

# *Vita perfecta?*

Zum Umgang mit divergierenden  
Ansprüchen an religiöse Lebensformen  
in der Vormoderne

Herausgegeben von  
Daniel Eder, Henrike Manuwald  
und Christian Schmidt



*Otium.*

*Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 24*

---

**Mohr Siebeck**

# Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte  
der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,  
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich,  
Ina Habermann, Richard Hunter, Irmela von der Lühe,  
Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet, Gerd Spittler,  
Sabine Volk-Birke

24





# *Vita perfecta?*

Zum Umgang mit divergierenden  
Ansprüchen an religiöse Lebensformen  
in der Vormoderne

Herausgegeben von

Daniel Eder, Henrike Manuwald  
und Christian Schmidt

Mohr Siebeck

*Daniel Eder*, geboren 1982; Studium der Germanistik, Theater-, Film- und Fernsehwissenschaft und Musikwissenschaft; 2010–16 Wiss. Mitarbeiter an der Universität zu Köln; 2015 Promotion; seit 2016 Wiss. Mitarbeiter an der Georg-August-Universität Göttingen.

*Henrike Manuwald*, geboren 1980; Studium der Deutschen und Englischen Philologie und der Kunstgeschichte; 2006 Promotion; 2014 Habilitation; seit 2016 Professorin für Germanistische Mediävistik an der Georg-August-Universität Göttingen.

*Christian Schmidt*, geboren 1986; Studium der Germanistik und der Historischen Musikwissenschaft; 2013–17 Wiss. Mitarbeiter an der Universität Hamburg; 2017 Promotion; seit 2017 Wiss. Mitarbeiter an der Georg-August-Universität Göttingen und am Freiburger Sonderforschungsbereich 1015 „Muße“.

orcid.org/0000-0002-1535-0535

Diese Publikation entstand im Rahmen des Sonderforschungsbereichs 1015 Muße (Teilprojekt G2: *vita mixta*. Zur Laikalisierung eines geistlichen Konzepts) und wurde gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Projektnummer 197396619, SFB 1015.

ISBN 978-3-16-160157-6 / eISBN 978-3-16-160865-0

DOI 10.1628/978-3-16-160865-0

ISSN 2367-2072 / eISSN 2568-7298 (Otium)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2021 Mohr Siebeck Tübingen. [www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)

Dieses Werk ist seit 10/2023 lizenziert unter der Lizenz „Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International“ (CC BY-NC-ND 4.0). Eine vollständige Version des Lizenztextes findet sich unter: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Das Buch wurde von Computersatz Staiger in Rottenburg/N. aus der Minion gesetzt und von der Druckerei Hubert & Co. in Göttingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Umschlagabbildung: Museo archeologico nazionale di Cividale del Friuli, Cod. CXXXVII, Bl. 173r. By permission of the Ministry of Culture, Regional Direction of Museums of Friuli Venezia Giulia.

Printed in Germany.

## Vorwort

Dieses Buch versammelt ausgearbeitete Beiträge der Tagung „*vita perfecta?* Formen der Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben“, die vom 13. bis 15. März 2019 als Veranstaltung des Freiburger Sonderforschungsbereichs „Muße“ in Göttingen stattfand. Das Tagungskonzept hat sich aus der Arbeit in dem Teilprojekt „*vita mixta*. Zur Laikalisierung eines geistlichen Konzepts“ entwickelt, das in Göttingen angesiedelt ist.

An der Organisation und Durchführung der Tagung, an der Redaktion des Bandes und an seiner Drucklegung waren viele Köpfe und Hände beteiligt. Allen, die sich für die ‚Perfektionierung‘ von Tagung und Band eingesetzt haben, gilt unser herzlichster Dank: Die Vortragenden haben unsere Frage nach dem Umgang mit divergierenden Ansprüchen an ein religiöses Leben für ihre Gegenstände in einer Weise fruchtbar gemacht, die intensive Diskussionen erlaubte. Die anregende und kollegiale Diskussionsatmosphäre verdankte sich nicht zuletzt Raoul DuBois (Zürich), Kai Hering (Dresden) und Andreas Kirchner (Freiburg), die die Moderation einzelner Panels übernommen hatten. Fabian Scheidel (Köln) hat die Mühe auf sich genommen, einen Tagungsbericht zu verfassen, der in der *Zeitschrift für deutsche Philologie* 139 (2020) erschienen ist. Organisatorisch wurden wir in Freiburg von der Geschäftsstelle des Sonderforschungsbereichs „Muße“ unterstützt, namentlich von Tilman Kasten und Birgit Teichmann. In Göttingen haben Jutta Gilles aus dem Sekretariat der ‚Germanistischen Mediävistik‘ und die studentischen Mitarbeiter\*innen Eva-Lotte Gebhardt, Felix Heyer, Chong Ji, Joana Thinius und Maximilian Zahn wesentlich zum reibungslosen Ablauf der Tagung beigetragen und mit Umsicht und Sorgfalt an der Redaktion dieses Bandes mitgewirkt. Björn Klaus Buschbeck (Stanford) und Courtney Blair Hodrick (Stanford) waren so großzügig, uns mit ihrer Expertise bei der Übersetzung bzw. Redaktion der englischsprachigen Abstracts behilflich zu sein, die den Beiträgen vorangestellt sind. Wir danken Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik, Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl für die Aufnahme dieses Bandes in die Reihe „Otium“. Verlagsseitig konnten wir uns im Publikationsprozess auf Tobias Stähler verlassen.

Thomas Lentes (†) und P. Walter Senner OP (†) haben ihre Beiträge leider nicht mehr fertigstellen können. Ihre Arbeiten haben unser Vorhaben von Anfang an inspiriert und begleitet. Wir gedenken der beiden Verstorbenen in großer Dankbarkeit.

Göttingen, im Februar 2021

Daniel Eder  
Henrike Manuwald  
Christian Schmidt

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort .....	V	
 <i>Daniel Eder, Henrike Manuwald, Christian Schmidt</i>		
<i>Vita perfecta?</i>		
Zum Umgang mit divergierenden Ansprüchen an religiöse Lebensformen in der Vormoderne.		
Einleitung .....	1	
 <i>Gert Melville</i>		
Erfolg und Scheitern der <i>vita perfectionis</i> .		
Klösterliche Virtuosen des Glaubens im Mittelalter auf dem Prüfstand ihres Gewissens .....		35
 <i>Christian Schmidt</i>		
<i>Vita mixta als vita perfecta?</i>		
Lebensformdifferenz und Vollkommenheit in der <i>Vita sancte</i> <i>Elyzabeth lantgravie</i> (1236/37) des Caesarius von Heisterbach .....		59
 <i>Henrike Manuwald</i>		
<i>Otium sanctum</i> in einer <i>vita mixta</i> ?		
Stand und Lebensform in <i>De contemplatione et vita activa</i> Heinrichs von Bitterfeld .....		89
 <i>Simone Kügeler-Race</i>		
<i>Entren þe wey of hy perfeccyon – The Book of Margery Kempe</i> (ca. 1440) als Erbauungslehre im Kontext christlicher Vervollkommnung .....		131
 <i>David Gabriel</i>		
Der <i>diener</i> als eine Figur der <i>vita (non) perfecta</i> ?		
Über ‚Vervollkommnung‘ und ‚Lebensform‘ in der sog. ‚Vita‘ Heinrich Seuses .....		173



<i>Max Alsmann</i>	
„nach dem willen gocz“?	
Zum Verhältnis von <i>vita communis</i> und <i>vita solitaria</i> in den	
<i>Offenbarungen</i> der Margareta Ebner .....	201
<i>Johannes Traulsen</i>	
Literatur und monastische Lebensform.	
Überlegungen zu ihrem Verhältnis am Beispiel des mitteldeutschen	
<i>Väterbuchs</i> .....	225
<i>Björn Klaus Buschbeck</i>	
Ein vollkommenes Handwerk des Geistes?	
Gebet und Andacht als produktive Tätigkeiten im <i>Alemannischen</i>	
<i>Marienmantel</i> und bei Dominikus von Preußen .....	245
<i>Daniela Bianca Hoffmann</i>	
„Kartäusische“ Mönchs Bischöfe – das Beispiel Hugos von Grenoble	
und Hugos von Lincoln.	
Zu Diskursen um die Vereinbarkeit von Mönchtum und Bischofsamt	
in Heiligenviten des ‚langen‘ 12. Jahrhunderts .....	279
<i>Daniel Eder</i>	
Das Leben des Bischofs.	
Die Aushandlung von heiligmäßiger <i>perfectio</i> als narrative	
Herausforderung in den Legendentraditionen des Martin von Tours	
und Severin von Köln .....	327
<i>Florian Ruf</i>	
Der heilige Josaphat und Siddhārtha Gautama.	
Getrennt und doch zusammen auf der Suche nach der Vervollkommnung	
des Lebens .....	373
<i>Felix Prautzsch</i>	
Heiliger Herrscher und Anachoret.	
Die Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben	
in Rudolfs von Ems <i>Barlaam und Josaphat</i> .....	391

