

Passion und Institutionalisierung

Zur Vorgeschichte der Liebesehe (Heloisa und Abälard)

Joachim Harst

1. Einleitung

Der vorliegende Sammelband thematisiert den Druck, unter dem die heterosexuelle Ehe als hegemoniales Sozialmodell Anfang des 20. Jahrhunderts steht. Einerseits wird ihr zugemutet, Freundschaft, Liebe und Sexualität zu harmonisieren und soziale Kohäsion zu schaffen.¹ So ist sie nicht nur eine institutionalisierte Form zwischenmenschlicher Beziehung, sondern wirkt – »mit außergewöhnlicher Strahlkraft« – auch auf juristischer, wirtschaftlicher und sozialer Ebene, und schließt dabei neben den Ehepartnern:innen auch deren Nachkommen und Verwandten ein. Andererseits steht sie aber gerade wegen des Anspruchs, die liebende Zweierbeziehung zu institutionalisieren, in der Kritik. Neben anderen Einwänden wird dabei auch die (in der Literatur topische) Frage aufgegriffen, ob sich Liebe überhaupt der rechtlichen Form füge, ob Liebe und Ehe nicht vielmehr als Gegensätze aufzufassen seien. Aus diesem Blickwinkel kann die Liebesehe von vorneherein als ›brüchig‹ erscheinen.

Wenn ich in meinem Beitrag schlaglichtartig das Verhältnis von Liebe und Ehe im Briefwechsel zwischen Heloisa und Abälard (12. Jahrhundert) sowie in seiner Rezeption im 18. Jahrhundert untersuche, erhelle ich an einem prominenten Beispiel einige Etappen der diskursiven Vorgeschichte moderner Liebesehe. Sie kreist um die Frage, ob und inwiefern es möglich sei, gesellschaftliche Verbindlichkeit auf Liebe zu gründen. Dabei wird sich zeigen, dass die Ehe gerade dort, wo sie zur Begründung sozialer Institutionen eingesetzt wird, regelmäßig als ›brüchig‹ erscheint. Dies gilt für den mittelalterlichen Briefwechsel auf ganz konkrete Weise: Die passionale Liebe zwischen Heloisa und Abälard führt zu einem mehrfachen Ehebruch, der jedoch in der nachträglichen Darstellung des Briefwechsels zur Gründungsfigur einer geistlichen Gemeinschaft umgedeutet wird. Als der Briefwechsel im 18. Jahrhundert populär wird, wird diese Institutionalisierung aller-

¹ Vgl. z.B. Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994, S. 150.

dings nicht beachtet und vielmehr der krasse Gegensatz zwischen Liebe und Ehe herausgearbeitet. Erst Rousseau konfrontiert die Geschichte einer leidenschaftlichen Liebe wieder mit der Frage, unter welchen Bedingungen sie in ein Modell sozialer Gemeinschaft überführt werden kann. Zwar verneint auch Rousseau zu guter Letzt diese Frage und lässt damit die gründende Ehe erneut als ›brüchig‹ erscheinen. Gleichwohl sind die verschiedenen akzentuierten Gegenüberstellungen von Liebe und Ehe als Schritte einer Ausdifferenzierung zu betrachten, die die Entwicklung von Liebe als eines ›Intimcodes‹ überhaupt erst ermöglicht und damit letztlich zum Postulat einer Vereinbarkeit von Liebe und Ehe geführt hat.

2. ›Brüchige‹ Ehen

Lange bevor die Ehe zum allgemeinen ›Sozialmodell‹ avancierte, kam ihr in politischer Hinsicht eine repräsentative Funktion zu. So stiftet die Eheschließung zwischen Herrschenden eine dynastische Verbindung und begründet einen Herrschaftsanspruch. Zugleich kann sie aber auch die Beziehung zwischen Herrschenden und Untertanen symbolisieren. In diesem Sinn kann sie zu einem Bild der Korporation, also eines institutionalisierten Gemeinschaftskörpers, entwickelt werden. Das führt z.B. Paulus aus, wenn er in einem komplexen Gleichnis Jesus als Bräutigam schildert, der seiner Gemeinde ebenso verbunden sei wie Ehemann und Ehefrau unter einander, weswegen umgekehrt die eheliche Verbindung – »und werden die zwei ein Fleisch sein« – ein Abbild der geistlichen sei: »Denn wir sind Glieder seines [Jesu] Leibes«.²

Zugleich ist dieser Ehe-Metaphorik jedoch ein Bruch eingeschrieben, der deutlich wird, wenn man das Verhältnis zwischen dem Alten und Neuen Testament aus der Perspektive der christlichen Selbstlegitimation beachtet. Denn bereits im Alten Testament wird das Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk mehrfach als eifersüchtiges Liebesverhältnis und als (›brüchige‹) Ehe beschrieben, wie auch die Propheten den Messias als Bräutigam verkünden.³ Jesus als Bräutigam erhebt also den Anspruch, dass er der im Alten Testament verheiße Messias ist und doch predigt er als solcher die Liebe als Erfüllung und Aufhebung des jüdischen Gesetzes. Man kann diese Problematik als Beispiel für das Gründungsparadox verstehen,

2 Die Bibel. Einheitsübersetzung. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1980, Epheser 5, 23-33, hier 30f.; vgl. 1 Korinther 12, 12-26. Vgl. dazu Koschorke, Albrecht: Die Heilige Familie und ihre Folgen, Frankfurt a.M.: Fischer 2000, S. 51-56; Koschorke, Albrecht: Der fiktive Staat, Frankfurt a.M.: Fischer 2007, S. 69-77. Zu den hier vorgetragenen systematischen Überlegungen insgesamt Harst, Joachim: »Universalgeschichte des Ehebruchs.« Verbindlichkeit zwischen Literatur, Recht und Religion, Göttingen: Wallstein 2021. Dort gehe ich auch ausführlicher auf die im Folgenden angesprochenen Beispiele ein.

3 Vgl. J. Harst: »Universalgeschichte«, S. 43-46.

das jede Rechtsetzung begleitet: Kann sich doch ein neues Recht nur als Bruch mit dem ›alten‹ legitimieren, das als solches aber als gültig anerkannt werden muss. Dort, wo die Ehe als Gründungsfigur inszeniert wird, weist ihre etwaige ›Brüchigkeit‹ auf dieses Gründungsparadox hin.

Die Literatur hat dabei seit jeher die möglichen Konflikte zwischen der individuellen Emotion und der übergreifenden Institution reflektiert. Bereits die *Aeneis* – das Gründungsepos des römischen Reichs – macht das deutlich: Bevor Aeneas die Ehe mit Lavinia eingehet und seine Herrschaft über Latium ausübt, erlebt er die leidenschaftliche Liebe zu Dido, der verwitweten Herrscherin Karthagos.⁴ Nach einem kurzen Aufenthalt kommt es zu einer heimlichen Hochzeit, doch verlässt Aeneas die Geliebte kurz darauf auf göttliches Geheiß wieder. Während sich Dido aus Scham und Schmerz selbst tötet, zeigt Aeneas in der landläufigen Interpretation mit seiner Entscheidung, dass er sich von der Liebe nicht aus der Bahn werfen lässt und gerade deshalb Gründungsfigur des römischen Reichs werden kann.⁵ Daher muss man fragen, ob Aeneas' zweite, gründende Ehe mit Lavinia nicht von Anfang an ›brüchig‹ ist, eben weil ihr die erste ›brüchige‹ Ehe mit Dido vorausging. Zumindest wenn man annimmt, dass Vergil die Dido-Episode nicht willkürlich erfunden hat, liegt es doch nahe, dass dieser Ehebruch die Problematik der Ehe als Gründungsfigur narrativ ausgestaltet. Noch deutlicher wird dies bei Ovid, der in seinen *Heroides* die verlassene Dido zu Wort kommen lässt, erscheint hier doch der göttliche Auftrag als bloßer Vorwand für den Ehebruch.⁶ So entwirft Ovid eine Gegengeschichte der römischen Reichsgründung, die sich nicht zufällig einer passionalen Sprache bedient bzw. eine solche modellhaft prägt: Auch Ovid hält an dem Gegensatz zwischen Passion und Institution fest.

