

III. Ich und Hieronymus, Hieronymus und ich¹

Sich selbst Vergleichen im Kontext des 12. Jahrhunderts

Lena Gumpert

Direkt zu Beginn seines um 1134 geschriebenen Briefs an einen ›Freund‹, auch bekannt als *Historia calamitatum*², präsentiert Petrus Abaelard (1079 – 1142) seine Haltung zum Vergleichen:

»Menschliche Gefühle zu erregen oder zu besänftigen, gelingt häufig besser mit Beispielen als mit Worten. Daher habe ich beschlossen, unserem langen Gespräch unter vier Augen einen Trostbrief an den Freund in der Ferne folgen zu lassen, in dem ich über die Schicksalsschläge, welche ich erlebt habe, berichte. Auf diese Weise werden Dir Deine eigenen Prüfungen im Vergleich [in comparatione] mit meinen ganz nichtig oder zumindest unbedeutend vorkommen, und Du wirst sie leichter ertragen.«³

-
- 1 Für die Diskussion dieses Kapitels danke ich der Forschungswerkstatt von Franz-Josef Arlinghaus, insbesondere Katharina Hoß, Simon Siemianowski, Karima Lanius und Franz-Josef Arlinghaus. Darüber hinaus möchte ich mich ebenso für Hinweise bei Marie Lemser, Rebecca Moltmann, Christine Peters, Malika Mansouri und Walter Erhart bedanken.
 - 2 Zur Entstehung der *Historia calamitatum* und ihrem Zusammenhang zu den übrigen Briefen von Heloise und Abaelard, siehe Peter von Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet: ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität, in: Peter von Moos/Gert MELVILLE (Hg.), *Gesammelte Schriften zum Mittelalter* Bd. 1: Abaelard und Heloise (Geschichte, Forschung und Wissenschaft 14), Münster 2005, S. 233–301.
 - 3 Dag Nicolaus HASSE (Hg./Übers.): Abaelards »Historia calamitatum«. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, Berlin/New York 2002, S. 2–101, Zitat S. 3. Für die lateinische Edition siehe: *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, edited with a revised translation by David LUSCOMBE after the translation by Betty Radice, Oxford 2013, S. 2: »Sepe humanos affectus aut prouocant aut mitigant am-

Abaelard gibt hier eine Intention an, die seinem Schreiben zugrunde liegt: Es soll trösten. Wie genau dieser Trost erreicht werden soll, wird auch klar: durch das Vergleichen. Grundlage dieses Vergleichens sind Beispiele (»exempla«), denen Abaelard zuschreibt, sowohl für Aufregung als auch für Ruhe sorgen zu können. Seine Überlegungen bleiben jedoch nicht beim Beispiel stehen. Das Exemplum allein nämlich ist für ihn nicht ausreichend, denn erst im Vergleichen (»in comparatione«) des eigenen mit dem vorgeführten Schicksal ist es möglich, sich selbst zu erfassen – denn das eigene Leid ist im Vergleich zu Abaelards Schicksal das leichtere. Abaelard weist hier also nicht nur auf die tröstende Kraft des Vergleichens hin, er macht auch deutlich, dass ein autobiographisches Dokument zum Vergleichen einlädt – zumindest innerhalb desselben Standes.⁴ Einerseits erscheint Abaelards gesamte *Historia calamitatum* somit in einen vergleichenden Kontext gerückt, denn die Frage, wessen Schicksal (»calamitatum«, »temptationes«) nun das Schwerere ist, bleibt während des gesamten Textes gegenwärtig, da sie der Erzählung vorangestellt ist – sei es nun ein Aufhänger oder mehr. Andererseits wirft es ein grundsätzliches Licht auf die Idee, das eigene Leben oder die eigenen Erfahrungen zu vergleichen.

Genau diese Möglichkeit nutzt Abaelard auch für sich selbst, und dabei vergleicht er sich nicht mit irgendwem, sondern mit dem Kirchenvater Hieronymus. Er beschreibt eine Situation, in der er sich Anfeindungen ausgesetzt sieht, und er setzt sich in Beziehung zu dieser wohlbekannten Person: »Es war mir ein beträchtlicher Trost, daß ich mir die ungerechte Erniedrigung eines so großen Mannes ins Gedächtnis rufen konnte«.⁵ Auf der Ebene seiner Erzählung macht er demzufolge deutlich, dass auch für ihn die Vergegenwärtigung eines fremden Schicksals – eines bedeutenden Mannes – trösten

plius exempla quam uerba. Vnde post nonnullam sermonis ad presentem habiti consolationem, de ipsis calamitatum mearum experimentis consolatoriam ad absentem scribere decreui, ut in comparatione mearum tuas aut nullas aut modicas temptationes recognoscas et tolerabilius feras.«

4 Dass Abaelards »Freund« – ob fiktional oder nicht – als demselben Stand angehörig konstruiert wird, wird dadurch deutlich, dass Abaelard mehrmals erwähnt, der »Freund« sei bei Ereignissen ebenfalls anwesend gewesen. Vgl. *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* (Anm. 3), S. 15, 23, 29, 119.

5 D.N. HASSE (Hg./Übers.): *Abaelards »Historia calamitatum«* (Anm. 3), S. 85. »Cum hanc, inquam, in tantum uirum detractiois iniuriam ad mentem reducerem, non modicam hinc consolationem carpebam [...]«. *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise* (Anm. 3), S. 102.

konnte. In einem zweiten Schritt aber wird deutlich, dass Abaelard eine Verbindung zwischen sich und Hieronymus herzustellen versucht. Wie genau solche Verbindungen – Relationierungen – in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts hergestellt und gestaltet wurden, darum soll es in diesem Kapitel gehen.

Auf der Grundlage neuerer Überlegungen zum autobiographischen Schreiben, verbunden mit einem soziologischen Zugang zur vormodernen Individualität, möchte ich die Praxis des Sich-selbst-Vergleichens im 12. Jahrhundert betrachten. Dabei werde ich diese Praxis auf Grundlage der theoretischen Überlegungen als eine der möglichen Praktiken, sich selbst zu relationieren, verstehen. Darüber hinaus möchte ich dafür plädieren, den Zusammenhang dieser Praxis des Selbstvergleichens in zweierlei Hinsicht zu berücksichtigen: Zum einen ist es notwendig, genau denjenigen historischen Kontext zu betrachten, in dem das Sich-selbst-Vergleichen in Erscheinung tritt – sei es die Textumgebung, seien es die jeweils zugrundeliegenden gesellschaftlichen Normen und Ordnungen oder die Text- und Schreibtraditionen. Andererseits ist es wenig zielführend, andere Praktiken, sich zu relationieren, außer Acht zu lassen – vielmehr bietet sich dabei stets die Möglichkeit, verschiedene Varianten des Sich-Relationierens in Beziehung zu setzen und voneinander abzugrenzen.

In diesem Kapitel sollen deshalb neben dem Vergleichen und seiner Sonderform des Abgleichens auch das Analogisieren und das Erzählen von Beziehungen als Praktiken des Relationierens vorgestellt werden. Dabei soll der Frage nachgegangen werden, wann autobiographisches Schreiben auf das Vergleichen rekurrierte. Meine These ist, dass das Selbstvergleichen in Texten des 12. Jahrhunderts nur eine von mehreren möglichen (Relationierungs-) Praktiken war. Ich vermute, dass immer dann verglichen wurde, wenn es darum ging, eine Differenz auszustellen oder zu nutzen.

Als Quellengrundlage für diese Untersuchung dienen drei autobiographische Texte des 12. Jahrhunderts, die alle aus einem kirchlichen Kontext stammen: die *Historia calamitatum* von Petrus Abaelard, die *Monodiae* des Guibert von Nogent und *De rebus a se gestis* von Gerald von Wales. Die Quellen werde ich ausschnittshaft im Hinblick auf beispielhafte Relationierungspraktiken untersuchen; zu diesem Zweck beginne ich mit einigen theoretischen Überlegungen zu Praktiken der Selbstrelationierung. Die Möglichkeit, sich mithilfe von Analogien zu relationieren, werde ich am Beispiel Abaelards zeigen. Für Guibert werde ich besonders auf die Möglichkeit hinweisen, aufbauend auf zeitgenössische Beziehungsvorstellungen – in diesem Fall der

Meister*innen-Schüler*innen-Beziehung – Relationierungen erzählend einzuführen. Ein Exkurs über Gerald von Wales dient dem Nachweis, dass es durchaus nicht immer eindeutig ist, wann und ob eine Vergleichsoperation überhaupt vorliegt.⁶

Die Individualität und die Praxis des Vergleichens

Das autobiographische Schreiben im 12. Jahrhundert fand vor dem Hintergrund einer vormodernen Ausprägung von Individualität statt. In einer (segmentär-)stratifikatorischen Gesellschaft wie der des 12. Jahrhunderts wird Individualität durch die Inklusion in die Gesellschaft gegeben.⁷ Nur über Zuordnung zu Schichten oder Ständen kann erkannt werden, wie eine Person zu behandeln ist.⁸ Als Inklusionsregulativ dienen dabei Familien und Haushalte, und eben von dieser Inklusion hängt die Individualität ab.⁹ Dabei ist es unumgänglich, dass ein Individuum eindeutig zugeordnet wird, etwa nicht zwei Haushalten angehören kann.¹⁰ Übergänge und Wechsel sind möglich, müssen aber deutlich markiert werden – so beispielsweise der Eintritt in eine klösterliche Gemeinschaft.¹¹

6 Um sie zugänglicher zu machen, zitiere ich die Quellen im Fließtext jeweils in einer modernen Übersetzung; zum erweiterten Verständnis ist der lateinische Ausschnitt jeweils in der dazugehörigen Fußnote zu finden. Bei der *Historia calamitatum* habe ich mich dazu entschlossen, auf die m.E. zugänglichste deutsche Übersetzung von Dag Nikolaus Hasse zuzugreifen. Darüber hinaus liegen noch zwei Übersetzungen vor: Eberhard BROST (Hg./Übers.): Abaelard. Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa, Heidelberg 1979. Hans-Wolfgang KRAUTZ (Hg./Übers.): Abaelard. Der Briefwechsel mit Heloisa, bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2016.

7 Niklas LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3, Frankfurt a.M. 1993, S. 156. Eine ausführlichere Einführung in die Inklusionsindividualität bietet das Kapitel I.

8 Ebd., S. 156.

9 Ebd., S. 156-157.

10 Ebd., S. 160.

11 In klösterlicher Gemeinschaft war es auch möglich, außerhalb von Haushalten zu leben. Das Leben als Mönch oder Nonne scheint eines der wenigen von Haushalten unabhängigen Leben zu sein, das möglich war. Giancarlo CORSI: Inklusion/Exklusion, in: Claudio BARALDI/Giancarlo CORSI/Elena ESPOSITO (Hg.), GLU. Glossar zu Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme, Frankfurt a.M. 2015, S. 78-82, hier S. 79.

Eine herausragende Eigenschaft des vormodernen Individuums ist, dass es als einfache, unteilbare Einheit gedacht wird.¹² Die vormoderne Individualisierung ist also nicht zu denken als eine Folge der Besonderheit arbiträrer Merkmale.¹³ Es ist folglich kaum sinnvoll, in vormodernen Quellen Semantiken der Einzigartigkeit zu suchen. Wichtig dagegen für die vormoderne Selbstkonstruktion ist eine eindeutige Positionierung in der Gesellschaft oder zumindest die Forderung danach.¹⁴ Dies bedeutet nicht, dass eine neue Positionierung in einem autobiographischen Text jeweils erst ›erschrieben‹ werden musste, es konnte auch um eine Festigung der Position gehen. Eine dieser Möglichkeiten, eine solch feste Positionierung zu erreichen, wäre es demnach gewesen, nachvollziehbar zu erzählen, dass man wurde, was man eigentlich schon immer war. Dabei muss der Weg nicht unbedingt als unvermeidbar dargestellt werden, aber die Unsicherheit einer möglichen ›Doppelmitgliedschaft‹ – also einer dadurch nicht eindeutigen Individualität – musste vermieden werden. Eine andere Möglichkeit wäre es, die eigene Relationierung zu einer Person hervorzuheben, die über eine eindeutige (und möglichst zentrale) Position verfügt. Eine solche Relationierung kann entweder mit Bezug auf zeitgenössische Personen erfolgen (wie bei Guibert von Nogent und Anselm von Canterbury) oder mit Bezug auf eine historische Person (wie bei Abaelard und Hieronymus).

