

Wessen Zukunft? Sprechen über Kommendes an Höfen und Klöstern des Hochmittelalters*

Anja Rathmann-Lutz (Basel)

[...] *illuc velociter curreret, velocius eum rex subsequutus est, cum eadem hora, eodem momento ut comperit, Castras, prefati honoris oppidum, audacissime acceleravit*¹⁾.

*Multis annis, multis temporibus cogitando, queritando angebamur: cum subito larga Omnipotentis munificentia, laboribus nostris condescendens, quod nec cogitare nec opinari liceret, decentes et peroptimas in admirationem omnium, sanctorum martirum merito revelavit*²⁾.

Diese Zitate aus der ›Vita Ludwigs VI.‹ von Frankreich von Abt Suger von Saint-Denis (1081–1151) einerseits und seiner Schrift ›De consecratione‹ andererseits verweisen exemplarisch auf unterschiedliche Zeitregimes innerhalb der literaten Gesellschaft des Mittelalters. Der in einer linearen Entwicklungslogik stehenden »Zeit der Kirche« und »Zeit der Kaufleute«³⁾ sind *temporale Charakteristika* gesellschaftlicher Gruppen zur Seite zu stellen, die gleichzeitig sind und sich dynamisch aufeinander beziehen⁴⁾. Diese sind im Einzelnen noch zu erforschen und auszudifferenzieren; kurz gesagt steht jedoch

*) Ich danke Maike Christadler und Miriam Czock (†) für ihre wertvollen Kommentare zu diesem Text.

1) Suger von St. Denis, Vie de Louis VI Le Gros, hg. von Henri WAQUET (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 11), Paris ²1964, S. 126 (»Gleich nach der Hochzeit eilte Hugo [von Chrécý] nach Monthléry, aber der König folgte ihm noch schneller, [denn] in der Stunde, in dem Moment als er [es] erfahren hatte, eilte er äußerst kühn nach Châtres, dem Hauptort dieser Herrschaft.« [Übers. ARL]).

2) Suger von St. Denis, De consecratione, in: ders., Œuvres: Écrit sur la consécration de Saint-Denis. L'Œuvre administrative. Histoire de Louis VII, hg. von Françoise GASPARRI (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 37), Bd. 1, Paris ²2008, S. 2–53, hier S. 14; s. Suger von Saint-Denis, De consecratione, in: ders., Ausgewählte Schriften. Ordinatio – De consecratione – De administratione, hg. von Günther BINDING/Andreas SPEER, Darmstadt 2000, S. 199–251, hier S. 211/213: »Und viele Jahre lang haben wir uns oftmals durch Nachdenken und Fragen gequält, als plötzlich die großzügige Freigebigkeit des Allmächtigen sich zu unseren Mühen herabließ und, was weder auszudenken noch zu vermuten erlaubt schien, zur Verwunderung aller durch das Verdienst der heiligen Märtyrer angemessene und ganz vorzügliche Säulen offenbarte.«

3) Jacques LE GOFF, Au Moyen Âge: Temps de l'Eglise et temps du marchand, in: Annales. Histoire, Sciences Sociales 15 (1960), S. 417–433.

4) Vgl. hierzu die Überlegungen der Verfasserin in Monastische Zeit – Höfische Zeit. Zeitregimes zwischen St.-Denis und kapetingischem Hof im 12. Jahrhundert, in: ZeitenWelten. Zur Verschränkung von Weltdeutung und Zeitwahrnehmung, 750–1350, hg. von Miriam CZOCK/Anja RATHMANN-LUTZ, Köln/Weimar/Wien 2016, S. 235–251.

der Hof für Geschwindigkeit und reaktive, körperliche Bewegung, während dem Kloster Ruhe, Gemessenheit und Langmut, unter Umständen auch Bewegungslosigkeit zugeschrieben werden, in welche die Hilfe Gottes plötzlich einbrechen kann.

Mit Blick auf das Thema »Zeitkonzepte und Planungsstrategien« für die Zukunft im Mittelalter ist zu fragen: Inwiefern verweisen die temporalen Qualitäten einer Gruppe auf bestimmte Formen und Horizonte von Zukunftsplanung? Wer plant die unmittelbare Zukunft wie für wen und aus welchem Anlass – und wie verhalten sich diese Planungen zu anderen individuellen und institutionellen Zukünften im Diesseits, zu eschatologischen Überlegungen und zur eigentlich zeitlosen Zukunft im Jenseits? Denn wenn auch grundsätzlich jede Planung im Hier und Jetzt für die unmittelbare Zukunft implizit oder explizit auf die Zeit im Zwischenraum nach dem Tod und auf den unzeitlichen Zustand nach dem Letzten Gericht zielte⁵⁾, so konnte für Individuen und Gruppen durchaus unmittelbare Besitzvermehrung oder die Kontinuität einer Dynastie im Vordergrund von Zukunftsplanung stehen⁶⁾.

Meine These ist, dass die Sphären *Hof* und *Kloster* hinsichtlich ihrer Zukunftsplanung zwar einerseits große Schnittflächen besitzen, da die Akteure sich überschneidende Wissens- und Interessenshorizonte haben. Andererseits jedoch haben sie zugleich distinkte, funktional differenzierte Formen von Zukunftsüberlegungen ausgebildet, die jeweils in Korrelation mit ihren temporalen Qualitäten zu sehen sind.

Bei den temporalen Eigenschaften einer Gruppe handelt es sich um Charakteristika, die dieser Gruppe im Sprechen beziehungsweise Schreiben über sie zugewiesen werden. Wie Zeit selbst sind sie also eine soziale und kulturelle Konstruktion. Temporale Eigenheiten sind – auch in Selbstbeschreibungen – für die Zuhörer*innen und Leser*innen plausibel, jedoch nicht ausschließlich gültig; sie werden lediglich in bestimmten Zusammenhängen und Texten stärker gewichtet als andere⁷⁾. Für ihre Konstruktion spielen Gattungskonventionen, »gegenstandsspezifische[n] Erwartungszeiträume«⁸⁾ und grup-

5) Vgl. stellvertretend Hans-Werner GOETZ, Endzeiterwartung und Endzeitvorstellung im Rahmen des Geschichtsbildes des früheren 12. Jahrhunderts, in: *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, hg. von Werner VERBEKE/Daniel VERHELST/Andries WELKENHUYSEN (*Mediaevalia Lovaniensia I/15*), Leuven 1988, S. 306–332, hier S. 312; s. a. ebd., S. 329–331, zur Frage der konkreten Endzeiterwartung im 12. Jahrhundert.

6) Ian P. WEI, Introduction, in: *Medieval Futures. Attitudes to the Future in the Middle Ages*, hg. von Ian P. WEI/John A. BURROW, Woodbridge 2000, S. ix–xiv, hier S. xii: »Apparently contradictory ways of thinking could co-exist within society, and sometimes within individuals who both believed that the world was going to end, and planned as if it would not.«

7) Weder in der Alltagspraxis noch in der Zuschreibung wird also ein Akteur je ausschließlich nach einer zeitlichen Maxime handeln oder beurteilt, vgl. RATHMANN-LUTZ, *Monastische Zeit* (wie Anm. 4), S. 245–250.

8) Lucian HÖLSCHER, *Die Entdeckung der Zukunft* (Europäische Geschichte 60137), Frankfurt am Main 1999, S. 11. Über die im besten Fall missverständliche Behauptung, »[d]ie mittelalterliche Gesellschaft verfügte noch über keinen Begriff von der Zukunft« (ebd., S. 34), muss hier nicht mehr debattiert werden.

penspezifische Bedürfnisse (Funktionen) gleichermaßen eine Rolle⁹⁾. Wie sich in den einleitenden Zitaten bereits gezeigt hat, kommt häufig noch eine auffällige Verbindung der temporalen Zuschreibungen mit Beschreibung und Einschreibung von körperlicher Bewegung hinzu¹⁰⁾.

Um konkreter Zukunftsplanung und ihrem Verhältnis zu temporalen Eigenheiten genauer auf die Spur zu kommen, folgen drei exemplarische Analysen, in denen die Sphären *Kloster* (1, 2) und *Hof* (3) jeweils gesondert in den Blick genommen und abschließend vergleichend betrachtet werden. Alle untersuchten Texte stammen aus dem 12. Jahrhundert und aus Frankreich: Als erstes Beispiel dient die Korrespondenz zwischen Abaelard (1079–1142) und Heloise (ca. 1092–1164) im Umfeld der Gründung ihres Paraklet-Klosters, als zweites die Schriften Sugers aus seiner Amtszeit als Abt von St. Denis. Drittens werden der Bericht Odos von St. Denis über den Zweiten Kreuzzug (1148) sowie einige ausgewählte Briefe Sugers und Ludwigs VII. und der Roman ›Cligès‹ des Chrétien de Troyes (ca. 1165/76) im Kontext der Planung von königlichen Fahrten, Kriegs- und Kreuzzügen untersucht.

KLOSTER (1)

Die Situation, mit der sich Äbtissin Heloise und die Nonnen aus Argenteuil in den Jahren nach ihrer Vertreibung von dort und ihrer Niederlassung im Parakletkloster konfrontiert sahen, verbindet einige mögliche Anlässe, Zukunft zu planen, miteinander: moralische, spirituelle und theologische Fragen einerseits sowie soziale und wirtschaftliche Probleme andererseits. War die Zukunft dieser 1130 erfolgten Neu- oder Wiedergründung zunächst noch durchaus ungewiss, so gelang es Heloise in der Folgezeit ausreichend ideelle und materielle Unterstützung zu gewinnen, um das Kloster abzusichern und einen kleinen

Zu den Fehleinschätzungen Reinhard Kosellecks bezüglich mittelalterlicher Zukunftsvorstellungen s. zusammenfassend Felicitas SCHMIEDER, Einleitung: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes – Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages, in: Mittelalterliche Zukunftsgestaltung im Angesicht des Weltendes – Forming the Future Facing the End of the World in the Middle Ages, hg. von DERS. (Beihefte zum AKG 77), Köln/Weimar/Wien 2015, S. 9–15.