Während die *Aeneis* die Liebe als göttlich eingegabe, mithin weitgehend äußerliche Leidenschaft begreift, stellt der christliche Liebesbegriff eine erste Verinnerlichung dar. Diese beiden Seiten werden in dem nun anzusprechenden Briefwechsel zwischen Heloisa und Abälard miteinander verbunden. Denn in dem Briefwechsel geht es einerseits um die fleischliche Passion, die nach antikem rhetorischen Vorbild geschildert wird, und andererseits um deren geistliche Überwindung mit dem Ziel, eine neue christliche Gemeinschaft zu bilden. Dabei wird sowohl auf Dido als Inbegriff der leidenschaftlichen Liebe als auch auf den christlichen Ehebegriff angespielt. In der genaueren Betrachtung wird sich zeigen, dass die Ehe

4 Vergil: *Aeneis*. Hg. und übers. von Edith und Gerhard Binder, Stuttgart: Reclam 2008.

5 Spiegelbildlich zur Dido-Episode kann Aeneas Lavinia erst heiraten, nachdem er deren Verlobten Turnus überwunden und damit eine bereits versprochene Ehe verhindert hat.

6 Vgl. Ovid: *Heroides*. Hg. und übers. von Detlev Hoffmann, Christoph Schliebitz und Hermann Stocker, Stuttgart: Reclam 2000 und zu dieser Lektüre Harst, Joachim: »Verbrieite Ehe. Heliola, Abaelard und Ovids *Heroiden* im 18. Jahrhundert«, in: *Daphnis* 50.2-3 (2022), S. 521-547, hier S. 522-528.

zwischen Heloisa und Abälard von Anfang an ›brüchig‹ war und *gerade deshalb* zur Gründungsfigur einer geistlichen Gemeinschaft taugte.

3. Ehe als geistliche Gemeinschaft

Die bekannte Geschichte von Heloisa und Abälard geht auf einen Briefwechsel zurück, der um 1133 entstanden ist.⁷ Er besteht in seinem Hauptteil aus einem langen, autobiografischen Brief Abälards, in dem er die Geschichte seines Unglücks (*Historia calamitatum*) – nämlich seine illegitime Liebesbeziehung zu Heloisa und deren schmerzhaftes Ende – aus der Perspektive späterer Bekehrung schildert. Schon wenn man nur die Eckdaten anschaut, wird klar, warum hier von einer ›brüchigen Ehe‹ zu sprechen ist: Abälard knüpft mit seiner Schülerin Heloisa eine erotische Beziehung, die sie nur kurze Zeit verheimlichen können. Um deren Vormund zu besänftigen, wird gegen ihren Willen eine Ehe geschlossen, die Abälard jedoch geheim halten will, um seinen Ruf als Theologe nicht zu schädigen. Als die Heirat trotzdem bekannt wird, veranlasst er Heloisa, den Schleier zu nehmen: Ihre geistliche Eheschließung mit dem himmlischen Bräutigam soll Beweis sein, dass Abälard sie nicht geheiratet hat. Der Klostereintritt bedeutet also faktisch einen Bruch der bestehenden weltlichen Ehe, während Heloisa im Kloster an ihrer Liebe zu Abälard festhält und damit die geistliche Ehe bricht. Die Ehe ist also sowohl wörtlich wie bildlich ›brüchig‹. Das manifestiert sich nicht zuletzt in Abälards heimlichen Besuchen im Kloster, bei denen es zur Entweihung sakraler Räume kommt (5,14). Die Beziehung zwischen den beiden endet erst mit der Rache von Heloisas Vormund für Abälards Wort- und Ehebruch: Er lässt den sündigen Theologen kastrieren. In seinem Schreiben stellt Abälard dies nun als schmerzhafte, aber gerechte Strafe Gottes für sein Fehlverhalten dar.

Dieser biografische Zusammenhang wird Gegenstand des eigentlichen Briefwechsels, der mit einem Schreiben Heloisas beginnt: Ihr sei nach langer Trennung von ihrem Geliebten »zufällig« (2,1) die *Historia calamitatum* in die Hände gefallen, die Abälard ursprünglich an einen Dritten adressiert hatte. Indem sie nun Abälard ihre nach wie vor leidenschaftliche Liebe vor Augen stellt, bittet sie ihn um eine Wiederaufnahme der Beziehung – und sei es nur in Briefform. Doch Abälard geht auf Heloisas Liebessprache nicht ein, sondern fordert von ihr vielmehr eine Transformation der Leidenschaft im geistlichen Sinne. Mittlerweile ist Heloisa ja

⁷ Für Text und Kontext vgl. Krautz, Hans-Wolfgang (Hg.), Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, übers. von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart: Reclam 2001 (im Folgenden im Fließtext unter Angabe von Brief und Absatz zitiert) und Newman, Barbara (Hg.), *Making Love in the Twelfth Century. Letters of Two Lovers in Context*, übers. von Barbara Newman, Philadelphia: Pennsylvania UP 2016.

Äbtissin eines Klosters, ist also mehr denn je dem himmlischen Bräutigam und ihren Mitschwestern verpflichtet. In ihrem Antwortbrief, der eine vielfach diskutierte Bekehrung inszeniert (6,1), verspricht Heloisa, von ihrer Liebe fürderhin zu schweigen, und schließt die konkretere Bitte an, Abälard möge das Kloster mit einer an die weibliche Gemeinschaft angepassten Regel versehen. Dieser Bitte kommt Abälard ausführlich nach, so dass der Briefwechsel als Ganzes zu einem Gründungsdokument für das Kloster werden konnte, das im Zeichen der transformierten Liebe steht. Es liegt daher der Gedanke nahe, der Briefwechsel könnte von Anfang an als ein solches Gründungsdokument konzipiert (oder zumindest nachträglich in diesem Sinne redigiert) worden sein.⁸

In jedem Fall ist die Geschichte von Abälard und Heloisa eng mit der Gründung des Klosters vom Paraklet verbunden. Dessen Grundstück war ursprünglich in Abälards Besitz, bevor er es Heloisa und ihren Schwestern stiftete. Wichtiger ist noch, dass die Liebenden, die fortan getrennt leben mussten, dort nebeneinander bestattet wurden. Darin zeigt sich, dass ihre Geschichte als Gründungsmythos wirkte, der von der nachlebenden Klostergemeinschaft weiter kultiviert wurde.⁹ Umso interessanter ist es, dass in dem Briefwechsel die ›brüchige‹ Ehe eine wichtige Rolle spielt. Und dies, wie ich nun zeigen möchte, sowohl auf einer biografischen wie auf einer theologischen Ebene.

3.1 Ehemetaphorik

Der Verdacht, dass es sich bei dem Briefwechsel um ein nachträglich redigiertes Dokument handelt, stützt sich u.a. auf die kunstvolle Komposition der Briefe zu einem anspielungsreichen, vielfach verwobenen Ganzen. Ein verbindender Faden ist dabei die Auseinandersetzung mit dem Bildfeld der Ehe, die zugleich eine Relektüre der eigenen Liebesgeschichte einschließt. In einer gemeinsamen, wechselseitigen Interpretationsarbeit finden die Schreibenden zu einem neuen Verständnis

8 Vgl. für eine Diskussion dieser These von Moos, Peter: »Abaelard, Heliote und ihr Paraklet, ein Kloster nach Maß: zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität«, in: Abaelard und Heliote. Gesammelte Studien zum Mittelalter, hg. von Gert Melville, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2005, S. 233-301.