Aussagen über das Andere oder den*die Andere können dabei stets als Aussagen über das Selbst gelesen werden: »Ein Ich sagt sich, spricht sich, schreibt sich über das Andere, über Gott und Welt.«¹⁵ Es handelt sich um einen fremdreferenziellen Beschreibungsmodus,¹⁶ dessen Verbreitung sich bis ins 17. Jahrhundert erstreckte: »In dieser Frage herrscht im 17. Jahrhundert

12 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 175-176. Ein Individuum muss also nicht ›nachträglich‹ individualisiert werden. Es ist durch die Inklusion in die Gesellschaft individualisiert.

13 Ebd., S. 174.

14 Franz-Josef ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der ›Individualität‹ im 12. Jahrhundert? Einige Fragen, in: Christoph DARTMANN/Thomas SCHARFF/Christoph Friedrich WEBER (Hg.), Zwischen Pragmatik und Performanz. Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur (Utrecht Studies in Medieval Literacy 18), Turnhout 2011, S. 165-197.

15 Eva KORMANN: Heterologe Subjektivität. Zur historischen Varianz von Autobiographie und Subjektivität, in: Mererid PUW DAVIES/Beth LINKLATER/Gisela SHAW (Hg.), *Autobiography by Women in German*, Oxford/Bern/Brüssel 2000, S. 87-104, Zitat S. 89.

16 F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm. 14).

noch die Meinung, das Individuum sei durch Beziehung auf andere zu bestimmen, vor allem durch seinen Geburtsstand, aber auch durch geographische Lokalisierung, durch Angabe seiner Nation, seiner Familie oder auch durch Hinweise auf Gefolgschafts- und Loyalitätsbindungen seiner Familie – alles Angaben, die das Individuum als stabil und als zuverlässig charakterisieren konnten.«¹⁷

Der Versuch einer Ich-Erzählung in der Vormoderne war von Beginn an der Gefahr ausgesetzt, als *superbia* – hier im Besonderen als Eigenlob – verstanden zu werden.¹⁸ Eine spezielle Gefahr bestand dann, wenn die eigenen Eigenschaften betont werden sollten. Deshalb ist ein möglicher Weg, das eigene Besser-Sein als besonderes Schlecht-Sein vorzustellen, um so Demut zu zeigen. Dabei ging es aber nicht darum, sich als besonders einzigartig oder anders darzustellen, sondern darum, besser in derselben Hinsicht zu sein. Die Generalisierbarkeit dessen, was dabei vorgeführt wurde, war hier weiterhin zentral, wobei hier die Möglichkeit bestand, besonders nah am jeweiligen Ideal zu sein oder die jeweiligen Normen überzuerfüllen.¹⁹ Die eigene Einzigartigkeit hingegen war – so Luhmann – in der Vormoderne weder kommunizierbar noch von besonderem Interesse.²⁰

Grundlegend, um das (Sich-selbst-)Vergleichen in der Vormoderne zu verstehen, sind (Beziehungs-)Analogien und Ähnlichkeiten. Unter Vergleichen ist ein Vorgang zu verstehen, bei dem mindestens zwei *comparata* anhand einer Vergleichshinsicht (*tertium comparationis*) verglichen werden; es ist eine vielseitige, historisch und auch sozial wandelbare Praxis.²¹ Beim Vergleichen

17 N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 178.

18 Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens, in: Sonja GLAUCH/Katharina PHILIPOWSKI (Hg.), Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens, Heidelberg 2017, S. 1-61.

19 Dazu N. LUHMANN: Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3 (Anm. 7), S. 182.

20 »Die Individualität ist dem Individuum [in der primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft] immer schon gegeben, sie ist nicht etwas, was man durch Einzigartigkeitsbeweise erst erringen müßte oder auch nur könnte. Man kann seine eigene Einzigartigkeit – oder auch nur: daß man anders ist als die anderen – nicht kommunizieren, denn allein dadurch schon würde man sich mit den anderen vergleichen.« Ebd., S. 182.

21 Angelika EPPLE/Walter ERHART: Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, in: Angelika EPPLE/Walter ERHART (Hg.), Die Welt beobachten. Praktiken des Vergleichens, Frankfurt a.M. 2015, S. 7-31, hier S. 17. Zum Unterschied vom Vergleich und Vergleichen siehe S. 10f.

wird ein Verhältnis von Differenz und Gleichheit – oder besser: Ähnlichkeit – ausgehandelt,²² wobei bestimmte Eigenschaften der *comparata* hervorgehoben werden.²³ Unter einem Selbstvergleichen ist ein Vergleichsvorgang zu verstehen, bei dem mindestens eines der *comparata* mit dem*der ausführenden Akteur*in zu identifizieren ist.

Um zu klären, was eine Analogie ist, sei zunächst auf die Definition von Hartmut von Sass hingewiesen, der die *analogia proportionalitatis* und die *analogia attributionis* unterscheidet. Die *analogia proportionalitatis* wird folgendermaßen definiert: »Zwei relata (a,b) verhalten sich zueinander wie zwei andere relata (b,c) [a:b ≈ c:d].«²⁴ Die davon abgegrenzte *analogia attributionis* beinhaltet die Ähnlichkeit der *relata* bezogen auf mindestens eine Eigenschaft.²⁵ Wenn ich in diesem Kapitel ›Analogie‹ nutze, beziehe ich mich auf die Definition, die von Sass mit *analogia proportionalitatis* benannt hat. Bettina Heintz folgend gehe ich davon aus, dass es sich bei der Analogie nicht um eine Sonderform des Vergleichs handelt, sondern um eine davon zu unterscheidende Kategorie, die im Gegensatz zum Vergleichen kein Interesse an Unterschieden hat, sondern stärker nach Verbindungen sucht.²⁶

Die Ähnlichkeit gehörte – so Michel Foucault – bis Ende des 16. Jahrhunderts als ein fester Bestandteil zum Wissen.²⁷ Er stellt vier Ähnlichkeiten vor, die besonders grundlegend gewesen seien – *convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie. Während es bei der *convenientia* besonders um Nachbarschaft (als Bedingung und Folge von Ähnlichkeit) geht,²⁸ konturiert er die *aemulatio*

22 Ebd., S. 13.

23 Ebd., S. 18.

24 Hartmut von Sass: Vergleiche(n). Ein hermeneutischer Rund- und Sinkflug, in: Andreas MAUZ/Hartmut von Sass (Hg.), *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren* (Interpretation Interdisziplinär 8), Würzburg 2011, S. 25-47, hier S. 29. Die Formel in eckigen Klammern ist aus dem Original übernommen und keine Einfügung der Autorin dieses Kapitels.

25 Ebd.

26 Bettina HEINTZ: »Wir leben im Zeitalter der Vergleichung.« Perspektiven einer Soziologie des Vergleichs, in: *Zeitschrift für Soziologie* 45/5 (2016), S. 305-323, hier S. 309.

27 »Bis zum Ende des sechzehnten Jahrhunderts hat die Ähnlichkeit im Denken (*savoir*) der abendländischen Kultur eine tragende Rolle gespielt. Sie hat zu einem großen Teil die Exegese und Interpretation der Texte geleitet, das Spiel der Symbole organisiert, die Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge gestattet und die Kunst ihrer Repräsentation bestimmt.« Michel FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a.M. 1974, S. 46.

28 Ebd., S. 47-48.

als eine berührungslose Ähnlichkeit, die über die Welt verteilt ist.²⁹ Dagegen wird die Sympathie von Foucault als die grundlegendste Form beschrieben und steht im Gegensatz zur Antipathie – beide geben den anderen Ähnlichkeiten Raum.³⁰ Alle Ähnlichkeiten verweisen aufeinander, sie sind jeweils durch eine spezifische andere Form der Ähnlichkeit zu erkennen. Die Analogie allein sei schon eine Überlagerung von *convenientia* und *aemulatio* und sei aufgrund der ihr zugrundeliegenden Ähnlichkeit der Verhältnisse sehr mächtig.³¹ Ausgehend von einem Punkt könnten also unendlich viele Verwandtschaften hergestellt werden und da die Analogie auch umgedreht gültig sei, erhalte die Analogie ein »universales Anwendungsfeld«.³²

Im Zusammenhang mit dem Vergleichen wird schnell deutlich, warum die Frage nach der Stellung von Ähnlichkeit besonders in der Vormoderne eine wichtige Rolle spielt. Für einen Vergleichsvorgang braucht der*die Akteur*in mindestens eine Gleichheitsannahme zwischen den *comparata*. Eine solche Gleichheitsannahme wird durch die ›die Welt durchlaufende‹ Ähnlichkeit bereits erfüllt und bedarf wenig Aufwand. Die für die Inklusionsindividualität zentralen Relationierungen im autobiographischen Schreiben spielen sich somit vor einem Hintergrund ab, in dem die Relationierungen immer schon anerkannt sind und geschützt werden.

Petrus Abaelard

Petrus Abaelard (1079 – 1142) kann neben Bernhard von Clairvaux als eine der berühmtesten Figuren des 12. Jahrhunderts bezeichnet werden – und wohl auch einer der berühmtesten. Im Jahr 1079 wurde er in Le Pallet bei Nantes als ältester Sohn einer ritterlichen Familie geboren.³³ Er entschied sich jedoch gegen die ritterliche Lebensweise und widmete sich seinem Studium, das zwischen 1093 und 1102 bei Roscelin von Compiègne und Wilhelm von Champeaux stattfand. In den folgenden drei Jahren war Abaelard Magister

29 Ebd., S. 48-50.

30 Ebd., S. 53-56.

31 Ebd., S. 51.

32 Ebd.

33 Für die hier aufgeführten biographischen Informationen vgl. Michael Thomas CLANCHY: Abaelard. Ein mittelalterliches Leben, Darmstadt 2000. Und vgl. die Kurzbiographie F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 175-177.

in Melun und Corbeil und zog sich dann für drei Jahre in seinen Heimatort zurück. Wieder in Paris forderte er 1108 seinen Lehrer Wilhelm zu einer Disputation heraus, bei der es um den Universalienstreit ging und bei der Wilhelm unterlag. 1117 nahm er sich zum Ziel, Heloise, die Nichte von Fulbert, des Kanonikers von Notre-Dame, zu verführen, so beschreibt er es zumindest in seiner *Historia calamitatum*.³⁴ Es gelang ihm, Wohnung bei Fulbert zu nehmen und Heloise zu unterrichten. Dem Onkel wurde die folgende Affäre erst bewusst, als Heloise bereits schwanger war. Abaelard brachte sie daraufhin zu seiner Familie, wo sie einen Sohn zur Welt brachte. Für eine Aussöhnung forderte Fulbert eine Heirat; in seiner *Historia calamitatum* gibt Abaelard eine lange Rede von ihr wieder, mit der sie (angeblich) dieser Ehe widersprach.³⁵ Abaelard stimmte der Ehe zu, allerdings musste sie geheim bleiben, da sie sonst seinem Ruf als Gelehrter entgegengestanden hätte. Heloise brachte Abaelard ins Kloster Argenteuil, was der Onkel als Hintergehen der Vereinbarung verstanden habe. Seine Rache war es, Abaelard überfallen und kastrieren zu lassen. Abaelard suchte nun Zuflucht im Kloster Saint-Denis, während er Heloise zwang, in das Kloster Argenteuil einzutreten.

