

UNTERSUCHUNGEN

Vita in deserto Kassians Askese der Einöde und die mittelalterliche Frauenmystik

Von Hans Bayer

Die Bedeutung der hochadligen Kanonissenstifte als Resonanzraum hochmittelalterlicher Literatur ist aufgrund des alles beherrschenden Begriffes der „höfischen Gesellschaft“ bislang nicht erkannt worden. Auch mag zu diesem Versäumnis beigetragen haben, daß die bedeutendsten Stifte, die unmittelbar dem Kaiser oder König unterstanden, nach außen hin völlig abgeschirmt waren, weilten doch hier die Mütter, Schwestern, Töchter usw. der gekrönten Häupter Europas. Daher ist auch über die Religiosität und literarische Bildung oder Unterhaltung der betreffenden Frauen kaum etwas in Erfahrung zu bringen. Insofern die hochadligen Stifte zugleich Erziehungsstätten waren und die Kanonissen (außer der Äbtissin) jederzeit in die ‚Welt‘ zurückkehren konnten, etwa um sich zu verhehlichen, war diese Verbindung von ‚familia sacra‘ und ‚Welt‘ weit enger als im Falle der meisten Ordensgemeinschaften. So ist es nicht verwunderlich, wenn mit den Erziehern, die propagandistisch wirkten, auch die mächtigen Strömungen spiritualistischer Schwärmerei, die im 12. Jahrhundert überall in Europa aufkamen, in die Stifte eindringen. Unzufrieden mit der kirchlichen Macht- und Prachtentfaltung, zutiefst Anstoß nehmend an dem kriegerischen Treiben des zeitgenössischen Rittertums, schlossen sich zahllose Damen den Erweckungsbewegungen des 12. Jahrhunderts an, um an der Wiege des Christentums (Urkirche) und im neuplatonischen Geiste eines Origenes Heil und Rettung zu finden.

Das der aristokratischen Lebensform immanente elitäre Bewußtsein ließ die Witwen und Töchter des Hochadels sich eher einem „*érémitisme élitiste et aristocratique*“ zuwenden, wie er im königlichen Kloster und Stift Fontevrauld gepflegt wurde, als der biblizistisch orientierten Laienreligiosität der Waldenser und Humiliaten.¹ Wenn beispielsweise Peter von Celle, der litera-

¹ Jean-Marc Bienvu, *L'Étonnant Fondateur de Fontevrauld Robert d'Arbrissel* (Paris 1981) 185. Ders., *Les premiers temps de Fontevrauld (1101–1189). Naissance et évolution d'un Ordre religieux*. Diss. Sorbonne, Paris 1980 (Masch.).

Zu den deutschen Kanonissenstiften siehe K. H. Schäfer, *Die Kanonissenstifter* (= Kirchenrechtliche Abhandlungen, H. 43/44), 1907.

risch hochgebildete Abt von Montier-la-Celle (bei Troyes), in einem Brief an die Äbtissin Mathilde von Fontevrault, die Tante Heinrichs II. von England, mittels der mystischen Auslegung von Lk 10,38–42 (Martha und Maria als „vita activa“ bzw. „contemplativa“) die kontemplative „deificatio“ im Tempel des Hl. Geistes als religiösen Heilsweg verherrlicht und jene Chorfrau (*sanctimonialis*) glücklich preist, „deren Vorratskammer solche Salböle ausschwitzt, deren Weinflaß solche Opfergüsse ergießt, deren Sträucher solcherart Balsam träufelt“ usw.,² so begegnen wir hier bereits der neuplatonischen Bildsprache der frühen „samnung“ von Unterlinden (Colmar) mit ihren Witwen und eheflüchtigen Frauen, aber auch den mystischen Chiffren der Minnegrotte im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg.³

1. „*habitatores deserti*“ – Die Kassiansche Mystik der Einöde
bei Robert von Arbrissel, Gunther von Pairis, Gottfried von Straßburg und
Meister Eckhart

Die Zuflucht Tristans und Isoldes zur „vita contemplativa“ in *wüeste unde wilde*⁴ besitzt im Raum der Entstehung von Thomas' Roman (angevinischer Hof) ihre Entsprechung in der Zuflucht der vornehmen Damen des Hauses Anjou-Plantagenet – nach einer „vita lasciva“⁵ – im königlichen Stift von Fontevrault.⁶ Eleonore von Aquitanien, die die Äbtissin Mathilde liebevoll „amita mea“ (meine Tante) nannte, womit sie das verwandtschaftliche Verhältnis ihres Gemahls Heinrich Plantagenet übernahm, spielt in einer im Jahre 1152 in Fontevrault ausgestellten Urkunde zum erstenmal auf ihre Heirat mit Heinrich von England an, dies mit der geradezu mystischen Formulierung: „divina illustratione tacta, [Fontevrault] visitare concupivi“.⁷ In der Tat existieren eine Reihe von Parallelen zwischen dem Tristanroman des Thomas und der Geschichte des Hauses Anjou-Plantagenet, deren Aufzeichnungen im Roman deutlich durchschimmern,⁸ insbesondere auch zwischen

² Epistola XXXIV, Migne, PL 202, 443 ff., bes. 445. Zur zugrundeliegenden Bildsprache der griechischen Geisttheologie siehe Hans Bayer, *Gral. Die hochmittelalterliche Glaubenskrisis im Spiegel der Literatur* (Stuttgart 1983), Bd. 2, 510 ff.

³ Siehe die zahlreichen Belege in Bayer, *Gral*, passim, bes. XIX–XXI.

⁴ Die mystische *wüeste* ist geradezu ein Leitmotiv von Gottfrieds Minnegrotte. Vgl. *Tristan* (Ausgabe Fr. Ranke, Berlin 1959) 16763 f., 16812, 16848 f., bes. 17073: *in dirre wüesten wilde*, dies im Kontext von *uns marteræren allen* usw.

⁵ Orderici Vitalis *Historiae Ecclesiasticae Libri Tredecim*, 5 Bde, Paris 1838–1855, Bd. IV, 394.

⁶ Die bedeutendsten Damen sind Bertrade, die ehebrecherische Gattin Fulks IV. von Anjou und Geliebte des Königs von Frankreich, und Eleonore von Aquitanien, der die Chronisten ebenfalls allerlei Unrühmliches nachsagten, sodann Mathilde, die verwitwete Tochter Fulks V. von Anjou, und Alix von Blois, eine Tochter Eleonores. Régine Pernoud, *Eleonore von Aquitanien. Königin der Troubadoure*, Düsseldorf/Köln 1965.

⁷ L. Delisle / E. Berger, *Recueil des Actes de Henri II*, 2 Bde, Paris 1916–1920, Bd. I, Nr. 24.

⁸ Bei der historischen Substanz handelt es sich insbesondere um die (bislang unberücksichtigten) Gesta des Hauses Anjou.

der Problematik von Chrétiens ‚Cligès‘ (als „Anti-Tristan“)⁹ und dem Lebensschicksal Eleonores von Aquitanien, die wie Fenice im ‚Cligès‘ und die „sanctimonialia“ von Fontevrault – „divina illustratione tacta“ – sich auf dem Wege eines kurzen Aufenthaltes „in sepulchro“ („sepoutre“), d.h. des mystischen Lebendig-Begraben-Seins, der Ehe mit dem ungeliebten Gatten entzog.

In bezug auf Gottfrieds Minnegrotte sind jedoch diese historischen Elemente von Thomas' Roman und des ‚Cligès‘ nicht relevant, sondern die Metaphern der betreffenden kontemplativ-asketischen Seinsform der Liebenden in der *clüse*, sodann die explizite Ehefeindlichkeit, die auch den Fontevristen von Anfang an zum Vorwurf gemacht wurde.¹⁰ Die ideologische Brücke zwischen Fontevrault und dem Geist der Minnegrotte bildet zweifellos der Abaelard-Heloise-Briefwechsel, dessen Autor, ein neuplatonisch orientierter Novizenmeister, sich auf Origenes, *Philo pythagoricus*, die frühe Alexandrinische Kirche und die Wüstenväter beruft, wo er – durch und durch fontevristisch – Ehe und Sexualität diskreditiert, die Würde ehemaliger Buhlerinnen mit dem Hinweis auf Maria Magdalena als „Apostelin“ überschwänglich preist und die klösterliche Gemeinschaft von Männern und Frauen unter der Leitung einer rechtschaffenen Witwe propagiert. Die vom Pseudo-Abaelard geschickte verzahnten Briefe VI und VII enthalten nicht bloß die wesentliche religiös-ethische Vorstellungswelt des ‚Tristan‘, dies großenteils wörtlich, sondern auch eine ausführliche, auf die Bibel und die griechischen Väter gegründete Rechtfertigung der Fontevraldenser Geisteswelt, allerdings mit deutlichem katharischen Einschlag (*Traditio orationis sanctae, Consolamentum* als Heilsquellen).¹¹ Wie Robert mit seinem Gedanken der geistigen Mutterschaft des Kalvarienberges beruft sich Pseudo-Abaelard in Ep. VII, wo er die Frau (auch verworfene „meretrices“, „die letzten ihres Geschlechts“ wie zu ihrer Zeit die „Apostelinnen“ Maria Magdalena und Maria Aegyptiaca) als klösterliche „Schwester“, ja „Herrin“ des Mannes darstellt, der größte Ehrerbietung entgegenzubringen sei, auf die letzten Worte des Herrn am Kreuz (Ioh 19,25–27).

Robert orientierte sich mit seiner religiösen Askese an den von Johannes Kassian übermittelten Lehren der Wüstenväter. Die Anlehnung des Pseudo-

⁹ Kristian von Troyes, Cligès, hrsg. von W. Foerster, Halle/S 1921. Le Roman de Tristan par Thomas, ed. Joseph Bédier, 2 Bde, Paris 1902–1905. Zur Fenice-Symbolik und Häresie von Troyes siehe meinen Beitrag in *Orbis Litterarum* 1987.

¹⁰ Vgl. Marbod von Rennes Migne, PL 171, 1480ff. (§ 14): *is, qui despexit vinculum nuptiarum et aliter vinculis femineis obligatur* (in bezug auf Roberts von Arbrissel Synesisaktentum). Hierzu Hans Bayer in *Mittellateinisches Jahrbuch* 16 (1981), 145f.

¹¹ Diese Tendenz des Abaelard-Heloise-Briefwechsels wurde bislang nicht gesehen. Siehe schon Bayer, *Gral* (Anm.2) XIX–XXI. *Petri Abaelardi Opera* hrsg. von V. Cousin, C. Jourdin und E. Despois, Bd. I, Paris 1849. Neuere Ausgabe von J. Monfrin, *Historia Calamitatum*, Paris 1967 und J. T. Muckle, *The Personal Letters of Abaelard and Heloise*, in: *Medieval Studies* 15 (1953) 68–94; 17 (1955) 240–281. Die Echtheit dieser Briefe wird heute allgemein bezweifelt.

Abaelard und Gottfrieds an diese geistigen Grundlagen der Fontevristen erklärt, warum die „desertum“-Chiffre, die *cluse* in der Einöde bzw. in *wüeste unde wilde* (vgl. Ps 54,7) im Kontext der „consortia mulierum“ (vgl. Kassians Syneisaktismus, d.i. platonische Gemeinschaft von Mann und Frau), im Abaelard-Heloise-Briefwechsel und in der Minnegrotte eine so große Rolle spielt.¹² Roberts Einsiedlerkolonie in den Wäldern von Craon (Anjou) wurde „das zweite Ägypten“ genannt.¹³ Kassians kontemplativer Weg zur „apatheia“, d.h. „ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam puritatem“ (CSEL 13,250), zur immerwährenden Ruhe und Reinheit des Geistes, war auch der asketische Heilsweg Roberts, dessen (noch erhaltener) Amtsstab vom Tau des hl. Antonius und der Wüstenväter geziert wurde. In Hartmanns ‚Iwein‘ belegt Enites Pferd als Symbol einer neuplatonisch-humanistischen Erziehung, daß dieses Ideal einer geistigen „Meeresstille“ (ohne die Stürme der Leidenschaft)¹⁴ – so die origenistische Metaphorik – in der Tat ein wesentliches Bildungselement der hochmittelalterlichen Damenstifte war.¹⁵ Desgleichen belegt Walthers Minnegrotte-Persiflage *Dô der sumer komen was . . .* (94,11 ff.) dasselbe neuplatonische Ethos parodistisch als die ethische Idealität des ‚Tristan‘. Walthers Gedicht liegt nämlich nicht bloß die stereotype Formulierung des mystischen „ascensus“ zugrunde, die von den neuplatonisch orientierten Religiösen von Unterlinden gebraucht wird,¹⁶ sondern auch Kassians eigene Schilderung der jähen Unterbrechung einer kontemplativen Entrückung durch eine Banalität bzw. Gemütsaufwallung (z.B. des Zorns).¹⁷

Außer der Einöde-Metaphorik und der Idee einer asketischen „virginitas

¹² Zur Kassian-Begeisterung des 11./12. Jahrhunderts siehe die Beiträge von J. Lecerq, L. Genicot, G. Tabacco und J. Becquet (*eremus* als kontemplative Frömmigkeitshaltung, *consortia mulierum* als „pratique du syneisactisme“) in: *L'eremitismo in occidente nei secoli XI e XII*, Milano 1965.

