

Unverkäufliche Leseprobe

WOLFGANG RIEHLE

Englische Mystik des Mittelalters



C.H.BECK

Wolfgang Riehle
Englische Mystik des Mittelalters

623 Seiten, In Leinen
ISBN: 978-3-406-60652-6

Vorwort

Seit meiner Studie über die Metaphorik in der englischen Mystik des Mittelalters ist die Forschung enorm angewachsen; sie genau zu überblicken, ist kaum mehr möglich. Es mag überraschen, daß sich auch und gerade in England, wo man eher einer Tendenz zur Pragmatik zu begegnen gewohnt ist, die abendländische Mystik entfaltet. Das Forschungsinteresse an ihr nimmt stetig zu, und man geht dabei noch immer meist von einem «Kanon» der englischen Mystik aus, der aus den fünf Autor(inn)en Richard Rolle, dem Verfasser der *Cloud of Unknowing*, Walter Hilton, Juliana von Norwich und Margery Kempe gebildet wird. Neuerdings ist diese stillschweigende Annahme einer zusammengehörenden Gruppe von englischen mystischen Texten freilich mit gewissem Recht problematisiert worden, da die «englische mittelalterliche Mystik» zu ihrer Zeit nicht als markante Besonderheit aus dem großen Feld spiritueller Literatur herausgehoben wurde, und da es nicht wenige Übergänge zwischen pastoraler, devotionaler und spezifisch mystischer Literatur gibt. Ferner ist gefordert worden, die mystische Literatur sei auch zu den Meisterwerken der Dichtung in Beziehung zu setzen,¹ da sie zumindest auf ihren Höhepunkten dazu tendiere, in Poesie überzugehen.²

Da unsere «Englische Mystik» ursprünglich als Schlußband von Kurt Ruhs *Geschichte der abendländischen Mystik*³ konzipiert war, haben wir uns entschlossen, im wesentlichen seine Mystikdefinition zu übernehmen. Ruh geht zwar generell von Mystik als Erfahrung der Einheit des Menschen mit Gott, insbesondere als *cognitio Dei experimentalis* aus, er ist sich aber in Übereinstimmung mit der heutigen Forschung bewußt, daß wir es lediglich mit Texten zu tun haben,⁴ hinter die nicht zurückgegangen werden kann. So sind durchaus auch Werke zu berücksichtigen, die sich mit mystischer Erfahrung befassen, ohne daß der Autor in jedem Fall den Anspruch erheben könnte oder wollte, dieser Erfahrung selbst teilhaftig geworden zu sein. Nicht wenige mystische Werke verdanken sich dem seelsorgerlichen Engagement ihrer Autoren, was ihnen eine besondere mystagogische Eigenschaft verleiht.⁵ Wie immer man die zentrale Frage nach dem Wesen der Mystik beurteilt, eine strenge Aus-

differenzierung mystischer Texte ist im Mittelalter nicht möglich. Man kommt nicht darum herum, auch jene Werke in eine Darstellung der Mystik aufzunehmen, die nicht den ganzen mystischen Stufenweg berücksichtigen und nur unter den Begriff ›Spiritualität‹ gefaßt werden können. So wird mancher Leser überrascht sein, in unserer Mystikgeschichte auch eine ausführliche Interpretation der *Ancrene Wisse*, einer Lebensregel für drei junge Klausnerinnen, vorzufinden. Unser Hauptaugenmerk wird jedoch unverändert auf den Kanon der fünf englischen mystischen Autor(inn)en: Richard Rolle, Walter Hilton, den anonymen Verfasser der *Cloud of Unknowing*, Juliana von Norwich und Margery Kempe gerichtet sein. Unverzichtbar erscheint aber auch der Blick auf den *Mirror of Simple Souls*, die englische Version von Marguerite Poretes häretischem *Mirouer des simples âmes*. Abschließend verdient die rasante Zunahme anonymer Schriften mit spiritueller Thematik im Spätmittelalter unsere Aufmerksamkeit, wobei hier die Grenzen zwischen mystischer und devotionaler Literatur immer mehr zerfließen.

Es gehört zu den Zielen dieser Geschichte der Mystik im mittelalterlichen England, die Texte im Hinblick auf ihre eigentliche Aussageintention zu interpretieren, sie «beim Wort zu nehmen» und ihnen so die verdiente Aufmerksamkeit zu zollen. Dabei versuchen wir bei unserer Beurteilung möglichst unvoreingenommen vorzugehen. Es versteht sich, daß diese Texte nicht nur als ›Literatur‹ zu werten sind, sondern zugleich in ihrem theologischen Anspruch rezipiert werden müssen.⁶ Daher erfordert ein adäquates Verständnis von Mystik allemal auch die Überschreitung des eigenen Faches und die Einbeziehung ergänzender, interdisziplinärer Fragestellungen. Im speziellen Fall der englischen Mystik muß es ja von Anfang an auch ein besonderes Ziel sein, die Ausformungen der Mystik auf dem Kontinent, vor allem der rheinischen Mystik, komparatistisch-vergleichend mit einzubeziehen. Dabei ist freilich Kurt Ruhs These, wonach «Mystik [...] erst in den Volkssprachen eigentlich zu sich selbst»⁷ kommt, nicht auf die Verhältnisse in England zu übertragen. Nur sehr bedingt kann dort davon die Rede sein, daß erst die Volkssprachlichkeit den Eigenwert heimischer Mystik entfaltet; am ehesten könnte man davon bei Juliana von Norwich sprechen. Richard Rolle würde dann aber den Gegenbeweis liefern, der nicht nur den Großteil seiner mystischen Werke noch in Latein verfaßte, sondern in seinem *Melos Amoris* zu einer höchst originellen sprachlichen Gestaltung seines mystischen Themas fand, die ihm nur das lateinische Medium ermöglichte.

Die Forschung hat in den letzten Jahrzehnten zwar beträchtliche Fortschritte gemacht, doch hat sie auch Irrwege betreten. Ich gebe unumwunden zu, daß ich in diesem oder jenem Aspekt zu einem anderen Ergebnis als in meinem ersten Buch über die englische Mystik des

Mittelalters gekommen bin. Beispielsweise schätze ich heute den franziskanischen Einfluß auf die englische Spiritualität viel geringer als seinerzeit ein, wie ja überhaupt die gegenwärtige Mittelalterforschung im Begriff ist, die Beurteilung franziskanischer Einflüsse auf das Spätmittelalter auf ein realistischeres Maß zu reduzieren. In meinem Urteil über Margery Kempe war ich der seinerzeit geläufigen Ansicht gefolgt, sie müsse zwar zur englischen Mystik im weitesten Sinne gerechnet, jedoch zugleich als neurotisch diagnostiziert werden. Nach nunmehr ca. 30 Jahren, aufgrund neuerer Forschungsergebnisse und nicht zuletzt nach eingehender Beschäftigung mit den theologischen Hintergründen ihres Werkes, bin ich jedoch zu einem weit positiveren Urteil gekommen. Auch wenn Margery Kempe «die große Stille», mit der wir es im Folgenden durchweg zu tun haben werden, mit dem schrillen Schrei ihrer religiösen Praxis durchbricht, ist sie eine hochinteressante Persönlichkeit, die über eine hypersensible Erlebnisfähigkeit verfügte, die sie jedoch oft nicht unter Kontrolle zu bringen vermochte. Trotz gewisser Versuche einer Selbstinszenierung ist die Echtheit ihres religiösen Erlebens nicht zu bezweifeln. Bevor man ihr Buch zur Seite legt, wartet sie noch mit einer Überraschung auf. Sie teilt dem Leser nämlich mit, sie wisse genau, in fernen Zeiten würden Menschen (und sie meint damit natürlich Männer) auftreten, um sie zu verleumden und zu verurteilen; doch sie sollten wissen, daß sie ihnen verzeihe und für sie bitte. Dies hat etwas Berührendes, vor allem, wenn man selbst davon betroffen ist. Man findet sich plötzlich in Beziehung zu einer Frau, die vor 600 Jahren gelebt hat. Dafür, daß sie mir ihr Pardon gegeben hat, bedanke ich mich gleichsam dadurch, daß ich sie nunmehr vor dem Hintergrund jener theologischen Voraussetzungen interpretiere, durch die sie zu ihrem religiösen Leben bewegt wurde.