9) Vgl. Achim LANDWEHR, Alte Zeiten, Neue Zeiten. Aussichten auf die *Zeit-Geschichte*, in: Frühe neue Zeiten. Zeitwissen zwischen Reformation und Revolution, hg. von DEMS. (Mainzer Historische Kulturwissenschaften 11), Bielefeld 2012, S. 25–27 (»Pluritemporalität«).

10) Penelope C. MAYO, *Concordia discordantium: A Twelfth-Century Illustration of Time and Eternity*, in: Album amicorum Kenneth C. Lindsay: Essays on Art and Literature, hg. von Susan Alyson STEIN, Binghamton 1990, S. 29–56, hier S. 46: »[...] time and motion are not identical. The latter is inferior to the former; the passive and contemplative ethos with its sacramental inwardness is the perpetual cloister of relief from the busy, discordant and unreflective corridors of the necessary but burdensome temporal life.«

Verbund aufzubauen¹¹). Schon 1131 garantierte ein päpstliches Privileg standardgemäß alle »derzeitigen und zukünftigen Besitzungen«¹²) und verweist mit dieser Formulierung auf das allgemeine Verständnis von Klöstern als zeitstabile Einrichtungen.

Sieht man die wohl noch im 12. Jahrhundert nachträglich bearbeitete Korrespondenz zwischen Abaelard und Heloise als eine Art »Gründungsdokument« des Parakletklosters, das helfen sollte, das Fundament für die neue Gemeinschaft zu legen, sie zu legitimieren und zu stabilisieren, so ist es interessant, sie im Hinblick auf das Sprechen über Kommenes allgemein und konkret auf die Pläne für die zukünftige Ordnung zu befragen¹³). Vorweggenommen sei die Beobachtung, dass die Zukunftsüberlegungen im Verlauf der Korrespondenz von einer individuellen in eine institutionelle Perspektive wechseln.

›Brief 1‹, die berühmt-berüchtigte ›Historia Calamitatum‹¹⁴), erzählt einerseits von vergangenen (oft gescheiterten) Plänen und andererseits von gegenwärtigen Ängsten und ihren Einflüssen auf Abaelards Zukunftsplanung. Fast immer ist von der unmittelbaren Zukunft in der eigenen Lebenszeit die Rede, nur selten – etwa wenn von der Wiederbelebung des Parakletklosters die Rede ist – wird die fernere Zukunft angesprochen¹⁵). Die Antizipation von immer schlimmeren Anfeindungen, die Erwartung, dass alles nur schlechter werden kann, steht im Zentrum von Abaelards Zukunftssicht. Wird von vergangenen Plänen berichtet, so ist die Bedeutung zu bemerken, die *spes* zukommt, wenn es um Zukunftsplanung geht¹⁶). Wohl kann man planen, doch Hoffnung auf die Realisierung der Pläne spielt mindestens eine so große Rolle wie die darauf abzielenden Handlungen¹⁷).

11) Heloises konkretes Zukunftshandeln in diesem Zusammenhang wäre sicher eine eigene Untersuchung wert, vgl. zur Geschichte des Paraklet J. M. B. PORTER, *The convent of the Paraclete: Heloise, Abelard, and the Benedictine Tradition*, in: *Studia monastica: Commentarium ad rem monasticam investigandam* 41/1 (1999), S. 151–169.

12) Siehe *Cartulaire du Paraclet*, hg. von Charles LALORE (Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes 2), Paris 1878, Nr. 1, S. 1–3; vgl. ebd., Nr. 2 (1135), 5 (1144), 6 (1147), 7 (1153).

13) Zur Authentizitätsdebatte und zum Briefwechsel als Gründungsdokument des Parakletklosters vgl. Peter von MOOS, *Abaelard, Heloise, und ihr Paraklet: Ein Kloster nach Maß. Zugleich eine Streitschrift gegen die ewige Wiederkehr hermeneutischer Naivität*, in: *Das Eigene und das Ganze: Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum*, hg. von Gert MELVILLE/Markus SCHÜRER (Vita regularis 16), Münster 2002, S. 563–620, sowie zuletzt *The Letter Collection of Peter Abelard and Heloise*, hg. von David LUSCOMBE, übers. von Betty RADICE (Oxford Medieval Texts), Oxford 2013, S. xvii–cxxxiv.

14) Da dieser Text nicht aus dem Überlieferungskontext im Briefcorpus zu lösen ist, wird im Folgenden von ›Brief 1‹ die Rede sein (vgl. Anm. 13). ›Brief 1‹ wird hier zitiert nach: *Abaelards »Historia calamitatum«*. Text – Übersetzung – literaturwissenschaftliche Modellanalysen, hg. von Dag Nikolaus HASSE, Berlin 2002, S. 2–101.

15) *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 80/82.

16) *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 8, 20, 26; vgl. auch die Verwendung von *desperare* im Hinblick auf Zukunftssorgen, ebd., S. 10, 60, 76.

17) Vgl. John A. BURROW, *The Third Eye of Prudence*, in: *Medieval Futures* (wie Anm. 6), S. 37–48, hier S. 47: »The medieval system of the virtues included two whose orientation was specifically towards the future: hope among the theological virtues, and prudence among the cardinals.« Vgl. auch Anm. 18.

Am Beispiel der Einrichtung eigener Schulen in Melun, Corbeil oder Paris zeigt sich, dass für die Verwirklichung von Plänen eine weitere Kraft von Bedeutung ist: *fortuna*. Sie ist es, die Abaelard bei der Verwirklichung seines Plans, Heloise zu verführen – einen Plan, den er detailliert darlegt – Unterstützung leistet. Er hatte darauf nicht zu hoffen gewagt, also nicht auf die Hilfe Gottes gerechnet, und war schließlich mit Hilfe Fortunas erfolgreich gewesen. Spes und Fortuna sind hier zeitlich aufgeladene Kategorien, die in enger Verbindung zur Providentia stehen; letztere ist Gottes Plan, vorgewusst – wenn auch nicht für jeden sicht- und verstehbar – und unveränderlich, Spes und Fortuna hingegen dynamisieren das Bild, das sich vom Zukünftigen zeichnen lässt¹⁸⁾.

Nach der Entdeckung der Affäre und Heloises Flucht in die Normandie ist es wiederum die unmittelbare eigene Zukunft, die geplant werden will: Heloise debattiert die Gründe, die gegen eine Heirat beider sprechen und betont die Gefahren, die Abaelard daraus entstehen würden. Dieser qualifiziert ihre Gedanken – retrospektiv natürlich – als *prophetiae* [...] *spiritus*¹⁹⁾. Die Beschäftigung mit der individuellen Zukunft, den Notwendigkeiten, mit denen sich beide zeitnah konfrontiert sahen, setzt sich nach der Kastration Abaelards fort. Aus Scham, nicht aus Frömmigkeit, zieht er sich ins Kloster zurück, und auch Heloise formuliert in ›Brief 4‹ andere als religiöse Gründe für ihren Eintritt in Argenteuil²⁰⁾. Doch dieses Mal gibt es keine Möglichkeit, eine Rückkehr zu planen, beide sind – theoretisch – in der *stabilitas loci* des Klosters angekommen. Im Verlauf der Korrespondenz akzeptiert dies zumindest Heloise und damit ändert sich auch der Zugriff auf die Zukunft. Abaelards heimliche Flucht aus dem Kloster St. Denis in eine naheliegende Einsiedelei nach Streitigkeiten mit seinen Mitbrüdern soll dagegen als durchdachter Plan Abaelards wahrgenommen werden. So schließt er den Bericht über die

18) Hoffnung ist auf Zukunft ausgerichtet, Hoffnung kann sich nicht auf Vergangenes beziehen; Zukunft ist relativ – sie wandelt sich ständig in Bezug zu Gegenwart und Vergangenheit, s. Hugo von St. Viktor, *De Sacramentis Legis Naturalis et Scripturae Dialogus*, in: MIGNE PL 176, Sp. 18–42, hier Sp. 36: [...] *quod fides de praesentibus praeteritis simul et futuris potes, spes de solis futuris*. Zit. bei Gillian Rosemary EVANS, *Past, Present and Future in the Theology of the Late Eleventh and Early Twelfth Century*, in: *Studia theologica. Scandinavian Journal of Theology* 32 (1978), S. 133–148, hier S. 133 f. Vgl. Joerg O. FICHTE, *Providentia – Fatum – Fortuna*, in: *Das Mittelalter 1/1* (1996) (Themenheft ›Providentia – Fatum – Fortuna‹, hg. von Joerg O. FICHTE), S. 5–20, sowie die anderen Beiträge in ebd.; Elisabeth MÉGIER, *Fortuna als Kategorie der Geschichtsdeutung im 12. Jahrhundert am Beispiel Ordericus’ Vitalis und Ottos von Freising*, in: *Mittellateinisches Jahrbuch* 32/1 (1997), S. 49–70; Arndt BRENDECKE/Peter VOGT, *The Late Fortuna and the Rise of Modernity*, in: *The End of Fortuna and the Rise of Modernity*, hg. von Arndt BRENDECKE/Peter VOGT, Berlin 2017, S. 1–14. Zu Heloises Verwendung des *fortuna*-Begriffs vgl. *Letter Collection* (wie Anm. 13), Ep. 4, S. 164.

19) *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 36.