¹³ Siehe Bienvenu, *L'Etonnant Fondateur* (Anm. 1) 75 ff., 89 ff. Abtsstab und Kleidung Roberts dürften die Angaben Kassians in *De Institutis Coenobiorum* (Ausg. J.-C. Guy, Paris 1965) realisieren. Der Geist Kassians beseelt noch Grünwalds Isenheimer Altar.

¹⁴ Hierzu (Erec 7791 ff.: *ûf dem ebenwâge sweben*), d.h. der von Hartmann von Aue persiflierten *tranquillitas mentis* als „Meeresstille des Geistes“ (Origenes), siehe Hans Bayer, *bi den liuten ist sô guot. Die meine* des Erec Hartmanns von Aue, in: *Euphorion* 73 (1979) 272–285, bes. 278 f.

¹⁵ Hartmanns Kenntnis bzw. Kritik des hochmittelalterlichen Neuplatonismus (Katharismus) läßt sich in seinem gesamten Werk bis zum ‚Armen Heinrich‘ mit der bigotten *maget* verfolgen. Beispielsweise ist die Geisteshaltung, die der *tranquillitas mentis* als *ûf dem ebenwâge sweben* genau entgegengesetzt ist, jene Gemütsverfassung, wo sich *mutiert mîn muot / rehte als des meres vluot* (Klage 351 f.).

¹⁶ *Walth. 94,31 ff.: wie mîn sêle wære / ze himel âne swære, / und der lip hie solte / gebâren swie er wolte.* Hierzu Hans Bayer, *unkristenlicher dinge ist al diu kristenheit sô vol.* Walthers von der Vogelweide und die sogenannte Laienfrömmigkeit, in: *ZfdPh* 100 (1981) 47–86, bes. 85.

¹⁷ Siehe die *Collationes Patrum* VIII,18, wo Kassian ausführt, daß Weltflucht nur wenig nütze, wenn nicht zuvor schon Geduld geübt worden sei, auch gegenüber stummen Wesen und Dingen.

angelica“ bzw. des Der-Welt-abgestorben-Seins (Lebendig-begraben-Seins)¹⁸ wurzeln auch Gottfrieds pädagogische *huote*-Reflexionen (vgl. Trist. 17897ff.), seine Diskreditierung von *verbot*,¹⁹ gleichfalls in der Ethik Kassians, nämlich in der Unterscheidung einer unnützeren äußeren und heilbringenden inneren „custodia“ (= mhd. *huote*), dies mit Berufung auf Spr 4,23 („Behüte [*custodia*] dein Herz mit allem Fleiß [= innere *schæne huote*], denn daraus quillt das Leben“).²⁰

Nun verkündet aber auch Meister Eckhart die Mystik der „inneren Einöde“. „Ich“, *spricht der vater*, „sol sie [die Seele] leiten in ein einöde und dâ sprechen ze irm herzen“, heißt es im ‚Buch der göttlichen Tröstung‘,²¹ während wenig später *sant Antônus in der wüeste* (48.16) angeführt wird. In Predigt 81 ist die *einöde in sich selber* (DW 3,400.3ff.) als *wüestunge von allen créatûren* (ebd. 21.2) eine Chiffre mystisch-asketischer *abegescheidenheit* und kontemplativer Selbstvergottung des *edelen menschen*.²² In Predigt 10 ist *got in sîner einöde* bzw. *wüestunge* (DW 1,171.14f.) die theologische Metapher einer neuplatonisch gefaßten bildlosen Gottesauffassung.

Eckhart steht – was m.W. noch nicht gesehen wurde – wie zuvor schon Gottfried und Gunther von Pairis unter dem Einfluß des Kassianjägers Robert von Arbrissel, höchstwahrscheinlich mittelbar durch die seelsorgerische Arbeit im Kreise der Frauenmystik. So schimmert Roberts Brief an die Gräfin Ermengarde von Bretagne,²³ eine Trost- und Erbauungsschrift, die an die Tendenz des Pseudo-Abaelard erinnert, zum Teil wörtlich in Eckharts

¹⁸ Vgl. das in *der cristallen ligen* bzw. *Im-stein- oder In-der-fossiure-Sein* (= *in sepulchro esse*) der *gotinne* Isolde (Trist. 17474ff.) und der *deificata* Heloissa im Abaelard-Heloise-Briefwechsel sowie die *marterære* hier (Ep. VII) wie dort (17085), ferner die neuplatonisch-dualistische Vita der Angelucia von Fontevrault: *De felici obitu Angeluciae virginis sanctimonialis fontebraldensis*, in: Edmond Martène (Hrsg.), *The-saurus novus anecdotorum* (Paris 1717), col. 1703ff. Siehe ferner Bayer, *Gral* (Anm. 2) 479 zu der Gleichsetzung von *martyres* und ehelosen Frauen bzw. *virgines* in Cyprians ‚*De habitu virginum*‘ als Heils- und Tugendsspiegel hochmittelalterlicher Chorfrauen.

¹⁹ Zu Walthers Persiflage dieser (pädagogischen) Haltung (103,13ff.) siehe Bayer, *unkristenlicher dinge* (Anm. 16) 80f.

²⁰ Siehe insbesondere Kassians *Institutiones*, Buch VI. Sowohl Gottfried von Straßburg als auch Gunther von Pairis, beides elsässische Scholastici und Erzieher (Novizenmeister), sind Kassian-Jünger. Zum Hundedämon *Petitcreu* siehe *De Institutis* I,9.

²¹ Meister Eckhart, *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, (1) *Die deutschen Werke* (= DW), hrsg. von J. Quint, Bd. 5: M. Eckharts *Traktate* (Stuttgart 1963) 46.14 nach Os 2,14: *et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius*.

²² Vgl. DW 5,207.7 bzw. 119.19 und den origenistischen Adlervergleich Ez 17,3f.

²³ Der Brief ist herausgegeben in: *Bibliothèque de l'école des chartes*, ser. 3,V (Paris 1854) 225–235.

Zu den neuplatonischen Tendenzen Eckharts siehe Alois M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Freiburg/Schweiz 1979) 186ff., bes. 202. Meister Eckhart – Predigten und Schriften, ausgew. und eingel. von Fr. Heer (Frankfurt/M 1956) 7–55, bes. 37ff.: „Platoniker und Mönch: die Versuchung der Reinheit“. Zur medizinischen Terminologie des Neuplatonismus siehe Hans Bayer, *Mystische Ethik und empraktische Denkform. Zur Begriffswelt Meister Eckharts*, in: DVjs 50 (1976) 377–405.

„Reden der Unterscheidung“ durch, einer Sammlung von Kollazien (Tischreden), die im Umkreis thüringischer Frauenklöster (-mystik) entstanden ist. Beispielsweise deckt sich Roberts Ermahnung der Gräfin, sich nicht wegen der Veränderung von Ort und Gewohnheiten zu sorgen und in der Stadt, am Hof, im Bett aus Elfenbein oder in der großen Gesellschaft stets Gott im Herzen zu haben (S. 228), mit Eckharts Idee des Gott-Habens an allen Orten. Hier wie dort setzt sich der Seelsorger mit der Frage auseinander, ob man die „Stätten, Leute und Weisen“ als dem Heil hinderliche Dinge fliehen soll.²⁴ Der Eckhartischen Vorstellung, daß der „wesentliche Gott“ (= „Gott haben“) alle Werke des Menschen an allen Orten gänzlich wirkt, entspricht in Roberts Brief der Rat: *Dilige, et Deus tecum erit* (228) sowie der Kontext des betreffenden Augustinus-Zitats: *dilige et fac quodcumque vis* (227), während Roberts Ethos der Seelenruhe und des Gleichmutes (*In patientia vestra possidebetis animas vestras. Patientia vera est quae nullo furore vincitur . . .*) sich mit Eckharts mystischem Gleichmut (*glîchez gemüet*) deckt, aber auch mit dem von Hartmann und Walther persiflierten Ethos Kassians (BgT 13.12 ff.: *daz er blibet glîches gemüetes und in vride sines herzen unbeweget*, d.h. daß ihn *kleiniu dinc* nicht *betrüeben* kann). Es enthält dieser „stoische“ Rat, „gleichgemut und unbewegt im Frieden seines Herzens zu bleiben“, das Ethos der „apatheia“ bzw. „tranquillitas mentis“ der „in eremo“ lebenden Wüstenväter, die origenistische „Meeresstille“ als den idealen Status der gereinigten („edlen“) Seelen, auf deren (vergebliches) Streben Walther mit seinem ironischen *zörnelin* (Gottfrieds) und schon Hartmann von Aue mit Enites Pferd als Sinnbild einer neuplatonischen Erziehung (Er. 7795: *ûf dem ebenwâge sweben*, d.i. Meeresstille) anspielen.²⁵

²⁴ Vgl. Roberts *loci et habitus* und DW 5,322 Anm. 45 [S₁]: *wer got nit suochet vnd meynet in allen dingen in allen wisen vnd in allen stetten.*

²⁵ Das *zörnelin* des *klösenære* Walth. 62,10ff. (Ausg. Lachmann/Kraus/Kuhn, Berlin 1965), das einer Replik auf Gottfrieds Höhnchen in der Dichterschau des ‚Tristan‘ eingefügt ist (vgl. auch Trist. 13555: *ein vriuntlichez zornelin*) und der Zornesausbruch in Walthers *Dô der sumer komen was* (als Persiflage der kontemplativen Entrückung) desillusionieren den ethischen (quietistischen) Anspruch der Frauenmystik und ihrer geistlichen Vertreter. Vgl. Gunthers Ausführungen über die *tranquillitas* (= Meeresstille, Gemütsruhe) De or., 201 (im Anschluß an Matth 5.9).

Zu den nachfolgend angeführten „Errores Ekardi“ siehe: H. Denifle, Acten zum Prozesse Meister Eckharts, in: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters II, Berlin 1886 (Nachdr. Graz 1956) 616–640, bes. 636–640 (Bulle Johannes XXII. vom 27. März 1329). G. Théry, Édition critique des pièces relatives au procès d’Eckart contenus dans le manuscrit 33^b de la bibliothèque de Soest, in: Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge (Paris 1926) 129–268. W. Preger, Meister Eckhart und die Inquisition, in: Abh. d. Bayer. Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl., Bd. 11, 2. Abt., München 1870, S. 10, 13. Zu den „Errores Beguardorum et Beguinarum (de statu perfectionis)“, die 1311–1312 auf dem Konzil verworfen wurden, siehe Enchiridion Symbolorum, Ausg. H. Denzinger, Freiburg i. Br. ²⁸1952.

Es existieren auch deutliche Berührungspunkte zwischen den *errores Petri Abaelardi* (Enchiridion, nn. 377, 375), so der toleranten Sicht der Juden (*qui Christum ignorantes crucifixerunt*) sowie der rigorosen Trennung von Gott und böser Welt (*Quod Deus nec*

Auf die Nähe Eckharts zu den oberrheinischen Ortlieberrn wies schon die früheste Mystikforschung (Carl Schmidt) hin. In der Tat besitzen die „Errores Ekardi“ n. 512 bzw. Art. 12 (wie die Ortlieber: *Quidquid dicit sacra Scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine*), n. 520 bzw. Art. 20 (*Quod bonus homo est unigenitus Filius Dei*; vgl. n. 521 bzw. Art. 21) in den Schriften Gunthers bzw. Gottfrieds von Straßburg ihre epische Veranschaulichung.

In bezug auf die ideologische Position Gunthers von Pairis bzw. Gottfrieds ist insbesondere die Tatsache relevant, daß in der von ihnen vertretenen Frauenmystik die „libertas-mentis“-Idee wie bei Eckhart eine zentrale Stellung einnimmt. Der Satz Meister Eckharts: *Swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene* (DW 5,411.1) wurde bereits mit Recht als Einfluß der Freigeistbewegung („Gottesfreunde“) gedeutet. Wenn nun Josef Quint hierzu ablehnend bemerkt, der *vrîe geist* Eckharts meine lediglich den *abegescheiden geist*, also die „purgatio animae“,²⁶ so ist dieses Argument haltlos, denn die (ethische) Gleichung *vrîe geist* = *abegescheiden geist* („puritas mentis“) ist gerade die religiöse Grundvorstellung der „libertas-mentis“-Bewegung, als solche auch in Gunthers Chorfrauenbüchlein anzutreffen. Hier wird nämlich die *vera libertas mentis* (Gegensatz: *peccandi libertas*) im Sinne der *puritas mentis* bzw. *sancificatio* erklärt. An gleicher Stelle wird sodann wie in Gottfrieds Minnegrotte-Reflexionen *huote* und *verbot* (*legales observantiae*) zugunsten eben dieser *vera libertas mentis* (die innere *huote*) verworfen. Der gesamte theologische Komplex (*libertas mentis* der *anima purgata*, Freiheit von äußeren Vorschriften und Geboten) wird einschließlich der von Gunther De or., 196 angeführten Auctoritas (2 Kor 3.17: „Der Herr aber ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn, da ist Freiheit“) 1311-1312 auf dem Konzil als „Errores Beguardorum et Beguinarum (de statu perfectionis)“ verdammt.²⁷

In der Rechtfertigungsschrift nimmt Eckhart auf eine nach Théry (259) unbekannte Predigt ‚Effundam super vos aquam mundam‘ Bezug. Eckharts Erläuterung hierzu beinhaltet die „purgatio animae“ sowie die Selbstvergottung durch das Einströmen des Hl. Geistes (*ibi generat deus suum unigenitum filium*). Mit Berufung auf die gleiche biblische Auctoritas (Ez 36,25 ff.: „Ich gebe euch ein neues Herz und lege neuen Geist in eure Brust . . . Meinem Geist . . .“) legt auch Gunther seine Ethik der „purgatio animae“

debeat nec possit mala impedire), und der entsprechenden Haltung des Pseudo-Abaelard, Gunthers, Gottfrieds bzw. des Tegernseer Antichrist-Spiels (Martyrerrolle der Synagoge, *got-oder-wazzzer-oder-wint*-Motiv im ‚Tristan‘).