Dieses kurze Schlaglicht auf eine mittelalterliche «pious woman», die mit großem Selbstbewußtsein ihre Kritiker aus einer wesentlich späteren Zeit vorbeugend in ihre Schranken verweist, beweist uns wieder einmal, wie unangebracht eine hochmütige Haltung gegenüber dem «finsternen» Mittelalter ist. Zu viel verbindet uns noch mit jener Epoche, als daß wir sagen könnten, wir hätten sie durch die Aufklärung ganz überwunden. Der Mensch jener Zeit lebte in großen Ängsten, sein Leben war vielfach gefährdet. Besonders bedroht fühlte er sich durch den Dämonenglauben, der selbstverständlich auch nicht vor den mystischen Texten Halt machte. Doch haben wir uns davon wirklich völlig befreit? Gibt es nicht noch heute einen vielgestaltigen Aberglauben und magische Relikte in unserem Handeln und Denken? Die Texte, die wir kennenlernen werden, vermögen einiges zu unserer eigenen Selbsterkenntnis beizutragen. Dies betrifft etwa den Umgang mit dem eigenen Herzen, zu dem die homerischen Helden noch einen dialogischen Bezug hatten, indem

sie von ihrem «lieben Herzen» sprachen. Vor allem in der Mystik der Zisterzienser, mit der wir es im Folgenden immer wieder zu tun haben werden, ist es der Ort intimster göttlicher Erfahrung, ja der Begegnung mit dem göttlichen Geliebten. Bereits der Psalmist, auf den die Mystiker so gern zurückgriffen, dankte dem transzendenten Partner dafür, daß er ihm sein Herz erweitert habe («dilatasti cor meum», Ps 118,32). Heute jedoch bedarf der gehetzte Mensch einer «Dilatation», einer Erweiterung der Kranzgefäße seiner Pumpe, damit «die Maschine Mensch» funktionsfähig bleibt.

Für das Zustandekommen dieser Mystikgeschichte habe ich mancherlei Dank zu sagen. An erster Stelle nenne ich Kurt Ruh, der mich mit großer Beharrlichkeit überredete, mich noch einmal ganz der englischen Mystik zu widmen und andere wissenschaftliche Interessen hintanzustellen. Zuvor hatte er meiner Forschung einen wichtigen Impuls durch die Einladung zu seinem Mystik-Symposium in Engelberg (Schweiz) gegeben, dem ich zahlreiche Anregungen von Kolleg(inn)en der germanistischen Mystikforschung verdanke. Leider erreicht ihn mein Dank nicht mehr. Daher sei das Buch, dessen Publikation er noch erhofft hatte, seinem Andenken gewidmet. Mit Freude danke ich Herrn Dr. Raimund Bezold und seinem Lektorat für das engagierte Interesse, mit dem sie meine «Abrundung» von Kurt Ruhs Mystikgeschichte betreut haben.

Danken möchte ich besonders auch für wertvolle Anregungen Dr. A. I. Doyle (Durham), ferner meinem Grazer musikwissenschaftlichen Kollegen Prof. Rudolf Flotzinger, der mir mit wichtigen Hinweisen zum Verständnis spätmittelalterlicher Musik geholfen hat, die ich in meinem Kapitel über Richard Rolles *Melos Amoris* adäquat verwertet zu haben hoffe. Wenn sich Ungenauigkeiten eingeschlichen haben sollten, gehen sie ausschließlich zu meinen Lasten.

Dankbar für finanzielle Förderung der Anfangsphase dieses Forschungsprojektes bin ich dem Land Steiermark und der Österreichischen Forschungsgemeinschaft, und schließlich der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften für die Förderung der Drucklegung. Mit Dank erinnere ich mich an die Unterstützung durch die British Library, London sowie die Durham University Library, vor allem aber an die Universitätsbibliothek Graz, speziell die Fernleihe und Mediathek. Besondere Dankbarkeit schulde ich jedoch Frau Mag. Jutta Leger für ihre stets hilfsbereite und kompetente Mitwirkung bei der Beschaffung der weitverzweigten wissenschaftlichen Literatur zur Mystik. Abschließend sei meiner Frau und meiner ganzen Familie herzlich für die große, verständnisvolle Hilfe gedankt, mit der sie meine Arbeit an der englischen Mystik erleichterten.

I.

Zur Entwicklung des Eremitentums auf den Britischen Inseln

1. Spiritualität und Individualität im 12. Jahrhundert

Wer es unternimmt, eine Darstellung der englischen Mystik zu verfassen, kann frühestens mit dem ausgehenden 12. Jahrhundert beginnen. Die Anfänge einer volkssprachlichen Mystik sind in England wie in Deutschland ein Teil der großen Umbrüche des 12. Jahrhunderts.¹ In dieser Zeitspanne vollzogen sich entscheidende Wandlungen in Theologie, Geistes- und Mentalitätsgeschichte.² Beispielsweise hat man schon oft die sehr kühne These aufgestellt, daß sich ab etwa 1050 ein starkes Interesse an der Frage herausbildet, was die menschliche Individualität konstituiert.³ Hatte man den großen Schub in der geistigen Entwicklung des europäischen Menschen lange Zeit im Übergang zur Renaissance angesiedelt, so datiert man ihn nun mindestens 500 Jahre zurück und spricht von einer «Renaissance des 12. Jahrhunderts». Wie aber soll man exakt das neue Verständnis menschlicher Identität begreifen und beschreiben? Vereinzelt begannen Menschen aus einem Gemeinschaftsverband «herauszutreten», auf Eigenständigkeit, ein eigenes personales So-Sein zu pochen, ohne auf Stützen jedweder Art angewiesen zu sein. Anstatt dieses schon oft diskutierte Problem erneut *in extenso* aufzurollen, erwähnen wir lediglich den Namen Abaelard, um anzudeuten, was gemeint ist. Wie sich gerade an Abaelard, dem großen Intellektuellen und Kontrahenten eines Bernhard von Clairvaux, erweist, gewann dabei das Thema Liebe als *die* große, existentielle menschliche Erfahrung und Herausforderung eine noch nie dagewesene Vehemenz, ja Brisanz.⁴ Man hat sicher zu Recht sagen können, nie zuvor habe man so häufig und so gut über die Liebe gesprochen wie im 12. Jahrhundert und nie zuvor sei dieses Phänomen «with such enthusiasm or [...] such penetrating keenness»⁵ untersucht und sondiert worden. Freilich darf nicht übersehen werden, daß bereits in der griechisch-römischen Antike die ver-

