keineswegs glauben konnte, dass Gott ihm missgünstig sei oder etwas arglistig sage«⁶⁴.

Abaelards Exegese zur *imago et similitudo dei* war bereits durch den *Hymnarius Paracletensis* und die *Theologien* vorbereitet, die sich jedoch in einem Punkt signifikant von der *Expositio* unterscheiden: sowohl *Hymnus 27* wie auch die *Theologia ›Scholarium‹* verknüpfen die Gottebenbildlichkeit des Mannes mit seiner größeren Macht⁶⁵. Am eindeutigsten formuliert dies die *Theologia ›Scholarium‹*: »durch die Macht ist der Mann der Frau ebenso wie den anderen Geschöpfen der Welt vorgezogen worden«⁶⁶. Damit ist zwar nicht explizit von der Macht des Mannes über die Frau die Rede; suggeriert wird sie aber doch. Demgegenüber ist in der *Expositio* genau dieses Verständnis von Macht als Dominieren über andere Geschöpfe irrelevant für die Gottebenbildlichkeit des Mannes. Für die Schöpfungsordnung negiert Abaelard sogar expressis verbis ein wie immer geartetes Machtgefälle unter Menschen: »Gott stellt den Menschen nicht dem Menschen, sondern nur der unverständigen und unvernünftigen Kreatur voran, damit er sie ... beherrsche«⁶⁷. In diesem Sinne wird Abaelard später auch die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams auslegen, die »aus der Seite des Mannes« erfolgte, damit der Mann sie »gleichsam als Gefährtin und an seiner Seite«, nicht als »vorangestellt oder untergeordnet« begreife. Eine »Hilfe« (Gen 2,18) sollte die Frau speziell im Hinblick auf den Auftrag des Wachsens und Mehrens sein⁶⁸. Dass Mann und Frau »zwei sein werden in einem Fleisch« (Gen 2,24) deutet Abaelard als Ausdruck für die dauerhafte Gleichberechtigung beider Geschlechter beim Geschlechtsverkehr, wo »keiner von beiden dem anderen überlegen ist, sondern gleichermaßen die Frau Macht hat über den Körper des Mannes wie der Mann über den Körper der Frau« (vgl. 1 Kor 7,4)⁶⁹. Allerdings wird die in der *Schöpfungsordnung* grundgelegte prinzipielle Gleichrangigkeit von Mann und Frau durch den *Sündenfall* korrumpiert: »Nach der Sünde nämlich wurde sie [die Frau, R. H.] in die Macht und Herrschaft des Mannes übergeben«⁷⁰.

64 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 265–266 (wie Anm. 56), 61: *Per sapientiam quoque sive rationem virum femine preeminuisse supra docuimus, et in hoc eum sapientiorum constare quod a serpente seduci non potuit. A quo etiam deum magis diligere non dubitandum est, qui nequaquam eum sibi invidere vel dolose quicquam dicere vel in mendacium prorumpere credere potuit, sicut mulier seducta fecit.*
65 Abaelard, *Hymnus 27* (wie Anm. 38), 41: (I.) *Rei cuiuslibet eius imaginem/expressam dicimus similitudinem/quod vero quamlibet rem munus exprimit/similitudinis nomen non refugit.* (II.) *Virum et femine preesse novimus/eius de corpore quam sumpsit dominus/hinc dei dicimus virum imaginem/eique feminam similitudinem.* (III.) *Quo nempe maior est viri sublimitas/atque potentie precellit dignitas/eo vir amplius est deo similis/cum hanc et ratio preponat ceteris.*

66 Vgl. Abaelard, *Theologia ›scholarium‹ I*, 39 (wie Anm. 60), 334: *Qui et per potestatem tam mulieri quam ceteris mundanis prelatas est creaturis*

67 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 268 (wie Anm. 56), 61f: *Et presit piscibus. Non quidem hominem homini preponit deus, sed insensibilibus tantum vel irrationabilibus creaturis, ut eas scilicet in potestatem accipiat et eis dominetur que ratione carent et sensu, sicut postmodum ait ibi: et dominamini piscibus maris, etc. [Gen 1,28].*

68 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 464 (wie Anm. 56), 104: *adiutorium, ad illud precipue quod superius eis dixisse perhibetur deus: crescete et multiplicamini.*

69 Abaelard, *Expositio in Hexameron* 498 (wie Anm. 56), 110: *Et erunt duo. Hoc est ita sibi invicem equales, ut in usu carnis contra fornicationem concessio, neuter alteri presit, sed eque mulier in hoc habeat potestatem corporis viri sicut vir corporis mulieris.*

70 Vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron* 483 (wie Anm. 56), 107: *... ut eam quasi sociam et collateralam, non quasi prelatam vel subiectam ante peccatum intelligeret. Post peccatum namque in potestatem et dominium viri tradita est.*

Primäre Adressatinnen dieser anhand von Gen 1 und 2 entfalteten Anthropologie waren die Nonnen des Paraklet. Möglicherweise hat Abaelard deshalb auf die Verknüpfung der exklusiven Gottebenbildlichkeit des Mannes mit seiner »größeren Macht« verzichtet: Auch in der *Regel* definiert er das Vorstehen des Abtes als Dienen, jedoch nicht als Machtausübung⁷¹.

Die exklusive Gottebenbildlichkeit des Mannes begründet nach der *Expositio* also noch keine hierarchische Geschlechterordnung. Ebenso ist das aus den Briefen vertraute essentialistische Konzept des »stärkeren« und »schwächeren« Geschlechts in der Schöpfungsordnung vollkommen bedeutungslos. Zugespitzt formuliert: Nicht eine in der Schöpfung grundlegende Geschlechterdifferenz bedingt die Macht des einen über das andere Geschlecht; vielmehr konstituiert erst das infralapsarische Machtgefälle ein »stärkeres« und ein »schwächeres« Geschlecht.

4. Schriftstudium als Arbeit: Abaelards Regel für den Paraklet

In seiner für den Paraklet verfassten, dreigeteilten Ordensregel beschreibt Abaelard im ersten, kürzesten Teil die *regula evangelica* monastischen Lebens mit den programmatischen Stichworten *continentia/castitas, sine proprietate vivere* und *silentium/solitudo*. Dabei folgt er den von Heloise in *Brief 6* vorgezeichneten Bahnen, wenn er den äußeren Aspekten dieser Tugenden nur wenig Raum widmet und sich auf die mit ihnen verbundene innere Haltung konzentriert⁷². Ein zweiter Teil der Regel trifft praktische Anordnungen für das Kloster, dessen Organisation Abaelard mit einem Heerlager vergleicht⁷³. An seiner Spitze steht wie ein Feldherr die Äbtissin, die Abaelard konsequent *diaconissa* nennt⁷⁴.