20) Ebd., S. 40: *In tam misera me contritione positum confusio, fateor, pudoris potius quam devotio conversionis ad monasticorum latibula claustrorum compulit*. Vgl. *Letter Collection* (wie Anm. 13), Ep. 4, S. 172; *Der Briefwechsel mit Heloisa*, hg. von Hans-Wolfgang KRAUTZ, durchges. und bibliogr. erg. Ausg., Stuttgart 2007, S. 88.

Episode mit *quod volebam, impetravi*²¹⁾. Es handelt sich jedoch nicht um *proaktives* Planen seitens Abaelard. Vielmehr zeichnet sich vor dem Hintergrund immer wiederkehrender Kalamitäten eine dauerhafte Angst Abaelards vor den kommenden Aktivitäten seiner vermeintlichen und tatsächlichen Feinde ab, die ihn erst dazu bringt, ständig Ausweichszenarien zu planen (eines davon wird schließlich realisiert, als er Abt von St. Gildas in der Bretagne wird²²⁾). Zukunft ist hier also auch in eine zirkuläre Logik eingeordnet, die alles Kommende vor dem Hintergrund des Vergangenen nur als Erfüllung einer weiteren Volte in einer potentiell endlosen Entwicklung sieht²³⁾.

›Brief 1‹ ordnet Abaelard und Heloise zunächst nicht eindeutig über temporale Qualitäten einer Gruppe zu. Das überrascht auch nicht, gehören beide doch als adelig Geborene, Gelehrte und Klosterinsassen mindestens drei verschiedenen Sphären an. Dennoch wird *stabilitas loci* – entgegen der Erzählstruktur, die in hohem Maße körperliche Bewegung insbesondere Abaelards voraussetzt – mehr als einmal betont und herbeigewünscht, so dass vor allem in der Gesamtschau mit den übrigen Briefen doch ein Schwerpunkt auf der klösterlichen Zeitlichkeit liegt²⁴⁾. In seinen Plänen für das Parakletkloster unter der Leitung Heloises ist Abaelard vor allem an den Konsequenzen für seine eigene Zukunft – die unmittelbare wie die fernere – interessiert. Zwar bietet er den Nonnen *cura animarum*, doch vor allem kann er einer bedrängenden Situation entkommen²⁵⁾. Am Ende von ›Brief 1‹ wechselt Abaelard schließlich von den vergangenen Zukünften zur aktuellen Situation und seiner angeblich täglich drohenden Ermordung. Der Text fängt allerdings alle diese *offenen* Zukünfte am Ende mit dem Verweis auf die göttliche Vorhersehung und die gebotene Reaktion des Gläubigen darauf wieder ein:

Quod diligenter ille sapientum sapientissimus attendebat, cum in ›Proverbiis‹ diceret: ›Non contristabit iustum, quidquid ei acciderit.‹ Ex quo manifeste a iustitia eos recedere demonstrat, quicumque pro aliquo sui gravamine his irascuntur, quae erga se divina dispensatione geri non dubitant, et se propriae

21) *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 62.

22) Ebd., S. 76 f.

23) Mark AMSLER, *Genre and Code in Abelard's »Historia calamitatum«*, in: *Assays: Critical Approaches to Medieval and Renaissance Texts 1* (1981), S. 35–50. Am Ende kann wiederum nur *providentia* stehen und Abaelard typologisch als *alter Hiob* gelten; vgl. unten Anm. 26.

24) In ›Brief 1‹ wird in besonderem Maße die sprichwörtliche Zuschreibung von rastloser Bewegung an das Milieu der Scholaren deutlich, vgl. demnächst Anja RATHMANN-LUTZ, *Abaelard ist unterwegs – Zur narrativen Logik der Historia Calamitatum* (Manuskript in Bearbeitung). Zum Topos des wandernden Scholaren vgl. beispielsweise Helen WADDELL, *The Wandering Scholars*, Garden City NY/London 1932 [ND 1961]. Die zeitlichen Charakteristika des Schulumilieus und die in Schulkontexten verhandelten konkreten Zukunftsfragen waren Teil der vorliegenden Überlegungen; da sie den Umfang des Textes jedoch sprengen, sollen sie später gesondert publiziert werden.

25) Die Situation in St. Gildas hatte sich für Abaelard bald wieder als eine neue Prüfung dargestellt. Er fühlte sich von seinen Mönchen bedroht und suchte nach Alternativen zum Aufenthalt dort, s. *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 92 f.

voluntati magis quam divinae subiciunt et ei, quod in verbis sonat: ›Fiat voluntas tua‹, desideriis occultis repugnant divinae voluntati propriam anteponeutes. Vale²⁶⁾.

Heloise jedoch reagiert in ›Brief 2‹ nicht auf den Verweis auf die göttliche Vorsehung, sondern auf die vermeintlich unmittelbare Bedrohung. Sie umreißt hier den zeitlichen Rahmen ihrer Vision für die Zukunft: *cottidie* fürchtet sie um das Leben Abaelards, erinnert ihn aber zugleich an seine Verantwortung für und seine Aufgaben (*debitum*) im Parakletkloster: Seine Pflicht als Gründer und Vater des Konvents binde ihn eng an dessen zukünftige Entwicklung; er müsse sich kümmern und vorsorgen, da dies sein heiliges *propositum* sei²⁷⁾. Im weiteren Verlauf des Briefes adressiert Heloise auch die Zukunft der Seelen der verstorbenen Schwestern und Abaelards Verantwortung für diese, weitet den zeitlichen Horizont also aus.

Entsprechung findet Heloises Ansuchen in Abaelards Antwort (›Brief 3‹). Er erbittet die Fürsprache Heloises und ihrer Nonnen für sich und seine gegenwärtigen Probleme. Darüber hinaus betont er erneut die unmittelbare Gefahr für sein Leben, die ihm eine Zukunftsplanung nur von einem Tag auf den anderen erlaube²⁸⁾. Dabei rückt aber die Zukunft nach dem Tod in den Fokus:

Quod si me Dominus in manibus inimicorum tradiderit, scilicet ut ipsi prevalentes me interficiant, aut quocunq[ue] casu viam universe carnis absens a vobis ingrediar, cadaver, obsecro, nostrum ubicunq[ue] vel sepultum vel expositum iacuerit, ad cimiterium vestrum deferri faciatis, ubi filie vestre, imo in Christo sorores, sepulcrum nostrum sepius videntes, ad preces pro me Domino fundendas amplius invitentur. Nullum quippe locum anime dolenti de peccatorum suorum errore desolatae tutiorem ac salubriorem arbitror, quam eum qui vero Paracleta, id est consolatori proprie consecratus est, et de ejus nomine specialiter insignitus²⁹⁾.

26) Ebd., S. 100; die Übersetzung ebd., S. 101: »Genau das meinte der Weiseste unter den Weisen, der Verfasser der biblischen Sprüche, mit dem Satz: ›Was auch immer ihm zustößt: den Gerechten wird es nicht erschüttern.‹ Er zeigt ganz deutlich, daß Menschen den gerechten Weg verlassen, wenn sie sich, sobald es ihnen schlecht geht, über Dinge erzürnen, die ihnen aufgrund göttlicher Bestimmung zustoßen, wie sie selbst wissen. Sie gehorchen dann mehr dem eigenen als dem göttlichen Willen und kämpfen mit ihren heimlichen Wünschen gegen das, was sich in den Worten ausdrückt: ›Dein Wille geschehe, und setzen so ihren eigenen Willen über den Gottes. Lebe wohl.«

27) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 2, S. 128; Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 62.

28) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 3, S. 152: *Nunc autem absenti mihi tanto amplius orationum vestrarum opus est suffragio, quanto majoris anxietate periculi constringor.* Übersetzung in: Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 76.

29) Letter Collection (wie Anm. 13), S. 154; Übersetzung in: Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 77: »Sollte mich aber der Herr in die Hände meiner Feinde fallen lassen, sei es, dass sie mich überwältigen und töten oder dass ich sonstwie ferne von Euch den Weg allen Fleisches gehe, so beschwöre ich Euch: Lasset meinen Leichnam, wo er auch begraben oder aufgebahrt liege, in euren Friedhof überführen! Das mögen dann meine Töchter, vielmehr meine Schwestern in Christo, öfter mein Grab besuchen und sich dadurch aufgefordert fühlen, Gebete für mich zum Herrn emporzuschicken. Denn ich wüsste für eine schmerzgefüllte und ob des Irrtums ihrer Sünden trauernde Seele keinen schützenderen und heilsameren

Kurz darauf betont er am Ende des Briefes nochmals die Bedeutung der Fürbitte für seine Seele in der ferneren Zukunft³⁰.

In ihrer Antwort (›Brief 4‹) versucht Heloise die Notwendigkeit, Vorsorge für den Tod Abaelards zu treffen, und die Möglichkeit, dass dieser vor ihrem eigenen eintreten könne, abzustreiten. Sie eröffnet einen doppelten Zukunftsbezug: Einerseits geht es um ihre Zukunft im Hier und Jetzt, die durch die Angst vor diesem Ereignis ganz und gar zerstört werde. Wenn es schon unvermeidlich sei, so wünscht sie sich für Abaelard einen plötzlichen Tod, um die Zeit der Angst und des unsicheren Wartens so kurz wie möglich zu halten. Andererseits bringt sie die göttliche Vorsehung und die Zeit nach dem Tod ins Spiel, wenn sie für sich die Gelegenheit erhofft, in ihrer Lebenszeit noch ähnliche Strafen erdulden zu dürfen wie Abaelard³¹. Was die Ewigkeit angeht, so hat Heloise ebenfalls von Abaelard abweichende Vorstellungen: seine Maßgabe für sie, die Märtyrerkrone zu erlangen, sei nicht, was sie erstrebe – stattdessen genüge ihr eine kleine Ecke im Himmel³². Doch während relativ deutlich wird, wie genau sie beider unmittelbare Zukunft auf Erden gestalten zu können hofft, bleibt unklar, wie die Belohnungen der Ewigkeit zu erlangen sind. Erneut insistiert Abaelard in ›Brief 5‹ auf seiner unmittelbaren Zukunft und der Sorge für sein Leben nach dem Tod: [...] *quotidiana desperatione vitae, de salute animae sollicitum esse convenit, et de ipsa, dum licet, providere*³³. Heloises eigene Zukunft wiederum ist eng an Abaelards gebunden, denn ihre Verantwortung, für ihn – in der unmittelbaren Zukunft – Sorge zu tragen, werde das Instrument zu ihrer eigenen *perfectio* sein³⁴.