²⁶ Vgl. DW 5,395f., 445 Anm. 38.

²⁷ Die „errores Beguinarum“ lassen sich nahezu ausnahmslos als religiös-ethische Substanz von Gunthers Chorfrauenbüchlein ‚De oratione‘ nachweisen, so die Distanz gegenüber der Eucharistie (Enchiridion, 478; De or., 199 C: *corpus Christi* = *panis supersubstantialis*, ein katharischer Terminus), die Heilserfahrung des *homo illustratus* im Diesseits (Errores 471 und 474; De or., 200–201), die spiritualistische Deutung des Augustinischen *Dilige, et fac quid volueris* (Error 472; De or., 212).

dar, der Katharsis, die mit Eckharts Lehre der *abegescheidenheit* völlig identisch ist. Origenistisch formuliert Gunther die Katharsis als Reinigungsprozeß, bei dem der Hl. Geist in der *anima purgata* eine *regeneratio* bewirkt (vgl. den Wortlaut von Eckharts Rechtfertigungsschrift und De or., 124). Der ursprüngliche neuplatonische (bildliche) Kern der *abegescheidenheit*, das Wesentlich-Werden als „neuplatonisches Denkschema“ (E. von Ivánka), tritt in Gunthers Formulierung der Katharsis als „Geisttaufe“ deutlich zutage (*sordes eluit, pulverem exsufflat*, der Hl. Geist als *aqua mundificans* und *aura purificans* ohne kirchliche Heilsmittlerschaft). Die *regeneratio* der Seele zum göttlichen Zustand ist wie bei Gregor von Nyssa und den Neuplatonikern *διασπασιμός*, d.h. Trennung vom bösen Stoff, Verzehnung des Fremdartigen und Unechten im Feuer.²⁸ Im geographischen Kernraum des ‚Tristan‘, in den „samnungen“ und hochadligen Stiften des Elsaß, Oberschwabens und der Nordschweiz, war die neuplatonische Frauenmystik mit einem deutlichen katharischen Einschlag also um 1210 bereits lebendige Wirklichkeit.

Alle diese Zusammenhänge lassen einschließlich der von der Kirche angeprangerten „Errores“ Eckharts den Schluß zu, daß die Predigt ‚Effundam super vos aquam mundam‘ der Freigeistbewegung mit ihren Tendenzen der Selbstvergottung besonders nahe stand. Den Theologen von Papst Johannes XXII. entgingen diese Berührungspunkte gewiß nicht. Wie für Pseudo-Abaelard und implizit für Gunther von Paris war Origenes für Eckhart *ein grôz meister*.²⁹ Selbst ein Einfluß des fontevristischen Spiritualismus ist anzunehmen. Ebenso wie Pseudo-Abaelard die öffentliche Sünderin Maria Magdalena mit der Bemerkung über die Aposteln stellt, daß die letzteren bei Christi Tod nur Worte gemacht hätten und verzweifelt gewesen seien, wohingegen sich die Frauen als die wahren Aposteln erwiesen hätten, glorifiziert auch Eckhart in den Predigten 31, 55 und 56 die Heilige Fontevraults und Patronin der Büsserinnen, aber auch die Heilige der Gnosis und Gottes-

²⁸ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint-Grégoire de Nysse*, Paris 1944. E. von Ivánka, *Plato Christianus*. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter. Einsiedeln 1964, S. 349f. Zu den Ortlieberrn: C. Schmidt, *Die Sekten zu Straßburg im Mittelalter*, in: *Zeitschrift für historische Theologie* 10 (1840) 31–73. Siehe auch Hans Bayer, „*Formatio animae*“. Zur Rezeption der neuplatonischen Idee der Selbstveredlung: *Kirchenväter – Meister Eckhart – Goethe*, in: *Paedagogica Historica* XVIII/1 (1978) 5–29.

Selbst die von den „Vollendeten“ anlässlich der Geisttaufe gesprochene Formel: *Pater sancte, suscipe servum tuum in tua iusticia* (Rit. lat. 164; Rit. prov. 478; siehe Arno Borst, *Die Katharer* [1953] 195) wird in Gunthers Erläuterung des *baptismum spirituale* insofern berücksichtigt, als das *bonum inspiratorium* als *justificatio* die *justicia ex radice charitatis* (De or., 125) und schließlich die *consummatio justitiae* (126) nach sich zieht.

²⁹ Siehe: *Von dem edeln Menschen*, DW V, 111.18, 113.4. Die neuplatonische Geisteswelt von Origenes läßt sich im Schrifttum aller vorgenannten Autoren (einschließlich Gottfried) nachweisen, so insbesondere die Sicht des Körpers als Kerker (Exil) der Seele, der innere Aufstieg zur Vollkommenheit im Sinne der *natura angelica*, die spirituelle Männlichkeit als Verwischung des Unterschiedes von Mann und Frau; das „Land der Lebenden“ (*terra viventium*), wohin der Geist Gottes die Würdigen bringt; auch der Begriff des „Gottesfreundes“ (Joh 15,15) als Status des Reinen.

freundliteratur (H. Leisegang, W. Muschg). Maria Magdalena ist die wahre Gottessucherin, ja ein Beispiel der *lüteren abegescheidenheit*: *War umbe stuont si, und die aposteln wären gevlohen?* fragt Eckhart (DW 2,588.4f.), sich mit dieser Vorstellung an den Pseudo-Origenes („Homilia super ‚Maria stabat ad monumentum foris plorans‘“) anlehnend.

Der Brief Roberts von Arbrissel an die Gräfin Ermengarde enthält aber auch die kritische Tendenz von Gunthers Chorfrauenbüchlein („De oratione“), ja des Pseudo-Abaelard und des Tristanromans (Thomas, Gottfried). Hier wie dort werden das kirchliche Brauchtum und sakramentale Leben (Ehe, Eucharistie, Enthaltbarkeit, Pilgerreisen, Almosen u.a.) als Heuchelei (*simulatio*) diskreditiert.³⁰ Die pauschale Schmähung von Sacerdotium und Regnum, Klerus und Fürsten als *simonachi, iniqui et raptores, adulteri et incestuosi*; die Warnung, auf Fürsten zu hoffen und auf das schwache Fleisch zu vertrauen (*caro semper erit caro*),³¹ die Weltfeindlichkeit des Johannes-Evangeliums – all dies ist auch die kritische Substanz der Tristanromane. Es handelt sich hier um eine umfassende Desillusionierung der ethischen und sozialen Wertvorstellungen der Zeit, in diesem Sinne um die erste totale Ideologiekritik, die sowohl den vielfältigen Komplex interessebedingter *simulationes* als auch den soziomorphen *höfischen got* im Visier hat. Die dem Johannes-Evangelium entnommenen Worte an die „Gottesfreunde“ (*Dei amici*, die katharische Selbstbezeichnung!)³² bilden samt der *recta via* (*Arta quidem est et angusta via*) gewiß nicht zufällig den bekenntnishaft-programmatischen Eingang von Gottfrieds ‚Tristan‘ mit seiner Verwerfung der *amici mundi* und Abgrenzung der *amici Dei*, der neuplatonisch orientierten Gemeinde von *edelen herzen*.³³

2. Der Phönix des Laktanz in der Tegernseer Briefsammlung, im ‚Tristan‘ Gottfrieds von Straßburg und in der Mystik

Wir haben es im Falle Gottfrieds und Gunthers mit einer weltfeindlich-spiritualistischen Tradition zu tun, die von der Kassian- und Neuplatonismus-Renaissance des frühen 12. Jahrhunderts über einen katharisch gefärbten Fontevrismus, die oberrheinische Frauenmystik und Freigeistbewegung bzw. die Ortlierer bis zu Eckhart und Seuse, ja der quietistischen Mystik der spanischen Illuminati oder Alumbrados reicht. Unlösbarer Bestandteil dieser

³⁰ Vgl. 225 die *simulatio humilitatis, caritatis, misericordiae, castitatis* usw.

³¹ Robert von Arbrissel a.a.O. (Anm. 23) 229f. Zu der Feststellung: *Bonum est confidere in Domino quam confidere in homine* vgl. Ier 17.5,7 und Tristan-Sage (Ausg. E. Kölbing, 2 Tle, Heilbronn 1878–1882), cap. 72 Isoldes Klagen.

³² 230: *Plorabitis et flebitis vos, mundus autem gaudebit. Vos autem contristabimini; sed tristitia vestra . . .* (vgl. Ioh 16,20).

³³ Vgl. Trist. 37ff.: *Hei tugent [recta via], wie smal [angusta] sint dine stege, / wie kumberlich [arta] sint dine wege* (vgl. Matth 7.14 ohne *recta via = tugent*) . . . ; */ ine meine ir aller werlde niht / als die, von der ich hære sagen, / diu keine swære enmüege getragen [contristabimini] / und niwan in vröuden welle sweben [mundus gaudebit. Vos autem . . .]*.

platonisierenden Tradition ist eine wichtige literarische Quelle, die Gottfried seiner Minnegrotte zugrunde gelegt hat, nämlich Laktanz' ‚De ave phoenice‘. Merkwürdigerweise findet sich in der nachträglich eingefügten (als einzige nicht rubrizierten und doppelt gestichelten) ersten Lage der Tegernseer Briefsammlung auf fol. 7^{rv} in unmittelbarer Nachbarschaft des häretischen (prokatharischen) Antichristspiels sowie dämonologischer Vorstellungen ein „Gedicht über die Tierstimmen“, das außer Tierdämonen (*dracones fluminum*) und Naturschilderungen des ‚Tristan‘ (Minnegrotte) als Abschluß eine Apotheose des „einzigartigen Phönix“ (*fenix unica*) enthält. Es ist nachweislich der Laktanzsche Phönix, wie den Textfragmenten zu entnehmen ist. Zudem entstammen einzelne Formulierungen wörtlich dem Pythagoras-Buch von Ovids ‚Metamorphosen‘ (XV, 60–478), dessen Gedankenwelt von Thomas, Gunther von Pairis, Gottfried, dem ‚Ludus‘- und NI-Verfasser der fatalistisch gefaßten metamorphischen Kreislaufstruktur ihrer Werke zugrundegelegt worden ist („Alles wandelt sich nur, nichts vergeht“, lehrte Pythagoras).³⁴ Von den *litterae pythagoricae* ist auch in der Vita eines Salzburger Bischofs lobend (!) die Rede.³⁵

Da der Phönix nach dem Glauben der ägyptischen und griechischen Antike ohne leibliche Eltern, lediglich durch den zündenden Sonnenstrahl entsteht und sich dadurch selbst erneuert, daß er zur Asche wird, da er ferner – frei von jeder irdischen Befleckung – im Paradies weilt, wurde er schon früh zum Sinnbild einer neuplatonischen (gnostischen) Selbsterlösung durch Askese. So ist es nicht verwunderlich, daß auch die mittelalterlichen Gnostiker und Neuplatoniker die Wiedergeburt des Phönix, der sich zugleich sein Nest und Grab baut, um sich durch seinen Tod selbst neuzuschaffen,³⁶ als Sinnbild der kontemplativen Katharsis und Selbstvergottung heranzogen.

³⁴ Publius Ovidius Naso, *Metamorphosen*, hrsg. von E. Rosch (lat.-dt.), München 1952, XV 254 ff.: *Nec perit in toto quicquam, mihi credite, mundo, sed variat faciemque novat*. Diese Sicht der Geschichte und Lebensläufe als eine Wandlung derselben Grundphänomene in alle nur erdenklichen Gestalten tritt sowohl in den Tristanromanen des Thomas und Gottfrieds als auch im NI, im ‚Reinhart Fuchs‘ und im Kudrunepos zutage. Zu ‚De ave Phoenice‘ des Laktanz siehe J. Hubaux / M. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Liège/Paris 1939. Paulys Real-Encyklopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Bd. 20/1 (Stuttgart 1941) 414 ff. M. Walla, *Der Vogel Phoenix in der antiken Literatur und Dichtung des Laktanz* (Diss. Wien 1969) 111 ff.