Der letzte Teil der *Regel* ist jenem Thema gewidmet, dem Heloise ein wirkliches Interesse entgegenbringt, dem Gebet⁷⁵. Im Zentrum von Abaelards Ausführungen steht ein »verstehendes« Beten und Lesen der Schrifttexte: Insgesamt 31mal finden sich in diesem Abschnitt die Worte *intelligentia* oder *intelligere*. Sie sind oft mit *doctrina* oder *exponere* verknüpft und demonstrieren so die Bedeutung des Schriftverständnisses nicht nur für die individuelle Nonne, sondern auch für die Gemeinschaft als solche. Die Psalmen sollen »klar und deutlich« rezitiert werden, damit es möglich ist, sie – im doppelten Wortsinn – zu verstehen (*ad intelligendum*)⁷⁶. Diese Aufforderung verbindet Abaelard mit einer massiven Kritik am zeitgenössischen Mönchtum: Er klagt, dass zugunsten der Ästhetik des Psalmengesangs oder des klangvollen Vortrags von Lesungen häufig deren Verständnis in den Hintergrund trete; man widme sich in den Klöstern vor

71 Abaelard, Brief 8, 44 (wie Anm. 4), 410f.

72 Abaelard, Brief 8, 1–20 (wie Anm. 4), 358–381. – Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 79–82.

73 Vgl. Abaelard, Brief 8, 21–25 (wie Anm. 4), 380–387.

74 Vgl. Abaelard, Brief 8, 26 (wie Anm. 4), 386. – Zur Etymologie von *diaconissa* vgl. Abaelard, Brief 7, 19f. (ebd., 296): *Abbatissas quippe quas nunc dicimus antiquitus diaconissas vocabunt, quasi ministeriales potius quam matres*. – Bis etwa 1135 unterzeichnet Heloise in Urkunden als Priorin, danach fungiert sie unter dem Titel Äbtissin. Vgl. dazu MEWS, *Negotiating the Boundaries of Gender* (wie Anm. 10), 117.

75 Vgl. Abaelard, Brief 8, 115–128 (wie Anm. 4), 494–517; dazu GEORGIANNA, »In Any Corner of Heaven« (wie Anm. 49), 201.

76 Abaelard, Brief 8, 64 (wie Anm. 4), 424–426: *Psalmi aperte et distincte ad intelligendum dicantur*.

allem der »performance« der Worte⁷⁷. Dieser Vorwurf sollte sicher das cluniazensische Mönchtum treffen, steht darüber hinaus aber auch für eine typische Strategie Abaelards: Dort, wo er den Nonnen Außergewöhnliches zugesteht oder es von ihnen verlangt, legitimiert er dies mit Krisenphänomenen im gegenwärtigen Mönchtum. Diese – konstruierten oder realen – Krisen ermöglichen, dass Abaelard, gegen die Tendenzen der Klosterreform des 12. Jahrhunderts, eine Autonomie der Nonnen in der geistlichen und wissenschaftlichen Schriftauslegung anerkennt. Kleriker respektive *litterati* werden von ihnen allenfalls konsultiert und um Auskunft gebeten, sind aber nicht eo ipso eine geistliche oder intellektuelle Autorität⁷⁸.

Das Verständnis der Schrift zielt neben der Liturgie vor allem auf das Ethos klösterlichen Lebens. Für die Nonnen gelte, dass die Schrift gleichsam ein »Spiegel der Seele« sei, der Schönheit und Entstelltheit des geistlichen Lebens erkennen lasse – eine Position, die dem theologischen und liturgischen Biblizismus Abaelards entspricht, in letzter Konsequenz aber die Autorität seiner Klosterregel relativiert: Der eigentliche Maßstab des monastischen Lebens ist dessen Schriftkonformität, nicht die Treue zur Regel⁷⁹.

Dieses Programm verstehender Schriftlesung, mit dem sich die Schwestern vom zeitgenössischen Mönchtum abheben sollen, konkretisiert und legitimiert Abaelard im abschließenden Teil von *Brief 8* mit Schriftversen und dem Rekurs auf die Kirchenväter. Für die literarische Gattung »Ordensregel« durchaus ungewöhnlich sind dann die drei *exempla* zur Beschäftigung von Frauen mit der Schrift, die ganz am Ende der *Regel* stehen und eine eingehendere Analyse nahelegen.

4.1 Drei »*exempla*« des Schriftstudiums: *Maria, die Mutter Christi; Maria, die Schwester der Marta; Paula und Eustochium*

In einer überaus eigenwilligen Interpretation von Lk 2,19 (*Maria autem conservabat omnia verba haec, conferens in corde suo*) stilisiert Abaelard die Mutter Jesu gleichzeitig zur Patronin der *Sic et non*-Methode und zum Ideal kontemplativen Lebens: »Die Gebälerin des höchsten Wortes hatte dessen Worte mehr im Herzen als auf ihren Lippen und dachte darüber nach, weil sie sorgfältig die einzelnen erforschte und für sich miteinander verglich, wie genau sie nämlich alle untereinander übereinstimmen.«⁸⁰ Maria tat dies meditierend, die göttlichen Vorschriften gleichsam in stillem Nachdenken »wiederkäuend« (vgl. die *loci classici* zur Meditation, Dtn 14,7 und Lev 11,3–8). Exemplarisch ist diese Haltung, weil sie bei der Ausführung der göttlichen Vorschriften jenes

77 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 117f. (wie Anm. 4), 498–501: *Unde bene in tybiis cantare, nec in hoc Deo placere dicuntur qui melodia sui cantus sic oblectantur ut nulla hinc edificentur intelligentia. ... Unde non mediocriter miramur que inimici suggestio in monasteriis hoc egit ut nulla ibi de intelligendis Scripturis sint studia, sed de cantu tantum vel de verbis solummodo formandis, non intelligendis, habeatur disciplina.*

78 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 29 (wie Anm. 4), 390: *Quod si de aliquibus melius cognoscendis ad Scripturam recurrendum esse censuerit, a litteratis hoc requirere et addiscere non erubescat nec in hiis litteraturarum documenta contempnat, sed diligenter suscipiat ...*

79 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 115f. (wie Anm. 4), 494: *Speculum anime Scripturam sacram constat esse in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulcritudinem cognoscit vel deformitatem deprehendit*

80 Abaelard, *Brief 8*, 127 (wie Anm. 4), 516: *Hec igitur summi Verbi Genetrix verba eius in corde potius habens quam in ore, ipsa etiam diligenter conferebat, quia studiose singula discuciebat et invicem sibi ea conferebat, quam congrue scilicet inter se convenirent omnia.*

Unterscheidungsvermögen (*discretio*) ermöglicht, in dem die Nonne »nicht nur Gutes tut, sondern es auch gut, d. h. mit der richtigen Intention tut«⁸¹.

Abaelards zweites Beispiel ist Maria, die Schwester der Marta, die bei zahlreichen mittelalterlichen Autoren das Ideal kontemplativen Lebens repräsentiert und im Mittelalter mit Maria Magdalena, der *apostola apostolorum*, identifiziert wurde⁸². Sie verkörpert für Abaelard den Habitus der Aufmerksamkeit (*attentus in audiendo*) und habe alles andere zurückgestellt, um mit den »Ohren des Verständnisses« (*auris intelligentiae*) das Wort des Herrn zu hören⁸³.