*Linus Möllenbrink*

Das Kloster als Ort intellektueller Vervollkommnung? Bursfelder und Windesheimer ‚Klosterhumanisten‘ und ihr Studium zwischen <i>vita activa</i> und <i>vita contemplativa</i> .....	423
--	-----

*Carola Redzich*

Zur Rechtfertigung kriegerischer Existenz in Martin Luthers Schrift <i>Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden</i> .....	469
---	-----

Register .....	499
Handschriften .....	499
Autoren und Werke .....	501
Bibelstellen .....	507
Sachregister .....	509
Abkürzungsverzeichnis .....	513
Verzeichnis der Autorinnen und Autoren .....	515



## *Vita perfecta?*

Zum Umgang mit divergierenden Ansprüchen  
an religiöse Lebensformen in der Vormoderne

*Daniel Eder, Henrike Manuwald, Christian Schmidt*

### Einleitung\*

Vom lateinischen ‚optimus‘: ‚der Beste, Tüchtigste‘ abgeleitet, meint ‚Selbstoptimierung‘ ganz formal und allgemein jede Selbst-Verbesserung eines Subjekts hin zum bestmöglichen oder vollkommenen Zustand.<sup>1</sup>

Das Faszinosum einer *vita perfecta* ist aus der westlichen Welt nicht verschwunden. Es ist offen, was ein optimiertes Selbst des 21. Jahrhunderts auszeichnet und welche Strategien es bei der Annäherung an einen vollkommenen Zustand wählt. Die Orientierung an Idealen der Leistungssteigerung und Effizienz steht neben der Orientierung an Idealen der Ruhe und Gelassenheit; Achtsamkeitsübungen stehen neben biomedizinischen Enhancements.<sup>2</sup> Die überzeugtesten Anhänger einer Vervollkommnung des Menschen begrüßen dessen technologische Überwindung und blicken mit Vorfreude auf eine „funktionale Vollkommenheit, die, wie manche Visionäre verheißen, im Modus der Unsterblichkeit vielleicht sogar unendlich andauern wird.“<sup>3</sup> Die Erwartung wahrer Vollkommenheit richtet sich hier vielleicht nicht auf den Himmel, einmal mehr aber auf etwas Jenseitiges.

Die vielfältigen und disparaten Programme einer Optimierung des Selbst ermöglichen einen Umgang mit der Frage nach dem guten Leben.<sup>4</sup> Gemeinsam

---

\* Der vorliegende Band ist gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG), Projektnummer 197396619, SFB 1015.

<sup>1</sup> Dagmar Fenner, *Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss* (UTB 5127), Tübingen 2019, 11.

<sup>2</sup> Vgl. ebd., 11–14.

<sup>3</sup> Jürgen Straub, „Optimierungstypen. Licht- und Schattenseiten von Menschenverbesserungsprogrammen“, in: Ders., *Das optimierte Selbst. Kompetenzimperative und Steigerungstechnologien in der Optimierungsgesellschaft. Ausgewählte Schriften*, Gießen 2019, 31–46, 33.

<sup>4</sup> Vgl. einfürend Dagmar Fenner, *Das gute Leben* (Grundthemen Philosophie), Berlin/ New York 2007.

ist ihnen das Versprechen, bestehende Lebensformen aus ihrem Ungenügen zu befreien, sie umzugestalten oder neu hervorzubringen – in manchen Varianten bis hin zum biologischen Bedeutungsmoment des Wortes. Gemeinsam ist ihnen auch ein konstitutiver Bezug auf das Paradigma der Ökonomie. Weil Optimierung als Steigerungsprinzip den vollkommenen Zustand immer weiter hinausschiebt, folgen sowohl die effizienzorientierten als auch viele gelassenheitsorientierte Programme in ähnlicher Weise einem Imperativ des Wachstums und lassen sich wechselseitig funktionalisieren. Das Stereotyp des Managers im Schneidersitz hat diese Realität auf seiner Seite.

Jochen Gimmel und Tobias Keiling haben die Kategorie der ‚Muße‘ gegen bestehende Produktivitätslogiken ins Spiel gebracht und finden in dieser Weise aus einer solchen funktionalen Verschränkung von Effizienz- und Gelassenheitsprogrammen hinaus. Wenn die Zwänge der Leistungsgesellschaft und die Herrschaft produktiven Zeitmanagements den Wunsch danach weckten, anders zu leben, dann könne die Muße „[d]as Andere“ sein, „durch das dieses Leben bestimmt wäre“. <sup>5</sup> Der Bezug von Muße auf das Paradigma der Ökonomie, der auch die gelassenheitsorientierten Optimierungsprogramme prägt, ist hier nicht aufgehoben. Er ist jedoch nicht funktional, sondern negativ gefasst, indem er an ein „geschichtlich zunehmend marginalisiertes Konzept selbstzweckhaften Tuns“ erinnert, an „ein (utopisches) Versprechen auf geglückte Selbstentfaltung.“ <sup>6</sup>

Ein Freiheitsmoment selbstzweckhaften Tuns liegt auch in einer geisteswissenschaftlichen Betrachtung von Geschichte, die vom Standpunkt ihrer Gegenwart ausgeht, ohne die historischen Phänomene für gegenwärtige Debatten funktionalisieren zu wollen. Der vorliegende Band fragt in diesem Sinne nach historischen Konstellationen, in denen das Motiv der Vervollkommnung des Menschen und die damit eng verbundene Frage nach der Lebensform im Paradigma christlicher Religiosität verortet sind. Welche Ansprüche an Lebensformen bringt ein Vollkommenheitsideal hervor, das nicht ökonomischen, sondern religiösen Imperativen unterliegt?

Burkhard Hasebrink hat das Thema religiöser Vervollkommnung im Rahmen der Untersuchung eines mittelalterlichen Muße-Konzepts aufgegriffen, das die Muße nicht in programmatischer Offenheit hält <sup>7</sup>, sondern sie im Rahmen

<sup>5</sup> Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, unter Mitarb. v. Joachim Bauer u. a., Tübingen 2016, 2.

<sup>6</sup> Ebd., 11. Eine stärkere Rückbindung von Muße an Produktivitätskategorien findet sich etwa bei Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl, „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 1–17, 3. Ein Zusammenhang von Produktivität und Vervollkommnungsanspruch von Muße wird ebd., 13 angenommen: „Muße setzt auf Zeit Leistungsrationaltäten außer Kraft, steht aber letztlich unter dem radikalen Anspruch, der Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft zu dienen, und führt damit wieder in die Produktivität zurück.“

<sup>7</sup> Dies ist etwa in einer Heuristik der Fall, die Muße „mit paradoxalen Wendungen wie bestimmte Unbestimmtheit, tätige Untätigkeit oder produktive Unproduktivität“ charak-

klösterlicher Lebensführung als Muße für bzw. Muße der Kontemplation (*otium contemplationis*) bestimmt.<sup>8</sup> Auch in dieser Konzeption von Muße ist die kontemplative Versenkung nicht im Sinne einer Effizienzlogik für ein wirksames Tätigsein funktionalisiert. Im Prozess geistiger Vervollkommnung bilden Tätigkeit und Kontemplation vielmehr einen Erfüllungszusammenhang: „[W]enn sich die Muße über die Versenkung in der Gottesschau hinaus in einem heilsfördernden Wirken erfüllt, geht sie nicht allein in der *contemplatio* auf, sondern weist über diese hinaus.“<sup>9</sup> Die Polarität von kontemplativer Versenkung und heilsförderndem Wirken lässt sich im Rahmen eines religiösen Vollkommenheitsstrebens als Strukturparallele zur Polarität von Ruhe- und Leistungsorientierung im gegenwärtigen Optimierungsdiskurs auffassen. Es rückt ein Spannungsfeld in den Blick, das nicht nur für einen Erfüllungszusammenhang steht. Die Pole von Tätigkeit und Kontemplation verweisen vielmehr auf divergierende Ansprüche, die einem religiösen Leben immer schon inhärent sind.<sup>10</sup> Darauf richtet der vorliegende Band sein Interesse.

Mit Blick auf die Diskussion religiöser Lebensformen im Mittelalter nehmen wir in einer Auseinandersetzung mit dem Forschungsstand drei Akzentverschiebungen vor, die im weiteren Verlauf der Einleitung erläutert werden. 1.) Wir dynamisieren den Lebensformbegriff, indem wir ihn nicht von vornherein auf eine sozial-ständische Bedeutung festlegen und indem wir die Frage nach dem Vorrang von *vita activa* oder *vita contemplativa* zurückstellen. 2.) Wir arbeiten die latente Verbindung von Lebensformdiskursen und Vollkommenheitskonzepten heraus. 3.) Wir beziehen narrative Aushandlungen und Inszenierungen in unsere Überlegungen ein und setzen mit der Frage nach den textsortenspezifischen Darstellungsweisen von Lebensformen einen literaturwissenschaftlichen Schwerpunkt.

