

## Rezeptionsästhetik

MARKUS ASPER

Leidenschaften und ihre Leser.

Abaelard, Heloise und die Rezeptionsforschung

*I. Rezeptionstheorien:*

*Wirkungsästhetik und Rezeptionsgeschichte*

Lange war es üblich, sich mit Literatur nur in Annäherung an ihren jeweiligen Autor zu befassen, auf dessen Intentionen und Techniken man die Texte befragte. Doch läßt sich nicht nur der Produktions-, sondern auch der Rezeptionsvorgang, das Lesen, von Literatur erforschen. Denn narrative Texte können nur verstanden und geschätzt, kurz: (angemessen) rezipiert werden, wenn der Leser dazu imstande ist, seine Erfahrungen an die dargestellten Vorgänge anzuschließen. Diese Leseraktivitäten reagieren auf Vorgaben des jeweiligen Textes, der sich erst in seiner Lektüre realisiert:<sup>1</sup> als eine Summe von Wirkungen auf den Leser. Eine Untersuchungsmethode, die ‚Wirkungsästhetik‘, die das Zustandekommen dieser Summe untersucht, ist zunächst einmal nur an der Synchronie von Werkstruktur und Leseakt interessiert, nicht an historischen Fragestellungen. Eine geschichtliche Dimension erhält die Untersuchung solcher Wirkungen oder Leseakte dann, wenn Leser und Werk zeitlich weit voneinander getrennt sind oder wenn mehrere Leseakte in zeitlicher Reihe verglichen werden können: man spricht dann von ‚Rezeptionsgeschichte‘.

Bei Wirkungsästhetik handelt sich um eine phänomenologische Betrachtung des Lesevorgangs mit dem Ziel, die Genese von

---

<sup>1</sup> S. Umberto Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten* [ital. 1979], München/Wien 1987, S. 64–69.

Sinn in der Lektüre zu erkennen.<sup>2</sup> Ziel und Ergebnis des Lesevorganges ist die „Konsistenz“ des Textsinns.<sup>3</sup> Wer von Leseraktivität spricht, muß aber vorher sein Konzept von ‚Leser‘ spezifizieren; es sind ja ganz verschiedene Leser denkbar: z.B. fiktive, empirische, intendierte und ideale Leser.<sup>4</sup> Von allen Einsichten Wolfgang Iser's hat vor allem die in die Funktion von „Leerstellen“ Akzeptanz gefunden:<sup>5</sup> Die Aktivität des Lesers ist überall dort besonders gefragt, wo der Text etwas offen läßt, wo der Leser also das Ausgesparte projektiv besetzen muß.<sup>6</sup> So zeigt etwa der Beginn des 6. Briefes<sup>7</sup> im Briefwechsel Abaelard-Heloise einen abrupten, unbegründeten Übergang von erotischen zu theologischen Fragestellungen. Dieser Übergang beschäftigt die Interpreten und ihr Streben nach konsistenter Lektüre des gesamten Briefwechsels bis heute (siehe unten III.). Rezeptionsgeschichte oder -ästhetik dagegen versucht, sich literarischen Werken anzunähern, indem sie ihre historischen Rezeptionen in deren jeweiligem Umfeld untersucht.<sup>8</sup> So wird Literaturgeschichte zu Rezeptionsgeschichte, die ihrerseits als Teil der Sozialgeschichte zu bestimmen ist. Die Einsicht, daß jedes Werk in eine bestimmte Situation hineinpubliziert wird, deren Erwartungen es antizipiert, verknüpft sich mit dem bekannten Begriff des ‚Erwartungs-

<sup>2</sup> Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 41994 [1976], S. 67. Einbettung in die Theoriegeschichte bei Jonathan Culler, *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie* [engl. Ithaca 1982], Hamburg 1988, S. 34–79.

<sup>3</sup> Iser, *Akt* (wie Anm. 2), S. 194 u.ö.

<sup>4</sup> S. Iser, *Akt* (wie Anm. 2), S. 50–67; vgl. Culler, *Dekonstruktion* (wie Anm. 2), S. 43ff.

<sup>5</sup> Zum Konzept Wolfgang Iser, *Die Appellstruktur der Texte* [1969], in: *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*, hg. von Rainer Warning, München 41994 [1975], S. 228–252, hier S. 233ff.; ders., *Akt* (wie Anm. 2), S. 267–314, bes. 284.

<sup>6</sup> Vgl. Iser, *Akt* (wie Anm. 2), S. 265, 286f., 302, 319. Doch können Leerstellen ihrerseits Ergebnis von Lektüren sein (Stanley Fish, *Why No One's Afraid of Wolfgang Iser*, in: *Diacritics* 11 (1981), S. 2–13, hier S. 12).

<sup>7</sup> Ep. VI, hg. von Eric Hicks, Paris 1991, S. 88f., Z. 17ff.

<sup>8</sup> Hans Robert Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft* [1967], in: ders., *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt a.M. 1970, S. 144–207, hier S. 172.

horizonts':<sup>9</sup> eine Summe von innerliterarischen Merkmalen und außerliterarischen Funktionsbefriedigungen, die der Rezipient vom Text erwartet und deshalb auf diesen projiziert. Die Erwartungen einer Lesergruppe lassen sich demnach als konstitutives Element des literarischen Werkes betrachten.<sup>10</sup> Kurz: Wirkungsästhetik untersucht die Aktivitäten eines Leserkonstrukts, Rezeptionsgeschichte Interessen und Umfeld des historischen Lesers.<sup>11</sup>

Nun lassen sich abstrakte Literaturtheorien nicht beliebig auf konkrete Texte übertragen, sondern müssen an den je speziellen Fall angepaßt werden. Wie ein Leser des 12. Jahrhunderts die ‚Historia calamitatum‘ gelesen haben mag, bleibt uns aber unbekannt. Ob es sich z.B. um ein fiktionales Werk handelt, beurteilt ein moderner Historiker ganz anders als ein zeitgenössischer Mönch. Einen rezeptionstheoretischen Zugang zu vormodernen Texten zu finden ist deshalb im allgemeinen schwierig.<sup>12</sup> Hier hat die Applikation einer Theorie eher die Form einer Anregung zu einem adaptierten Verfahren.<sup>13</sup> So ist in diesem Fall gerade das Niemandsland zwischen Wirkungsästhetik und Rezeptionsgeschichte von Interesse: Während sich über die ‚phänomenologisch‘ verstandene Wirkung eines 1000jährigen Texts auf sein ursprüngliches Zielpublikum kaum etwas sagen läßt, könnten gerade die

<sup>9</sup> Dazu vgl. Jauß, *Provokation* (wie Anm. 8), S. 173–183, 200f.; ders., *Theorie der Gattungen und Literatur des Mittelalters* [urspr. 1972], in: ders., *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur*, München 1977, S. 327–358, hier S. 329f.

<sup>10</sup> S. Harald Weinrich, *Für eine Literaturgeschichte des Lesers* [zuerst 1967], in: ders., *Literatur für Leser*, Stuttgart 1971, S. 23–34, 187f., hier S. 27. Hans Robert Jauß, *Der Leser als Instanz einer neuen Geschichte der Literatur*, in: *Poetica* 7 (1975), S. 325–344.

<sup>11</sup> S. Hans Robert Jauß, Art. ‚Rezeption, Rezeptionsästhetik‘, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 8, Basel 1992, Sp. 996–1004, hier Sp. 998.

<sup>12</sup> Für antike Texte vgl. Wilfried Barner, *Neuphilologische Rezeptionsforschung und die Möglichkeiten der Klassischen Philologie*, in: *Poetica* 9 (1977), S. 499–521.

<sup>13</sup> Die „Partialität“ der ‚rezeptionsästhetischen‘ Methode legte das immer schon nahe: s. Hans Robert Jauß, *Racines und Goethes Iphigenie*. Mit einem Nachwort über die Partialität der rezeptionsästhetischen Methode [1973], in: *Warning, Rezeptionsästhetik* (wie Anm. 5), S. 353–400, hier S. 381, 392.

Rezeptionsinteressen dieses Publikums Hinweise für die Interpretation des jeweiligen Textes geben (während seine Rezeptionsweisen in späterer Zeit viel über diese, aber wenig über seine Entstehungszeit aussagen). Deshalb halten wir uns im folgenden lieber an das Rekonstruktionskonzept des intendierten Lesers,<sup>14</sup> also das Publikum, das die Autoren unseres Corpus ursprünglich anvisierten, und fragen nach dessen Lektüreinteressen. Wir gehen deshalb von zwei Grundannahmen aus: 1. ‚Unsere Texte sind für Leser geschrieben worden.‘<sup>15</sup> und 2. ‚Unsere Texte sind gelesen und tradiert worden.‘ Daraus ergibt sich vor allem eine rezeptionsorientierte Fragestellung: Aus 1., welchem Lektüreinteresse sie zum Zeitpunkt ihrer Abfassung begegnet sein könnten, aus 2., welchem Lektüreinteresse zu den verschiedenen Zeitpunkten ihrer Tradierung; d.h. welche Sinnangebote oder ‚konsistenten Interpretationen‘ könnten das ursprünglich intendierte, das Primärpublikum, und eventuelle spätere ihnen unter welchen Voraussetzungen entnommen haben?

Eine rezeptionsorientierte Betrachtung unserer Texte müßte also zunächst versuchen, eine Vorstellung vom Primärpublikum und dessen Erwartungshorizont zu gewinnen (II.), um dann die Wirkung der Texte auf diese erschlossene Rezipientengruppe zu rekonstruieren (III.). Daß man sich dabei, vor allem wenn man die rekonstruierte Wirkung auf einen ebenfalls rekonstruierten Leserkreis untersucht,<sup>16</sup> schnell in textimmanenten Zirkelschlüssen

<sup>14</sup> Iser, *Akt* (wie Anm. 2), S. 58ff.

<sup>15</sup> Für Antike und Mittelalter kann der Satz wohl allgemeine Geltung beanspruchen (s. Markus Asper, *Onomata allotria*, Stuttgart 1997, S. 233f.); nach Eco, *Lector* (wie Anm. 1), S. 64 gilt er immer.

<sup>16</sup> Für eine dritte Kategorie, die Rekonstruktion der Autorintention, ließe sich für mittelalterliche Texte als Verfahrensregel aufstellen: In Milieus, die uns fremd sind und über deren tatsächliche Lektüren wir wenig Informationen besitzen, ist aus unserer Perspektive die Wirkung auf das Primärpublikum mit der Intention des Autors gleichzusetzen. Im Verhältnis zu unserer Unkenntnis können wir nämlich davon ausgehen, daß der Autor sein Publikum so viel besser kannte, daß wenigstens überwiegend die von ihm intendierten Prozesse auch eintraten. Oder umgekehrt: wenn wir einheitliche synchronische Wirkungszeugnisse hätten, könnten wir von ihnen auf die Intention des Autors zurückschließen. Im Grunde identifizieren wir damit den Autor mit einem „Modell-Leser“, der der intendierte Leser des Autors ist: siehe Eco, *Lector* (wie Anm. 1), S. 61–83.

bewegt, ist klar; textexterne Hinweise müssen also stets hinzutreten: vor allem das Publikum und seine Lektüreinteressen dürfen nicht nur aus dem Text selbst rekonstruiert werden. Wenn man sich so einem Textverständnis angenähert hat, das man für ein zeitgenössisches halten kann, lassen sich spätere Rezeptionsakte mit diesem kontrastieren (IV.). Dieses Programm wird im folgenden als einer von vielen möglichen rezeptionsorientierten Zugängen für die ‚*Historia calamitatum*‘ und den Briefwechsel durchgeführt.

## *II. Der Text und sein Primärpublikum*

Die ‚*Historia calamitatum*‘ ist nicht als isolierter, autonomer Einzeltext überliefert, sondern im Rahmen eines ‚Corpus‘ zunächst heterogen wirkender Texte, die sich den Anschein einer Korrespondenz geben: Abaelard schreibt seine ‚*Historia*‘ als Trostbrief an einen befreundeten Anonymus, Heloise gerät zufällig an diesen Trostbrief und schreibt daraufhin an Abaelard (Ep. II). Abaelard und Heloise wechseln daraufhin insgesamt vier Briefe (Ep. III–VI). In ihrem letzten Brief bittet Heloise um die Beantwortung zweier Fragenkomplexe,<sup>17</sup> die Abaelard in zwei getrennten Briefen bearbeitet (Ep. VII, VIII). Ebenso wie die ‚*Historia calamitatum*‘ streckenweise den Charakter eines Briefes vermissen läßt, wecken die letzten beiden Briefe eher den Eindruck einer antiquarischen Abhandlung bzw. einer theoretisch angereicherten Nonnenregel. Um eine Vorstellung davon zu gewinnen, welchen Erwartungshorizont ein mögliches Publikum mit diesen Schriften verbunden haben könnte, ist ein kurzer Blick auf die literarischen Gattungen hilfreich, die in diesen acht Texten berührt werden. Gattungen, die den notwendigen Rezeptionskontext jedes Werkes liefern, steuern einen Teil der Leserwartung:<sup>18</sup> Wer heute etwa zu einem Krimi greift, würde sich über Hexameter, ein Stichwortverzeichnis oder Schnittmuster

---

<sup>17</sup> Ep. VI, hg. von Hicks, S. 89, Z. 24–32.

