

„Ein Herz und eine Seele ...“ Peter Abaelards Lebensregel für Klosterfrauen

von Hubertus Lutterbach – Münster

Bis heute gilt Peter Abaelard († 1079)¹ als bedeutender Philosoph und Theologe, ja sogar als „Aufklärer“². Im Sinne einer Leitlinie innerhalb seiner Theologie vertrat er die Auffassung, daß es bei der Beurteilung einer Handlung auf die zugrundeliegende Intention ankomme: „Abaelard schreibt der guten Absicht und der inneren Zustimmung, also den subjektiven Faktoren des Handelns, deshalb eine so zentrale Bedeutung zu, weil er den Legalismus seiner Zeit und die Überbewertung der äußeren Handlung kritisiert.“³ In diesem Rahmen wendet sich Abaelard auch gegen die seit dem 6. Jahrhundert von Irland auf den Kontinent gelangten Bußbücher, die im Falle einer Sünde nicht die der Tat zugrundeliegende Intention zu bessern suchen, sondern vielmehr den Ausgleich für die Tat anzielen und den Leib als Ort für diesen Bußausgleich wählen⁴. Weil Abaelards Leistung in der Verinnerlichung des Sittlichen⁵, d. h. in der Akzentuierung des Gewissens für das eigene Handeln⁶ liegt, hebt ihn Marie-Daniel Chenu als „premier homme moderne“⁷ heraus.

Obwohl Abaelards „Gesinnungsethik“⁸ schon vielfach Gegenstand der Forschung war, ist die Frage nach den Auswirkungen dieses Grundansatzes auf

-
- 1) Zu Person und Werk grundlegend Angenendt A., Art. Abaelard (TRE 1, 1977, 7–17 Lit.); Peppermüller R., Art. Abaelard (LMA 1, 1980, 7–9 Lit.); Wieland G., Art. Abaelard (LThK 1, 1993, 9–10 Lit.).
 - 2) Wieland G., Abaelard – Denker des Glaubens (ThQ 177, 1997, 26–32, hier 26).
 - 3) Ebd. 31.
 - 4) Lutterbach H., Intentions- oder Tathaftung? Zum Bußverständnis in den frühmittelalterlichen Bußbüchern (FMSt 29, 1995, 120–143); mit anderer Akzentsetzung Körntgen L., Art. Bußbücher (LThK 2, 1994, 822–824); Kottje R., Art. Bußbücher (LMA 2, 1983, 1118–1122).
 - 5) Bertola E., La dottrina morale di Pietro Abelardo (RThAM 55, 1988, 53–71); Verbeke G., Peter Abelard and the Concept of Subjectivity (Peter Abelard. Proceedings of the International Conference. (Mediaevalia Lovanensia, Series I, Studia III), Löwen 1974, 1–11).
 - 6) Chenu M.-D., *L'éveil de la conscience dans la civilisation médiévale*, Paris–Montreal 1969.
 - 7) Ebd. 17–31.
 - 8) Zu den Charakteristika und Grenzen dieses Terminus jüngst Ernst S., *Bloße Gesinnungsethik? Eine Neuinterpretation der ‚Intention‘ bei Peter Abaelard* (ThQ 177, 1997, 32–49). Ernst zieht es vor, statt von „Gesinnungsethik“ treffender von „Verantwortungsethik“ zu sprechen (43); diese Verantwortungsethik zeichne sich im

sein Verständnis des asketisch-monastischen Lebens bislang nicht gestellt worden⁹. Dieses Desiderat verwundert nicht nur, weil Abaelards monastische Weisungen im Kontext damaligen Mönchtums als „absolutes Novum“ gelten müssen¹⁰; vielmehr ist auch im Blick auf Abaelards Biographie herauszustellen, daß sich sein Leben schon während seiner Zeit als junger Hochschullehrer in Paris mit dem Mönchtum verbinden sollte: Über sein Liebesverhältnis mit der gebildeten Heloisa sowie ein aus dieser Verbindung hervorgegangenes Kind war ein geistlicher Onkel Heloisas derart erzürnt, daß er Abaelard im Alter von 40 Jahren entmannen ließ. Daraufhin trat Heloisa auf Drängen Abaelards als Nonne in das Kloster Argenteuil ein; Abaelard selbst zog sich als Mönch in die renommierte Pariser Abtei St. Denis zurück¹¹. Schon bald erbaute er in Quincey bei Nogent-sur-Seine ein Bethaus zu Ehren der Trinität, das er später dem Paraklet weihte. Nachdem dieses Anwesen für Abaelard und seine zahlreich herbeiströmenden Schüler ohnehin zu klein geworden war und sich die Nonnen von Argenteuil unter ihrer mittlerweile zur Priorin gewählten Heloisa zur gleichen Zeit nach einer neuen Bleibe umsehen mußten, schenkte Abaelard ihnen sein Oratorium zum Paraklet¹². Als Unterpfand die-

abaelard'schen Verständnis dadurch aus, daß sie subjektbezogen und damit zugleich situations- und wirklichkeitsbezogen ist.

- 9) Zimmermann G., Ordensleben und Lebensstandard. Die Cura corporis in den Ordensvorschriften des abendländischen Hochmittelalters (BGAM 32), Münster 1973, 36 stellt heraus, daß die „Erörterungen Abaelards zur ‚vita monastica‘ bisher noch viel zu wenig beachtet wurden.“ Ähnlich heißt es zuvor schon in der allerdings wenig analytischen Darstellung von Leclercq J., „Ad ipsam sophiam Christum“. Das monastische Zeugnis Abaelards (Fritz Hoffmann – Leo Scheffczyk – Konrad Feiereis (Hrg.), Sapienter Ordinare. FS Erich Kleinedam (Erfurter theologische Studien 24), Leipzig 1969, 179–198, 179): „Von den Hauptgestalten der religiösen Gedankenwelt des 12. Jahrhunderts ist Abaelard des öfteren über seine Stellung zu dogmatischen und moralischen Fragen untersucht worden, nicht aber über seine Spiritualität, über das Gottsuchen in Gebet und Askese, wie es in den Formen des monastischen Lebens zum Ausdruck kommt.“ Als eine für unsere Fragestellung wichtige Arbeit ist hinzuweisen auf Luscombe D.-E., Pierre Abélard et le monachisme (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 271–276). Allerdings konzentriert sich diese Arbeit eher auf die Erhebung der Primärquellen, auf die Abaelard rekurriert als auf die an dieser Auswahl ablesbare Aussageabsicht.
- 10) Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard (wie Anm. 9) 36.
- 11) Luscombe, Pierre Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 271 macht darauf aufmerksam, daß Peter Abaelard nacheinander in vier Abteien eingetreten ist: Saint-Denis, Saint-Médard, Saint-Gildas und Cluny.
- 12) Benton J.-F., Fraud, Fiction and Borrowing in the Correspondence of Abelard and Heloise (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 469–506, 486) hält diesen ‚Umzug‘ für eine Erfindung.

ser lebenslänglichen Treue gegenüber den Nonnen darf auch seine Klosterregel oder besser: „Lebensregel“¹³ gelten, die er auf Heloïsas Bitte hin niederschrieb¹⁴ und die Gegenstand der folgenden Untersuchung sein soll.

Gerd Zimmermann zufolge entfernt sich Abaelards Interpretation des Mönchtums „weit von jeder damals geläufigen Auffassung“: „Er will nicht reformieren, was damals gleichbedeutend ist mit der Einführung einer strengeren Zucht, sondern er will die Strenge mildern, um die Einhaltung der Regel zu erleichtern.“¹⁵ In Abweichung von dieser Auffassung wird die hier vorgelegte Analyse von Abaelards klösterlicher Lebensregel vor dem Hintergrund der monastischen Traditionen des Abendlandes erweisen, daß es ihrem Autor im Kern nicht um eine oberflächliche Milderung monastischer Strenge ging; vielmehr verstand er das klösterliche Leben als einen lebenslang einzuübenden Weg, um den inneren Menschen zu formen: als ein die gesamte menschliche Existenz umgreifendes Training mit dem Ziel, die vom wahren Leben wegführenden Leidenschaften zurückzudrängen, um so in klösterlicher Gemeinschaft und herzlicher Gottesliebe zu leben: „Keine Seele ist rein, außer sie kauge die göttlichen Gebote wieder in stillem Nachdenken, soweit sie es vermag. Sie soll ihren Verstand anwenden bei der Befolgung dieser Gebote, sie soll nicht nur Gutes wirken, sondern sie soll gut sein, d. h. in der richtigen Gesinnung wirken.“¹⁶ Die Lebensregel Abaelards wendet sich entschieden ab von einer auf Äußerlichkeiten bedachten und leistungsorientierten Frömmigkeit¹⁷; stattdessen sollen die Nonnen ihre innere Wohnung bereiten, damit

-
- 13) Leclercq, „Ad ipsam sophiam Christum“ (wie Anm. 9) 190 hat diesen Terminus geprägt, da es sich bei Abaelards Ausführungen „um sehr allgemeine Normen [handelt], die nur die Grundstrukturen und Leitprinzipien [für das klösterliche Leben] festhalten“.
 - 14) Der Brief von Heloïsa an Abaelard (ep. 6) ist lateinisch ediert von J.-T. Muckle, *The Letter of Heloise on Religious Life and Abelard's First Reply* (Studi Mediaevali 17, 1955, 240–281, hier 241–253). Der erste Antwortbrief Abaelards (ep. 7) findet sich ebd., 253–281. Die Edition von Abaelards zweitem Antwortschreiben – der eigentlichen Regel (ep. 8) – findet sich bei T.-P. McLaughlin, *Abelard's Rule for Religious Women* (Studi Mediaevali 18, 1956, 241–292, hier 242–292). Ins Deutsche übersetzt finden sich die genannten Briefe bei Brost E., *Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloïsa*, 2. Aufl., Heidelberg 1954.
 - 15) Zimmermann, *Ordensleben und Lebensstandard* (wie Anm. 9) 34; ähnlich läßt sich vernehmen Benton, *Fraud, Fiction and Borrowing* (wie Anm. 12) 478: „If a first motivation for writing the correspondence was to provide the rule which enhanced male authority, a second was to offer regulations which would be laxer (sic!) than the Institutiones.“
 - 16) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 292: *Nulla quippe est anima munda, nisi quae meditando quantum capere potest divina ruminat praecepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.*
 - 17) Zum ‚Leistungsmönchtum‘ s. Brown P., *Aufstieg und Funktion des Heiligen in der Spätantike* (ders., *Die Gesellschaft und das Übernatürliche. Vier Studien zum frühen Christentum*, Berlin 1986, 21–47); das Beispiel des Gottesmannes Antonius thematisiert Steidle B., „Homo Dei Antonius“. Zum Bild des „Mannes Gottes“ im

durch ihren aufrichtigen Glauben Christus in sie einziehen kann: „Darum dienen wir auch nicht der äußerlich gesetzlichen Enthaltbarkeit, von der wir wissen, daß sie zur wahren Gerechtigkeit nichts beiträgt.“¹⁸ In diesem Sinne führt Abaelard Klage darüber, daß sich viele Menschen in äußerlichen Werken der Frömmigkeit quälten, obgleich Gott doch allein das Herz des Menschen ansehe: „Je mehr solche Leute in äußeren Werken aufgehen, um so weniger haben sie Zeit für das Werk des Herzens.“¹⁹

Wenn Abaelard das Herz des Mönches oder der Nonne als das innere ‚Steuerzentrum‘ hervorhebt, das um eine dem Individuum angepaßte monastische Lebensgestaltung besorgt sein muß, recurriert er dabei nach eigenen Worten auf „altbewährte Satzungen, Zeugnisse der Heiligen Schrift und Forderungen des gesunden Menschenverstandes“, die er zu einem Ganzen vereinigen will²⁰. Hinter den genannten Termini verbergen sich Überlieferungen der griechischen Philosophie, der biblischen Schriften sowie des christlichen Mönchtums.