---

terisiert (ebd., 3). Auch eine solche Muße-Konzeption lässt sich in mittelalterlichen Texten aufspüren. Vgl. Burkhard Hasebrink, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in der höfischen Epik“, in: Ders./Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 107–130, bes. 121–130.

<sup>8</sup> Vgl. Burkhard Hasebrink, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316. Zu Konzeptualisierung von Muße in monastischen Zusammenhängen vgl. bereits Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 [urspr. 1957, aus dem Franz. übers. v. Johannes u. Nicole Stöber], 80 f. Es ist die Ambivalenz von *otium*, die positive wie negative Spezifizierungen hervorruft. Vgl. dazu Hasebrink ebd., 291 f.; Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. ‚Muße‘ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 267–277 (in Bezug auf Augustinus).

<sup>9</sup> Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 298. Zum Verhältnis von Kontemplation und Muße vgl. ausgehend von Meister Eckhart auch Anna Keiling, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019, 200–210.

<sup>10</sup> Vgl. auch Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 292.

## 1. Divergierende Ansprüche an ein christliches Leben: Entfaltung der Problemstellung an Beispieltexten

In seinem Artikel zur ‚Vollkommenheit‘ in der *Theologischen Realenzyklopädie* skizziert Geoffrey Wainwright Entwicklungen im frühen Mönchtum und verweist zur Veranschaulichung der Aussage, dass das Mönchtum im ausgehenden vierten Jahrhundert nach Christus „durch eine Spannung zwischen den kontemplativen und den aktiven Annäherungen an die Vollkommenheit charakterisiert werden konnte“, auf einen Abschnitt der *Historia Lausiaca*<sup>11</sup> (deren Prolog Palladius 420 als Bischof verfasst hat, die aber auf seinen Erfahrungen als Mönch in Ägypten in der Zeit vor 400 beruht).<sup>12</sup> Diese Passage aus der *Historia Lausiaca* soll hier als Ausgangspunkt der Überlegungen dienen, weil darin Grundfragen nach der richtigen Lebensführung explizit formuliert werden und sich zugleich beobachten lässt, wie solche Grundfragen im Rahmen einer Beispielerzählung zum Ausdruck gebracht werden.<sup>13</sup>

Die Handlung im fraglichen Abschnitt der *Historia Lausiaca* kommt dadurch in Gang, dass ein wohlhabender Kaufmann stirbt und seine Söhne, Paësius und Isaias, überlegen, wie sie ihr Leben mit dem Erbe gestalten wollen. Angesichts des Risikos, das der Handel birgt, entscheiden sie sich für ein mönchisches Leben in der Hoffnung, so von den Besitztümern ihres Vaters zu profitieren und etwas für ihr Seelenheil zu tun:

Ἦρεσεν οὖν αὐτοῖς ὁ σκοπὸς τοῦ μονήρους βίου. Εὐρέθησαν δὲ ἄλλος κατ’ ἄλλο διαφωνοῦντες. Μερισάμενοι γὰρ τὰ χρήματα, τοῦ μὲν σκοποῦ εἶχοντο ἕκαστος τοῦ ἀρέσαι θεῷ, ἐνηλλαγμένη δὲ πολιτεία. Ὁ μὲν γὰρ πάντα διασκορπίσας ἀσκητηρίοις καὶ ἐκκλησίαις καὶ φυλακαῖς, τεχνίδριον μαθῶν ὅθεν τὸν ἄρτον πορίσῃται, τῇ ἀσκήσει καὶ τῇ εὐχῇ προσέσχεν. Ὁ δ’ ἄλλος μηδὲν διασκορπίσας, ἀλλὰ ποιήσας ἑαυτῷ μοναστήριον καὶ προσλαβόμενος ἀδελφούς ὀλίγους, πάντα ξένον ἐδεξιοῦτο, πάντα ἄρρωστον, πάντα γέροντα, πάντα πένητα, κατὰ κυριακὴν καὶ σάββατον τρεῖς ἢ τέσσαρας τραπέζας ἰστών· οὕτως αὐτοῦ κατηνάλωσε τὰ χρήματα. Ἀμφοτέρων δὲ τελευτησάντων, διάφοροι μακαρισμοὶ τούτων ἐγίνοντο, ὡς ἀμφοτέρων τελειωθέντων· καὶ τοῖς μὲν ἦρεσκεν οὗτος, τοῖς δὲ ἐκεῖνος. (HL, 14,2–4)

<sup>11</sup> Vgl. Geoffrey Wainwright, „Vollkommenheit“, in: *TRE* 35 (2003), 273–285, Zitat 275 f. Vgl. Palladius, *Historia Lausiaca. Geschichten aus dem frühen Mönchtum*, übers. u. komm. v. Adelheid Hübner [Text hg. v. G. J. M. Bartelink, Mailand 1974] (Fontes Christiani 67), Freiburg i. Br. 2016, 130–135 (Nr. 14). Der Text wird mit der Sigle HL im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert; auch die Übersetzungen sind – mit Veränderungen – daraus übernommen.

<sup>12</sup> Vgl. Adelheid Hübner, „Einleitung“, in: Palladius, *Historia Lausiaca*, 7–79, 33.

<sup>13</sup> Anders als Wainwright, „Vollkommenheit“, 275 f., der in dem Abschnitt „eine Episode aus seiner [sc. des Mönchtums] frühen Geschichte“ sieht, betonen wir den Konstruktcharakter der Beispielerzählung. Zum exemplarischen Erzählen vgl. als neuesten Ansatz die Arbeit von Michael Schwarzbach-Dobson, *Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation* (Literatur – Theorie – Geschichte 13), Berlin/Boston 2018, bes. 1–7 (mit weiterer Literatur).

[Ihnen gefiel also das Ziel eines mönchischen Lebens. Es stellte sich aber heraus, dass jeder etwas anderes meinte. Denn nachdem sie das Vermögen geteilt hatten, hielten zwar beide an dem Ziel, Gott zu gefallen, fest, aber in unterschiedlicher Lebensweise. Der eine spendete alles Asketengemeinschaften, Kirchen und Gefängnissen, lernte ein einfaches Handwerk, um sich sein Brot zu verdienen, und gab sich ganz der Askese und dem Gebet hin. Der andere hatte nichts weggegeben, sondern hatte sich ein Kloster gebaut und noch ein paar Brüder hinzugenommen und nahm jeden Fremden auf, jeden Kranken, jeden Greis und jeden Armen und stellte ihnen jeden Sabbat und Sonntag drei oder vier Tische (mit Mahlzeiten) bereit; auf diese Weise verbrauchte er sein Geld. Als beide gestorben waren, wurden sie, da sie beide die Vollkommenheit erreicht hatten, seliggepriesen, aber auf unterschiedliche Weise; den einen gefiel der, den anderen jener.]

Während die Erzählinstanz keinen Zweifel daran lässt, dass beide Brüder auf je unterschiedliche Weise Vollkommenheit erreicht haben, wird auf der Figurenebene die Konkurrenz zwischen den beiden Lebensweisen zum Ausdruck gebracht. Der in der Eremitengemeinschaft angesehene Pambo<sup>14</sup> soll als geistliche Autorität den Streit darüber schlichten, welche Lebensweise die bessere sei, wobei die Argumente der einen Partei sinngemäß darauf abzielen, dass der eine Bruder die evangelischen Räte befolgt habe, während die andere Partei die karitativen Aktivitäten des anderen Bruders hervorhebt. Pambo insistiert auf der Vollkommenheit beider, wie sie ihm schließlich von Gott in einer Offenbarung bestätigt wird.

Λέγει αὐτοῖς ὁ μακάριος Παμβώ· „Πάλιν ὑμῖν ἐρῶ· ἀμφοτέροι ἴσοι εἰσίν· ἕκαστον δὲ ὑμῶν πληροφορῶ ὅτι οὗτος, εἰ μὴ ἦσκει τοσοῦτον, ἄξιος οὐκ ἐγένετο τῆς ἐκείνου ἀγαθότητος συγκριθῆναι· ἐκεῖνος πάλιν ἀναπαύων τοὺς ξένους καὶ συνανεπαύετο, καὶ εἰ καὶ ἐδόκει τὸ ἐκ κόπου ἔχειν φορτίον, ἀλλὰ καὶ τὴν παρ’ αὐτὰ εἶχεν ἀνάπαυσιν. Ἐκδέξασθε δὲ ἵνα καὶ παρὰ θεοῦ δέξωμαι τὴν ἀποκάλυψιν, καὶ μετὰ ταῦτα ἐλθόντες μαθήσεσθε.“ Ἐλθόντες οὖν μετὰ ἡμέρας πάλιν παρεκάλεσαν αὐτόν, καὶ λέγει αὐτοῖς ὡς ἐπὶ θεοῦ· „Ἀμφοτέρους ἅμα εἶδον ἐστῶτας ἐν τῷ παραδείσῳ.“ (HL, 14,6)