<sup>18</sup> Dazu Jauß, *Theorie* (wie Anm. 9), S. 110f.

wundern. Der Leser trägt also Form-, Struktur- und Inhaltserwartungen an einen Text heran. Natürlich rechnet ein Autor in der Gattungswahl mit diesem Erwartungshorizont seines prospektiven Lesers. Unser Textcorpus weist einen auf den ersten Blick ziemlich heterogenen Gattungscharakter auf. Verschiedene Gattungen sind tangiert, die hier nur kurz gemustert werden können. Die Leitfrage dabei ist stets, welchen Erwartungshorizont sie implizieren oder wie Gattungserwartungen dem Leser bei einer Sinnkonstitution helfen.

Das erste Rezeptionssignal kann der Titel eines Werkes bieten: Der bestüberlieferte ist nicht ‚*Historia calamitatum*‘, sondern ‚*ad amicum suum consolatoria*‘, ein Trostbrief an einen Freund des Autors also.<sup>19</sup> Daß der Leser Konsolationsliteratur vor sich hat, stellen Anfang und Schluß des Werkes deutlich fest,<sup>20</sup> ebenso deren Tröstungstechnik: Es handelt sich um „Paradigmentrost“.<sup>21</sup> Nach den antiken und patristischen Vorbildern,<sup>22</sup> die diese Gattung konstituieren, werden mythologisch-historische Exempel als Trost angeführt (d.h. Fälle, denen das Leben noch übler mitgespielt hat als dem Adressaten), wobei ein hierarchisches Verhältnis zwischen Adressat und tröstenden *exempla* unverzichtbar ist, weil der Trost durch den Vergleich der beiden ungleichen Fälle zustandekommt (antike Theoretiker sprachen von *exemplum impar*, also ‚ungleichem Vorbild‘).<sup>23</sup> Offenbar ersetzt Abaelard in seiner charakteristischen Bescheidenheit diese *exempla* einfach durch sein eigenes Leben – ein klarer Bruch des Erwartungshorizonts, der dazu führt, daß der Trost ins Autobiographische übergeht (dazu unten). Das Motiv des Trostes durch

<sup>19</sup> Zum Titel Jacques Monfrin, Abélard. *Historia calamitatum*, Paris 1978, S. 60.

<sup>20</sup> Abaelard, *Historia calamitatum*, diese Ausgabe, Z. 1354–1360 (hg. von Jacques Monfrin, Paris 1978, Z. 1560–67 = hg. von Eric Hicks, Paris 1991, Z. 1387–93).

<sup>21</sup> Peter v. Moos, *Consolatio*. Studien zur mittellateinischen Trostliteratur über den Tod und zum Problem der christlichen Trauer, 3 Bde, München 1972, S. 115ff.

<sup>22</sup> C. Stephen Jaeger, The Prologue to the *Historia calamitatum* and the ‘Authenticity Question’, in: *Euphorion* 74 (1980), S. 1–15, hier S. 3–7.

<sup>23</sup> S. Peter v. Moos bei Jaeger, Prologue (wie Anm. 22), S. 8, Anm. 26a.

ein *exemplum impar* spinnen die Heloise-Briefe ebenso weiter,<sup>24</sup> nur daß hier Heloise einklagt, selbst ein bevorrechtigter Trostadressat zu sein. Die Trostfunktion bleibt also im gesamten Briefwechsel erhalten; man darf annehmen, daß ein Leser in dieser Erwartung das gesamte Corpus liest. Der Briefwechsel nähert sich so dem durch Hieronymus begründeten Typ des geistlichen Trost- und Unterweisungsbriefwechsel mit Nonnen; Abaelard versteht sich offenbar, wie zahlreiche Zitate zeigen, als zweiter Hieronymus.<sup>25</sup> War anfangs nur Abaelard ein Exempel für einen anonymen *amicus*, geeignet als Identifikationsobjekt des Lesers,<sup>26</sup> so wird nun der Briefwechsel zum dialogischen Doppbeispiel. Die quasi-mythologische oder heilsgeschichtliche Vorrangstellung, die der Leser klassischer oder patristischer Konsolationsliteratur den *exempla* zugesteht, billigt der Leser nun auch Abaelard und Heloise zu.

Für den Trostaspekt bewegt sich der Leser demnach in einem relativ festen Erwartungshorizont, der durch die autobiographischen Elemente der ‚*Historia calamitatum*‘ durchbrochen wird. Diese rufen sofort einen anderen Gattungskontext auf, den der Konfessionsliteratur (die ‚*Historia*‘ und erst recht der Briefwechsel liegen gewissermaßen noch im Experimentalstadium der mittelalterlichen Autobiographie. Autobiographie als Gattung ist daher zu dieser Zeit noch eine anachronistische Kategorie, angesiedelt in einer Schnittmenge von *confessio* und *exemplum*),<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Ep. II, hg. von Eric Hicks, Paris 1991, S. 45, Z. 15f.; Ep. IV, hg. von dems., S. 61, Z. 13.

<sup>25</sup> Übersicht bei Sverre Bagge, The Autobiography of Abelard and Medieval Individualism, in: *Journal of Medieval History* 19 (1993), S. 327–350, hier S. 333f.; vgl. Mary M. McLaughlin, Abelard as Autobiographer, in: *Speculum* 42 (1967), S. 463–488, hier S. 480; dazu Ep. IX, hg. von Edmé R. Smits, Groningen 1983, S. 219 und Heloises Einleitungsbrief zu den ‚*Problemata Heloissae*‘, hg. von Jacques Paul Migne (*Patrologia Latina* 178), Paris 1855, Sp. 677.

<sup>26</sup> Vgl. Evelyn B. Vitz, Abelard’s *Historia Calamitatum* and Medieval Autobiography, in: dies., *Medieval Narrative and Modern Narratology*, New York/London 1989, S. 11–37, hier S. 33.

<sup>27</sup> Chris D. Ferguson, Autobiography as Therapy: Guibert de Nogent, Peter Abelard, and the Making of Medieval Autobiography, in: *Journal of Medieval & Renaissance Studies* 13 (1983), S. 187–212, hier S. 187f.; Bagge, *Autobiography* (wie Anm. 25), S. 330ff.

geprägt vor allem durch Augustinus' ‚Confessiones‘.<sup>28</sup> Was erwartet der Leser hier (außer sensationellen Enthüllungen und erbaulichen Sündenfällen)? Vor allem eine narrative Struktur, die den Weg des Sünders aus der Gottesferne zur Gottesnähe, zum Heiligen schildert, also eine Konversionserzählung.<sup>29</sup> Immerhin zeigen die wenigen zeitgenössischen autobiographieartigen Erzählungen klar die typische Struktur von Irrtum und Bekehrung.<sup>30</sup> Im Briefwechsel selbst wird oft genug von *conversio* gesprochen, wenn der Lebenslauf der beiden gemeint ist,<sup>31</sup> auch die Briefe bringen konfessionsähnliche Enthüllungen.<sup>32</sup> Das gesamte Textensemble läßt sich daher wie eine dialogisierte *Doppelconfessio* lesen, in der jeder der Gesprächspartner seine maximale Gefährdung bekennt und ihre Überwindung schildert. In den Viten der sogenannten ‚Sünderheiligen‘ wird diese Struktur auch biographisch standardisiert.<sup>33</sup> Im Dienste erzählerischer Dramatik ist hier eine gewisse Übertreibung der später überwundenen

<sup>28</sup> S. auch John W. Baldwin, *The Language of Sex. Five Voices from Northern France Around 1200*, Chicago/London 1994, S. 117f.

<sup>29</sup> Siehe Georg Misch, *Abälard und Heloise*, in: ders., *Geschichte der Autobiographie*. Bd. III 2, 1. Hälfte, Frankfurt a.M. 1959, S. 523–719, hier S. 131ff., 505ff. Die Konversion als literarisches Schema findet Misch bereits in der Spätantike seit ‚Hieronymus‘ *Prügeltraum* (Geschichte der Autobiographie. Bd. III 1, 2. Hälfte, Frankfurt a.M. 1955, S. 425–428). Hagiographische Beispiele bei Thomas J. Renna, *St. Bernard and Abelard as Hagiographers*, in: *Cîteaux* 29 (1978), S. 41–59, hier S. 48–52.

<sup>30</sup> Zu nennen sind Otloh von St. Emmeram († ca. 1070; ‚*De temptatione cuiusdam monachi*‘), und Hermann von Köln († nach 1181; ‚*De sua conversione*‘). Übrigens gestaltet Otloh seinen ‚Versuchsbericht‘ ebenfalls dialogisch.

<sup>31</sup> Ep. III, hg. von Eric Hicks, Paris 1991, S. 59, Z. 178–190; z.B. Ep. V, hg. von dems., S. 77, Z. 250; S. 78, Z. 265.

<sup>32</sup> Ep. V, hg. von Hicks, S. 78, 278–308; S. 80, Z. 329ff.

<sup>33</sup> Dazu Peter v. Moos, *Die Bekehrung Heloises*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 11 (1976), S. 95–125, hier S. 105; Renna, *Hagiographers* (wie Anm. 29), S. 54. Abaelard hat sich zweifellos für die wichtigste Sündenheilige, Maria Magdalena, interessiert: vgl. Abaelard, *Sermo* 13, hg. von Jacques Paul Migne (*Patrologia Latina* 178), Paris 1855, Sp. 485aff., und Mary M. McLaughlin, *Peter Abelard and the Dignity of Women*, in: *Pierre Abélard – Pierre le Vénérable*, Paris 1975, S. 287–335, hier S. 296; allgemein Erhard Dorn, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters*, München 1967, S. 56f.



Verworfenheit angemessen. Von einer autobiographischen Erzählung erwartet der Leser ferner eine gewisse Abgeschlossenheit. Die ‚Historia calamitatum‘ allerdings endet in gewisser Hinsicht offen. Die Erzählung wird erst geschlossen durch den Briefwechsel mit dem ‚foreshadowing‘ des Todes Abaelards und der Bewährung Heloises als Äbtissin, die in einem der Briefe Abaelards als bereits erfolgt geschildert wird.<sup>34</sup> Wie beim Paradigmentrost gewährleistet erst der durch Gattungskontinuitäten aufgerufene Erwartungshorizont einen eigentlichen Textzusammenhang. Das Interesse des Trostlesers dürfte dabei immer noch in einer wie auch immer gearteten Exempelfunktion für ihn selbst liegen, ähnlich wie bei hagiographischer Lektüre, aus der die ‚Historia calamitatum‘ viele Motive entnimmt.<sup>35</sup>

Die beiden Gattungen, d.h. Merkmals- und Funktionskomplexe von ‚Trost‘ und ‚Confessio‘ haben gezeigt, daß die ‚Historia calamitatum‘ und die eigentlichen Briefe motivisch zusammengehören und einheitliche Rezeptionshaltungen vom Leser erwarten. Doch wie verträgt sich das mit dem Charakter und Erwartungshorizont einer heterogenen Briefsammlung, den unsere Texte ja klar aufweisen? Zunächst ist darauf hinzuweisen, daß mittelalterliche Briefsammlungen ohnehin meist literarische, nicht dokumentarische Intentionen verfolgen, daß also in der Sammlung die Heterogenität von echten Briefen meist zugunsten einheitlicher Funktionen homogenisiert wird.<sup>36</sup> So sind moderne Erwartungshorizonte (man denke an Hugo Friedrichs Stichwort „Entladung

<sup>34</sup> Ep. V, hg. von Hicks, S. 82, Z. 409ff.

<sup>35</sup> Jaeger, Prologue (wie Anm. 22), S. 3 Anm. 10. Zu Heiligenviten im Paraklet Constant J. Mews, La bibliothèque du Paraclet, in: *Studia Monastica* 27 (1985), S. 31–67, hier S. 36. Eine pointierte ‚hagiographische‘ Lektüre der ‚Historia calamitatum‘ bei Renna, *Hagiographers* (wie Anm. 29), S. 45–54.