Die Hieronymusschülerinnen Paula (347–404) und ihre Tochter Eustochium (um 368–um 420) repräsentieren demgegenüber einen defizienten Modus der Begegnung mit dem Wort Gottes: »Wenn ihr in der Glut so großer Frömmigkeit nicht zu entbrennen vermögt, dann sollt ihr wenigstens sowohl in Liebe zu den heiligen Schriften als auch zu ihrem Studium jenen seligen Schülerinnen des heiligen Hieronymus, Paula und Eustochium, nacheifern, auf deren Bitten der Kirchenlehrer die Kirche mit so vielen Büchern erleuchtete«⁸⁴. Mit diesen prosaischen Worten endet Abaelards *Brief 8*, seine Regel für den Paraklet!

Einmal mehr verbergen sich in den von Abaelard gewählten *exempla* Geschlechterkonzepte: Werden die beiden neutestamentlichen Marien in ihrer Beschäftigung mit dem Gotteswort als autonome Frauen charakterisiert, so stehen Paula und Eustochium gleichsam für den »regulären« Weg geistlicher und theologischer Erkenntnis aus der Schrift. Der *amor* zur Schrift ist bei ihnen gepaart mit *studium*, das sie als Schülerinnen von Hieronymus betreiben. Als theologische Bittstellerinnen sind sie im gesamten Briefwechsel präsent und scheinen aus dem Kreis der Frauen um Hieronymus das bevorzugte weibliche Rollenmodell für Abaelard zu sein, dessen Selbststilisierung nach dem Kirchenlehrer schon in der *Historia calamitatum* offenkundig ist⁸⁵. Am Ende der Regel steht das *exemplum* von Paula

81 Vgl. Abaelard, *Brief 8*, 127 (wie Anm. 4), 516: *Nulla quippe est anima munda nisi que, meditando quantum capere potest, divina ruminat precepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.* – Zur »Intentionsethik« Abaelards vgl. MARENBNON, *The Philosophy of Peter Abelard* (wie Anm. 8), 251–264. – Zum oft betonten Einfluss von Heloise auf Abaelards Ethik vgl. Matthias PERKAMS, *Liebe als Zentralbegriff der Ethik nach Peter Abelard* (BGPTMa 58), Münster 2001, 266–299.

82 Den traditionellen Titel *apostola apostolorum* verwendet Abaelard in *Sermo 13* (PL 178, 485A). Vgl. dazu Giles CONSTABLE, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The interpretation of Mary and Martha. The ideal of the imitation of Christ. The orders of society*, Cambridge 1995, 3–141. – Abaelard und Heloise haben sich mit dem Schwesternpaar in verschiedenen Zusammenhängen befasst; vgl. Heloise, *Brief 6*, 29 (wie Anm. 4), 254, und Abaelard, *Brief 7*, 39 (wie Anm. 4), 330; Abaelard, *Sermo 8* (PL 178,436–443); *Sermo 33* (PL 178,595B, 598B); *Brief 12*, hg. von SMITS (wie unten Anm. 92), 262 und 267. – Zur Gestalt der Maria Magdalena bei Abaelard vgl. Anneke MULDER-BAKKER, *Was Mary Magdalen a Magdalen?*, in: *Media Latinitas*. FS L. J. Engels, Steenbrugis 1996, 269–274. – M. McLaughlin macht darauf aufmerksam, dass das zwischen 1142 und 1147 gegründete erste Priorat des Paraklet Maria Magdalena geweiht war (Sainte-Madeleine-de Trainel), vgl. McLAUGHLIN, *Abelard and the Dignity of Women* (wie Anm. 38), hier: 296.

83 Abaelard, *Brief 8*, 128 (wie Anm. 4), 516: *Sicut et de beata illa legitur muliere que, ceteris omnibus postpositis, sedens secus pedes Domini audiebat verbum illius, illis videlicet auribus intelligentie quas ipsemet requirit, dicens: »Qui habet aures audiendi, audiat« [Mt 11,15].*

84 Abaelard, *Brief 8*, 128 (wie Anm. 4), 516: *Que si in tante fervorem devotionis accendi non valetis, imitami saltem et amore et studio sanctarum litterarum beatas illas sancti Ieronimi discipulas, Paulam et Eustochium, quarum precipue rogatu tot voluminibus ecclesiam predictus doctor illustravit.*

85 Vgl. z. B. Mary M. McLAUGHLIN, *Abelard as Autobiographer*, in: *Speculum* 42, 1967, 463–488. – Constant J. MEWS, *Un lecteur de Jérôme au XII^e siècle. Pierre Abélard*, in: *Jérôme entre l'occident et*

und Eustochium als Aufforderung zu einem exegetischen Diskurs mit klarer Rollenverteilung. Abaelard will, wie schon gut 700 Jahre vor ihm Hieronymus, den Nonnen seine exegetische Expertise zur Verfügung stellen.

5. Ein »exemplum« des Schriftstudiums: Heloises Rekurs auf Marcella

Abaelards Programm einer »verstehenden Schriftlesung« stieß im Paraklet auf offene Ohren und verpflichtete gleichzeitig seinen Urheber. Heloise übersandte um die Mitte der 1130er-Jahre im Namen ihrer Schwestern Abaelard 42 exegetische und ethische *quaestiones* oder *problemata*, zu denen sie Auskunft erbat⁸⁶. Erkennbarer Anlass ist einerseits die im monastischen Tagesablauf vorgesehene *lectio*, andererseits ein intensiveres, wissenschaftliches Schriftstudium. Heloise legt im Begleitschreiben zu den *Problemata* nicht nur ihre Auffassung des Schriftstudiums dar, sondern demonstriert darüber hinaus, dass sie die von Abaelard angebotenen Rollenmuster keineswegs unhinterfragt übernahm.

Heloise setzt im Begleitschreiben zu den *Problemata* exakt dort ein, wo Abaelard in seiner Regel geendet hatte: bei der exegetischen Kooperation zwischen Hieronymus und den römischen Frauen. Insbesondere in reformorientierten Klöstern wurde der Kirchenlehrer und Aszet im 12. Jahrhundert verstärkt rezipiert, wobei in manchen aus Frauenklöstern überlieferten Sammlungen von Hieronymusbriefen der hohe Anteil jener Schreiben auffällt, die an Frauen gerichtet waren⁸⁷. Weil sie ihre Hieronymusrezeption deutlich anders akzentuiert als Abaelard, zieht Heloise alle rhetorischen Register: Abaelard »wisse in seiner Klugheit besser als sie selbst in ihrer Einfalt«, wie sehr Hieronymus Marcella (um 325–410) wegen ihres Bibelstudiums gelobt habe. Die Äbtissin stellt also nicht die docilen Hieronymus-Schülerinnen Paula und Eustochium in den Mittelpunkt, sondern die wesentlich eigenständigere Marcella, deren »Studium hinsichtlich der Fragen (*quaestiones*) zu den heiligen Schriften« Hieronymus nachdrücklich gebilligt und es ganz besonders empfohlen habe⁸⁸. Adressatinnen dieser Empfehlungen waren u. a. Paula und Eustochium. Aus dem ihnen dezidierten Galaterbriefkommentar entnimmt Heloise ein erstes Zitat über Marcella: »Ich weiß nämlich, dass ihre Leidenschaft, ich weiß, dass ihr Glaube, den sie als Flamme in

l'orient. XVI^e centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem, hg. v. Yves-Marie DUVAL, Paris 1988, 429–444. – ASPER, Leidenschaften und ihre Leser (wie Anm. 31), 111.