9 Vgl. zur Bestattung der Liebenden (und der Geschichte ihrer ›Übersetzungen‹) Feilla, Cecilia A.: »Translating Communities: The Institutional Epilogue to the Letters of Abelard and Heliote«, in: The Yale Journal of Criticism 16, Nr. 2 (2003), S. 363-379, zur Bedeutung des Briefwechsels für die Klostergemeinschaft Powell, Morgan: »Listening to Heliote at the Paraclete: Of Scholarly Diversion and a Woman's Conversion«, in: Bonnie Wheeler (Hg.), Listening to Heliote: The Voice of a Twelfth-Century Woman, New York: Palgrave Macmillan 2000, S. 255-286.

der Ehe, das ihr persönliches Unglück zum Anlass einer Bekehrung nimmt und in einen Gründungsakt münden lässt.¹⁰

Wie erwähnt, hat sich Heloisa zunächst gegen die Heirat mit Abälard gesträubt. So erinnert sie ihn daran, dass sie allezeit »die Liebe der Ehe, die Freiheit dem Zwang« vorgezogen habe (2,7). »Wollte mich heute der Kaiser [...] der Ehre seines Ehebetts würdigen [...]; für süßer und würdiger achtete ich's, deine Buhlerin zu heißen, als seine Kaiserin« (2,7). Zugleich gesteht Heloisa zu, dass mit der Eheschließung ein ›unrechtes‹ Verhältnis legalisiert worden sei. Umso ungerechter sei es, dass Abälard ausgerechnet nach der Eheschließung mit der Kastration gestraft worden sei: »Was andere wegen Ehebruchs verdienen, das hast du infolge deiner rechtmäßigen Ehe erlitten« (4,5). Für Heloisa ist die Ehe daher eine »Teufelei«, mit der der Versucher Abälard zu Fall gebracht hat, während sie sich selbst mit der biblischen Eva vergleicht (4,6).

Diese Darstellung ihrer Ehe wird von Abälard mit einer Auslegung des Hohelieds revidiert, auf das ja die Rede vom himmlischen Bräutigam zurückgeht (5,4-9). Mit ihrem Klostereintritt habe ein »glücklicher Tausch des Ehebundes« (5,4) stattgefunden, insofern sie nun mit dem Herrn Jesus verbunden sei. Als Braut des Herrn habe sie, wie Abälard unter Rückgriff auf das Hohelied schreibt, das Recht erworben, »vom König geliebt und in seine Kammer geführt« zu werden – und zwar bis ins Ehebett, das Abälard als Ort der kontemplativen Vereinigung auslegt (5,8). Doch löst dieser Tausch nicht die Verbindung auf, die zwischen Abälard und Heloisa gestiftet wurde. Für Abälard ist die heimliche Ehe vielmehr Vorbedingung der geistlichen Brautschaft, denn er interpretiert sie als ein Mittel Gottes, »uns beide zu sich zu bekehren« und als ein Zeichen, »daß er uns noch zu großen Dingen bestimmt« (5,18). In diesem Sinne sei die weltliche Ehe weiterhin gültig. Als Äbtissin aber werde Heloisa zur geistlichen Mutter und verwandele so »Evas Fluch in den Segen Marias« (5,19).

Abälard wiederholt also eine bekannte christliche Interpretationsstrategie, indem er Eva als *figura* Marias auslegt und damit das Alte Testament auf das neue Heilsversprechen bezieht.¹¹ Zugleich macht er deutlich, dass diese christliche Erfüllung in Heloisa verkörpert werde, die in ihrem Leben den Wandel von Eva zu Maria erlebt habe. Dieser wird im Briefwechsel als Bekehrung dargestellt, wobei dieser Begriff seinerseits einer Transformation unterliegt. Denn die von mir geschilderte

¹⁰ Vgl. Vinken, Barbara: »Die Autorität der Form in Abaelard und Heloise«, in: DVjs 76, Nr. 2 (2002), S. 181-194.

¹¹ Zur figuralen Interpretationspraxis vgl. Goppelt, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*, Darmstadt: Wiss. Buchges. 1966 und Auerbach, Erich: »*Figura*«, in: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (1939; ND Bern: Francke 1967), S. 55-93.

Diskussion der Ehe geht mit einer Bedeutungsverschiebung der ›Bekehrung‹ einher.¹² So thematisieren beide Briefpartner ihre Trennung, Abälards Kastration und Heloisas Klostereintritt als »unsere Bekehrung«, meinen damit aber – gleichsam alttestamentarisch – eine verdiente Strafe, die sie ihren Lebenswandel zu ändern zwang. Das wird bereits daran deutlich, dass Heloisa von der »*traurigen* Geschichte unserer Bekehrung« sprechen kann (Heloisa: 2,2, Herv. JH; Abälard: 5,12). Erst durch die Relektüre dieser biografischen Wendung durch die Schreibenden wird sie als Bekehrung im christlichen Sinn verstanden. So liest Abälard seine Kastration sodann nicht mehr als Strafe, sondern als »Gnade«, durch die »zwei Seelen geheilt« würden (5,15). Und er beeilt sich, hinzuzufügen, dass man deswegen natürlich nicht (wie Origines) »nach dem Buchstaben« handeln und die Gnade durch Selbstverstümmelung erzwingen könne (5,17). Die Kastration ist für Abälard vielmehr eine Gnade, weil sie als gerechte Strafe für seinen Ehebruch den Anspruch des Gesetzes befriedigt und ihn zugleich von der Lust des Fleisches befreit.

Diese Konversion findet nicht nur auf inhaltlicher, sondern auch auf sprachlicher Ebene statt. Wenn Heloisa in den ersten Briefen ihre Liebe schildert, bedient sie sich nämlich einer Sprache, die an Ovid und insbesondere an dessen *Heroides* – den Liebesbriefen mythischer Heldinnen – geschult ist.¹³ Ähnlich wie Ovids Frauenfiguren schreibt Heloisa in einer Position äußerster Verlassenheit,¹⁴ die dadurch noch gesteigert wird, dass ihre Liebe zu Abälard ihr zugleich den Zugang zu Gott versperrt. Wie Dido betont sie den »Wahnsinn« (2,7) ihrer Liebe, in dem sie sich bis zum vollständigen Selbstverlust dem Geliebten unterordnet, ja ihn über Gott erhebt: Nicht aus Liebe zu Gott, sondern nur, um Abälards Wunsch zu entsprechen, habe sie den Schleier genommen (2,9; 4,11). Und wie Dido ist ihr das Verlorene immer noch präsent, Vergangenheit und Gegenwart vermischen sich: Jahre nach ihrer letzten Begegnung stünden ihr immer noch die Bilder der Lust vor Augen, die sie mit Abälard erlebt habe. Noch im Schlaf, ja selbst beim Hochamt kämen ihr die früheren Vereinigungen in den Sinn:

Mitten im feierlichen Hochamt, wo das Gebet reiner sein soll als sonst, haben mein armes Herz so ganz jene wollüstigen Phantasiebilde eingenommen, daß ich

12 Vgl. B. Vinken: »Autorität der Form«, S. 187.

13 Vgl. Kauffman, Linda S.: *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*, Ithaca: Cornell UP 1988, S. 73, 77, 82f. in Bezug auf die Struktur des »discourse of desire«; Calabrese, Michael: »Ovid and the Female Voice in the ›De Amore‹ and the ›Letters‹ of Abelard and Heloise«, in: *Modern Philology* 95.1 (1997), S. 1-26, 17-19 und Brown Phyllis R./Pfeiffer, John C.: »Heloise, Dialectic, and the *Heroides*«, in: Bonnie Wheeler (Hg.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York: Palgrave Macmillan 2000, S. 143-160 stellen Parallelen zu Ovidischen Figuren, v.a. zu Dido her.