Bis zu diesem Punkt geht es fast ausschließlich um die individuelle Zukunft Abaelards und Heloises – meistens die unmittelbare, seltener auch die nach dem Tod; die Nonnen des Parakletklosters werden im Zusammenhang damit nur kurz erwähnt. Doch im Folgenden verbindet Abaelard die zukünftigen Handlungen Heloises auch mit der Prosperität des Konvents. Er macht explizit, dass sein Dasein nicht (mehr) die einzige Motivation für Heloises Handeln sein könne und hebt hervor, dass Christus für sie und ihre Töchter Pläne habe³⁵. Die Hinwendung zur weiter entfernten Zukunft und die Kontemplation des Gottesgeschenks der Märtyrerkrone für Heloise bringen ihn auch dazu,

Ort als den, der eigens dem Parakleten, das ist dem Tröster, zum Eigentum geweiht und mit dessen Namen besonders bezeichnet ist.«

30) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 3, S. 156: *Illud autem demum super omnia postulo, ut que nunc de corporis mei periculo nimia sollicitudine laboratis, tunc precipue de salute anime sollicitate quantum dilexeritis vivum exhibeatis defuncto, orationum videlicet vestrarum speciali quodam et proprio suffragio.*

31) Ebd., Ep. 4, S. 158, 160, 162, 168.

32) Ebd., Ep. 4, S. 176: *Quocumque me angulo celi Deus collocet satis mihi faciet.*

33) Ebd., Ep. 5, S. 190; Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 98.

34) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 5, S. 212; Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 113.

35) Die bisherige Einteilung, welche die Briefe 1 bis 4 als *persönliche* Briefe und jene ab ›Brief 5‹ als eher *institutionell* beschreibt, wird dadurch bestätigt, wobei Abaelard in letzterem nochmals zu persönlicheren Dingen zurückkehrt.

die Hoffnung auszudrücken, dass für ihn selbst die Strafen nicht allzu schlimm ausfallen würden, da er schon auf Erden viel zu erleiden hatte³⁶⁾. Erneut kommt er daraufhin auf seine unmittelbare Zukunft zurück und äußert das Bedürfnis nach Fürsprache³⁷⁾.

Neben den individuellen Problemen, die sowohl mit dem Gründer als auch mit den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umständen zu tun hatten, stellten sich im Paraklet die gleichen theologischen und praktischen Probleme, die alle neuen Gemeinschaften zu bewältigen hatten: Wer sollte das Kloster führen? Wie würde die von Männern geleistete Seelsorge für die Schwestern ausgestaltet werden? Welche Macht sollte die Äbtissin bzw. Priorin erhalten? Welcher Regel sollte man folgen? Wie würden die Nonnen in die Liturgie eingebunden? Sollten sie das Kloster verlassen können – und wenn ja, für welche Aufgaben?

All diese Fragen rücken in Heloises ›Brief 6‹ und in den folgenden Schreiben in den Mittelpunkt des Interesses. Im sechsten Brief entwirft Heloise die Pläne für die Leitung des Konvents und spricht praktische Fragen ebenso an wie Aspekte von zentraler theologischer Bedeutung – dies alles vor dem Hintergrund, dass die existierenden Regeln ausnahmslos für Männer geschrieben seien und somit Bedarf für eine spezifische Frauenregel bestehe. Wie also wird hier, in dieser konkreteren Situation, mit *Zukunft* umgegangen³⁸⁾? Zuallererst streicht Heloise den Bedarf für eine neue Regel heraus, die grundlegend für alle vernünftige Planung der unmittelbaren Zukunft sei. Im Zusammenhang mit der einjährigen Novizinnenzeit fragt sie, was törichter sei, als einen unbekanntem Weg zu beschreiten, was voreiliger, als ein Leben zu wählen, das man noch nicht kenne, oder ein Gelübde abzulegen, das man nicht halten könne³⁹⁾? Sie fährt etwas später fort: *Magne postremo providentie est his qui Deo se per votum obligant, ut minus voveant et plus exequantur, ut aliquid semper debitis gratia superaddant*⁴⁰⁾. Diese *providentia* changiert

36) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 5, S. 212: [...] *reservavit ad martyrii coronam ... Aliquid tamen esse aestimo, si, cum hinc nullam percipiam coronam, connullam tamen evitem poenam, et dolore unius momentaneae poenae multis fortassis indulgeatur aeternis*. Vgl. Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 112.

37) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 5, S. 212: *Unde et de tuo nobis apud ipsum patrocinio amplius confidimus, ut id obtineam ex tua quod non possum ex oratione propria. Et nunc maxime cum quotidiana periculorum aut perturbationum instantia nec vivere me, nec orationi sinat vacare*. Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 113.

38) Heloises Fragen, Lösungsvorschläge und Entscheidungen spiegeln die Diskussionen des 12. Jahrhunderts um die *cura monialium* sowie die *varietas* und *multiformitas*, die nach Anselm von Havelberg die Kirche als Ganzes konstituieren; vgl. Winfried EBERHARD, Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg, in: HJb 105 (1985), S. 353–387.

39) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 6, S. 224: *Quid rursus stultius quam viam ignotam nec adhuc demonstratam aggredi? Quid presumtuosius quam eligere ac profiteri vitam quam nescias, aut votum facere quod implere non queas?* Vgl. Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 119.

40) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 6, S. 234. Übersetzung in: Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 125: »Es ist ein Beweis von großer Voraussicht, wenn die, welche sich Gott durch ein Gelübde

zwischen dem Bezug auf die unmittelbare Zukunft und jenem auf die Ewigkeit, denn die Einhaltung der Regel sei auf Erden sowieso geboten, die *Mehrleistung*, die erbracht wird, werde sich im Leben nach dem Tod und am Ende der Zeiten auszahlen: Heloise zitiert dazu Luc. 10,35: *et quodcumque supererogaveris ego cum rediero reddam tibi*⁴¹). Ein weiterer Hinweis auf die fast schon apokalyptische Situierung der Diskussion folgt kurz darauf mit der Anmerkung: *senuisse iam mundum conspicimus*⁴²).

Die weiter entfernt liegenden Zukünfte (und die Ewigkeit) werden wichtiger, wenn Heloise über die hohe Bedeutung der Intention im Vergleich zu den Taten einer Person nachdenkt; dennoch sind diese theologischen Reflexionen auf die praktischen Bedürfnisse ihrer Gemeinschaft gerichtet⁴³). Folgerichtig rücken Vorkehrungen für die unmittelbare Zukunft auch wieder in den Vordergrund, wenn sie gleich darauf Abaelard um konkrete Richtlinien für den Konvent bittet. Bei allen diesen Überlegungen ist der Übergang von individuellen auf kollektive Zukunftsbezüge fließend.

Das spirituelle Leben der Nonnen kann nur ermöglicht werden, wenn der dringende Bedarf des Konvents an materiellen Dingen gedeckt ist⁴⁴). Dies macht auch Abaelard in einer seiner Predigten zum Thema⁴⁵). Im Gegensatz zu den vorhergehenden Briefen löst der in der Zukunft liegende Tod Abaelards, der am Ende des Briefes angesprochen wird, keine individuellen Ängste mehr aus, sondern wird in seinen Konsequenzen für die Gemeinschaft diskutiert. Hier also ist man in der klösterlichen Zeitlichkeit angekommen, Abaelards fortgesetzte Bewegung zwischen den temporal unterschiedlich codierten Räumen hat für Heloise keine Bedeutung mehr⁴⁶).

verpflichten, weniger versprechen und mehr halten, so dass sie allezeit einen Überschuß aus freien Stücken zu der pflichtmäßigen Leistung hinzufügen können.«

41) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 6, S. 234.

42) Ebd.; Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 126.

43) Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 6, S. 250/252: *Pietas autem ad omnia utilis est, promissionem habens vite que nunc est et future* [1. Tim. 4,7–8] *quoniam pia mentis in Deum devotio et hic ab ipso meretur necessaria et in futuro perpetua*. Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 136.

44) Hier gibt es eine negative Analogie zur *intolerabilis* [...] *paupertas*, unter der Abaelard an diesem Ort litt und die die Einrichtung und den darauf folgenden Erfolg seiner Schule begründete, s. *Historia calamitatum* (wie Anm. 14), S. 68. Vgl. auch weiter unten zum Verständnis von Akkumulation von Land/Besitz als Vorsorge für die Zukunft.

45) Aldo GRANATA, La dottrina dell'elemosina nel sermone ›Pro sanctimonialibus de Paraclito‹ di Abaelardo, in: *Aevum. Rassegna di Scienze storiche linguistiche e filologiche* 47 (1973), S. 32–59; Fiona J. GRIFFITHS, Brides and Dominae: Abelard's Cura Monialium at the Augustinian Monastery of Marbach, in: *Viator* 34/1 (2003), S. 57–88; zu den Predigten vgl. auch die Einleitung in: *I sermoni di Abelardo per le monache del Paraclito*, hg. von Paola DE SANTIS (*Mediaevalia Lovaniensia* I/31), Leuven 2002.

46) Siehe oben, Anm. 24. Zur als gegeben angesehenen Ruhe des Klosterlebens vgl. beispielsweise Letter Collection (wie Anm. 13), Ep. 6, S. 236.