³⁵ Der Verfasser der *Vita Sancti Eberhardi Archiepiscopi Salzburgensis* (Ausg. W. Wattenbach, MGH SS 11, Hannover 1854, S. 77–84) vergleicht den heiligmäßigen Erzbischof mit Orpheus (vgl. die IV. Aventure des Kudrunliedes). Dabei unterstellt er dem Bischof eine *felix adolescentia, ubi Pitagoricae litterae* den bildsamen Zögling auf den rechten Weg geführt hätten (*ad beatam vitam convertit* – 78 f.). Dieselbe literarische Orientierung (vgl. den *Philo pythagoricus* im Abaelard-Heloise-Briefwechsel) wird neben Manichäern und Gnostikern von dem katholischen Armen Durandus von Osca als Auctoritas des Katharismus angeprangert (Liber Antiheresis, Ausg. Kurt-Victor Selge 1967, II 97.79).

³⁶ Ebd. 57: *Construit inde sibi seu nidum sive sepulchrum: / Nam perit ut vivat, se tamen ipsa creat.*

Auch Gottfried gründet das heilstheologische Zentrum seines Romans, die kontemplative Katharsis und „deificatio“ in der *clüse* der Minnegrotte, auf die gnostische Vorstellungswelt von Laktanz' ‚De ave phoenice‘. So verweilen die Liebenden wie der Phönix in ihrem *sepulchrum* (= *stein, fossiure*), das sich in einem ewig grünenden, paradiesischen Hain befindet, in dem wie bei Laktanz ein Lebensquell sprudelt (vgl. *perspicuus* und *Trist.* 16740 *durchluter* in bezug auf den *vrischen küelen brunnen* bzw. *fons vivus*). Dieser glückselige Ort (*paradis, wunschleben*) ist nach Laktanz Sterblichen nicht zugänglich und der Sündhaftigkeit der Welt entrückt. Wie der Phönix als Diener des Sonnengottes erheben sich die Liebenden in der Frühe, um die aufgehende Sonne zu erwarten. Aeolus schließt die Winde ein (vgl. die *senften linden winde*), damit sie den Phönix nicht stören können. Wie der tote Körper des ägyptischen Wundervogels von der Sonne den zündenden Funken erhält, der ihn zu neuer Schönheit aufblühen läßt, vollzieht sich in der Wesensnatur der „abgeschiedenen“ (im mystischen Sinne abgestorbenen, da in der *fossiure* begrabenen) Isolde derselbe Prozeß: *Isot was . . . / des morgens in dem touwe / geslichen zuo der ouwe / und was da von enbrunnen / [vgl. De ave: corpus . . . aestuat]. / so gieng ouch von der sunnen / ein cleinez stræmelin dar in, / daz glestir uf ir hiufelin, / uf ir kinne und uf ir munt. / . . . / da schein lieht unde lieht in ein. / Diu sunne und diu sunne / die heten eine wunne / und eine hobzit dar geleit / Isote zeiner sälekeit* (17572–17586), die mystische Vereinigung mit dem göttlichen Lichtfunken. Das Erstrahlen des Phönix sowie der hell leuchtende Schnabel des Wundervogels spiegeln sich darin, daß Gottfried Isoldes Mund und Kinn entflammen und *zeiner sälekeit* erglänzen läßt. Das Wort *sälekeit* konnotiert in diesem Prozeß einer mystischen „deificatio“ die „beatitudo“ als Erlangung des Heils im Diesseits. Gottfried spielt aber auch auf den Vorgang des Zu-Asche-Werdens an, einmal durch die Bemerkung: *ir munt der viurete unde bran / reht als ein glüeijender kol* (der zu Asche verbrennt), sodann durch das Wort *hiufelin*, das sowohl ‚Wange‘ als auch ‚Scheiterhaufen‘ (Diminutiv zu *hûfe*) bedeutet, also gleichfalls den Prozeß der Vernichtung durch Feuer konnotiert (aber auch den Scheiterhaufen des Häretikers!).

Der Vergleich von Isoldes Mund mit glühender Kohle impliziert zudem die mystische *meine* des esoterischen Vorgangs, dies bezeichnenderweise im Anschluß an Kassian (Collationes Patrum 23,18). Als der Prophet Isaia den Herrn sah, umgeben von Seraphim, hielt er sich für verloren wegen seiner unreinen Lippen. Da berührte ein Engel seine Lippen mit einem „glühenden Kohl“, womit seine Schuld gewichen, seine Sünde gesühnt war (Is 6,5ff.). Die lateinische Formulierung: *peccatum tuum mundabitur* läßt den Vorgang noch deutlicher als dasjenige erscheinen, was er tatsächlich ist: „purgatio animae“, kontemplative Katharsis.

Schließlich spielt auch das Federngleichnis auf den in ‚De ave phoenice‘ geschilderten mystischen Vorgang an, die Entstehung eines neuen Phönix aus der Asche: *hie wahsent uns die vedern van, / von den der muot in vlücke wirt* (16960f.), d.h. von dem zündenden Geistfunken, der offenbar nur Isolde

trifft, nicht Tristan. Das sogenannte „Speisewunder“ (vgl. Trist. 16819ff. *gebalsemete minne* als Nahrung) findet von der Ernährung des Phönix her (Nektar, Balsam) ebenso seine Erklärung, wie sich dessen Wiedergeburt in der Verklärung der *gotinne* spiegelt (17440ff.).

Das Phönix-Gedicht des Laktanz endet mit der leibfeindlichen Seligpreisung desjenigen, der die irdischen Venus-Bünde, einschließlich des *foedus coniugale*, nicht kennt (165: *Mors illi Venus est*). Von diesem intelligiblen Tod ist auch im ‚Tristan‘ die Rede. Desgleichen wird hier ausdrücklich jene *vröude* verworfen, die sie *wolten haben gekouft dar in / umbe ein glesin vingerlin* (16867ff.), d.h. die sexuellen Freuden des irdischen Venusbundes.

Auch Gunther von Pairis setzt in seinem Chorfrauenbüchlein ‚De oratione‘ die kontemplative Katharsis (*purgatio animae*) durch Askese zu einem *stræmelin* in Beziehung, einem durch ein geöffnetes Fenster eintretenden Sonnenstrahl (vgl. die *sunnebernden vensterlin* in der *clûse* der Minnegrotte), der den Geist entflammt (entzündet) und eine Wesensverwandlung bewirkt.³⁷ Gunthers Metaphorik der „illuminatio“ impliziert das origenistische göttliche Gnadenfeuer, das das Innere des Menschen läutert und diesen zur Selbsterkenntnis als „Rückerinnerung“ (*recordatio*) führt (vgl. die „Gnosis“ der Liebenden in der Minnegrotte: 17182ff. *si beredeten unde besageten, / si betrureten unde beclageten* die Schicksale jener, *die vor ir jaren / von sene verdorben waren*). Gottfried berücksichtigt zusätzlich noch Origenes' Unterscheidung zwischen der Erleuchtung bzw. Läuterung der Gerechten (*lux, illuminare*) und der Flamme der Leidenschaft (*ignis*), die den „Entflamnten“ „versengt“. Die *gotinne* Isolde ist durch das *stræmelin* (Sonnenstrahl), das durch die *sunnebernden vensterlin* dringt und sie erleuchtet, gleichsam verklärt, vergottet, wohingegen Marke, ihr ungeliebter Gatte, bei ihrem Anblick von den „Flammen“ (*ignis*) der Leidenschaft überwältigt wird (17593ff.: *Minne diu warf ir vlammen an, / Minne envlammete den man / mit der schæne ir libes; / diu schæne des wibes / diu spuon [= reizte] im sine sinne / zir libe und zir minne*). Sowohl das „Versengen“ durch die Flammen der Liebesleidenschaft als auch das pointiert sexuelle Element von Markes Reaktion werden von Gottfried mit der neuplatonisch-spiritualistischen Phönix-Symbolik, dem *enbrunnen*-Sein Isoldes, kontrastiert.

Nahtlos stimmt mit dieser Deutung eine weitere Entsprechung überein. Origenes vergleicht die sündhafte Materie „figürlich“ mit „Holz, Heu, Stroh“ (1 Kor 3,11–15), die nach Paulus das Feuer der Prüfung nicht standhalten. Wenn also Gottfried Marke eines der *vensterlin* mit *gras, bluomen unde loup* (17613) verstopfen läßt, wodurch die „illuminatio“ jäh unterbro-

³⁷ Vgl. De or., 132 D in bezug auf den reinigenden göttlichen Geist: *purgat et iustificat, et afficit bona qualitate . . . : quemadmodum radius solis [= stræmelin] mox ut aperta fuerit fenestra simul intrat, et illustrat, et calefacit, et excitat intuentes*; siehe 131 D. Zu den origenistischen Vorstellungen eines göttlichen Gnadenfeuers, die vor Eckhart schon Gunther bzw. Gottfried verarbeiteten, siehe H. Ebeling, Meister Eckharts Mystik. Studien zu den Geisteskämpfen um die Wende des 13. Jahrhunderts, Stuttgart 1941 (Neudr. Aalen 1966) 224ff., 233ff.

chen, die *cluse* verdunkelt wird, so signalisiert er mit dieser Symbolik die Ablehnung der ehelichen *minne* als Weg des Heils. Eben dies ist ja auch die genuin neuplatonische (katharische) Haltung von ‚De ave phoenice‘.³⁸ Die betreffende Quellenverarbeitung erklärt Gottfrieds Bekenntnis zum *waren Elicon* (4897) als Quell der Reinheit und geistigen Läuterung (vgl. 4889 ff.).³⁹

Schon Gottfrieds Zeitgenossen entging das neuplatonisch-häretische Element der Phönix-Chiffre nicht. Wenn beispielsweise Hartmann von Aue in seine ‚Klage‘ das Herz dem Leib dessen *bösheit* und *übelen muot* mit den Worten vorhalten läßt: *vil lère ich an dir verlôs; / ich ziuge dich also libte muoterlôs, / ziph! welch ein hovelicher lip!* (815 ff.), so spielt er mit dieser Formulierung auf den neuplatonischen Urtraum an, sich ohne Zeugung und Geburt wie ein Phönix (vgl. De ave 168: *nutrix ipsa sui*) fortpflanzen zu können. Desgleichen ist die nachfolgende Verknüpfung von *tiuwel* und Empfängnis charakteristisch für die katharische Sicht der Schwangerschaft.⁴⁰

Wolfram bemerkt in bezug auf den *lapsit exillis*, das Symbol seiner bibliozistisch (nicht: leibfeindlich) orientierten Religiosität: *von des steines kraft [nicht aus eigener Kraft!] der fênis / verbrinnet, daz er zaschen wirt: / diu asche im aber leben birt* (Parz. 469,8 ff.). Hiermit wird die neuplatonische Vorstellung der Selbsterlösung – wie bereits von Tertullian (als Gleichnis der Auferstehung des Leibes) – in die christliche Heilslehre einbezogen. Erst recht lassen die Tau-Persiflagen im ‚Parzival‘ erkennen, daß Wolfram die neuplatonische Phönix-Symbolik der *edelen herzen* durchschaute. Herzeloide ist *geliutert âne tou* (Parz. 252,17).⁴¹ Aber auch die Waldenser von Eisenach, die hinter der Wartburgkriegdichtung stehen, kannten die *meine*

³⁸ Gunther von Pairis und Gottfried von Straßburg belegen die Existenz einer neuplatonischen Frömmigkeitsbewegung, die später als Freigeistbewegung in Erscheinung tritt. Selbst die „pantheistischen“ Tendenzen (vgl. Ebeling a.a.O. 60 ff. zu Eckharts *a solo deo omnia habent esse* bzw. Gott als *esse rerum formale* im neuplatonischen Sinne) sind den vorgenannten Dichtern und Eckhart gemeinsam (vgl. De oratione, 142 f.). Allerdings beherrscht im Falle Gottfrieds die dualistische Scheidung von Gott und Welt die epische Metaphysik (vgl. das *got-oder-wazzer-oder-wint*-Motiv und die Bemerkung des oben angeführten Pythagoras-Buchs der Metamorphosen, der Philosoph habe gelehrt, *quid natura, quid deus* bzw. *quae fulmini esset origo, Iuppiter an venti . . . tonarent* [Met. XV 68 ff.], also *got oder wint!*).

³⁹ Wie Gottfried beruft sich auch Gunther auf die *Graeci* bzw. *Attici* (De or., 139 C–D).

⁴⁰ Hierzu Hans Bayer, „Dû solt dich sælic machen“ (Kl. 1229) – Zu „meine“ und Verfasserschaft der Ambraser Büchlein, in: Sprachkunst XII/1981, 1. Hbd., 1–28. – Herta Zutt (Hrsg.), Hartmann von Aue, Die Klage – Das (zweite) Büchlein. Aus dem Ambraser Heldenbuch, Berlin 1968.

⁴¹ Der Tau, von dem sich der Phönix ernährt, ist ein zentrales Motiv der Minnegrotte; die *liuterunge* durch Tau der Prozeß der Selbsterneuerung (Katharsis), der in der Minnegrotte versinnbildlicht wird. Der ‚Parzival‘ wird zitiert nach der Ausgabe von G. Weber, Darmstadt 1963.