edelnde Kraft der Liebe, allerdings stets nur von Mann zu Mann – unter Einschluß oder Ausschluß des Eros –, erfahren und zum Gegenstand literarischer Diskussion gemacht worden war. Als neu hat man hingegen erkannt, daß im 12. Jahrhundert nunmehr die Frau zum Ziel erotischer Leidenschaft erhoben wurde, was zugleich zur Folge hatte, daß die Vorstellung einer veredelnden Liebe auch ihre Unschuld verlor.⁶ Man kann von der Thematisierung der Liebe in jener Zeit nicht sprechen, ohne die Tatsache zu berücksichtigen, daß zum ersten Mal auch Frauen ihre emotionalen und spirituellen Bedürfnisse klar und deutlich zu artikulieren und zu befriedigen wagten,⁷ wie das Beispiel von Heloise trefflich zeigt. Mit der bedingungslos leidenschaftlichen Liebe zwischen Abaelard und Heloise enthüllte sich plötzlich ein ganz neuer Aspekt menschlicher Existenz; denn um die Mitte des 12. Jahrhunderts begegnen wir leidenschaftlicher Liebe auch in weiblicher Form.⁸ Besonders die Texte fiktionaler Literatur, allen voran der Minnesang und höfische Roman, haben sich diesem neuen Thema in großem Umfang zugewandt. Dort war freilich meist die Sublimierung, der Verzicht auf letzte Erfüllung des Begehrens, das Ziel der Gestaltung dieser neuen Erfahrung. Der begehrte Liebespartner des *fin amor* war zwar gedanklich nahe, gleichzeitig aber unerreichbar fern. Auch wenn beispielsweise noch immer keine letzte Klarheit über die Entstehung des Minnesangs besteht, fasziniert uns jedenfalls die Parallelität des Kults der Dame und des Marienkults, der ein ganzes Gefolge weiblicher Heiliger nach sich zog, da sich die Kirche nun «weiblichen Werten»⁹ zuwandte.

Doch gerade im 12. Jahrhundert erinnerte man sich auch wieder an die großen Beispiele erotischer Dichtung in der römischen Antike; man wandte sich begeistert dem subtilen dichterischen Werk eines Ovid zu, der mit großer Kunst die heidnische, triebhaft-erfüllte Sinnlichkeit thematisierte, und man genoß seine (spielerischen) Werke über das Thema einer «ars amatoria». Im Gegenzug hierzu wurden nun aber auch Versuche gewagt, die reiche, poetisch-bildhafte Ausdruckswelt, die für die Rede von der sinnlichen Liebe zwischen den Geschlechtern zur Verfügung stand, durch die Thematisierung einer anderen Liebe, nämlich jener zwischen der individuellen Seele und Gott (bzw. Christus) noch zu übertreffen. Der entscheidende Impuls kam bekanntlich durch eine nunmehr überaus intensiv einsetzende Allegorisierung des alttestamentlichen *Hohenliedes*. So beginnt der große Theologe Wilhelm von St. Thierry seine berühmte Schrift *De natura et dignitate amoris* mit dem Satz: «Die Kunst der Künste ist die Kunst zu lieben.»¹⁰ und setzt damit bereits an zu einer Übertragung dieser existentiellen menschlichen Liebes-Erfahrung auf die leidenschaftliche *geistige* Vereinigung des Menschen mit Gott. Doch anders als in der höfischen Minne bleibt die letzte Erfüllung in der mystischen Einung nicht ver-

sagt, sondern wird als ein spezifisch mystisches Paradoxon «sinnlich vergeistigt» erfahren. Für Wilhelm ist dies eine Verwandlung von *amor* zu *caritas*,¹¹ in der auch die antike (aristotelische) selbstlose *philia* mitschwingt. Hingegen wird in den mystischen Texten (seit Origenes) oft bewußt auf eine terminologische Differenzierung verzichtet und in weltlichem wie geistlichem Kontext von *amor* geredet, um eben ins Bewußtsein zu heben, daß auch in der mystischen Liebe ein leidenschaftliches Feuer lodert. Diese neue Lehre der mystischen Liebe nahm bei den frühen Kirchenvätern ihren Ausgang, wurde dann aber gerade im 12. Jahrhundert speziell durch Bernhard von Clairvaux auf einen großen Höhepunkt geführt.¹²

Es waren vor allem die Zisterzienser, die somit dem Individuum einen besonderen Freiraum der subjektiven Selbst- und Gotteserfahrung verliehen. Sie kamen speziell dem neuen Bedürfnis von Frauen nach einem spirituellen Eigenleben entgegen. Mit ihrer Vorliebe für eine Allegorisierung des *Hohenliedes*, des bilderreichen Buches der Liebe, folgten sie dem großen Kirchenvater Origenes, der es bereits als Allegorie der *unio* von Gott und der bräutlichen Seele gedeutet hatte und so mit seinem Kommentar zum *Canticum Canticorum* «zum Schöpfer der christlichen Brautmystik»¹³ geworden war. Schon in seiner Exegese ist das *Hohelied* «das Buch, in dem der Kern der biblischen Botschaft über die Liebe des herabsteigenden Christus zur gefallenen Seele geoffenbart wird».¹⁴

Unserer Geschichte der englischen Mystik liegt nun die These zugrunde, daß die Zisterzienser des 12. Jahrhunderts auch in England einen entscheidenden «Hintergrund» für die spezifische Affektivität mystischer Erfahrung geliefert haben, was sich auf mehrfache Art erweisen wird,¹⁵ wovon die Forschung bisher jedoch nicht hinreichend Kenntnis genommen hat. Da dieser Orden sich bewußt an den Anfängen der Geschichte des Mönchtums orientierte, die im eremitisch-asketischen Leben der sogenannten Wüstenväter zu suchen sind, und da auch der englischen Mystik des Spätmittelalters eine ausgeprägt eremitische Tendenz innewohnt, wollen wir unsere Darstellung mit einem Überblick über die Entwicklung der anachoretischen Spiritualität bis zum Auftreten der Zisterzienser beginnen.

2. Eremitische Anfänge

Die Anachoreten, die wir auf den Britischen Inseln schon von Beginn der Christianisierung an finden, wollten im Rückgriff auf das *NT* und die frühen Kirchenväter die *vita apostolica* durch ein möglichst einfach-

armes, asketisches Leben erneuern. Viele von ihnen wählten die denkbar härteste Lebensform, abseits vom Lärm und den äußeren Zwängen der Gesellschaft, weil sie anders das Ideal radikaler Gotteshingabe nicht glaubten verwirklichen zu können. Dabei galten sie jedoch nicht als bemitleidenswerte Sonderlinge, sondern genossen höchstes Ansehen; selbst Äbte und Könige suchten sie auf, um ihren Rat einzuholen.¹⁶ Der Sammelbegriff ‹Anachoret› bedeutete ursprünglich sowohl Eremit, Einsiedler wie auch Rekluse; jedoch ist zu unterscheiden zwischen den Eremiten, die den Aufenthaltsort wechseln konnten, und den Reklusen bzw. Inklusen, welche die radikale Weltabsage am weitesten getrieben haben, indem sie ihr Leben in völliger Isolation in einer Klausur eingemauert und ganz der Stille ausgeliefert verbrachten.¹⁷ Die frühesten christlichen ‹Aussteiger› aus der Gesellschaft finden wir schon im 3. Jahrhundert in der Wüstenlandschaft Ägyptens, nicht allzu weit von Alexandria entfernt.¹⁸ Aus Unzufriedenheit mit dem sozialen und religiösen Leben der Stadt begannen einzelne Bewohner ein Einsiedlerleben in der Wüste. Schon seit alters galt die Wüste, die mit ihren heißen Tagen und kalten Nächten ein Höchstmaß an Askesebereitschaft voraussetzt, als archetypischer Ort für menschliche Grenzerfahrungen und den Versuch der Selbstfindung. Dabei fungiert die Wüste als räumlich-sinnliche Entsprechung zur inneren Ent-Leerung, zur *vacatio* bzw. der *kenosis*, der Erfahrung völliger Freiheit als unverzichtbare Voraussetzung für eine unmittelbare Begegnung mit dem Göttlichen. Bei ihrem Wunsch, sich dieser Grenzerfahrung auszusetzen, konnten sich die Wüstenväter vor allem auf die Bibel berufen, in der die Wüste ja als Motiv häufig wiederkehrt.¹⁹ Man denke nur an Israels Exil und Moses Gottesbegegnung; in Num 1,1 redet JHWH zu Mose in der Wüste; mehrfach wird sie in den Psalmen thematisiert, und eine besondere exemplarische Relevanz hat im NT Jesu 40-tägiges Verweilen in der Wüste in Analogie zu der 40-jährigen Wüstenzeit Israels.