Die von Heloise eingeforderte Regel für das Parakletkloster liefert Abaelard in ›Brief 8‹⁴⁷⁾. Doch auch wenn es in diesem und in der Regel um die unmittelbare Zukunft der Nonnen geht, ist, wie schon in ›Brief 7‹, diese zeitliche Dimension nicht explizit fokussiert. Vielmehr wird durch den eschatologischen Grundton implizit deutlich, was alles von den Nonnen zu leisten ist, bevor das Ende kommt. Erneut betont Abaelard, wie bedeutsam Handlungen in der plan- und kontrollierbaren näheren Zukunft für die Zeit nach dem individuellen Tod und das Ende aller Zeiten sind – Zukünfte, die zwar nicht vorgewusst und kontrollierbar, aber eben doch im Rahmen des Strebens nach *perfectio* beeinflussbar und veränderlich sind⁴⁸⁾.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass in den ersten Briefen – vor allem 2 und 3 – die unmittelbare Zukunft oft in einem sehr engen Zeitrahmen adressiert wird, während sie in den späteren Schreiben, insbesondere in der Regel, stärker im Zusammenhang mit den weiter entfernten Zukünften und mit Anweisungen und Vorschlägen für ideales Handeln verknüpft wird. Die planbare Zukunft von Individuen und Gruppen steht in diesen Texten insgesamt im Vordergrund. Anders als apokalyptische, visionäre oder exegetische Texte, die den Zeitraum zwischen Tod und Letztem Gericht oder das Ende der Zeiten und die Ewigkeit fokussieren, haben die Briefe diese fernerer Zukünfte nicht zum Thema. Sie stehen aber auch bei den ganz konkreten Zukunftsfragen – wie etwa jener, ob die Schwestern körperliche Arbeit verrichten sollen und wenn ja wieviel – immer im Hintergrund. Jegliche Strategie für zukünftiges Handeln im Hier und Jetzt ist untrennbar mit der Erwartung verbunden, im Jenseits einen Effekt zu haben. Zugleich bedingen sich Stabilität und Kontinuität der Institution und Zukunftsaussichten der Einzelnen gegenseitig.

KLOSTER (2)

Diese Bezüge zwischen unmittelbarer und jenseitiger sowie individueller und institutioneller Zukunft zeigen sich auch bei der Zukunftsplanung, die Abt Suger in und für den Konvent in St. Denis sowie für sein eigenes Seelenheil in Gang setzte, auch wenn sie auf einer ganz anderen Ebene daherkommt. Suger war es gewesen, der Heloise und ihre Schwestern aus Argenteuil vertrieben hatte – und zwar im Rahmen der Zukunftssicherung für sein eigenes Kloster⁴⁹⁾. Argenteuil war dabei keine Ausnahme: Suger sorgte –

47) Luscombe ediert ›Brief 8‹ und die ›Regel‹ separat, s. Letter Collection (wie Anm. 13), S. 352/354 und 358–516; vgl. Briefwechsel mit Heloisa (wie Anm. 20), S. 197–302. Den ersten Teil von Heloises Bitte, die historische Erklärung der Rolle der Frauen in der Christenheit, handelt Abaelard in ›Brief 7‹ ab.

48) Das zeigt sich in den einzelnen Bestimmungen der Regel, besonders deutlich beispielsweise zu den Aufgaben der Klostersvorsteherin, zum Umgang mit Kranken und zur Grösse der Gemeinschaft. Letter Collection (wie Anm. 13), S. 396, 416–418, 492–494.

49) Zum Reformkontext dieses Vorgangs vgl. Thomas G. WALDMAN, Abbot Suger and the Nuns of Argenteuil, in: *Traditio* 41 (1985), S. 239–272; Julian FÜHRER, König Ludwig VI. von Frankreich und die

nicht nur durch Rückgriff auf angeblich alte Rechte – in seiner Amtszeit insgesamt für ein deutliches Anwachsen von Besitz und Einkünften in St. Denis. Der Gedanke, diese könnten nach seinem Abbatiat wieder verloren gehen, bereitete ihm konstant Sorge⁵⁰.

Explizit wie implizit wird insbesondere in der späteren Schrift ›De administratione‹ (ca. 1145 und später) deutlich, dass er in seinen letzten Lebensjahren viele Projekte angefangen hatte, deren Fertigstellung er in der näheren Zukunft – seiner eigenen Lebenszeit und der seiner Nachfolger – erwartete und die er seinen Nachfolgern ans Herz legte, um sich zu versichern, dass sie weiter vorangetrieben würden⁵¹. Die materiellen Voraussetzungen dafür hatte er in seiner Amtszeit geschaffen und diese auch als Grundlegung und Absicherung für die Zukunft gesehen⁵². Am Ende des Berichts über die von ihm in Gang gesetzten Bautätigkeiten verweist Suger auf Überlegungen zu möglichem kommenden Unheil (*aut temporibus nostris aut successorum nostrorum tardius aut numquam quocumque infortunio*⁵³) und betont mit dem Satz [*p*]reteritorum enim recordatio futurarum est exhibitio⁵⁴ nochmals die Bedeutung des Vergangenen (seiner Handlungen und des Textes) für die Zukunft⁵⁵. Handfeste Probleme der unmittelbaren Zukunft, wie Ver-

Kanonikerreform (Europäische Hochschulschriften 3/1049), Frankfurt am Main u. a. 2008, S. 299–304; siehe auch oben, Anm. 11.

50) Suger von St. Denis, De administratione, in: ders., Ausgewählte Schriften (wie Anm. 2), S. 253–371, hier S. 258 (und passim).

51) Ebd., Prolog, S. 256–259. Das ängstliche Hoffen (s. o., Anm. 18) auf Fertigstellung der Arbeiten – möglichst mit Gottes Hilfe – kommt bereits in der ›Ordinatio‹ (1140) zum Ausdruck, s. Suger von St. Denis, Ordinatio, in: ders., Ausgewählte Schriften (wie Anm. 2), S. 173–197, hier S. 190, Abschnitt (35). Vgl. auch ders., Œuvres: Lettres de Suger. Chartes de Suger. Vie de Suger par le moine Guillaume, Bd. 2, hg. und übers. von Françoise GASPARRI (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Âge 41), Paris 2008, S. 250, sowie Gasparris Kommentar (ebd., Anm. 43). Dazu zuletzt Elizabeth A. R. BROWN, Suger and the Abbey Church of Saint-Denis, 1144–51, in: Gesta 59/1 (2020), S. 43–72.

52) William W. CLARK/Thomas G. WALDMAN, Money, Stone, Liturgy, and Planning at the Royal Abbey of Saint-Denis, in: New Approaches to Medieval Architecture, hg. von Robert Odell BORK/William Watson CLARK/Abby McGEHEE (AVISTA Studies in the History of Medieval Technology, Science and Art 8), Farnham 2011, S. 63–75, hier S. 68–70. Diese Zukunftsaurichtung bestätigt auch das von CLARK/WALDMAN ebenfalls angesprochene päpstliche Privileg von 1131, vgl. Papsturkunden in Frankreich. Neue Folge 9, Diözese Paris II: Abtei Saint-Denis, hg. von Rolf GROSSE (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse 225), Göttingen 1998, Nr. 35, S. 148–151.

53) Suger von St. Denis, De administratione (wie Anm. 46), S. 328.

54) Ebd.

55) Dieser Satz ist unterschiedlich übersetzt worden, vgl. etwa BROWN, Suger (wie Anm. 51), S. 68 (›The recollection of things past is the revelation – or promise, or display – of things future.‹); Erwin PANOFKY/Gerda PANOFKY-SOERGEL, Abbot Suger on the Abbey Church of St.-Denis and its Art Treasures, Princeton NJ 1979, S. 53 (›The recollection of the past is the promise of the future.‹); Suger von St. Denis, Œuvres (wie Anm. 2), S. 123 (Übers. GASPARRI: ›La mémoire du passé est en effet un exemple pour l'avenir.‹); ders., De administratione (wie Anm. 50), S. 329 (Übers. BINDING/SPEER: ›Denn das Gedenken an vergangene Dinge stellt uns die künftigen vor Augen.‹); RATHMANN-LUTZ, Monastische Zeit (wie Anm. 4), S. 245 (›Die Erinnerung an die Vergangenheit nämlich macht das Zukünftige ansichtig oder auch [...]

zögerungen im Bauablauf, sollen zunächst durch kurzfristige Planung und den Einsatz von viel Geld gelöst werden, doch greift die *largitio divina* zu Gunsten des Heiligen Dionysius ein⁵⁶).

Bereits 1137 hatte Suger in seinem Testament Vorkehrungen für die Zeit nach seinem Tod getroffen. Die Koppelung seiner eigenen jenseitigen Zukunft mit der diesseitigen von St. Denis wird hier deutlich, insbesondere in folgender Passage:

Cum autem miserrimum hujus vitae hominem exuero, per omnia curricula omnium annorum et temporum pro remedio animae meae et fratrum et benefactorum ecclesiae eo quo diximus ordine missam Spiritus sancti, Requiem eternam et pronunciantes et decantantes, divinam nobis tali perseverantia salutaris hostiae reconciliabunt propitiationem. [...] Potissimum enim haec reponimus ut successorum fratrum et benivolentiam et devotionem acquiramus. [...] Et quoniam omnia membra capiti suo debent cooperari, in omnibus cellis ubique terrarum anniversarium nostrum secundum locorum quantitatem et possibilitatem fieri petivimus⁵⁷.