Doch die Konflikte in seinem Leben nahmen nicht ab. Bereits 1109 lehrte er wieder und arbeitete über die Trinitätslehre. Diese Schrift, die sogenannte *Theologia ›Summi Boni‹*, wurde auf der Synode von Soissons verurteilt. Zu Beginn der 1120er Jahre gründete er eine Einsiedelei, die er Paraklet nannte und die er später Heloise zur Verfügung stellte, als sie als Priorin mit ihren Nonnen aus dem Kloster Argenteuil vertrieben wurde. Ende der 1120er Jahre wurde er Abt in einem bretonischen Kloster, aber kehrte 1133 nach Paris zurück. Hier unterrichtete er u.a. Johannes von Salisbury, Arnold von Brescia und Otto von Freising. 1140 wurde Abaelard, nachdem es ihm auf der Synode von Sens nicht gelang, sich zu verteidigen, vom Papst zum ewigen Schweigen verdammt. Abaelard konnte beim Abt von Cluny, Petrus Venerabilis, Zuflucht finden. Dort starb er am 21. April 1142.

Die *Historia calamitatum* ist schon häufig als Zeugnis für (vormoderne) Individualität betrachtet worden,³⁶ da sie auf den ersten Blick einen unge-

34 The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 26-29.

35 Ebd., S. 34-43.

36 Vergleiche beispielsweise: F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14). Georg MISCH: Geschichte der Autobiographie in 4 Bänden, Bd. 2: Das Mittelalter, Frankfurt a.M. 1955. Colin MORRIS: The Discovery of the Individual. 1050–1200 (Medieval Academy Reprints for Teaching 19), Toronto/Buffalo/London 1987 [Erstausgabe 1972].

wöhnlich offenen und ausführlichen Blick auf ein mittelalterliches Leben und dessen Beschreibung zu bieten scheint. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass die Geschichte zunächst einmal lediglich Teil einer Gründungsgeschichte für das Kloster Paraklet gewesen zu sein scheint.³⁷ Aus diesem Grund ist die *Historia calamitatum* als Brief I auch nicht aus der übrigen Briefsammlung wegzudenken, welche die Briefe von Abaelard und Heloise umfasst und durch die die von Abaelard verfasste Klosterregel abgeschlossen wird. Bei der Leidensgeschichte – und auch der Briefsammlung insgesamt – handelt es sich um ein literarisch durchgestaltetes Werk,³⁸ das auch einen Selbstentwurf birgt.³⁹ Die *Historia calamitatum* erzählt von Abaelards Leben bis in seine Zeit als Abt des Klosters Sankt Gildas zu Rhuys.⁴⁰ Dabei wird immer wieder herausgestellt, unter wie vielen Intrigen und Nachstellungen Abaelard zu leiden hatte. Insgesamt ist es aber eine Erzählung, die von Hochmut zu Demut führt. So ist es möglich, gleichzeitig einen (noch) hochmütigen Protagonisten und einen (schon) demütigen Erzähler im Text zu finden, wodurch die *conversio* auf Textebene immer wieder vorgeführt wird.

Wie bereits zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, führt Abaelard Hieronymus an, um Trost für sich selbst zu erreichen, ebenso wie er sein eigenes Beispiel zum Trost anbietet. Das Vergleichen wird von ihm selbst als Möglichkeit angeführt, um Trost aus dem Betrachten eines analogen Falles zu gewinnen. Auch seiner eigenen tröstenden Erwähnung von Hieronymus, der auch Ungerechtigkeit und Verleumdung ertragen musste, war vermutlich ein Vergleich vorausgegangen – auch wenn es schwierig ist, den Vergleichsvorgang selbst zu belegen. In einem zweiten Beispiel aber zieht Abaelard den Vergleich explizit, wenn er noch einmal seine Ähnlichkeit mit der als Kirchenvater herausragend positionierten Figur des Hieronymus anführt.

Im Laufe seiner Erzählung nach seiner Kastration und seinem Eintritt in ein Kloster gründete Abaelard eine Einsiedelei, sah sich aber auch hier Anfeindungen ausgesetzt. So begründet er seine Entscheidung, die Wahl zum Abt eines bretonischen Klosters anzunehmen: »So hat mich die Niedertracht

37 P. v. Moos: Abaelard, Heloise und ihr Paraklet (Anm. 2), S. 246–254.

38 Ebd., S. 241.

39 F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 183–184.

40 Er wurde 1128 zum Abt des Klosters gewählt und floh 1133 nach Sankt Gildas. In diese Zeitspanne fällt ungefähr auch die Gründung des eigenständigen Nonnenklosters Paraklet.

der Franken nach Westen ins Exil geschickt, wie einst Hieronymus die Niedertracht der Römer nach Osten.«⁴¹ Bereits der Aufbau des Satzes, der den Neid (»inuidia«) gewissermaßen vor die Klammer zieht, macht die Parallelisierung, die dieser Analogie zugrunde liegt, deutlich: Beide Männer sind Neid ausgesetzt, Abaelard erfährt diesen durch die Franken (»Francorum«), Hieronymus durch die Römer (»Romanum«). Der Ausgang ist ebenso parallel zu sehen, beide werden vertrieben (»expulit«), jeweils in eine geographische Richtung (»ad Occidentem«, »ad Orientem«). Dabei erhält die Ausführung über die beiden geographischen Angaben eine Art Symmetrie.

Zu beachten ist, dass die beiden Schlüsselwörter *invidia* und *expellere* nur einmal in der Formulierung vorkommen und somit jeweils für Abaelard und Hieronymus gleichermaßen gelten. Hier wird also eine Übereinstimmung des Vorgangs vorgeführt, auch wenn sich der Ausgang geographisch mit West und Ost unterscheidet. Dieser Unterschied wird hier jedoch weder ausgeführt noch analysiert. Viel stärker wird durch den Aufbau also die Gemeinsamkeit betont: Das Verhältnis von Abaelard zu den Franken ist gleich dem Verhältnis von Hieronymus zu den Römern. Abaelard und Hieronymus werden hier zu Objekten desselben Subjekt-Prädikat-Paares (»der Neid vertreibt«), wobei die Spezifikationen (»Franken und Westen« vs. »Römer und Osten«) jeweils nur erläuternd angefügt sind. Die Analogie, wie sie Abaelard hier formuliert hat, zeugt also ganz eindeutig die Gleichheit der Verhältnisse a:b und c:d:

[Abaelard:Franken ≈ Hieronymus:Römer].

Das Verhältnis Abaelard-Hieronymus wird dabei zwar nicht als differenzlos dargestellt – schließlich wird der eine nach Osten, der andere nach Westen vertrieben – aber es erfolgt keine Bewertung oder Betonung dieser Differenz durch einen Vergleich. Viel stärker wird erneut auf die Ähnlichkeit der Verhältnisse hingewiesen.

Durch die Nutzung dieser Analogie, die ihn mit dem Kirchenvater und Heiligen gleichstellt, gelingt es Abaelard demzufolge, das eigene Schicksal in die christliche Heilsgeschichte einzuordnen⁴² und sich in eine göttliche Ord-

41 »[S]icque me Francorum inuidia ad Occidentem sicut Iheronimum Romanorum expulit ad Orientem.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 94f.

42 Auf die Verzahnung der Gegenwart mit der heilsgeschichtlichen Zeit im Mittelalter weisen auch Miriam Czock und Anja Rathmann-Lutz hin: »[I]m mittelalterlichen Denken ist die eigene Gegenwart mit biblischen Denkfiguren typologisch verzahnt und somit die weltliche mit der offenbarten, heilsgeschichtlichen Zeit verbunden.« Miri-

nung, in ›Gott und die Welt‹ hineinzuschreiben. An diesem Quellenzitat wird auch deutlich, welche Macht eine solche Analogie beinhaltet und entfalten kann.⁴³ Sie ist nicht nur besonders mächtig, sondern auch naheliegend: Das ›Erinnern‹ an eine Analogie, das ›Aufzeigen‹ typologischer Ähnlichkeiten und die Evokation analogischer Bezüge rekurriert auf eine kulturelle »Denkge-wohnheit«⁴⁴. Nicht nur aufgrund dieser Denkgrundlagen ist nicht ohne Wei-teres davon auszugehen, dass die Analogie in Verbindung mit dem Verglei-chen steht – dass ein Vergleichen etwa der Analogie vorausgehen würde.

Foucault selbst hat das »Gewimmel der Ähnlichkeiten«⁴⁵ angeführt, die als eine flächendeckende Bezugnahme und zeichenhafte Verwobenheit aller Ge-genstände innerhalb einer kosmischen und göttlichen Ordnung zu verstehen ist. Die vorgeführte Verbindung von Abaelard und Hieronymus kann somit schon fast als zeichenhafte Überblendung gelesen werden. An dieser Stel-le wird eben nicht nur eine Entscheidung eingeordnet und legitimiert, die Gleichheit Abaelards mit einer so wichtigen Figur (in einem Aspekt) vorge-führt, sondern damit auch eine Relationierung aufgezeigt. Der Figur des Hie-ronymus kommt nicht nur eine besondere Stellung innerhalb der christlichen Welt zu, als Kirchenvater steht er auch in einer besonderen Nähe zu Gott. Die in der Analogie maßgebliche Gleichartigkeit lässt hier die Differenz (der eine geht durch die Franken vertrieben nach Westen, der andere durch die Römer nach Osten) in den Hintergrund treten; statt eine Operation des Vergleichens zu vollziehen, hat die Ordnung der Ähnlichkeiten die Übereinstimmung be-reitgestellt – sie vorab bereits behauptet und erwiesen. Die Praxis des Ana-logisierens lässt Abaelards Relationierung mit Hieronymus deshalb lediglich als ein Mittel erscheinen, sich selbst in dieser Ordnung von Ähnlichkeiten ge-nauer zu positionieren: in einer noch größeren Nähe zu Gott.

Darüber hinaus beinhaltet das Aufzeigen solcher Analogien mit christli-chen Persönlichkeiten und Autoritäten eine eminent gesellschaftliche Dimen-

am CZOCK/Anja RATHMANN-LUTZ: *ZeitenWelten* – auf der Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter. Eine Einleitung, in: Miriam CZOCK/Anja RATHMANN-LUTZ (Hg.), *ZeitenWelten. Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung 750-1350*, Köln/Weimar/Wien 2016, S. 9-26, hier S. 17.

43 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Analogien in vormodernen autobiographi-schen Texten bietet auch Franz-Josef Arlinghaus im Kapitel II.

44 Zum Begriff ›Denkgewohnheit‹ vgl. Gerhart von GRAEVENITZ: *Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit*, Stuttgart 1987, S. XVI-XXIII.

45 M. FOUCAULT: *Die Ordnung der Dinge* (Anm. 27), S. 56.

sion. Denn die Analogie kann auch umgedreht werden:⁴⁶ Somit ist nicht nur das Verhältnis von Abaelard zu den Franken dem von Hieronymus zu den Römern ähnlich, sondern auch das von Hieronymus zu den Römern dem von Abaelard zu den Franken. Hier gibt es also keine zeitliche oder historische Einschränkung – zumindest auf struktureller Ebene der Analogie nicht. Aber auch im sonstigen Kontext finden sich keine Hinweise auf eine Temporalität der Analogie oder der Protagonisten. Hieronymus scheint für Abaelard als Ziel einer Relationierung zur Verfügung zu stehen, ohne dass der zeitliche Abstand diskutiert werden muss. Die Verhältnisse des Hieronymus können hier nicht nur als denen des später geborenen Abaelard ähnlich angesehen werden, die historische Distanz spielt in beide Richtungen keine erwähnenswerte Rolle.⁴⁷ Für Abaelard ist es nicht notwendig, für Analogien oder auch Vergleiche – wie das nächste Beispiel zeigen wird – den zeitlichen Rahmen der Relationierungsvorgänge zu erwähnen oder auf mögliche Schwierigkeiten beim Vergleichen einzugehen, die aufgrund von viel (oder wenig) vergangener Zeit vorhanden sein könnten. Dass aber zeitliche Dimensionen für Abaelard durchaus eine Rolle spielen konnten, zeigt sich an Stellen, an denen er sie für sein eigenes Leben anwendet.⁴⁸

46 Ebd., S. 51.

47 Auf ihrer ›Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter‹ nutzen Miriam Czock und Anja Rathmann-Lutz das Konzept der ›breiten Gegenwart‹ nach Hans-Ulrich Gumbrecht, M. CZOCK/A. RATHMANN-LUTZ: *ZeitenWelten* – auf der Suche nach den Vorstellungen von Zeit im Mittelalter (Anm. 42). Zusammenfassend formulieren sie: »Als verschachtelte Zeitschichten, die sich an- und überlagern, aufbrechen und gegeneinander verschieben, lassen sich Zeitkonzepte des frühen und hohen Mittelalters also am besten beschreiben.« Ebd., S. 26. Auch hier scheinen sich verschachtelte Zeitschichten finden lassen, durch die Analogie wird es jedoch möglich, Zeit nicht thematisieren zu müssen.