86 Abaelard/Heloise, *Problemata Heloissae*, in: PL 178,677–730; Praefatio (ebd., 677–678). – Zu den *Problemata* vgl. Eileen F. KEARNEY, *Master Peter Abelard, Expositor of Sacred Scripture. An Analysis of Abelard's Approach to Biblical Exposition in Selected Writings on Scripture*, Phil. Diss., Marquette Univ., Milwaukee, Wisconsin 1980 (Microfilm Ed. Ann Arbor, Michigan, 1981), 149–242. – Constant MEWS/Carmel POSA, *Heloises Engagement für die Bibel. Ein kontinuierlicher Prozess*, in: *Frauen und Bibel im Mittelalter. Rezeption und Interpretation*, hg. v. Adriana VALERIO u. Irmtraud FISCHER, Stuttgart 2013, 151–168. – Ich gehe davon aus, dass die *Problemata* nach den Briefen 1–8, aber vor Brief 9 verfasst wurden. Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 116–119.

87 Vgl. Susann EL-KHOLI, *Lektüre in Frauenkonventen des ostfränkisch-deutschen Reiches vom 8. Jahrhundert bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts*, Würzburg 1997, 121–129. – Gisela MUSCHIOL, *Hoc dicit Ieronimus. Monastische Tradition und Normierung im 12. Jahrhundert*, in: *Normieren, Tradieren, Inszenieren* (wie Anm. 32), 109–125.

88 Vgl. Heloise, *Problemata Heloissae*, Praefatio (PL 178,677B): *Beatus Hieronymus sanctae Marcellae studium, quo tota fervebat circa quaestiones sacrarum litterarum maxime commendans ac vehementer approbans, quantis eam super hoc praeconiis laudum extulerit, vestra melius prudentia quam mea simplicitas novit.*

ihrer Brust hat, das Geschlecht überwindet (*superare sexum!*), die Menschen vergisst und unter dem Paukenklang der heiligen Bücher das rote Meer dieser unserer Zeit durchquert. Als ich in Rom war, hat sie mich trotz der Eile niemals gesehen, ohne mich etwas über die heiligen Schriften zu fragen. Auch hielt sie nicht, nach pythagoräischer Art, was ich antwortete, für richtig, noch galt bei ihr eine Autorität ohne Prüfung der Vernunft, sondern sie untersuchte alles, und mit scharfem Verstand wog sie alles ab, so dass ich nicht so sehr empfand, eine Schülerin zu haben, als eine/n Richter/in (*iudex*)⁸⁹. Schon für Hieronymus sprengt also das Schriftstudium der römischen Asketin Marcella vorgegebene Geschlechterrollen; eine Denkfigur, die Abaelard in *Brief 9* übernehmen wird. Marcella war darüber hinaus, wie Heloise betont, in ihren Studien so sehr fortgeschritten, dass Hieronymus sie anderen als »Lehrerin« (*magistra*) empfahl⁹⁰.

Studium ist der dominierende Begriff im ersten Abschnitt der *Praefatio* zu den *Problemata Heloissae*. In ihrem Studium, in den *quaestiones* zur Heiligen Schrift orientiert sich Heloise am Beispiel der römischen Adligen Marcella, die Hieronymus mit ihren Fragen torpedierte, die ihn fragend lehrte und die für andere LehrerIn für Hieronymus Schülerin wie RichterIn war. Diese vielschichtige Rollenbeschreibung (die das von Abaelard propagierte Geschlechterkonzept definitiv sprengt) entspricht dem Selbstverständnis von Heloise weit besser als die Rollen einer Paula und Eustochium: Ihrer Gemeinschaft gegenüber ist sie die *magistra* – ein Titel, den Abaelard ihr in der Korrespondenz vorenthält; Abaelard gegenüber sieht sie sich als *discipula* und *iudex*, die von ihm nicht nur Predigten, sondern auch die Lösung von *quaestiones* erwartet⁹¹.

Vor dieser *Praefatio* zu den *Problemata Heloissae* hatte Abaelard zahlreiche Frauen aus dem Umkreis des Hieronymus erwähnt, nie jedoch Marcella, die für ein deutlich anderes Geschlechterkonzept steht als die am Ende der Regel genannten Paula und Eustochium. Dies kann nur als absichtsvolles Schweigen interpretiert werden, denn Marcella ist mit Abstand die häufigste Adressatin von Hieronymusbriefen. Obwohl ihr Verständnis eines hinterfragenden Schriftstudiums und ihre prüfende Haltung zu »Autoritäten« dem Verfasser von *Sic et Non* grundsätzlich sympathisch sein mussten, vermied es Abaelard, sie zum Exempel für Heloise und die Nonnen des Paraklet zu stilisieren – vermutlich, weil er ein gutes Gespür für die Konkurrenz zwischen Marcella und Hieronymus besaß.

Nach Heloises Begleitschreiben zu den *Problemata* ließ sich Marcella jedoch nicht länger ignorieren. Sie steht im Zentrum von *Brief 9*, wo Abaelard auf dieselbe Stelle aus Hieronymus Galaterbriefkommentar rekurriert und sie um (widersprechende) Passagen aus dem Nekrolog Marcellas (*Ep. 127*) ergänzen wird. Mit dem Blick auf Marcella veränderte sich nicht nur die Heloise zugeordnete Rolle, sondern auch die selbstidenti-

89 Heloise, *Problemata Heloissae*, *Praefatio*, in: PL 178,677BC (= Hieronymus, *Comm. in Ep. ad Gal.*, in: PL 26,307A–308A): *Scio quidem ardorem eius, scio fidem, quam flammam habeat in pectore, superare sexum, obliuisci homines, et diuinorum voluminum tympano concrepare, Rubrum hoc saeculi pelagus transfretare. Certe cum Romae essem, numquam tam festina me vidit, ut [non] de scripturis aliquid interrogaret. Neque vero, more Pythagorico, quidquid responderem rectum putabat, nec sine ratione preiudicata apud eam valebat auctoritas, sed examinabat omnia, et sagaci mente uniuersa pensabat, ut me sentirem non tam discipulam habere quam iudicem.*

90 Vgl. Heloise, *Problemata Heloissae*, *Praefatio*, in: PL 178,677C (= Hieronymus, *Ep. 65*, in: Sancti Eusebii Hieronymi *Epistulae*, hg. v. Isidor HILBERG [CSEL 54–56], Wien ²1996, Bd. 54, 619).

91 Eine Anspielung auf dieses Selbstverständnis könnte Abaelards *Praefatio* zur *Expositio in Hexameron* enthalten, in der er seine Auslegung dem Urteil der Schwestern unterwirft; vgl. Abaelard, *Expositio in Hexameron 7* (wie Anm. 56), 5: *Quam nunc quidem expositionem ita me uestrarum instantia precum aggredi cognoscatis, ut ibi me deficere videritis, illam a me apostolicam excusationem expectatis:* Vgl. dazu ausführlicher HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 248–263, bes. 258.

fikatorische Hieronymusrezeption Abaelards. Es ist deshalb kein Zufall, dass Abaelard in dem Moment, in dem er erstmals in der Parakletkorrespondenz auf Marcella Bezug nimmt, auch das Geschlechterverhältnis neu diskutiert.