Entsprechend legt er auch in seinem »politischen Testament«, das er Ende 1150 oder Anfang Januar 1151 unmittelbar vor seinem Tod (*dissolutionem meam imminere*) in einem Brief an Ludwig verfasst, Wert auf die Perpetuierung dessen, was er begonnen hat: Er vertraut das Gedeihen des Königs und den Bestand des Reiches Gott an, bevor er Ludwig dazu auffordert, St. Denis zu schützen. Recht konventionell erscheint der Hinweis auf die Leistungen Ludwigs und die Aufforderung *videte, pensate ne tantum laborem amittatis*, [...]. Eindringlicher jedoch klingt die Aufforderung, den Brief wie eine Art Talisman immer bei sich zu tragen: *Hanc epistolam, quia me non potestis, vobiscum semper retinete, et quod in ea scriptum est adimplere satagite⁵⁸*.

Die *temporale Qualität klösterlicher Zeitlichkeit* zeigt sich bei Suger wie bei Abaelard und Heloise in Bezug auf die Zukunftsplanung in doppelter Hinsicht: Einmal werden die Ziele, die Suger sich und seiner Gemeinschaft setzt, nicht – wie am Hof – durch hastige Bewegung, sondern mit beständigem Durchhaltevermögen (*constanter perseverabi-*

entäußert das Zukünftige.«). Vgl. CLARK/WALDMAN, Money (wie Anm. 52), S. 67: »After all, it was intended not only for the monks then in residence at Saint-Denis, but also for future generations«.

56) Suger von St. Denis, De consecratione (wie Anm. 2), S. 234–237. Vgl. zur höfischen Tugend der *largesse* und ihrem Verhältnis zur Zukunft unten, Anm. 86.

57) Suger von St. Denis, Œuvres, Bd. 2 (wie Anm. 51), S. 193–211 (Nr. 8), hier S. 199–205.

58) Suger an Ludwig VII., vor 1151 Januar 13; s. ebd., S. 93–97 (Nr. 26), hier S. 95/97. Die Einschätzung GASPARRIS (ebd., S. 94, Anm. 2) unterstützt diese Deutung: »On retrouve ici l'expression de la permanente inquiétude de l'abbé de Saint-Denis au regard de ses fautes de jeunesse, de ses activités militaires, de ses péchés qu'en tant qu'homme d'État, plongé dans les affaires du monde, il ne put éviter. Ce sentiment de regret, de repentir, et la crainte du jugement divin sont omniprésents dans ses chartes. On sent cependant dans cette lettre, écrite à l'extrême fin de sa vie, une certaine sérénité due au sentiment du devoir accompli dans un dévouement total à la couronne, comme à son église, et une confiance sereine dans la miséricorde divine.«

*mus*⁵⁹⁾, Hoffnung auf göttliche Hilfe und Vertrauen auf den göttlichen Plan erreicht. In ›De consecratione‹ und weiteren von Suger verfassten Texten wird zudem die der weltlichen Zeitlichkeit zeitweise entrückte Ruhe und Beständigkeit des Klosters betont, so dass der Fokus auf der *langfristigen* Planung liegt⁶⁰⁾. Zweitens wird im klösterlichen Kontext der Bezug der pragmatischen Planungen (Versorgung der Gemeinschaft, Fertigstellung der Baustellen, Regentschaft) zur Eschatologie und dem zukünftigen Seelenheil des Einzelnen und der Gemeinschaft auch explizit gemacht.

HOF (3)

Die engen Verbindungen des Klosters St. Denis und besonders Abt Sugers und seines Nachfolgers Odo zum französischen Königshof sind bekannt und breit erforscht. Daher soll der Frage nach dem Sprechen über Zukünftiges für die höfische Laiengesellschaft⁶¹⁾ hier anhand des Berichts Odos über den Zweiten Kreuzzug (›De profectioe Ludovici VII in orientem‹, 1148⁶²⁾), ausgewählter Briefe Sugers und Ludwigs VII. sowie des ›Cligès‹ des Chrétien de Troyes (ca. 1165/76⁶³⁾) nachgegangen werden. Stärker als in Sugers Viten der Könige Ludwig VI. (›Vita Ludovici grossi‹, 1143/4) und Ludwig VII. (›De glorioso rege Ludovico‹⁶⁴⁾) gerät dabei der Zweite Kreuzzug in den Blick: Natürlich ist schon die von den Päpsten gewährte Lossprechung von allen Sünden – nicht nur der Kreuzfahrer, sondern ihrer ganzen Familien – ein Versprechen auf die fernere Zukunft, doch davon soll hier nicht die Rede sein. Vielmehr kommen der Umgang mit der unmittelbaren Zukunft, die Vorstellungen und Handlungen im Umfeld des Kreuzzugs und das

59) Suger an Eugen III., 1148 August 24, s. ebd., S. 26–33 (Nr. 5), hier S. 31.

60) Suger von St. Denis, *De consecratione* (wie Anm. 2); William W. CLARK/Thomas G. WALDMAN, Louis VII's Charter of 1144 for Saint-Denis and the Two Tabernacles of Abbot Suger, in: *Medieval Paradigms. Essays in Honor of Jeremy duQuesnay Adams*, 2 Bde., hg. von Stephanie HAYES-HEALY (The New Middle Ages), Basingstoke 2005, Bd. 2, S. 113–146.

61) Zum Quellenproblem vgl. Marcus Graham BULL, *The French Aristocracy and the Future*, c. 1000–c. 1200, in: *Medieval Futures* (wie Anm. 6), S. 83–100, hier S. 85 f.

62) Odo von Deuil, *De profectioe Ludovici VII in orientem*, hg. von Virginia Gingerick BERRY (*Records of Civilization. Sources and Studies* 42), New York 1948. Neben der üblichen Vorbildfunktion für zukünftige Könige, kann das Werk auch als praktische Handlungsorientierung für zukünftige Kreuzzüge gedacht gewesen sein, vgl. ebd., S. xvii (Einleitung), 24 (zur handfesten Problematik der Pferdekarren: *Ad cautelam haec omnia dicimus posterorum [...]*), 28 (*In his quae scribimus pro exemplo est descriptio probitatum, pro directione itineris nomina civitatum, pro cautela viatici qualitas regionum.*). Aus der Retrospektive schreibend, beklagt Odo häufig die vergangene Zukunft, die man gegen den Willen Gottes weder durch *consilium nec prudentia* wissen oder verhindern kann, auf die aber Zeichen oder *viri nobiles* verweisen können, s. etwa ebd., S. 14, 68.

63) Chrétien de Troyes, *Cligès*, hg. von Wendelin FOERSTER, übers. von Ingrid KASTEN, Berlin 2006.

64) Suger von St. Denis, *De glorioso rege Ludovico*, in: ders., *Œuvres*, Bd. 1 (wie Anm. 2), S. 156–177; ders., *Vie de Louis VI Le Gros* (wie Anm. 1).

Verhältnis zu den am Beispiel der beiden Lebensbeschreibungen herausgearbeiteten zeitlichen Eigenschaften (Geschwindigkeit, Bewegung) in den Blick⁶⁵).

Bereits bei der Zeitplanung sowohl für die Hin- wie für die Rückreise der Kreuzfahrt zeigt sich, dass zwar Verschiebungen an der Tagesordnung sind und nicht konsistent geplant werden kann, dass aber, wenn es voran geht, schnelle Entscheidungen und zügige Bewegung gefragt sind (wie auch in den Viten finden sich häufig Begriffe wie *festinare*, *properare*, *velociter*, *cito*, ...). So wird bei der Kreuznahme im März 1147 proklamiert, dass die Kreuzfahrer *post annum progredierentur* – eine Planung, die sich schon nach kurzer Zeit wieder ändert⁶⁶). Auch andere gesetzte Termine werden ohne viel Aufhebens verschoben: Im Frühjahr 1149 beschwört Suger den König, aus dem Osten zurückzukommen – Eile sei geboten, die Rückreise solle nicht später als Ostern erfolgen. Suger habe unterdessen vorausschauend geplant, *sperantes in reditu vestro* Einkünfte gespart und Sorge getragen, dass alles in gutem Zustand sei⁶⁷). Ludwig hatte die Verzögerung seiner Rückkehr angekündigt und mitgeteilt, dass *usque ad Paschae transitum remanere ad ipsius ecclesiae sustentationem promisi*⁶⁸). Später im selben Jahr schickt er einen weiteren Brief, der die erneute Verzögerung erklärt und verspricht *viam nostram accelerare curabimus*⁶⁹). Nur selten gibt es einen Hinweis darauf, dass ein vorgefasster Plan umgesetzt werden soll: *Ceterum rex ex proposito Philadelphiam properabat* [...] ⁷⁰).

In den Briefen, die Ludwig VII. an Suger sendet, während er auf dem Kreuzzug ist⁷¹), findet sich auch die Rede von *providere/providentia* im Zusammenhang mit der Bitte um Geld sowie die Sorge für eine Burg und für Erben⁷²). Eile ist auch hier geboten: *collec-*

65) Zur Eile als »temporaler Eigenschaft« des Hofes s. RATHMANN-LUTZ, *Monastische Zeit* (wie Anm. 4); vgl. Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), passim, für eine ähnliche temporale Charakterisierung des Königs.

66) Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), S. 10, 14 (Verzögerung und Festsetzung der Abreise).

67) Suger an Ludwig VII., vor 1149 April 3; s. Suger von St. Denis, *Œuvres*, Bd. 2 (wie Anm. 51), S. 33–39 (Nr. 6).

68) Ludwig VII. an Suger, 1148; s. *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Bd. 15, hg. von Michel-Jean-Joseph BRIAL, Paris 1808, S. 501 f. (Nr. 52); ebd., S. 502 (Nr. 53: Ludwig VII. an Thibaut, Gf. von Champagne), und wieder in einem Brief an Suger, ebd., S. 508 (Nr. 66): *Nos enim, auxiliante Domino, statim post Pascha transfretare, et ad regni nostri tutelam redire sine dubio festinabimus*. Bei Odo wird auch deutlich, dass ein großer Teil des Kreuzzugs aus Warten bestand – genau das Gegenteil der schnellen Bewegung, die dem König eigentlich angestanden hätte.