[Der selige Pambo antwortete ihnen: „Ich sage euch noch einmal: Beide sind gleich; ich überzeuge jeden von euch, daß dieser, wenn er nicht soviel Askese geübt hätte, nicht würdig gewesen wäre, mit der Gutheit des anderen verglichen zu werden; jener hingegen hat, indem er die Fremden hat ausruhen lassen, auch damit zugleich (seiner Seele) Ruhe verschafft, und wenn er auch die aus der Anstrengung resultierende Last zu haben schien, hatte er doch auch die damit einhergehende Ruhe (für seine Seele) (vgl. Mt 11,28). Wartet, bis ich auch von Gott die Offenbarung erhalte, wenn ihr dann kommt, werdet ihr es erfahren.“ Sie kamen also nach einigen Tagen zurück und baten ihn wieder, und – als ob es von Gott käme – sagte er ihnen: „Ich habe beide zusammen im Paradies stehen sehen.“]

Mit der Aufnahme der Brüder ins Paradies endet deren Lebensgeschichte, das Ende der Beispielerzählung zielt aber auf eine göttlich autorisierte Schlichtung des Streits über die eine, richtige Lebensweise ab. Der Text, in dem die unter-

<sup>14</sup> In HL, 10 wird Pambo als Lehrautorität und vorbildlicher Asket eingeführt.



schiedlichen Wege, ‚Gott zu gefallen‘, diskursiv verhandelt werden, steuert auf eine harmonisierende Betrachtung der Konkurrenz zu, die auf der Figurenebene als vorhanden vorausgesetzt wird. In ihrem Kommentar erläutert die Übersetzerin Adelheid Hübner zur Gegenüberstellung des Verhaltens der beiden Kaufmannsöhne: „Es geht darum, ob Askese oder Nächstenliebe, die *vita contemplativa* oder die *vita activa*, Eremitentum oder Koinobitentum höher zu bewerten ist.“<sup>15</sup> Das ist richtig, und doch verdeckt die Aufzählung, die Askese, *vita contemplativa* und Eremitentum sowie Nächstenliebe, *vita activa* und Koinobitentum gleichzuordnen scheint, Durchdringungsformen, die sich zwischen diesen Ebenen ergeben können. Im Text über die beiden Kaufmannsöhne wird Kontemplation nicht als solche benannt, aber es ist bemerkenswert, dass hervorgehoben wird, dass nach außen gewandte tätige Nächstenliebe zur Ruhe für die Seele führt. Für unsere weiteren Überlegungen relevant ist, dass Hübner die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* mit Kategorien des sozialen Standes (Eremitentum, Koinobitentum) ebenso assoziiert wie mit Kategorien standesübergreifend denkbarer Praxis (Askese, tätige Nächstenliebe).<sup>16</sup>

In anderen Teilen der *Historia Lausiaca* wird das Verhältnis von ‚außen‘ und ‚innen‘ explizit adressiert, so auch im Prolog, der eine Widmung an Lausus enthält, dem für seinen Reichtum und seinen Kunstsinn bekannten obersten Kammerherrn von Theodosius II.<sup>17</sup> Ihm wird ein frommer Sinn zugestanden, der es ihm erlaube, durch ständiges Gebet und Beschäftigung mit dem eigenen geistigen Innern zur Ruhe zu kommen; das gelinge vielen Mönchen nicht, die in Rastlosigkeit verfielen. Lausus habe seinen freien Willen gerade nicht durch den Zwang des Eides gebunden, so dass er sich allein von der Vernunft leiten lassen könne: Es sei besser, mit Vernunft Wein zu trinken als mit Eitelkeit Wasser (HL, Prolog, 6–10). Hier scheint der Aspekt der Lebensform als sozialer Stand in den Hintergrund gedrängt zu sein; als ausschlaggebend wird allein die innere Haltung propagiert. Damit wird die äußere Lebensform zweitrangig.

Dieser Aspekt wird auch im Abschnitt zu Paulus von Pherme (HL, 20) thematisiert. Paulus wird als einer von ungefähr fünfhundert Männern eingeführt, die sich auf dem Berg Pherme in Askese üben. Er gehe keiner Arbeit nach und nehme nur das an, was er zum Essen brauche. Zur Arbeit und Askese [„Ἐργον δὲ αὐτῷ καὶ ἄσκησις“ (HL, 20,1)] sei für ihn das ununterbrochene Gebet geworden, wobei er durch ein Zählsystem sicherstelle, täglich dreihundert Gebete zu sprechen.

<sup>15</sup> HL, 133, Anm. 55.

<sup>16</sup> Vgl. dazu den folgenden Abschnitt dieser Einleitung.

<sup>17</sup> Vgl. Hübner, „Einleitung“, 77 f.

Οὗτος παραβαλὼν συντυχίας ἔνεκεν τῷ ἀγίῳ Μακαρίῳ τῷ λεγομένῳ πολιτικῷ, λέγει αὐτῷ· „Ἀββᾶ Μακάριε, θλίβομαι.“ Ἠνάγκασεν οὖν αὐτὸν εἰπεῖν διὰ ποίαν αἰτίαν. Ὁ δὲ λέγει αὐτῷ· „Ἐν κώμῃ τινὶ παρθένος κατοικεῖ τις τριακοστὸν ἔτος ἔχουσα ἀσκουμένη· περὶ ἧς μοι διηγήσαντο ὅτι παρεκτὸς σαββάτου ἢ κυριακῆς οὐδέποτε γεύεται· ἀλλὰ τὸν χρόνον ὅλον ἔλκουσα τὰς ἐβδομάδας διὰ πέντε ἐσθίουσα ἡμερῶν ποιεῖ εὐχὰς ἑπτακοσίας. Καὶ ἀπευδόκησα ἑμαυτοῦ τοῦτο μαθὼν ὅτι ὑπὲρ τὰς τριακοσίας οὐκ ἠδυνήθην ποιῆσαι.“ Ἀποκρίνεται αὐτῷ ὁ ἅγιος Μακάριος· „Ἐγὼ ἐξηκοστὸν ἔτος ἔχω τεταγμένας ἑκατὸν εὐχὰς ποιῶν καὶ τὰ πρὸς τροφήν ἐργαζόμενος καὶ τοῖς ἀδελφοῖς τὴν ὀφειλὴν τῆς συντυχίας ἀποδιδούς, καὶ οὐ κρίνει με ὁ λογισμὸς ὡς ἀμελήσαντα. Εἰ δὲ σὺ τριακοσίας ποιῶν ὑπὸ τοῦ συνειδότος κρίνη, δηλὸς εἶ καθαρῶς αὐτὰς μὴ εὐχόμενος, ἢ δυνάμενος πλείονας εὐχεσθαι καὶ μὴ εὐχόμενος.“ (HL, 20,2 f.)

[Dieser ging einmal zu dem heiligen Macarius, dem sogenannten Städter, um sich mit ihm zu treffen, und sagte: „Abba Macarius, ich bin bedrückt.“ Der zwang ihn zu sagen, aus welchem Grund. Er sagte: „In einem Dorf lebt eine Jungfrau, die seit dreißig Jahren Askese übt; von ihr wurde erzählt, dass sie außer am Samstag und Sonntag überhaupt nicht isst, sondern sie lässt die ganze Zeit die Wochen verstreichen, indem sie nur alle fünf Tage isst und siebenhundert Gebete verrichtet. Und ich bin an mir verzweifelt, als ich das hörte, weil ich nicht mehr als die dreihundert Gebete machen konnte.“ Der heilige Macarius antwortete: „Ich bin sechzig Jahre alt, verrichte hundert bestimmte Gebete, arbeite für meine Ernährung und gebe den Brüdern die notwendige Zeit für Gespräche. Und mein Denken verurteilt mich nicht, als wäre ich nachlässig. Wenn du dreihundert Gebete verrichtest und von deinem Gewissen verurteilt wirst, ist klar, dass du sie nicht mit reinem Herzen sprichst oder dass du noch mehr beten kannst und das nicht tust.“]

Während Paulus von Pherme glaubt, er müsse sich in einer Art Askese-Wettbewerb beweisen, bei dem die Maßstäbe für alle in gleicher Weise quantifizierbar sind, wird über die Figur des Macarius ein anderes Lebensmodell entworfen. Sein Beinamen, ‚der Städter‘, setzt ihn schon raumsemantisch von den Asketen auf dem Berg Pherme ab. Macarius hat seinen Tag – so kann man erschließen – zwischen Gebet, Arbeit für den Lebensunterhalt und Hinwendung zu den Brüdern aufgeteilt. Anders als im Abschnitt zu den Kaufmannsöhnen werden hier also nicht ausschließlich relativ statische Lebensweisen präsentiert, sondern mit der Lebensweise des Macarius auch ein Modell, das Askese und praktizierte Nächstenliebe integriert. Er spielt jedoch nicht seine Lebensweise gegen die von Paulus aus, sondern folgert, dass dessen Problem in einer Kluft zwischen den inneren Ansprüchen und seinen Handlungen bestehe: Entweder er erfülle qualitativ oder quantitativ nicht das, was sein Gewissen fordere. Anders als bei dem Abschnitt zu den Kaufmannsöhnen sind die als ‚Denken‘ (*λογισμὸς*) und ‚Gewissen‘ (*συνειδός*) bezeichneten Beurteilungsinstanzen ins Innere verlegt. Erneut werden aber verschiedene Modelle in der Beispielerzählung prinzipiell als gleichwertig dargestellt.