14 Vgl. Arenberg, Nacy M.: *Textual Transvestism: (Re)Visions of Heloise (17th-18th-Centuries)*, Amsterdam/New York: Rodopi 2014, S. 76 unter Verweis auf 4,4.

nur für ihre Lüsternheiten offen bin, nicht für das Gebet. Die ich aufstöhnen müsste über das Begangene, seufze lieber nach dem Vergangenen. [...] O ich wahrhaft Elende, die ich jenen Seufzer einer jammernden Seele [nämlich Paulus] verdiene: »Ich unglückseliger Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?« (4,9; vgl. *Röm* 7,24)

Doch löst sich Heloisa im Lauf des Briefdialogs von der antiken Sprache der Passion, die – gerade bei Ovid – keine Konversion, sondern nur die Katastrophe, nämlich den Selbstmord der Verlassenen kennt. Ihm entspricht bei Heloisa der Klosterereintritt, mit dem sie in der Nachfolge Jesu der Welt gestorben ist. Doch in der Rückschau wird diese Katastrophe in eine Bekehrung transformiert. Dabei kann man auch von einer Konversion des Liebesdiskurses sprechen, weil Heloisa und Abälard an der Liebe selbst festhalten: Anders als Augustinus, der in seinen *Confessiones* als Konsequenz seiner Bekehrung der Liebe komplett entsagt, kreist der mittelalterliche Briefwechsel um die Frage, wie Liebe als Fundament einer geistlichen Gemeinschaft dienen kann.

3.2 Geistliche Gemeinschaft

Auf diesen Punkt kommt Heloisa zurück, wenn sie Abälard um eine Regel für weibliche Klostergemeinschaften bittet. Sie begründet ihre Bitte mit dem paulinischen Gesetzesverständnis und insbesondere mit Paulus' Aussagen über Ehe und Keuschheit.¹⁵ So habe dieser zwar Keuschheit gefordert, aber nicht jeden Christen zur Ehelosigkeit angehalten – vielmehr solle ihm zufolge jeder nach seinen Fähigkeiten mit oder ohne Ehe keusch leben (6,8f.; 12). Auch generell gelte, dass sich die Gnade nicht durch Erfüllen irdischer, buchstäblicher Gesetze erreichen lasse (6,18f.) – nicht die Werke, der Glaube zählten und entsprechend sei Keuschheit »nicht eine Tugend des Leibes, sondern der Seele« (6,20). Vor diesem Hintergrund bittet Heloisa Abälard, eine Klosterregel zu entwerfen, die sich nicht an dem starren Buchstaben des Gesetzes orientiert, sondern im paulinischen Sinn flexibel ist. Das heißt konkret, dass Nonnen nicht derselben klösterlichen Strenge unterworfen werden wie Mönche und dass sie Hilfe von männlichen Glaubensbrüdern und Laien bei der Verrichtung ihrer Tätigkeiten in Anspruch nehmen dürfen.

Abälard antwortet, indem er einen geistlichen Bund zwischen den Geschlechtern entwirft, der den alten, fleischlichen ersetzen soll: In Doppelklostern sollen »beide Geschlechter in dem wahren Mönchtum seiner [Jesu] Gemeinschaft« vereinigt werden (7,2). Das Bild der Ehe legt dabei nahe, dass der Mann – wie 1 *Kor* 11,3 vorgegeben – das »Haupt« der ehelichen Gemeinschaft ist (8,51). Zugleich erkennt Abälard aber an, dass die Nonne als Braut des Herrn über dem Mann stehe, der nur

¹⁵ Vgl. dazu v.a. 1 *Kor* 7 und dazu J. Harst: »Universalgeschichte«, S. 54f.

mehr als »Kämmerer im königlichen Palaste zu betrachten« sei (8,56). Die geistliche Gemeinschaft wird also als doppelte Ehe veranschaulicht, wie Paulus es im *Epheserbrief* vorgeführt hat: Zum einen ist das Verhältnis zwischen Jesus und der Gemeinde als Ehe zu deuten, was sich zum anderen in der Ehe zwischen Mann und Frau widerspiegelt (*Eph* 5).

Unterstreichen möchte ich mit dieser kurzen Darstellung, dass die ›brüchige Ehe‹ zwischen Abälard und Heloisa im Briefwechsel eine geistliche Deutung erfährt und damit zu einer Gründungsfigur des Klosters vom Paraklet wird. Die Liebes- und Ehebruchsgeschichte von Heloisa und Abälard erscheint als Passionsgeschichte im doppelten Sinn, deren katastrophales Ende dank der erfolgten Bekehrung in ein fundierendes Heilsversprechen umschlägt. An dieses erinnern sich die Nonnen vom Paraklet, wenn sie den Briefwechsel in ritueller Lektüre verlesen.¹⁶ Wenn sie ihre Gemeinschaft im Bild der Ehe begreifen, steht dabei nicht nur die geistliche Brautschaft der Nonne im Vordergrund, sondern auch die wechselseitige Hilfestellung zwischen Mönchen und Nonnen im Doppelkloster. Dass Heloisa und Abälard in Wirklichkeit nicht als Ehepaar zusammenlebten, ist in dieser Darstellung kein Mangel ihrer Ehe. Denn die Ehe ist hier nicht auf die Paarbeziehung beschränkt, sondern als Form einer geistlichen Gemeinschaft gedacht, die sich im Klosterleben realisiert. Daher schließt sie neben der Paarbeziehung auch das Bildfeld der Familie ein: Heloisa und Abälard sind nicht nur Liebende, sie sind auch Bruder und Schwester im Glauben, Vater und Mutter der geistlichen Gemeinschaft.¹⁷

4. Heroische Passion

Ich habe die Rolle der ›brüchigen‹ Ehe für die Institutionalisierung der Klostergemeinschaft unterstrichen, weil dies ein Punkt ist, der in der Rezeption der Liebesgeschichte lange Zeit übersehen wurde. Stattdessen wurde die leidenschaftliche Liebe betont, die sich v.a. in den ersten Briefen Heloisas äußert. Dabei wird die eingangs bereits zitierte Weigerung Heloisas, Abälard zu heiraten, zu einem

16 Vgl. M. Powell: »Listening to Heloise at the Paraclete«, S. 258f.

17 Diese Überblendung von Ehe und Familie wird bereits an der ersten Anrede deutlich, die Heloisa an Abälard richtet und in der sie ihn zugleich als Herrn, Vater, Gatten und Bruder anspricht (2,1); Abälard betont dagegen die geistliche Mutterschaft Heloisas: »Welch unheilvoller Verlust [...] wenn du dich den schmutzigen Lüsten des Fleisches hingegeben und mit Scherzen wenige Kinder zur Welt gebracht hättest, die du jetzt mit Freuden eine zahlreiche Schar für das Himmelreich gebierst« (5,19). Vgl. dazu Montoya, Alicia C.: »The Function of the Medieval in Jean-Jacques Rousseau's *Nouvelle Héloïse*: A Rereading of the Abélard and Héloïse Motif«, in: Neophilologus 94, Nr. 4 (2010): S. 569-584, hier S. 580f. Wie Koschorke herausarbeitet, ist die Zirkulation der verwandtschaftlichen Positionen charakteristisch für die ›heilige Familie‹ (A. Koschorke: Die Heilige Familie und ihre Folgen).

grundlegenden Gegensatz von Liebe und Ehe ausgebaut. So kommt es zu einer fundamentalen Umschreibung des Briefwechsels: Unter Streichung der institutionalen Dimension wird der Briefwechsel zu einer Geschichte unerfüllter Liebe umgeschrieben. So werden Heloisa und Abälard zum Inbegriff einer Liebe modelliert, die sich (angeblich) nicht institutionalisieren lässt.

Ich möchte nun einen recht spezifischen Abschnitt zu Beginn dieser Transformation genauer diskutieren. Ende des 17. Jahrhunderts wird der Briefwechsel von Bussy-Rabutin recht frei auf Französisch ›übersetzt‹ und zirkuliert in den Pariser Salons. Sein Text regt in englischer Übertragung Alexander Pope zu seinem einflussreichen Briefgedicht *Eloisa to Abelard* (1717) an, in dem er auf die antike Form der ›Heroide‹ zurückgreift. Dieses Gedicht löst wiederum in Frankreich eine regelrechte Mode aus: Zahlreiche heute vergessene Dichter – Colardeau, Dorat, Feutry und andere – bauen Popes Gedicht zu einem regelrechten Briefwechsel aus.¹⁸ Die verschiedenen Variationen des Themas werden sodann in Sammelausgaben veröffentlicht, die sich einen philologischen Anstrich geben, indem sie die angeblichen Übersetzungen mit einer historischen Einleitung versehen. Das Spiel mit der historischen Authentizität wird so weit getrieben, dass verschiedene Ausgaben das Kloster vom Paraklet als Erscheinungsort angeben. Doch anders als in dem mittelalterlichen Briefwechsel dient der Verweis auf die Institution nur der Kontrastierung mit der passionalen Liebe.