<sup>36</sup> S. Bernhard Schmeidler, Der Briefwechsel zwischen Abälard und Heloise als eine literarische Fiktion Abälards, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 54 (1935), S. 323–338, hier S. 333f.; Giles Constable, *Letters and Letter-Collections* (Typol. des sources du Moyen Âge occ. fasc. 17, A II), Turnhout 1976, vor allem S. 51f.; Udo Kühne, Brieftheoretisches in mittelalterlichen Briefen, in: *Romanische Forschungen* 109 (1997), S. 1–23, hier S. 6ff.

der Subjektivität“) nicht einfach an mittelalterliche Briefe heranzutragen, das gilt verstärkt für Liebesbriefe.<sup>37</sup> Jedenfalls begehen intime Inhalte im Sinne von für Dritte Unverständlichem in unseren Texten nicht.<sup>38</sup> Im Gegenteil findet sich manches, was den Briefpartnern überflüssig hätte vorkommen müssen, was einen distanzierten Leser dagegen interessiert.<sup>39</sup> Aus unserer Sicht paßt daher vermutlich eher die Bezeichnung ‚Briefroman‘ (wieder eine anachronistische Kategorie,<sup>40</sup> vielleicht besser: ‚Brief erzählung‘ oder in einem gewissen Sinne sogar ‚Briefchronik‘) als ‚Briefsammlung‘ auf dieses Textensemble. Unsere Texte gehen in der Entfaltung und Lösung eines biographischen Problems jedenfalls deutlich über eine bloße Briefsammlung hinaus (siehe unten zur Konversionsgeschichte), d.h. tragen Züge einer Erzählung, wenn auch keines notwendig fiktiven Romans. Dennoch lassen sich einige Leseerfahrungen, die wir mit viel späteren Briefromanen machen (z.B. dem Werther oder Hyperion), vorsichtig auf unser Corpus übertragen.<sup>41</sup> Hier übernimmt der Leser „eine doppelte Funktion, indem er sich einerseits in den jeweiligen Briefschreiber [...] und andererseits in die Rolle des Adressaten des Briefes“

<sup>37</sup> Zu Liebesbriefen in klerikalem oder monastischem Milieu David E. Luscombe, *The Letters of Heloise and Abelard since 'Cluny 1972'*, in: Petrus Abaelardus (1079–1142), hg. Rudolf Thomas, Trier 1980, S. 19–39, hier S. 21f. – Doch wird jetzt von Constant J. Mews (*The Lost Love Letters of Heloise and Abelard*, New York 1999) im Anschluß an Ewald Könsgen eine Liebesbriefsammlung präsentiert, die nach Mews die Briefe enthält, die Abaelard und Heloise zur Zeit ihrer Affäre wechselten (vor allem S. 143f.).

<sup>38</sup> Ausnahmen bei Peter v. Moos, *Mittelalterforschung und Ideologiekritik. Der Gelehrtenstreit um Héloïse*, München 1974, S. 63. Abaelard selbst aber schätzt in Liebesbriefen die Briefform wegen der möglichen Freizügigkeit der Rede (Abaelard, *Hist. calam.*, Z. 257–258 [Monfrin Z. 298 = Hicks Z. 266]).

<sup>39</sup> S. Peter v. Moos, *Post festum – Was kommt nach der Authentizitätsdebatte über die Briefe Abaelards und Heloises?*, in: Petrus Abaelardus (wie Anm. 37), S. 75–100, hier S. 86.

<sup>40</sup> Schon Schmeidler, *Fiktion* (wie Anm. 36), S. 330 verstand unsere Texte als „Ichroman in Briefen“. Siehe Franz-Josef Schmale, Art. ‚Brief, Briefliteratur, Briefsammlungen‘, A. IV, in: *Lexikon des Mittelalters* 2 (1983), Sp. 652–659, hier Sp. 654 (Briefchronik).

<sup>41</sup> Es gelten hier auch Isers (Akt [wie Anm. 2], S. 294f.) Thesen zum Fortsetzungsroman.

versetzt.<sup>42</sup> Die Einzelbriefe sind stets auf eine Antwort des literarischen Adressaten und gleichzeitig auf eine Reaktion des Lesers konzipiert. Diese beiden müssen durchaus nicht zusammenfallen (so wird etwa der Leser der ‚Historia calamitatum‘ Heloise nicht im Vorwurf der Vernachlässigung gegen Abaelard beipflichten, wenn er sich bis zum 4. Brief vorgearbeitet hat); differieren sie, ergibt sich noch eine weitere dialogische Ebene (vgl. unten). Indem der Leser die dem innerliterarischen Adressaten zugedachten Appelle auf sich selbst bezieht, werden Antworten von ihm geradezu provoziert; jeder Einzelbrief fordert den Leser zu einer projektiven Reaktion auf.<sup>43</sup> Der Brief ist also in der Lage, das distanzierte Lesen durch Anreden und Interjektionen zu intensivieren und durch eine identifikatorisch teilnehmende Lektüre zu ersetzen. (Im Grunde leistet ähnliches bereits die immanent dialogische Situation, in der die ‚Historia calamitatum‘ sich entfaltet.) Diese reaktiv-kreative Leseraktivität steht in einer Spannung zur dann tatsächlich erfolgenden Antwort, mit der sie ihre eigenen antizipierenden Fiktionen abgleichen muß. Wiederholt sich ein solcher Prozeß mehrfach, erfolgt eine Syntheseleistung des Lesers, der aus all diesen Vorgaben und Reaktionen einen ‚plot‘ (re-)konstruieren muß (in unserem Fall z.B. die Konversionsgeschichte Heloises). Diese Syntheseleistung ist im Briefroman wichtiger als in anderen fiktionalen Texten, weil diese ihre Leerstellen meist nicht eigens inszenieren. Die Synthese des narrativen Zusammenhangs wird hier nun zunächst durch eine Fülle von brieftypischen vergegenwärtigenden<sup>44</sup> Intensivierungstechniken gefördert, die den dialogischen Appellcharakter steigern, was der Leser wiederum als literarische Qualität erlebt. Dafür läßt sich ein berühmtes Beispiel beibringen: Petrarca, der eine Handschrift des Briefwechsels besaß, die heute als die älteste gilt, schreibt spontane Bemerkungen an den Rand. Diese Interjektionen reden

---

<sup>42</sup> Wilhelm Voßkamp, Dialogische Vergegenwärtigung beim Schreiben und Lesen, in: Deutsche Vierteljahrsschrift 45 (1971), S. 80–116, hier S. 107.

<sup>43</sup> Vgl. allgemein Gerhard Bauer, Zur Poetik des Dialogs, Darmstadt 1969, S. 250–255.

<sup>44</sup> Briefe bringen Entferntes nahe, schreibt Heloise mit Seneca (Ep. II, hg. von Hicks, S. 46f., Z. 50ff.).

oft direkt Heloise oder Abaelard an. Petrarca fühlt sich also durch die Dialogizität in den Briefen zu direkten Antworten oder Reaktionen provoziert.<sup>45</sup>

Wichtiger als diese Appellstrukturen sind für die Rekonstruktion des Zusammenhangs der Texte durch den Leser aber eine Reihe von Maßnahmen, die das Corpus der Texte als Einheit aufeinander bezogener Teile kenntlich werden lassen.<sup>46</sup> Da ist zunächst einmal der einer ‚Herausgeberfiktion‘<sup>47</sup> verdächtig ähnelnde Bericht, nach dem Heloise angeblich zufällig auf die ‚*Historia calamitatum*‘ trifft,<sup>48</sup> die sie tief bewegt (die Schilderung ihrer Affekte bei der Lektüre lenkt und bewertet übrigens im Nachhinein die Affekte des Lesers; Heloise wirkt hier als paradigmatischer Leser). Er verbindet den Abaelard-zentrierten mit dem Heloise-zentrierten Teil des Ensembles, eine typische Leerstelle (die zweite wichtige wird am Anfang des 6. Briefes den Heloise-zentrierten mit dem monastischen Teil verbinden). Dem Leser erleichtert ferner eine Fülle von Verweisen die Orientierung in und zwischen den Briefen.<sup>49</sup> Während einige der ‚echten‘, d.h. mit einiger Sicherheit dokumentarischen, Abaelard-Briefe weder Anrede noch Absender enthalten,<sup>50</sup> fällt hier dagegen auf, daß in

<sup>45</sup> Peter Dronke, *Abelard and Heloise in Medieval Testimonies*, Glasgow 1976, S. 56f. gibt einige davon; komplett bei Pierre de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*, nouv. éd. Paris 1965, Bd. 2, S. 220ff.: z.B. *valde praedulciter ac blande per totum agis, Heloysa* (zu Ep. II, bei Nolhac S. 221), *non ineleganter ais, Petre* oder *vel iratus vel valde compunctus es, Petre* (beides zu Ep. V, bei Nolhac S. 221).

<sup>46</sup> So schon Schmeidler, *Fiktion* (wie Anm. 36), S. 330; Misch, *Abälard* (wie Anm. 29) S. 540.

<sup>47</sup> Spätere Beispiele dafür bei Voßkamp, *Vergegenwärtigung* (wie Anm. 42), S. 90f.

<sup>48</sup> Ep. II, hg. von Hicks, S. 45, Z. 5ff. Zum Text s. Dronke, *Testimonies* (wie Anm. 45), S. 33f., Anm. 18.

<sup>49</sup> So zitiert Abaelard z.B. im 5. Brief den 2. (Ep. V, hg. von Hicks, S. 75, Z. 175ff.). Eine Liste von Binnenverweisen bietet John F. Benton, *The Correspondence of Abaelard and Heloise*, in: *Fälschungen im Mittelalter. Teil V: Fingierte Briefe [...]* (Monum. Germ. Hist. Schr., Bd. 33, V), Hannover 1988, S. 95–120, hier S. 115.

<sup>50</sup> Vgl. die Briefe 9, 12 und 13 hg. von Smits (siehe David E. Luscombe, *From Paris to the Paraclete: the Correspondence of Abelard and Heloise*, in: *Proceedings of the British Academy* 74 [1988], S. 247–283, hier S. 265).

unserem Briefcorpus die Anreden und Absender außerordentlich elaboriert sind, so sehr, daß man gelegentlich kaum weiß, was sie bedeuten sollen (man denke an *suo specialiter sua singulariter!*).<sup>51</sup> Auch das läßt sich als ‚Bindetechnik‘ sehen, als Versuch, ein geschlossenes Corpus herzustellen, indem die Aufmerksamkeit auf die Redewechsel gelenkt wird. Weiter fällt auf, mit welcher Sorgfalt die Briefpartner die Texte resümieren, auf die sie sich jeweils beziehen:<sup>52</sup> ganz so, als wollte man einem Leser sagen, was er von dem vorangegangenen Brief im Gedächtnis zu behalten habe und ihm das Nachblättern ersparen. Alle diese Maßnahmen führen dazu, einen über die Brieffugen hinweg dialogisch geschlossenen Diskurs zu präsentieren.<sup>53</sup> Korrespondenzen zwischen ‚Historia calamitatum‘ und den späteren Briefen zwischen Heloise und Abaelard weisen außerdem auf eine übergreifende Komposition.<sup>54</sup> Das Kompositionsprinzip, aus heterogenen Bestandteilen eine neue Einheit zu schaffen, das Abaelard für seinen 8. Brief im Rückgriff auf Cicero formuliert,<sup>55</sup> kann der Leser demnach wohl auf die gesamte Textsammlung übertragen.

Wir lesen also in einem einheitlich konzipierten Textzusammenhang, aus dem die ‚Historia calamitatum‘ sich nicht leicht herauslösen läßt.<sup>56</sup> D.h. mittels der traditionellen Konzeption der

<sup>51</sup> Ep. VI, hg. von Hicks, S. 88, Z. 1; vgl. Linda Georgianna, Any Corner of Heaven. Heloise's Critique of Monasticism, in: Medieval Studies 49 (1987), S. 221–253, hier S. 238–240.

<sup>52</sup> Ep. V, hg. von Hicks, und Ep. VIII, hg. von Terence P. McLaughlin, in: Mediaeval Studies 18 (1956), S. 241–192, hier S. 242. Udo Kühne spricht deshalb von „analytischen“ Inhaltsangaben (mündlicher Hinweis).

<sup>53</sup> Der aber tatsächlich ein monophoner ist: s. v. Moos, Post festum (wie Anm. 39), S. 79ff.; Hubert Silvestre, Die Liebesgeschichte zwischen Abaelard und Heloise: der Anteil des Romans, in: Fälschungen im Mittelalter (wie Benton, Correspondence [wie Anm. 49]), S. 121–165, hier S. 150f.

<sup>54</sup> Z.B. Ep. IV, hg. von Hicks, S. 64, Z. 100ff.; Ep. VII, hg. von Eric Hicks, Paris 1991, S. 131, Z. 856f. Siehe v. Moos, Ideologiekritik (wie Anm. 38), S. 56ff., 101; ders., Bekehrung (wie Anm. 33), S. 84.

<sup>55</sup> Ep. VIII, hg. von McLaughlin, S. 242 (die Zeuxis-Anekdote).

<sup>56</sup> Es findet sich in der Überlieferungsgeschichte kein Anzeichen einer selbständigen Tradition (Monfrin [wie Anm. 19], S. 9, doch vgl. S. 60). Alle Textzeugen zeigen im wesentlichen die Charakteristika der Textsammlung mit denselben Stücken; siehe Luscombe, Letters (wie Anm. 37), S. 27–29 (Teile von Ep. VIII fehlen allerdings in einigen Hss.).