6. Schriftstudium als Arbeit: Abaelards Brief 9 *De studio litterarum*

6.1 Akzentverschiebungen

Abaelards *Brief 9 De studio litterarum*, nach den *Problemata* verfasst, behandelt umfassend das Schriftstudium von Frauen und setzt auch die in der Regel begonnene Reihe der Hieronymianischen *exempla* fort⁹². Dieser Traktat über das systematische Erlernen der biblischen Sprachen, die Leidenschaft für das Schriftstudium und die Defizite von Bibelübersetzungen galt lange als »Fortsetzung« von *Brief 8*⁹³. Tatsächlich sind wichtige Akzentverschiebungen in *Brief 9* festzustellen. Formal fällt zunächst auf, dass anders als in den früheren Briefen die Nonnen und nicht deren Äbtissin Empfängerinnen des Briefes sind. Das hat Konsequenzen für die Interpretation der *exempla*, die mit Blick auf die Schwestern ausgewählt wurden, gleichzeitig aber Heloise und ihre Stellung im Konvent betreffen. Inhaltlich ist der bedeutendste Unterschied, dass *Brief 8* die Bibellektüre ausgehend von der gemeinschaftlichen liturgischen Praxis und der individuellen ethischen Relevanz behandelt hatte, während *Brief 9* ganz auf das *wissenschaftliche* Studium der Schrift ausgerichtet ist und das dazu notwendige Instrumentarium benennt. Dieses Schriftstudium gehört eher zur »Arbeit« denn zum »Gebet« der benediktinischen Nonnen; seine geistliche Dimension ist nicht Gegenstand von *Brief 9*! Auch der Kreis der von Hieronymus übernommenen *exempla* hat sich beträchtlich geweitet – als Exegetin steht Abaelard die am Literalsinn interessierte Marcella nun wesentlich näher als die den geistlichen Schriftsinn bevorzugende Paula. Die Rezeption der Frauengestalten ist insgesamt vielschichtiger geworden: Sie begegnen nicht mehr vornehmlich als Bittstellerinnen, sondern als hochgebildete Exegetinnen, die in vielen Aspekten beispielhaft für das Schriftstudium von Frauen sein können.

Brief 9 formuliert damit ein überaus ehrgeiziges Studienprogramm, das gewiss nicht für alle Monialen des Paraklet gelten konnte und sollte. Schon *Brief 8* enthält einige Hinweise auf eine Gruppe innerhalb des Konvents, die für Studien freigestellt war. So gilt das »Lesen« als eine dem Singen und der Handarbeit gleichwertige Tätigkeit; die leitenden Schwestern, »ausgenommen die Kantorin«, sollen möglichst nicht aus der Gruppe der wissenschaftlich arbeitenden Schwestern gewählt werden, »so dass sie sich freier (von diesen Aufgaben) den Wissenschaften widmen können«⁹⁴.

Für Heloise, über die ausschließlich in der dritten Person geschrieben wird, scheint *Brief 9* zunächst keine eigenen weiblichen Beispiele zu enthalten. Eine einzige Stelle ver-

92 Vgl. Abaelard, Brief 9, in: Letters IX–XIV, hg. v. Edmé R. SMITS, Groningen 1983, 219–237 sowie die Einleitung von Edmé R. SMITS, in: ebd., Introduction, 113–120.

93 Vgl. z. B. The Paraclete Statutes ›Institutiones nostrae‹, hg. v. Chrysogonus WADDELL, 44 u. 55f. (*Abelard's letter IX ›On Studies‹ is the accidentally detached finale to the Rule, and should be restored to it*). – Ebenso M. McLAUGHLIN, Heloise the Abbess, 2 mit Anm. 4. Die nachfolgende Analyse kann dieses Verständnis von Brief 9 als letztem Teil von Brief 8 nicht stützen.

94 Abaelard, Brief 8, 62 (wie Anm. 4), 424: *Officiales omnes preter cantricem de hiis instituantur que litteris non intendunt si ad hoc tales reperiri possint ydonee ut litteris vacare liberius queant*; vgl. Abaelard, Brief 8, 74 (wie Anm. 4), 436f.

bindet jedoch den Begriff des *exemplum* mit der Äbtissin des Paraklet: Sie selbst kann den »Nonnen in allem genügen, sowohl als Beispiel der Tugenden (*exemplum virtutum*) wie auch zur Unterweisung der Sprachen (*doctrina litterarum*)«. So wie sich Hieronymus zu seiner Zeit *quasi solus* in der fremden Sprache bewegte, so sei nun Heloise in der gegenwärtigen Zeit allein (*sola hoc tempore*) in der Kenntnis der drei biblischen Sprachen⁹⁵. Heloise obliegt also das *docere verbo et exemplo*. Die ihr zugeschriebene Sprachkompetenz ist immer wieder bezweifelt worden, was oft mehr über die Genderkonzepte der jeweiligen Forscher als über Heloise selbst sagt. Wenn es, wie ich meine, die Intention von *Brief 9* ist, die Autorität von Heloise zu stärken, dann musste sie in einer für die Nonnen erkennbaren Weise diese Sprachkenntnisse besitzen, ohne dass damit ihr Umfang näher definiert werden könnte – ansonsten wäre jegliche Performanz von *Brief 9* ausgeschlossen. Auch externe Indizien sprechen für solche Sprachkenntnisse: Der Engländer William Godell, Mönch der Cluniazenser-Abtei St. Martial in Limoges (Diözese Sens) schrieb um 1173 in seinem *Chronicon*, Abaelard habe den Nonnen des Paraklet seine einstige Frau, die sowohl in der hebräischen wie der lateinischen Sprache hervorragend gelehrte Heloise, als Äbtissin vorangestellt⁹⁶.

6.2 Ziele des Schriftstudiums

Da Hieronymus die Frauen »der Natur und dem Fleisch nach als schwächer« und deshalb als empfänglicher für die *vitia carnis* galten, hielt er, so Abaelard, bei ihnen das Studium der Schrift für umso notwendiger⁹⁷. Bietet Hieronymus eine moralische Begründung für das Schriftstudium von Frauen, so steht bei Abaelard die wissenschaftliche Motivation im Vordergrund: Das Schriftstudium und die Kenntnis der biblischen Sprachen seien notwendig, um zu unterscheiden, »was bei uns schlechter oder anders ist« – d. h. um zu einer Kritik der lateinischen Bibelübersetzung(en) befähigt zu sein. Dieses Wissen um die Existenz divergierender Bibelübersetzungen war im 12. Jahrhundert omnipräsent. Auch die Zisterzienser Étienne Harding († 1134) und Nicola Maniacutia († um 1145) stehen für das Projekt einer Bibelkorrektur, wobei auf Maniacutia Frauen einen auffallend großen Einfluss ausübten. Eine *domina mea Constantia* veranlasste ihn, ihre Ausgabe der Bibel zu korrigieren; seine Revision des *Psalterium romanum* unternahm er auf Verlangen einer *nobilissima virgo* namens Scotta⁹⁸.