Indem Abaelard so nachhaltig auf die griechische Philosophie recurriert, knüpft er an eine lange Tradition an. Die Philosophenschulen im alten Griechenland gingen allesamt davon aus, daß die Leidenschaften, wie ausschweifende Begierden oder übertriebene Ängste, den Menschen daran hindern, zu sich selbst zu kommen und mit der Schöpfung in Einklang zu leben; die übermäßige Sorge bringt den Menschen um sein Leben: „Affekte sind Krankheit und Trübung der Seele.“²¹ Die Stoa will sie „restlos und vollständig ausrotten.“²² Der Weise darf Leidenschaften wie Furcht, Zorn, Mitleid oder Trauer keinen Angriffspunkt bieten: „Apathie ist das Ideal für ihn.“²³ Er muß „frei von Gemütsbewegungen, gefühllos sein.“²⁴ Vor diesem Hintergrund verstand sich die Philosophie als eine lebenslängliche „Therapie der Leidenschaften“²⁵. Obgleich jede philosophische Schule auf ihre eigene therapeutische Methode vertraute, stimmen die verschiedenen Wege zur Heilung im Grundsätzlichen

alten Mönchtum (Ursmar Engelmann (Hrg.), Basilius Steidle. Beiträge zum alten Mönchtum und zur Benediktusregel, Sigmaringen 1986, 54–106).

- 18) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 276: *Unde et exteriorem illam legis abinentiam non sequimur quam nihil justitiae certum est conferre.*
- 19) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 275: *Et multi exterius amplius affliguntur et minus interius apud Deum proficiunt, qui cordis potius quam operis inspector est. Qui etiam quo in exterioribus amplius occupantur minus ad interiora vacare possunt.*
- 20) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 242: *Nos itaque partim consuetudinibus bonis, partim scripturarum testimoniis vel rationum nitentes fulcimentis, haec omnia in unum conferre decrevimus ...*
- 21) Stelzenberger J., Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Eine moralgeschichtliche Untersuchung, München 1933 [ND Hildesheim–Zürich–New York 1989], 246; zur Thematik s. umfassend ebd. 245–276.
- 22) Ebd. 246.
- 23) Ebd. 246.
- 24) Ebd. 247.
- 25) Hadot P., Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike, Berlin 1991, 15.

überein: „Alle Schulen verbinden diese Therapie mit einer tiefgreifenden Umwandlung der Denk- und Seinsweise des Individuums. Die geistigen Übungen haben die Verwirklichung eben dieser Umwandlung zum Ziel.“²⁶ Da sich die Christen als die überlegenen und wahren Philosophen verstanden, vermochte das Konzept von der Therapie der Leidenschaft in das Christentum Eingang zu finden: „Die Affektenlehre ist eine der Einbruchsstellen stoischer Ethik in die Moralthologie des Christentums.“²⁷ Klemens von Alexandrien († ca. 216) sieht diese Einübung in das rechte Denken und Wollen als das Wesentliche des Christentums an; die Philosophie des Christentums „lehrt uns, uns so zu verhalten, daß wir Gott ähneln und den göttlichen Ordnungsplan, seine Ökonomie, als Leitprinzip unserer Erziehung annehmen.“²⁸ – Als ab dem 4. Jahrhundert das Asketen- und Mönchtum mit dem Anspruch auftrat, das vollkommene Christentum zu verwirklichen, verstanden sich dessen Anhänger mit zunehmender Exklusivität auch als die eigentlichen Philosophen²⁹. Mit ihren paganen Vorgängern teilten sie zwar die Auffassung von der Therapie der Leidenschaften mittels der Wachsamkeit. „Seid wachsam, denn ihr wißt weder Tag noch Stunde (Mk 13,33–37par.)“ oder: „Betet ohne Unterlaß (Lk 181; 1 Thess 5,17)“ dürfen als biblisch begründende Schlüsselworte dieser Lebenspraxis gelten. Allerdings sollten die christlichen Asketen und Asketinnen diese Maximen abweichend vom ursprünglich-biblichen Sinne verstehen: Nicht länger waren Veränderungen in der alltäglichen Lebensführung die Konsequenz innerer Selbstbeobachtung; vielmehr galten die Enthaltung von Speise, Trank und Sexualität als in sich verdienstvolle Leistungen³⁰. Hinter dieser monastischen Entwicklung im Christentum steht maßgeblich eine Deutung des Gleichnisses vom Sämann, dessen Samen unterschiedlich reiche Frucht bringen (Mt 13,23). Cyprian (†258) deutet die hundertfältige Frucht (*centuplum*) allein auf die Märtyrer hin³¹. Hieronymus spricht das *centuplum* auch den Mönchen zu, da diese aufgrund ihrer stetigen *mortificatio carnis* ein lebenslanges Martyrium verwirklichten³². Diese eigenwillige Interpretation

26) Ebd.

27) Stelzenberger, Beziehungen (wie Anm. 21) 250–276, hier 250.

28) Klemens von Alexandrien, Strom., I, 11,52,3, (ed. C. Mondésert – M. Caster, SC 30, 1951, 86f.).

29) Gregor von Nazianz, Apologetica 103, (ed. J.-P. Migne, PG 35, 1887, 504A); Johannes Chrysostomus, Adversus oppugnatores vitae monasticae 3,13, (ed. J.-P. Migne, PG 47, 1888, 372).

30) Gribomont J., Art. Askese IV (Neues Testament und Alte Kirche) (TRE 4, 1979, 204–225, hier bes. 215–219).

31) Cyprian, De habitu virginum 21, (ed. G. Hartel, CSEL 3,1, 1868, 204): *Primus cum centeno martyrum fructus est, secundus sexagenarius uester est*. Dazu auch Campenhausen H. von, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche, Göttingen 1964², 139–144.

32) Hieronymus, ep. 49,2, (ed. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, 353): *Centesimus et sexagesimus et tricesimus fructus, quamquam de una terra et de una semente nascatur, tamen multum differt in numero; triginta referuntur ad nuptias... sexaginta uero ad uiduas; ebd. 354: porro centesimus numerus... exprimit uirginitatis coronam*.

des Gleichnisses vom Sämann veranschaulicht, daß es im christlichen Asketentum weithin nicht um eine Herzensfrömmigkeit ging, sondern vielmehr das an sich verdienstvolle Maß der Askese über das Maß an göttlicher Wunderkraft (*virtus*) entschied, die dem Asketen geschenkt wurde und mit der er Übermenschliches wirken konnte. „Für Jahrhunderte“ sollte gelten: „Vollkommener Christ ist eigentlich nur der Mönch.“³³ Auch wenn Texte aus dem zisterziensischen Milieu Bernhard von Clairvaux († 1153) schließlich rühmen, daß er seine Schüler in die „Disziplinen der himmlischen Philosophie“ eingeführt hätte³⁴, ist dies noch keineswegs als Hinweis auf eine an der antiken Philosophie orientierte Introspektion als Regelgrundlage des zisterziensischen Mönchtums zu verstehen; vielmehr folgte das zisterziensische Mönchtum weiterhin einem leistungsorientierten Askeseideal³⁵. So steht Abaelard in der Tradition der abend- und morgenländischen Klosterregeln gewiß auf einer Stufe allein mit Hieronymus, wenn er sich zur Erläuterung und Rechtfertigung des klösterlichen Lebens, besonders der von innen kommenden Abtötung der Leidenschaften, so nachhaltig an heidnisch-philosophischen Vorbildern orientiert³⁶: „Auch bei den Heiden darf man sich umsehen, um für die Geschichte Eures heiligen Standes zu lernen; aus der Heidenzeit darf man Euch zu mahnen einige Beispiele heranziehen. Es bedarf keiner schwierigen Forschungen, um bei den Heiden Einrichtungen zu entdecken, die dem klösterlichen Leben ähneln, nur daß der rechte Glaube noch fehlte“³⁷, so Abaelard. Ja, die Kirche hätte um der Abtötung weltverhafteter Leidenschaften willen nicht allein ethische Grundregeln aus der heidnischen Philosophie übernommen, sondern auch die Enthaltensamkeitsvorschriften und die Vorschriften für die leibliche Reinheit³⁸. Unter den Vollkommenen in den Reihen der Griechen billigt Abaelard den Sibyllen und Vestalinnen einen besonderen Rang zu³⁹. Als „größten Prediger der Armut und der Keuschheit“, ja als „größten Sittenlehrer“ unter den Philosophen überhaupt rühmt er das programmi-

33) Angenendt A., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 55.

34) *Exordium magnum Cisterciense*, (ed. J.-P. Migne, PL 185, 1880, 437D–438A): *Non gloriatur, ait Dominus per prophetam, sapiens in sapientia sua, neque dives in divitiis suis; sed in hoc gloriatur qui gloriatur, scire et nosse me, quoniam ego sum Dominus* (Jer 9, 23.24). *Hanc divinae scientiae formulam perfectius imitati sunt hi, qui sub beato patre nostro Bernardo in Clare-Valle coelestis philosophiae disciplinis imbuebantur, non litterati et in mysteriis sacrae legis eruditi viri multi, verum etiam laici et illitterati quam plures.*

35) Constable G., *The Reformation of the Twelfth Century*, Cambridge 1996, 212–220.

36) Luscombe, Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 272f.

37) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 275: *Si quis etiam vestrae religionis formam ac dignitatem apud Gentiles cognoscere curet, atque nonnulla inde quoque exempla ad exhortationem vestram inducere, facile deprehendet in ipsis etiam nonnullam huius propositi institutionem praecessisse, excepto quod ad fidei pertinet timorem.*

38) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 275: *...continentiae formam et corporalis munditiae religionem ab eis [den heidnischen Philosophen] accepisse.*

39) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 276–278.

sche Vorbild Senecas, demzufolge nicht die Selbstkasteiung den Philosophen ausmache, sondern vielmehr die Mäßigkeit⁴⁰.