Heutzutage trifft der Entschluß zu einer bewußten Konfrontation mit extremer, völlig unwirtlicher Natureinsamkeit wieder auf zunehmendes Verständnis, ja Interesse.²⁰ Die Motivation dazu scheint freilich unterschiedlich zu sein. Manche versuchen dadurch ans Ziel einer ultimativen egozentrischen Ich-Erfahrung zu gelangen, andere möchten sich das Erlebnis radikaler Freiheit, auch vom eigenen Ich, verschaffen, nachdem sie die Flucht aus einer unbefriedigenden säkularen, ganz und gar an Konsum und materieller Gier orientierten Umwelt angetreten sind.

Daß das Mönchtum mit den Eremiten beginnt,²¹ wird klar belegt durch den bekanntesten Wüstenmönch, den heiligen Antonius (251–356).²² Sein Biograph Athanasius hebt insbesondere seine harte Askese und den Kampf gegen Dämonen und schwere Versuchungen in den

20 Jahren seines Einsiedlerlebens hervor. Athanasius teilt uns auch das interessante Detail mit, «daß sich gegen Ende von Antonius' langem Leben eine Gruppe von Gleichgesinnten um ihn scharte, die ihn zu ihrem spirituellen Führer erkoren – die frühe Form einer monastischen Gemeinschaft, ein *coenobium*, war entstanden»²³. Aus überlebensstrategischen Gründen «lebten [die frühen Wüsteneremiten] in solchen Entfernungen voneinander, daß sie füreinander erreichbar waren und sich notfalls gegenseitig Hilfe leisten konnten, in körperlichen wie in seelischen Nöten. Und sie lebten dicht genug an den urbanen Zentren, um durch ihr Beispiel den Angehörigen des christlichen Glaubens [...] ein Vorbild für ein gottgefälliges Leben zu sein.»²⁴

Bald verbreitete sich auch in Europa die Kunde von dem neuen asketischen Eremitentum und der monastischen, von einem Oberhaupt geführten Lebensweise. Pachomius, der eine Zeitlang als Eremit gelebt hatte, gründete mit einer größeren Zahl von Gleichgesinnten diverse Gemeinschaften «in Armut, Demut und Gehorsam»²⁵ als verbindliche Lebensregel. Diese Gemeinschaften ähneln schon sehr den späteren Klöstern, obwohl die Mönche und Nonnen noch weiterhin einsiedlerartig in Einzelzellen lebten.²⁶ Jedenfalls existierte bereits um 350 die eremitische neben der koinobitischen Lebensform. Verschwiegen wird oft, daß es anfänglich auch Anachoretinnen gegeben hat, wie das bekannte Beispiel der zu Opernehren gekommenen Thais zeigt, die zuerst eine Prostituierte war, sich dann aber zu einer Anachoretin bekehren ließ. Von den Wüstenmüttern sind sogar Spruchweisheiten überliefert, und der Inklusenführer *Ancrene Wisse* erwähnt zwei von ihnen, Sarah und Syncretica, namentlich.

Ist aus der Anachoretenidee das Mönchtum entstanden, worauf der Begriff «mon-achos» noch hinweist, so hielten Hieronymus und Cassian an der Überzeugung fest, daß der *Eremit* die höchste Stufe auf der Leiter zur Vollkommenheit erreicht habe, weshalb der Stand des Mönchs nur als Vorbereitung auf ein Leben als Eremit dienen sollte. Ihre Ansicht, jeder Mönch solle schließlich Eremit werden,²⁷ weil nur dieser die höchste Form der Kontemplation erreiche, ist in der späteren Geschichte des Mönchtums immer wieder von einzelnen Individuen verwirklicht worden, hat sich jedoch in größerem Stil nicht durchgesetzt.

Nach biblischen Vorbildern wurden auch auf den der Westküste Irlands vorgelagerten Inseln Einsiedeleien gegründet.²⁸ Man weiß freilich noch immer nicht genau, «wie die christliche Lehre die Grüne Insel erreichte».²⁹ Die Stelle der Wüste nahm nun konsequenterweise das Meer ein. Keltische Mönche, insbesondere der berühmte Columba, gelangten dann auch in missionarischer Absicht auf die Hebrideninsel Iona, nach Schottland und England. Wie sehr diese Mönche und Einsiedler die Angelsachsen fasziniert haben, läßt sich aus Bedas Bewunderung für sie

ersehen, der sich in seiner *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* sonst nur mit dem koinobitischen Leben befaßt.³⁰ Der heilige Cuthbert, kein Ire mehr, sondern ein nordhumbrischer Engländer, ist ein eindrucksvolles, wenn auch späteres Beispiel. Noch heute genießt er als bekanntester Mönch und Eremit im Norden Großbritanniens besondere Verehrung; denn in der großartigen, im normannischen Stil erbauten Kathedrale von Durham sollte der Schrein dieses Heiligen eine würdige Ruhestätte erhalten.

Zunächst war Cuthberts Wirken untrennbar mit dem Kloster Lindisfarne an der Grenze zu Schottland und dem monastischen Zentrum der Abtei Melrose verknüpft. Wegen seiner großen Vorbildlichkeit wurde er Prior der Abtei auf dem nur bei Ebbe noch vom Land aus trockenen Fußes erreichbaren «Heiligen Eiland». Trotz dieser Abgeschiedenheit zog es Cuthbert aber in eine noch größere Einsamkeit, die völlig unwirtliche, weiter meereinwärts gelegene Insel Farne, wo er bei Wind und Wetter die Psalmen sang. Die Mönche der Abtei Melrose allerdings ließen ihm nicht die ungestörte Ruhe der Kontemplation, sondern holten ihn zurück und wählten ihn zu ihrem Bischof. Zwei Jahre nur übte der bereits kränkelnde Cuthbert dieses Amt aus, ehe er sich erneut und endgültig in die Abgeschiedenheit von Farne zu einem Leben im Gebet und zur Schau von Visionen begab, bis er nicht lange danach im Jahre 687 starb.³¹ In den elf Jahren zwischen seinem Tod und seiner Exhumierung sind offenbar ihm zu Ehren die prachtvollen *Lindisfarne Gospels* entstanden, mit ihren herrlichen Illustrationen eines der größten Zeugnisse mittelalterlicher Buchkunst und einer der bedeutendsten Schätze der British Library – eine bildgewordene Spiritualität, die bewußt an das irische *Book of Kells* erinnern wollte.

Allmählich ging der keltische Einfluß im Anachoretentum zurück, da sich mehr und mehr das benediktinische Mönchtum durchsetzte. Wir erkennen dies an Guthlac (gest. 714), bei dem auch zusätzliche Einflüsse durch Cuthbert und die Wüstenväter festzustellen sind. Er lebte einige Zeit streng asketisch im Benediktinerkloster Repton, zog dann aber eine Eremitage an einem Knie des Flusses Welland in der Moorlandschaft der sogenannten Fens vor. Die spirituellen Versuchungen, die er erlebte, werden von seinem Biographen bezeichnenderweise mit jenen in Beziehung gebracht, denen die Wüstenväter ausgesetzt waren.³² Seine Schwester Pega lebte in seiner Nähe als Eremitin. Und im späten 9. oder frühen 10. Jahrhundert entstand sogar eine «Theorie» des Eremitentums, die Lebensregel (*Regula Solitiorum*) des Grimlaicus (Grimlaic von Metz), die später großen Einfluß ausüben sollte.³³



Abb. 1 Die Cuthbert-Insel von Lindisfarne aus gesehen.