4.1 Kastration und Entkörperlichung

Bussy Rabutin hat seine Adaption, mit der die Popularisierung der Geschichte von Heloisa und Abälard beginnt, einem Privatbrief an seine Cousine Madame de Sévigné von 1687 beigefügt.¹⁹ Sie ist, wie schon die Adressatin bemerkte, weniger als treue Übersetzung denn als gewitzte Stilübung zu verstehen, die den mittelalterlichen Briefwechsel in die galante Sprache der Salons übersetzt. Zugleich ist seiner Bearbeitung die vorherige Auseinandersetzung mit Ovids *Heroides* (Bussy übersetzte den Briefwechsel zwischen Paris und Helena) anzumerken.

Im Sinne dieser Transposition in die Sprache der Galanterie wird das Verhältnis von Liebe, Begehrten und Ehe neu konfiguriert. Die historischen Briefe Heloisas

¹⁸ Zu dieser ›heroischen‹ Adaption der Geschichte vgl. überblickhaft Dörrie, Heinrich: Der heroische Brief: Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung, Berlin/Boston: de Gruyter 1968, S. 36-40, 223-241; eingehender N. Arenberg: Textual Transvestism, Kap. 7; Anderson, David J.: »Abélard and Héloïse: Eighteenth-Century Motif«, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 146 (1971), S. 7-51; Bray, Bernard: »Héloïse et Abélard au XVIII^e siècle en France: une imagerie épistolaire«, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 151 (1976): S. 384-404.

¹⁹ Vgl. de Bussy-Rabutin, Roger: *Les lettres de messire Roger de Rabutin*, Bd. 2, Paris: Delaulne 1697, S. 107-139; dazu N. Arenberg: Textual Transvestism, Kap. 4.

sind auch deshalb bemerkenswert, weil sich in ihnen ein betont körperliches Begehrn äußert, das konventionelle Grenzen sprengt. So gesteht Héloïsa – wie bereits zitiert – dass ihr selbst während des Hochamts die Erinnerung an die Zusammenkünfte mit Abélard als »wollüstige Phantasiegebilde« vor Augen stehen (4,9). An die Stelle dieses körperlichen Begehrrens setzt Bussy eine dezidiert entkörperlichte Liebe, die zudem in Gegensatz zur Ehe gestellt wird. So wiederholt seine Héloïse ihre Ablehnung der Ehe – sie wolle lieber Abeilards Mätresse heißen als des Augustus Ehefrau –, begründet sie jedoch ausgerechnet damit, dass ihr Begehrn nie auf Abeilards Körper gezielt habe.²⁰ Die Ehe wird hier also abgelehnt, weil sie im Zeichen der kanonischen Ehezwecke eine Sexualität einschließt, mit der Héloïses Liebe nicht verwechselt werden soll. An die Stelle des ehelich geregelten Verkehrs stellt Héloïse eine freie »sympathie«, die gerade nicht der ehelichen Form bedürfe: »s'il y a une félicité là-bas, ce n'est que par l'union de deux coeurs que la sympathie a joints.«²¹ Diese Gegenüberstellung von Liebe und Ehe wird in späteren Adaptionen weiter ausgebaut. So heißt es in einer Adaption von Colardeau, die Ehe sei eigentlich nur für untreue Liebende da, denn die wahre Liebe benötige keine rechtliche Institutionalisierung. Allein die ungebundene, nicht institutionalisierte Liebe verheiße Glück: »Abeillard, qu'il est doux de s'aimer, de se plaire! C'est la première loi, le reste est arbitraire!«²² Diese Gegenüberstellung der beiden Beziehungsformen entspricht natürlich dem galanten Liebesdiskurs, für den der rechtliche Rahmen der Ehe das reizvolle Spiel der Liebe tötete. »Das Eingehen einer Ehe sei eine ehrenvolle Art, mit der Geliebten zu brechen,« zitiert Luhmann Bussy-Rabutin, um den galanten Gegensatz zu belegen.²³

Die Entkörperlichung der Liebe bei Bussy lässt sich an einer weiteren Modifikation ablesen. Während der historische Abélard auf Héloïses Liebessprache nicht eingeht, vielmehr von ihr fordert, der Liebe zu entsagen, erfindet Bussy einen galanten Liebhaber, der ein schriftliches Liebesspiel mit seiner Adressatin beginnt. Voraussetzung dafür ist die Fiktion, dass Abeillard trotz seiner Kastration weder Liebe noch Begehrn verloren habe. In einem feurigen Antwortbrief schreibt er bei Bussy: »Mais me désirs, qui ne peuvent être satisfaits, n'en sont que plus violents.«²⁴ Diese Formel erweist sich als grundlegend für alle weiteren heroischen Adaptionen der Geschichte. Zwei Punkte sind dabei wichtig: Zum einen beschreibt

20 Vgl. R. Bussy-Rabutin: *Lettres*, S. 118.

21 R. Bussy-Rabutin: *Lettres*, S. 119.

22 Anonym (Hg.), *Lettres et Épitres amoureuses d'Héloïse et d'Abeillard*, Brüssel: Flon 1796, S. 116 (Colardeau).

23 N. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 96. Zur *Inkompatibilität* von Ehe und Galanterie vgl. Peilou, Jean-Michel: *Amour précieux, amour galant (1654-1675): Essai sur la représentation de l'amour dans la littérature et la société*, Paris: Klincksieck 1980, S. 257-274.

24 R. Bussy-Rabutin: *Lettres*, S. 118.

die Formel eine Art intensivierende Rückkopplung. Die grundsätzliche Unmöglichkeit einer Erfüllung steigert das Begehr, anstatt es zu frustrieren. Das gilt auch für die erdichteten Briefwechsel im Ganzen: Die Partner:innen schreiben sich unermüdlich, dass ihre Sehnsucht nicht befriedigt werden kann; von daher liest sich der Briefwechsel wie ein fortgesetztes Echo, das den anfangs festgestellten Affekt immer wieder verstärkt. Zum anderen korrespondiert diese Umdeutung der Kastration mit dem fiktiven Medium der Geschichte: Solange sich die Partner:innen Briefe schreiben, ist eine körperliche Zusammenkunft bereits aus medialen Gründen ausgeschlossen. Doch auch diese Trennung steigert nur die Leidenschaft, denn das Schreiben selbst steigert noch die Lust. So vergleicht Héloïse die Requisiten aller Liebenden, das Porträt und den Brief: »En attendant [vos lettres], je goûte [le plaisir] de regarder souvent votre portrait; [...] mais, si la peinture donne tant de plaisir, qu'elle joye n'inspirent point les lettres; qle qui parlent, qui allument & qui nourrissent le feu de nos passions!«²⁵ Indem die Schrift an die Stelle der Körper tritt, steht die briefliche Kommunikation des Paars grundsätzlich im Zeichen der Kastration. Wie Héloïse und Abeillard bei Bussy werden später unzählige empfindsame Liebende ihre Briefe mit Tränen und Küssem bedecken – und somit als Fetische einsetzen, die die diskursive Kastration zugleich manifestieren und leugnen.²⁶ Dieser symbolischen Kastration verdankt sich der »Übergang von der *Passion* [...] zur sprachlich ausdifferenzierten *Empfindung*«, wie er in Romanen und Briefen des 18. Jahrhunderts vollzogen wird.²⁷