Häufiger und ausführlicher als auf die griechisch-philosophischen Traditionen rekurriert Abaelard auf die Heilige Schrift; sie ist für ihn DIE Richtschnur des klösterlichen Lebens⁴¹. Gewiß legen schon die spätantiken Klosterregeln Wert darauf, daß die Kandidaten, die um die Klosteraufnahme bitten, entweder des Lesens bereits kundig sind oder es im Kloster alsbald erlernen⁴². Insoweit diese Traditionen Weisungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift geben, beziehen sie sich zumeist auf die klösterliche Leseordnung, d.h. auf die Frage, wann welche Abschnitte der Heiligen Schrift gelesen werden sollen bzw. in welcher Folge die Psalmen zu singen bzw. zu beten sind. Zwar stellen sie die Heilige Schrift durchaus als die eigentliche Regel heraus⁴³, allerdings ohne darauf einzugehen, wie sie sich der Mönch näherhin aneignen soll. So legt das 48. Kapitel der Benediktsregel⁴⁴ die Zeiten fest, wann die Brüder „frei sind für die Lesung“ (*lectioni vacent*)⁴⁵; auch, daß sie zu Beginn der Fastenzeit ein biblisches Buch aus der Klosterbibliothek erhalten sollen, um es von Anfang bis Ende zu lesen (*ex integro legant*)⁴⁶; schließlich, daß zwei oder drei ältere Brüder während der klösterlichen „Lesezeiten“ darauf Acht geben sollen, daß alle aufmerksam lesen (*intentus lectioni*)⁴⁷; aber wodurch sich die „gewissenhafte Lektüre“ eigentlich auszeichnen soll, bleibt unausgesprochen⁴⁸. Für Abaelard steht die Lektüre der Heiligen Schrift so sehr im Mittelpunkt seiner Lebensregel, daß er gleich auf mehreren Seiten ausführt, in welcher Weise die

40) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 277: *Unde et Seneca maximus ille paupertatis et continentiae sectator et summus inter universos philosophos morum aedificator: (...) Frugalitatem exigit philosophia, non poenam.*

41) Im Blick auf das von Abaelard so nachhaltig unterstützte monastische Leben der Frauen spricht McLaughlin M.-M., Peter Abelard and the Dignity of Women. Twelfth-Century ‚Feminism‘ in Theory and Practice (Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Les courants philosophiques, littéraires et artistiques en Occident au milieu du XIIIe siècle. Abbaye de Cluny, 2 au 9 juillet 1972 (Colloques Internaux du Centre National de la Recherche Scientifique 546), Paris 1975, 287–333, 304) gar von „evangelical feminism.“ Ebd. 315 geht er auf „the strongly evangelical basis of Abelard’s conception of women’s dignity and their monastic vocation“ ein.

42) Lutterbach H., „Monachus factus est.“ Die Mönchwerdung im frühen Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Frömmigkeits- und Liturgiegeschichte (BGAM 44), Münster 1995, 30, 46f. und 48.

43) Ebd. 108–110.

44) Dazu Vogüé A. de, Art. Regula S. Benedicti (LMA 7, 1995, 603–605); Renner F., Art. Benediktusregel (TRE 5, 1980, 573–577).

45) Regula Benedicti 48,4.10.13.14, (ed. R. Hanslik, CSEL 75, 2. Aufl., 1975, 115–117).

46) Regula Benedicti 48,15–16 (wie Anm. 45) 117.

47) Regula Benedicti 48,17–21 (wie Anm. 45) 117f.; schließlich heißt es in 48,23 (wie Anm. 45) 118: *Si quis uero ita negligens et desidiosus fuerit, ut non uellit aut non possit meditare aut legere, iniungatur ei opus, quod faciat, ut non uacet.*

48) Zum 48. Kapitel der Benediktsregel s. umfassend Vogüé A. de, Die Regula Benedicti. Theologisch-spirituelle Kommentar (RBS. Suppl. 16), Hildesheim 1983, 278–288.

Klosterinsassen dieses Werk lesen sollen, um ihrem Ziel einer lauterer Lebensführung näher zu kommen. So gelten ihm die biblischen Schriften als Spiegel für die Seele, in dem die Nonne zum einen die Vortrefflichkeit ihres Wandels erkennen könne; zum anderen führe ihr die Schriftlesung ihre Mängel in der Lebensführung vor Augen, so daß das Lesen des Gotteswortes zugleich die lebenspraktische persönliche Umkehr einzuleiten imstande sei: „Wer in der Heiligen Schrift liest, der weiß erst, was leben heißt; wer sie versteht, dem erwächst die Frucht dieses Verständnisses.“⁴⁹ In negativer Weise vergleicht Abaelard einen vom inneren Verständnis unberührten Leser der Bibel mit einem Blinden, der sich einen Spiegel vor das Gesicht hält⁵⁰ oder mit einem Hungrigen, der das vor ihm liegende Brot nicht zu sich zu nehmen weiß⁵¹. Dieser Tradition der verstehenden Aneignung der Schrift hätten sich schon die Propheten Israels verschrieben; Prophet-sein heiße schließlich, ein Seher oder ein Verstehender zu sein⁵². Der Apostel Paulus sei derjenige gewesen, der in besonderer Weise an diese Tradition angeknüpft hätte, wenn er uns „umfassend“ (*generaliter*) zum eifrigen Forschen in der Schrift anhalte⁵³. Auch die Benediktsregel rekurre auf diese prophetisch grundgelegte und von den Aposteln aufgegriffene Tradition, wenn sie den Mönch ermahne, daß sich sein Herz beim Psalmensingen im Einklang mit seinen Worten befinde (RB 19,7)⁵⁴. Wer beim Gebet, Kleinkindern gleich, nur Worte mache (*solo prolationis flatu verba formare*), ohne sie in seinem Herzen mitzuvollziehen, bete in unfruchtbarer Weise (*infructuosus*)⁵⁵. Diese Mahnungen wenden sich nicht allein gegen eine Gebetsauffassung, die ihr Heil in einem möglichst umfangreichen Gebetspensum sieht; gleichermaßen grenzt sich Abaelard von einer Sicht des

-
- 49) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Speculum animae scripturam sacram constat esse in quam quilibet legendo vivens, intelligendo proficiens, morum suorum pulchritudinem cognoscit vel deformitatem deprehendit, ut illam videlicet augere, hanc studeat removere.*
- 50) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Qui autem scripturam conspiciat quam non intelligit quasi caecus ante oculos [speculum] tenet in quo qualis sit cognoscere non valet, nec doctrinam quaerit in scriptura ad quam ipsa est tantummodo facta et tamquam asinus applicetur ad lyram, sic otiosus sedet ad scripturam.*
- 51) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *... et quasi panem appositum habet quo jejunos non reficitur, dum verbum Dei nec se per intelligentiam penetrante, nec alio ei docendo frangente, inutiliter cibum habet qui ei nullatenus prodest.*
- 52) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Prophetat vero sive interpretatur qui more prophetarum qui videntes dicuntur id est intelligentes ea quae dicit intelligit, ut ipsa exponere possit.*
- 53) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 285: *Unde et Apostolus generaliter ad scripturarum studium nos adhortans...* Diese ernste Mahnung wird anhand ausführlicher Zitate aus den Briefen des Apostels und seiner Schüler unterstrichen, u.a. Röm 15,4; Eph. 5,18–19; 1 Tim 4,13; 2 Tim 3,14–17; 1 Kor 14,1ff.; 1 Kor 14,13–20.
- 54) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Sic stemus, inquit [Benedictus], ad psallendum ut mens nostra concordet voci nostrae.*
- 55) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286: *Unde hanc in verbis perfectionem nos admonet habere, ut non more puerorum verba tantum sciamus proferre, verum etiam intelligentiae sensum in iis habere, atque aliter nos orare vel psallere infructuose protestatur.*

Gebetes ab, derzufolge das Gotteslob zuerst ästhetischen Anforderungen zu genügen hat. Beiden Versuchungen tritt er unter Rückgriff auf den Apostel Paulus entgegen: „Wie soll man (...) zum Abschluß der Segnungen in der Gemeindeversammlung das Amen sagen, wenn man den Inhalt dieses Segensgebetes nicht versteht und nicht weiß, ob der Beter etwas Gutes oder Böses erfleht?!“⁵⁶ Das oberflächliche oder gänzlich fehlende Verständnis der Heiligen Schrift ist von heilsentscheidender Bedeutung, insofern es Abaelard als Hauptweg gilt, auf dem die feindliche *suggestio* in die Klöster Einzug hält: „Da forscht man nicht mehr in der Schrift, da müht man sich nur noch um den Gesang und um das Aussprechen der Wörter, nicht mehr um das Verständnis, als ob das Geblöke der Schafe größeren Nutzen brächte als ihr Weidegang.“⁵⁷ Dagegen rühre der Ertrag des Lebens auf fruchtbarem Grund daher, daß die Nonnen das Gotteswort innerlich aufnahmen und es im Herzen bewegten (*in corde recondita*), anstatt es einfachhin aus ihrem Munde erklingen zu lassen⁵⁸. In einem anderen Bild vergleicht er den lebensverändernden Zugang zur Heiligen Schrift mit einem Brunnen, der angelegt und ergraben werden muß, oder mit einer Quelle, die es rein zu halten gilt⁵⁹: „Die Brunnen, die (...) gemeint sind, werden da gegraben, wo wir in die Tiefen des geheimen Sinnes der Heiligen Schrift eindringen. Diese Brunnen verstopfen uns insgeheim die Heiden; dies geschieht da, wo die unreinen Geister unser Trachten, das nach oben geht, mit irdischen Gedanken beschmutzen und uns die Quelle der göttlichen Weisheit verschütten, zu der wir schon gedrungen waren.“⁶⁰ Die Nonnen sollen die biblischen Worte wie Maria in ihrem Herzen bewegen; die Mutter Jesu hätte jedes Wort erwogen, alle Worte sorgsam miteinander verglichen und auf diese Weise deren verborgenen Gehalt erschlossen. Auf diese Weise hätte sie auch den tieferen Sinn der aus dem priesterlichen Heiligkeitsgesetz herrührenden Unterscheidung zwischen den reinen und den unreinen Tieren trefflich erkannt; die im Alten Testament erwähnten Tiere, die als kultisch unrein klassifiziert werden, weil sie unter anderem nicht wiederkäuen, hätte Maria in spiritualisierender Manier mit den Menschen identifiziert, die die göttlichen Gebote eben nicht in stillem Nachdenken der *rumina-*

56) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 286.

57) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 287.

58) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 287: *In corde potius recondita sunt quam in ore sonantia, cum eorum intelligentiam meditatio nostra retinet. Quorum quidem intelligentiae quanto minus studemus, minus has iniquitatis vias cognoscimus atque vitamus, et minus a peccato nobis providere valeamus.*

59) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 291: *Tenta ergo et tu, o auditor, habere proprium puteum et proprium fontem ut et tu cum apprehenderis librum scripturarum, incipias etiam ex proprio sensu proferre aliquem intellectum, et secundum ea quae in ecclesia didicisti, tenta et tu bibere de fonte ingenii tui. Est intra te natura aquae vivae, sunt venae perennes et irrigua fluentia rationabilis sensus, si modo non sint terra et rudibus completa. Sed satage fodere terram tuam et purgare sordes, id est ingenium, amovere desidiam et torporem cordis excutere.*

60) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 190.

tio unterzögen⁶¹. Der rechte Zugang zur Heiligen Schrift ist für Abaelard von derart tragender Bedeutung, daß er sogar der Äbtissin die Möglichkeit nahelegt, sich im Bedarfsfall den Zugang zum göttlichen Wort von *literati* vertiefen zu lassen⁶²: „Sie darf die Zeugnisse, die ihr die Wissenschaft an die Hand gibt, nicht in dummem Stolz beiseite schieben, sondern soll sie sich in aller Bescheidenheit und Gewissenhaftigkeit aneignen.“⁶³ Ob Abaelard bei den *literati* allein an schriftkundige Insassen des Klosters gedacht hat⁶⁴ oder auch an Wissenschaftler von der Universität, bleibt in diesem Zusammenhang offen. Da Heloisa allerdings in Verbindung mit Abaelard stand sowie über indirekten Zugang zu führenden Vertretern der damaligen Theologie verfügt haben wird, ließe sich auch an „Literaten“ außerhalb des Klosters denken, die die Klostervorsteherin nötigenfalls unterstützen konnten.

Über die philosophischen Traditionen und die Heilige Schrift hinaus rekurriert Abaelard, wie bereits angesprochen, auf die asketisch-monastischen Traditionen spätantiker und frühmittelalterlicher Provenienz; in diesem Feld kommt vor allem Hieronymus († 420) eine tragende Bedeutung zu⁶⁵. Obwohl sich Abaelard an keiner Stelle seiner Regel zur genauen Weise des Umgangs mit dem mönchischen Traditionsschatz äußert, bringt er seine Wertschätzung des klösterlichen Lebens doch dadurch zum Ausdruck, daß er in seiner Regel keinen Aspekt des monastischen Lebens anspricht, ohne in diesem Zusammenhang zugleich auf das Vorbild früherer Asketen und Mönche einzugehen. Dies gilt, wie zu zeigen sein wird, auch für sein eigenwilliges Ideal der Äbtissin.

Nach Abaelards Auffassung stimmen sowohl die philosophischen Überlieferungen als auch die Schätze der biblischen Weisheit, schließlich die seit dem 4. Jahrhundert vielfältigen monastischen Traditionen darin überein, daß das gelingende Leben einer Gemeinschaft auf der einheitlichen Ausrichtung aller

-
- 61) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 292: ... *Noverat [Maria] juxta mysterium legis omne animal immundum dici, nisi quod ruminat et unguam findit. Nulla quippe est anima munda, nisi quae meditando quantum capere potest divina ruminat praecepta et in his exsequendis discretionem habeat, ut non solum bona, sed et bene, hoc est recta faciat intentione.*
- 62) Zur Bedeutungsgeschichte dieses Terminus s. Grundmann H., *Litteratus – illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter* (ders., *Ausgewählte Aufsätze* (Schriften der MGH 25,3), Stuttgart 1978, 1–66).
- 63) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253: *Quod si de aliquibus melius cognoscendis ad scripturam recurrendum esse censuerit a literatis hoc requirere et addiscere non erubescat nec in his litteraturarum (!) documenta contemnat, sed diligenter suscipiat.*
- 64) Der von Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253 angefügte Hinweis auf RB 3,3, demzufolge der Herr manchmal den Jüngeren im Kloster die treffenderen Gedanken eingibt, könnte man zugunsten der Unterstützung für die Äbtissin durch *literati* innerhalb des Klosters werten.
- 65) Luscombe, *Abélard et le monachisme* (wie Anm. 9) 276: „Les citations de saint Jérôme sont très fréquentes dans les écrits religieux d’Abélard. Son interprétation du mot *monachus*, *solus*, est *jeromienne* ainsi que tout son enseignement monastique.“

gründet. Die erzieherische Kompetenz der Oberen sei herausgefordert⁶⁶, wenn sie dafür Sorge trage, daß die einzelne Nonne in ihrem Wollen und Tun eine auf Gott ausgerichtete Einheit widerspiegelt; diese klare Orientierung biete ihrerseits die Voraussetzung dafür, daß die gesamte Gemeinschaft dem urgemeindlichen Ideal unter einer für alle verbindlichen Leitung entspreche und die Menschen als „ein Herz und eine Seele“, d. h. in größt möglicher Transparenz im Blick auf ihren Schöpfer lebten⁶⁷.

Um der genannten Zielsetzung willen sieht Abaelard in Abweichung von allen früheren Klosterregeln als ideale Äbtissin nicht eine Frau vor, die stets jungfräulich gelebt und ihre Unschuld noch nicht verloren hat, sondern stattdessen eine ältere und lebenserfahrene Frau. Ja, sie muß Bedingungen erfüllen, die Abaelard dem Idealprofil für Diakonissen entnimmt, wie es im Timotheusbriefes (1 Tim 5,9-11) überliefert ist: Sie soll mindestens 60 Jahre alt sein, dem Stand der Witwen angehören, Kinder aufgezogen und nach dem Tod ihres ersten Mannes nicht wiedergeheiratet haben, schließlich für gute Werke bekannt sein⁶⁸. Abaelard erläutert, daß eine Witwe den Verzicht auf einen Mann in seiner Tragweite besser ermessen könne als eine Jungfrau, die niemals verheiratet gewesen sei: „Einsam“, so Abaelard, „nennt der Apostel die [nicht wiederheiratenden] Witwen, weil die allen Bindungen absagen, so daß kein irdischer Tröster mehr als Helfer bleibt, wohingegen die anderen [die Jungfrauen] von vornherein keinen Fürsorger besaßen.“⁶⁹ Während die spätantiken und frühmittelalterlichen Klosterregeln das biologische Alter einer Nonne bzw. eines Mönches gänzlich unberücksichtigt lassen und stattdessen die Dauer der klösterlichen Zugehörigkeit, fernerhin die geistliche Reife als allein entscheidende Kriterien für die Eignung zur Klosterleitung ansehen⁷⁰, insistiert Abaelard auf einer hohen Anzahl von Lebensjahren als Voraussetzung für einen weiten Schatz an menschlicher Erfahrung. Verschärfend läßt sich im Blick auf Abaelards Verhältnis zur monastischen Überlieferung hervorheben: Den traditionellen Klosterregeln dient als die eigentliche Schule für den Herrendienst allein das Kloster, nicht aber die Welt mit ihren alltäglichen ehelichen und familiären Verpflichtungen⁷¹. So gilt der Magisterregel, der Vorläuferin der Benediktsregel, ausschließlich ein Leben unter der zweiten Taufe der Klosterprofeß als heilsverheißend, wohingegen sie ein Leben

66) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 252.

67) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cum vero ita tam rebus nostris quam nobis ipsis penitus renuntiamus, tunc vere omni proprietate abjecta vitam illam apostolicam inimus, quae omni in commune reducit, sicut scriptum est: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una...*

68) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 252; auch schon Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 263.

69) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 264.

70) Gnllka C., *Aetas spiritalis. Die Überwindung der natürlichen Altersstufen als Ideal frühchristlichen Lebens* (Theoph. 24), Bonn 1972, 135–147 und 189–202.

71) Kardong T.-G., *The World in the Rule of Benedict and the Rule of the Master* (St-Mon 26, 1984, 185–204).

unter der ersten Taufe als Weg ins Verderben charakterisiert⁷². – Abaelards Vorstellung von der idealen Äbtissin speist sich aus drei Quellen: Über die griechische Philosophie hinaus sieht er sich in dieser Hochachtung zweitens durch die Anforderungen bestätigt, die der erste Timotheusbrief – Abaelard hält Paulus für den Verfasser – an eine ihrem Stande würdige Witwe stellt; unterstreichend verweist er hier auf Jesus, der nicht den an Lebensjahren jungen Johannes, seinen Lieblingsjünger, sondern aufgrund des Alters Petrus als Haupt der Kirche erwählt hatte⁷³. Drittens schließlich sieht sich Abaelard in seinen Prioritäten durch die Schriften des Hieronymus bestätigt. In all diesen Traditionen stößt er auf deutliche Anhaltspunkte zugunsten der Vorzugsstellung der Älteren gegenüber den Jüngeren⁷⁴. Vor diesem Hintergrund soll die von den Nonnen zu wählende Äbtissin eine Frau sein, „die in der Lebensführung und an Wissen die anderen übertrifft. Sie soll gereiften Alters sein, daß man mit Zutrauen auf ihre sittliche Zuverlässigkeit bauen darf. Sie soll vorher gehorcht haben, um jetzt befehlen zu können. Die Regel soll ihr fester Besitz geworden sein durch tätige Übung, nicht allein durch bloßes Anhören. (...) Ihre Aufgabe ist es, das regelgemäße Leben und die Ausübung der guten Werke zu ihrem Studium zu machen.“⁷⁵ Die Aufgabe der Äbtissin besteht nicht allein in der Verantwortung für das leibliche und das seelische Wohl der ihr Anvertrauten; vor allem hat sie sich als Meisterin der rechten Wahrnehmung zu bewähren: „Die Äbtissin soll überall die Runde machen. (...) Sie muß die erste sein, die Fehler in ihrem Hause bemerkt, sie muß die Fehler gutmachen, ehe die anderen sie überhaupt wahrnehmen und sich von ihnen anstecken lassen.“⁷⁶ Dies gilt vor allem, wenn der Hochmut im Kloster um sich greift. So soll die Äbtissin selbst mit gutem Beispiel vorangehen und die Wahl im Bewußsein um die Schwere der übernommenen Verantwortung annehmen wie jemand, der zum Tode geführt wird⁷⁷. Keinesfalls aber darf sie ihre Stellung ausnutzen, um sich über ihre Mitschwestern und gegenüber der Welt

72) *Regula Magistri*, Prolog 13–19. 21–22 und c. 90, 69, (ed. A. de Vogüé, SC 105, 1964, 298–300 und SC 106, 1964, 390); dazu auch Vogüé, *Die Regula Benedicti* (wie Anm. 48) 23; Kardong T.-G., *The Devil in the Rule of the Master* (StMon 30, 1988, 41–62); Lutterbach, „*Monachus factus est*“ (wie Anm. 42) 148–154.

73) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 266. Dort heißt es im Sinne eines Zitats aus Hieronymus, *Contra Iovinianum* I 26, (ed. J.-P. Migne, PL 23, 1889, 258C): *Unus, inquit, eligitur ut, capite constituto, schismatis tollatur occasio. Sed cur non Iohannes electus est? Aetati delatum est quia Petrus senior erat ne adhuc adolescens et pene puer progressae aetatis hominibus praeferretur, et magister bonus qui occasionem iurgii debuerat auferre discipulus, ... in adolescentem quem dilexerat causam praebere videretur invidiae.*

74) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 266.

75) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 253: *... ut videlicet talis eligatur quae ceteris vita et doctrina praeesse debeat et aetate quoque morum maturitatem polliceatur et quae obediendo meruerit imperare et operando magis quam audiendo regulam didicerit et firmius noverit. Quae si litterata non fuerit, sciat se non ad philosophicas scholas vel disputationes dialecticas sed ad doctrinam vitae et operum exhibitione accomodari.*

76) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 255.

77) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 258: *Vocata lugeat tamquam ad mortem deducata.*

hochmütig zu erheben: „Vorgesetzten tut vor allem Mäßigkeit not. Sie müssen sich selbst in ihren Ansprüchen beschränken, da sie auch noch für die anderen zu sorgen haben.“⁷⁸

Obwohl Abaelard einer ehemals verheirateten Frau als Äbtissin den Vorzug gegenüber einer ‚unschuldigen‘ Jungfrau gibt, gilt ihm die oben bereits angesprochene Einhaltung der Keuschheit als ein hervorragendes Mittel zur Therapie der Leidenschaften, wie er den philosophischen Traditionen, den Überlieferungen der Heiligen Schrift wie auch besonders den Ausführungen des Hieronymus entnehmen zu können glaubt⁷⁹. Als zweites therapeutisches Mittel gegen die weltverhafteten Leidenschaften erläutert er die Einübung in die Schweigsamkeit. Die früheren Klosterregeln beziehen die *taciturnitas* zu meist auf das Vermeiden der Schwatzhaftigkeit, auf das „Nicht-Reden“⁸⁰. So unterstreicht Adalbert de Vogüé die Stoßrichtung des entsprechenden Kapitels in der Benediktsregel, das die Akzente der Magisterregel aufnimmt: „Benedikt ist vornehmlich darum besorgt, die Mönche nach Möglichkeit am Sprechen zu hindern. (...) Vor allem ist es [ihm] wichtig, eine energische Tendenz und eine wirkungsvolle Disziplin zu schaffen.“⁸¹ Abaelard dagegen stellt die Schlüsselbedeutung des Schweigens für eine aus dem Herzen kommende Hinkehr zum Göttlichen heraus: „Sich des Schweigens befleißigen, das bedeutet gewiß mehr als bloß schweigsam sein; sich befleißigen heißt, mit bewußtem Willensentschluß etwas tun. Es gibt vieles, das wir ohne Aufmerksamkeit unbewußt tun, aber wenn wir uns befleißigen, müssen Wille und Aufmerksamkeit angespannt werden.“⁸² Er erklärt das von ihm unterstützte und auf Paulus zurückgeführte Gebot (1 Tim 2,11), demzufolge Frauen in der Kirche schweigen und nicht lehren sollen damit, daß das weibliche Geschlecht für das Laster der Schwatzhaftigkeit besonders anfällig sei⁸³. So solle besonders für die Kommunikation innerhalb des Klosters als Maßstab das „Nicht-Zuviel“ gelten: „Jedes Übermaß an Worten und Zeichen muß scharf gerügt werden, aber vor allem ein Übermaß von Worten, bei denen die Gefahr des Mißbrauchs besonders groß ist.“⁸⁴ Stattdessen sollte es den Liebhabern klösterlicher Einsamkeit darauf ankommen, Gott aus reinem und ungeteiltem Herzen zu dienen: nach dem Vorbild von Mose und den alten Vätern, von

78) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 257.

79) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 275–277.

80) Z.B. Regula Benedicti 6,3 (wie Anm. 45) 38: *Ergo quamuis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitatis grauitatem rara loquendi concedatur licentia.*

81) Vogüé, Die Regula Benedicti (wie Anm. 48) 132f.

82) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 245: *Plus quippe esse constat silentio studere quam silentium habere. Est enim studium vehemens applicatio animi ad aliquid gerendum. Multa vero negligenter agimus vel invita, sed nulla studiose nisi volentes vel intenti.*

83) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Qui rursus eidem cur hoc praeceperit innuens verbosas eas et loquentes cum non oportet arguit. Huic igitur tantae pesti remedium aliquod providentes ...*

84) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Nec tepide corrigatur verborum aut signorum excessus, sed verborum praecipue in quibus majus imminet periculum.*

Elia und Elisa, von Johannes dem Täufer und seinen Anhängern, von Antonius und Makarius; auch nach dem Vorbild unseres Herrn, der die Einsamkeit liebte⁸⁵. Im Unterschied zu den Klöstern, die ehemals in der Einsamkeit gegründet worden, alsdann aber zu Treffpunkten für die Leute aus der Welt geworden seien, empfiehlt Abaelard die Einsamkeit als Hilfe zur strengen Ausrichtung auf das Wesentliche: „In der Einsamkeit erliegen wir den Versuchungen des Fleisches weniger leicht, und unseren Sinnen fehlt die rechte Gelegenheit, uns ins Fleischliche hinabzuziehen.“⁸⁶ Und mit Orientierung an Hieronymus gelte es festgehalten zu werden, daß der in Einsamkeit lebende Mensch nicht länger mit seinem Gehör, seinen Augen und seiner Zunge zu kämpfen brauche: „Er hat nur noch einen einzigen Feind zu schlagen – sein eigenes Herz.“⁸⁷ Insofern entscheide zwar nicht der irdische Lebensort über Heil oder Unheil, doch könne das Leben in schweigsamer Einsamkeit eine Hilfe sein, „die Frömmigkeit ungezwungen zu bewahren und ihr eine ruhige Sicherheit zu geben.“⁸⁸

Als weitere Maßnahme zur Therapie der Leidenschaften untersagt Abaelard den Weingenuß: „Was ist von allem, was der Mensch zu sich nimmt, so gefährlich, so schändlich, nichts ein ebenso starker Feind unseres Standes und unserer frommen Versenkung wie der Wein?!“⁸⁹ In diesem Punkt sieht er sich in Übereinstimmung mit den griechischen Philosophen und den Propheten Israels, alsdann auch mit Jesus und Paulus, schließlich mit den Vätern der Wüste⁹⁰. Negativ grenzt Abaelard das Leben seiner Nonnen vom ehelichen Leben ab, wenn er den Weingenuß als Ausdruck der Festfreude beim Hochzeitsbankett herausstellt: „Hochzeiten haben ja ein Privileg auf unmäßigen Weingenuß, die Quelle der Wollust.“⁹¹ Im Sinne einer suggestiven Verstärkung fügt er an: „Gibt es eine Tugend, die in den Trunkenbolden gegenwärtig bleibt?“⁹² Allzumal gelte diese Verpflichtung zur Weinabstinenz gemäß den paulinischen Briefen (1 Tim 3,3; Tit 1,7) für jene, die ihren Dienst am Altar zu verrichten hätten. Selbst den Frauen sei der Weingenuß von Hieronymus verboten worden, was umso mehr Aufmerksamkeit verdiene, da der Körper der Frau entsprechend antiker Auffassung aus erheblich mehr Wasseranteilen besteht als derjenige des Mannes: „Die Frauen sind von Natur zwar schwächer veranlagt, allerdings dem Wein gegenüber sind sie das stärkere Geschlecht.“⁹³

85) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246–249.

86) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250: *Vestrae vero infirmitati tanto magis est solitudo necessaria, quanto carnalium tentationum bellis minus hic infestamur et minus ad corporalia per sensus evagamur.*

87) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250.

88) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 246: *Quamvis locus non salvet, multas tamen praebet opportunitates ad religionem facilius observandam et tutius mundiendam et multa religionis auxilia vel impedimenta ex eo consistunt.*

89) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 270.

90) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272.

91) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 270.

92) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 271: *Quae namque virtus, quod bonum in ebris manet?*

93) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272: *... in se natura debilior et tamen contra vinum fortior.*

Trotzdem optiert auch Abaelard im Blick auf beide Geschlechter zugunsten eines vollständigen Weinverzichts: „Der Wein ist der schärfste Feind unseres klösterlichen Lebens“⁹⁴, „der größte Widersacher der Keuschheit und der Schweigsamkeit“⁹⁵, weil er „erhitzt“ und „das Feuer der Sinnlichkeit anfacht“⁹⁶.

Während sich Abaelard bei den bisher angesprochenen Maßnahmen zur Therapie der Leidenschaften auf einer einheitlichen Traditionslinie sehen konnte, die von den Philosophen über die biblischen Schriften bis hin zu den christlich-monastischen Zeugnissen verläuft, zerbricht diese Übereinstimmung hinsichtlich der Erlaubtheit des Fleischverzehrs. Zumindest die ansonsten von Abaelard reichlich bemühte Tradition der griechischen Stoa spricht sich nachhaltig zugunsten einer vegetarischen Lebensweise aus⁹⁷. Es ist zugleich diese Traditionslinie, auf die sich auch Hieronymus in seinem Werk „Adversus Iovinianum“ beruft, wenn er so heftig gegen den Fleischverzehr optiert, daß seine Argumentationskette zugleich den Ausgangspunkt für die, von Ausnahmefällen abgesehen, vegetarische Tradition des weiteren Zölibatentums bildet⁹⁸. Merkwürdigerweise findet sich von diesem breiten Traditionsstrom zugunsten des Fleischverzichts bei Abaelard kaum ein Wort⁹⁹, obgleich sich der stoische und der christliche Vegetarismus ausdrücklich im Dienste einer Therapie der Leidenschaft sehen. Indem Abaelard in der Frage des Fleischverzichts ausschließlich auf das Neue Testament rekurriert, gibt er die Priorität innerhalb seiner Zeugenliste deutlich zu erkennen: Allein wenn die philosophische und die christlich-monastische Tradition mit den Kernaussagen der Heiligen Schrift übereinstimmen, bringt er sie zu Gehör. Widerspricht das Neue Testament den Idealen der griechischen Philosophie, verschweigt Abaelard die paganen Stimmen; und wenn nötig, auch die monastischen Traditionen. So rekurriert er in der Frage des Fleischverzichts maßgeblich auf den Apostel Paulus (Röm 14,3ff.): „Bei den Speisen ist der Apostel nur darauf bedacht, das eigene Gewissen oder das Gewissen eines anderen vor Anstoß zu bewahren.“¹⁰⁰ Denn entsprechend Mk 7,15 gilt selbst für die Spei-

94) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272: *proposito nostro maxime adversari videmus.*

95) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 277: *... continentiae quam silentio maxime contrarium.*

96) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 272.

97) Lutterbach H., Der Fleischverzicht im Christentum. Ein Mittel zur Therapie der Leidenschaften und zur Aktualisierung des paradiesischen Urzustandes (im Druck).

98) Ebd.

99) Dies ist umso eher bemerkenswert, da Abaelard ansonsten „substantial use of St. Jerome's Adversus Iovinianum“ macht, wie McLaughlin, Abaelard and the Dignity of Women (wie Anm. 41) 310 herausstreicht.

100) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 267: *Et quod vilis poterit comparari vel facilius haberi et sine scandalo sumi, id concedatur. Solum quippe scandalum propriae conscientiae vel alterius in cibis Apostolus vitat.*

sen von Ungläubigen und für Götzenopferfleisch¹⁰¹: „Von Christus aus, so versichert der Apostel Paulus, ist keine Speise gemein, das heißt unrein, weil das Gesetz Christi keine Speise verbietet.“¹⁰² – Obgleich sich Abaelard mit der Erlaubnis des Fleischverzehr für seine Nonnen von der philosophischen und grundsätzlich von der asketisch-monastischen Tradition abgekehrt hat, kann er sich den genannten Überlieferungen erneut zuwenden, wenn er herausstellt, daß es bei der Nahrungsaufnahme wie in allen anderen Bereichen des alltäglichen Lebens auf die Einhaltung des rechten Maßes ankomme: „Wir tun so, als gelte das Verbot der Speise und nicht ihrem Übermaß; dabei verbietet der Herr Völlerei und Trunkenheit, d.h. ohne Rücksicht auf die Art von Speise und Trank jedes Zuviel.“¹⁰³ Mit Hilfe einer noch schärferen Gegenüberstellung unterstreicht Abaelard an anderer Stelle, daß im Essen überhaupt keinerlei Möglichkeit zur Sünde liege, sondern vielmehr allein in der Gier¹⁰⁴: „Wir essen kein Fleisch! Wirklich, ein großes Verdienst, wenn wir uns an sonstigen Speisen schadlos halten, bis wir übersatt sind“¹⁰⁵, ruft Abaelard mit ironischem Unterton aus. Gemäß seinem Grundanliegen, die Therapie der Leiden-schaften um der Hinkehr zum Göttlichen willen, stellt er heraus, daß entsprechend dem Leib, der allein durch äußerlichen Schmutz verunreinigt werde, auch die Seele allein durch seelischen Schmutz Schaden nehme: „Vor dem, was am Körper geschieht, braucht man sich nicht zu fürchten, wenn nur der Geist sich dazu sein Ja nicht erpressen läßt. Auf die Reinheit des Fleisches darf man sich nicht verlassen, wenn die bösen Gedanken die Seele verderben. Im Herzen entscheidet es sich, ob die Seele sterben soll oder leben.“¹⁰⁶

Nicht allein im Blick auf die Nahrung, die Kleidung¹⁰⁷ und die Klosterbauten¹⁰⁸, sondern für viele weitere Bereiche des alltäglichen Lebens, wie für den Umfang des Viehbestandes, schärft Abaelard die Einfachheit als Bedingung

-
- 101) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 268: *Quod diligenter Apostolus attendens et omnia ciborum genera etiamsi sint infidelium cibi et idolothyta Christianis esse licita studiose prosequitur solum, ut diximus, in cibus scandalum vitans.*
- 102) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 268: *Nullum itaque cibum per Christum asserit esse communem, id est immundum, quia lex Christi nullum interdicat.*
- 103) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 274: *Totum id excusat vilium abstinentia carnum dummodo eas publice non voremus quasi ciborum qualitas magis quam superfluitas in culpa sit, cum solam Dominus crapulam et ebrietatem nobis interdicat, hoc est cibi pariter et vini superfluitatem potius quam qualitatem.*
- 104) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 269f.: *Quid igitur mirum si id in quo nullum est omnino conceditur ne peccatum incurrant, hoc est alimenta quaelibet necessaria, non superflua?*
- 105) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 274.
- 106) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 276: *Nullus itaque cibum inquinat animam sed appetitus cibi vetiti. Sicut enim corpus non nisi corporalibus inquinatur sordibus, sic nec anima nisi spiritualibus. Nec timendum est quidquid agatur in corpore si animus ad consensum non trahitur. Nec confidendum de munditia carnis si mens voluntate corrumpitur; auch 277f.*
- 107) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 281f.
- 108) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 263 und 282.

bzw. äußeren Ausdruck einer innerlich bereits erfolgreich angelaufenen Therapie der weltverhafteten Leidenschaften ein: „Wächst unser Viehbestand und Grundbesitz, dann geht unser Dichten und Trachten nur noch auf das Äußere. Wer in dieser Welt viel besitzt, der kann sich dem Zwang nicht entziehen, auch seine Gedanken auf diesen irdischen Besitz zu richten, und versäumt dabei, sich in das zu versenken, was von oben ist. Auch wenn wir leiblich in unseren Klostermauern bleiben, hängt unser Herz doch an dem, was draußen ist; wir müssen uns um das sorgen, was von der Welt ist und nehmen Schaden an unserer Seele.“¹⁰⁹ Heftig kritisiert Abaelard die Äbte, die ihre Maßlosigkeit und Weltverhaftung dadurch zu erkennen gäben, daß sie in ihre Klöster mehr Nonnen und Mönche aufnahmen als sie ernähren könnten und den Neulingen obendrein noch ein angenehmes Leben versprechen! Schlimmer noch: Anstatt sich und die Gemeinschaft mit aller Kraft auf den Herrn auszurichten, müßten sie umherziehen, um für das Kloster das Notwendige zu erbetteln; anstatt geistlich gesinnt zu sein, gäben sie sich und die Ihren dem Irdischen hin: „Wenn sie ihre Kraft, ein vernünftiges Regiment zu führen, nicht bedeutend überschätzten, dann unterbliebe diese Anbetung der großen Zahl. Der Herr hat nur wenige zu Jüngern erwählt.“¹¹⁰

Die von Abaelard entworfene monastische Regel nimmt für sich in Anspruch, nichts als frühere Traditionen auf einen Blick sichtbar zu machen. Tatsächlich aber entwickelt die Kompilation aus Elementen der griechischen Philosophie, der biblischen Schriften sowie der christlich-monastischen Überlieferung ein neues Leitbild klösterlichen Lebens: Ebenso wie sich die Äbtissin im Rahmen ihrer Amtsführung nicht in falscher Weise auf etablierte Gewohnheiten berufen darf, sondern stets neu nach dem Willen Gottes für die ihr Untergebenen zu fragen hat¹¹¹, fühlt sich auch Abaelard selbst in Abkehr von der Monastik zu vernunftbegründeten Veränderungen innerhalb des monastischen Traditionsstromes aufgerufen. „Im Evangelium sagt der Herr: ‚Ich bin die Wahrheit‘, aber nicht: ‚Ich bin die Gewohnheit.‘ Nachdem nun die Wahrheit geoffenbart ist, muß die Gewohnheit ihr Feld räumen.“¹¹² Oder pointiert: „Der Satz ist unbestreitbar. Vernunft und Wahrheit stehen über dem Herkommen.“¹¹³

Die Hintergrundfolie eines leistungsorientierten Mönchtums, von der sich Abaelard mit seiner monastischen Regel abzusetzen sucht¹¹⁴, legt Heoisa noch schonungsloser frei als Abaelard selbst; und zwar in dem Brief, den sie

109) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 282.

110) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 283: *Qui profecto minus de multitudine gloriarentur si salutem animarum magis quam numerum quaerent et de suis viribus in ratione sui regiminis reddenda minus praesumerent.* Zu dieser Problematik vgl. die umfangreichen Ausführungen ebd. 383–285.

111) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 265f.

112) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 266.

113) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 266.

114) Luscombe, Abélard et le monachisme (wie Anm. 9) 273f. stellt eine deutliche Gegnerschaft Abaelards im Blick auf zeitgenössische Weisen des Mönchtums heraus:

Abaelard mit der Bitte zugesandt hatte, ein Regelwerk für Klosterfrauen zu entwerfen. So hebt sie im Sinne eines Indizes hervor, wie leichtsinnig die Männer und Frauen ihre klösterlichen Gelübde ablegten, oftmals gar ohne Kenntnis des Inhaltes: „Alle drängen sich gedankenlos um die Wette ins Kloster.“¹¹⁵ Weiterhin sieht sie das monastische Leben zu sehr auf die Einhaltung äußerlicher Tabus (Fleischverzicht etc.) konzentriert. Dagegen fordert Heloisa unter Anlehnung an das Neue Testament: „Der Unterschied von christlichem und jüdischem Wesen ist ja in nichts so stark wie in der verschiedenen Betonung der äußeren und inneren Werke; zumal zwischen den Kindern Gottes und den Kindern des Teufels ist das einzige Unterscheidungszeichen die Liebe.“¹¹⁶ Diese Gegenüberstellung eines Hochleistungsmönchtums und eines ‚Liebesmönchtums‘ versinnbildlicht sie an Johannes und Jesus: Johannes der Täufer und seine Jünger hätten die Askese dermaßen übertrieben, daß sie dadurch sehr an körperlichen Kräften abgenommen hätten. Unter ausschließlicher Berücksichtigung der äußerlichen Übungen müßte man also Johannes und seine Jünger im Frommsein über Christus und seine Jünger stellen. Genau so hätten sich die Johannes-Jünger auch selbst eingeschätzt, indem sie als Ausdruck ihrer „jüdisch-äußerlichen Werkgerechtigkeit“ gegen Christus und dessen Jünger gemurrt hätten¹¹⁷. Sowohl die monastische Idealvorstellung Heloisas als auch der Entwurf Abaelards sind grundlegend von dem vor allem durch Augustinus († 430) vertretenen ‚Mönchtum der Innerlichkeit‘ geprägt: „Er stellte den Unterschied fest zwischen echter Tugend und einer zur Schau gestellten (*inter virtutem et virtutis exhibitionem*) und gab den äußerlichen Werken ihren richtigen Platz, indem er ihnen jedes Verdienst absprach.“¹¹⁸ Die lebenspraktische Reichweite dieser Unterscheidung läßt sich an der Einschätzung des Martyriums ablesen: Grundsätzlich müsse jeder seine Bereitschaft zur Hingabe seines Lebens um des Glaubens willen einüben; dagegen sei es nicht entscheidend, ob einem Menschen das blutige Martyrium schließlich tatsächlich abgefordert würde oder nicht. Gleiches gelte für die innere Haltung der Enthaltensamkeit, die Grundbestandteil einer christlichen Lebensführung sei. Während Johannes sie auch äußerlich lebte, sei Abraham stets dazu bereit gewesen, ohne sie allerdings im Sinne einer monastischen Lebensform einzubringen. Entscheidend komme es in allen Fällen auf die innere Haltung an: „Es gelten bei Gott allein die Tugendkräfte als Verdienst, und der entsprechende Besitz an diesen Tugendkräften verbürgt einen entsprechenden Lohn von Christus, ohne Rücksicht darauf, ob diese Tugendkräfte sich

„Abélarad a admiré peu de religieux contemporains. (...) Abélarad lui-meme a généralement dénoncé le monachisme de son temps.“

115) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 246f., Zitat 246.

116) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 248.

117) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 249.

118) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 249f.

haben betätigen können oder nicht.¹¹⁹ Der wahre Christ sei vollständig damit in Anspruch genommen, seinen „inneren Menschen“ (*homo interior*) mit Tugenden auszuschnücken, indem er die guten Haltungen einübt und die Sünde bei der Wurzel im Herzen packt. Das Äußerliche sei so belanglos, daß Jesus seinen Jüngern sogar erlaubt hätte, Ähren am Sabbat abzurupfen oder mit ungewaschenen Händen zu speisen¹²⁰. Und im Blick auf Gott als *cordis et renun probator* (Jer 19,20; Ps 7,10) heißt es: „Soll die Frömmigkeit unseres Herzens vor Gott ihren vollen Wert haben, muß alles Pochen auf das äußerliche Tun fernbleiben.“¹²¹ – Wenn Abaelard die monastische Lebensweise bereits in der Urgemeinde verwirklicht sieht, erkennt er die Verbindungslinie vor allem in dem christlichen Ideal, „ein Herz und eine Seele (Apg 4,32)“ zu sein; in beiden Fällen beschreibt er eine Gemeinschaft, in der es jedem Menschen um die Vorbereitung auf den kommenden Herrn geht: durch eine an den philosophischen, vor allem an den biblischen Maßstäben ausgerichtete maßvolle, aufrichtige und aller Sünde abgeneigte Lebensweise. Abaelard stellt anhand der Urgemeinde heraus, worauf es bei der monastischen Lebensweise ankommt: „Ein jeder suchte nicht und erstrebte nicht, was sein war, sondern jeder suchte und erstrebte, was Christum trieb. Nur bei solcher Selbstentäußerung im Geiste Christi ist ein Leben möglich ohne persönliches Eigentum.“¹²²

Ein abschließender Vergleich zwischen den Anfragen Heloisas an Abaelard und dessen beiden Antwortbriefen offenbart manche Divergenzen; viele Fragen seiner Geliebten, die vor allem die Ausgestaltung und Organisation des alltäglichen Lebens im Kloster betreffen, läßt Abaelard unberücksichtigt. So geht er auf die von Heloisa angesprochene Ausgestaltung eines Probejahres für Klosteranwärterinnen¹²³ ebenso wenig ein wie auf die als besonders dringend herausgestellte Notwendigkeit einer Ordnung der einzelnen Gebetszeiten¹²⁴. Weitere Schlüsselbereiche für die Gestaltung des klösterlichen Alltags werden in der Korrespondenz überhaupt nicht angesprochen; am wichtigsten unter diesen Auslassungen ist gewiß die Frage nach dem Umgang mit Verfehlungen. Auf listenartige Zusammenstellungen von guten Werken konnte Abaelard aufgrund seiner ‚Herzensethik‘ verzichten, wohingegen er auf die

119) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 250: ... *solas apud Deum merita virtutes obtinere, et quicumque virtutibus pares sunt, quantumcumque distent operibus, aequaliter ab ipso promereri.*

120) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 250f.

121) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 251.

122) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cor unum fide, quia corde creditur. Anima una quia eadem ex caritate voluntas ad invicem cum hoc unusquisque alii quod sibi vellet, nec sua magis quam aliorum commoda quaereret vel ad communem utilitatem ab omnibus omnia referrentur, nemine quae sua sunt, sed quae Jesu Christi, quaerente seu affectante. Alioquin nequaquam sine proprietate viveretur, quae magis in ambitione quam in possessione consistit.*

123) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 243 und 246.

124) Heloisa, ep. 6 (wie Anm. 14) 252: *Maxime vero de officiis ecclesiasticis et de ordinatione psalmodiarum providendum est ut in hoc saltem si placet, nostram exoneres infirmitatem ne, cum psalterium per hebdomadam expleamus, eosdem necesse sit psalmos repeti.*

Keuschheit, auf die Schweigsamkeit oder auf die Ernährung der Nonnen wunschgemäß und ausführlich eingeht. So mag man gegen Abaelards Entwurf berechtigt einwenden, daß eine Äbtissin ihr Kloster auf der Basis dieser Weisungen nicht zu leiten vermag; übrigens ein ‚Manko‘, das Abaelard mit vielen spätantiken und frühmittelalterlichen Klosterregeln teilt¹²⁵. Trotzdem wird die diagnostizierte Lückenhaftigkeit seiner Ausführungen gewiß nicht der alleinige Grund für die ausgebliebene Rezeption sein, welche Gerd Zimmermann so nachhaltig hervorhebt: „Der Entwurf [Abaelards] fand (...) keine weitere Verbreitung; er blieb in seiner Gültigkeit auf den einen Konvent [nämlich denjenigen von Heloisa] beschränkt.“¹²⁶ Vielmehr war Abaelards Vision des idealen Klosterlebens zu seiner Zeit noch kaum vermittelbar. Das mag weniger an seiner scholastisch mitgeprägten Sicht der Frau gelegen haben als an seiner eindeutigen Option zugunsten der Freilegung des ‚inneren Menschen‘.

Elisabeth Gössmann zufolge wurde der Unterschied der Geschlechter im Mittelalter vorwiegend im körperlich-geschlechtlichen Bereich gesehen, wohingegen die Seele in ihrem Wesen bei Mann und Frau als gleich galt. Aufgrund ihrer Physis sah man die Frau als das schwächere Geschlecht an. Gleichwohl war diese körperliche Inferiorität auch für die Seele folgenreich, insofern diese sich über den Körper artikulierte und ihr angesichts des schwächeren Leibes weniger Ausdrucks- und Entfaltungsmöglichkeiten zur Verfügung standen¹²⁷. Trotz dieses Unterschieds zwischen Mann und Frau hat sich in der scholastischen Auffassung von der Frau auch die biblisch grundgelegte Idee der Gottebenbildlichkeit von Mann und Frau niedergeschlagen; wirksam wird sie vor allem im Blick auf das geistliche Vermögen von Mann und Frau: „Die Auffassung von der seelischen Schwäche der Frau als Folge ihrer leiblichen Schwäche hindert aber nicht, daß gleich anschließend der Frau für das geistliche Leben die gleichen Möglichkeiten zugesprochen werden wie dem Mann.“¹²⁸ So impliziert das scholastische Verständnis des weiblichen Geschlechts, daß Frauen trotz ihrer leiblichen Unterlegenheit dem Manne im geistlichen Leben ebenbürtig werden können, wenn sie sexuell enthaltsam leben: „Die ‚Gleichberechtigung‘ von Mann und Frau in der gnadenhaften Möglichkeit wird also primär den jungfräulichen Frauen zugesprochen, was zunächst in der allgemeinen Höherwertung der Jungfräulichkeit für das geistliche Leben begründet ist, die auch für den Mann gilt,

125) Lutterbach, „*Monachus factus est*“ (wie Anm. 42) 7–36, 52–60, 81–100 und 124–144 im Blick auf die Mönchwerdung.

126) Zimmermann, Ordensleben und Lebensstandard (wie Anm. 9) 34.

127) Gössmann E., Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jahrhunderts (Albert Zimmermann (Hrg.), Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters, Halbband 1 (Miscellanea Mediaevalia 12,1), Berlin – New York 1979, S. 281–297).

128) Gössmann E., Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung der Summa Halensis (Alexander von Hales) (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München. Sonderband), München 1964, 223.

aber es wird doch deutlich, daß die gnadenhafte Selbsttranszendierung bei der Frau irgendwie als Überschreitung ihrer naturhaft gegebenen Begrenzung gesehen ist. Die jungfräuliche Frau hat zur Erhebung auf die Ebene des Mannes eher die Möglichkeit.¹²⁹ Abaelards ambivalentes Verständnis der Frau stimmt mit dieser für die Scholastik charakteristischen Sicht in bedeutenden Teilen überein: Zum einen sieht er die Frau als ein dem Manne unterstelltes Wesen an¹³⁰. Davon kündigt auch seine in diesem Rahmen nicht näher zu diskutierende Auffassung, daß jedes Frauenkloster im Verband mit einem Männerkloster stehen¹³¹ und ein Abt als Vorsteher des ‚Doppelklosters‘ fungieren solle¹³². Gleichfalls suchte Abaelard die Frauen von allem fernzuhalten, was mit der Vorbereitung der Eucharistiefeyer sowie der Sorge um die Reliquien zusammenhängt. So stellt er im Blick auf das Amt der Sakristanin heraus, daß sie die kultische Reinheit, näherhin die sexuelle Unberührtheit (*integritas*) als notwendige Voraussetzung für ihren Dienst gewährleisten müsse¹³³. Dennoch dürfe weder sie selbst noch eine andere Schwester „die Reliquien, die Altargefäße sowie die Altardecken berühren, außer sie sind ihnen zur Reinigung übergeben.“ Selbst diese Reinigung ist den Klosterfrauen offenbar nur unter männlicher Aufsicht erlaubt¹³⁴; im Umgang mit den heiligen Gerätschaften gilt die strikte Weisung: „Die Sakristanin soll die Schränke öffnen, die Mönche werden die heiligen Gefäße aus den Schränken nehmen und sie wieder ein-

129) Ebd. 224.

130) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 245f.

131) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 250ff. und bes. 259, wo es u.a. heißt: *Hanc nos itaque providentiam sequentes monasteria feminarum monasteriis virorum ita semper esse subiecta volumus ut sororum curam fratres agant et unus utriusque tamquam pater praesideat ad cuius providentiam utraque spectent monasteria et utrorumque in Domino quasi unum sit ovile et unus pastor.*

132) „Für Abaelard ist das Doppelklosterwesen zunächst begründet in der Schwäche des weiblichen Geschlechts, das notwendig der Hilfe des Mannes bedarf. Hierzu kommt aber auch ein theologischer Grund: der Apostel verlangt für die Frau ganz allgemein als Haupt einen Mann; auch für die Nonne gilt die Forderung, sie muß also auch unter der Herrschaft eines Mannes stehen.“ So Hilpisch S., *Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation* (BGAM 15), Münster 1928, 75. Über Hilpisch hinaus ist festzuhalten, daß an der Spitze des abaelard’schen Doppelklosters nicht, wie es der Doppelkloster-Tradition entsprochen hätte, eine Äbtissin, sondern vielmehr ein Abt steht, wohingegen das Frauenkloster in diesem Verbund von einer Äbtissin bzw. Diakonissin geleitet wird; dieser sind wiederum sechs Officialinnen unterstellt: Sakristanin, Vosängerin, Krankenschwester, Kleiderverwalterin, Verwalterin, Pförtnerin. Ep. 8 (wie Anm. 14) 252: *Septem vero personas ex vobis ad omnem monasterii administrationem necessarias esse credimus atque sufficere...*; dazu auch Leclercq, „Ad ipsam sophiam Christum“ (wie Anm. 9) 191 f. Zum Ideal des Doppelklosters grundlegend Frank K.-S., *Art. Doppelkloster* (LMA 3, 1995, 338–339); Parisse M., *Art. Doppelkloster* (LThK 3, 1986, 1257–1259).

133) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260: *Haec quidem quae sanctuario praesidet vitae munditia praeminere debet et quae si fieri potest, mente cum corpore sit integra et ejus tam abstinentia quam continentia sit probata.*

134) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260.

stellen.¹³⁵ Dieses Zitat mag veranschaulichen, wie sehr Abaelard hier die seit dem 4. Jahrhundert über das Asketentum hinaus weit verbreitete Sicht von der Inferiorität der Frau auch aufgrund deren kultischer Unreinheit fort-schreibt¹³⁶. Insofern erledigt sich wie nebenbei die in der Forschung mitunter geführte Diskussion, inwieweit Abaelards Wertschätzung der Frau auch Schritte im Blick auf ihre mögliche Zulassung zum priesterlichen Amt umfaßt hätte¹³⁷. – Zugleich gilt es hervorzuheben, daß Abaelard die Frauen als das schwächere Geschlecht in weiten Bereichen des geistlichen Lebens nicht nur als ein dem Manne ebenbürtiges ansieht – wie es der scholastischen Sicht entspricht –, sondern es sogar rühmt, dem Manne überlegen und von Gott besonders auserwählt worden zu sein¹³⁸. So handelt sein erster Antwortbrief an Heloisa im geradezu werbenden Sinne von Frauen, die in der Nähe Jesu eine hervorragende Stellung bekleideten und die Abaelard aufgrund ihrer Abkehr von der Welt und ihres Besitzverzichts¹³⁹ als „Vorbilder der Nonnen“ heraus-stellt¹⁴⁰: „Wie unaussprechlich ist die Güte des Herrn, wie herrlich die Begna-dung der Frauen; Haupt und Füße ihm zu salben, betraut der Herr nur die Frauen! Wahrhaft groß ist das Vorrecht des schwächeren Geschlechtes!“¹⁴¹

135) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 260: ... *et arcis ab ea (der Sakristanin) reseratis haec inde ipsi sumant vel ibi reponant.*

136) Das Konzil von Paris (a. 829) 45, (ed. A. Werminghoff, MGH. Concilia Aevi Merovingici et Aevi Karolini 2,2, 1908, 639) wiederholt das schon im 4. Jahrhundert vom Konzil von Laodicea (Conc. Laodicense 44, (ed. I. Mansi, Concilia 2, Florenz 1759, 581): *Quod non oporteat mulieres ingredi ad altare nec ea contingere, quae virorum officiis deputata sunt*) ausgesprochene Verbot, demzufolge Frauen keinen Zutritt zum Altar erhalten und ihnen das Berühren der heiligen Gefäße ebenso verboten ist wie das Austeilen der Kommunion. Einer beinahe zeitgleichen Bestimmung (Haitonis Episcopi Basileensis Capitula Ecclesiastica [a. 807–823] 16, (ed. A. Boretius – V. Krause, MGH. Capitularia Regum Francorum 1, 1883, 364) zufolge sind nicht einmal die *Deo dicatae* von diesen Einschränkungen ausgenommen; insofern sie die Altardecken waschen, werden diese zuvor von den Klerikern vom Altar abgenommen und an der Schranke (*ad cancellos*) den Frauen übergeben und nach der Reinigung dort auch wieder in Empfang genommen; gleiches geschieht mit den Gaben (*oblata*), die von den Frauen geopfert werden (*offerre*): Um der Wahrung der kultischen Reinheit innerhalb des heiligen Bezirks willen werden sie von den Klerikern zum Altar gebracht.

137) Zu dieser Diskussion s. McLaughlin, Peter Abaelard and the Dignity of Women (wie Anm. 41) 300f.

138) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) S. 254; dazu auch McLaughlin, Peter Abelard and the Dignity of Women (wie Anm. 41) 300; ebd. 292f. wird Abaelards Auseinandersetzung mit der ‚Frauenfrage‘ als „the most comprehensive response of the early twelfth century to the problems of women and their religious life“ bezeichnet.

139) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 253: *Ibi quippe cum apostolis ceterisque discipulis, cum matre ipsius, sanctorum legimus conventum mulierum quae scilicet saeculo abrenuntiantes omnemque proprietatem abdicantes ut solum possiderent Christum.* Auch 254.

140) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 254.

141) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 255.

Und im Sinne eines Vergleichs von Jesu Wertschätzung der männlichen und der weiblichen Nachfolge hält Abaelard fest, daß sich die Männer keinesfalls rühmen dürften, von Jesus ebenso intensiv gepriesen worden zu sein wie die Frauen¹⁴². Es ist diese von Abaelard aus der Urgemeinde abgeleitete Hochschätzung der weiblichen Nachfolge, die er auch zu seiner Zeit für maßgeblich hält¹⁴³: „Die Fülle der göttlichen Gnade und Nachsicht ist nirgends sonst so reichlich ausgegossen wie über der Frauen schwaches Geschlecht, das durch eigene Schuld und durch Naturanlage seine Ehre eingebüßt hatte.“¹⁴⁴ Als Beleg weist er auch auf die weiblichen Geschlechtsorgane hin, die Gott durch die Geburt des Erlösers besonders geehrt hätte¹⁴⁵.

Während Abaelards Sicht der Frau in manchen Zügen das in der Scholastik von Aristoteles hergeleitete Verständnis der Frau übertrifft, muß seine Option zugunsten der Freilegung des *homo interior* als ein Durchbruch gelten, der Gedanken der Mystik im 13. Jahrhundert und des Humanismus an der Schwelle vom Spätmittelalter zur Frühen Neuzeit antizipiert. Erinnerung sei in diesem Zusammenhang daran, daß jene von der Individualität des Einzelnen ausgehende Frömmigkeit des Neuen Testaments¹⁴⁶ seit dem Beginn des Frühmittelalters immer mehr in den Hintergrund geraten war, wie sich exemplarisch an den Veränderungen im Bereich der Tauffrömmigkeit ablesen läßt: Hier verlief die Entwicklung von der deprekatorischen („Glaubst du?“ – „Ich glaube“) hin zur indikativen Spendeformel („Ich taufe dich...“), von der Erwachsenen- hin zur Kindertaufe und von der Einzeltaufe hin zur kollektiven Taufe¹⁴⁷. Arnold Angenendt hat ins Bewußtsein gehoben, daß sich die stufenweise Wiedergewinnung antiken Reflexionsniveaus im Mittelalter vor allem der Anstöße von Renaissance („Karolingische Renaissance“; „Renaissance des 12. Jahrhunderts“) verdankt¹⁴⁸. Im 11. Jahrhundert optierte Abaelard für eine derartig auf das Individuum ausgerichtete Frömmigkeit, wie sie für seine Zeit ebenso außergewöhnlich war wie sie für das christliche Mönchtum seit seiner Entstehung im 4. Jahrhundert ohne Vorbild dasteht. Erst 200 Jahre nach Abaelard führten die Mystikerinnen und Mystiker diesen Ansatz auf ausgedehnter Basis fort. Beispielfhaft sei hier allein auf Meister Eckhart († 1328) hingewiesen. Er entwarf einen Stufenweg zum geistlichen Wachstum, welcher allein dem

142) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 256: ... *nec ita tamen Dominicae commendationis laudem adepti sunt sicut feminae.*

143) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 260f.

144) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 268.

145) Abaelard, ep. 7 (wie Anm. 14) 271: ... *posset et alia parte muliebris corporis digniore nasci quam ceteri homines, eadem qua concipiuntur vilissima portione nascentes. Sed ad incomparabilem infirmioris corporis honorem longe amplius ortu suo consecravit eius genitale, quam viri fecerat ex circumcisione.*

146) Dazu grundlegend Berger K., Historische Psychologie des Neuen Testaments (SBS 146/147), Stuttgart 1991, 93–105.

147) Angenendt A., Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart – Berlin – Köln 1990, 329f.

148) Angenendt, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 33).

Ziel dient, den inneren Menschen herrlich herauszubilden: Wie beim Vorgehen eines Bildhauers müsse der Mensch bemüht sein, mittels Tugendübungen das in ihm verborgene göttliche Bild freizulegen: „Wenn ein Meister ein Bild aus Holz oder Stein macht, so trägt er das Bild nicht in das Holz hinein, sondern er schnitzt die Späne ab, die das Bild verborgen und verdeckt halten“¹⁴⁹, denn: „In uns steckt (...) der innere Mensch, den die Schrift einen neuen Menschen, einen himmlischen Menschen heißt.“¹⁵⁰ Auf weitere Breitenwirkung stieß das schon in Abaelards monastischem Entwurf verfolgte Programm der „Tiefendimensionierung“¹⁵¹ im Rahmen der spätmittelalterlichen Reformbewegungen, die sich nachhaltig um eine Verinnerlichung der Frömmigkeit bemühten¹⁵². Auch manche zeitgenössische monastische Gemeinschaft trieb dieses Ringen um eine interiorisierte Frömmigkeit voran; zum Programm erhoben wurde die Freilegung des *homo interior* in den Gemeinschaften der *Devotio moderna*¹⁵³, einen Höhepunkt erreichten diese Bestrebungen mit Ignatius von Loyola († 1556) am Beginn der Neuzeit¹⁵⁴.

Kommen wir zum Schluß: Wohl kein vor dem 12. Jahrhundert für Frauen oder Männer niedergelegter monastischer Entwurf konzentriert sich derart auf die Einübung einer aus dem individuellen Herzen kommenden Frömmigkeit wie derjenige Abaelards. Unter diesem Sinnhorizont greift Abaelard ebenso auf die philosophische Maßgabe des „Nichts zuviel“ zurück wie er entsprechend der Heiligen Schrift die immer neu zu treffende Entscheidung für das Gotteslob einfordert. Diese Sorge um die individuelle Entscheidung einer jeden Klosterfrau für die stete Vertiefung ihres Glaubens sowie zugunsten eines Lebens im Dienste der geistlichen Gemeinschaft haben später auch andere geistliche Meister auf ihre je eigene Weise zu verwirklichen versucht. So steht Abaelard als Vertreter eines ‚Liebesmönchtums‘ vor uns, der in seinem Insistieren auf individueller Glaubenstiefe und der Sorge für den Nächsten entsprechend dem urgemeindlichen Ideal geradezu modern klingt: „Ein Herz‘, nämlich ein Herz im Glauben, dieweil man mit dem Herzen glaubt, ‚eine Seele‘, nämlich eine Seele in der Liebe, in der sie [die Urchristen] einer

149) Meister Eckehart, Vom edlen Menschen, (ed. J. Quint, Deutsche Predigten und Traktate, 5. Aufl., 1987, 144).

150) Ebd. 140.

151) Der Terminus stammt von Angenendt, Geschichte der Religiosität (wie Anm. 33) 256, im zitierten Zusammenhang allerdings auf die Bewegung der Mystik bezogen.

152) Dazu umfassend Lentjes Th., Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination (Gottfried Kerscher (Hrg.), Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur, Berlin 1993, 120–151).

153) Staubach N., Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der *Devotio moderna* (FMSt 25, 1991, 418–461, 423).

154) Lutterbach, H., „Auf die Kräfte des Leibes achten.“ Die Bedeutung der Gesundheit im Leben und Wirken des Ignatius von Loyola (ThPh 69, 1994, 556–569, 564ff.).

des andern Willen erfüllen: Keiner suchte das Seine, sondern, das seines Nächsten war, und ein jeder dachte nur an das, was der Gemeinde frommte.“¹⁵⁵ In einem anderen Sinne bleibt dagegen Abaelards zeitgebundene Sicht der Frau, deren kultische Befugnisse selbst als Sakristanin begrenzt sind, eine auch heute noch aktuelle Herausforderung.

155) Abaelard, ep. 8 (wie Anm. 14) 244: *Cor unum fide, quia corde creditur. Anima una quia eadem ex caritate voluntas ad invicem cum hoc unusquisque alii quod sibi vellet, nec sua magis quam aliorum commoda quaereret vel ad communem utilitatem ab omnibus omnia referrentur.*