Insofern mag man sich fragen, ob die ausgewählten Beispielerzählungen dazu geeignet sind, eine Konkurrenz divergierender Ansprüche an ein christliches Leben zu demonstrieren. Der Erzählanlass besteht jedoch jeweils darin, dass eben

nicht klar ist, welcher Weg der Vervollkommnung beschritten werden soll und dass Entscheidungen zwischen Handlungsweisen getroffen werden müssen, die jeweils als gut gelten, deren Wertung aber umstritten ist (Figuren mit unterschiedlichen Meinungen, Gewissenskonflikte), auch wenn sie auf einer höheren Ebene, z. B. durch eine textinterne Autorität oder einen Erzähler, harmonisiert werden. Die *Historia Lausiaca* spielt das in vielfältigen Konstellationen durch und thematisiert dabei am Beispiel der Kaufmannsöhne, dass das Befolgen der evangelischen Räte und der karitative Einsatz von Besitz eben nicht gleichzeitig möglich sind. Jedoch wäre es zu kurz gegriffen, divergierende Ansprüche an ein christliches Leben auf einen bloßen Gegensatz zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* einzugrenzen. Das zeigt nicht nur die ‚gemischte‘ Lebensweise des Macarius, sondern auch die den Erzählungen zu entnehmende Spannung zwischen äußeren und inneren Beurteilungsmaßstäben.

Die ausgewählten Beispielerzählungen werfen außerdem die Frage auf, ob es beim Streben nach der *perfectio christiana* auf die Festlegung auf ein bestimmtes Lebensmodell ankommt, also etwa das mönchische Leben (im Text als *ὁ μονήρης βίος* bezeichnet), für das sich die Kaufmannsöhne in je unterschiedlicher Ausprägung entscheiden, oder ob die konkreten Handlungsweisen innerhalb eines bestimmten Lebensmodells ausschlaggebend sind, wie es das Beispiel des Paulus von Pherme nahelegt, für den das asketische Eremitentum offenbar nur den Rahmen seiner Suche nach *perfectio* bildet. Zentral für die Diskussion solcher Fragen ist – in den Primärtexten wie in der Forschung – der vielschichtige Lebensformbegriff. Um eine Heuristik für die Analyse divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben in historischen Texten zu gewinnen, werfen wir im Folgenden zunächst ein Schlaglicht auf programmatische Bestimmungen von ‚Lebensform‘ in der Forschung. Anschließend nehmen wir den mittelalterlichen Diskurs in den Blick, der sich um ganz unterschiedliche Formierungen und Bestimmungen christlichen Lebens dreht.

## 2. Lebensformbegriff und Lebensformdiskurs

Rahel Jaeggi setzt im Rahmen ihres gegenwartsbezogenen Projekts einer *Kritik von Lebensformen* an deren kultureller Verfasstheit an. Sie bezieht sich auf Hannah Arendt und lehnt sich an die aristotelische Unterscheidung von *zoë* und *bios* an, wenn sie davon spricht, dass Lebensformen „zu der spezifisch menschlichen Welt [gehören], in der sich das menschliche im Gegensatz zu anderem biologischen Leben abspielt.“<sup>18</sup> Ihre Bestimmung von Lebensform ist die eines „Bündels

<sup>18</sup> Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014, 21. Vgl. auch ebd., 119–121 mit Anm. 87. Zum genannten Zusammenhang vgl. Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München 2013 [urspr. Chicago 1958], 16–27. Arendt weist darauf hin, dass der aristotelische *bios* durchaus nicht auf Kultur schlechthin abzielt, sondern

von sozialen Praktiken“: „Sie umfassen Einstellungen und habitualisierte Verhaltensweisen mit *normativem Charakter*, die die *kollektive Lebensführung* betreffen, obwohl sie weder *streng kodifiziert* noch *institutionell verbindlich* verfasst sind.“<sup>19</sup> Die praxeologischen, normativen, habituellen und kollektiven Aspekte dieser Bestimmung bilden durchaus Schnittmengen zu solchen Ansätzen, die ihr Verständnis von Lebensform in historischer Perspektive erarbeiten. Es lässt sich jedoch auch eine spezifische Differenz benennen: Für das christliche Mittelalter etwa ist der Begriff der Lebensform von einem transzendenten Sinnhorizont und von einer Orientierung an Heilsgeschichte und Eschatologie nicht abzulösen. Diese historische Signatur lässt sich an so unterschiedlichen Ansätzen wie denen von Arno Borst und Giorgio Agamben ablesen.

Arno Borst beschreibt die *Lebensformen im Mittelalter* als „geschichtlich eingeübte soziale Verhaltensweisen“<sup>20</sup>, die auf die *condicio humana* antworten und sich in unterschiedlichen gesellschaftlichen Zusammenhängen konkretisieren.<sup>21</sup> Lebensform gilt Borst zugleich als Form der Vergesellschaftung im Einzelnen und als Epochensignatur. Das Mittelalter sei „als Zeitalter verwirklichter und wirksamer Lebensformen“<sup>22</sup> zu kennzeichnen. Im Gegensatz zu den Institutionen der Neuzeit und ihren Apparaten, versteht Borst die Lebensform als eine Kategorie, die auf den Menschen zugeschnitten ist.<sup>23</sup> Unter den Bedingungen einer schwachen gesellschaftlichen Institutionalisierung verwirkliche sie ein „Zusammenleben mit den Nächsten“<sup>24</sup> und sei Ausdruck des Willens, „Geschichte als Zusammenleben von Menschen“<sup>25</sup> zu bewältigen. Auf die Problematik dieser Stoßrichtung hat etwa Ursula Peters hingewiesen, die bemerkt, dass Borsts Konzept angesichts der ständischen Verfasstheit sozialer Ordnungen im Mittelalter „von Harmonisierungsbestrebungen getragen ist“.<sup>26</sup> Für die historische Ausrichtung des Begriffes ist hier von Interesse, dass die Lebensform Christi bei Borst gewissermaßen die Form der Formen bildet und die Einheit der Vielfalt christlichen Lebens in der Welt verbürgt:

---

auf die Lebensweisen „zwischen denen ein freier Mann, d. h. ein Mann, der unabhängig war von den Notdürften des Lebens und den von ihnen geschaffenen Verhältnissen, wählen konnte“ (ebd., 22). Zur Unterscheidung von *zoë* und *bios* vgl. auch Armin Müller, „Bios (Leben, Lebensform)“, in: *HWPPh* 1 (1971), 948 f.

<sup>19</sup> Jaeggi, *Lebensformen*, 77.

<sup>20</sup> Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter. Mit zahlreichen zeitgenössischen Abbildungen*, Hamburg 2013 [urspr. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973], 14.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 21.

<sup>22</sup> Ebd.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 699.

<sup>24</sup> Ebd., 696.

<sup>25</sup> Ebd., 697.

<sup>26</sup> Ursula Peters, „Rez. zu: Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*. Frankfurt (Main)/Berlin/Wien 1973, Verlag Ullstein GmbH, Propyläen Verlag. 783 S.“, in: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 85/3 (1974), 121–127, 126.

Die religiöse Begründung beflügelte diesen Willen [sc. Geschichte als Zusammenleben von Menschen zu bewältigen, C. S.], denn Christentum hieß damals nicht ein Gefüge überlieferter Lehren und Einrichtungen, sondern Nachfolge Jesu Christi; sein Leben war höchste Lebensform. Sie mußte in jeder Gegenwart und Umwelt neu übersetzt werden in eine Vielfalt humaner Lebensformen.<sup>27</sup>

Dass die Logik der Lebensform eine andere sei als die eines Lehrgebäudes oder eines institutionellen Apparats, ist, bei aller Unterschiedlichkeit in der Herangehensweise, auch eine Überzeugung Giorgio Agambens. In *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform* gilt sein Interesse dem monastischen Leben, dem regulierten Leben im engeren Sinne. Wenn Agamben am Mönchtum die Beobachtung fasziniert, „dass Regel und Leben in eine Zone der Unentscheidbarkeit treten“<sup>28</sup>, so ist dies im Rahmen seiner übergreifenden Überlegungen zur Lebens-Form zu verstehen, die, bei gewissen Unklarheiten im Detail, einen „Gegenbegriff zur privativen Logik des nackten bzw. bloßen Lebens darstellt.“<sup>29</sup> Hier steht nicht der soziale Ort einer Lebensweise im Zentrum, sondern das Prinzip, das ‚bloße‘ Leben dem Zugriff von Recht und Politik zu entziehen. Im Mönchtum entsteht die Lebens-Form laut Agamben in dem Moment, in dem die Regel nicht wie ein Gesetz befolgt, sondern *gelebt* wird. So verliert sie ihre Ähnlichkeit mit dem Recht und das Leben selbst fällt mit seiner Form zusammen:

Eine Regel, die nicht einzelne Handlungen und Ereignisse, sondern die gesamte Existenz, die *forma vivendi* eines Individuums betrifft, ist nicht mehr leicht als Recht erkennbar, so wie ein Leben, das in Gänze von einer Regel bestimmt wird, nicht mehr Leben im eigentlichen Sinn ist.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Borst, *Lebensformen*, 697.