4.2 Heroisierung

Mit Popes Briefgedicht *Eloisa to Abelard*, das auf einer englischen Übersetzung von Bussy aufbaut, kommt eine weitere Modifikation des Briefwechsels ins Spiel, die ebenfalls in die Richtung der empfindsamen Liebe weist. Dabei greift Pope noch deutlicher als Bussy auf die Liebessprache Ovids und die Form der Heroide zurück. Diese Abhängigkeit von Ovid ist, wie gesagt, einerseits in Héloïsas Liebessprache begründet. Ovids Liebesdichtungen, insbesondere die Liebesbriefe der *Heroïdes*, geben dieser das Vokabular einer passionalen, selbstvergessenen Leidenschaft an die Hand. Allerdings meine ich, dass diese Liebessprache im Briefwechsel bewusst als Zitat eingesetzt wird, weil es letztlich um eine Überwindung dieser Liebe im Sinne der geistlichen Gemeinschaft geht. Pope führt in seiner Nachdichtung jedoch

25 R. Bussy-Rabutin: *Lettres*, S. 114.

26 Zum Zusammenhang von Brief, Schrift und Fetisch in der Héloïsa-Rezeption des 18. Jahrhunderts vgl. B. Bray: »Héloïse et Abélard«, S. 404; in der Empfindsamkeit vgl. Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München: Fink 1999, bes. S. 154-161.

27 A. Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, S. 177.

Ovid wieder als positive Referenz ein, wobei er sich auf dessen Bedeutung für die zeitgenössische Briefkultur stützen kann. So gibt er als erster seiner Dichtung die Form der *Heroide*, also des in elegischem Versmaß verfassten Briefgedichts, und parallelisiert zudem seine Eloisa mit der verlassenen Dido, indem er ihr Verse der heidnischen Heldenin in den Mund legt.

Aus dieser formalen und inhaltlichen Orientierung an Ovid folgen wichtige Konsequenzen. Die Ovidische *Heroide* ist monologisch strukturiert und schließt eine wirkliche Kommunikation mit dem Adressaten aus. Bestes Beispiel dafür ist der Brief Didos, der mit der Ankündigung ihres Selbstmords endet. Eine wechselseitige Lektüre, wie sie der mittelalterliche Briefwechsel von Heloisa und Abälard darstellt, kann so natürlich nicht mehr stattfinden. Allerdings interessiert sich Pope auch nicht für die Dynamik zwischen den Briefpartnern, sondern lässt seine Eloisa den Brief mit einer Todesvision enden, die deutlich genug an Didos Brief erinnert. Schon zuvor hat Eloisas Leidenschaft manische Züge gezeigt, die Ovid abgeschaudert sind, und das Kloster erscheint als trostloser, gottverlassener Ort:

Black Melancholy sits, and round her throws
A death-like silence, and a dread repose:
Her gloomy presence saddens all the scene²⁸

Dieser »gothic gloom²⁹ wird noch verstärkt, wenn Eloisa sich am Ende ihres Briefes wie Dido in der Nähe eines Grabes befindet. Bei Ovid wird Dido von ihrem verstorbenen Ehemann, der sie zu sich ruft (»Elissa, veni!«³⁰), in den Selbstmord geführt. Bei Pope hört Eloissa die Stimme einer verstorbenen Nonne und antwortet mit Dido: »I come, I come«.³¹ Anders als Dido darf die Christin natürlich keinen Selbstmord begehen, doch fühlt sie den nahenden Tod, der ihr Gottes Vergebung, die himmlische Gemeinschaft mit den Nonnen und später ein gemeinsames Grab mit Abälard verspricht. Ihre in der wahnhaften Todeserwartung an Abaelard gerichteten Verse sind dennoch ein Dido-Zitat:

See my lips tremble, and my eyeballs roll,
suck my last breath, and catch my flying soul!³²

28 Pope, Alexander: »Eloisa to Abelard« (1717), in: *The Rape of the Lock and Other Poems* (= *The Twickenham Edition of the Poems of Alexander Pope*, Bd. 2), hg. von Geoffrey Tillotson, 2. Aufl., London: Methuen 1954, S. 165-167.

29 Tillotson, Geoffrey: »Introduction [to Eloisa to Abelard]«, in: *The Rape of the Lock and Other Poems*, S. 275-294, hier S. 286f.

30 Ovid: *Heroides*, 7,102.

31 Pope: »Eloisa to Abelard«, S. 316; vgl. dazu auch Tillotson: »Introduction«, S. 284.

32 A. Pope: »Eloisa to Abelard«, S. 323f. Die wahnsinnig rollenden Augen finden in Dido ein Vorbild (»sanguineam volviens aciem«, Vergil: *Aeneis* 4,643), der zweite Vers verweist auf die Worte Annas angesichts der Sterbenden: »wenn noch ein letzter flüchtiger Atemzug in ihr ist, will ich ihn mit meinem Kuss auffangen« (*Aeneis* 4,684f.).

Popes Briefdichtung endet daher – in Gegensatz zum ursprünglichen Briefwechsel – mit einer deutlichen Absage an eine diesseitige Gemeinschaft. An die Stelle einer geistlichen Transformation der Ehe setzt er die Vision eines Grabsteins, über dem unglückliche Liebende Tränen vergießen und somit Gemeinschaft nur *ex negativo* erfahren werden.

Popes Parallelisierung Eloisas mit Dido wird in den französischen Adaptionen nicht explizit aufgenommen, wohl aber die Form des elegischen Briefgedichts. Der Gedanke einer Transformation der Ehe im geistlichen Sinn wird dabei kategorisch ausgeschlossen. Vielmehr wird auf der Suche nach neuen Pointen die Ehemetaphorik wörtlich genommen: Bei Colardeau etwa verdunkelt sich im Augenblick von Héloïses Schleiernahme die Sonne, um das Unrecht dieses Ehebruchs zu markieren.³³ Andere Dichter lassen umgekehrt Abelard als Rivalen eines alttestamentarisch eifersüchtigen Gottes erscheinen. So wird bei Dorat Gott als ein Liebhaber charakterisiert, der grundsätzlich nicht zu teilen bereit ist – jede Liebe, die nicht ihm gelte, sei verboten.³⁴ Derartige epigone Auswüchse sind sicherlich zum Teil gattungsbedingt: Schließlich fordert die Form der Heroide einen möglichst unlösbar Konflikt, um widerstreitende Emotionen rhetorisch in Szene setzen und steigern zu können. Der Unterschied zum christlichen Ehebegriff, der den Gottesbezug gerade in der zwischenmenschlichen Beziehung erfahrbar werden lässt, könnte jedoch nicht deutlicher sein.

Dem widerspricht nicht, dass die auf Pope folgenden französischen Adaptionen Antworten Abelards auf Héloïses Briefgedicht erfinden, also oberflächlich wieder einen dialogischen Charakter einführen. Denn Abelard – der nach Bussys Vorlage beim Lesen von Héloïses Brief seine Liebe wiederentdeckt – ist durchweg nicht imstande, auf seine Geliebte einzugehen. Das zeigt sich schon daran, dass er die Todesahnungen Héloïses übergeht und stattdessen den eigenen Liebestod prophezeit – nun soll Héloïse ihn begraben. Und auch in der Bekundung der eigenen Liebe kann Abelard nur die Formeln wiederholen, die bereits Héloïse verwendet hat – da auch er seit Bussy als Liebender vorgestellt wird, ist sein Konflikt schließlich auch derselbe, und das Genre lässt auch ihm keine andere Wahl, als zwischen den Extremen Liebe und Entzag zu schwanken. Daher sprechen alle französischen Adaptionen von dem Grab, das die Liebenden zu teilen hoffen. Anders als die mittelalterliche Grabstätte wird es jedoch nicht eine geistliche Gemeinschaft mitbegründen, sondern zu einem Mahnmal der unerfüllten Liebe werden. Wer seine Inschrift – bei Saurin sind es nur noch die Namen der Liebenden – lese, werde mitleidige Tränen vergießen und selbst auf ein besseres Schicksal hoffen.³⁵ Die

33 Anonym: *Lettres et Épitres amoureuses*, Bd. 2, S. 93; vgl. S. 89.

34 »C'est un crime à ses yeux que le moindre partage« (Anonym: *Lettres et Épitres amoureuses*, Bd. 2, S. 199).