*confessio* oder auch der Heiligenvita schließt der Leser ein Briefcorpus zusammen, das jetzt, in zeitlicher und narrativer Verschränkung *zwei* Viten schildert (erst Abaelards monologisch, dann Heloises dialogisch). An zu erwartenden Leserreaktionen wird klar, welchen Sinn die dialogische Form hat: einen psychagogischen, der den altbekannten Nutzeffekt von Lehrdialogen radikalisiert (siehe die ‚Problemata Heloissae‘). Entgegen dem äußeren Anschein liegt also ein geschlossenes Werk vor, das in seiner Gesamtheit gewisse Erwartungen bedient, die denen von *Confessio*, Hagiographie und Väterbriefen ähneln. Dessen Zielgruppe und deren Lektüreintentionen wenden wir uns jetzt zu.

Nördlich der Alpen breitet sich die Laienschriftlichkeit erst ab dem 13. Jahrhundert aus, selbst der niedere Klerus verfügt nur über passive Schriftkenntnisse, d.h. Lesefähigkeit.<sup>57</sup> Die Verfasser unserer für Schriftkommunikation gedachten Texte rechneten also ohnehin mit einem seiner Bildung nach relativ homogenen Publikum – im Gegensatz etwa zu Predigten.<sup>58</sup> Fiktiver Adressat der ‚*Historia calamitatum*‘ ist ein Mönch.<sup>59</sup> Die Zielgruppe selbst ist in einer unvermittelten Anrede *O fratres et commonachi* deutlich genannt,<sup>60</sup> offenbar einer Anrede des neben dem fiktiven Adressaten intendierten Lesers. Das besondere Interesse an Nonnenkonventen, das in der ‚*Historia calamitatum*‘ schon sichtbar wird<sup>61</sup> und die beiden letzten Briefe diktiert, lassen außerdem an Nonnen als Publikum denken. Primärpublikum des Textensembles waren vermutlich Klosterbewohner beiderlei Geschlechts, doch wohl nicht Insassen beliebiger Klöster, sondern

<sup>57</sup> S. etwa Alfred Wendehorst, Wer konnte im Mittelalter lesen und schreiben?, in: Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters, hg. von Johannes Fried, Sigmaringen 1986, S. 9–33.

<sup>58</sup> Abaelard unterscheidet Merkmale von Hör- und Lesetexten nach Adressaten: Sermo 1, hg. von Jacques Paul Migne (Patrologia Latina 178), Paris 1855, Sp. 379f. Ep. V, hg. von Hicks, S. 82, Z. 422f. nennt als Zielgruppe *alios quoque litterarum peritos*.

<sup>59</sup> Abaelard, Hist. calam., Z. 1354 (Monfrin Z. 1560 = Hicks Z. 1387): *dilectissime frater in Christo et ex divina conversatione familiarissime comes*. Beides trifft im übertragenen Sinne auf jeden intendierten Leser zu.

<sup>60</sup> Ep. V, hg. von Hicks, S. 131, Z. 856.

<sup>61</sup> Abaelard, Hist. calam., Z. 1271–1282 (Monfrin Z. 1464–1476 = Hicks Z. 1303–1314).

die des Paraklet, der von Abaelard 1122 als Oratorium gegründet, 1129 dann unter Heloise zum Nonnenkloster gewordenen Benediktinerinnenabtei. Einiges spricht dafür, daß dieses Kloster in der Anfangsphase als Doppelkloster betrieben wurde.<sup>62</sup> Daß es als solches vermutlich geplant war, zeigen die Ausführungen Abaelards im 8. Brief.<sup>63</sup>

Daß dessen Bewohner das Primärpublikum gebildet haben, wird aus der frühen Überlieferungsgeschichte der ‚Historia calamitatum‘ und der übrigen Briefe deutlich. Oben ließ sich zeigen, daß es sich um ein durch mancherlei Rezeptionssignale intentional geschlossenes Corpus handelt, dessen Heterogenität in erster Linie formaler Natur ist.<sup>64</sup> Seit Monfrin ist unbestritten, daß die Überlieferung auf eine Handschrift eben aus dem Paraklet zurückgeht.<sup>65</sup> Man hat dafür den Begriff des ‚Paraklet-Buchs‘ geprägt;<sup>66</sup> das soll heißen, es handelt sich um ein Textensemble, das im Paraklet für einen bestimmten Zweck zusammengestellt wurde und dort zunächst überliefert wurde.<sup>67</sup> Es gab aber wahrscheinlich nicht nur ein einziges ‚Paraklet-Buch‘. Speziell für das Kloster hat Abaelard, ebenso wie die Briefe 7 und 8 auf Bitten

<sup>62</sup> Vgl. Silvestre, Roman (wie Anm. 53), S. 126; Luscombe, Paris (wie Anm. 50), S. 262f.; Michael T. Clanchy, Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000 [engl. Oxford 1997], S. 327. Aus der Paraklet-Regel ‚Institutiones nostrae‘ (hg. von Chrysogonus Waddell, The Paraclete Statutes *Institutiones nostrae*, Gethsemani Abbey, Kent. 1987, § 7, S. 11, 4–7) geht hervor, daß es unter Heloise Konversen beiderlei Geschlechts im Kloster gab; § 11B (S. 13, 4–6) wird Beicht- und Bußpraxis von *fratres* im Paraklet erwähnt.

<sup>63</sup> S. McLaughlin, Dignity (wie Anm. 33), S. 322ff.; Georg Jenal, Caput autem mulieris vir. Das Doppelkloster im Briefkorpus Abaelard-Heloise, in: Archiv für Kulturgeschichte 76 (1994), S. 285–304, hier S. 286.

<sup>64</sup> Dazu Gerhart v. Graevenitz, Differenzierung der Differenz. Grundlagen der Autobiographie in Abaelards und Héloises Briefen, in: Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger, hg. von Johannes Janota u.a., Bd. 1, Tübingen 1992, S. 25–45, hier S. 30f., 39.

<sup>65</sup> Monfrin (wie Anm. 19), S. 9ff. Vgl. v. Moos, Ideologiekritik (wie Anm. 38), S. 122; ders., Heloise und Abaelard. Eine Liebesgeschichte vom 13. zum 20. Jahrhundert, in: Mittelalter und Moderne, hg. von Peter Segl, Sigmaringen 1997, S. 77–90, hier S. 82.

<sup>66</sup> S. v. Graevenitz, Differenz (wie Anm. 64), S. 25.

<sup>67</sup> Monfrin (wie Anm. 19), S. 11ff.; vgl. Luscombe, Paris (wie Anm. 50), S. 270.

Heloises, eine Hymnen- und eine Predigtsammlung zusammengestellt.<sup>68</sup> Vermutlich war auch ein Kommentarwerk geplant (allen drei ausgeführten Kommentaren Abaelards sind Widmungs- oder Begleitbriefe an Heloise und die Parakletschwester beigegeben). Weitere Paraklet-Bücher sind denkbar,<sup>69</sup> von denen sich unseres thematisch in seiner Ausrichtung auf die Klostergründer unterscheidet: Nennen wir es deshalb das ‚Gründerbuch‘.<sup>70</sup>

In dieses Gründerbuch sind vielleicht die ‚Problemata Heloissae‘ miteinzubeziehen,<sup>71</sup> 42 Fragen und Antworten zur Bibellektüre. Heloise fragt, Abaelard antwortet. Dieser didaktische Text weist einige Parallelen zu unseren Briefen auf: er ist ebenfalls dialogisch, die Dialogpartner sind dieselben, die Wissenshierarchie ist identisch; die ‚Problemata‘ lassen sich motivisch an den 9. Brief anschließen, der eigentlich das Ende des 8. ist. Auch hier widerspricht die präsentierte Dialogsituation allen wahrscheinlichen Entstehungshypothesen, ist also eine didaktische Fiktion (weder die Inhalte noch das Dialogische müssen notwendig fiktiv sein, aber die vorliegende Verbindung dieser beiden Elemente, wie vor allem die Querverweise zeigen).<sup>72</sup> Und am wichtigsten: Dieser Text gilt als ‚echt‘,<sup>73</sup> ist aber nach heutigen Begriffen Fiktion. Diese Dialogfiktion arbeitet mit paradigma-

<sup>68</sup> Zu diesen beiden Luscombe, Paris (wie Anm. 50), S. 267f.

<sup>69</sup> So ist etwa die altfranzösische Übersetzung eines weiteren ‚Paraklet-Buchs‘ erhalten: Ms. Paris BN fr. 14410 (Nr. 122 bei Julia Barrow/Charles S.F. Burnett/David E. Luscombe, A Checklist of the Manuscripts Containing the Writings of Peter Abelard and Heloise [...], in: *Revue d'histoire des textes* 14/15 [1984/85], S. 183–302, hier S. 212).

<sup>70</sup> Es könnte dem Ms. T (vgl. Nr. 277 Barrow/Burnett/Luscombe, Checklist [wie Anm. 69], S. 244) ähnlich gewesen sein, das die ‚Historia calamitatum‘, den vollständigen Briefwechsel sowie ‚Institutiones nostrae‘ enthält. S. Mews, *Bibliothèque* (wie Anm. 35), S. 32, 37–39.

<sup>71</sup> So schon Damien van den Eynde, *Chronologie des écrits d'Abélard à Héloïse*, in: *Antonianum* 37 (1962), S. 337–349, bes. S. 340ff.; Peter Dronke, *Heloise's 'Problemata' and 'Letters'*, in: *Petrus Abaelardus* (wie Anm. 37), S. 53–73, hier S. 60ff.; Maria Cipollone, *In margine ai 'Problemata Heloissae'*, in: *Aevum* 64 (1990), S. 227–244, hier S. 232ff.

<sup>72</sup> S. Dronke, *Problemata* (wie Anm. 71), S. 61; John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, S. 77.

<sup>73</sup> S. v. Moos, *Ideologiekritik* (wie Anm. 38), S. 122 (Zitat); Cipollone, *Problemata* (wie Anm. 71), S. 231f.



tischen Dialogpartnern in einer paradigmatischen Situation. Ähnliches läßt sich für das Gründerbuch annehmen.

Für Primärpublikum und frühen Lektürekontext unseres Gründerbuches besteht also eine begründete Hypothese: die Nonnen (vielleicht auch Mönche) im Paraklet. Noch ein Wort zur Echtheitsdebatte<sup>74</sup> (obwohl sie nicht eigentlich in den Kontext von Rezeptionsfragestellungen gehört): Zunächst einmal muß geklärt werden, was Echtheit heißt. Daß der Briefwechsel nicht als Briefwechsel echt ist, d.h. kein authentischer ‚Abdruck‘ von in chronologischer Folge historisch real gewechselten Briefen vorliegt, ist so gut wie sicher. Andererseits ist ebenso sicher, daß zumindest Abaelard Verfasser einiger dieser Texte war und daß die Kommunikationssituation wenigstens im Punkte der Wissensasymmetrie durchaus authentisch sein könnte (wie in den ‚Problemata Heloissae‘). Nicht authentisch dagegen ist die Fiktion des intimen Dialogs;<sup>75</sup> die Hypothese einer übergreifenden literarischen Formung impliziert, daß das Ganze von vornherein für einen größeren Leserkreis als nur den Briefpartner ausgelegt war. Wie bei den ‚Problemata‘ ist wohl die wahrscheinlichste Hypothese die, Abaelard und Heloise gemeinsam zu Verfassern aller Textteile des Gründerbuchs zu machen. ‚Gemeinsam‘ heißt, daß die Textfunktion im Dialog konzipiert worden war; die Ausführung kann durchaus einer von beiden besorgt haben.<sup>76</sup> Nach modernem Verständnis ist das Gründerbuch damit wohl ‚fiktiv‘, nach dem des Primärpublikums dagegen nicht (worauf gerade seine unten behandelte Wirkung beruht). Doch statt eine Echtheitsdebatte zu führen, ist aus Sicht von rezeptionsorientierten

<sup>74</sup> Überblick bei Georgianna, Corner (wie Anm. 51), S. 221–223; Silvestre, Roman (wie Anm. 53), S. 136–153; Marenbon, Philosophy (wie Anm. 72), S. 85f.

<sup>75</sup> Vgl. Kühne, Brieftheoretisches (wie Anm. 36), S. 2, der schildert, wie der „im engeren Sinne persönliche Brief individuellen Zuschnitts lange Zeit Mangelware“ bleibe und wie der Leser derartiges überhaupt nur im Kontext literarischer Werke gewohnt war (besonders S. 6ff.).

<sup>76</sup> Falls Abaelard (s. Schmeidler, Fiktion [wie Anm. 36], S. 337; Benton, Correspondence [wie Anm. 49], S. 107–109), läge im ‚Gründerbuch‘ dieselbe Verfassersituation vor wie in der Hymnen- und Predigten-sammlung. S. Waddell (wie Anm. 62), S. 41f., 53f.