<sup>28</sup> Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV,1*, Frankfurt a. M. 2012, 32. Von Agambens Ansatz geht auch der Beitrag von Johannes Traulsen in diesem Band aus. Zum Konzept der Ununterscheidbarkeit bei Agamben vgl. Paolo Bartoloni, „Indistinction“, in: *The Agamben Dictionary*, hg. v. Alex Murray u. Jessica Whyte, Edinburgh 2011, 102–104. Dass Agamben implizit „eine positive Ununterscheidbarkeit (Lebens-Form) und eine negative Ununterscheidbarkeit (Souveränität)“ unterscheidet, hat Jan-Paul Klünder in einer kritischen Auseinandersetzung herausgearbeitet (Ders., *Politischer Pessimismus. Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben*, Bielefeld 2017, 409). Unter letztere fällt etwa Agambens prominente Analyse der Ununterscheidbarkeit von Faktum und Recht, Mensch und Unmensch, Politik und Natur in den Konzentrationslagern (vgl. ebd., 347 f.).

<sup>29</sup> Eva Geulen, „Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten: Zum Problem der Lebensform bei Giorgio Agamben und Theodor W. Adorno“, in: *Modern Language Notes* 125/3 (2010), 642–660, 645. Vgl. auch Alex Murray, „Form-of-Life“, in: *The Agamben Dictionary*, hg. v. Dems. u. Jessica Whyte, Edinburgh 2011, 71–73. Das Konzept des ‚nackten‘ oder ‚bloßen‘ Lebens nimmt bei Agamben seinen Ursprung in der oben genannten Unterscheidung von *zoë* und *bios*: „[T]his division between life and political life is responsible for producing *bare life*, the capturing and politicisation of *zoë* as it enters into the political“ (ebd., 72).

<sup>30</sup> Agamben, *Höchste Armut*, 32. Vgl. auch ebd., 34; 65 f.; 71 f.; 74; 86 u.ö.

Unabhängig von der völlig anders gelagerten Zuspitzung des Begriffs erhält auch in Agambens *Höchste Armut* die Lebensform Christi eine historisch spezifische Bedeutung. Sie tritt in einer Lektüre der *Quaestiones de perfectione evangelica* des franziskanischen Theologen Petrus Johannis Olivi in den Vordergrund, für Agambens Interpretation des Franziskanertums ein Schlüsseltext, in dem die „entscheidende Bedeutung der Lebensform theoretisch zu vollem Bewusstsein kommt und dementsprechend auch und erstmals zu einer explizit eschatologischen Rechtfertigung.“<sup>31</sup> Weil für Olivi das sechste und siebte Weltzeitalter „nicht einfach das Erscheinen der ‚Person‘ Christi, sondern das seines ‚Lebens‘“ bedeuten, komme die

eigentümliche Eschatologie der franziskanischen Botschaft [...] nicht in einer neuen Lehre zum Ausdruck, sondern in einer Lebensform, durch die das Leben Christi von neuem in die Welt tritt, um nicht so sehr die historische Bedeutung der ‚Personen‘ in der Heilsökonomie, als vielmehr ihr Leben als solches zu erfüllen.<sup>32</sup>

Die christologische Ausrichtung des Lebensformbegriffes, seine eschatologische Dimension und sein latenter Bezug auf die Vervollkommnung des Lebens – auch bei Olivi geht es ja um die *perfectio evangelica*<sup>33</sup> – sind charakteristisch für die Phänomene des Mittelalters und der beginnenden Neuzeit, die im Zentrum des vorliegenden Bandes stehen. Es verbindet Borst, Agamben und Jaeggi, den Lebensformbegriff weniger von historischen Diskursen als von sozialen Praktiken und von sozialen Gruppen aus zu denken. Diskurse, die Formen religiösen Lebens über Ausdrücke wie *vita*, *forma vitae* oder *forma vivendi* verhandeln, stehen bei Borst und Agamben im Hintergrund der Begriffsbildung, treten jedoch nicht in ihrer Beschaffenheit selbst in den Blick.<sup>34</sup>

Der Ausdruck *vita* ist zentral für einen Diskurs zur christlichen Vervollkommnung, für den die richtige Form des Lebens auf unterschiedlichen Ebenen eine entscheidende Rolle spielt.<sup>35</sup> Dieser ‚Lebensformdiskurs‘ ist entlang einer

---

<sup>31</sup> Ebd., 136.

<sup>32</sup> Ebd., 137.

<sup>33</sup> Zum Konzept und seiner Vorgeschichte vgl. Duane V. Lapsanski, *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 22), Paderborn u. a. 1974. Vgl. ausgehend von Meister Eckhart im Kontext franziskanischer und dominikanischer Armutsideale auch Walter Senner OP, „Die ‚Rede der unterscheidung‘ als Dokument dominikanischer Spiritualität“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.): *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea mediaevalia 32), Berlin/New York 2005, 109–121, 116–119.

<sup>34</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen*, 15–20; Agamben, *Höchste Armut*, 5; 9 f.

<sup>35</sup> Auf die Ambiguität von lat. *vita*, in dem die Bedeutungskomponenten, die sich im Griechischen auf *zoë* und *bios* verteilen, zusammenfallen, hat Aimé Solignac hingewiesen. Vgl. Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, 592.

Reihe von wertbesetzten Unterscheidungen organisiert, unter denen die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* die bekannteste ist.<sup>36</sup> Er kreist weniger um einen Begriff und seine Bestimmung als um Differenzen und ihre Relationierung, um Verhältnisbestimmungen polarer Terme und ihre Wertehierarchien. Die Frage nach der Lebensform mündet hier in eine Austarierung von Spannungsverhältnissen, wobei die zu relationierenden Terme auf engem Raum mit unterschiedlichen Bedeutungen versehen werden können. Dies ist entscheidend für die Dynamik dieses Diskurses: Im Kontext der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* ist nicht vorab festgelegt, ob *vita* sich auf die Lebensweise eines sozialen Standes bezieht, z. B. auf die *vita contemplativa* der Mönche, auf eine Lebensphase, z. B. ein tätiges Leben, das einem kontemplativen Leben vorangeht, oder auf einen Modus des Lebensvollzugs unabhängig von seiner sozialen oder biographischen Verortung, z. B. auf die *vita contemplativa* als Gebetsleben von Mönchen, Bischöfen, Königinnen oder Kaufleuten.

Unterscheidungen wie die von *vita activa* und *vita contemplativa* oder die von *vita communis* und *vita solitaria* erlauben es damit, die konkrete Vielfalt regulierten und unregulierten religiösen Lebens mithilfe abstrakter Schemata zu beschreiben. Sie lassen sich als Ordnungsmuster im mittelalterlichen Diskurs beobachten und als heuristische Unterscheidungen für Interpretationen fruchtbar machen.<sup>37</sup> Heterogene Erscheinungsformen klösterlicher, ‚semireligiöser‘ oder laikaler Religiosität lassen sich in dieser Weise auf vergleichbare Spannungsfelder beziehen.<sup>38</sup> Unabhängig davon, in welchen sozialen Kontexten sich *vita activa* und *vita contemplativa*, *vita communis* oder *vita solitaria* jeweils konkretisieren, verweist ihre Polarität darauf, dass religiöses Leben stets mit divergierenden Ansprüchen konfrontiert ist.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Vgl. ebd.; Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754; Giles Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141; Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969], 34–127.

<sup>37</sup> Zu den methodischen Schwierigkeiten, die mit der ‚Verdopplung‘ der Unterscheidungen auf historischer und heuristischer Ebene einhergehen können, siehe unten.

<sup>38</sup> Der Begriff des Semireligiosentums ist umstritten, vgl. Jörg Voigt, *Beginnen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen 32), Köln/Weimar/Wien 2012, 1 f.