48 Als Beispiel möchte ich dieses Zitat anführen, in dem sich Abaelard mit seinem ›früheren‹ Hochmut auseinandersetzt: »Sed quoniam prosperitas stultos semper inflat, et mundana tranquillitas uigorem eneruat animi et per carnales illecebras facile resoluit, cum iam me solum in mundo superesse philosophum estimarem, nec ullam ulterius inquietationem formidarem, frena libidini cepi laxare, qui antea uixeram continentissime. Et quo amplius in philosophia uel sacra lectione profeceram, amplius a philosophis et diuinis immunditia uite recedebam.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 22. (»Aber der Erfolg macht törichte Leute immer hochmütig. Weltliches Zufriedenheitsgefühl schwächt die Kraft des Geistes und kann sie durch sexuelle Verlockungen leicht untergraben. Und da ich mir schon einbildete, der einzige noch existierende Philosoph auf der Welt zu sein, und keine Erschütterungen mehr fürchtete, begann ich, die Zügel der sexuellen Lust lascher zu führen – bislang hatte ich äu-

Im Rahmen einer Inklusionsindividualität bedeutet die Herstellung einer Relationierung zu einer anderen – vielleicht sogar wichtigen – Person, dass die eigene Position dadurch jeweils ›erschrieben‹, gefestigt oder verändert werden kann. Dabei ist die Perspektive des Verhältnisses zur Gesellschaft zentral, denn durch den fremdreferenziellen Beschreibungsmodus der Inklusionsindividualität ist diese Relation von besonderer Bedeutung.

Die verschiedenen Beispiele, die sich bereits in der *Historia calamitatum* finden lassen, machen deutlich, dass für Abaelard das Denken in Exempeln, Analogien, Parallelsetzungen und Vergleichen charakteristisch und naheliegender war. Ein weiteres Beispiel ist der im 12. Jahrhundert verehrte Origenes,⁴⁹ den Abaelard zur Legitimierung einer Entscheidung nutzt: Abaelard erläutert, er habe sich ebenso wie »Origenes, der größte christliche Philosoph«⁵⁰ (»summon Christianorum philosophorum Origenem«) dazu entschieden, seine Schüler*innen zur »wahren Philosophie« (»uere philosophie«) zu führen – im christlichen Sinne ist hiermit die Theologie gemeint.⁵¹ Origenes wird darüber hinaus Adressat einer Relationierung, bei der deutlich wird, dass für Analogien und Vergleiche zwar eine Funktionsähnlichkeit festgestellt werden kann, Vergleichen allerdings in einem Punkt als leistungsfähiger erscheint: im Umgang mit Differenz.

ßerst enthaltenam gelebt. Meine Leistungen auf den Gebieten der Philosophie und der Theologie waren beträchtlich; umso größer war die Diskrepanz, die sich zwischen mir und den Philosophen und Theologen angesichts meines schmutzigen Lebenswandels auftat.« D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 17.)

49 Origenes war zwar bereits zu seinen Lebzeiten nicht unumstritten, doch erfuhr seine Verbreitung im 12. Jahrhundert eine Blütezeit. So machte sich beispielsweise Bernhard von Clairvaux seine Grundideen zu Eigen. Hermann Josef SIEBEN: Art. Origenes, in: Lexikon des Mittelalters, Band 6, Stuttgart [1997-]1999, Sp. 1455-1456.

50 D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 43.

51 »[S]ed de his quasi hamum quendam fabricauit quo illos philosophico sapore inescatos ad uere philosophie lectionem attraherem, sicut et summum Christianorum philosophorum Origenem consueuisse Hystoria meminit ecclesiastica«, The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 52. (»Ich habe sie auch nicht ganz aufgegeben, sondern aus ihnen einen Köder geformt, um diejenigen, die sich durch philosophischen Duft anlocken ließen, zur Lektüre der wahren Philosophie zu bringen. Origenes, der größte christliche Philosoph, hat es ähnlich gemacht, wie in der ›Kirchengeschichte‹ berichtet wird.« D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 43.) Das Lob »summun Christianorum philosophorum Origenem« findet sich häufiger in den Briefen und der Regel, die auch zum Korpus gehört, siehe The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 53, Fn. 116.

Grundlage des sich anschließenden Vergleichens ist eine weitere Gemeinsamkeit der beiden Männer, die darin besteht, dass sie beide kastriert wurden. Auch lange nach seiner Kastration, so berichtet Abaelard, sei ihm nachgesagt worden, er habe die Nähe zu Heloise und ihren Nonnen gesucht, nicht um sie zu unterstützen beziehungsweise für sie zu predigen, sondern aus Sinneslust. Er sucht nicht nur Trost in dem Wissen, dass Ähnliches auch Hieronymus vorgeworfen wurde, sondern stellt dagegen auch heraus, dass Eunuchen ›schon immer‹ als am geeignetsten für die Betreuung von Frauen gesehen wurden.

»Solche Menschen [Eunuchen] haben immer schon bei ehrbaren und anständigen Frauen besonders viel Ansehen und Vertrauen genossen, weil bei ihnen der Verdacht unmoralischer Absichten denkbar fern lag. Um ihn völlig auszuräumen, hat Origines, der größte Philosoph der Christen, selbst Hand an sich gelegt, da er mit der religiösen Unterweisung auch von Frauen beschäftigt war, wie das sechste Buch der ›Kirchengeschichte‹ berichtet. Ich war allerdings der Meinung, daß mir die göttliche Barmherzigkeit in diesem Fall gewogener war als ihm. Origines hat, wie man meint, wenig überlegt gehandelt und daher eine beträchtliche Schuld auf sich geladen. Bei mir war es eine fremde Schuld, welche die Handlung ausführte, mit der Folge, daß ich für ganz ähnliche Aufgaben wie die des Origines frei gemacht wurde. Außerdem war die Strafe weniger schlimm, da sie schnell und überraschend vollzogen wurde, mitten im Tiefschlaf, so daß ich beinahe keinen Schmerz spürte, als sie Hand an mich legten. Dafür, daß ich damals vielleicht weniger an der Wunde zu leiden hatte, muß ich jetzt umso länger das üble Gerede über mich ertragen: Der Niedergang meines Ansehens quält mich mehr als der körperliche Verlust [...]«. ⁵²

52 D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 85–87. »Tales quippe semper apud uerecundas et honestas feminas tanto amplius dignitatis et familiaritatis adepti sunt quanto longius ab hac absistebant suspitione. Ad quam quidem penitus remouendam maximum illum Christianorum philosophum Origenem, cum mulierum quoque sancte doctrine intenderet, sibi ipsi manus intulisse *Ecclesiastice Historie* liber sextus continet. [...] Putabam tamen in hoc mihi magis quam illi diuinam misericordiam propitiam fuisse, ut quod ille minus prouide creditur egisse atque inde non modicum crimen incurrisse, id aliena culpa in me ageret ut ad simile opus me liberum prepararet, ac tanto minore pena quanto breuiore ac subita ut, oppressus sompno cum mihi manus inicerent, nichil pene fere sentirem. Sed quod tunc forte minus pertuli ex uulnere, nunc ex detractone diutius plector; et plus ex detrimento fame quam

Hier wird also nicht nur auf die Gemeinsamkeit der Kastration hingewiesen, sondern es wird auch verglichen. Die *comparata* sind Vorgang und Folgen der Kastration bei Origenes (also *comparatum A*) und Vorgang und Folgen der Kastration bei Abaelard (also *comparatum B*). Das *tertium comparationis* ist die Barmherzigkeit Gottes (»diviniam misericordiam«/*divinia misericordia*). Dabei handelt es sich bei diesem Vergleichen um einen mehrstufigen Vergleich, bei dem das *tertium comparationis* mehrere Unterkriterien erhält, für die jeweils Vergleiche vollzogen werden: Wie viel Schuld jeweils bei den »Erleidenden« selbst lag (mit dem *tertium* Schuld); zu welchem Ergebnis der Vorgang geführt hat (mit dem *tertium* Nutzen); wie qualvoll der Vorgang war (mit dem *tertium* Qual); welche Folgen für Ansehen und Ehre der Vorgang hatte (mit dem *tertium* Ehre).

Das Ergebnis dieses mehrstufigen Vergleiches ist eindeutig und auch zu Beginn bereits klar: Abaelard wurde in größerem Maße göttliche Barmherzigkeit zuteil, denn der Ablauf seiner Kastration wird hier als Zeichen göttlicher Gnade vorgeführt. Dass dieser Vergleich von großer Bedeutung für Abaelard war, ist daran erkennbar, dass er die Thematik im fünften Brief noch einmal aufnimmt.⁵³

Bei diesem komplexen Vergleichsvorgang wird deutlich, dass Abaelard – indem er sich vergleicht – nicht nur die Relationierung exponiert und sich über eine mit Origenes geteilte Eigenschaft an diesen und damit an Gott gleichsam »heranschreibt«, sondern Origenes sogar übertreffen kann. Somit erreicht er einerseits eine größere Nähe zu Gott. Andererseits dient dieser Vergleich zusammen mit dem Kontext auch der Einordnung seiner zunächst als schamvoll und ehrverletzend beschriebenen Kastration.⁵⁴ Die nicht mehr gegebene Unversehrtheit seines Körpers wird von Abaelard während seiner Beschreibung des Ablaufs als Gefahr für sein Heil beschrieben.⁵⁵ Durch den

ex corporis crucior diminutione.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 104, Kursivsetzung im Original.

53 Ebd., S. 203.

54 Ebd., S. 44-47.

55 Nec me etiam parum confundebat quod, secundum occidentem legis litteram, tanta sit apud Deum eunuchorum abhominatio ut homines, amputatis uel attritis testibus eunuchizati, intrare ecclesiam tanquam olentes et immundi prohibeantur«. Ebd., S. 46. (»Auch beunruhigte es mich sehr, daß Eunuchen nach dem tötenden Buchstaben des Gesetzes bei Gott auf große Abscheu stoßen: Wer durch abgeschnittene oder zerstörte Hoden Eunuch geworden ist, darf wie ein stinkender oder unreiner Mensch die Kirche nicht mehr betreten.« D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards »Historia calamitatum« (Anm. 3), S. 39.)

Vergleich mit Origenes gelingt es ihm aber, den Vorgang in die christliche Heilsgeschichte einzuschreiben, indem er auf die traditionelle Verwendung von Eunuchen zur Betreuung von Frauen hinweist und mit der Ausführung, die das besonders hohe Maß an Barmherzigkeit bezeugt, das Gott ihm zuteilwerden lässt. Es gelingt ihm hier also die zunächst als negativ beschriebene Kastration positiv umzudeuten.

Diese Umdeutung findet nicht nur in diesem Vergleich statt, sondern bietet dem Vorgang einen Hintergrund, denn auch in die von Hochmut zu Demut führende Erzählung ist diese Umdeutung eingebaut: Hier wird Abaelard durch Gott von der Wollust befreit.⁵⁶ Aber ebenso wird in diesem Vergleich sehr kleinschrittig, eben über mehrere Ebenen und *tertia* deutlich gemacht, dass Abaelard für diesen Vorgang und seine Folgen nicht Scham zu empfinden hat, da sich hier – auch in den einzelnen Schritten – Gottes besondere Barmherzigkeit ihm gegenüber gezeigt hat. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung ist es, dass es sich eben um ›den größten der christlichen Philosophen, Origenes‹ handelt, den Abaelard hier im Hinblick auf das übergreifende *tertium comparationis* übertrifft. Hier findet eine Positionierung innerhalb des gesellschaftlichen und heilsgeschichtlichen Gefüges statt. Indem er mehrstufig vergleicht und somit verschiedene Dimensionen der erlittenen Kastration durchläuft, gelingt es Abaelard, zu zeigen, dass Gott ihm mehr Barmherzigkeit zukommen ließ als der Autorität Origenes. Dieses Vergleichen geht also über das Aufzeigen einer Relation, über Ähnlichkeit und Analogie hinaus. Beim Vergleichen wird nicht nur Ähnlichkeit, sondern auch Differenz aufgezeigt und produktiv verarbeitet. Hierdurch wird es überhaupt erst möglich für Abaelard, Origenes zu übertrumpfen.