69) Ludwig VII. an Suger, 1149, in: *Recueil des historiens des Gaules* (wie Anm. 68), S. 514 (Nr. 81).

70) Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), S. 102.

71) *Recueil des historiens des Gaules* (wie Anm. 68), S. 487 (Nr. 11 und 12), 488 (Nr. 13), 495 f. (Nr. 36, 37), 500–502 (Nr. 47–54), 508 f. (Nr. 66–68), 518 f. (Nr. 96).

72) BURROW weist auf den Zusammenhang von *provisio* in Verbindung mit »Rat geben/hören« hin. In Verbindung mit dem »dritten Auge« der *Prudentia* (*providentia*) könne man auf das Beste für beide Zukünfte, die diesseitige wie die jenseitige, vertrauen, s. BURROW, *Third Eye of Prudence* (wie Anm. 17), S. 44, 46.

*tamque mittere festinanter sine cunctatione studeatis*⁷³). Gebraucht Ludwig das Futur, so um anzuzeigen, was er – im Vertrauen auf Gott – für den Ausgang des Kreuzzugs erwartet (oder für die nähere Zukunft annimmt, s. o. *curabimus, festinabimus*): *Illud enim certissime scitote, quoniam aut nunquam redibimus, aut cum gloria Dei et regni Francorum revertemur*. Nötig dazu sind die Gebete zu Hause und die finanzielle Unterstützung, um deren schnelle Zusendung gleich darauf wieder gebeten wird⁷⁴). Ludwigs Anweisungen sind *usque ad reditum nostrum*⁷⁵) geplant. Suger soll *ad honorem nostrum* vorausschauend handeln *secundum quod rationis intuitus suggeret vobis*⁷⁶).

Vor der Abreise waren Vorkehrungen für die Reiseroute getroffen worden, so gut das möglich war: *de spe futuri exercitus copiosi Apuliam regi Rogerio nuntios mittit*. Dieser verspricht sogleich materielle Unterstützung und Begleitung, auch wenn dann eine andere Route gewählt wird⁷⁷). Sodann wird für die Zeit der Absenz des Herrschers das Königreich geordnet: *Ceterum dum rex lustrans omnia statum regni ordinat, dum subditis in posterum pacem firmat [...]*⁷⁸). Hier zeigt sich, dass die Zukunftsplanung für das Reich insbesondere in der Absicherung des *status quo* bestand, die idealerweise der Friedenssicherung dienen sollte⁷⁹).

Auf dem Kreuzzug selbst sind es dann vor allem militärische Erfordernisse, wechselnde Reisebedingungen, Hunger und Ähnliches, die als Anlass für kurzfristige Planänderungen genannt werden⁸⁰). Dazu treten auf einer Metaebene Ehre und Rache als Anlass

73) Ludwig VII. an Suger, 1147, in: Recueil des historiens des Gaules (wie Anm. 68), S. 488 (Nr. 13).

74) Ludwig VII. an Suger, 1148, in: Recueil des historiens des Gaules (wie Anm. 68), S. 496 (Nr. 36): *Nos enim sub ope divina sine dubio statim post Pascha transfretare et ad regni nostri tutelam redire curabimus*. Vgl. ebd., S. 502 (Nr. 53, an Thibaut, Gf. von Champagne).

75) Vgl. unter anderem Ludwig VII. an Suger und den Grafen von Vermandois, in: Recueil des historiens des Gaules (wie Anm. 68), S. 501 (Nr. 50).

76) Ebd., S. 501 (Nr. 51).

77) Ähnlich zunächst auch die Kommunikation mit Manuel I. Komnenos, vgl. Manuel I. an Ludwig VII., 1146, in: Recueil des historiens des Gaules et de la France, Bd. 16, hg. von Michel-Jean-Joseph BRIAL/Léopold DELISLE, S. 9 f. (Nr. 26). Auch die anderen Könige gewähren die Durchreise (*de foro et transitu requisivit*).

78) Dies bestand vor allem in Schenkungen und Bestätigen von älteren Stiftungen, vgl. Achille LUCHAIRE, Études sur les actes de Louis VII (Histoire des institutions monarchiques de la France sous les premiers Capétiens. Mémoires et documents), Paris 1885, S. 152. Ludwig VII. bestätigt auch die Finanzierungsbemühungen seiner Mitstreiter, beispielsweise den Verkauf von Land zu Absicherung der Reise durch Adam de Villoron (ebd., Nr. 196). Derselbe hatte für den Fall seines Todes ebenfalls Land an die Abtei Chaalis geschenkt, unter der Bedingung, dass sein Vater dies lebenslang nutzen könne (ebd., Nr. 195).

79) Erneut, als die Reise bereits begonnen hat, s. Odo von Deuil, De profectioe (wie Anm. 62), S. 22: *statuitque leges paci ceterisque utilitatibus in via necessarias, quas principes sacramentis et fide firmaverunt*.

80) Für eine der selteneren längeren Überlegungen vgl. beispielsweise ebd., S. 130–132 und passim. Vgl. für die politischen oder militärischen Zwänge auch Suger von St. Denis, Vie de Louis VI Le Gros (wie Anm. 1), S. 20, 22, 26; ders., De glorioso rege Ludovico (wie Anm. 64), S. 156, 164, 174, 176.

künftigen Handelns⁸¹⁾, jedoch auch die Überlegung, dass man jene aus pragmatischen Gründen beiseitelassen sollte: *Velimus commoda providentes itineris necessitati. Nemo nostrum novit hanc terram; igitur opus est duce*⁸²⁾.

Ein Blick auf den ›Cligès‹ des Chrétien de Troyes kann als Ergänzung zu den bisherigen Beobachtungen dienen. Der Roman, der die Abenteuer des griechischen Prinzen Alexander und seines Sohnes Cligès zum Thema hat, wurde im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts verfasst⁸³⁾. Er eignet sich als Vergleichsfolie für das bisher Gesagte, da im literarischen Text nicht nur ähnliche Themen wie beispielsweise in Odo Kreuzfahrergeschichte abgehandelt werden, sondern einige der Haltungen zur Planung zukünftigen Handelns aufscheinen, die bereits aus den historiographischen Quellen und den Briefen bekannt sind und mit der Eile und Unaufschiebbarkeit korrelieren, die der höfischen Sphäre zugeschrieben werden.

So will Alexander, der Kaisersohn, nach Britannien reisen, um Ruhm zu erwerben und Ritter zu werden – egal, was die Zukunft bringt, nichts kann ihn aufhalten⁸⁴⁾. Zwar legt er seinem Vater, um Erlaubnis fragend, seinen Plan dar, drängt aber auf eine schnelle Zustimmung. Als Reaktion auf das Ansinnen bietet der Vater einen Ritterschlag für »morgen« an – eine schnelle Reaktion mit einem kurzfristigen Horizont⁸⁵⁾. Das Anhäufen von Besitz ist Alexander – im Gegensatz zur klösterlichen wie auch der kaufmännischen Praxis – gerade kein erstrebenswertes Ziel⁸⁶⁾. Die Zurückbleibenden können in der Sorge

81) Odo von Deuil, De profectioe (wie Anm. 62), S. 98; hier aber auch das Vertrauen auf göttliche Hilfe: *Dat autem nobis qui pertulimus Graecorum scelera divina iustitia spem vindictae et quod nostrae gentes non solent verecundas iniurias diu ferre.*

82) Ebd., S. 80.

83) Vgl. Ingrid KASTEN, Einleitung, in: Chrétien de Troyes, Cligès (wie Anm. 63), S. 1–24, mit Verweisen auch auf die ältere Literatur; Danièle JAMES-RAOUL, Cligès de Chrétien de Troyes. Un style atypique entre style des autres et style d’auteur, in: Langue de l’autre, langue de l’auteur: affirmation d’une identité linguistique et littéraire aux XII^e et XVI^e siècles, hg. von Marie-Sophie MASSE/Anne-Pascale POUÉY-MOUNOU (Travaux d’Humanisme et Renaissance 497), Genf 2012, S. 261–274; Frank-Rutger HAUSMANN, Translatio militiae sive retranslatio: Neue Überlegungen zu Chrétien de Troyes’ *Cligès*, in: Rezeption und Identität. Die kulturelle Auseinandersetzung Roms mit Griechenland als europäisches Paradigma, hg. von Bettina ROMMEL/Gregor VOGT-SPIRA, Stuttgart 1999, S. 301–312; Patricia Harris STÄBLEIN, Transformation and Stasis in *Cligès*, in: An Arthurian Tapestry. Essays in Memory of Lewis Thorpe, hg. von Kenneth VARTY, Glasgow 1981, S. 151–159.

84) Chrétien de Troyes, Cligès (wie Anm. 63), S. 28, Z. 74–76.

85) Ebd., S. 30, Z. 84–91.

86) Ebd., S. 34, Z. 164 f.: *Et cil est a son avoir sers / Qui toz jorz l’amasse et acroist.* Zu der *largesce* gegenläufigen Praktiken vgl. BULL, French Aristocracy (wie Anm. 61). Ludwigs VII. häufige Reaktion auf Beschwerden aus dem Kreuzzugsheer ist ebenfalls *largitas*, vgl. beispielsweise Odo von Deuil, De profectioe (wie Anm. 62), S. 135 und passim.

um eine gute Reise lediglich ihre Hoffnung auf Gott setzen⁸⁷). Diese gelingt und Alexander reüssiert am Artushof. Von dort will er mit dem König auf den Kontinent fahren.