Problemstellungen eher zu fragen, welche Interessen möglicher Publika die aktuelle Gestalt des konkret vorliegenden Textes geformt haben bzw. dazu führten, daß er gelesen wurde.

### III. Die Wirkung des Gründerbuchs

Mehrere ineinander verzahnte Lektüreintentionen des Gründerbuchs sind für das Primärpublikum zu vermuten. Vorweg: Die ‚*Historia calamitatum*‘ läßt sich, wenn man sie isoliert und unter der im Augenblick irrelevanten Kategorie der Verfasserintention betrachtet, nicht nur als *confessio*, sondern auch als Streitschrift, als Polemik gegen Angreifer lesen, rivalisierende Magister.<sup>77</sup> Diese Autorintention dürfte im Rezeptionskreis eines Paraklet-Buchs allerdings nicht zur Geltung gekommen sein. Diese Diskrepanz könnte darauf hinweisen, daß die ‚*Historia calamitatum*‘ ursprünglich als autonomes Werk geplant war und auch so ausgeführt wurde,<sup>78</sup> das etwas später im Gründerbuch als Aufhänger des Briefwechsels, d.h. als Exposition und Teil der dialogisierten Gründerdoppelvita, eine Refunktionalisierung erlebte (das würde den Adressatenwechsel und die dadurch nötige Fiktion des Zufallsfundes als literarische Maßnahmen erklären, um den Briefwechsel anzuschließen). Als ineinander übergehende Lektüreintentionen des Primärpublikums vermuten wir nun erstens eine Lektüre des Gründerbuchs als Konversionsgeschichte und moralisches Exempel, zweitens als Identitätsliteratur für Parakletinsassen, drittens als Gegendarstellung.

Die erste Lektüreintention begegnet der narrativen Struktur des Gründerbuchs, das eine Doppelvita, eine doppelte Konversion, erzählt (siehe oben),<sup>79</sup> die vermutlich den Gegebenheiten des

<sup>77</sup> Vgl. Schmeidler, Fiktion (wie Anm. 36), S. 324; Misch, Abälard (wie Anm. 29), S. 548; Clanchy, Abaelard (wie Anm. 62), S. 98; Marenbon, Philosophy (wie Anm. 72), S. 73.

<sup>78</sup> So ließen sich vermeintliche Widersprüche erklären (*pace* Clanchy, Abaelard [wie Anm. 62], S. 325).

<sup>79</sup> Heloise (Ep. II, hg. von Hicks, S. 45, Z. 12) bezeichnet die ‚*Historia calamitatum*‘ ausdrücklich als *nostrae conversionis miserabilem historiam* (vgl. Ep. V, hg. von Hicks, S. 77, Z. 250; S. 78, Z. 265).

anfänglichen Doppelklosters Paraklet entspricht. Während die Konversion Abaelards schon in der ‚Historia calamitatum‘ als Folge der Kastration erzählt wird<sup>80</sup> und bereits am Beginn der ‚Historia‘ klar ist, wird diejenige Heloises nicht explizit geschildert, der Leser kann sie aber prozessual bei der Lektüre der Briefe verfolgen; vor allem anhand des 5. Briefs, in dem Abaelard deutlich Heloises Konversion benennt und in Typologien beschreibt.<sup>81</sup> Beider Konversion wird eigentlich erst durch die monastischen Briefe 6, 7 und 9 demonstriert, die sie in orthodoxer Tätigkeit zeigen.<sup>82</sup> Die ‚Problemata‘ lassen sich im Lichte der Konversionsthese als weiterer Beleg der ‚überzeugten‘ Heloise verstehen.<sup>83</sup> Wenn man Heloises Vita, wie sie sich im Gründerbuch zeigt, als Konversion sehen darf, so bezeichnen die Skandalstellen,<sup>84</sup> die gerade für die spätere Popularität Heloises gesorgt haben, gewissermaßen die Krisis; ihre ursprüngliche Funktion ist ähnlich zu verstehen wie die sexuellen Bekenntnisse Abaelards im 5. Brief: Sie markieren eine überwundene Gefährdung.<sup>85</sup> Die Konversion Heloises kann auch unter dem Gesichtspunkt der Verantwortungsübernahme für die Schwestern des Paraklet gesehen werden (in den Briefen 2–5 tritt sie in den Hintergrund, danach wird sie dagegen bestimmend). Ab dem 6. Brief<sup>86</sup> weicht

<sup>80</sup> Abaelard, Hist. calam., Z. 543ff. (Monfrin Z. 623ff. = Hicks Z. 555ff.). Abaelards Konversion wird allerdings erst in dessen Rückschau kenntlich (Abaelard, Hist. calam., Z. 524ff. [Monfrin Z. 602ff. = Hicks Z. 538ff.]). S. Renna, Hagiographers (wie Anm. 29), S. 48f.; Bagge, Autobiography (wie Anm. 25), S. 335f.; Vitz, Autobiography (wie Anm. 26), S. 28f.; contra Misch, Abälard (wie Anm. 29), S. 604.

<sup>81</sup> Zusammenfassend Ep. V, hg. von Hicks, S. 82, Z. 416f.: *maledictionem Evae in benedictionem vertisti Mariae*.

<sup>82</sup> Vgl. zum Problem Renna, Hagiographers (wie Anm. 29), S. 50–52; Marenbon, Philosophy (wie Anm. 72), S. 92.

<sup>83</sup> So auch Cipollone, Problemata (wie Anm. 71), S. 242f.

<sup>84</sup> Liste bei v. Moos, Liebesgeschichte (wie Anm. 65), S. 80f.: Ep. II, hg. von Hicks, S. 49, Z. 139ff.; S. 52, Z. 229ff.; Ep. IV, hg. von Hicks, S. 64, Z. 115ff.; S. 67, Z. 235ff.

<sup>85</sup> Wolf-Dieter Stempel, Mittelalterliche Obszönität als literarästhetisches Problem, in: Die nicht mehr schönen Künste, hg. von Hans Robert Jauf, München 1968, S. 187–205, bestimmt die Funktion von Obszönität in Heiligenviten als „moralisch“ (S. 193), was hier paßt.

<sup>86</sup> Ep. VI, hg. von Hicks, S. 88, Z. 17ff.

der Inhalt ins Un- oder besser Überpersönliche, Überprivate, aus. Vermutlich kann man das als Heilung von einer Verstrickung ins Persönliche, d.h. eine aus klerikaler Sicht verwerfliche Selbstbezogenheit, sehen, die Abaelard in seiner ‚Historia calamitatum‘ zeigt, Heloise in ihren Skandalbriefen. Abaelard geht also als reuiger Sünder Heloise mit gutem Beispiel voran, wie er ihr auch als Führer in die ‚Sünde‘ voranging. Die Folge der Ereignisse ähnelt einem konventionalisierten narrativen Muster, dem Lektüreschema des ‚Sünderheiligen‘.<sup>87</sup>

Nun hat man bestritten, daß Heloise überhaupt eine Konversion erlebe: dem Wortlaut der entscheidenden Stelle am Anfang des 6. Briefs ist sie nämlich nicht zu entnehmen, nur dem inhaltlichen Kontrast des Themenwechsels (und den Bemerkungen Abaelards im vorangegangenen Brief). Die Kritiker der Konversionsthese haben zu Recht darauf hingewiesen, daß die Struktur der Konversionserzählung ein narrativ markiertes Konversionserlebnis erfordere (man denke an Augustins *tolle lege*).<sup>88</sup> An diesem Punkt des 6. Briefes hängt aber nicht nur die Annahme der Konversion der Heloise, sondern auch die Plausibilität des Übergangs zu den monastischen Themen des 7. und 8. Briefes (um deren kompensatorische Behandlung sie Abaelard hier bittet). D.h. wir begegnen, wieder in einem Brief Heloises, einer Kompositionsfuge ebenso wie am Anfang des 2. Briefes, wo die ‚Herausgeberfiktion‘ des Zufallsfundes diese Fuge verdeckte. Kompositionsfugen aber sind Orte, an denen der Leser üblicherweise eine Iersche Leerstelle vorfindet (siehe I.), die er durch eine

<sup>87</sup> Dorn, Heiliger (wie Anm. 33), etwa S. 54ff., S. 64ff.; Renna, Hagiographers (wie Anm. 29), S. 54. Zum Lektüreschema ‚Konversion‘ Misch, Abälard (wie Anm. 29), S. 714; *contra* Bagge, Autobiography (wie Anm. 25), S. 337; v. Moos, Liebesgeschichte (wie Anm. 65), S. 83.

<sup>88</sup> Augustinus, Confessiones, 8.12. Dronke, Testimonies (wie Anm. 45), S. 9–11; Georgianna, Corner (wie Anm. 51), S. 225–228; dagegen Luscombe, Letters (wie Anm. 37), S. 26. Später hat sich Dronke zur Annahme einer ‚äußeren Konversion‘ bequemt (Women Writers of the Middle Ages, Cambridge 1984, S. 128–139). v. Moos weist auf mittelalterliche Erzählkonventionen hin (Bekehrung [wie Anm. 33], S. 116–118), die komplexe psychische Umschwünge an äußeren Handlungen zeigen: gerade das, was hier passiert (so auch Vitz, Autobiography [wie Anm. 26], S. 31).

eigene Konzeptualisierung des Übergangs füllen muß (wie am Anfang des 2. Briefes durch ein Urteil darüber, ob Heloises Fundgeschichte eine Fiktion ist, wer der anonyme Freund sein könnte usw.). Das ist hier offenbar der Fall; und diese Aussparung erklärt, warum der Textsinn gerade hier so umstritten ist.<sup>89</sup> Der eingefleischte Rezeptionstheoretiker würde vielleicht sagen, daß an dieser Stelle eine paradigmatische Frauenkonversion dargestellt werden sollte, deren Adaptivität durch Leere, d.h. Freiheit von Rezeptionsvorgaben, sichergestellt werden sollte (damit jeder Leser sich ein passendes Identifikationsmuster dazu bereitstellen konnte)<sup>90</sup> – doch vielleicht überschätzt er damit die Gründerbuchautoren.<sup>91</sup> Das Leben Heloises jedenfalls versteht Petrus Venerabilis, der Abt von Cluny, im Rückblick offenbar ebenso selbstverständlich wie Abaelard als Konversion.<sup>92</sup>

Rezeptionsästhetisch betrachtet zeigt sich auch ein altes Problem der ‚Heloisenforschung‘ in einem neuen Licht: gemeint ist die Interpretation der Konkubinatsreklame Heloises in der ‚Historia calamitatum‘,<sup>93</sup> eine lange, gelehrte Rede, in der sie Abaelard darlegt, warum sie ihn nicht heiraten, sondern lieber als seine Konkubine leben möchte. Daß sie diese Rede wahrscheinlich so nicht gehalten hat, ist klar.<sup>94</sup> Nur wenige Jahre vorher empfahl Ivo von Chartres († 1116) der Pariser Diözese, daß verheiratete Kanoniker ihre Pfründe verlieren sollten.<sup>95</sup> Was Heloise hier anbietet, ist eine Umgehung der kirchenrechtlich

<sup>89</sup> Einige Zeugnisse bei v. Moos, Bekehrung (wie Anm. 33), S. 96f.

<sup>90</sup> Offenheit für Identifikationen könnte sich auch in der Realienarmut des ‚Gründerbuchs‘ äußern (Wie groß war Abaelard? Welche Haarfarbe hatte Heloise?), auf die Vitz, Autobiography (wie Anm. 26), S. 20f. hinweist.

<sup>91</sup> So wohl auch v. Moos, Post festum (wie Anm. 39), S. 92.

<sup>92</sup> Petrus Venerabilis, Epistolae, 115, hg. von Giles Constable, Cambridge, Mass. 1967, S. 304: *longe in melius disciplinarum studia commutasti; et pro logica evangelium, pro phisica apostolum, pro Platone Christum, pro academia claustrum [...] elegisti.*

<sup>93</sup> Abaelard, Hist. calam., Z. 371–481 (Monfrin Z. 425–551 = Hicks Z. 377–489).

<sup>94</sup> Silvestre, Roman (wie Anm. 53), S. 160; Luscombe, Paris (wie Anm. 50), S. 252f.