Sigune ist ein waldensisch gezeichneter *habitor deserti*. Ihre Selbstheiligung in der felsigen *wüeste* (Parz. 138,12: *vor eines velses orte*; 250.5: *in dise waste*; 438.25: *in dirre wilde*) beinhaltet pointiert anti-katharisch die bußfertige Verehrung ihres toten Geliebten, dies als *gotes minne* und *alte triuwe* gewertet.

der Minnegrotte mit dem Phönix Isolde. Biterolfs Beschimpfung von Heinrich von Ofterdingen spielt auf einen Kater an (= Katharer gemäß der volksetymologischen Erklärung des Fremdworts), der sich für so zart und edel hielt, daß er sich mit der aufgehenden Sonne vereinigen wollte (vgl. Isoldes mystische Vereinigung: *da schein liebt unde lieht in ein. / Din sunne und diu sunne / die hæten eine wunne / und eine bohzit dar geleit . . .*, aber auch den Phönix als *sacerdos solis*) und schließlich *nâch sîner rehten art* ein Tier nahm, das Mäuse fing.⁴²

Desgleichen war noch der spätmittelalterlichen Mystik die neuplatonisch-asketische Phönix-Symbolik bekannt, wenngleich Eckhart m.W. nicht explizit von dieser bildhaften Chiffre Gebrauch macht, wohl aber Seuse. Eckhart stellt seine Sicht einer „mors mystica“ (vgl. DW 1,201.9f.: *sîn selbes tôt sîn und allen geschaffenen dingen* als „saeculo mori“; 2,255.5: *allen dingen tôt sîn und ze nihte werden*) beispielsweise in dem ähnlich gearteten Raupen-Gleichnis dar, das schon den Neuplatonikern unter den Kirchenvätern bekannt war: *Die rūpen, swenne die abevallent von den boumen, sô kriechent sie eine want ûf, daz sie ir wesen behalten. Die Mahnung: Man sol gruntôt sîn, daz uns berüere weder liep noch leit* verdeutlicht diese Sicht im Sinne der „tranquillitas mentis“, die aus der „puritas mentis“ resultiert (Predigt Nr. 8, DW 1,134–135). Eckharts Reflexionen über die *marterære* (128.1f.: *daz wir uns halten, als ob wir tôt sîn, daz uns niht berüere . . .*) beinhalten die gleiche Vorstellung des Lebendig-begraben-Seins, die in der *fossuere* (= Grab) der Minnegrotte episch vergegenwärtigt wird (*in der cristallen ligen*).

Seuse macht von der Laktanzschen Phönix-Vorstellung Gebrauch, wenn er sagt: *so muos sich ein mensch reht da zuo komet, daz er eine frige ernuwerunge ime selber an gewinne, als der fenix in dem fure, also der hirtz und der wis slang, dero einem die horn, dem andern die hut zuo dick wirt, und sich denn mit gezwungenheit ernuwrent*. Auch Gottfried führt zusammen mit dem Phönix Isolde den mystisch-asketischen Hirsch als Sinnbild der kontemplativen „mens electa“ an, wohl im Anschluß an Gregors des Großen Ezechiel-Homilien.⁴³

Sehr viel später setzen die spanischen Illuminati oder Alumbrados wie Miguel de Molinos (1628–1696), deren quietistische Begriffe auf dem „quiétisme immoral des Albigeois et des Béghards“ sowie der „néoplatoniciens panthéistes“ (P. Pourrat) basieren, diese mystische Tradition fort. Sie erwecken nicht bloß das Bild des Leichnams (Lebendig-begraben-Seins) als

⁴² Hans Bayer, Meister Klingsor und Heinrich von Ofterdingen. Die Zeitkritik der Wartburgkriegdichtung und ihre literarischen bzw. geistesgeschichtlichen Quellen, in: MltJb 17 (1982) 157–192, bes. 177f. T. A. Rompelman (Hrsg.), Der Wartburgkrieg, 1939.

⁴³ Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, hrsg. von K. Bihlmeyer (1907) 35*, Anm. 1 werden als Belege für die platonisierende „anti-thomistische Strömung“ innerhalb des Predigerordens die wiederholten Verpflichtungen auf die Lehre des hl. Thomas von Aquin angeführt (1279, 1286, 1309, 1313 u.ö.).

Idealvorstellung des *perfectus* (vgl. die Metapher *velut in sepulchro condita esse* in einem [fingierten?] Brief des Petrus Venerabilis an Heloise im Paraklet-Kloster), sondern auch den Laktanzschen Phönix als Symbol des „Weges des Nichts“, d.h. der inneren Abtötung als „l'anéantissement parfait et véritable“: „C'est de cette âme qu'on peut dire ce qu'on dit du phénix, Qu'il renaît de sa cendre“, car n'est-elle pas changée complètement? spiritualisée, transformée et déifiée!“⁴⁴

Allerdings nahm schon Wolfram gegenüber dieser neuplatonischen *sepulchrum*-Idee, die er in der in *wüeste unde wilde* als Einsiedlerin lebenden Sigune gestaltet, eine kritische Haltung ein. Hiermit stimmt das Pietà-Motiv insofern nahtlos überein, als es die Idee der Mutterschaft des Kalvarienberges als Grundvorstellung der Fontevraldenser versinnbildlicht. Sigune fördert nicht bloß das eigene Seelenheil wie die kontemplativen *habitatores deserti*; als „ratender“ Beistand hilft sie Parzival in seelischer Not. Sigunes physische und geistig-erlebte Gegenwart des toten Freundes ist gemäß Wolframs pointiert antikatharischer Darstellung zentraler Bestandteil ihres *leben ûf dem särke* (vgl. *Isoldes in der cristallen ligen = in sepulchro*). Chrétien's Fenice (= weiblicher Phönix) im ‚Cligès‘, die scheinot im Grab („sepoutre“) weilt und der Heuchelei bezichtigt wird, läßt gleichfalls eine kritische Einstellung gegenüber der um 1185–90 in Troyes nachweisbaren und von Marie de Champagne im Einvernehmen mit dem Papst ausgerotteten neuplatonischen Häresie zutage treten.

3. Eucherius' „Lob der Einöde“ („*De laude eremi*“) und Meister Eckharts „innere Einöde“

Die wichtigste mystische Chiffre Gottfrieds ist außer *phoenix unica* die kontemplativ-asketische Vorstellung der „inneren Einöde“, die – ähnlich wie im Falle der Phönix-Symbolik – die Geisteswelt Roberts von Arbrissel, Gunthers von Pairis, Gottfrieds von Straßburg und Meister Eckharts in der gleichen propagandistischen Quelle miteinander verknüpft, nämlich Eucherius' ‚*De laude eremi*‘.⁴⁵ Der Niederschlag, den die sicherlich unechte Schrift in

⁴⁴ Miguel Molinos, *Le guide spirituel*, Introduction par J. Grenier (Paris 1970) 166f. Siehe auch P. Debongnie, *L'inquiétante mystique de Michel Molinos*, in: *Mystique et continence* (Paris 1952) 152–169. P. Dudon, *Le quietisme espagnol – Michel Molinos (1628–1696)*, Paris 1921. R. A. Knox, *Christliches Schwärmertum* (Köln 1957) 218ff.: „Vorgeschichte des Quietismus“.

⁴⁵ Sancti Eucherii Lugdunensis episcopi *De laude eremi* usw., in: Migne, PL 50, 701–712. Neuere Ausgabe von Salvator Pricoco, Catania 1965 (mit einem Verzeichnis der Handschriften und Lesarten). S. Eucherii Lugdunensis *Opera omnia* (CSEL XXXI), hrsg. von Karl Wotke, 1894, 177–194. Zur Quellenverarbeitung von ‚*De laude eremi*‘ siehe: Ilona Opelt in: *Vigiliae Christianae* 22 (1968) 198–208. P. Courcelle, *Nouveaux aspects de la culture lérinienne*, in: *Revue des études latines* 46 (1968) 379–409. Zu der Bedeutung von Lérins für das gallische Mönchtum: Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich* (München/Wien 1965) 47–87. Schon Walter Muschg (*Die Mystik in der Schweiz 1200–1500*, Frauenfeld/Leipzig 1935, 33) beob-

der Minnegrotte des ‚Tristan‘ wie auch in der Mystik Eckharts gefunden hat, wurde im ersteren Falle m.W. bislang überhaupt nicht gesehen und im zweiten (zumindest in der Eckhart-Ausgabe) mit keinem Wort gewürdigt. Das pointiert propagandistische Werk spiegelt ganz und gar den Geist Roberts von Arbrissel, so wie er beispielsweise in den kritischen Schreiben seiner Zeitgenossen (Ivo von Chartres) zum Ausdruck kommt.

In seinen Predigten und Traktaten führt Eckhart des öfteren die Vorstellung der „inneren Einöde“ an. ‚Ich‘, *spricht der vater, sol sie leiten in ein eide und dâ sprechen ze irm herzen*‘, heißt es im ‚Buch der göttlichen Tröstung‘ (DW 5,46.14) nach Os 2,14 (*et ducam eam in solitudinem et loquar ad cor eius*), während wenig später *sant Antônins in der wüeste* (48.16) angeführt wird. Was sich an religiös-ethischer Idealität hinter diesem Bibelzitat verbirgt, geht deutlicher aus Predigt 81 hervor, wo es heißt: *wan got leitet sine brât ûz aller créatûren wirdicheit und edelkeit an ein eide in sich selber und spricht selber in ir herze, daz ist: er machet sie im selber glich an der gnâde* (DW 3,400.3 ff.). Diese mystische „innere Einöde“ (vgl. ebd. 21,2: *in die wüestunge von allen créatûren*) ist einerseits eine Chiffre der *abegescheidenheit* des „edlen Menschen“ (5,207.7: *er muoz ein innerlich eide lernen*, d.h. die Preisgabe der *ûzwendicheit*); andererseits ist die innere Einöde Eckharts der Weg zur Gotteserfahrung, zur „Wohnung“ Gottes (5,119.19: *von dem innigsten grunde götlicher natûre und des eide*).

All diese Vorstellungen finden sich in ‚De laude eremi‘, und zwar mit dem gleichen Absolutheitsanspruch im Unterschied zu der recht skeptischen Beurteilung, die die kontemplative Askese zuweilen in Kassians Schriften erfährt. Gemäß dem „Lob der Einöde“ ist Gott in der Wüste. So lehrt es die Bibel.⁴⁶ Eckharts Abkehr von der *ûzwendicheit* bzw. den Kreaturen abstrahiert die Bedingung von ‚De laude eremi‘, *ut accedens ad eremum pristinis curarum obligationibus vitae se absolvat, et anterioribus vinculis expeditus incedat, ne locum polluat* (703 D). Das wiederholt verwendete Wort *expeditus* (‚frei, ungehindert, ungebunden‘) entspricht also Eckharts Vorstellung des „freien“, d.h. *abegescheidenen* Geistes. Auch Formulierungen wie: *ad solitudinum libertatem et desertorum secreta secedunt* (708 B) oder auch: *ubi liberior cordis, ut Deo inhaerere certet, intentio* (708 D), insbesondere 708 B der Satz: *qui alieni sunt ab illo rei publicae humanae tumultu, sepositi, quieti silentes* (schweigend wie die Verstorbenen, d.h. im Eckhartischen Sinne

achtete, daß die Sätze von ‚De laude eremi‘ „unmittelbar an Meister Eckhart anklängen“. Der Katharismus nutzte propagandistisch die Tradition des gallischen Mönchtums mit seiner weltfeindlichen Askese und seinem Syneisaktentum.

⁴⁶ Moses, Exod. III; Elias, III Reg. XIX, 13: *Et ostendens solitudinis vastae recessum, En, inquit, ubi Deus est* (703 A).

Die Verehrung der Maria Magdalena in Fontevrault (Sainte-Marie-Madeleine als Haus für reumütige öffentliche Sünderinnen), der großen Heiligen der christlichen Gnosis, besitzt nicht nur in der „Apostelin“ Maria Magdalena im durch und durch fontevristischen Abaelard-Heloise-Briefwechsel ihre Entsprechung, sondern auch in Eckharts *lust Marien Magdalenen in der wüeste* (Predigt 86, DW 3, 488.19).

„tot“) enthalten die Terminologie der mystischen Freiheit, Abgeschiedenheit und Gelassenheit. Die Formulierung 709 A: *immemores terrenorum; incuriosos praesentis temporis certos futuri* wird DW 5, 112.20 fast wörtlich übertragen: *vergezzentlichkeit zergängliches und zütliches lebens*. Die in ‚De laude eremi‘ folgende Bemerkung über die Enthaltbarkeit pointiert diese asketische Weltflucht in dem Begriff der „Einöde des Herzens“: *continentia (. . .) quae velut alia quaedam est cordis eremus* (Moses, Elias, Christus). Eckharts „Ledig- bzw. Leersein“ deckt sich mit dem Inhalt des Verbs *vacare*, eine asketische Haltung, die den nach Vollendung (*ad perfectionem*) Strebenden den Weg ebnet, während der Gebrauch des Wortes *principium* in der Schilderung der gottsuchenden *habitatores deserti* (709 A: *decertant, ut apprehendant vitae illius principium, cuius non inuenient extremum*) Eckharts Erkenntnis Gottes im *einvaltigen grunt* entspricht. Das eigentliche Anliegen des Asketen ist wie bei Eckhart die Wesensverwandlung, das Erreichen eines *habitus*, der gleichsam eo ipso nur noch Gutes zeitigt (vgl. 709 B: *Apud alios malum sit malum fecisse, apud hos vero malum est bonum non fecisse*).