Das Vergleichen umfasst in diesem autobiographischen Text demnach mehr als die Vorführung einer Relation und die Praxis des Analogisierens. Durch die Profilierung nicht nur der Ähnlichkeit, sondern auch der Differenz können zugleich mehrere Vergleichshinsichten variiert und mobilisiert werden. Analogie und Vergleich sind demnach zwei unterschiedliche Formen au-

56 Hierzu F.-J. ARLINGHAUS: Petrus Abaelardus als Kronzeuge der Individualität im 12. Jahrhundert? (Anm.14), S. 185-186. »Cum igitur totus in superbia atque luxuria laborarem, utriusque morbi remedium diuina mihi gratia licet nolenti cotulit.« The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise (Anm. 3), S. 22. (»Ich war an Hochmut und Wollust schwer erkrankt und daher verabreichte mir die göttliche Gnade eine Medizin gegen beide Krankheiten, obwohl ich das nicht wollte: zuerst gegen die Wollust, später gegen den Hochmut.« D.N. HASSE (Hg./Übers.): Abaelards ›Historia calamitatum‹ (Anm. 3), S. 17.)

tobiographischer Relationierung, wobei dem Sich-Selbst-Vergleichen in diesem Fall ein weitaus größerer Spielraum zukommt: die Möglichkeit, sich – abhängig vom *tertium* – als gut oder noch besser (hier in Bezug auf die Barmherzigkeit Gottes) oder in größerer Nähe zu Gott darzustellen oder diese Positionierung durch das Vergleichen erst performativ zu vollziehen.

Guibert von Nogent

Die Möglichkeiten, sich zu relationieren, sind mit dem Vergleichen beziehungsweise dem Analogisieren noch nicht erschöpft, wie sich in einem weiteren autobiographischen Text des 12. Jahrhunderts zeigt: Guiberts von Nogent (um 1055 – um 1125) auf Mittellateinisch verfasster Text, der unter anderem als *De Vita Sua Sive Monodiarum Libri Tres* – oder auch *Monodiae* – bekannt ist.⁵⁷ Guibert von Nogent, vermutlich um 1055 in oder nahe Clermont-en-Beauvaisis geboren,⁵⁸ hat diesen Text als Abt des Klosters Nogent-sous-Coucy nahe Laon geschrieben. In seinen *Monodiae* beschreibt er, wie er als Halbwaise mit einer sehr gottgefälligen Mutter aufwuchs und von einem strengen Grammaticus unterrichtet wurde. Ebenso berichtet er davon, bereits vor seiner Geburt von seinem Vater für ein Leben als Kleriker versprochen worden zu sein, wobei dies im Verlauf des Textes in Frage gestellt wird und von Guibert ›neu‹ entschieden werden muss. Ab ungefähr 1068 war er Mönch in der Abtei Staint-Germer-de-Fly. Mit etwa 50 Jahren wurde er zum Abt des Marienklosters Nogent-sous-Coucy gewählt. Um 1124/1125 ist Guibert gestorben.

Guiberts *Monodiae* enthalten zunächst eine Erzählung seines Lebens bis zur Abtwahl, die durchsetzt ist von thematisch passenden Erzählungen exemplarischen Charakters. Darauf folgen Abschnitte zum Kloster Nogent-sous-Coucy und seiner Äbte sowie zu den Bischöfen von Laon und dem Aufstand in dieser Stadt, neben einigen kleineren Passagen über Guibert selbst nach seiner Wahl zum Abt. Die nicht direkt lebensbeschreibenden Abschnitte des Textes sind ebenfalls wichtige Bestandteile für den autobiographischen Schreibmodus des Textes, den Guibert von Nogent selbst in einem anderen Werk als

57 Eine deutsche Übersetzung des Textes liegt vor von Elmar Wilhelm, *GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie*. hg. und eingel. von Walter Berschin, übers. und kom. von Elmar Wilhelm (Bibliothek der Mittellateinischen Literatur 10), Stuttgart 2012.

58 Für die biographischen Angaben siehe Walter BERSCHIN: Einleitung, in: *GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie* (Anm. 57), S. IX-XIX.

Monodiae bzw. *libri monodiarum* bezeichnet.⁵⁹ Der Text nutzt eine auf Augustinus zurückgehende Betonung der Unmittelbarkeit des Ichs zu Gott,⁶⁰ um die Sündhaftigkeit von Guiberts Existenz zu erzählen. Der Text wechselt zwischen Bericht und Deutung und ist mit seiner Ausrichtung auf Guiberts Einsetzung zum Abt von Nogent auf die Konstruktion einer spezifischen Wirklichkeit hin zu lesen.⁶¹

Als wichtiges Grundmuster der Erzählung kann dabei die Notwendigkeit gesehen werden, dass Guibert sich auf dem Weg zum – echten – Mönchtum immer wieder explizit dafür entscheiden muss. So wurde er zwar bereits vor seiner Geburt vor Gott für ein kirchliches Leben bestimmt, aber diese – nicht von ihm selbst getroffene – Entscheidung wird zunächst in Frage gestellt und muss durch ihn persönlich bestätigt werden. Auch nachdem er das strenge Leben als Mönch gewählt hat, bedarf es immer wieder Entscheidungen. Das passt sehr gut in die theologische Diskussion des 12. Jahrhunderts, welche die Bedeutung des eigenen Willens für die Ausführung religiöser Handlungen betonte.⁶² Die Entscheidungen muss er treffen, um ein besserer Mönch zu werden und um dem Ideal der Frömmigkeit zu entsprechen, welches am Anfang des Textes ausgegeben wird.⁶³ Typisch für den Text sind in diesem

59 Zur Bezeichnung siehe ebd., S. IX. Sowohl die französische als auch die deutsche Übersetzung wurden als »Autobiographie« veröffentlicht, was auf die besondere Anziehungskraft dieser Bezeichnung hinweist. Vgl. GUIBERT DE NOGENT: *Autobiographie*. Introduction, édition et traduction par Edmond-René LABANDE (Classique de l'histoire de France au moyen âge), Paris 1981. Bei dieser lateinisch-deutschen Doppelpedition handelt es sich um die gültige Textausgabe für den lateinischen Text, wenn auch Elmar Wilhelm darauf hinweist, dass sie nicht problemlos ist, Elmar WILHELM: Anmerkungen des Übersetzers, in: GUIBERT VON NOGENT: *Die Autobiografie* (Anm. 57), S. XX-XXIV, hier S. XX-XXI. Vgl. auch Christian KIENING: *Regimen corpusculi* oder Die Körper und Zeichen des Guibert de Nogent, in: Jan-Dirk MÜLLER/Horst WENZEL (Hg.), *Mittelalter. Neue Wege durch einen alten Kontinent*, Stuttgart/Leipzig 1999, S. 63-80, hier S. 66.

60 Ebd., S. 67.

61 Ebd.

62 John vanENGEN: *The Twelfth Century: Reading, Reason, and Revolt in a World of Custom*, in: Thomas F. X. NOBLE/John van ENGEL (Hg.), *European Transformations. The Long Twelfth Century* (Notre Dame Conferences in Medieval Studies), Notre Dame 2012, S. 17-44, hier S. 35.

63 »Ich sündige also beständig und kehre, während ich sündige, doch immer wieder zu Dir [Gott] zurück; ich fliehe vor der Frömmigkeit oder verlasse sie; wenn ich dann zu ihr zurückeile, wird sie ihr Wesen verlieren?« GUIBERT VON NOGENT: *Die Autobiografie* (Anm. 57), S. 4. »Semper ergo peccans et inter peccandum semper ad te rediens, an pii

Zusammenhang auch die verschiedenen Vorbilder, die Guibert auf mehreren Ebenen für sich anführt. Direkt zu Beginn wird deutlich, dass für das autobiographische Schreiben selbst Augustinus und dessen *Confessiones* als Muster dienten. Auch Guiberts Mutter erscheint immer wieder als Ideal einer christlich-frommen, also gottgefälligen Lebensführung, die Guibert in der Differenz zu seiner eigenen ›Schlechtigkeit‹ als Vorbild anführt.⁶⁴

Auch andere Personen werden in eine ähnliche Relation zu dem autobiographischen Ich gesetzt, etwa Anselm von Canterbury, den Guibert als Meisterfigur einführt. Während Guibert seine Grundausbildung durch einen nicht benannten Grammaticus erhalten hat,⁶⁵ beschreibt er einen Unterricht ganz anderer Qualität, den er durch Anselm erfuhr. Nach seinem Eintritt ins Kloster, für den sich Guibert noch als Jugendlicher entschied, beschreibt er, wie er auf Abwege geriet. So habe er sich mit erotischer Dichtung beschäftigt und mit dieser, die er teilweise selbst verfasste, Lob und Anerkennung gesucht.⁶⁶ In dieser Lebensphase, so erläutert er, wandte er sich auf Anraten seiner Lehrer der Schrift zu – was auch den Umgang mit den Schriften kirchlicher Autoritäten bedeutete. Besonderen Anreiz habe er hier durch Anselm von Canterbury erhalten:

»Ich war noch ganz Kind, unvollkommen vom Lebensalter her und von der geistigen Entwicklung; doch nahm er sich vor, mich in großer Anstrengung zu lehren, wie ich mein inneres Leben führen sollte, wie ich die Gesetze der Vernunft für die Lenkung meines jungen Körpers anwenden sollte. [...] Er ließ mich so großzügig an seiner Bildung teilhaben und bemühte sich mit solchem Eifer darum, dass es schien, ich sei der einzige und einzigartige Grund seiner häufigen Besuche.«⁶⁷

fugax, piumve deserens, cum ad pietatem recurrero, perdet pietas quod est et, etiam offensione multiplici obruta, invenietur insolens?« GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 4.

64 Vgl. beispielhaft GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 7, 9, 11, 26f, 40f, 44, 49, 50, 61f., 72, 82.

65 Ebd., S. 14–23. Laut Jay Rubenstein erwähnt Guibert den Namen seines Lehrers Solomon in *De virginitate*. Jay RUBENSTEIN: Guibert of Nogent. Portrait of a Medieval Mind, New York/London 2002, S. 18.

66 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 66–68.

67 Ebd., S. 69. »Qui cum in prioratu praelibati coenobii adhuc ageret, suae me cognitioni ascivit et omnino puerulum, et in summa et etatis et sensus teneritudine positum, qualiter interiorem meum hominem agerem, qualiter super regimine corpusculi rationis jura consulerem, multa me docere intentione proposuit. Qui ante abbatiam, et in abbazia positus, cum ad Flaviacense, in quo eram, monasterium familiarem religionis

Dabei erhält Guibert Unterweisung in die Unterteilung des Geistes und in die Unterscheidung zwischen dem ›Willen‹ und dem ›Verlangen‹.