35 Anonym: *Lettres et Épitres amoureuses*, Bd. 2, S. 217.

heroische Epistel versagt somit dem Paar jede Form der Gemeinschaft außer der jenseitigen, die es zur Allegorie verflüchtigt.³⁶

5. Ehe als säkulare Gemeinschaft

Die zitierten heroischen Adaptionen der Geschichte von Heloisa und Abälard kommen darin überein, dass sie ein ambivalentes Bild von Liebe und Ehe zeichnen. Zum einen lassen die Briefgedichte keinen Zweifel daran, dass die passionale Liebe sich nicht in die Form der Ehe zwängen lässt.³⁷ Zum anderen lassen sie jedoch auch eine gedämpftere Liebe zwischen den Briefpartner:innen anklingen, wenn sie sich darauf besinnen, dass sie ja bereits verheiratet sind; dann ist nicht mehr die Rede von exaltiertem Gefühl, sondern von Einvernehmen zwischen den Eheleuten. Die Briefgedichte stellen also nicht nur einen Gegensatz von Liebe und Ehe auf, sondern machen beide Seiten an den Figuren deutlich. In diesem Sinne kann man an ihnen erkennen, was Luhmann über die Ausdifferenzierung der Liebe als Intimcode im 18. Jahrhundert schreibt: »Die Kontrastierung von Liebe und Ehe wird so pointiert vorgetragen, daß man nicht fehlgehen wird mit der Vermutung, daß diese Differenz der Passion zur gesellschaftlich verfaßten, familiengebundenen Ehe mehr als alles andere die Ausdifferenzierung von Liebesbeziehungen bewußt gemacht hat.«³⁸ Demgegenüber setzt mit Rousseaus romanhafter Adaption der Geschichte in *Julie, ou La nouvelle Héloïse* (1761) ein neuer Vermittlungsversuch zwischen Liebe und Ehe ein.³⁹ Denn zwar kennt Rousseau die heroischen Dichtungen und gestaltet die Liebesgeschichte zwischen dem Hauslehrer Saint-Preux und seiner Schülerin Julie zunächst im Sinn der passionalen, unerfüllten Liebe: Ähnlich wie die angesprochenen Briefdichtungen schreiben sich auch Julie und Saint-Preux unablässig Briefe, mit denen sie ihre Passion steigern und deren Nichterfüllung supplementieren.⁴⁰ Anders als die Briefelegien führt Rousseau jedoch sodann die Frage der Institutionalisierung wieder ins Feld, die im mittelalterlichen Briefwechsel im Vordergrund stand.⁴¹ Anstatt Saint-Preux zu ehelichen, heiratet Julie – zu-

36 Vgl. C. Feilla: »Translating Communities«, S. 373-375.

37 Vgl. Anonym: *Lettres et Épitres amoureuses*, Bd. 2, S. 91: »l'amour n'est point un crime, il est une vertu/Pourquoi donc l'asservir à des lois tyranniques?/Pourquoi les captiver par des nœuds politiques?/ [...] Crois-moi, l'hymen est fait pour les âme communes« (Colardeau).

38 N. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 96.

39 Zu Rousseaus Adaption der Geschichte vgl. N. Arenberg: *Textual Transvestism*, Kap. 8; A. Montoya: »The Medieval«.

40 Zu Rousseaus Kenntnis der Briefgedichte vgl. Anderson: »Abélard and Héloïse«, S. 23f.

41 Rousseau könnte sich dabei an der Biografie Abälards und Heloisas von Gervaise (1720) orientiert haben, die aus monastischer Perspektive geschrieben ist. Vgl. A. Montoya: »The Medieval«, S. 571; Gervaise, F. A.: *La vie de Pierre Abeillard, abbé de S. Gildas de Ruis, Ordre de*

nächst unwillig – die Vaterfigur Wolmar. Anlässlich der kirchlichen Eheschließung erfährt sie eine geistliche Bekehrung, die sie die eheliche Treue als erste Pflicht, welche die Familie und die ganze Gesellschaft zusammenhält, erkennen lässt.⁴²

In der Folge wird ihre Ehe über weite Strecken als modellhaft für eine neue Form der Gesellschaft dargestellt, die umgekehrt bereits in der Eheschließung mitgedacht ist: »Chacque fois que deux époux s'unissent par un noeud solemnel, il intervient un engagement tacite de tout le genre humain de respecter ce lien sacré, d'honorer en eux l'union conjugale [...].«⁴³ Um dieses Modell unter Beweis zu stellen, reicht es nicht aus, dass Julie ihre (gemäßigte) Liebe zu Wolmar entdeckt, die beiden laden auch Saint-Preux in ihren Haushalt ein: Dort soll Saint-Preux seinerseits eine Bekehrung erfahren, durch die seine leidenschaftliche Liebe in eine sozialverträgliche Freundschaft verwandelt wird und nicht mehr mit der Ehe konkurriert. Die Integration des Dritten in den Ehebund symbolisiert somit die gesellschaftliche Verbindlichkeit der Ehe. Dies geht so weit, dass man die Ehegeschichte als konkrete Veranschaulichung (und Problematisierung) von Rousseaus Überlegungen zum Gesellschaftsvertrag verstehen kann.⁴⁴

Rousseaus Roman kann daher als ein frühes Beispiel für die neue Vorstellung einer Liebesehe gelten, die zugleich eine Vernunfthehe ist.⁴⁵ Sie setzt zwar ein Konversionserlebnis voraus, ist dann jedoch markant säkular, diesseitig angelegt. Das zeigt sich generell darin, dass der *ménage à trois* als Modell des Regierens und Wirtschaftens geschildert wird. Im Einzelnen zeigt es sich darin, dass die »neue Héloïse« nicht mehr als geistliche, sondern als körperliche Mutter auftritt,⁴⁶ wie auch der gesamte Haushalt (inklusive Freunden und Dienern) als um die Eltern zentrierter Gemeinschaftskörper, als Familie dargestellt wird. Nicht die leidenschaftliche, sondern die verwandtschaftliche Liebe ist das verbindende Element dieser Gesellschaft.

Doch ist diese Harmonisierung nicht ohne Verluste zu haben. Ein erster Mangel lässt sich in Analogie zur Geschichte von Heloisa und Abälard ausmachen. Zwar

S. Benoist, et celle d'Héloïse son épouse, première abbesse du Paraclet (2 Bd.), Paris: Jean Musier, François Barois 1720.

42 »Je veux aimer l'époux que tu [dieu] m'as donné. Je veux être fidèle, parce que c'est le premier devoir qui lie la famille et toute la société.« (Rousseau, Jean-Jacques: Julie, ou La nouvelle Héloïse (1761), in: Œuvres complètes, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Bd. 2, Paris: Gallimard 1961, S. 1-793, hier 357).

43 Vgl. J.-J. Rousseau: La nouvelle Héloïse, S. 359.

44 Vgl. Stöferle, Dagmar: »Zwischen *Contrat social* und »contrat civil«. Gesellschaftsvertrag und Ehe bei Rousseau«, in: Gregor Albers/Joachim Harst/Katharina Kaesling (Hg.), Wortgebunden. Verbindlichkeit von Versprechen in Recht und Literatur, Frankfurt a.M.: Klostermann 2021, S. 237-260; J. Harst: »Universalgeschichte«, S. 410-412.

45 Vgl. A. Koschorke: Die Heilige Familie und ihre Folgen, S. 175-178, 184-186; N. Luhmann: Liebe als Passion, S. 100-102, 163f.