<sup>95</sup> Ivo von Chartres, Ep. 218, hg. von Jacques Paul Migne (Patrologia Latina 162), Paris 1889, Sp. 221; s. Clanchy, Abaelard (wie Anm. 62), S. 248.

brisanten Zölibatsproblematik.<sup>96</sup> Wie der legitime Weg des Klerikers eigentlich auszusehen hat, zeigen die zahlreichen Ausfälle Abaelards gegen die Sexualität,<sup>97</sup> vor allem aber die emblematische Veredelung seiner Kastration als ‚Rettung‘.<sup>98</sup> Meines Erachtens ist die Rede Heloises, oder doch wenigstens ihr lustbetonter Schluß, also nicht für eine affirmative Lektüre geschrieben, sondern für eine kritische. D.h. in einem Erwartungshorizont, der den Vitenansatz benutzt, um ein Schema von ‚Gottferne – Konversion – Gottnähe‘ zu erhalten,<sup>99</sup> würden einzelne Argumente ihres Lehrvortrags Heloises klar dem Bereich ihrer ‚Gottferne‘ zugerechnet. Hier findet, so die Hypothese, eine Leserlenkung statt, die zu einer Ablehnung der Identifikation des Lesers mit der in der ‚Historia calamitatum‘ geschilderten Heloise führt.<sup>100</sup> Dasselbe gilt in erhöhtem Maße für die Heloise des 2. Briefes, die dort noch einmal ausdrücklich das Konkubinat empfiehlt.<sup>101</sup> Diese Leserlenkung ist weniger subtil, als es zunächst scheinen könnte, wenn man als Primärpublikum zu Keuschheit verpflichtete Leser annimmt, was die Parakletinsassen wohl gewesen sein werden<sup>102</sup>

<sup>96</sup> James A. Brundage, *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*, Chicago/London 1987, S. 187ff.; Christopher N.L. Brooke, *The Medieval Idea of Marriage*, Oxford 1989, S. 63–91.

<sup>97</sup> Seine Meinung zum Zölibat in: *Sermo 33*, hg. von Jacques Paul Migne (*Patrologia Latina* 178), Paris 1855, Sp. 582d–583b; dazu Marenbon, *Philosophy* (wie Anm. 62), S. 21; Clanchy, *Abaelard* (wie Anm. 62), S. 19, 256.

<sup>98</sup> Ep. V, hg. von Hicks, S. 80, Z. 329–353, dazu Georgianna, *Corner* (wie Anm. 51), S. 250. Vgl. den Traum des englischen Kartäusers Hugo: *Magna vita Sancti Hugonis*, hg. von Decima L. Douie/Dennis H. Farmer, Oxford 1961, Bd. 1, S. 51f.

<sup>99</sup> Zu diesem Schema siehe Dorn, *Heiliger* (wie Anm. 33), S. 121–130.

<sup>100</sup> Iser, *Appellstruktur* (wie Anm. 5), S. 240 illustriert seinen Begriff der Leserlenkung anhand eines parallelen Beispiels in ‚*Oliver Twist*‘.

<sup>101</sup> Ep. II, hg. von Hicks, S. 49, Z. 147–156. Jetzt wissen wir auch, wie wir im Primärhorizont den dort folgenden Satz zu bewerten haben, der später am meisten Sympathie für Heloise erzeugt hat: *carius mihi et dignius videretur tua dici meretrix quam illius [scil. Augusti] imperatrix*. Vgl. Brooke, *Marriage* (wie Anm. 96), S. 93–118.

<sup>102</sup> Als Beispiel für den Effekt dieser Leserlenkung gelte Pater Joseph T. Muckle, *The Personal Letters between Abelard and Heloise*. Introduction, in: *Medieval Studies* 15 (1953), S. 47–67, hier S. 64; andere Stellungnahmen von Geistlichen bei v. Moos, *Bekehrung* (wie Anm. 33), S. 97.

(Jean de Meun hat dann später, in einem säkularen Umfeld, gerade diese Rede affirmativ gelesen, eben wahrscheinlich nicht im Sinne des Primärpublikums). Soweit die Skizze einer Lektüre des Gründerbuchs als Muster der jeweils eigenen Konversion des Primärlesers.

Ein zweiter Ansatz könnte nach der Konstitution einer Leseridentität in der Lektüre des Gründerbuchs fragen. Es fällt zunächst auf, daß die Mengenverhältnisse im Gründerbuch sehr ungleich sind: Brief 6 (ab dem Umbruch), 7 und 8 zusammen sind genauso lang wie der gesamte Rest (einschließlich der ‚Historia calamitatum‘).<sup>103</sup> Das führt, zusammen mit der Anordnung der Briefe, zu einem unpopulären Schluß: Das gesamte Textensemble könnte funktional auf die beiden ‚monastischen‘ Briefe ausgerichtet sein.<sup>104</sup> Zumindest läge es nahe, so zu lesen. Die ‚Historia calamitatum‘ bietet dann eine Exposition, die ‚persönlichen‘ Briefe zeigen die Krise und ihre konzeptuelle Bewältigung in den Briefen Abaelards, ab Brief 6 schildern die monastischen Briefe die praktische Lösung zweier Lebensproblematiken. Das gesamte Konstrukt kulminiert im Gründungsakt einer mönchischen Gemeinschaft. Da eben diese nun gerade das Primärpublikum bildet, das die Texte auch tradiert, die also seinen eigenen Ursprung schildern, läßt sich eine solche Lektüre als Identitätspflege verstehen. Wenn man den Briefwechsel als eine elaborierte Vorgeschichte und Aitiologie der Klostergründung und ihres Regelwerks versteht, sind die wirkungssästhetischen Vorteile des Gründerbuchs klar einer außerästhetischen Funktionalisierung untergeordnet (seine Dialogizität sorgt für das Engagement der Lektüre, die Gründer kommen im Gegensatz zur üblichen Vita selbst zu Wort, was eine gewisse Authentizität gewährleistet usw.). Wichtiger als die Frage, welche Identitätskonstitution des

---

<sup>103</sup> Bei Migne 100:100. Die Gewichtung wird deutlicher, wenn man sich McLaughlin, *Dignity* (wie Anm. 33), S. 330 und Waddell (wie Anm. 62), S. 44ff., S. 55f. anschließt und Abaelards 9. Brief als Schluß des 8. ansieht (s. Edmé R. Smits, Peter Abelard. *Letters IX–XIV*, Groningen 1983, S. 219–237). Der 9. Brief bietet dann einen Übergang zu den ‚Problemata Heloissae‘.

<sup>104</sup> So jetzt Waddell (wie Anm. 62), S. 42, 54.

schreibenden Subjekts das Paraklet-Buch repräsentiert,<sup>105</sup> ist für einen wirkungsästhetischen Zugriff natürlich, welche es den lesenden Subjekten ermöglicht (ausgehend von der Annahme, daß Lesemotivation aus Identitätskonstitution entsteht oder doch von ihr bedeutend gefördert wird).

Zweifellos bietet das Gründerbuch zusammen mit der Vita der Gründer eine Gründungsgeschichte des Paraklets selbst<sup>106</sup> und eine Begründung klostertypischer Gebräuche, z.B. die Aitiologie für paraklet-spezifische liturgische Texte.<sup>107</sup> Wahrscheinlich ist dabei doch wohl, daß die Aitiologien später verfaßt sind und *ex eventu* eine fiktive Zukunft schildern, in der der Leser die Vergangenheit seiner Institution vorgeführt bekommt. Die Passagen, in denen Abaelard seinen Tod vorwegnimmt und die Bestimmung trifft, im Paraklet begraben zu werden,<sup>108</sup> harmonieren so gut mit den Beglaubigungstexten des Gründergrabs,<sup>109</sup> daß die lesende Nonne von dieser wundersamen Fügung sicher erbaut war (und der moderne Leser redaktionelle Eingriffe wittert). Der 7. Brief, die historische Genealogie der Nonnenschaft und die Begründung ihres hohen Rangs gegenüber Mönchen, sowie der 8., eine theorielastige Regel für den Paraklet, bieten dem lesenden Parakletinsassen eine identifikatorische Lektüre,<sup>110</sup> eine Gruppenidentität, die historisch

<sup>105</sup> So v. Graevenitz, Differenz (wie Anm. 64), z.B. S. 27.

<sup>106</sup> Die Idee gehört Bernhard Schmeidler (Fiktion [wie Anm. 36], *passim*), Peter v. Moos hat sie weiter ausgebaut (wie Anm. 38, 39, 66).

<sup>107</sup> Ep. III, hg. von Hicks, S. 58, Z. 147–S. 59, Z. 177, wo Abaelard diese Texte genau zitiert, obwohl der erste im Kloster bereits gut bekannt gewesen sein muß; dasselbe gilt umgekehrt für Heloises Referat (Ep. II, hg. von Hicks, S. 47, Z. 76–89) der Gründung des Paraklet durch Abaelard – an diesen selbst gerichtet, was schon Misch, Abälard (wie Anm. 29), S. 648f. wunderte.

<sup>108</sup> Ep. III, hg. von Hicks, S. 59, Z. 178ff.

<sup>109</sup> Diese Zertifikatstexte (der berühmte Brief des Petrus Venerabilis an Heloise über Abaelards Tod [Ep. 115 hg. von Constable (wie Anm. 92)], die Absolution Abaelards durch Petrus [hg. von Mews, Bibliothèque (wie Anm. 35), S. 62]) schließen die Vita Abaelards und beglaubigen die Authentizität des Grabes. Die Absolution wurde an Abaelards Grab angebracht, wie Heloise an Petrus Venerabilis schreibt (Ep. 167, hg. von Constable, S. 401: *ut sepulchro eius suspendatur*).

<sup>110</sup> S. Hans Robert Jauss, Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik, Frankfurt a.M. 1982, S. 271 zur „sympathetischen Identifikation“ mittelalterlicher Leser mit Heiligenviten.



und spirituell abgesichert ist. Der 7. Brief wirkt auf ein solches Publikum nicht wie ein antiquarisches Meisterstück, als das er uns vielleicht erscheint. Im 8. Brief zeigen vor allem die Ausführungen über die Äbtissin oder Diakonisse,<sup>111</sup> daß Heloise noch weniger als sonst das alleinige oder Primärpublikum ist. Es findet sich nämlich kein direkter Appell an sie, die Priorin oder Äbtissin, der doch so nahe gelegen hätte. Der 8. Brief hat dabei weniger die Aufgabe, den konkreten Regeltext zu bieten als vielmehr die Herkunft der im Paraklet herrschenden Gesamtordnung zu legitimieren. Seine *Lektüre* dient der Kontextualisierung bereits bestehender Zustände;<sup>112</sup> seine Bedeutung wird in den Augen des Lesers durch die – unrichtige<sup>113</sup> – Behauptung erhöht, es gebe bisher keine speziellen Nonnenregeln.<sup>114</sup> Die ‚*Institutiones nostrae*‘, ein offenbar als tatsächliche Parakletregel gebrauchter Text und vielleicht von Heloise selbst verfaßt, verschärfen oder präzisieren zwar manche der Vorschriften der Regel Abaelards, stützen sich aber insgesamt auf sie: sie haben den Status eines Zusatztextes sowohl zum 8. Brief wie zur ‚*Regula Benedicti*‘,<sup>115</sup> der die unkonventionellsten Bestimmungen Abaelards wieder zurücknimmt.<sup>116</sup> Diese Appendix-Funktion zeigt schon ihre Überlieferung.<sup>117</sup>

Dem Primärpublikum geht es bei seiner Lektüre vermutlich viel weniger um die ‚Ich-Konstitution‘ des Autors oder besser der Autoren, die aus der Sicht dieses Publikums ja niemals problematisch war, als um sich selbst, d.h. die ‚Wir-Konstitution‘ einer Lesergruppe, die mit einem paradigmatischen ‚Ich‘ arbeiten muß; genauer mit zweien, an die die Ich-Konstitution des Einzel-

<sup>111</sup> Ep. VIII, hg. von McLaughlin, S. 252–262.

<sup>112</sup> Zur Verfasserintention v. Graevenitz, Differenz (wie Anm. 64), S. 39.

<sup>113</sup> Vgl. Jenal, Caput (wie Anm. 63), S. 298.

<sup>114</sup> Ep. VI, hg. von Hicks, S. 89, Z. 31f.

<sup>115</sup> Ebd. Z. 35ff. Siehe etwa Luscombe, Letters (wie Anm. 37), S. 30; Waddell (wie Anm. 62), S. 32ff., 199f. *contra* Luscombe, Paris (wie Anm. 50), S. 271ff., 277.

<sup>116</sup> Waddell (wie Anm. 62), S. 34–39, 62ff. Die Intention des Abaelardschen 8. Briefes war es vielleicht (in charakteristischer Selbstüberschätzung), die ‚*Regula Benedicti*‘ für Nonnenkonvente ganz zu ersetzen.