»Allerdings steht fest, dass er [Anselm] diese Einsichten nicht aus sich hatte, sondern aus gewissen Handbüchern, die diese Dinge aber nicht so deutlich behandelten. Danach begann ich selbst, seine Überlegungen mit ähnlichen Kommentaren nachzuahmen, so gut ich konnte, und die Heiligen Schriften mit großem Scharfsinn daraufhin zu durchsuchen, was im anthropologischen Sinn mit diesen Gedanken übereinstimmte.«⁶⁸

Anselm wird hier als Meister präsentiert, Guibert als sein Schüler. Die Meister*in-Schüler*in-Beziehung im mittelalterlichen Europa war nicht nur geprägt von der Vermittlung inhaltlichen Wissens, sondern auch – und auch nicht davon trennbar – von einem Wissen, das die Lebensführung und den eigenen Körper⁶⁹ betraf. Denn die Befähigung zu einem tugendhaften Leben machte den*die Schüler*in erst bereit und fähig, göttliche Weisheit zu empfangen.⁷⁰ In den Beziehungen war es wichtig, dass die Meister*innen wiederum Schüler*innen vorangegangener Meister*innen waren – eine tradierte Meinung oder Einsicht konnte genau durch diese Überlieferung an Autorität gewinnen.⁷¹ In dieser Beziehung verband Schüler*in und Meister*in

et doctrinae suae gratia haberet adventum, adeo sodule mihi eruditionis indulgebat beneficia, tanta ad id elaborabat instantia, ut unica ac singularis sui ad nos adventus et frequentationis ego viderer solus esse causa. « GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 140.

68 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 69-70. » Super quo sensu cum quaedam evangelica capitula mihi disseruisset, cum primum quidem quid inter velle et affici distaret luculentissime aperuisset, quae tamen non ex se, sed ex quibusdam contiguis voluminibus, at minus patenter quidem ista tractantibus eum habuisse constaret, coepi postmodum et ego ejus sensa commentis, prout poteram, similibus aemulari et ubique scripturarum, si quid istis moraliter arrideret sensibus, multa animi acrimonia perscrutari. « GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 140.

69 Zu Guiberts Körperlichkeit vgl. C. KIENING: *Regimen corpusculi* (Anm. 59).

70 Zur mittelalterlichen Meister*in-Schüler*in-Beziehung vgl. Sita STECKEL: Kulturen des Lehrens im Früh- und Hochmittelalter. Autorität, Wissenskonzepte und Netzwerke von Gelehrten (Norm und Struktur 39), Köln/Weimar/Wien 2011. Sita STECKEL: Von der Schule des Herrn zur Schule des Antichrist. Grundformen und Umbrüche der Meister-Schüler-Beziehung im westeuropäischen Mittelalter vor und nach 1100, in: Jeong-hee LEE-KALISCH/Almut-Barbara RENGEL (Hg.), *Meister und Schüler – Master and Disciple. Tradition, Transfer, Transformation* (Studies of East Asian Art History 3), Kromsdorf 2016, S. 325-338. Zum Körper des Schülers, S. 330.

71 Ebd., S. 331.

traditionell nicht nur eine enge Beziehung, weil ein tugendhaftes Leben eine notwendige Bedingung für das angestrebte Leben war, sondern der*die Meister*in erschien vielmehr als Imitationsideal für den*die Schüler*in.⁷² Im 12. Jahrhundert, so Sita Steckel, habe sich diese Beziehung bzw. das Konzept dieser Beziehung jedoch verändert und die Meister*innen wurden langsam kritisierbar.⁷³

Guibert führt an dieser Stelle vor, wie Anselm von Canterbury als sein Meister fungiert. Diese Beziehung muss von Guibert erst herbeigeschrieben werden, denn Anselm ist nicht sein einzig möglicher und auch nicht sein naheliegendster Meister, da das Zusammenleben eigentlich eine Voraussetzung für die Meister*in-Schüler*in-Beziehung ist.⁷⁴ Demnach wäre etwa sein Abt als Meister naheliegender gewesen. Guibert gelingt es hier jedoch, durch Beschreibung der Beziehung und das Aufrufen bekannter Konzepte, die sehr enge Relation zu Anselm von Canterbury darzulegen – ohne einen expliziten Vergleich durchführen zu müssen.

Zunächst führt Guibert an, dass er eines Meisters bedurfte und auch noch offen für eine solche Einflussnahme war, da er noch nicht entwickelt war – eben noch wie ein Kind (»puerulum«). Anselm wollte ihn nun eine angemessene Lebensführung lehren – innerlich (»interiorem«) und äußerlich (»regimine corpusculi«). Beide Teilbereiche der Lebensführung werden durch eine Konstruktion zusammengehalten (»qualiter ... qualiter«), die gleichzeitig Unterschied und Zusammengehörigkeit deutlich macht. Wenn Guibert darauf hinweist, wie »großzügig« Anselm ihn an seiner Bildung teilhaben lässt, macht er nicht nur deutlich, wie breit das vermittelte Wissen gewesen sein mag, er betont auch die Beziehung, die dem Lehren zugrunde liegt. Die Beziehung wird sogar noch stärker hervorgehoben, wenn Guibert vermutet, er selbst wäre der ausschlaggebende Grund für Anselms Besuche im Kloster gewesen. Hier wird eine geradezu exklusive Beziehung vorgeführt, die Guibert vor allen anderen Mönchen des Klosters auszeichnet, denn er spielt auf die Vermutung an, dass er der einzige Grund für Anselms Besuch sei. Guibert wird hier über seine exklusive (und damit enge) Beziehung zu Anselm in Relation, Ähnlichkeit und Differenz zur Gruppe der Mönche bestimmt; dadurch gewinnt nicht nur die

72 »Der[*]die Schüler[*]in hatte [im Frühmittelalter] zur seiner[*]ihrer] Perfektionierung das Vorbild des[*]r] Meister[*]in] zu imitieren und seine[*]ihre] Lehre zu verinnerlichen.« Ebd., S. 330.

73 Ebd., besonders S. 331.

74 Ebd., S. 330.

Relation zum Meister eine andere Qualität, Guibert selbst erhält einen Vorzug und positioniert sich an der Spitze einer bestimmten Gruppe.

An dieser Stelle macht Guibert aber auch klar, dass Anselm als Vorbild für ihn diene, denn er übernimmt seine Art der Schriftauslegung. Hier wird also auch ein wichtiger Punkt auf dem Weg zum perfekten Mönchsein beziehungsweise Guiberts Befähigung zu einem Abt – und damit selbst zu einem Meister – zu werden markiert. Interessanterweise findet diese Art der Vorbildübernahme – oder auch Imitation – nicht direkt nach Guiberts Eintritt ins Kloster statt. Besondere Relevanz bekommt diese Tatsache, wenn sie einer Schilderung gegenübergestellt wird, die in unmittelbarer Nähe im Text zu finden ist: Guibert erzählt, wie seine Mutter, die lange den Wunsch hegte, ins Kloster zu gehen, dort ankommt und wie unmittelbar darauf eine *imitatio* folgt.⁷⁵

»Sie kam also in das erwähnte Kloster, wo sie einer alten Frau im klösterlichen Gewand begegnete; da diese den Eindruck größter Frömmigkeit erweckte, unterwarf sie sich ihr wie ein Schüler seinem Lehrer und zwang sie, mit ihr zusammenzuleben. Sie zwang sie, sage ich; denn sie hatte mit größtem Eifer dieses gemeinschaftliche Leben ausgewählt, nachdem sie den Charakter dieser Frau geprüft hatte. Daher begann sie Schritt für Schritt die Strenge der älteren Frau nachzuahmen, [...] Sie bekannte fast täglich von neuem ihre früheren Sünden, weil sie wusste, dass dies der Beginn allen Gutes sei; immer beschäftigte sich ihr Geist mit der Prüfung ihrer früheren Handlungen; [...] immer prüfte sie es vor dem Richterstuhl ihrer Vernunft und brachte es dann zur Kenntnis eines Priesters, vielmehr durch diesen zur Kenntnis Gottes. [...] Die sieben Bußpsalmen hatte sie von der erwähnten alten Frau nicht durch Sehen, sondern durch Hören gelernt, die Psalmen, die sie mit solchem Wohlempfinden, um es so auszudrücken, Tag und Nacht wiederkaute, dass ihr Lied, erfüllt von Seufzen und Stöhnen, immer, mein Gott, lieblich in Deinen Ohren klang.«⁷⁶

75 Zur *imitatio* siehe auch das Kapitel I, S. 27f. und die Überlegungen von Simon Siemianowski im Kapitel IV, S. 180.

76 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 52–53. »Ad coenobium ergo illud veniens, anum quendam in sanctimoniali habitu reperit quam, quia plurimam religionis speciem prae se ferebat, ad sibi cohabitandum, discipulari quadam exhibita ei subjectione coegit; coegit, inquam, cum ipsa ambientissime, expertis ejus moribus, sodalitium tale collegerit. Coepit itaque pedetentim antiquioris illius feminae rigorem imitari, victus parsimoniam sequi, pauperrima obsonia amplecti, consuetudinarii stratus mollia fulcra rejicere, linteolo et stramine frumentario contenta dormire. Et

Wie bereits beschrieben, wird Guiberts Mutter als äußerst fromm – im Sinne von gottgefällig – eingeführt, und dies wird besonders in Hinsicht auf ihren Stand betont. Guibert erzählt, dass sie sich schon lange gewünscht hat, ins Kloster zu gehen und dies schließlich umsetzte, als er zwölf Jahre alt war. Auf ihre Ankunft im Kloster folgt unmittelbar eine *imitatio*, denn sie wählt eine alte Frau, die einen frommen Eindruck macht, und lebt mit ihr zusammen, um sie in ihrer frommen Lebensweise nachzuahmen (»imitari«). Guibert gelingt es, hervorzuheben, dass seine Mutter sich bewusst entscheidet, zu imitieren und auch die zu Imitierende genau auswählt. Er führt aus, wie seine Mutter ihr Vorbild auf körperlicher und liturgischer Ebene nachahmte. Schlussendlich ist seine Mutter in der Lage so zu beten, dass der Priester, dem sie ihre Sünden beichtete, zu einem unwichtigen Mittelsmann wird, denn seine Mutter erreicht fast eine unmittelbare Verbindung zu Gott.

Hier kann sich Guibert also als Sohn einer Frau darstellen, die sehr nah an Gott ist und sehr fromm lebt. Er kann damit allerdings auch eine Möglichkeit vorführen, im Kloster anzukommen und die Lebensart zu übernehmen: durch Imitation eines*r Meister*in. Die *imitatio* ist ein prominenter mittelalterlicher Weg, ähnlich zu werden. Dieser Weg wird ihm durch seine Mutter zwar vorgeführt, er selbst geht ihn jedoch nicht. Seinen Meister findet er erst später, nachdem er bereits Mönch war, aber die Lebensweise noch nicht richtig angenommen hatte. Diese beiden Szenen, also die Schilderung der Ankunft der Mutter und die oben geschilderte Nachfolge Anselms, werden

cum multa adhuc niteret specie, nullumque praetenderet vetustatis indicium, ad hoc ipsa contendere, ut rugis anilibus ad cernuos defluxisse putaretur annos. Defluentia ergo crinium, quae foemineis potissimum solent ornatibus inservire, crebro forcipe succiduntur, pulla vestis et amplitudine insolita displicans, innumeris resarcitionibus segmentata, prodebat, cum nativi coloris palliolo, et sutulari pertusuris incorrigibilibus terebrato, quoniam interius erat, cui sub tam inglorio apparatu placere gestibat. Confessio igitur veterum peccatorum, quoniam ipsam didicerat initium bonorum, quotidie pene nova cum fieret, semper animus ejusdem exactione praeteritorum suorum actuum versabatur, quid virgo ineunte sub aevo, quid virita, quid vidua studio jam possibilibiore peregerit, cogitaverit, dixerit semper rationis examinare thronum, et ad sacerdotis, imo ad Dei per ipsum cognitionem examinata deducere. Inde cum tantis videres foeminam orare stridoribus, tanta spiritus anxietate tabescere, ut inter operandum cum dirissimis vix ullo modo cessarent deprecatoria verba singultibus. Septem poenitentiales psalmos sub praefata anu, non videndo sed audiendo, didicerat, quos tam saporose, ut sic dixerim, diebus ac noctibus ruminabat, ut nunquam suspiriis, nunquam gemitibus in auribus tuis, Deus, suavissime resonans cantilena illa careret. « GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 102-104.

verbunden durch die Erzählung seiner eigenen Ankunft im Kloster, bei der er jedoch noch nicht in den Orden eintritt und der keine unmittelbare Imitation folgt.⁷⁷ Guibert fügt diese unterschiedlichen Wege also hintereinander in seiner Erzählung ein, vergleicht allerdings nicht. Ob hier ein Vergleichen der Wege angemessen ist, bleibt dem*r Rezipient*in⁷⁸ überlassen – so scheint es. Die Parallelisierung zweier Erzählungen, zweier Wege und Szenen der *imitatio* lässt sich also durchaus als Vergleichsangebot lesen – besonders vor dem Hintergrund der Bedeutung, die der Imitation als Praxis des Ähnlichwerdens zukam.