95 Abaelard, *Brief 9* (wie Anm. 92), 235f. u. 233: ... *fecit Hieronymus suo tempore quod potuit, et quasi solus in lingua peregrina ... – sola hoc tempore illam trium linguarum adepta peritiam videtur ...*

96 Vgl. William GODELL, *Chronicon* (Paris, BN lat. 4893), zit. n. Constant MEWS, Introduction, zu: Abaelard, *Theologia »scholarium«* (wie Anm. 60), 291: *Quibus sanctimonialibus quondam uxorem suam religiosam feminam, et litteris tam hebraicis quam latinis adprime eruditam nomine Heluisam prefecit abbatissam. Que vere ipsius amica magnam ei post mortem in assiduis precibus fidem conservavit. Quo in loco nunc ambo coram sancto altari honorificentissime sepultis quiescunt.* – Vgl. dazu auch Constant J. MEWS/Micha J. PERRY, Peter Abelard, Heloise, and Jewish Biblical Exegesis in the Twelfth Century, in: *Journal of Ecclesiastical History* 62, 2011, 3–19, hier: 8f.

97 Vgl. Abaelard, *Brief 9* (wie Anm. 92), 219: ... *tanto magis necessarium amorem huius studii feminis esse censuit, quanto eas naturaliter infirmiores et carne debiliores esse conspexit.*

98 Vgl. Robert WEBER, Deux préfaces au psautier dues à Nicolas Maniacoria, in: *Revue Bénédictine* 63, 1953, 3–17 (Edition 6–7 u. 9–12, hier: 6f.). – Nicola MANIACUTIA, *Libellus de corruptione et correptione psalmodum et aliarum quarundam scripturarum*, hg. v. Vittorio PERI, »Correctores immo corruptores«. Un saggio di critica testuale nella Roma del XII secolo, in: *Italia Medioevale e umanistica* 20, 1977, 19–125 (Edition 88–125), hier: 106f. – Vgl. dazu HEYDER, *Auctoritas scripturae* (wie Anm. 1), 178–193; Cornelia LINDE, *How to Correct the Sacra Scriptura. Textual criticism of the Latin Bible between the Twelfth and Fifteenth century*, Oxford 2012.

Wenn Abaelard die Nonnen in *Brief 9* zu wissenschaftlicher Exegese und Textkritik – also zu einer eigentlich Klerikern vorbehaltenen Arbeit – motiviert, dann berührt dies unausgesprochen Geschlechterverhältnisse. Abaelard weiß um diese Problematik und zeigt am Schreiben an *Principia* (*Ep. 65*), dass schon die exegetisch-geistliche Tätigkeit des Hieronymus für Frauen im Hinblick auf Geschlechterhierarchien nicht unproblematisch war. Hieronymus war deswegen Angriffen ausgesetzt, entgegnete seinen Kritikern aber: »Wenn Männer über die Schrift Fragen hätten, dann würde ich nicht zu Frauen sprechen. Wenn Barak bereit gewesen wäre, zur Schlacht zu gehen, dann hätte nicht Debora über die besiegten Feinde triumphiert.«⁹⁹ »In den heiligen Schriften«, davon ist Hieronymus überzeugt, »wird das Leben der Frauen zur *Verdammung* der Männer gelobt«¹⁰⁰. Diesen Gedanken wird Abaelard am Ende seines Briefes aufgreifen und auf das Studium der biblischen Sprachen beziehen, das die Nonnen *ad virorum condempnacionem et forcioris sexus iudicium* leisten¹⁰¹. Weil *exempla* offenkundig weder bei Hieronymus noch bei Abaelard Geschlechtergrenzen transzendieren können (oder zumindest Frauen nicht als *exempla* für Männer dienen können; die umgekehrte Bewegung ist möglich), invertieren beide Autoren das mögliche *exemplum (feminarum)* in eine *condemnatio (virorum)*. Hieronymus wie Abaelard beschreiben das Schriftstudium von Frauen deshalb als Krisenphänomen: (nur) weil es Männern an Interesse (und Vermögen) mangelt, treten Frauen an ihre Stelle!

Dass Frauen, die sich mit Exegese befassen, Geschlechterverhältnisse revolutionieren, wird in Abaelards *Brief 9* dann besonders mit Blick auf Marcella deutlich, die »von unglaublicher Leidenschaft (*ardor*) zu den Heiligen Schriften erfüllt war«¹⁰². Ihr Verhältnis zur Schrift schildert Abaelard zunächst nach dem Nekrolog, den Hieronymus erst zwei Jahre nach ihrem Tod verfasste. In dieser *Ep. 127 Ad Principiam de Vita Sanctae Marcellae* spricht Hieronymus von Marcellas unablässigem Meditieren, von ihrer »Beharrlichkeit« (*industria*), die sogar die Zurückhaltung des Hieronymus überwand, von ihrer *virtus* und ihrem *ingenium*¹⁰³. Wenn sie Hieronymus zur Schrift befragte, gab sie sich nicht sofort mit seinen Antworten zufrieden, sondern »warf im Gegenteil Fragen (*quaestiones*) auf, nicht um wettzustreiten, sondern um fragend die Lösungen (*solutiones*) der möglichen Einwände zu erfahren, von denen sie erkannte, dass sie vorgebracht werden könnten«¹⁰⁴ – auch hier sind die Anklänge an den Prolog von *Sic et non* unüberhörbar. Marcella habe ihre Studien so intensiv betrieben, dass sie *nach* des Hieronymus Abreise aus Rom an dessen Stelle trat und selbst für den Klerus zum Richter (*iudex*) in »obskuren und strittigen« exegetischen Fragen wurde. In den Augen von Hieronymus wahrte Marcella dabei stets die ihr angemessene Position als Frau und

99 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 225 (= Hieronymus, Ep. 65,1 [wie Anm. 90], Bd. 54, 616): *Si viri de scripturis quererent, mulieribus non loquerer. Si Baraih ire voluisset ad prelium, Deborra de victis hostibus non triumphasset.*

100 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 225 (= Hieronymus, Ep. 65,1f. [wie Anm. 90], Bd. 54, 618): *Hec et huiusmodi, filia, perstrinxi breviter ut nec te peniteret sexus tui nec viros nomen suum erigeret in quorum condempnacionem feminarum in scripturis sanctis vita laudatur.*

101 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 236; vgl. unten Anm. 111.

102 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226 (= Hieronymus, Ep. 127,4 [wie Anm. 90], Bd. 56, 148): *Divinarum ... scripturarum ardor incredibilis semperque cantabat: In corde meo abscondi eloquia tua ut non peccem tibi* [Ps 118,11].

103 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226.