<sup>117</sup> Sie folgen, von derselben Hand geschrieben, der ‚Regel‘ im Ms. Troyes 802, das aus dem Paraklet oder einem Tochterkloster stammt (v. Moos, Post festum [wie Anm. 39], S. 77).

rezipienten je nach Geschlecht anschließt. Eine solche Funktion läßt sich bereits für das ritualisierte Totengedenken des Gründerpaares annehmen, das der Paraklet seine gesamte Geschichte hindurch gepflegt hat.<sup>118</sup> Das Verständnis des Gründerbuchs sowohl als Konversionsgeschichte wie als Identitätstext beruht darauf, daß der Rezipient Eigenes wiedererkennt oder in der Lektüre überhaupt erst formuliert.<sup>119</sup> Aufgrund dieser Erkenntnis handelt er in einer Weise bzw. gewinnt eine Einstellung, die seiner Institution nützt: Wenn er seine eigene Skepsis im Text wiederfindet, wird er/sie nach der Lektüre der Konversion seiner Stifterheroen ein/e überzeugtere/r Mönch/Nonne sein.<sup>120</sup> Eine identifikatorische Lektüre des Corpus fördert die Bindung des Lesers ans Kloster, dessen Autoritätsstruktur und besondere Ausrichtung. So gelesen wirkt das Gründerbuch als ‚kultureller Text‘.<sup>121</sup>

Mit dieser Lektürehaltung eng zusammen hängt eine weitere, apologetische. Anderen monastischen Gruppierungen gegenüber wiesen der Paraklet und seine Tochterklöster ja eine Besonderheit auf, die seine Nonnen und Konversen verunsichert haben könnte. Diese Klostergründung war auf suspekter Weise zustandekommen: keine heilige Stiftergestalt ließ sich vorweisen, sondern nur ein skandalumwittertes Paar. Wie empfindlich man in solchen Fragen war, weil sie eine kollektive Identität tangierten,

<sup>118</sup> Das 1770, d.h. kurz vor der Auflösung des Paraklet, geschriebene Obituar (Ms. Troyes 2450 = Nr. 185 Barrow/Burnett/Luscombe, Checklist [wie Anm. 69]) verzeichnet zu Abaelard: *XI Kal. (maii) obiit Petrus Abailardus fundator [...] Al. Petri Abelardi hujus loci fundatoris, nostreque religionis institutoris*; zu Heloise: *XVII Kal. (junii) mater nostre religionis Heloissa, prima abbatissa, documentis et religione clarissima* (bei Charles Lalore, *Cartulaire de l'abbaye du Paraclet*, Paris 1878, S. VI).

<sup>119</sup> Vgl. Iser, Akt (wie Anm. 2), S. 255, s. allgemein Norman Holland, *Unity Identity Text Self*, in: *Publ. of the Modern Language Ass. of America* 90 (1975), S. 813–822, hier S. 816ff.

<sup>120</sup> Vgl. Voßkamp, *Vergegenwärtigung* (wie Anm. 42), S. 113 zum „Sich-Entwerfen [d.h. des Lesers] in der Fiktion“ des Briefromans.

<sup>121</sup> Der Begriff stammt von Clifford Geertz (Dichte Beschreibung, Frankfurt a.M. 1999, S. 258) und meint Texte, die kulturelle Identität reproduzieren und vermitteln: S. Aleida Assmann, *Was sind kulturelle Texte?*, in: *Literaturkanon Medienereignis Kultureller Text*, hg. von Andreas Poltermann, Berlin 1995, S. 232–244, besonders S. 237ff., 241.

zeigt Abaelards Dionysius-Episode in St. Denis. Er wagte es, beiläufig historische Kritik an der Identität des heiligen Dionysios Areopagita, des Patrons dieses Klosters, zu üben und mußte vor den aufgebrachten Mönchen fliehen.<sup>122</sup> Klosterbewohnern lag sicher an einem möglichst eindrucksvollen Bild ihrer Klostergründer; das Gründerbuch ließ sich deshalb auch als eine apologetische Gegendarstellung lesen. Gegendarstellung wozu? Über Abaelard und Heloise waren seit ihrer Affäre zunächst eine Menge von Gerüchten, dann rasch auch schriftliche Darstellungen im Umlauf. Diese waren allesamt erotischer Natur:<sup>123</sup> Sie wurden als paradigmatisches Gelehrten-Liebespaar in zahlreichen Erzählungen und Liedern gefeiert (von denen manche direkt auf Abaelard zurückgegangen sein können).<sup>124</sup> In einem monastischen Kontext mußte diese Tradition konterkariert werden, um das Ansehen der Klostergründer zu retten oder vielleicht auch erst einmal aufzubauen (für solche Gegendarstellungen gibt es in diesem Fall auch andere, allerdings spätere Beispiele).<sup>125</sup> Dieses Distanzierungsstreben gegenüber der verbreiteten Meinung ist z.B. am Ende des 1. Briefes von Heloise noch zu fassen,<sup>126</sup> dessen narrative Funktion nur in der Motivierung der Beratungsbriefe Abaelards besteht, aber diese anderen Texte deutlich abqualifiziert. Daß Heloise nach Abaelards Tod versuchte, von Petrus Venerabilis eine offizielle Erklärung über dessen Absolution zu bekommen und diese Erklärung dann auch erhalten ist, d.h. im Paraklet tradiert wurde,<sup>127</sup> zeigt hinlänglich, daß in der Zeit

<sup>122</sup> Abaelard, *Hist. calam.*, Z. 818–852 (Monfrin Z. 941–981 = Hicks Z. 837–872).

<sup>123</sup> S. Clanchy, Abaelard (wie Anm. 62), S. 207.

<sup>124</sup> Abaelard, *Hist. calam.* Z. 310ff. (Monfrin Z. 356ff. = Hicks Z. 317ff.). Vgl. Dronke, *Testimonies* (wie Anm. 45), S. 17f., 36, 45f.; Marenbon, *Philosophy* (wie Anm. 72), S. 79, Anm. 83.

<sup>125</sup> v. Moos, *Liebesgeschichte* (wie Anm. 65), S. 87 erwähnt den Benediktiner Dom Gervaise (1723).

<sup>126</sup> Ep. II, hg. von Hicks, S. 53, Z. 259–265: *Cum me ad turpes olim voluptates expeteres, crebris me epistolis visitabas, frequenti carmine tuam in ore omnium Heloisam ponebas; me plateae omnes, me domus singulae resonabant. Quanto autem rectius me nunc in Deum, quam tunc in libidinem excitates?*

<sup>127</sup> Mews, *Bibliothèque* (wie Anm. 35), S. 62; vgl. Dronke, *Testimonies* (wie Anm. 45), S. 55f.

unmittelbar nach Abaelards Tod dort diese Lektüreintention geherrscht haben dürfte. Noch die Worte, mit denen das Paraklet-Obituar an Heloises Tod erinnert (zitiert oben Anm. 118), zeigen verhalten diese Tendenz der Gegendarstellung; sie bezeichnen die Gründungsäbtissin als *documentis et religione clarissima* („hochberühmt aufgrund ihrer Schriften und ihres Glaubens“).

#### IV. Rezeptionsgeschichte

„Rezeptionsgeschichte“ läßt sich bestimmen als Folge mehrerer Rezeptionsakte desselben Textes durch ein je anderes als sein Primärpublikum, das als intendierter Leser definiert worden war. Dieser Leserkreis ist durch Konstanz der bei der Abfassung vom Autor vorausgesetzten und für die Lektüre intendierten Rezeptionsfaktoren gekennzeichnet, nicht durch eine zeitliche Grenze: selbst wenn ein Autor ausdrücklich für eine Nachwelt schreibt, muß er sie und ihre Lektüreintentionen sich nach Analogie seiner Gegenwart oder im Gegensatz zu ihr vorstellen. Ändern sich diese in der Abfassung antizipierten Rezeptionsfaktoren substantiell,<sup>128</sup> dann wird der Text von einem Sekundärpublikum gelesen, wird also der Lektüreakt zu einem rezeptionsgeschichtlichen Phänomen. Dabei entstehen oft am selben Text große Differenzen in der Sinnkonstitution der jeweiligen Lektüreakte. Um das Zustandekommen dieser Differenzen zu verstehen, wäre eine Analyse der jeweiligen Rezeptionshorizonte in ihren sozialen und zeitgeschichtlichen Bezügen erforderlich, in die diese einzelnen Rezeptionsakte eingebettet sind (ähnlich wie das oben für den Primärhorizont unseres Gründerbuchs versucht wurde). Das kann hier nicht geleistet werden; stattdessen seien wenige Andeutungen über die in der Folgezeit vorherrschende ‚empfindsame‘ Lektüre gegeben, die sich sehr von der für das Primärpublikum skizzierten unterscheidet.

Heloise und Abaelard sind in die Geistesgeschichte nicht als ehrwürdiges monastisches Gründerpaar eingegangen, wie es den

<sup>128</sup> Wozu nicht stets ein großer Zeitsprung notwendig ist: dazu Eco, *Lector* (wie Anm. 1), S. 70f.

primären Gründerbuchlesern im Paraklet wahrscheinlich am Herzen lag, sondern als Traumpaar einer tragisch unerfüllten Liebe. Das Gründerbuch ist also wieder als paradigmatischer Text gelesen worden, diesmal aber als erotischer. Jahrhunderten galt vor allem Heloise als Idealbild der unbeugsam gegen äußere Widerstände Liebenden. Wie ist nun diese Lektüre entstanden, die sich von der oben vorgelegten Sinnkonstruktion des Primärhorizonts doch so sehr abhebt?

Das älteste literarische Rezeptionszeugnis bietet ungefähr 150–170 Jahre nach der Abfassung der ‚Historia calamitatum‘ der ‚Rosenroman‘ Jean de Meun(g)s († 1305),<sup>129</sup> in dem im Kontext einer generellen Paränese, nicht zu heiraten, auf Heloises einschlägige Rede in der ‚Historia calamitatum‘ verwiesen wird.<sup>130</sup> Die *calamitates*, die daraufhin Abaelard befallen und für deren Referat ausdrücklich auf die ‚Historia‘ zurückgegriffen wird, werden als Beleg dafür gewertet, daß Heloise Recht hatte: hätte Abaelard auf sie gehört und sie nicht geheiratet, so wäre ihm manches erspart geblieben. Darüberhinaus berichtet Jean aus Heloises Briefen den bekannten Kaiserinnen-Huren-Satz und bekennt: *mais je ne crei mie, par m'ame, qu'onques pius fust nule tel fame*.<sup>131</sup> Obwohl Jean wohl das gesamte Gründerbuch vorliegen hatte (bis auf den 8. Brief hat er es komplett übersetzt), lassen sich gegenüber den Sinnkonstitutionen der Primärlektüre erhebliche Verschiebungen feststellen:

1. Das Werk wird zwar weiterhin als *exemplum* gelesen, illustriert aber nicht mehr den Gesamtsinn ‚Tröste dich! Gott straft die Sünden der *luxuria* und *superbia* zum Wohle der Gestraften.‘, sondern ‚Heirate niemals!‘.
2. Die zitierten Passagen werden deutlich dekontextualisiert, d.h. dem klerikal-monastischen Kontext des Gründerbuchs

<sup>129</sup> Guillaume de Lorris und Jean de Meun: Der Rosenroman, hg. von Karl A. Ott, München 1978, Vv. 8759–8832.

<sup>130</sup> Abaelard, Hist. calam., Z. 371–481 (Monfrin Z. 425–551 = Hicks Z. 377–489).

<sup>131</sup> „Aber ich glaube nicht, bei meiner Seele, daß es seitdem jemals wieder eine solche Frau gegeben hat.“ (Ott, Rosenroman, Vv. 8825f. [wie Anm. 129]).

entrückt. Zwar erwähnt Jean Paraklet und St. Denis, auch daß Abaelard Mönch und Abt, Heloise Nonne und Äbtissin wurde; aber die Geschehnisse und ihre Deutungen werden jetzt zu allgemeinen Exempeln für die Laienwelt.

3. Die Gewichtung der Darstellung und vor allem ihre Bewertung verschiebt sich zugunsten Heloises, die uns der Autor in den leuchtendsten Farben schildert, obgleich seine Exempelreihe gegen die Ehe<sup>132</sup> generell von misogynen Tendenzen motiviert zu sein scheint (V. 8751f., 8829f.).
4. Heloise ist als Frau ein Paradigma, gerade weil sie Liebe ohne Ehe propagiert! Die sonstigen Verdienste Heloises fallen weg; ihre Gelehrsamkeit ist nur insofern von Belang, als diese sie dazu befähigt einzusehen, daß die Ehe liebesfeindlicher Unfug ist. Entsprechend erfahren die Argumente Heloises gegen die Ehe eine Gewichtsverlagerung weg von der speziellen Situation des Klerikers Abaelard in Richtung erotischer Vorzüge der Libertinage (Ungebundenheit, Luststeigerung: Vv. 8782ff.).<sup>133</sup> Heloise wird somit zu einem erotischen Exempel.
5. Die Briefe 6 (nach dem Umbruch) bis 8 werden nicht rezipiert;<sup>134</sup> die Briefe Abaelards 3 und 5 stoßen vermutlich auf Unverständnis und Desinteresse. Desinteresse ist wirkungsästhetisch verständlich als fehlende Aktualisierungsmöglichkeit; also resultiert die ausbleibende Rezeption aus der Verschiebung des Kontextes.