3. Die Erneuerung der Reklusenidee im Hochmittelalter

Das Interesse am Einsiedlertum belebt sich überhaupt wieder ab dem späten 10. und dann im 11. und 12. Jahrhundert, als der anachoretische Gedanke durch die speziell in Frankreich und Oberitalien neu aufblühende Eremitenbewegung eine «enorme Breitenwirkung» erlangte.³⁴ Das eremitische Ideal steht auch am Beginn der neuen Orden, vor allem der Zisterzienser und Kartäuser, ebenso wie der Prämonstratenser und Kamaldulenser, die im Gefolge der kluniazensischen Reform aus den Benediktinern hervorgingen und als kontemplative Orden selbst eremitische Züge in sich aufnahmen. So beginnt die Geschichte der Zisterzienser mit einer Gruppe von Einsiedlern, die sich in Molesme niederließen. Sie wuchsen dann rasch vor allem dadurch, daß sich über ganz Frankreich verstreute Eremitagen dem neuen Zentrum in Cîteaux angliederten.³⁵ Der Kartäuserorden, der noch im 11. Jahrhundert von Bruno von Köln gegründet wurde, versucht, die eremitisch abgeschiedene Lebensweise mit dem koinobitischen Ideal zu verbinden, indem die Mönche in einzelnen Klausen leben und nur zu liturgischen Zwecken sowie zu gemeinschaftlicher Erholung zusammenkommen.

In England verließen etwa die Mönche von Evesham Aldwin, Reinfrid und Aelfwig um 1073/4 ihr Kloster, um im Norden ein Leben in Armut zu führen, von dem sie bei Beda gelesen und dessen Wirkungsstätte Jarrow sie zunächst (wie auch das Bruderkloster Wearmouth) aufgesucht hatten. So ist nun «[d]ie *vita solitaria* [...] eine ernstzunehmende Alternative der wahren *vita religiosa* und eine ständige Herausforderung des Zönotentums [geworden]. Man hat nicht von ungefähr von einer Krise des Zönotismus gesprochen.»³⁶ Denn «[d]ie neuen *monachi peregrini* berufen sich auf die Ursprünge des Mönchtums und wollen das Ideal der *libertas* in konsequentem Sinne verwirklichen. Nicht mehr in der religiösen Lebensgemeinschaft suchen sie das Heil, sondern im *eremos*, fern von den Menschen, allein mit Gott.»³⁷ Das spirituelle Ziel eines St. Cuthbert oder Guthlac wird somit wiederaufgegriffen. In diesem Zusammenhang ist dann die Entstehung des spezifischen, uns hier besonders interessierenden Reformordens der Zisterzienser zu sehen, die in ihre Spiritualität die Erinnerung an die Mystik der Wüstenväter bewußt einbezogen. «Die innere Verwandtschaft der Zisterzienserspiritualität mit der Kontemplationsfrömmigkeit der Eremiten belegt sehr schön der um 1144 geschriebene sog. *Goldene Brief* oder *Epistola ad fratres de Monte Dei de vita solitaria* des Wilhelm von St. Thierry. Er endet mit den Worten des *Isaias* 24,16, welche die individuelle Gottesbeziehung prägnant formulieren: *Secretum meum mihi, secretum meum mihi.*»³⁸ – allein mit meinem Geheimnis, meiner Inner-

lichkeit! Dieses Bibelwort wird noch Walter Hilton gegen Ende seiner großen *Scale of Perfection* zitieren.

Es empfiehlt sich nun, einen Eremiten aus der Zeit der beginnenden mystischen Bewegung etwas näher zu betrachten. Godric (≪Gottreich≫) von Finchale [finkl] stammte aus einer armen Familie. Nach einer als Hausierer verbrachten Zeit trieb es ihn unwiderstehlich auf See. Er erwarb sich einen Anteil an einem Schiff und wurde dank seiner langen Erfahrung mit Winden und Gezeiten Steuermann. Es ist interessant, daß er seine Seefahrten immer wieder zum Besuch von Kirchen und Heiligenschreinen unterbrach. Was ihn aber besonders faszinierte, waren das Heilige Eiland Lindisfarne, wo St. Cuthbert gewirkt hatte, und – für uns nicht mehr überraschend – die noch einsamere Insel Farne.

16 Jahre hatte sein Seemannsleben gedauert, bis er sich entschloß, es dem Vorbild des von ihm so verehrten St. Cuthbert gleichzutun. Aus freien Stücken also, und nicht weil ihm keine andere Wahl blieb, wählte er die ganz andere Welt der stillen, in sich gekehrten Spiritualität. Nach seinem Entschluß zu einem Einsiedlerleben erlangte er in einer Schule in Durham eine minimale Bildung, die er für die liturgischen Gebete benötigte. Von ihm selbst verfaßte Dokumente über sein Leben gibt es nicht. Wir sind daher ausschließlich auf Informationen seines Biographen (und Beichtvaters) Reginald von Durham angewiesen.³⁹ An einer auch heute noch landschaftlich schönen Biegung des Flusses Wear, unweit der Stadt Durham, fand er ein geschütztes Gelände zum Bau seiner Einsiedelei, in der er 60 Jahre verbringen sollte. Später zog seine Schwester Burgwen mit einem Diener zu ihm. Es ist offensichtlich, daß er sich bei der Wahl dieser Lokalität an den zisterziensischen Klostergründungen orientierte, indem er ein Flußtal bevorzugte. Anfangs führte Godric hier ein Leben unter sehr harten, völlig naturgegebenen Bedingungen, was seinem robusten Naturell durchaus entsprach.⁴⁰ Allerdings entschloß er sich zu diesem überaus entbehrungsreichen und aufreibenden Leben aus Furcht vor einer mit harten, endlosen Qualen drohenden Hölle. Interessant ist das Bild Godrics in einer mittelalterlichen Handschrift (British Library Cotton Faustina B VI, pars II). Wir sehen einen knienden, weißgekleideten Eremiten, der zu einem über ihm befindlichen Bild Marias mit ihrem Kind betet. In der Umschrift stellt er sich selbst vor als Eremit, der den Versuchungen durch göttliche Gnade widerstand. Die weiße Kleidung spielt auf seine Auserwähltheit und Keuschheit an. Als Hilfe gegen teuflische Verführung diente ihm folgendes, an Maria gerichtete Gedicht:

Sainte Marie clane virgine
 moder Iesu Christes Nazarene
 onfo, scild, help þin Godric,
 onfang, bring hehlic wiþ þe in godes ric.

Sainte Marie, Cristes bur,
 maidenes clenhad, moderes flur,
 dilie mine sinne, rixe in min mod,
 bring me to winne wiþ self god.⁴¹

Heilige Jungfrau Maria
Mutter Jesu Christi von Nazaret. Empfange, verteidige und hilf
deinem Godric,
Und nachdem du ihn empfangen hast, nimm ihn mit dir in die
Höhe in Gottes Reich.
Heilige Maria, Christi Kammer,
Keuscheste der Jungfrauen, Blüte der Mutterschaft,
Lösche aus meine Sünde, regiere in meinem Herzen
und führe mich zur Seligkeit mit demselbigen Gott.