Analog zur Kreuzfahrergeschichte hat auch die Versammlung am Hofe König Artus', welche die Regentschaft während dessen Abwesenheit in der Bretagne zu planen hat, einen Zeithorizont »bis zu seiner Rückkehr« (*tant qu'il revaingne*)⁸⁸). Da sich die Wahl des Regenten bald als Fehlentscheidung erweist, liegt dieser Zeitpunkt tatsächlich sehr nah. Alexander sieht nun seine Zeit gekommen und will sich zum Ritter schlagen lassen; ein Plan, den Artus sofort gut heißt: *Ne ja respiz n'an sera pris / Puis que vos m'an avez requis*⁸⁹). In England sehen sich die Zurückgekehrten allerdings dem Ergebnis einer langfristigeren Planung des Gegners zu seiner Verteidigung gegenüber: *Car li traïtres le ferma / Des que la traïson soscha*⁹⁰). Der Regent hatte offenbar vor, länger zu herrschen und diese seine neu erworbene Herrschaft auch an die Nachkommen weiterzugeben⁹¹). Abgesehen davon allerdings sind Planungen auch hier eher reaktiv und kurzfristig. Eingeschlossen durch die Belagerung beraten die Verräter, wie sie der vertrackten Situation entkommen können, jedoch nicht lange: *A lor consoil plus ne sejourment / Maintenant s'armement et atorment*⁹²). Es geht also darum, schnell zu handeln und kurzfristig zu planen. Auch die Lösung des Problems der beiden Liebenden Cligès und Fenice lässt maximal eine Nacht zur Planung: *Anuit vos i covient antandre / Et demain dire me savroiz / Le miauz, que pansé an avroiz [...] Et voille chascuns an son lit / La nuit et est an grant delit / De panser ce que miauz li sanble*⁹³). Und obwohl das Ergebnis der Überlegung sehr folgenreich ist, muss es gleich *hastivemant* umgesetzt werden.

In der höfisch-literarischen Welt finden sich also zahlreiche Anklänge an extradiegetische Praktiken des Planens, doch sie werden hier noch pointierter als in den historiographischen Texten mit der *temporalen Qualität* der (körperlichen) Bewegung, der Schnelligkeit zusammen gebracht⁹⁴): So wird zwar vor Entscheidungen Rat gehalten, aber die Diskussion wird nur kurz oder gar nicht geschildert und ein Ergebnis ist schnell gefunden. Wenn der *Historiograph* betont, dass der Rat sich seine Zeit nimmt, um die beste Lösung zu finden (*Eunt igitur ad consilium; et post aliquantulam moram, cum quod erat*

87) Chrétien de Troyes, Cligès (wie Anm. 63), S. 38, Z. 268 f. Zur Hoffnung als Zukunftsmedium vgl. oben, Anm. 18.

88) Chrétien de Troyes, Cligès (wie Anm. 63), S. 46/47, Z. 426.

89) Ebd., S. 82, Z. 1187 f.

90) Ebd., S. 88, Z. 1241 f.

91) Die Ergebnisse von Bull legen es nahe, dass Befestigungen von Burgen als Ausdruck von genealogisch gedachter Zukunftsplanung zu sehen sind, vgl. BULL, *French Aristocracy* (wie Anm. 61), S. 95–98.

92) Chrétien de Troyes, Cligès (wie Anm. 63), S. 110, Z. 1687 f. Auch Alexander fasst kurz darauf einen überstürzten Plan, dem seine Gefährten folgen, s. ebd., S. 118, Z. 1835–1844.

93) Ebd., S. 292, Z. 5272–5274 und 5285–5287.

94) Zur Ironie der Charakterisierung vgl. u. a. Norris J. LACY, »Cligès« and courtliness, in: *Interpretations* 15 (1984), S. 18–24; auch Barbara N. SARGENT-BAUR, *Los et repos. À propos d'une lecture de Cligès*, in: *Romania* 121 (2003), S. 526–538.

melius elegissent, [...] ⁹⁵⁾), und die Entscheidungen im *roman* eher sprunghaft und kurzfristig erscheinen, sind die Unterschiede so groß nicht. Denn auch Odo und Suger berichten von schneller Entschlossenheit und von Entscheidungen, die nicht aufgrund überlegten Abwägens getroffen werden, sondern durch den Druck der äußeren Umstände: *Victus ergo rex et Graecorum monitis et suorum querelis*, [...] ⁹⁶⁾. Für die Absicherung während der Abwesenheit und zukünftiger Kämpfe werden Befestigungen geplant, die Vor- und Nachteile von Reiserouten abgewogen. Die Erhaltung der Ehre und das Mehrten des Ruhms werden über Generationen hinweg verfolgt und repräsentieren ein Streben, das sowohl der inner- wie der nachweltlichen Zukunft dient. Dabei gilt, dass zukünftiges Handeln immer implizit – und zuweilen auch explizit – die Vergangenheit zur Anleitung nimmt ⁹⁷⁾.

Hier wie dort beschäftigen sich die Handelnden mit unterschiedlichen Aspekten der unmittelbaren Zukunft: Die Kreuzfahrer/Reisenden widmen sich der konkreten Planung des Kreuzzugs/ihrer Reise/ihrer Kampfes, sie treffen Vorkehrungen für den möglichen Tod und für die Absicherung der Daheimgebliebenen und des Seelenheils, sie planen für die Zeit der Abwesenheit und die Zeit nach der Wiederkehr in Erwartung ebendieser.

VERGLEICHENDE SCHLUSSBETRACHTUNG

In meinem Beitrag habe ich gezeigt, dass das Sprechen (respektive Schreiben) über unmittelbar Zukünftiges und das konkrete Planen für ungewisse Zukünfte zwar sozial differenziert war, wohl aber auch allen Gruppen gemeinsame Züge aufwies: So ist eine Zukunft, die potentiell *jetzt* ⁹⁸⁾ beginnt und implizit wie explizit auf das Ende ausgerichtet ist, allen diskutierten Texten eigen, außerdem ein *genealogisches Denken*, das kontinuierliche Nachfolge bzw. fortwährende Existenz einer Institution imaginiert, für die vorgesorgt und das Vergangene als Handlungsanleitung bewahrt werden muss.

Die unterschiedlichen Zeitregime und die je eigenen temporalen Charakteristika, die einer Gruppe zugeschrieben werden, schlagen sich jedoch in bestimmten Ausprägungen von Zukunftsplanung nieder. Auf Seiten des Klosters ist das Sprechen über Kommendes stärker mit der Eschatologie und dem Vertrauen sowie der Hoffnung auf Gottes Wirken

95) Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), S. 14; vgl. Anm. 92.

96) Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), S. 92: [Konrad] *consulit itaque in illo articulo sapientes suos, sed tarde*, [...]. Der Effekt zeigt sich auch mehrfach in der ›Vita Ludovici grossi‹ und dem Fragment ›De glorioso rege Ludovico‹.

97) Odo von Deuil, *De profectioe* (wie Anm. 62), S. 130, der Ludwig VII. *nostris parentes* als Vorbild für eine Route aufrufen lässt.

98) Vgl. Anke HOLDENRIED, *Implicit Future in the Old Testament: Hugh of St Victor and Peter the Chanter on the Prophecies of Isaiah*, in: *Mittelalterliche Zukunftsgestaltung* (wie Anm. 8), S. 53–76, hier S. 61.

verknüpft⁹⁹). Dazu tritt die Sicherung der langfristig angelegten Planungen im Diesseits. Dagegen werden auf Seiten des Hofes schnelles Reagieren auf äußere Umstände und kurzfristig wirksame Entscheidungen in der unmittelbaren Zukunft in den Vordergrund gerückt. Sowohl in den Texten, die Suger für Ludwig verfasste, als auch im Kreuzzugsbericht *Odos von Deuil* und im ›*Cligès*‹ werden die Handlungen, die auf die Planung der unmittelbaren Zukunft abstellen, mit körperlicher Bewegung verknüpft. Die Pläne sind selten explizit und lediglich in der Rückschau mit eschatologischen Konsequenzen verbunden. Zum erhofften Seelenheil im Jenseits gesellt sich so das Streben nach Ruhm, Rache oder Ehre im Diesseits, das die Lösung diesseitiger Problemlagen zentral werden lässt. Es eröffnen sich somit Zukunftsbezüge unterschiedlicher Reichweite, die mittel- oder langfristige Planungen erfordern.

SUMMARY: WHOSE PROSPECTS? TALKING ABOUT FUTURE IN THE HIGH MIDDLE AGES –
THE COURT AND THE CLOISTER

This article explores how different social groups related to concepts of the future in the High Middle Ages, and the relations of their distinctive »temporal characteristics«. It asks to what extent the temporal qualities of a specific group referred to certain forms and horizons of planning the future. Who plans the immediate future, for whom and on what occasion, and how do these plans relate to other individual and institutional futures in the here and now, to eschatological questions, and to eternity?

While courts and monasteries have much in common in this respect, because their members' knowledge and interests overlap, they also developed distinct and functionally differentiated concepts of the future that correlate to their »temporal characteristics« (defined as the entirety of specific attitudes which characterise that group's way of speaking or writing about time). Like time itself, temporal characteristics are socially and culturally constructed.

In order to scrutinise more closely the planning of the future and its relation to temporal properties, three examples are analysed and finally compared. The chosen texts were all produced in 12th-century France: the first example is the correspondence between Abelard (1079–1142) and Heloïse (about 1092–1164) in the context of the foundation of their Paraclete monastery, the second comprises the writings of abbot Suger of St.-Denis (1081–1151). Thirdly, the account of Odo of St.-Denis on the Second Crusade (1148), selected letters of Suger and Louis VII as well as Chrétien de Troyes' ›*Cligès*‹ (c. 1165/76) are examined with regard to their perspective on planning the future.

99) Siege und andere Erfolge werden auch in der Historiographie *retrospektiv* dem Wirken Gottes zugesprochen.