104 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226 (= Hieronymus Ep. 127,7 [wie Anm. 90], Bd. 56, 151): *... et quia alicuius esse nominis tunc estimabar super studio scripturarum, numquam convenit quin de scripturis aliquid interrogaret, nec statim acquiesceret, sed moveret e contrario questiones, non ut contenderet, sed ut querendo disceret earum soluciones quas opponi posse intelligebat.*

Schülerin: Weil sie »sehr klug« war und »nicht scheinbar dem männlichen Geschlecht, besonders den Priestern, Unrecht tun wollte«, gab sie ihre Lehre nie als die eigene aus, sondern schrieb sie Hieronymus oder einem anderen zu – eingedenk des Apostelwortes *docere autem mulieri non permitto* (1 Tim 2,12)¹⁰⁵. Mit anderen Worten: Marcella griff zwar gleichsam als Nachfolgerin des Hieronymus mittels einer subversiven Strategie in exegetische Streitigkeiten ein, überschritt aber formal nicht die ihrem Geschlecht gesetzten Grenzen. Nach Hieronymus' Aufbruch in den Orient tat sich Marcella schließlich in der Bekämpfung der Häretiker hervor, in deren Bann sie, »anders als Priester, Mönche und Weltleute«, nicht geriet¹⁰⁶. Sie hatte sich lange zurückgehalten, dann aber »öffentlich [!] dem Bischof widerstanden« und wurde so zum »Anfang« und »Ursprung des glorreichen Sieges über die Häretiker«¹⁰⁷. Abaelard begreift diesen Sieg als Frucht ihres »lobenswerten Studiums« und spricht von der »Leuchtkraft der Lehre«, durch die »eine Frau die Finsternis auch der Kirchenlehrer [!] vertrieb«¹⁰⁸.

Eine genauere Beschreibung von Marcellas *studium in sacris litteris* findet Abaelard schließlich im Prolog zu Hieronymus' Galaterbriefkommentar, den bereits Heloise in den *Problemata Heloissae* zitiert hatte. Abaelard wird zweifellos die Spannungen zwischen diesem Prolog, verfasst noch zu Marcellas Lebzeiten, und der zitierten Passage aus dem Nekrolog bemerkt haben: Im Nekrolog war die römische Adelige erst *nach* der Abreise des Hieronymus – und auch dann noch unter dem Deckmantel der Schülerin – *iudex* in exegetischen Fragen; im Prolog zum Kommentar war sie es schon während seines römischen Aufenthaltes und für den Kirchenlehrer selbst.

Abaelards Resümee zu den bei Hieronymus gefundenen *exempla* lautet, dass die genannten Frauen mit ihren Sprachstudien zwei Ziele verfolgten: den Unterricht innerhalb ihrer eigenen Kreise und die apologetische Zurückweisung anderer (*non solum suos instruere, verum etiam alios refellere*)¹⁰⁹. Und sie hatten dafür ein *exemplum*: Hieronymus selbst, der sich mit großer Mühe und hohen Ausgaben diese Sprachen bei verschiedenen Lehrern angeeignet hatte. Die Nonnen des Paraklet dagegen müssten für deren Erlernen weder einen langen Aufenthalt in der Fremde noch große Kosten auf sich nehmen, da sie »eine dieser drei Sprachen kundige Mutter« haben. Sinn und Ziel ihrer Sprachstudien solle sein, dass »jeder aufgrund von verschiedenen Übersetzungen entstandene Zweifel (*dubitatio*) durch

105 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 226f. (= Hieronymus Ep. 127,7–8 [wie Anm. 90], Bd. 56, 151f.): *hoc solum dicam quod quitquid in nobis longo fuit studio congregatum et meditatione diuturna quasi in naturam versum, hoc illa libavit, hoc didicit atque possedit, ita ut post projectionem nostram si de aliquo testimonio scripturarum esset oborta contentio, ad illam iudicem pergeretur. Et quia valde prudens erat, sic interrogata respondebat ut etiam sua non sua diceret, sed vel mea vel cuiuslibet alterius ut in eo ipso quod docebat, se discipulam fateretur. Sciebat enim dictum ab Apostolo: ›Docere autem mulieri non permitto‹ [1 Tim 2,12], ne virili sexui et interdum sacerdotibus de obscuris et ambiguis sciscitantibus facere videretur iniuriam.*

106 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 227f. (= Hieronymus, Ep. 127,9 [wie Anm. 90], Bd. 56, 152). 107 Vgl. Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 227f. (= Hieronymus, Ep. 127,9–10 [wie Anm. 90], Bd. 56, 152f.). – Gemeint ist der origenistische Streit, ausgelöst durch Rufins Übersetzung von Origenes »Peri archon«, der Hieronymus eine eigene, wörtliche Übertragung entgegenstellte, um sie durch Marcella und Pammachius (340–409) verbreiten zu lassen. Vgl. dazu Elizabeth A. CLARK, *The Origenist Controversy*, Princeton 1992 (zu Marcellas Rolle hier bes. 26–32, 144–146).

108 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 228: *Videtur, dilectissime, quantum attulerit fructum repressis heresibus in urbe, fidelibus omnibus in caput constitute unius matrone laudabile studium et quanta lampade doctrine ipsorum quoque doctorum ecclesiasticorum tenebras una mulier expulerit.*

109 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 230.

euch in einer Beweisführung (*probatio*) ausgeräumt werden kann«¹¹⁰. Damit deutet Abaelard an, wie die Nonnen bei ihrem Bibelstudium vorgehen: Sie verglichen *diversae translationes*. Auf sie stießen sie zwangsläufig beim Studium eines biblischen Buches mit Hilfe eines Väterkommentars – in Augustins *De Genesi ad litteram* etwa fanden sie den Text der altlateinischen Itala – oder in den liturgischen Büchern.

Abschließend charakterisiert Abaelard nochmals sein Studienprogramm mit allen wesentlichen Elementen: »Schon lange liegt das Studium der fremden Sprachen bei den Männern darnieder und mit der Vernachlässigung der Wissenschaften vergeht auch deren Kenntnis. Was wir bei den Männern verloren haben, das wollen wir bei den Frauen wiedererlangen und die Königin des Südens möge in Euch zur Verdammung der Männer und zur Verurteilung des stärkeren Geschlechts die Weisheit des wahren Salomon erfliehen. Dem könnt ihr euch umso eher widmen, weil die Monialen weniger als die Mönche bei Handarbeiten zu schwitzen haben und wegen ihres ruhigen Nichtstuns wie auch der Schwachheit der Natur leichter in Versuchung fallen. Deshalb möchte auch der genannte Kirchenlehrer zu eurer Unterweisung und Ermahnung eure Anstrengung für das Studium der Wissenschaft ganz besonders anregen, vor allem, damit es niemals nötig wird, aus Anlass des Lernens Männer herbeizurufen oder der ohne Ergebnis durch den Körper in Anspruch genommene Geist hinausschweift, seinen Bräutigam verlässt und mit der Welt Unzucht treibt«¹¹¹. Das Schriftstudium von Nonnen ist also ein die üblichen Geschlechterkonzepte transzendierendes Krisenphänomen zur Verurteilung des stärkeren Geschlechts; es ersetzt die von der Benediktsregel geforderte Handarbeit, schützt die weibliche Natur in ihrer Schwachheit vor Versuchungen und ermöglicht eine intellektuelle Autonomie. Einmal mehr emanzipiert Bildung.