46 Vgl. A. Montoya: »The Medieval«, S. 580f.

findet Julie nach einem vorehelichen Sündenfall mit Saint-Preux in den Ehestand der Unschuld zurück – ähnlich wie Héloïsa ihre sündhafte Liebe durch den (von Abälard betriebenen) Eintritt ins Kloster hinter sich lässt. Doch bleibt die männliche Position in der Beziehung gespalten oder – in Analogie zu Abälard – symbolisch kastriert:

Julie zieht sich statt ins Kloster in die Tugendbastion des Ehestandes zurück. Ihr Bräutigam ist auch nicht Christus, sondern ein älterer, väterlicher Mann. Die Stelle Gottes wird vom legitimen, durch den Vater bestimmten Gatten besetzt, während die Position des entmannten Liebhabers sich in diejenige des fernen Seelenfreundes verwandelt.⁴⁷

Darüber hinaus bleibt zweitens auch das neue Modell der Ehe, wie v.a. das Ende des Romans deutlich macht, ›brüchig‹.⁴⁸ Denn die Beteiligten können sich nur kurzzeitig über die Zerbrechlichkeit dieser Dreierkonstellation täuschen. Als Julie durch einen Unfall zu Tode kommt, fliegt die Illusion auf: Nie habe sie ihre Liebe zu Saint-Preux überwunden, gesteht sie ihm (brieflich) im Sterben.

Wenn Julie auf dem Sterbebett die Hoffnung auf eine Vereinigung mit dem Geliebten im Jenseits artikuliert, kehrt sie zu den Spuren der ›heroischen‹ Héloïsa zurück, für die eine Liebesgemeinschaft ja auf dem Grabstein gründete. Von seinen Leser:innen fordert Rousseau jedoch mehr: Sie sollen sich nicht als Liebespaare in der (erfundenen) Liebesgeschichte spiegeln, sondern als Eheleute die (wahre) Moral der Briefsammlung erkennen, dass nämlich die eheliche Gemeinschaft auch ohne Liebe voller Zauber ist.⁴⁹ Mit diesen zwei widersprüchlichen Aussagen ist das charakteristische Schwanken Rousseaus zwischen leidenschaftlicher Liebe und gezähmter Freundschaft bezeichnet, das seine Position an der Schwelle zur ›romantischen‹ Liebesehe markiert.⁵⁰

Bibliografie

- Anderson, David J.: »Abélard and Héloïse: Eighteenth-Century Motif«, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 146 (1971), S. 7-51.
- Anonym (Hg.), *Lettres et Épitres amoureuses d'Héloïse et d'Abeillard*. Brüssel: Flon 1796.
- Arenberg, Nancy M.: *Textual Transvestism: (Re)Visions of Héloïse (17th-18th-Centuries)*. Amsterdam/New York 2014.

47 A. Koschorke: *Die Heilige Familie und ihre Folgen*, S. 182.

48 Vgl. J. Harst: »Universalgeschichte«, S. 414f.

49 Vgl. J.-J. Rousseau: *La nouvelle Héloïse*, S. 20.

50 Vgl. N. Luhmann: *Liebe als Passion*, S. 147, 170f.

- Auerbach, Erich: »Figura« (1939), in: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern: Francke 1967, S. 55-93.
- Bray, Bernard: »Héloïse et Abélard au XVIII^e siècle en France: une imagerie épistolaire«, in: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 151 (1976), S. 384-404.
- Brown, Phyllis R./Pfeiffer, John C.: »Heloise, Dialectic, and the *Heroides*«, in: Bonnie Wheeler (Hg.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York: Palgrave Macmillan S. 143-160.
- Bussy-Rabutin, Roger de: *Les lettres de messire Roger de Rabutin*, Bd. 2, Paris: Delaunay 1697.
- Calabrese, Michael: »Ovid and the Female Voice in the ›De Amore‹ and the ›Letters‹ of Abelard and Heloise«, in: *Modern Philology* 95.1 (1997), S. 1-26.
- Dörrie, Heinrich: *Der heroische Brief: Bestandsaufnahme, Geschichte, Kritik einer humanistisch-barocken Literaturgattung*. Berlin, Boston: De Gruyter 1968.
- Feilla, Cecilia A.: »Translating Communities: The Institutional Epilogue to the Letters of Abelard and Heloise«, in: *The Yale Journal of Criticism* 16.2 (2003), S. 363-379.
- Gervaise, F. A.: *La vie de Pierre Abeillard, abbé de S. Gildas de Ruis, Ordre de S. Benoist, et celle d'Heloïse son épouse, première abbesse du Paraclet*. 2 Bde. Paris: Jean Musier, François Barois 1720.
- Goppelt, Leonhard: *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1966.
- Harst, Joachim: »Universalgeschichte des Ehebruchs.« Verbindlichkeit zwischen Literatur, Recht und Religion. Göttingen: Wallstein 2021.
- Harst, Joachim: »Verbriefte Ehe. Heloisa, Abaelard und Ovids *Heroiden* im 18. Jahrhundert«, in: *Daphnis* 50.2-3 (2022), S. 522-547.
- Kauffman, Linda S.: *Discourses of Desire: Gender, Genre, and Epistolary Fictions*. Ithaca: Cornell UP 1988.
- Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München: Fink 1999.
- : *Die Heilige Familie und ihre Folgen*. Frankfurt a.M.: Fischer, 2000.
- Koschorke, Albrecht u.a. (Hg.), *Der fiktive Staat*. Frankfurt a.M.: Fischer 2007.
- Krautz, Hans-Wolfgang (Hg.), *Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa*. Stuttgart: Reclam 2001.
- Luhmann, Niklas: *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001.
- Montoya, Alicia C.: »The Function of the Medieval in Jean-Jacques Rousseau's *Nouvelle Héloïse*: A Rereading of the Abélard and Héloïse Motif«, in: *Neophilologus* 94.4 (2010), S. 569-584.
- Moos, Peter von: »Abaelard, Heloise und ihr Paraklet, ein Kloster nach Maß: Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität«, in: *Neophilologus* 94.4 (2010), S. 585-604.

- tät«, in: Ders.: *Abaelard und Heloise. Gesammelte Studien zum Mittelalter*, hg. von Gert Melville, Berlin [u.a.]: de Gruyter 2005, S. 233-301.
- Newman, Barbara (Hg.), *Making Love in the Twelfth Century. Letters of Two Lovers in Context*. Philadelphia: Pennsylvania UP, 2016.
- Ovid: *Heroides*. Hg. und übers. von Detlev Hoffmann, Christoph Schliebitz und Hermann Stocker, Stuttgart: Reclam 2000.
- Pelous, Jean-Michel: *Amour précieux, amour galant (1654-1675): Essai sur la représentation de l'amour dans la littérature et la société*. Paris: Klincksieck 1980.
- Pope, Alexander: »*Eloisa to Abelard*« (1717), in: *The Rape of the Lock and Other Poems*, hg. von Geoffrey Tillotson, London: Methuen 1954, S. 298-327.
- Powell, Morgan: »*Listening to Heloise at the Paraclete: Of Scholarly Diversion and a Woman's Conversion*«, in: Bonnie Wheeler (Hg.), *Listening to Heloise: The Voice of a Twelfth-Century Woman*, New York: Palgrave Macmillan 2000, S. 255-286.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Julie, ou La nouvelle Héloïse* (1761), in: *Œuvres complètes*, hg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond, Paris: Gallimard 1961, Bd. 2, S. 1-793.
- Stöferle, Dagmar: »*Zwischen Contrat social und >contrat civil. Gesellschaftsvertrag und Ehe bei Rousseau*«, in: Gregor Albers/Joachim Harst/Katharina Kaesling (Hg.), *Wortgebunden. Verbindlichkeit von Versprechen in Recht und Literatur*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2021, S. 237-260.
- Tillotson, Geoffrey: »*Introduction [to Eloisa to Abelard]*«, in: Alexander Pope: *The Rape of the Lock and Other Poems*, hg. von Geoffrey Tillotson, London: Methuen 1954, S. 275-294.
- Vinken, Barbara: »*Die Autorität der Form in Abaelard und Heloise*«, in: DVjs 76.2 (2002), S. 181-194.