Während es bei den beiden angeführten Beispielen darum ging, sich in sozialen Gefügen (Kloster, Familie) zu positionieren oder diese für eine Positionierung zu nutzen, geht es im nächsten Beispiel darum, sich während seiner Kindheit von Spielkamerad*innen abzugrenzen und seine Zugehörigkeit zum Mönchtum zu zeigen – allerdings aus Zwang, nicht aus freien Stücken. In seiner Kindheit und während des Unterrichts, den Guibert durch den Grammaticus erfahren habe, habe er eine besondere Strenge erfahren – gerade im Vergleich zu seinen Altersgenossen.

»[E]s schien, [der Grammaticus] verlange von mir nicht so sehr das Betragen eines Klerikers als vielmehr das eines Mönches. Denn während meine Altersgenossen nach Belieben überall umherzogen und ihnen die Zügel locker gelassen wurden wie es die Umstände ihres Alters erforderten, saß ich da, im geistlichen Gewand und betrachtete die Scharen der spielenden Kinder wie ein abgerichtetes Tier.«⁷⁹

In diesem kurzen Abschnitt finden miteinander verwoben zwei Abgleichungen statt: einerseits das Betragen von Mönchen und Klerikern und anderer-

77 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 54-55. GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 108-110.

78 Es macht sicherlich einen Unterschied, aus welcher Zeit die Rezipient*innen stammen.

79 GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 18. »Sub se igitur constitutum tanta puritate me docuit, ab insolentiis, quae/innasci primaevitati illi solent, tanta sinceritate cohibuit, ut me penitus a communibus ludis arceret, absque suo commeatu nusquam abire permitteret, non cibum praeter domi sumere, non cuspam munus, nisi licentia a se data, suscipere, nihil non temperanter, non in verbo, non in respectu, non opere, agere, ut non clericatum, quin potius monachatum a me videretur exigere. Nam cum aequi mei passim ad libitum vagarentur, et eis debitae secundum tempus facultatis frena paterent, ego, ab huiusmodi per sedulas coercitiones inhibitus, clericaliter infulatus sedebam, et cuneos ludentium quasi peritum animal spectabam.« GUIBERT DE NOGENT: Autobiographie (Anm. 59), S. 30.

seits das von Kindern. Ein Abgleichen ist hier zu verstehen als eine spezielle Art von Vergleichen, bei dem nur auf die Differenz eines der *comparata* fokussiert wird.

Dabei ordnet sich Guibert einem Ideal zu: Sein Betragen hat das eines Mönches zu sein und er darf sich nicht seinem Alter angemessen verhalten. Hier wird also auf Ideale und Normen verwiesen, die dem Verhalten von Mönchen, Klerikern und Kindern zugrunde lagen.

Das Verhalten von Mönchen und Klerikern wird hier voneinander unterschieden, wobei sich Guibert der Gruppe der Mönche zuzuordnen hat. Das führt zu einem weiteren Abgleich, bei dem es um Guibert und seine Altersgenoss*innen geht, bezogen auf die Einschränkungen, die der Grammaticus ihm auferlegt. So durfte Guibert nicht mit Gleichaltrigen spielen, ohne die Erlaubnis seines Lehrers nirgendwo hingehen, nicht außerhalb des Hauses essen oder Geschenke annehmen. Außerdem sollte Guibert sein Verhalten kontrollieren und nicht unbeherrscht sprechen, schauen oder handeln.⁸⁰ Guibert wird hier in Differenz zu den ›freien‹ Gleichaltrigen bestimmt; er wird mit ihnen abgeglichen. Dabei ist zunächst eine Ähnlichkeit vorhanden, nämlich dasselbe Alter, auf diese baut die Differenzierung auf. Gleichzeitig findet sich hier eine Verschränkung mit der Zukunft, denn Guibert wird eben bereits wie ein Mönch, der er werden wird, vorgeführt und abgehalten von den Aktivitäten, die dieser Zukunft nicht angemessen wären. Im selben Schritt wird eine weitere mögliche Zukunft verhandelt – als Kleriker.

Eine Zukunft als Kleriker ist in seiner Erzählung von seiner Familie vorgeplant, scheitert jedoch, wie er berichtet.⁸¹ Er wird hier also nicht nur vorgeführt als Kind mit kirchlicher Zukunft – im Gegensatz zu den Gleichaltrigen –, sondern auch als Mönch im Gegensatz zum Kleriker. Beides wird dabei miteinander verwoben und jeweils über das ›Betragen‹ für die Außenwelt sichtbar und im Text berichtbar. Im selben Zug wird auch darauf hingewiesen, dass bei Guibert selbst noch keine Erkenntnis eingesetzt hat, in dieses ›geistliche Gewand‹ (›clericaliter infulatus‹⁸²) zu gehören, denn es ist der strenge Grammaticus, der ihm diese Einschränkungen auferlegt.⁸³ Gui-

80 Von diesen Regelungen berichtet Guibert direkt vor der oben zitierten Stelle. GUIBERT VON NOCENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 17-18.

81 Ebd., S. 24-27.

82 ›Infulatus‹, deutsch ›Inful‹, bezieht sich auf eine spezielle Art von meist wollener Binde, die meist von hochrangigen Angehörigen der katholischen Kirche getragen wurde.

83 Kurz vor seiner Übersiedlung in ein Kloster geht es noch einmal um eine unangemessene Freizeitbeschäftigung, die er dann allerdings – nicht mehr unter der Aufsicht des

bert handelt hier also (noch) nicht nach eigenem Willen, wie es für ihn bzw. den werdenden Mönch richtig und angemessen gewesen wäre: Er verhält sich noch wie ein ›abgerichtetes Tier‹. Hier wird also – hintergründig – auch noch mit einem Idealverhalten abgeglichen und vielleicht auch mit dem zukünftigen Guibert, der den Weg zum perfekten Mönchsein weiter vorangeschritten ist. Eigentlich wird Guibert seinem Wesen nach hier bereits als Mönch vorgeführt, nur der Wille beziehungsweise die Entscheidung fehlt noch. Somit wird in diesem kurzen Abschnitt Guibert in Differenz beschrieben und für diese Beschreibung benötigt er ein Abgleichen mit Idealen und Normen.

Exkurs: Gerald von Wales

Die Verbindung zwischen Kindheit, Spielen und (späterem) geistlichen Stand wird in einem weiteren autobiographischen Text des (langen) 12. Jahrhunderts aufgenommen. Gerald von Wales (1146 – 1223) wurde im Pembrokeshire als Sohn normannisch-walisischer Eltern geboren. Er studierte in Paris. Seine höchste kirchliche Position war die des Erzdiakons von Brecon, während sein Versuch, Bischof von Sankt David zu werden, scheiterte. Sein Werk umfasst autobiographisches als auch topographisches und historiographisches Schreiben.⁸⁴ Sein autobiographischer Text *De rebus a se gestis* ist in der dritten Person geschrieben⁸⁵ und gibt vor, eine Lobrede auf einen großen Mann zu sein, wie gerade im Prolog deutlich gemacht wird.⁸⁶ Gerald beginnt seine Erzählung mit einer Beschreibung seiner Jugend. Nachdem er feststellt, wo er geboren wurde und dass er von einer ›edlen Familie‹ stammt (›ingenuis na-

Grammaticus – ausführen wird. Vgl. GUIBERT VON NOGENT: Die Autobiografie (Anm. 57), S. 54-55.

84 Vgl. Michael RICHTER: Art. Gerald of Wales, in: Robert E. BJORK (Hg.), *The Oxford Dictionary of the Middle Ages*, Vol. 2, Oxford 2010, S. 700.

85 Bezüglich der Frage, warum ein Text im Mittelalter nicht einfach in der ersten Person geschrieben werden konnte und welche Strategien deswegen entwickelt wurden, vgl. S. GLAUCH/K. PHILIPOWSKI: Vorarbeiten zur Literaturgeschichte und Systematik vormodernen Ich-Erzählens (Anm. 18).

86 Vgl. den Prolog des Werks, Harold Edgeworth BUTLER (Hg./Übers.): *The Autobiography of Gerald of Wales*, Woodbridge 2005 [Nachdruck der ersten Auflage London 1937], S. 33f. Hier (S. 33) bezieht Gerald sich auf eine Tradition der griechischen Antike »to commend the deeds of famous men to the memory of after-generations« und bringt dies mit Imitation zusammen.

talibus prosapiam duxit«), die er auf mütterlicher Seite auf walisichen Adel zurückführt,⁸⁷ fährt er fort:

»[Gerald] was the youngest of four brothers, lawfully born of the same womb; and when the other three, precluding the pursuits of manhood in their childish play, were tracing or building, in sand and dust, now towns, now palaces, he himself, in like prophetic play, was ever busy with all his might in designing churches or building monasteries. And his father, who often saw him thus engaged, after much pondering, not unmixed with wonder, being moved by this omen, resolved with wise forethought to set him to study letters and the liberal arts, and would oft in approving jest call him ›his Bishop‹.«⁸⁸

In diesem Abschnitt wird Gerald's Kinderspiel deutlich von dem der Brüder unterschieden. Dem Spielen wird dabei direkt ein Hinweis auf das Zukünftige mitgegeben und gleichzeitig eben dieses Zukünftige in die Gegenwart geholt – wie der Übersetzer auch in seiner etwas freien Übersetzung betont, wenn er auf die kommende »manhood« der Jungen hinweist.⁸⁹ Gerald wird von seinem Vater sogar als »sein« Bischof (»suum episcopum«) charakterisiert. Gerald baute kleine Kirchen (»ecclesias«) und Klöster (»monasteria«), während

87 Ebd., S. 35: »Giraldus was born in South Wales on the sea-coast of Dyfed, not far from the chief town of Pembroke, in the Castle of Manorbier. He came of noble lineage; for his mother was Angharad, daughter of Nest, the famous child of Rhys ap Tewdwr, Prince of South Wales, and his father was her lawful husband, the noble William de Barri.« »Giraldus itaque de Kambria oriundus et australi ejusdem parte, maritimisque Demetiae finibus, non procul ab oppido principali de Penbroc, castello sc. de Mainarpir, ingenuis natalibus prosapiam duxit. Ex matre namque Angarath, filia Nestae, nobilis filiae Resi principis Sudwalliae, sc. filii Theodori, viro egregio Willelmo de Barri matrimonialiter copulata, processit.« John Sherren BREWER/James Francis DIMOCK/George Frederic WARNER (Hg.): *Giraldi Cambrensis Opera*. Vol. I, London 1966 [Nachdruck der ersten Auflage London 1861], S. 21.

88 Ebd., S. 35: »Qui cum ex fratribus quatuor germanis pariter et uterinis natu minor existeret, tribus aliis nunc castra nunc oppida nunc palatia puerilibus, ut solet haec aetas, praeludiis in sabulo vel pulvere protrahentibus construentibus, modulo suo, solus hic simili praeludio semper ecclesias eligere et monasteria construere tota intentione sategabat. Quod dum pater ejus saepius intuendo cum admiratione considerasset, ductus ad hoc quasi prognostico quodam, ipsum literis et liberalibus disciplinis applicandum praesaga mente decrevit; eumque ludendo et applaudendo suum episcopum vocare consuevit.« J. S. BREWER/J. F. DIMOCK/G. F. WARNER (Hg.): *Giraldi Cambrensis Opera* Vol. I (Anm. 87), S. 21–22.

89 Nach meinen Recherchen liegt keine deutsche Übersetzung des Textes vor und auch keine neuere englische.

seine Brüder Festungen (»castra«) und Paläste (»palatia«) errichteten. Der Vater schließt sein Urteil tatsächlich aus der Beobachtung des Spielens, die als vorausschauend gekennzeichnet und eingeordnet wird.