<sup>39</sup> Die Forschung hat bereits mit unterschiedlichen Schwerpunkten den Blick auf Antagonismen, Ausgleichsbemühungen und Überlagerungen von gemeinschaftlichen und solitären, weltlichen und geistlichen, laikalen und monastischen Lebensweisen gelenkt. Vgl. Alois M. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, 2. Aufl., Zürich 1991, 109–131; Thomas Lentz, „*Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 125–164; Nikolaus Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestalt-

Dietmar Mieth hat in seiner grundlegenden Studie gezeigt, dass das Modell *vita activa – vita contemplativa* „recht verschiedene Gehalte und Färbungen annehmen“ kann und sah den Grund dafür „in seinem Formalismus, der nicht viel mehr besagt als die formale Dualität von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“. <sup>40</sup> Wie bereits angedeutet, ist es dieser Formalismus, der die Dynamik im historischen Umgang mit dem Modell erklärt. Nicht primär auf Lebensform als sozialen Stand, sondern auf diese im historischen Diskurs angelegte Dynamik richtet der vorliegende Band sein Interesse. Die in der Forschung oft im Vordergrund stehende Frage nach dem Vorrang von *vita activa* oder *vita contemplativa* bildet nur einen Aspekt ihrer komplexen Relationierungen und tendiert dazu, die Dynamik des Lebensformdiskurses zu verdecken. <sup>41</sup>

Weil die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* in ihren Bezügen nicht festgelegt ist, lässt sie sich in unterschiedlicher und gegenläufiger Weise semantisieren. Sie findet als Unterscheidung gesellschaftlicher Stände, etwa als Differenz von *miles (vita activa)* und *clericus (vita contemplativa)*, <sup>42</sup> ebenso Verwendung wie als Unterscheidung von Praktiken und Vollzügen, etwa als Differenz von Krankenpflege (*vita activa*) und Gebetsleben (*vita contemplativa*), die sich wiederum auf die Differenz von Nächstenliebe und Gottesliebe beziehen lässt. Weil Vollzüge der Nächstenliebe und der Gottesliebe quer zur sozialen Ordnung stehen, kann eine pragmatische Bedeutung innerhalb einer ständischen Bedeutung der Unterscheidung erneut auftreten. Es kommt zu einem solchen re-entry <sup>43</sup>, wenn etwa der *clericus (vita contemplativa)* sowohl seinen Nächsten in der *vita activa* als auch Gott in der *vita contemplativa* zu genügen hat. Durch eine Verknüpfung der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* mit der Unterscheidung von Innen und Außen können ‚äußere‘ Tätigkeit und ‚innere‘ Kontemplation in einem Simultanmodell konvergieren. <sup>44</sup> In ähnlicher Weise ist Kontemplation als Tätigkeit und Tätigkeit als Kontemplation semantisierbar. <sup>45</sup> Sozial-ständische Dimensionen können mitunter gänzlich in den Hintergrund treten.

---

tung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Nikolaus Staubach (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298; Annette Kern-Stähler, „*Vita mixta* oder Doppelleben? – Chancen zur Erweiterung weiblicher Existenz im England des späten Mittelalters“, in: Johanterwage/Staubach (Hg.), *Außen und Innen* (s. o.), 333–351; Jan-Dirk Müller, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, 107–169 (Kapitel „Antagonistische Lebensformen“); Christian Trottmann (Hg.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École française de Rome 423), Rom 2009; Hasebrink, „*Otium contemplationis*“.

<sup>40</sup> Mieth, *Die Einheit*, 46.

<sup>41</sup> Vgl. Christian Schmidt in diesem Band, 64 f. mit Anm. 15.

<sup>42</sup> Vgl. Henrike Manuwald in diesem Band, 90–93.

<sup>43</sup> Vgl. Christian Schmidt in diesem Band, 61.

<sup>44</sup> Vgl. z. B. Kern-Stähler, „*Vita mixta*“, 341–343, 345.

<sup>45</sup> Vgl. Björn Klaus Buschbeck in diesem Band, 250–259.



Der Lebensformdiskurs bietet mit seinen kompakten Unterscheidungen und ihren komplexen Relationierungen eine aussichtsreiche Heuristik, um nach divergierenden Ansprüchen an ein religiöses Leben zu fragen. Er bringt jedoch auch methodische Schwierigkeiten mit sich. Gerade weil etwa die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* vorab nicht auf eine bestimmte Bedeutung oder ein bestimmtes Wertverhältnis festgelegt ist, stellt sich die Frage, wie sie sich auf Phänomene beziehen lässt, die zwar thematisch ein Spannungsverhältnis von Tätigkeit und Kontemplation implizieren, dieses aber nicht ausdrücklich im Kontext der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* entfalten. Es kann in diesem Fall zu deutlich unterschiedlichen Bewertungen führen, ob die Interpretation z. B. ein eher statisches oder eher dynamisches Vorverständnis der Unterscheidung voraussetzt. Um hier einen Maßstab zu gewinnen, sind jeweils konkrete Kontexte zu erarbeiten, die eine Einordnung impliziter Lebensformdiskussionen ermöglichen. Eine solche Einordnung ergibt sich etwa, wenn man die Ausrichtung unterschiedlicher Konstellationen tätigen und kontemplativen, solitären und gemeinschaftlichen Lebens auf Konzepte einer *perfectio vitae* betrachtet.

### 3. *Vita perfecta*? – Vervollkommnungskonzepte und ihre latente Beziehung zum Lebensformdiskurs

Der Ausdruck *vita perfecta* ist in der Forschung zur mittelalterlichen christlichen Kultur vor allem durch zwei Publikationen präsent: Michael Goodichs Monographie *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (1982)<sup>46</sup> und Thomas Lentés' Aufsatz „*Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“ (1998).<sup>47</sup> Schon aus diesen Titeln lassen sich unterschiedliche Auffassungen von *vita perfecta* ableiten: Während bei Goodich das exzeptionelle Leben von Heiligen<sup>48</sup> im Zentrum steht, das nach seiner Vollendung durch die Kanonisierung retrospektiv als vollkommen eingeordnet wird<sup>49</sup>, bildet die *vita perfecta* im Kontext des von Lentés untersuch-

<sup>46</sup> Michael Goodich, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25), Stuttgart 1982.

<sup>47</sup> Lentés, „*Vita Perfecta*“.

<sup>48</sup> Zu Versuchen, Heilige nach Perfektionsgraden zu hierarchisieren, vgl. André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, translated by Jean Birell, Cambridge 1997 [urspr.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom 1988 = aktual. Aufl., 1. Aufl. 1981], 116, Anm. 15. Er verweist auf eine Aussage in Petrus Johannis Olivis *Informatio Petri Johannis*, nach der einige Heilige ‚perfekter‘ als andere seien.

<sup>49</sup> Goodich thematisiert den Ausdruck *vita perfecta* nicht explizit. Zu erschließen ist, dass er damit auf den idealtypischen Charakter von Heiligenleben verweisen will, denn in seiner Studie geht es ihm um die Figur des bzw. der Heiligen als „an ideal cultural type“ (Goodich, *Vita perfecta*, 3), also darum, welche zeittypischen Ideale durch Heiligenfiguren verkörpert werden.

ten monastischen Lebens einen Fluchtpunkt für die Annäherung an eine ideale christliche Lebensführung.<sup>50</sup> Implizit verknüpft mit dem Stichwort *vita perfecta* ist aber in beiden Studien nicht nur die Frage der Erreichbarkeit von *perfectio* zu Lebzeiten eines Menschen, sondern auch die Frage, für wen diese *perfectio* als erreichbar gilt, da von *vita perfecta* nur im Hinblick auf ausgewählte Personengruppen (Heilige, Ordensangehörige) die Rede ist.

Im theologischen lateinischen Schrifttum des Mittelalters kommt der Ausdruck *vita perfecta* in den verschiedensten Kontexten und in unterschiedlicher Bedeutung vor, wie exemplarisch an Textstellen aus dem Œuvre des Thomas von Aquin verdeutlicht sei. Wenn dieser verschiedene Ausprägungen des Lebens in seinem Konzept der *gradus vitae* danach hierarchisiert, inwiefern dieses Leben intellektbestimmt ist, dann wird dem Menschen (gegenüber Pflanzen und Tieren) generell eine Teilhabe an der *vita perfecta* zugeschrieben.<sup>51</sup> Dass der Mensch über seine Handlungen bestimmen kann, ist zwar Voraussetzung für eine christliche Lebensführung, ethische Aspekte sind aber bei diesem Konzept der *vita perfecta* nicht ausschlaggebend. Der Ausdruck *vita perfecta* findet sich auch in der *beatitudo*-Lehre des Thomas von Aquin, aufgefasst als etwas, das

---

<sup>50</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 126, Anm. 6, verweist für das Stichwort der *vita perfecta* auf Kaspar Elm, „Frömmigkeit und Ordensleben in deutschen Frauenklöstern des 13. Jahrhunderts“, in: OGE 66 (1992), 28–45, 42. Elm verfolgt die Frage, „in welchem Verhältnis das, was mit den Begriffen Mystik, Spiritualität und Frömmigkeit nur schwer zu fassen ist, zum Ordensleben, zur *Vita religiosa* oder, um es mit einem italienischen Terminus zu sagen, zu den *Istituti di perfezione* steht“ (ebd., 28 f.; zur Bezeichnung von Klöstern als *Istituti di perfezione* vgl. den Beitrag von Gert Melville in diesem Band, 35). Auch wenn Elm beschreibt, wie der Rückzug ins Private „zur Voraussetzung für die *Vita perfecta*“ (ebd., 42) werden kann, ist sein Ausgangspunkt also eine Verknüpfung des christlichen Vollkommenheitsideals mit dem Klosterleben. Vgl. dazu Arnold Angenendt, „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3, Münster 2003, 15–42; Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, 271–273. Dazu, dass das Klosterleben nur den Rahmen für das Streben nach Vervollkommnung bildet und somit transitorischen Charakter hat, vgl. auch den Beitrag von Gert Melville in diesem Band.