Erstaunen muss Abaelards rigorose Haltung im Hinblick auf die Tätigkeit von Männern im Paraklet, die in Widerspruch zu einem zentralen Element der *exempla*, nämlich dem wissenschaftlichen Austausch der Frauen mit Hieronymus, steht. Tatsächlich war Abaelard im Paraklet selbst wiederholt anwesend; bezeugt ist auch ein Besuch Bernhards von Clairvaux (1090–1153) in den frühen 1130er-Jahren. Nach Abaelards Tod hat Petrus Venerabilis die Nonnen »im Kapitel mit dem Geschenk göttlicher Predigt gespeist«¹¹². Abaelards abschließende Mahnung in *Brief 9* nährt dagegen die Vermutung, dass der Verfasser hier schon eine Zukunft des Paraklet »ohne Abaelard« entwirft. Deshalb begegnet er in diesem Brief als *Vermittler* Hieronymianischen Gedankenguts, aber nicht mehr so sehr als »zweiter Hieronymus« wie in den vorausgegangenen Briefen. Es ist nun Hieronymus *selbst*, der den

110 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 231: ... *ut dum potestis et matrem harum peritam trium linguarum habetis, ad hanc studii perfectionem feramini ut quecumque de diversis translationibus oborta dubitacio fuerit, per vos probacio terminari possit.* – Vgl. auch ebd., 235: ... *presertim cum earum diverse translationes ambiguitatem magis quam certitudinem lectori generent.*

111 Abaelard, Brief 9 (wie Anm. 92), 236f: *Deficit iam dudum hoc peregrinarum linguarum in viris studium et cum negligencia litterarum sciencia perit earum. Quod in viris amisimus, et in feminis recuperemus et ad virorum condemnationem et forcioris sexus iudicium rursum regina austri sapienciam veri Salomonis in vobis exquirat. Cui tanto magis operam dare potestis, quanto in opere manuum minus moniales quam monachi desudare possunt et ex otii quiete atque infirmitate nature facilius in temptationem labi. Unde et predictus doctor in vestram doctrinam et exhortacionem precipue tam scriptis quam exemplis labore vestrum ad studium incitat litterarum, maxime ne occasione discendi viros umquam acciri necessarium sit aut frustra corpore intentus animus foras evagetur et relicto sponso fornicetur cum mundo.*

112 Heloise, Ep. 167 an Petrus Venerabilis, in: Petrus Venerabilis, *Epistolae*. The Letters of Peter the Venerable, 2 Bde., hg. v. Giles CONSTABLE, Cambridge (Ma) 1967, Bd. 2, 400: *In capitulo, divini nos sermonis eulogio cibastis.*

Schwestern den Impuls zum Studium der Schrift gibt, und es ist die seinem Exempel folgende Heloise, die den Schwestern als Lehrerin »in allem genügen« kann.

7. Resümee

Abaelard und noch mehr Heloise haben seit Beginn ihrer Beziehung vorgegebene Rollenmodelle gesprengt und gerade deshalb Geschlechterverhältnisse diskursiv ausgehandelt. Im Fokus des voraufgehenden Beitrags standen die Geschlechterkonzepte des *geistlichen* Paares – des Mönches und Theologen Abaelard und der Äbtissin Heloise, die das monastische Leben von Nonnen nach der Vertreibung von Argenteuil 1129 im Paraklet neu zu interpretieren suchte. Analysiert wurden einerseits Schriften, die ihren Sitz im Leben unmittelbar in der Organisation, Konzeption und Praxis des Ordenslebens haben; andererseits der Schriftkommentar zum Sechstageswerk, der zwar ursprünglich für die Nonnen des Paraklet verfasst wurde, aber in der heute vorliegenden Form ein für den theologischen Unterricht redigiertes Werk ist. In den Exegesen von Gen 1,26f. und 2,18–25 entwickelt Abaelard traditionelle und in Teilen misogynne Vorstellungen von den Geschlechtern: Allein Männer sind gottebenbildlich, während die Gottähnlichkeit der Seele beiden Geschlechtern gleichermaßen zukommt. Die Schöpfungsordnung kennt dennoch kein Machtgefälle zwischen den Geschlechtern, sondern lediglich eine größere Vernunft und Gottesliebe des Mannes. Durch den Sündenfall wird die ursprüngliche prinzipielle Gleichrangigkeit von Mann und Frau korrumpiert; die Macht des Mannes über die Frau konstituiert ein »starkes« und ein »schwaches« Geschlecht.

Mit ihrer Bitte um eine für Frauen geeignete Ordensregel macht Heloise die Geschlechterdifferenz zum entscheidenden Differenzkriterium des monastischen Lebens. Den Topos vom »schwachen Geschlecht« setzt sie emanzipationsstrategisch, mit Blick auf mögliche Freiräume ein. Abaelard entwirft ein neues Ordensideal in *Brief 8*, indem er nicht zuletzt die Bedeutung eines verstehenden Betens und Lesens der Schrift unterstreicht und dafür weibliche *exempla* zitiert. In dieser von Abaelard forcierten Beschäftigung mit der Schrift sind die Geschlechterverhältnisse durchaus noch traditionell: Frauen/Nonnen begegnen in der Rolle der Schülerinnen und sind auf den Unterricht durch Männer angewiesen.

Diesen Faden greift Heloise in den *Problemata Heloissae* auf. Auch sie rekurriert auf *exempla*, die sie beim Kirchenlehrer Hieronymus findet. Allerdings sind ihre Autoritäten nicht die docilen Schülerinnen Paula und Eustochium, sondern vielmehr Marcella, die als Schülerin ihren Lehrer fragend unterrichtete – eine Strategie, die Heloise verinnerlichte, indem sie in ihren Fragen sowohl zur Schrift wie auch zur Klosterregel oftmals schon Abaelards Antworten suggeriert. Schon Hieronymus sah in der Person Marcellas, in ihrem Gebaren als Schülerin und als theologische Autorität in den origenistischen Streitigkeiten Geschlechterverhältnisse in Frage gestellt. Es ist davon auszugehen, dass Abaelard genau aus diesem Grund zunächst auf dieses Exempel verzichtet hatte, bevor es durch Heloises *Praefatio* zu den *Problemata* unhintergebar geworden war.

Versteht Abaelard die Schrift in *Brief 8* insbesondere als ethische Norm des Klosterlebens, die ein tiefgehendes Verständnis voraussetzt, so steht im Zentrum von *Brief 9* eine andere Funktion der Schrift: Ihr Studium ist für eine konkrete Gruppe von Nonnen »Arbeit« im Sinne der Benediktsregel. Dafür empfiehlt er ihnen das Studium der biblischen Sprachen, für das wiederum Heloise ein geeignetes *exemplum* ist. Intention dieses Briefes ist es, die Autorität der Äbtissin und ihres Arbeitsprogrammes für den Paraklet zu stärken. Wieder geschieht dies im Rekurs auf *exempla*, die Abaelard bei Hieronymus findet. Wieder

wird thematisiert, dass mit dem Schriftstudium von Frauen traditionelle Geschlechterverhältnisse auf den Kopf gestellt werden. Damit Nonnen diesen Freiraum nutzen können, muss bei Männern einerseits eine Krise beobachtet oder konstruiert werden und es muss andererseits die besondere Leistung von Frauen als »Verdammung der Männer« gedeutet werden. Insbesondere die Autonomie in exegetischen Fragen, die Abaelard in *Brief 9* als Ziel des Schriftstudiums benennt, steht in Widerspruch zu seiner Regel für den Paraklet. Vermutlich ist er jedoch nun genau bei jenem Geschlechterkonzept angelangt, das Heloise von Anfang an favorisiert hatte und an dessen Konzeption sie ihren Anteil hatte – als Bittstellerin und als Autorin.