Gerald wird hier zunächst als anderen ähnlich vorgestellt, als Teil einer Familie, als Bruder seiner Brüder, auch als spielendes Kind. Daraufhin wird er in Differenz zu denen charakterisiert, die ihm vorher noch ähnlich oder gleich waren, eben seinen Brüdern. Dabei ist es dann sein Vater, der – in gleicher Relation zu seinen anderen Söhnen stehend – zumindest für Gerald eine andere Charakterisierung und einen anderen Weg findet. Hier wird also auf vorgegebene Relationen aufgebaut, um eine Differenzierung zu gewinnen. Der Kontrast der Brüder wird sehr deutlich gezeigt, jedoch ohne direkt zu vergleichen. Gerald wird deutlich als zukünftiges Mitglied der Kirche identifiziert.⁹⁰

In der Tat könnte ich diskutieren, ob hier ein indirekter Vergleich vorliegt oder die gezeigte Relationierung als eine Aufforderung zum Vergleichen zu bewerten ist. Das *comparatum* A »Gerald« und das *comparatum* B »Geralds Brüder« sind deutlich zu erkennen; aber was wäre dann das *tertium comparationis*?

Eine Möglichkeit ist, dass hier tatsächlich kein *tertium comparationis* vorliegt. Die Kohäsion wird sowohl durch »räumliche« Nähe im Text erreicht als auch über die inhärente Ähnlichkeit, die daher kommt, dass die *comparata* Vollbrüder sind. Hier kann also gefragt werden, ob Nebeneinanderstellungen (oder Gegenüberstellungen) letztendlich zum Vergleichen führen.⁹¹ Eine andere Möglichkeit ist, dass vielleicht »ut solet hæc ætas« hier als etwas fungiert, das einem *tertium comparationis* nahekommt. Dann wäre das *tertium* »im selben Alter/im Lebensstadium sein« und somit »sich dem Alter/Lebensstadium entsprechend verhalten«. Beim Vergleichen von Gerald und seinen Brüdern wäre das entsprechende Ergebnis dann vielleicht nur »Differenz« – wie bereits gezeigt wurde. Allerdings gibt es hier noch eine weitere Ebene. Durch Geralds Charakterisierung als zukünftiger Bischof gewinnt das Vergleichen eine temporale Ebene: Gerald und seine Brüder werden nicht nur als Kinder verglichen, auch ihre Zukunft wird nebeneinandergestellt. Wird jedoch der Kontext des autobiographischen Textes mit betrachtet, wird deutlich, dass hier vorgeführt wird, was Gerald von seinen Brüdern unterscheidet: seine Berufung zum Bischof. Diese Berufung kann hier somit als *tertium comparationis*

90 Wobei Gerald eben kein Bischofsamt übernehmen wird.

91 Gemeint mit Nebeneinanderstellung bzw. Gegenüberstellung ist, was im Englischen mit »juxtaposition« bezeichnet wird.

gelesen werden. Gerade im Gegensatz zum gerade eben vorgeführten Beispiel von Guibert von Nogent wird deutlich, welche Bedeutung dieser Berufung hier zugemessen wird. Während Guibert durch Zwang seine Berufung nicht finden kann, sondern sich später dafür entscheiden muss, ist sie bei Gerald bereits vorhanden – wie sich deutlich an seinem Spielverhalten zeigt. Der spätere Lebensweg wird hier – fast wie göttliche Berufung – vorgeführt und durch den Vater bestätigt. Bei Guibert wiederum ist es eine Vaterfigur, die den Zwang ausübt, jedoch ist es für Guibert nicht der richtige Zeitpunkt für seine Entscheidung.

Ob hier nun ein Vergleichen zu finden ist oder nicht, ist jedoch nicht ausschlaggebend, denn Gerald gelingt es hier – mit oder ohne – sehr deutlich, den Unterschied zu seinen (ähnlichen) Brüdern zu verdeutlichen. Die Differenz zwischen Gerald und seinen Brüdern muss nicht unbedingt durch einen Vergleich vorgeführt werden, weil hier bereits deutlich voneinander zu unterscheidende Charakterisierungen für die *comparata* gewählt wurden. Damit wird auf das Wissen rekurriert, dass Ritter und Bischöfe so verschieden sind, dass eine Differenz hier nicht mehr vorgeführt werden muss. Dieses Beispiel scheint somit einen Hinweis darauf zu geben, dass ein ausführlich ausformulierter Vergleich auf Textebene besonders dann unumgänglich war, wenn es darum ging, mit unsicheren oder komplexen Differenzen umzugehen. Während der wertvolle Differenzgewinn von Abaelard gegenüber Origenes ohne direktes Vergleichen nur schwer darstellbar gewesen wäre, ist die Differenz bei Gerald und seinen Brüdern mit Rückgriff auf Ordnungsvorstellungen bereits ausgehandelt. Ein Vergleichen ist somit möglich, aber nicht notwendig.

Zusammenfassende Bemerkungen

Wie dieses Kapitel zeigt, besitzt das Vergleichen in autobiographischen Texten des 12. Jahrhunderts eine wichtige Funktion. Allerdings ist es bei weitem nicht die einzige Praxis des Relationierens, die genutzt wurde: Das Selbstvergleichen ist eine Praxis, die nicht unumgänglich ist. Aus diesem Grund ist es so wichtig, sie und ihre Potentiale im Zusammenhang anderer Praktiken des Relationierens zu betrachten.

In diesem Kapitel wurden einige der Möglichkeiten, sich zu relationieren, an Beispielen vorgestellt. Dies bedeutet nicht, dass es nicht weitere geben würde. So wäre beispielsweise noch nach der Rolle von Exempeln zu fragen. Für die vorgestellten Möglichkeiten sind jedoch bereits einige Aussagen über

die jeweiligen Potentiale im Hinblick auf den Umgang mit Ähnlichkeit und Differenz für das autobiographische Schreiben des 12. Jahrhunderts möglich.

Die Möglichkeit des Analogisierens, wie ich sie anhand von Petrus Abaelard und seiner Nutzung von Hieronymus vorführen konnte, ergab im Extremfall so etwas wie eine »zeitlose« Gleichsetzung, wenigstens jedoch wurde hier eine starke Verbindung aufgebaut. Dadurch, dass die Verhältnisse als analog herausgestellt wurden, wird die Ähnlichkeit auf eine breitere Basis gestellt. Grundsätzlich wird bei dieser Praxis besonders die Ähnlichkeit betont, Differenz findet hier kaum einen sprachlichen Ausdruck.

Bei Guibert von Nogent konnte ich zeigen, dass auch durch nicht mehr als Erzählen eine Relationierung hergestellt werden kann. Indem er sich und Anselm von Canterbury in einer Meister*innen-Schüler*innen-Beziehung darstellt, kann er eine sehr nahe Verbindung aufbauen. Dabei ist es ihm möglich, eine durchaus komplexe Relation vorzuführen und dies in den größeren Erzählverlauf seiner *Monodiae* auf dem Weg zum perfekten Mönchtum einzubauen. Hier wird zwar mit den Möglichkeiten einer Imitation gespielt, aber die Frage nach Ähnlichkeit und Differenz spielt bei der vorgeführten Erzählung zunächst keine Rolle, auch wenn die Nähe zum Meister natürlich auf (größer werdende) Ähnlichkeit hindeutet.

Die Möglichkeit, sich (mehrstufig) zu vergleichen, konnte ich wiederum bei Abaelard vorführen. Nachdem er die Gemeinsamkeit mit Origenes aufwendig eingeführt hat, beginnt er die Unterschiede vorzuführen, dabei aber weist er aufgrund der gewählten *tertia* jedoch immer wieder auf Ähnlichkeiten hin. Das Vergleichen hier ist somit fast als ein Spiel mit Differenz und Ähnlichkeit zu beschreiben. Das Selbstvergleichen scheint auch dann einsetzbar zu sein, wenn Autor*innen eine Aussage in Richtung Ähnlichkeit oder Differenz lenken wollen. Dabei kann das Vergleichen gut eingesetzt werden, um mit Differenz (und Ähnlichkeit) umzugehen – also etwa um Differenz zu negieren, sie herauszustellen oder auf komplexe Weise zu beobachten. Abaelard nutzt in diesem Beispiel das Vergleichen, um sein eigenes Besser-Sein zu demonstrieren.

Anhand von Guibert konnte ich die Möglichkeit, sich abzugleichen, vorführen. Bei dieser Sonderform des Vergleichens wird deutlich auf Differenz – oder genauer: diverse Differenzen – hingewiesen. Guibert setzt sowohl sich von Kindern, die nicht das Ziel haben, Mönch zu werden, als auch Mönche von Klerikern ab. Dabei weist er aber auch auf eine Differenz von sich selbst zum im Schreiben ausgegebenen Ziel hin. Guibert nutzt all diese Differenzbeobachtungen, um seinen eigenen Lebensweg zum perfekten Mönchsein vor-

zuführen und vorzuzeichnen. Ähnlichkeit wird hier eher hintergründig diskutiert und dient eher als notwendige Voraussetzung für Differenzbeobachtungen.

Gerade im Hinblick auf den Umgang mit Differenz (als besonders prominent beim Vergleichen) und Ähnlichkeit (als besonders prominent beim Analogisieren) konnten hier verschiedene Möglichkeiten des Relationierens vorgeführt werden, mit je unterschiedlichen Potentialen und Funktionen auf Textebene.

In Hinblick auf die Funktionsweise der vormodernen Inklusionsindividualität erscheinen alle hier vorgestellten Möglichkeiten, sich zu relationieren, als geeignet für die Selbstverortung. Dabei sind die Vorgänge und ihre Ergebnisse jedoch nicht deckungsgleich. Das Analogisieren wirkt zunächst geradezu wie das Musterbeispiel für die Anforderungen und Angebote der Inklusionsindividualität, da sie gleich auf mehreren Ebenen das ›Hineinschreiben‹ durch Ähnlichkeiten ermöglicht.

Die Möglichkeit, sich zu vergleichen, scheint aufgrund des Spiels von Differenz und Ähnlichkeit als der etwas komplexere Vorgang. Hier stellt sich daher zunächst die Frage: Warum sollte ein*e Akteur*in sich überhaupt vergleichen? Könnte doch die Differenz, die in diesem Vorgang immer mitbeobachtet wird, dem gewünschten Aufrufen von Ähnlichkeiten sogar widersprechen. Doch die hier analysierten Beispiele zeigen, dass eine solche Differenz unter den richtigen Umständen durchaus auch für die Erzählung der eigenen Inklusion genutzt werden konnte – etwa um die eigene Überlegenheit unter Ähnlichen zu zeigen. Ein*e Akteurin, der*die die eigene Überlegenheit gegenüber Standesgenoss*innen vorführt, kann weiter Ähnlichkeit betonen, etabliert jedoch gleichzeitig eine Hierarchie zu ihren Gunsten. Dabei gerät sie schnell in die Gefahr, als hochmütig verstanden zu werden, weshalb ein solcher Vorgang häufig mit einer Demutsgeste einhergeht. Alternativ kann auf eine Instanz verwiesen werden, die als Autorität den Verdacht des Hochmuts oder Eigenlobs zerstreut – in diesem Sinne kann etwa Abaelards Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit gelesen werden. Ebenso kann generalisierend auf Normen und Werte verwiesen werden.

Somit macht die Feststellung, dass im autobiographischen Schreiben des 12. Jahrhunderts Vergleichen eingesetzt wurde, sichtbar, dass zu vereinfachende Vorstellungen von vormoderner Individualität nicht angebracht sind. Hier kann schnell deutlich gemacht werden, dass es um mehr ging, als sich allgemeinen Exempeln anzugleichen, sondern dass auch in einer Erzählung der eigenen gesellschaftlichen Inklusion Differenzen für die Positionierung

innerhalb der eigenen Gruppe und der Ausstellung des eigenen, spezifischen Inklusionsweges genutzt werden konnten.