Reginald von Durham hat in seiner Godric-Biographie dieses Gebet an Maria und einige seiner Lieder überliefert. Mit z. T. selbst formulierten Gebeten erlangte er eine hohe Stufe der Kontemplation mit Visionen der Gottesmutter und einiger Heiligen. Auch ein für uns besonders relevantes Faktum hat sein Biograph festgehalten: seine Konzentration auf das Erleben der Menschheit Jesu, die bei ihm Tränen der Freude auslöst.⁴² So hört er etwa das Jesuskind singen, ein Erlebnis, das er als süßer als Honig beschreibt. Ein andermal sieht er in einer recht zisterziensisch anmutenden Vision aus der Seitenwunde des Kruzifixes, das den Mittelpunkt seiner Zelle bildet, das Christ-Kind heraustreten.⁴³ Dies ist ein bemerkenswertes Detail, wenn man bedenkt, daß wir die Begegnung mit dem Jesuskind sonst fast nur in weiblichen Viten finden. Trotz seines strikten Schweigens hat er sich Besuchern, die ihn um seinen geistlichen Rat befragten, nicht verweigert. Ein solcher war der Zisterzienser Aelred, der ihn als Abt von Rievaulx in Yorkshire aufsuchte und den er sich zum Freund machte. Was Godric ihm riet, wissen wir nicht; auch bleibt uns verborgen, welche tieferen spirituellen Erkenntnisse dieser Eremit in den 60 Jahren seines Einsiedlerlebens gewann.⁴⁴ Er starb im Jahre 1170.

Das 12. Jahrhundert ist in England (wie in Deutschland) eine Zeit, in der auch die weibliche Spiritualität zutage tritt.⁴⁵ Dies hängt mit der erwähnten Neubewertung der Frau zusammen, indem man nun den Blick stärker auf den «Anteil Mariens am Erlösungswerk» richtete. Und als Folge davon mündet «[d]ie Apologie des weiblichen Geschlechts [...] in eine Legitimation des Jungfrauenstandes».⁴⁶ Zahlreiche Frauen wollten ihre Jungfräulichkeit für ihre Liebe zu Gott bewahren – und dies bedeutete den Austritt aus der Welt.⁴⁷

Nun waren die neuen Orden freilich nicht in der Lage, dem Bedürfnis einer *cura monialium* nachzukommen. Man scheute sich auch geradezu, dieses Problem anzugehen.⁴⁸ Es mangelte an Konventen, da die bestehenden Klöster die vielen unverheirateten Frauen nicht aufnehmen



Abb. 2 Godric von Finchale. Der Eremit empfängt eine Vision Marias mit ihrem Kind.

konnten und es auch gar nicht wollten. Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts gründete beispielsweise der Zisterzienserorden weibliche Zisterzen in größerer Zahl.⁴⁹ Auf dem Kontinent bot die Lebensgemeinschaft der Beginen einen Ausweg. In England hat es diese Lebensform kaum gegeben (Norwich macht mit einer beginenähnlichen Gruppierung eine Ausnahme); denn die weltflüchtigen Frauen entstammten meist dem Adel und hatten daher wenig gemein mit der «städtisch imprägnierten, nivellierenden, zönotitären Armuts- und Liebesreligiosität der Beginengemeinschaften».⁵⁰ Da die Frauen auch oft nicht zwischen unterschiedlichen Klöstern wählen konnten, war der Ausweg für viele ein Leben als Rekluse, eingemauert in die segregierte Welt einer kleinen Klausel. Hinzu kommt, daß es auch bereits im Mittelalter eine «Frauenfrage» gab, das Problem nämlich, wie der Frauenüberschuß zu bewältigen sei. Als einzige Lösung bot sich für nicht wenige unverheiratete Frauen das Inklusentum als eine Form des Überlebens in einer für die Frau gefährlichen Welt.⁵¹

«Das Inklusentum, eine eigene Form der *vita solitaria* vermutlich iredottischen Ursprungs, war seit dem 6. Jahrhundert auf dem abendländischen Festland bekannt und hatte dort weitgehend die Rolle der Anachorese, wie sie im östlichen Mönchtum praktiziert wurde, übernommen. Wie der Eremit geht der Inklus oder Rekluse den Weg der Selbstheiligung mit den Mitteln einer besonders harten Askese und der vollständigen persönlichen Abschließung von der Außenwelt.»⁵² «Ab dem 6. Jahrhundert, seitdem sie Gregor von Tours in Gallien erwähnte, [er berichtet von einem Inklusen Wulflaich (ca. 590) in der Nähe von Trier] gab es fromme Männer, vor allem aber fromme Frauen, die sich an der Peripherie eines Klosters, meist an der Seite der Klosterkirche in eine Zelle einschließen ließen und vom Kloster materiell und spirituell versorgt wurden. In der monastischen Theorie sollte diese Sonderform nur dem ausgewählten Mönch, der durch die Schule des Zönotobiums gegangen war, reserviert sein. In der Praxis aber kauften sich durch Schenkung auch Laien – und hier vorwiegend adlige Frauen – in die Klausen ein, widmeten sich unter der Patronage des Klosters der religiösen Betätigung, ohne aber den Kontakt zur laikalen Umwelt zu verlieren.»⁵³

Viel schwieriger war es für Frauen, als ungeschützte Eremitin zu leben; sie mußten sich ja in der Gesellschaft behaupten, doch hat es durchaus auch Eremitinnen gegeben. Ein großer Name ist hier zuerst zu nennen: die heilige Hilda von Whitby. Man hat sie eine «Patronin der Reklusen»⁵⁴ genannt, und es spricht vieles dafür, daß sie eine Zeitlang nördlich des Flusses Wear selbst als Einsiedlerin lebte, bevor sie Äbtissin in Hartlepool wurde.⁵⁵ Durch Aldhelm kennen wir die Namen verschiede-

ner heiliger Frauen als Inklusen in jener Zeit. Bezeugt ist uns auch die aristokratische Eva von Wilton, die als Nonne im späten 11. Jahrhundert sehr zum Leidwesen ihres Seelenführers nach Angers flüchtete, um dort unter noch strengeren Bedingungen als Rekluse zu leben.⁵⁶

Nach der monastischen Standesdefinition konnte eine spirituell ehrgeizige Nonne aus dem Konvent in die noch radikaler klausurierte Lebensform einer Anachoretin überwechseln, was Hieronymus und Cassian ja auch als das eigentliche monastische Ziel betrachteten.⁵⁷ Da eine solche Inklusin schon als Religiöse geschult war, hielt man die Gefahr eines möglichen Abgleitens in die Heterodoxie für gebannt.⁵⁸ So die Theorie. In der Praxis wurde diese Voraussetzung für ein Reklusenleben jedoch oft umgangen, allein schon weil es nur eine recht geringe Zahl von Konventen gab, weshalb nicht wenige Frauen ohne intermediäres Nonnenleben die Klausur wählten, eine Tendenz, die im 11. Jahrhundert begann.⁵⁹ Dies führte dazu, daß im 12. und 13. Jahrhundert die Zellen der Reklusen sich über die mittelalterliche Landschaft verstreuten und hauptsächlich von Frauen bewohnt wurden.⁶⁰ Auf dem Kontinent haben wir freilich Belege dafür, daß die Inklusen und Eremiten wegen der Exklusivität dieser Lebensform z. T. von kirchlicher Seite wie auch von Weltleuten angefeindet wurden. Man warf ihnen oft ein ausschließliches Interesse an Selbsteheiligung mit im Grunde egoistischer Motivation vor. Auch interpretierte der Klerus die völlige Ungebundenheit der Eremiten und Reklusen als mangelnde Gehorsamsbereitschaft gegenüber Vorgesetzten und als Tendenz zur Zügellosigkeit.⁶¹