Die strenge Askese des *incola eremi* eröffnet den Weg zu Gott, der in der Wüste wohnt, wie die biblischen Exempla in ‚De laude eremi‘ belegen. Den Gottsuchern (*quaerentibus Christum*), jenen, die in der stillen *wüeste* (709 D: *Silent omnia*) nach Gott „dürsten“ (*sitientibus Deum*), wird die Gnade mystischer Gotteserfahrung zuteil. Die Stille der *vita in deserto* ermöglicht die mystische Zwiesprache mit Gott.⁴⁷ Auch in ‚De laude eremi‘ ist also Gott *ein einvaltig stille* (DW 2,421.1), ruht Gottes Sein wesensgemäß *in siner verborgenen stilheit* (3,382.1; vgl. 41,5; 1,150.6; 250.16, 218.8), realisiert sich Gottes *in die sêle sprechen* in der *stillen wüeste* (vgl. 1,317.4ff.).

Ebenso deutlich bringt Eckhart in Predigt Nr. 19 das mystische Hören der Stimme Gottes zum Ausdruck, das in ‚De laude eremi‘ erwähnt wird (DW 1,312,5ff.), desgleichen in Predigt 42 (307.3ff.) und Sermo XXIV,2 (LW 4,228.5f.: *quia ibi est quies et silentium, ubi pater loquitur verbum „sine strepitu“*; vgl. ‚De laude eremi‘: *Nullus interstrepens illic sonus*). Hier wie dort wird das mystische Leben *in remotione deserti*, in der „inneren Einöde“, als einziger Weg der Gotteserfahrung gepriesen (705 C: *Habitet inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium*), als ein *smecken* der göttlichen Gnade (vgl. DW 2,633.8; 2,152.6 und De l. er. 707 D: *Aluit Dominus in deserto suos quondam, sed et nunc alit* bzw. 710 B: *Inuenitur etiam illic panis vivus, qui de coelo descendit*).

Der *paradisus animae* des „inneren Menschen“⁴⁸ ist ebenso ein zentraler Begriff der deutschen Mystik, insbesondere auch der Freigeistbewegung und ihres Schrifttums, wie die *templum-Dei*-Vorstellung,⁴⁹ die *illuminatio* der Eremiten aufgrund ihrer *abegescheidenheit* (710 B) oder die *contemplatio*

⁴⁷ Vgl. 709 D: *Nullus interstrepens illic sonus, nulla nisi forte cum Deo vox est.*

⁴⁸ Ebd. 710 B: *Hic interioris hominis pratum et voluptas*; 711 A: *paradisum possidentibus.*

⁴⁹ Ebd. 710 D: *Tuum qui non refugit habitaculum, factus est ipse Dei templum.*

angelica (711 B), schließlich die asketische Erlangung der *beatitudo* im Diesseits.⁵⁰ Der *paradisus animae* wird in ‚De laude eremi‘ mit allen geistigen Genüssen eines paradiesischen *locus amoenus* ausgestattet (*mira amoenitas, fruges, frumentum; vinum quod bene laetificat cor hominis* usw.). Die bildhafte Schilderung des Eremiten-Paradieses (711 B: *Pretiosa in his suavi unguedine alabastrum fragrant: spirabat passim odor vitae*) erinnert an die origenistische Geisttheologie. Zweifellos bringt ‚De laude eremi‘ geradezu propagandistisch die Vorstellungswelt der „Heremophili“ zur Geltung. Sie entspricht ganz und gar dem asketischen Geist Roberts von Arbrissel, seiner Orientierung an den ägyptischen Wüstenvätern, insbesondere an Kassian.⁵¹

⁵⁰ Ebd. 712 A: *Dum beatam quaerunt vitam, beatam agunt . . .*

⁵¹ Vgl. 711 B: *Haec nunc habet sanctos senes illos, qui divisis cellulis Aegyptios Patres Gallii nostris intulerunt.*

Der pointiert propagierte Neuplatonismus (kontemplative Katharsis und Selbstvergottung im Diesseits ohne kirchliche Heilmittlerschaft) läßt ‚De laude eremi‘ als ein propagandistisches Pamphlet des 12. Jahrhunderts erscheinen. Das Centre National de la Recherche Scientifique (Institut de Recherche et d’Histoire des Textes) überließ mir freundlicherweise alle verfügbaren Notizen und Informationen, die die ältesten Handschriften von ‚De laude eremi‘ betreffen. Gleichsam aus dem Nichts erscheint die Schrift im 12. Jahrhundert, dazu in mehreren Abschriften, die – mit Ausnahme des Codex Gratianopolitanus – nicht zusammen mit den anderen Werken von Eucherius in den ältesten Handschriften anzutreffen sind und deren Herkunft nicht genau bestimmbar ist. Außer D stellen erst der Codex Parisiensis 2182 (Anfang 13. Jh.) und jüngere Handschriften ‚De laude eremi‘ mit Schriften (Briefen) von Eucherius zusammen.

Das „Lob der Einöde“ läßt das gleiche Verfahren der Fingierung und dieselbe propagandistische Tendenz wie der fingierte Abaelard-Heloise-Briefwechsel erkennen. Sehr schön belegt dies die Verarbeitung der ‚Vita S. Honorati‘ des Hilarius in ‚De laude eremi‘, so die Kopierung stilistischer Eigenheiten (vgl. Vita S. Hon., PL 50, 1255 A: *Quod illic, Jesu bone, certamen fidei atque amoris fuit?* – De l. er., 711 B: *Quos ego illic, Jesu bone, sanctorum coetus, conventusque vidi!*), insbesondere die Art der inhaltlichen Anlehnung an diese Vita. Zwar ist hier von *illustratio* und *illuminatio* in bezug auf Lérins die Rede, nicht aber von der in ‚De laude eremi‘ alles beherrschenden *deificatio* der *habitatores deserti*. Die Einöde der Vita bleibt mit ihrer Wildnis eine irdische Welt, zudem eine klerikale Wirklichkeit (vgl. 1257).

Charakteristisch für das Verfahren des Pseudo-Eucherius ist vor allem die Umbiegung des Satzes: *Itaque velut ulnis effusus patentibusque brachiis in amplexum suum, hoc est in amorem Christi, invitabat; omnes undique ad illum certatim confluebant* (1258) zu der Glorifizierung von Lérins in ‚De laude eremi‘: *Lirinum meam honore complectens, quae procellosi naufragii mundi effusus, piissimis ulnis receptat venientes, allerding sub interiore Domini umbra* statt *in amorem Christi*. In der Vita erscheint das Wort *effusus* gleichsam als Synonym von *patens* in bezug auf die sich öffnenden Arme. Hingegen bezieht der Pseudo-Eucherius *effusus* – stattdessen üblicherweise *naufragus* – auf den Schiffbruchvergleich.

Ein Beispiel für diese Art zu fingieren sind die Praxen des Nicolas de Montiéramey (unweit von Troyes). Der Mönch aus der Champagne, Novizenmeister und Sekretär bzw. Kanzler Heinrichs I., des Grafen der Champagne, führte Bernhard von Clairvaux und Petrus Venerabilis ohne Skrupel hinter Licht, denn er fälschte Siegel und schrieb Briefe im Namen Bernhards, die dieser nicht diktiert hatte (vgl. Hist. litt. de France XIII 553 ff.). Auch die zeit- und kirchenkritischen Briefe der Tegernseer Sammlung sind durchweg fingiert.

Letzterer hat jedoch sehr viel nüchterner vor einer voreiligen Flucht in die Einöde (ohne klösterliche Schulung in der Askese) sowie dem Irrglauben, Weltflucht allein bewirke eo ipso schon das Heil, eindringlich gewarnt (Coll. Patr. 19,10), weshalb Walther in seiner Minnegrotte-Persiflage (*Dô der sumer komen was*) auf Kassians eigene Erfahrung *in eremo* zurückgreifen kann, nämlich dessen Zornesaufwallungen gegenüber Banalitäten wie Schreibfeder und Feuerstein, um den *hohvertigen wân* Gottfrieds als Selbsttäuschung und Vermessenheit zu entlarven. Unablässig eifert Kassian gegen den Vollkommenheitswahn ungenannter (gnostischer) Gegner (vgl. Coll. Patr. 23,20–21). Niemand ist ohne Sünde. Wer wäre denn so „halsstarrig und anmaßend“, so von dem „Hochmut teuflischen Wahnsinnes aufgeblasen“, daß er mit der Behauptung, er sei ohne Sünde, sich größer hielte als die Apostel und der Erlöser! (22,19). Bis ans Lebensende sind die Menschen in ihre Leidenschaften verstrickt, auf die Barmherzigkeit und Gnade Gottes angewiesen, fühlend, daß sie das Gute, das sie tun wollen, nicht vollbringen können (vgl. dagegen De l. er. 709 B: *Apud alios malum sit malum fecisse, apud hos vero malum est bonum non fecisse*).

Der Verfasser von ‚De laude eremi‘ spricht dem *cor purissimum*, dem „edelen Herzen“ im mystischen Sinne, gar die Unfähigkeit zu sündigen zu, nicht bloß die völlige Einhaltung der *humana praescripta*, sondern auch die absolute Kontrolle des *mentis motus interior* (709 B). Allorts wird gegen Kassian (trotz einer deutlichen Anlehnung an dessen Lobpreis des Eremitentums) die Erlangung der paradiesischen Herrlichkeit durch die *habitatores deserti* propagiert, wird zugunsten einer an der eremitischen Lebensform orientierten stiftartigen Gemeinschaft alles Negative unterschlagen oder umgebogen, so die „schaurigste, ödeste Wüsteneinsamkeit“ (Coll. Patr. 1,2), auch die „ungebildeten und unwissenden Menschen in rauher Wüste“, denen kultivierte *habitatores deserti* gegenübergestellt werden, die *in eremo studia manifestissimae sapientiae* ausüben, *tamquam in suis gymnasiis* (708 B). Kassians Warnung vor der *navigatio periculosa*, die in der Widmung für Eucherius zum Ausdruck gebracht wird, erscheint in Form der *procellosi naufragii mundi effusi*, die sich an das rettende Ufer der Einöde begeben, während Kassians Mahnung, an Sonntagen mit Demut die Kommunion zu empfangen, ebenso übergangen wird wie der heilspädagogische Wert körperlicher Arbeit, der in Kassians Darlegung die Grundlagen des benediktinischen *ora et labora* vorwegnimmt. Eine Art Tischlein-deck-dich-Vorstellung ersetzt in ‚De laude eremi‘ Kassians Sorge um die materiellen Bedürfnisse. Wie in der Tat den aristokratischen Damen der „Wüste“ von Fontevault, dem „neuen Ägypten“, fällt den *habitatores deserti* von ‚De laude eremi‘ alles Gute als Manna vom Himmel in den Schoß (vgl. den gnostischen *panis vivus*). Der heilstheologisch sinnvolle Zwang, auch *in deserto* in Disteln und Dornen im Schweiß des Angesichtes das tägliche Brot verdienen zu müssen, wird durch die *libertas deserti* und die paradiesische Fülle ersetzt: *in hac maxime nascitur frumentum illud, quod esurientes adipe satiat* (710 C).

‚De laude eremi‘ ist jedoch nicht bloß eine propagandistische Schrift, son-

dern auch durch und durch neuplatonisch-mystisch. Das Mosaische Gesetz besitzt als solches keine Funktion, da die Himmelsbürger der Wüste ja bereits im Stande der Gnade sind und nichts Böses tun können, dies aufgrund eines inneren geistigen Gesetzes, das dem *cor purissimum* seine Schranken setzt. Hingegen betont Kassian des öfteren, daß die *habitatores deserti* durch das in der menschlichen Natur eingewurzelte Gesetz der Sünde von der göttlichen Schauung abgehalten würden (Coll. Patr. 23,11). In der Mittagsstunde würden die Eremiten von Teufeln angefallen, die ihre Triebe weckten (De Institutis X,1–2). Kassian bekämpft die Gnosis; der Verfasser von ‚De laude eremi‘ verteidigt den gnostischen „hochmütigen Wahnsinn“ (so Kassian) als eine Realität.

Es erscheint nach alledem bemerkenswert, daß Eckharts Mystik der „inneren Einöde“ ‚De laude eremi‘ nähersteht als den Vorstellungen Kassians. Die realistisch-nüchterne Betrachtungsweise des letzteren besitzt in Eckharts Schriften keine Entsprechung, wengleich nicht übersehen werden darf, daß Kassian von der realen Wirklichkeit der Wüstenväter berichtet und Eckhart (wie der Verfasser von ‚De laude eremi‘) von einer geistigen „inneren Einöde“ als religiöser Haltung, dies innerhalb eines Kreises von Beginen.

4. Eucherius' „Lob der Einöde“ (‚De laude eremi‘) und Gottfrieds *clüse in wüeste unde wilde*

Was ‚De laude eremi‘ um so interessanter macht, ist die Tatsache, daß auch Gottfried sich an diese propagandistische Schrift anlehnt, um das heilstheologische Zentrum des ‚Tristan‘ mit seinem Phönix Isolde in *wüeste unde wilde* zu gestalten. Die asketische Ethik der *abegescheidenheit*, die *deificatio* und der *locus amoenus* als irdisches Paradies sind sowohl in ‚De ave Phoenice‘ anzutreffen als auch in ‚De laude eremi‘. Dieser Tatbestand erlaubte es Gottfried, beide neuplatonisch orientierten Schriften miteinander zu kontaminieren, allerdings ohne kirchliche Heilsmittlerschaft (wie in den Vorlagen).