Man sieht hier sehr deutlich, wie diese Rezeption einzelne Sinn-elemente auswählt. Diese Selektion erzielt die Wirkung, eine

<sup>132</sup> Vgl. schon die bei Dronke, *Testimonies* (wie Anm. 45), S. 45 abgedruckte Elegie.

<sup>133</sup> Parallelen zur volkssprachlichen Minnetopik sind denkbar: s. Misch, *Abälard* (wie Anm. 29), S. 535, 589; vgl. Ulrich Müller, *Thesen zu einer Geschichte der Autobiographie im deutschen Mittelalter* [1979], in: *Die Autobiographie*, hg. von Günter Niggel, Darmstadt 21998 [1989], S. 297–320, hier S. 315f.

<sup>134</sup> Jean übersetzt Brief 8 nicht (vielleicht nach einer lateinischen Hs., die Ep. VIII für belanglos hielt); er hätte sicher Richard W. Southern zugestimmt (*Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970, S. 101: „They [d.h. Ep. VII, VIII] are by no means readable. [...] They have no personal interest.“).

Lektüre unseres Gründerbuchs als Text für Laien zu ermöglichen, das heißt im wirkungsästhetischen Jargon: eine Aktualisierung außerhalb des Primärpublikums zuzulassen.<sup>135</sup> Aus diesem Grund werden die klerikal-monastische Sinnenebene und ihre konstitutiven Elemente konsequent ignoriert. So bleibt zwar ein Faktengerüst erhalten, aber dessen Kontextualisierung und damit auch die mögliche Sinnkonstruktion ändern sich. Was man von Jean de Meun und seinem Publikum weiß, paßt vollkommen zu diesem Eindruck: Neben dem ‚Roman de la Rose‘ zählen einige Übersetzungen lateinischer säkularer Literatur (Vegetius, Boethius) in die Volkssprache zu seinen Hinterlassenschaften,<sup>136</sup> unter ihnen unser Gründerbuch.<sup>137</sup> Er war sicher Kleriker, schrieb aber für Laien,<sup>138</sup> vor allem das lateinunkundige Publikum an den Höfen einiger Fürsten (unter ihnen Philipp IV.), denen er einige seiner Werke widmete. Sein Publikum beschreibt er selbst in seinem ‚Testament‘ mit dem Satz: *Dieus m'a donné servir les plus grans gens de France.*<sup>139</sup>

Nun findet die auswählende Sinnkonstitution Jeans bzw. seines Publikums sicher nicht spontan, d.h. anknüpfungslos, statt: Auch sie ist durch einen vorgängigen Erwartungshorizont bedingt, der dann die Lektüre des Gründerbuchs lenkt, das offenbar die inzwischen vergangenen anderthalb Jahrhunderte außerhalb des Klosters unbekannt im Paraklet schlummerte.<sup>140</sup> Dieser Erwartungshorizont Jeans und seiner Leser besteht aus dem

<sup>135</sup> S. Iser, Appellstruktur (wie Anm. 5), S. 229f.; ders., Der Lesevorgang [engl. 1972], in: Warning, Rezeptionsästhetik [wie Anm. 5], S. 253–276, hier S. 259.

<sup>136</sup> S. Karl A. Ott, Der Rosenroman, Darmstadt 1980, S. 15–18.

<sup>137</sup> Daß die vorliegende Übersetzung ihm gehört, geht aus dem Widmungsbrief seiner Übersetzung der ‚Consolatio philosophiae‘ des Boethius hervor (hg. von Venceslas L. Dedek-Héry, Boethius' *De Consolatione* by Jean de Meun, in: *Mediaeval Studies* 14 [1952], S. 165–275, hier S. 168).

<sup>138</sup> Siehe den Selbstverweis in Ott, ‚Roman de la Rose‘, V. 5039f. (wie Anm. 129).

<sup>139</sup> Zitiert bei Eric Hicks, *La vie et les epistres Pierres Abaelart et Heloys sa fame*, Paris/Genf 1991, S. XXVII.

<sup>140</sup> Die Indizien für eine Handschriftentradition vor Jean sind ausgesprochen schwach: s. Mews, *Bibliothèque* (wie Anm. 35), S. 44f.; ders., *Love Letters* (wie Anm. 37), S. 40f., 175.

Nachruhm der Protagonisten des Gründerbuchs, die ja schon zu Lebzeiten durch Liebeslieder und novellenartige, vielleicht mündlich tradierte Texte bekannt waren, diejenige Überlieferung also, gegen die sich die Lektüre des Gründerbuchs als Gegendarstellung wahrscheinlich wendete (siehe oben) und die punktuell noch nachzuweisen ist.<sup>141</sup> Die Gegendarstellung ist also im Sinne gerade des Konzepts umgedeutet worden, gegen das sie sich gewandt hatte (gewissermaßen eine dekonstruktivistische Lektüre *avant la lettre*)! Die Zeit zwischen dem Entstehen des Gründerbuchs ca. 1135 und seiner Rezeption im Pariser Milieu Jeans prägen also zwei Traditionsstränge, die miteinander offenbar nicht kommunizierten: die Liebesliedtradition und der monastische Identitätsdiskurs, der letztere eine Abwehrlektüre hinter Klostermauern, an dem außerhalb der fünf Klöster des Paraklet-Verbundes genausowenig Interesse bestand wie für die amouröse Tradition innerhalb. Daß das Gründerbuch vor Jean nicht bezeugt ist, hat Echtheitskritiker auf den Plan gerufen; zunächst ist es aber nur ein Indiz für eben dieses Desinteresse. Ein Zusammenfließen dieser beiden Diskurse ermöglichte vielleicht erst die Laienschriftlichkeit, die neue Lektüreinteressen aufbaute, z.B. romanhafte Texte, so daß ein Text wie das Gründerbuch überhaupt erst für ein Publikum wie dasjenige Jeans attraktiv werden konnte.

Die Differenz, die dieser Sekundärhorizont im Vergleich zum oben rekonstruierten primären aufweist, sollte sich für die Folgezeit als bestimmend erweisen. Damit hängt vermutlich zusammen, daß das Pariser Milieu der Ausgangspunkt der handschriftlichen Tradition zu sein scheint, nicht der Paraklet oder seine Tochterklöster.<sup>142</sup> Denn obwohl die Intention, die die Sinnselektion Jeans bestimmte, natürlich historisch verwurzelt und damit in keiner Weise überzeitlich war, ermöglichte die Dekontextualisierung aus dem Klostermilieu und damit die Fokussierung

<sup>141</sup> Das älteste Zeugnis ist die Chronik von Tours (vor 1227, s. Dronke, *Testimonies* [wie Anm. 45], S. 50f., Test. VII); dazu fiktive Versepitaphie (ebd. Test. IV–VI, 14. Jh.). Vielleicht gehört auch das ebd. S. 37, Anm. 47 abgedruckte Lied hierher (evtl. 12. Jh.), s. oben Anm. 132.

<sup>142</sup> S. Mews, *Bibliothèque* (wie Anm. 35), S. 45.



auf eine erotische Problematik die universelle Adaptivität der *exempla* und damit eine Rezeption, die wir oben nach ihrer Blütezeit<sup>143</sup> als die ‚empfindsame‘ bezeichnet haben. Jean de Meun, Alexander Pope, Jean-Jacques Rousseau, Alfred de Musset oder Rainer-Maria Rilke,<sup>144</sup> um ein paar Aktualisierungen herauszugreifen, haben eben vor allem gemeinsam, daß sie und ihr intendierter Leser sich für aufopferungsvolle Frauenliebe interessieren und daß sie keine Mönche sind, geschweige denn Parakletinsassen, geschweige denn für solche schreiben, weswegen eine monastisch-identifikatorische Lektüre ihnen und ihren Adressaten ohnehin fernliegen muß. Man hat die Karriere des Briefromans im 18. Jahrhundert aus der herrschenden Zeitströmung der Empfindsamkeit erklärt: Briefromane, die aufgrund der fiktiv intimen Kommunikationssituation ohnehin emotionslastige Sujets favorisieren, sprechen Leser, die ihre Empfindungen in Lektüren entwerfen möchten, besonders an.<sup>145</sup> Es liegt auf der Hand, daß Abaelard und Heloise als vermeintlich tragisch Liebende und Verzichtende genau in diesen Bedürfnisrahmen passen – um so mehr, als die literarische Form dieser ‚Liebesgeschichte‘ sich ja als Briefroman lesen ließ, einer gerade besonders zeitgemäßen Gattung. Die oben aufgelisteten Selektionsergebnisse beschreiben diese Rezeption immer noch hinreichend (wir können sie hier nicht im einzelnen nachweisen.)<sup>146</sup> Daß das Grab der beiden auf Père Lachaise, das im 19. Jahrhundert geradezu ein Wallfahrtsort war, noch heute durchgängig bekränzt ist,<sup>147</sup> zeigt, daß diese Lektüre anhält.

<sup>143</sup> S. Nikolaus Wegmann, *Diskurse der Empfindsamkeit*, Stuttgart 1988, vor allem S. 40ff.

<sup>144</sup> Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, in: *Werke*, hg. von Manfred Engel u.a., Bd. 3: *Prosa und Dramen*, Frankfurt a.M./Leipzig 1996, S. 599, Z. 22ff.; S. 619, Z. 7. Überblick über die gesamte Rezeption seit Jean bei Mews, *Love Letters* (wie Anm. 37), S. 41–53.

<sup>145</sup> Vgl. Voßkamp, *Vergegenwärtigung* (wie Anm. 42), S. 110 und die Zeugnisse empfindsamer Lektüre bei Jauß, *Erfahrung* (wie Anm. 110), S. 586f.

<sup>146</sup> S. z.B. Charlotte Charrier, *Héloïse dans l'histoire et dans la légende*, Paris 1933, S. 493–566.

<sup>147</sup> Silvestre, *Roman* (wie Anm. 53), S. 165, Anm. 100 bestätigt das Ritual noch für 1985.

Die amourösen *calamitates* von Heloise und Abaelard mußten die Gemüter vor allem erregen, solange Religion in den gebildeten, d.h. mittelalterliche Literatur zum Vergnügen lesenden Schichten noch eine Lebensmacht war, die genügend Autorität besaß, um subjektiv als ‚tragisch‘ empfundene emotionale Konfliktsituationen zu erzeugen. Daher die enorme Rezeption unseres Gründerbuchs in der Zeit, in der die Lektüreinstitutionen von diesen Schichten bestimmt worden ist. Spätestens seit den 60er Jahren ist klar, daß neue Leserschichten und damit neue Lektürehorizonte sich bilden. Wie wird unser Gründerbuch also heute gelesen (natürlich sind erst einmal nur Tendenzen festzustellen)? Die empfindsame Lektüre dauert offenbar an.<sup>148</sup> Daneben aber scheinen Heloise und Abaelard nicht mehr nur als tragisch umflortes Liebespaar, sondern geradezu als *exempla* des Geschlechterkampfes verstanden zu werden. Im Kontext einer Lektüre als Geschlechtsparadigma ist wohl auch das derzeit große Interesse an Abaelards Kastration zu erklären.

Wer die Rezeptionsgeschichte des Gründerbuchs in all ihren Facetten und Bedeutungsverschiebungen betrachtet, was wir hier nicht tun konnten, und damit an der diachronischen Konstanz von Bedeutung zweifelt, dem bleibt immerhin der Trost, daß mit dem Lektürehorizont des Exemplarischen eine Konstante durchgängig erhalten geblieben ist. Als *exempla* hat Abaelard Heloise und sich selbst dargestellt, als Exempel verstehen das Paar Jean und Rilke, Heloise als Exempel noch die feministische Mediävistik. Wofür sie eigentlich *exempla* sind, wäre dagegen sehr unterschiedlich beantwortet worden, hätte die vermeintliche Selbstverständlichkeit der Antwort Zweifel und damit eine entsprechende Frage überhaupt zugelassen. Solche Selbstverständlichkeiten sind leicht das Ergebnis textimmanenter Lektüren, die den rezeptionsleitenden Faktoren, der allgemeinen ästhetischen Einstellung, in höherem Maße unterworfen sind als ein skrupu-

---

<sup>148</sup> Vgl. Hans Robert Jauf, Probleme des Verstehens. Das privilegierte Du und der kontingente Andere, in: Kontingenz, hg. von Gerhart v. Graevenitz/Odo Marquard, München 1998, S. 457–488, hier S. 481–485 ausdrücklich aus der Sicht des „modernen Lesers“ (S. 485).

löser Zugriff, der gerade dem eigenen Evidenzerlebnis, der eigenen Sinnkonstitution, am meisten mißtraut, weil deren Erwartungshorizont ihm (vielleicht noch) nicht durchsichtig ist. Rezeptionsgeschichte gerät deshalb zwangsläufig zu einer Kritik historischer Evidenzerlebnisse und erschüttert so das naive Vertrauen auf die Selbstverständlichkeit und ‚Richtigkeit‘ von Sinnkonstitutionen in Lektüre.