Andererseits war gerade das Leben der Reklusen mit besonderer Härte verbunden. Auch wenn für Adelige mit spendenwilligeren Sponsoren eine Klausur aus mehreren kleinen Zimmern mit Dienerpersonal und einem Gärtchen bestehen konnte, bedeutete doch die Idee des Inkluseninstituts darin, daß die «Eingemauerte» bei lebendigem Leibe der Welt gegenüber als «begraben» galt, weshalb bei ihrer Weihe denn auch das Totenoffizium gelesen wurde. Die Einschließung nahm vielfach der Bischof selbst vor. Man stelle sich die Torturen, die diese Frauen auf sich nahmen, vor. Nicht nur war die Ernährung oft ein Problem, sondern vor allem machten ihnen im Laufe der Zeit Versuchungen der verschiedensten Art zu schaffen, von Krankheiten gar nicht zu reden. Der immer gleiche Tagesablauf, die immer gleichen geistlichen Übungen, Gebete, Meditationen, Tätigkeiten, die zu keinem konkreten Ergebnis führten, waren eine schwere Belastungsprobe für das ohnehin instabile menschliche Gemüt. So hat die bereits erwähnte adelige Eva, die zunächst im Schutz des königlichen Klosters von Wilton lebte, sehr viel auf sich genommen, als sie nach Angers floh. Um strikt als Rekluse leben zu können, gab sie die Freundschaft mit der Äbtissin St. Edith und mit ihrem Seelenführer Goscelin of St. Bertin auf. Allerdings verfaßte

Goscelin 1082 für sie ein Trostbuch bzw. eine Lebensregel, den *Liber Confortatorius*,⁶² aus dem hervorgeht, was für eine Stärke diese Frau besitzen haben muß, da er geradezu härteste männliche Anforderungen im Kampf gegen die Versuchungen an sie stellt im Bewußtsein, daß sie diese wird erfüllen können.⁶³ Auf dem Kontinent sind uns übrigens etliche Briefe von Bischöfen und anderen Klerikern an Inklusen überliefert,⁶⁴ und diesen war es wohl ebenfalls möglich, gewisse briefliche Kontakte zu pflegen. Auch aus manchen Predigten, die beim Ereignis der *obstructio* einer Inklusin gehalten wurden, entsteht ein anschauliches Bild über die näheren Umstände einer solchen Einmauerung.⁶⁵

4. Christina von Markyate: Versuche weiblicher Befreiung

Am ausgiebigsten sind wir über die englische Inklusin Christina von Markyate (geb. zwischen 1096 und 1098) durch die fragmentarische Vita eines mit ihr bekannten Mönchs von St. Albans⁶⁶ unterrichtet. Es war eine äußere Notlage, die sie, die Tochter begüterter angelsächsischer Eltern, dazu zwang, sich lange Zeit als Inklusin zurückzuziehen. Beim Besuch der Familie im berühmten Benediktinerkloster St. Albans war die heranwachsende Christina von den Mönchen derart beeindruckt, daß sie Gott Jungfräulichkeit und lebenslange Hingabe gelobte. Sie wuchs zu einer sehr schönen Frau heran und weckte schließlich das sinnliche Begehren eines Klerikers, des späteren Bischofs von Durham. Er unternahm den Versuch, sie in seinem eigenen Schlafgemach zu verführen, mußte jedoch die Demütigung durch ihre Flucht hinnehmen. Daraufhin wollte der Bischof die Eltern überreden, Christina gegen ihren entschiedenen Willen zur Ehe mit einem gewissen Burthred zu zwingen. Es war das einzige elterliche Ziel, mit allen, auch gewaltsamen Mitteln den Widerstand der Tochter zu brechen. Burthred wurde so formell mit ihr vermählt. Christina aber suchte den Annäherungsversuchen ihres aufgezwungenen Gatten zu entkommen und ihn schließlich zu einer keuschen Ehe zu überreden; nach ein paar Jahren sollten sie dann, so ihr Plan, ein monastisches Leben beginnen. Unter Mithilfe einiger Bewacher, die sie bestach, und des Eremiten Edwin gelang ihr in Männerkleidung die Flucht zu einer Eremitage in Flamstead, in der Nachbarschaft einer Eremitin, wo sie zwei Jahre verbrachte. Als ein Ortswechsel nötig schien, zog sie zu dem Einsiedler-Mönch Roger in Markyate, der sie zuvor abgewiesen hatte. Sie lebten zusammen in heiliger Liebe, wie es heißt; doch nach einiger Zeit ließ der alte Roger sie die Tage in einer verammelten Zelle neben seiner Klausur zubringen, nur abends durfte sie

diese verlassen und in der nahen Kapelle mit ihm beten. Er nannte sie liebevoll auf angelsächsisch «myn sunendaege dohter» («meine Sonntagstochter») und fungierte als ihr Seelenleiter. Vier Jahre ertrug sie dieses höchst entbehrensreiche Leben, bis er verstarb. Noch vor seinem Tod war ihre Ehe durch den Erzbischof von York annulliert worden. Dann lebte sie einige Zeit bei einem Kleriker, wobei beide mit größter sinnlicher Versuchung zu kämpfen hatten. Christina gab zu, so sehr die Hitze der Lust verspürt zu haben, daß sie glaubte, die Kleider an ihrem Leib seien in Brand geraten. Sie zog daraus die Konsequenz und beschloß, von nun an – auf immer, wie der Biograph versichert – der erotischen Begierde zu entsagen. Schließlich übernahm sie Rogers verwaiste Einsiedelei in Markyate. Nach einiger Zeit scharte sich um sie eine kleine Gruppe von Eremitinnen, unter denen sich auch ihre Schwester befand.

Doch sollte noch einmal unvorhergesehene Bewegung in ihr Gefühlsleben kommen. Einige Jahre nach seiner Berufung zum Abt von St. Albans lernte Geoffrey de Gorran Christina kennen. Zwischen ihnen entwickelte sich bald eine geistliche Freundschaft. Durch seine regelmäßigen Besuche blieb freilich üble Nachrede nicht aus. Hinzu kam, daß Geoffrey ein nicht unproblematischer, sehr eigenwilliger Mensch war, der erst durch Christinas spirituelle Mentorschaft verfeinert werden konnte. Ohne Zweifel hatten auch diese beiden das Problem zu bewältigen, daß sich ihre Zuneigung nicht völlig auf ein platonisches Verhältnis beschränken ließ. 1145, ein Jahr vor Geoffreys Tod, wurde die Eremitinnen-Siedlung, deren Patronat er übernommen hatte, offiziell in die der Trinität gewidmete Priorei Markyate umgewandelt. Um 1131 wählte Christina endlich den Nonnenstand und legte in St. Albans Profesß ab. Danach lebte sie noch ca. 25 Jahre oder länger, aber nichts wurde getan, um ihr Andenken zu ehren – abgesehen von der aus der Feder eines anonymen Mönchs stammenden Biographie, oder zutreffender: Hagiographie.⁶⁷

Aus mehreren Gründen ist Christinas Vita höchst außergewöhnlich: Man ist überrascht von ihrem realistischen Detailreichtum, von ihrem romanhaften wie hagiographischen Einschlag, der zweifellos die Garantie für einen unleugbaren Unterhaltungswert bietet. Nicht ganz klar ist allerdings, welchen Vorbildern der Mönch von St. Albans mit seiner Biographie folgen wollte.