So malt der ‚Tristan‘-Dichter in seiner Minnegrotte-Allegorese nicht bloß die *desertum*-Metapher breit aus.⁵² Er berücksichtigt in seiner Schilderung der Lage der *clüse* praktisch alles, was Eucherius an *loci deserti* anführt, so insbesondere den Aufenthalt derer, *quibus dignus non erat mundus in solitudinibus errantes, montibus et speluncis et in cavernis terra* (Hebr 11,38; zitiert von Kassian De Institutis Coenobiorum I,8 und De l. er. 708 A), und zwar Trist. 16684: *in einem wilden berge ein hol*. Selbst der *solitudinis vastae recessus* (Schlupfwinkel, Versteck‘) wird in dem *geberc* (16694) berücksich-

⁵² Vgl. 705 D: *in deserto et in invio* bzw. 710 A die *infecunda arentis saxa deserti* und Trist. 16763 ff.: *velse ane gevilde / und wüeste unde wilde. / darn was dekein gelegenheit / an wegen noch stigen hin geleit*. Zu *invia* siehe ferner Trist. 17079 ff.: *zir cluse ist daz geverte / arbeitsam unde herte; / die berge ligent dar umbe / in maneger swæren crumbe / verirret hin unde wider; / die stige sint uf unde nider / uns marteræren allen / mit velsen so vervallen*.

tigt bzw. in der Weite der *wüesten wilde* (17073). Wie in ‚De laude eremi‘ steht die *amoenitas loci* (vgl. 703 C) im Widerspruch zu der *wilden wüeste*, empfangen auch Gottfrieds *habitatores deserti* während ihrer *conversatio in desertis* (vgl. De l. er. 707 B, 708 D) geistige Nahrung, *escam* bzw. *potum spiritalem* (705 B – vgl. Trist. 16807ff. die Beantwortung der Frage, wie sich die Liebenden in *dirre wüeste ernerten: sin azen niht dar inne / wan muot unde minne*, d.i. Geist und Agape). Das mystische Schweigen wird durch das betonte *losen* (‚Horchen‘) wiedergegeben, der *paradisus animae* als *interioris pratum et voluptas* durch die paradisische Seelenlandschaft sowie in dem *harphen* und *wunnespil* (17200ff.), vor allem auch in dem *lebenden paradis* (18066). Die Vorstellung der asketischen Selbstvergottung in der Stille der *wilden wüeste* lehnt Gottfried an den *ascensus in Deum* (De l. er. 703 D) und die mystische Verklärung in *deserto* an (vgl. 707 A: *insolita claritate vultus effulsit* und das illuminierte Antlitz der *gotinne* Isolde). Jakobs mystischer Schlaf auf dem Stein (Gen 28,11; De l. er. 710 A), der auch den oberdeutschen *sammungen* bekannt war, liegt dem (mystischen) Schlaf Isoldes auf dem Kristallbett zugrunde. Hierbei ist gewiß bemerkenswert, daß der Scholasticus und Prinzenerzieher Curvenal die Harfe erhält, dies mittels genau jener Formulierung (16679: *Sus kerten si driu under in*), die gemäß Matth 18,20 und dem Tertullian-Wort: „Wo drei sind, da ist eine Gemeinde, wenn es auch nur Laien sind“ eine Auctoritas mittelalterlicher Laienfrömmigkeit ist. Daß das *lebende paradis* Gottfrieds tatsächlich die *terra viventium* anklingen läßt, geht nun aus ‚De laude eremi‘ eindeutig hervor.⁵³ Wie die Gemeinschaft von Lérins diejenigen, die in den Stürmen des Lebens Schiffbruch erlitten haben, die vom Feuer der Leidenschaft entbrannt sind (*flagrantes aestu*), im Baumschatten der Einöde mit ihren herrlichen Düften und Quellen Erleuchtung (*illuminantur*), ja das irdische Paradies finden läßt (710 D–711 A: *paradisum possidentibus se exhibet*), erleben auch die Liebenden im ‚Tristan‘, *flagrantes aestu*, im Baumschatten ihrer *clüse* in *wüeste unde wilde* dasselbe (geistige) Glück. Wie in ‚De laude eremi‘ wird der die Besucher empfangende (*obe der tür – blande introducit sub umbras suas*) kühlende Schatten deutlich als Bestandteil jenes Seelenraums hervorgehoben, in dem sich die vom Feuer dämonischer Leidenschaft erhitzten Helden abkühlen.

Gottfrieds Minnegrotte ist geradezu eine Übertragung von ‚De laude eremi‘ in die epische Sprache. Aus Platzgründen seien hier die wesentlichen Entsprechungen zusammengefaßt: die Bezeichnung des *eremi habitaculum* als *charitatis sacrarium* (17029: *der minnen hus*) und „Gewölbe der Tugend“, *arca virtutis* (vgl. Trist. 16941ff. in bezug auf den asketischen *höhen muot*, der sich aufschwingt *da sich der tugende goz / ze samene welbet an ein sloz*, d.h. „wo das Mauergewölbe vom Schlußstein gekrönt wird“); im Kontext: *fixam in superna mentem . . .* (vgl. 16953ff.: *wir kapfen* [schauen mit gebanntem Blick] . . . *oben an daz werc [= arca virtutis], / daz an ir*

⁵³ Siehe 705 C: *Habitat inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium; sit hospes hujus, qui civis esse contendit illius.*

tugenden da stat); der Ausdruck *silicibus perfossis* (707 D) als Bezeichnung der paradiesischen Einöde (Gottfrieds bislang unerklärte *fossiore*); die natürliche Versperrung des Zugangs zur *conclave deserti*: *quam difficultatibus suis natura obseravit* (vgl. 17079f. den Weg zur *clüse*, den Weg zur *clüse*, der *arbeitsam unde herte* ist, *mit velsen so vervallen*, also voller *difficultates*); die Vorstellung des *intra quoddam conclave deserti* verriegelten Heiligtums bzw. des Mysteriums kontemplativer Askese (707 C: *claustris obsignata in remotis habentur* – vgl. 17027f. die Riegel zu Gottfrieds *conclave deserti*, nämlich *wisheit und sinne, kiusche und reine*: *mit disen zwein insigelen [obsignare]*, / *mit disen reinen rigelen [claustrae]* / *so ist der Minnen hus bewart*, / *valsch unde gewalte vor bespart [obserare]*); die „Vorratskammer der Gerechtigkeit“ (*justitiae promptuarium*), die in der *durnehte* zum Ausdruck gebracht wird, die von der *want*, *wiz*, *eben unde sleht* („gerade“, aber auch „aufrichtig“) versinnbildlicht wird. Der *immobilis stabilitas* des Fundaments (708 D) entspricht Gottfrieds *stæte unde veste*, die der *marmeline esterich* symbolisiert (16963ff.). All dies belegt, daß Gottfrieds *tougen* („Geheimnis, Mysterium“), das in Formulierungen erscheint wie: *quote andacht ze tougenlichem dinge* (17040), den in „De laude eremi“ oftmals angeführten *secreta (eremi)* entspricht (vgl. 703, 708, bes. 706).

Selbst der *vremede hircz* der Minnegrotte, der von den Hunden des Jägers gehetzt wird und Zuflucht in der *clüse* findet, von wo er auch kam (Trist. 17293ff.), findet sich mit diesem Motiv im „Lob der Einöde“ vorgezeichnet. Der Hirsch (ohne Horn), der von Seuse zusammen mit dem Phönix als Sinnbild der *mens electa* angeführt wird, die *contemplationis saltu* die Welt hinter sich läßt (so die Tradition der christlichen Neuplatoniker), vergegenwärtigt die Bemerkung von „De laude eremi“: *si quis discrimini patet, ad hanc civitatem tendat, ut tutus sit* (709 C). Der vollkommene (kontemplative) Mensch erlangt in *eremo* seine „Sicherheit“. Gottfried überträgt *tutus esse* mit *genesen*, das sowohl ‚der leiblichen Gefahr entrinnen‘ als auch ‚das Heil erreichen‘ bedeutet, während das gleichfalls auf den Hirsch bezogene *entwerden* das *tutus*-Sein als Heilssicherheit im mystischen Sinne („sich seines Wesens entäußern“) bezeichnet. Ebenso wie Seuse diese Symbolik zusammen mit dem neuplatonisch gedeuteten Phönix als mystische Chiffre bestätigt, führt Eckhart das *entwerden* des *vremeden hircz* mit gleichem mystischem Sinngehalt wie Gottfried an (DW 5, RdU, 281.9, 283.3: *in einem lütern entwerdenne willen*).

Die Formulierung: *si quis discrimini patet* wird mit dem Sinngehalt einer realen Notlage von Gottfried in der Weise vergegenwärtigt, daß er die Hunde den *vremeden hircz* vom Rudel (*trünne*) „scheiden“ (17292: *so geschieden die hunde . . .*) und *mit gewalte* hetzen läßt. Die hierdurch angedeutete Verfolgung der neuplatonischen *mens electa* wird in den *vorhten* der *clüse*-Bewohner fortgesetzt. Die Spürnase der „Hunde“ ist auf die *secreta eremi (tougen)* gerichtet, nicht einfach auf die Personen (17399ff.). Die „Absonderung“ des wunderbaren Hirsches ohne Horn (als Symbolfigur des vollkommenen kontemplativen Menschen) deckt sich zudem mit der Formulierung

der Ausrottung häretischer Füchse, die 1208, etwa ein Jahr vor Abfassung des ‚Tristan‘, mit dem Albigenserkrieg einsetzte (*a communione fidelium segregati*).⁵⁴ Wie der *vremede hircz*, der sich durch seine Hornlosigkeit und weiße Farbe vom Rudel unterscheidet, werden die Vollkommenen (*perfecti*) von der Herde der *credentes* „abgesondert“ und verfolgt. Die Andersartigkeit des *vremeden hircz* reizt die Verfolgungslust der Jäger. Beides, das *dissidere* (‚zu etwas nicht passen, widersprechen‘) und das *segregare* (‚von der Herde absondern, ausschließen‘) wird auf der Basis des ursprünglichen Wortsinnes episch versinnbildlicht.⁵⁵

In ‚De laude eremi‘ wird die Situation der *habitatores deserti* mit jener von Schafen verglichen, die zum Schutz gegen die Wölfe eingeschlossen sind. Vergebens lärmt der „Feind“, den heiligen Ort umkreisend. Gottfried hat demnach diese Vorstellung (*Fremit* [= ‚lärmt, erschallt‘] *frustra tunc circumveniens adversarius*) dergestalt veranschaulicht, daß er den Jäger mit seinem *schal* die *habitatores deserti* (Liebenden) erschrecken (*angest*) und vergeblich ihre *fossiure* umkreisen läßt (*und gienc alumbe und umbe*). Die Bemerkung, daß die Feinde vom „Umgang“ (*ambitu*) des *habitaaculum deserti* ferngehalten würden und dessen Bewohner, wengleich sie durch freie Räume den *hostes* ausgesetzt („zur Schau gestellt“) sind, dennoch sicher („verschlossen“) seien, wird gleichfalls von Gottfried berücksichtigt, und zwar in dem Blick des Jägers durch das Fenster, das *tougenliche vensterlin* (17435), auf die unerreichbare *gotinne* (illuminierte) *Isolde, secreti spatiis exposita* (‚zur Schau gestellt‘). Die kontemplativen *habitatores deserti* Gottfrieds können den sie bedrohenden „Feinden“ ihre Agape zeichenhaft nur dadurch anzeigen, daß sie bei ihrem Schlaf auf dem Stein das blanke Schwert zwischen sich legen. Dieses *zeichen* wird ebenso verstanden.

Selbst die Tugenden in den *sunnebernden vensterlin* entsprechen – in derselben Reihenfolge – den ethischen Werten der Einöde von Lérins. Ihre Bewohner werden als *constricti charitate* (= *güete*), *humilitate dejecti* (= *diemüete*), *incessu modesti* (= *zuht*) geschildert (711 B). Ebenso wie im ‚Lob der Einöde‘ letztere von der Tugendhaftigkeit und Ehre der *habitatores deserti* (von Lérins) „erleuchtet“ wird, läßt auch Gottfried seine *fossiure* von der Tugendhaftigkeit und Ehre ihrer Bewohner *erliuchten* (= *illuminantur secessu*).

Insbesondere sind Gottfrieds Reflexionen über die nutzlose *huote* (= *custodia*) einer Frau, die zu dem *erlosen leben* (17754) mit einem ungeliebten Gatten verdammt ist, von dem neuplatonischen Spiritualismus her zu verstehen, der in *sammungen* wie jene der Witwen und eheflüchtigen Frauen zu Unterlinden lebendig war, aber auch in den zahllosen „Häusern“ der Fontevristen. Wie Kassian propagiert Gottfried – zum Ärger Walthers von der

⁵⁴ Vgl. den Text des Konzils von Reims 1157 in Mansi, Concilia, Sp. 843.

⁵⁵ Siehe Trist. 17309ff.: *nu muote Marken sere, / die jegere michel mere, / daz in zem hircze also geschach, / do man in alse vremeden sach / beide an der varwe und an der mane; / si hætten alle unmuot davane.*

Vogelweide – die *innere huote (custodia)*, denn der guten Frau *darf man hueten niht, / sie huetet selbe, als man gibt*, d.h. sie hat sich selbst in Kontrolle und Gewalt (17875 ff.), wohingegen Walther mit ‚Tristan‘-Worten die strikte Ausübung der *huote* im Falle der weiblichen Erziehung fordert (103,13 ff.). Gottfrieds weibliches Idealbild, von Walther als *unwîp* gescholten, ist die Frau als *man mit muote* (17975), die die Schwächen ihrer *wîpheit* abgelegt hat, die ihre Natur zügelt, ohne daß sie *ir selber ist gehaz* (18027). Nicht *huote, vorhte* und *verbot* als äußerer Zwang, sondern die Kassiansche *huote* des Herzens, die *innere schœne huote* sowie platonische *vrîuntschaft* sind die Grundlagen von Gottfrieds erzieherischen Reflexionen. Dieselbe Vorstellung klingt im ‚Lob der Einöde‘ in der Bemerkung über die *mentis custodia* an, die *in eremo* keinerlei Zwänge schafft: *Ubi facilius mentis, ut possit circumspicere, custodia?* (708 C). Die „innere Einöde“ bedarf der *huote* nicht, weil die *habitatores deserti* die Tugend zum *habitus*, zum Wesen gemacht haben, zum *abegescheidenen* Geist im Sinne Eckharts. So wie Walther Gottfrieds Verwerfung der äußeren *huote* mit der pointierten Forderung einer wachsamten *huote* beantwortet, nicht ohne die Ausrottung des (häretischen) „Unkrautes“ aus dem schönen (Stifts-)Garten zu fordern, setzt er der *gotinne* Isolde und ihren realen Entsprechungen in den hochadligen Stiften ein *edeliu frowe reine* entgegen, *umbe sehende ein wênic under stunden* (vgl. *ut possit circumspicere*).

Wie zuvor schon Robert von Arbrissel greift auch Gottfried mit seiner Hintanstellung der Ehe gegenüber einer platonischen Gemeinschaft von Männern und Frauen *in deserto (wüeste unde wilde)*, letzteres als Chiffre einer kontemplativen klösterlichen Askese, auf Kassian zurück. Es sind dies Textstellen, die bis heute von den Herausgebern mit kritischen Bemerkungen versehen wurden. So deckt sich die Agape der Liebenden in der *fossiure* einschließlich der geringschätzigen Bemerkung über das zerbrechliche *glesin vingerlin* und seine hiermit „erkauften“ *vröuden* mit dem Bericht des Abtes Abraham Coll. Patr. 24,26. Dieser zog dem „zerreißbaren Liebesband“ die „geistige Freude und Wonne der kostbarsten Liebe“ vor, die er dadurch erwarb, daß er seine Frau in der „Ehre der Heiligung“ besaß und die „irdischen Lüste und Neigungen verachtete“. In Übereinstimmung mit der Lebensform der Fontevraldenser und der Begrifflichkeit des an den Wüstenvätern orientierten Abaelard-Heloise-Briefwechsels soll gemäß Gottfrieds neuplatonischer Ethik der Mann die Frau *ze êren*, nicht (wie der ungeliebte Ehemann Marke seine Isolde) *ze vröuden* haben (*viri gaudia*). Was Abt Theonas Coll. Patr. 21,8 als geistige Ehe entwirft – er war (wie Isolde und die Religiösen von Unterlinden) „auf Befehl der Eltern mit den Banden der Ehe gesellt worden“ (21,1) –, deckt sich mit der klösterlichen Gemeinschaft von Fontevrault, aber auch mit der Vorstellungswelt des Pseudo-Abaelard und Gottfrieds bzw. Gunthers.

Am Ende der Minnegrotte-Episode gestaltet nun Gottfried das De Instit. X,1 angeführte Motiv des Mittagsdämons. Gemäß seinem kontrastierenden Verfahren, das jeweils ein höchste Freuden bereitendes geistiges Erlebnis

einem in Schmerzen endenden „fleischlichen“ gegenüberstellt, folgt dem *süezen schîn* und der *seligen gleste* der *clüse* in der sinnhaften und luxuriösen *amoenitas* des Baumgartens und der heißen *gleste* der mittäglichen Sonne, der Zeit der Dämonen, der erneute Sündenfall (18126 ff.): *nu tet er [Tristan] rehte als Adam tete: / daz obez, daz ime sin Eve bot, / daz namer und az mit ir den tot* (18163 ff.). Auch im ‚Lob der Einöde‘ werden die *habitatores deserti* zu Adam, *possessor paradisi et transgressor praecepti* (703 B), in Beziehung gesetzt. Wie in epischer Form im ‚Tristan‘ wird der Fall Adams aus der *amoenitas loci* erklärt, die ihn um so geneigter gemacht habe, das Verbot zu übertreten. Wer das Heil will, bewohne die Einöde, da der *incola amoeni* den Tod erkaufte. In der Einöde vollzieht sich das *bonum inspiratorium* im Sinne von Gunthers ‚De oratione‘ (706 C: *Mystico ergo flumine infusus*), das die *inhabitatores deserti* in den paradiesischen Zustand der Sündlosigkeit versetzt, so daß Wille wie Möglichkeit zu sündigen fehlen. Es ist dies nichts anderes als der geistige Kern der Minnegrotte mit der *gotinne* Isolde als *habitor deserti*, aber auch die Idealität der Freigeistbewegung, die sich mit der Eckhartischen „inneren Einöde“ als höchste Gottesnähe berührt. In der Einöde (*abegescheidenheit*) vertreibt der *novus Adam* den Teufel als „Beinsteller“ (*supplantator*) des alten Adam: *O laus magna deserti, ut diabolus qui vicerat in paradiso, in eremo vinceretur!*

5. Zur propagandistischen Tendenz von ‚De laude eremi‘

Es erscheint bemerkenswert, daß nach Auskunft der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek (München) nirgendwo in Deutschland ein vollständiger Text von ‚De laude eremi‘ auffindig zu machen ist, lediglich eine auszugsweise Überlieferung im Clm 16065 fol. 148^v/149^r, der aus dem Augustiner-Chorherrenstift St. Nikola in Passau stammt. Wir sind also hiermit in unmittelbarer Nähe von Niedernburg, dem hochadligen Damenstift mit seiner skandalösen Absetzung der Äbtissin Heilika durch Wolfger, aber auch des NI mit dem „toten“ Kloster (Niedernburg) am Zusammenfluß von Donau und Inn, mit der Ortlieb-Episode und der ausgedehnten Desillusionierung der äußeren *huote*.⁵⁶ Wir dürfen aber auch nicht die Phönix-Symbolik der ‚Carmina Burana‘ mit ihren kirchenkritischen (romfeindlichen) Strophen übersehen, die von allen Orden lediglich jenen der Augustiner schonen, vor allem mit ihren Dichtungen von Erziehern des angevinischen Hofes, Chorherren wie Walther von Châtillon und Peter von Blois, Hofkaplan Eleonores von Aquitanien, die Fontevrault als Altersasyl wählte.

Was ‚De laude eremi‘ betrifft, so ist den Herausgebern das pointiert propagandistische Element dieser Schrift nicht entgangen, ebensowenig die Tatsache, daß das Werk relativ isoliert in seiner Zeit steht und Elemente der Gei-

⁵⁶ Hierzu Bayer, *unkristenlicher dinge* (Anm. 16) 79. Die Tatsache, daß die Äbtissin Heilika nicht bloß mit päpstlicher Genehmigung suspendiert, sondern auch enteignet wurde, spricht für den Fall der Häresie.

steswelt des Origenes und Philo von Alexandrien zutage treten läßt. Auch der Verfasser des Abaelard-Heloise-Briefwechsels anerkennt Origenes und Philo als (größte) Lehrer der Christenheit. Die neuplatonische Haltung des ‚Lobes der Einöde‘ kommt insbesondere in der katharischen Grundvorstellung zum Ausdruck: *Habitet inhabitabilem terram, qui vult videre bona Domini in terra viventium* (705 C). Die „diesseitige Verwirklichung des Jenseitsideals“, die später in sechs rhetorischen Fragen verkündet wird, wie schon Ilona Opelt feststellte, wird recht gewagt mittels des katharischen Begriffs der *terra viventium* formuliert (Ps 26,13 und 141,6), die Gottfried als das *lebende paradisi* wiedergibt.

Nun hatte Eucherius für den südfranzösischen Katharismus eine besondere Bedeutung, da er nach der Legende mit seiner Frau wie Bruder und Schwester gelebt haben soll. Solcherart war er gewiß auch das Vorbild der asketischen Praxen Roberts von Arbrissel in der „Wüste“ von Craon („jenes zweite Ägypten“), insbesondere seines als skandalös empfundenen Syneisaktentums (unter dem Einfluß Kassians). Letzteres, die geistige Ehe (*vruintschaft*), ist sowohl das Anliegen des Pseudo-Abaelard als auch dasjenige Gottfrieds. Da letzterer in seinem ‚Tristan‘ prinzipiell eine „fleischliche“ und „geistige“ Wirklichkeit in den verschiedensten Erscheinungsformen miteinander kontrastiert, hat er – wie schon Thomas – die Vorstellung der *virgines subintroductae* (vgl. griech. syneisaktoi ‚mit eingeführte, mit hineingebrachte Jungfrauen‘, d.h. Frauen, die mit Asketen platonisch zusammenlebten) in ihrer „fleischlichen“ und „geistlichen“ Realisierung berücksichtigt, einerseits in der jungfräulichen *virgo subintroducta* Brangäne, die Marke als Ersatzjungfrau für Isolde „untergeschoben“ wird, andererseits in der asketischen *gotinne* Isolde als *habitor deserti* in *wüeste unde wilde*. Es ist dies die schönste poetische Verherrlichung der Fontevraldenser Idealität: kontemplative Askese und Syneisaktentum als platonische *vruintschaft*, Roberts *inauditum genus martyrii*, wie die Zeitgenossen klagten.

Was die katharische *terra viventium* betrifft, so setzen sich sowohl der Verfasser der waldensischen *Expositio* der Bußpsalmen als auch sein Glaubensgenosse, der katholische (später rekonzilierte) Arme Durandus von Osca (‚Liber Antiheresis‘) eingehend mit dieser zentralen Idee auseinander. Durandus hält seinen katharischen Gegnern vor Augen, daß die Psalmverse: *Credo videre bona domini in terra viventium* (Ps 26,13) und: *Portio mea, domine, sit in terra viventium* (Ps 141,6) nicht im diesseitigen Sinne zu verstehen seien (vgl. die Deutung von ‚De laude eremi‘), sondern sich auf eine andere Welt (*alia terra*) bezögen, nämlich die *requies sanctorum* im Jenseits.⁵⁷

Selbst in den Handschriften des ‚Lobes der Einöde‘ spiegelt sich der theologische Disput über die *terra viventium*. So ersetzt die Ausgabe von Salvator

⁵⁷ K. V. Selge (Hrsg.), Die ersten Waldenser mit Edition des Liber Antiheresis des Durandus von Osca, 2 Bde, Berlin 1967, II 156.480ff. Durandus setzt sich noch an weiteren Stellen seiner anti-katharischen Schrift mit der dualistisch gefaßten *terra viventium* auseinander, so 137.517, 138.572, 149.254, 213.174.

Pricoco (Catania 1965) im Gegensatz zu dem Migne-Text, der Maxima Bibliotheca Veterum Patrum (Lugduni 1677, t. VI) entnommen wurde, die Lesart: *qui vult videre bona domini in terra viventium* durch: *qui vult videre bona domini in regione vivorum*, also Ps 114,9. Die Version *in terra viventium* bietet gemäß Pricocos Apparat außer Migne und der Ausgabe Lyon 1677 der *corrector codicis D* (Codex Gratianopolitanus 306 [262], saec. XII), eine Handschrift, die als einzige jener des 12. Jahrhunderts ‚De laude eremi‘ mit anderen Schriften von Eucherius zusammenstellt. Aber auch Handschrift F (Codex Parisiensis 2883), deren letzter Teil mit ‚De laude eremi‘ (115^r–118^v) gleichfalls aus dem 12. Jahrhundert stammt, bietet die Lesart *in terra viventium*. Der ‚Liber Antiheresis‘ zitiert die unverfängliche Version *in regione viventium* nicht ein einziges Mal.

Die einzigen Handschriften von ‚De laude eremi‘ im deutschsprachigen Raum (Monacensis 16065, fol. 148^v–149^r, saec. XIII–XIV, aus St. Nikola in Passau; danach Zwettlensis 224, fol. 133^r–133^v, saec. XV) zertrümmern das Werk dergestalt zu „*exempla Eucheriana*“, daß von den Kernstellen aber auch nichts mehr anzutreffen ist. Es ist dies eine wenig respektvolle Behandlung dieser Epistula des hl. Eucherius, die einer Erklärung bedarf.