Eine daraus resultierende, sehr bemerkenswerte Ambivalenz ist von der Forschung noch nicht kommentiert worden. Die Vita beginnt sehr hagiographisch mit einer Wunderzeichen-Prophetie, die Christinas Mutter noch während ihrer Schwangerschaft darauf vorbereitet, daß das Kind den Status besonderer Erwähltheit haben werde. Eine Taube sei sieben Tage bei ihr geblieben. Es sei durch dieses Zeichen schon verkündet worden, daß das Kind an Leib und Seele Heiligkeit erlangen und durch die Abkehr von

weltlichen Dingen Frieden in der Betrachtung überirdischer Dinge finden werde.⁶⁸ Dadurch sei auch prophezeit worden, daß die Tochter in ihrem späteren Leben unter dem speziellen Schutz Mariens stehen werde. (Und tatsächlich sorgt dann die Gottesmutter durch ihre Erscheinung in Visionen dafür, daß Christina ihre Bedrängnisse durchsteht; überhaupt bestimmen Maria und Christus ihr vielfach gefährdetes Leben.) Sie erhält den Namen Theodora («Gottesgeschenk»). Mit der Wahl dieses Namens einer frühchristlichen Märtyrerin (die auch die Heldin von G. F. Händels gleichnamigem Oratorium ist) scheinen die Eltern auf diese prophezeite Auserwähltheit zu reagieren und sich darauf einzurichten. Interessant ist vor allem auch, daß sie eine Wallfahrt mit der noch kindlichen, aber bereits außerordentlich frommen Tochter nach St. Albans unternehmen.⁶⁹ Hier legt das Mädchen dann auch sein Virginitätsgelübde ab. Merkwürdig bleibt freilich, daß die Tochter, obwohl sie doch einen «frommen» Namen besitzt, sich in «Christina» umbenennen läßt; es ist zu vermuten, daß dies bereits als Ausdruck der neuen Christusfrömmigkeit zu deuten ist. Wenn man ferner bedenkt, daß eine Tochter zu haben, die durch Wunderzeichen von Gott zu seiner Braut auserwählt ist, auch gesellschaftliches Ansehen bedeutete, ist es ganz unverstänlich, daß die Eltern sich so vehement um ihre Verheiratung bemühen!⁷⁰

In recht auffallender Weise wird Christinas extreme Insistenz auf der Jungfräulichkeit immer wieder durch ihre Freundschaft mit Männern auf eine gefährliche Probe gestellt. Warum, so wurde mit Recht gefragt, hat der Biograph ihre sinnliche Leidenschaft für den Kleriker, dessen Identität er nicht preisgeben darf, so stark betont? Auch ihre Gefühle für Abt Geoffrey gehen mehr als deutlich über bloße Freundschaft hinaus, zumal Beweise ihrer Intimität überliefert sind. Sie gesteht, Tag und Nacht an ihn zu denken, den sie ihren «Geliebten» nennt. Und er spricht sie als sein geliebtes Mädchen an, ein ziemliches Unikat im Bereich der Mystiker(innen)viten. Als sich Christina in der Weihnachtsliturgie in die Kontemplation über die Geburt Christi versenkt, dem sie ja eigentlich als Sponsa versprochen ist, vermag sie ihr sinnliches Begehren nach ihrem geliebten Freund Geoffrey nicht zu unterdrücken.⁷¹ Dies alles ist deshalb erwähnenswert, weil es unser Bild von den Frauen im 12. Jahrhundert, die einen Großteil des «mystischen» Publikums ausmachen, vervollständigt. Die Frau wird jetzt nicht mehr als Verführerin des Mannes gesehen, sondern man schreibt, ja billigt ihr eine eigene Fähigkeit zu leidenschaftlicher Liebe zu.⁷²

Christina bleibt freilich Siegerin in diesem Kampf. Die Affektivität ihrer Spiritualität jedoch, die sich auch sehr schön in ihrer geistigen Liebe zu Roger manifestierte,⁷³ erinnert stark an die Mystik Aelreds bzw. insgesamt der Zisterzienser. So scheinen Christina und Geoffrey, was man m. E. noch nicht bedacht hat, jene *spiritualis amicitia* leben zu wollen, die Aelred in dem großen gleichnamigen Traktat entwickelt: Sie

sind letztlich Freunde in Christus.⁷⁴ Auch orientiert sich Christina in ihrer devotionalen Praxis an dem zisterziensischen Verständnis der Meditation. Ihr spirituelles Leben konkretisiert sich in Visionen, von denen einzelne im Gegensatz zum Urteil Kurt Ruhs durchaus «mystische Implikationen»⁷⁵ enthalten. Sie darf Jesus (zur Überwindung ihrer sinnlichen Sehnsüchte) als Baby berühren, was in spätmittelalterlichen Frauenviten eine verbreitete, (allzu) vertrauliche Erfahrung ist. In einer Entrückung erscheint ihr Jesus während einer Weihnachtsmeßfeier und entschwindet in gleicher Weise, wie es von den «Emmaus-Jüngern» berichtet wird. Oder er besucht sie und ihre Schwester einmal überraschend als Pilger, wobei sich beide wie Maria und Martha verhalten – wieder eine neutestamentliche Situation, die in die Gegenwart sozusagen herangeholt bzw. nochmals neu inszeniert wird, während üblicherweise die Mystikerin sich in das ursprüngliche Geschehen direkt *hineinversetzt* fühlt. Besonders hervorzuheben ist Christinas für die Frauenmystik sehr bezeichnende Vision der Trinität; durch sie wird ihr eine kurze antizipierende Erfüllung des von den Mystikern ersehnten Wunsches der Gottesschau gewährt.⁷⁶ Insgesamt muß man verblüfft feststellen, wie sehr Christina als «Aussteigerin»⁷⁷ doch schon um etliche Jahrzehnte die spezifischen Tendenzen der flandrischen Mystikerinnen bzw. Beginen vorweggenommen hat.

Christina von Markyate nimmt auch deshalb eine so interessante Sonderstellung ein, weil ihr Name aufs engste mit einem der schönsten Beispiele spätrömanischer Buchkunst verbunden ist, dem *St. Albans Psalter* aus dem Kirchenschatz der St. Godehard-Kirche in Hildesheim. Er gelangte dorthin, weil er im Besitz englischer Benediktiner war, die in einem nahegelegenen Kloster seit ihrer Vertreibung von der Insel eine neue Heimat gefunden hatten. Dieser vollständige Psalter enthält u. a. 40 ganzseitige Illuminationen zur Heilsgeschichte. Die Forschung ist sich nicht einig darüber, ob der *Albanipsalter* ein Auftragswerk Geoffreys für Christina – vielleicht unter seiner Mitwirkung – ist, oder er ihr zugeordnet wurde. Die Illustration zu Psalm 105, die eine einen Chor von Mönchen anführende Frau zeigt, wird überzeugend als Christina gedeutet, die für sie vor Gott Fürbitte leistet. Die Vermutung hat viel für sich, daß man während des Entstehungsprozesses dieser Prachthandschrift bei Psalm 105 den Plan faßte, sie zu einem Buch für Christina umzugestalten.⁷⁸

Unser knapper Überblick versuchte zu zeigen, daß die anachoretische Lebensform ein auf den Britischen Inseln besonders ausgeprägtes Phänomen war; doch muß nun hinzugefügt werden, daß sie auch auf dem Kontinent beträchtliche Verbreitung fand. Zu Recht hat man daher vor einer einseitigen Sichtweise gewarnt.⁷⁹ Doch es ist einzigartig, daß das Anachoretentum gerade in England einen ausnehmend intensiven Ein-

fluß auf die mystische Spiritualität ausgeübt hat. So waren nämlich auch die Adressaten der Schriften des Verfassers der *Cloud of Unknowing* und Walter Hiltons sowie z. T. Richard Rolles im wesentlichen Anachoreten. Und wenn im hochmittelalterlichen England die mystische Spiritualität gerade in Nordhumbrien, in der Grafschaft Yorkshire, über Jahrhunderte hinweg ihren Schwerpunkt hatte, bevor sie im Spätmittelalter in den Süden «wanderte», so hängt dies nicht unwesentlich damit zusammen, daß die Zisterzienser mit ihrer Sympathie für die eremitische Idee im Norden ihre stärkste Aktivität entfalteten. Hier wirkte der große Zisterzienserabt Aelred von Rievaulx, der auf seine Weise den neuen Geist des 12. Jahrhunderts verkörpert. Sein Freund war Godric von Finchale, und selbst seine eigene Schwester wollte als Inklusin leben – vielleicht weil sie keinen Nonnenkonvent fand, der für ihre spirituellen Bedürfnisse geeignet erschien.