<sup>51</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *Super Iohannem*, cap. 1, l. 3: „Homo vero, cum sit dominus sui actus, libere se movet ad omnia quae vult; et ideo homo habet vitam perfectam, et similiter quaelibet intellectualis natura.“ (hier und im Folgenden werden die Werke des Thomas von Aquin, wenn nicht anders angegeben, nach folgender Ausgabe zitiert: Thomas von Aquin, *Opera omnia* [editio Leonina]; für die Bandangabe s. das Literaturverzeichnis) [„Der Mensch aber, da er Herr seines Handelns ist, bewegt sich frei zu allem, das er will; und deshalb hat der Mensch *vita perfecta*, und auf ähnliche Weise jegliches intellektbestimmtes Lebewesen.“] Die ‚perfekte‘ Stufe des Lebens kommt den Menschen, Engeln und Gott zu, die sich aber danach unterscheiden, wie sehr *esse* und *intelligere* in eins fallen (vgl. François Marty, *La perfection de l’homme selon saint Thomas d’Aquin*, Rom 1962, 173). Danach sind wiederum verschiedene Perfektionsgrade zu differenzieren; vgl. dazu Rudi A. te Velde, *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1995, 276 f.

erst im ewigen Leben erreichbar ist<sup>52</sup>, aber es wird konzidiert, dass ein Mensch in diesen Zustand unter bestimmten Bedingungen schon zu Lebzeiten eintreten kann.<sup>53</sup> Im Rahmen der *beatitudo*-Lehre ist die Perfektionierung eng mit einem Leben in vollendeter Tugend verbunden, jedoch geht es nicht um eine bestimmte Lebensform. Im Hinblick auf die christliche Lebensführung spricht Thomas von einer *perfectio vitae*, also vom Prozess der Vervollkommnung.<sup>54</sup> Bei anderen Au-

<sup>52</sup> Vgl. Thomas von Aquin, *In Dionysii de divinis nominibus*, cap. 6, l. 2: „Quantum vero ad vitam gloriae resurgentium, subiungit quod divina vita promittit quod transfert nos totos, idest animas et corpora eadem quae nunc sunt animabus nostris coniuncta, ad vitam perfectam, idest beatam et immortalem; et hoc dicit esse divinius, quia est magis virtutis divinae indicium.“ (zit. nach: S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, O. P. *In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, hg. v. Ceslas Pera, Pietro Caramello u. Carlo Mazzantini, Turin 1950) [„Soweit es das glorreiche Leben der Auferstandenen betrifft, fügt er hinzu, dass göttliches Leben verspricht, dass es uns ganz, d. h. Seelen und eben die Körper, die gegenwärtig mit unseren Seelen verbunden sind, hinüberbringt zur *vita perfecta*, d. h. dem glücklichen und ewigen (Leben); und er sagt, dass das eher göttlich sei (sc. dem Göttlichen näher kommt), weil es eher ein Zeichen von göttlicher *virtus* sei.“]

<sup>53</sup> Vgl. Thomas de Aquin, *Sententia libri Ethicorum*, lib. 1, I. 16, n. 14: „Et dicit quod nihil prohibet dicere illum esse felicem qui operatur secundum virtutem perfectam, et habet exteriora bona sufficientia ad operationem virtutis, non quidem in aliquo parvo tempore, sed in vita perfecta, idest per longum tempus.“ [„Und er sagt, dass nichts hindere zu sagen, dass derjenige glücklich sei, der tätig ist gemäß der *virtus perfecta* und ausreichend äußere Güter hat zur Ausübung der *virtus*, und zwar nicht in irgendeiner kurzen Zeitspanne, sondern in der *vita perfecta*, d. h. für lange Zeit.“] Vgl. dazu Rochus Leonhardt, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 68), Berlin/New York 1998, 144: „[...] wie schon in I 10 bezieht Thomas die *perfectio* auf die Lebenszeit). Da uns einerseits die Zukunft unbekannt ist, wir andererseits jedoch die *felicitas* als *finis ultimus* und somit als etwas in jeder Hinsicht Vollendetes auffassen, ist noch hinzuzufügen, daß der bereits jetzt mit Recht glücklich Genannte auch in der Folgezeit die in dieser Bezeichnung vorausgesetzte Lebensform dauerhaft beibehalten und einen ihr entsprechenden Tod finden muß, da er nur dann auch im Rückblick als glücklich gelten kann“ (vom Autor vorausgesetzt ist ein christliches Wir).

<sup>54</sup> Vgl. sein Werk *De perfectione spiritualis vitae*; außerdem exemplarisch: „Sic igitur patet quod consilia ad vitae perfectionem pertinent, non quia in eis principaliter consistat perfectio, sed quia sunt via quaedam vel instrumenta ad perfectionem caritatis habendam.“ (Thomas von Aquin, *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, cap. 69) [„So liegt es also auf der Hand, dass die Räte sich auf die *perfectio vitae* beziehen, nicht weil in ihnen vor allem die *perfectio* bestünde, sondern weil sie gewissermaßen der Weg oder die Mittel sind, um *perfectio caritatis* zu erreichen.“] Zum instrumentellen Charakter der Räte und dem hohen Stellenwert der *caritas* für eine *vita christiana* bei Thomas von Aquin vgl. Ulrich Horst, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. 1), Berlin 1992, 97; Nikolaus Staubach, „*Christiana perfectio* und *evangelica libertas*. Die Krise des christlichen Lebensideals zwischen *Devotio moderna* und Reformation“, in: Ders. (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale im Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition – Reform – Innovation 15), Frankfurt a. M. u. a. 2012, 229–282, 235 mit Anm. 27. Zum Zusammenhang von *caritas* und Vollkommenheit bei Thomas von Aquin vgl. Marty (*La perfection*, 199–228), der hervorhebt, dass die *caritas* im Handeln des Menschen zu verwirklichen begonnen werden kann („Perfection, la charité

toren lässt sich in vergleichbaren Zusammenhängen auch die Phrase *vita perfecta* nachweisen.<sup>55</sup> Die Frage danach, inwiefern eine *vita perfecta* für Menschen zu Lebzeiten erreichbar ist, verbindet die genannten Felder, die jeweils genauer in den Blick genommen werden müssten, wollte man die Semantisierung von *vita perfecta* systematisch erschließen.<sup>56</sup>

Ausgangspunkt dafür, den Ausdruck *vita perfecta* ins Zentrum des vorliegenden Bandes zu rücken, ist jedoch nicht ein historischen Quellen entnommenes spezifisches Konzept einer *vita perfecta*, sondern ausgedrückt werden soll damit – in Anlehnung an die eingangs genannten Forschungsarbeiten – der grundsätzliche Zusammenhang von *vita* (im Sinne von ‚Lebensform‘) und Vervollkommnung, wie er sich bereits in den Evangelien manifestiert. Als Quintessenz der Forderung nach radikaler Nächstenliebe formuliert Jesus in der Bergpredigt bekanntlich die Forderung: „estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est“ (Mt 5,48) [„Ihr sollt also vollkommen sein, wie auch euer himmlischer Vater vollkommen ist.“].<sup>57</sup> Während an dieser Stelle Handlungsweisen in konkreten Situationen im Mittelpunkt stehen, geht es in Mt 19,21 um eine ganzheitliche Änderung der Lebensführung: „Ait illi Iesus | si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus | et habebis thesaurum in caelo | et veni sequere me“ [„Jesus sagt zu ihm: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe,

---

l'est parce qu'elle est réalisation progressive de notre fin ultime, Dieu connu et aimé.“, ebd., 227; vom Autor vorausgesetzt ist ein christliches Wir).

<sup>55</sup> Vgl. Gerhoch von Reichersberg, „Expositio in Psalmos“ (Fortsetzung), in: *PL* 194 (1855), 9–486, 729–1066, 468D (zu Psalm 77,49): „Sic et apostoli de civitate Jerusalem perenda exierunt, et salvati sunt sectando non solum praecepta iustitiæ, sed et consilia vitae perfectæ.“ [„So haben auch die Apostel die zum Untergang bestimmte Stadt Jerusalem verlassen, und sie sind gerettet worden durch das Befolgen nicht nur der Vorschriften der Gerechtigkeit, sondern auch der Anweisungen für eine *vita perfecta*.“]

<sup>56</sup> Vgl. zur Frage der diesseitigen Erreichbarkeit von Vollkommenheit den knappen geistesgeschichtlichen Abriss von Claudia Olk, „Vollkommenheit und Transformation. Eine Einleitung“, in: Verena Olejniczak Lobsien/Claudia Olk/Katharina Münchberg (Hg.), *Vollkommenheit. Ästhetische Perfektion in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 13), Berlin/New York 2010, 1–12, 3–7.

<sup>57</sup> Die *Vulgata* wird hier und im Folgenden nach dieser Ausgabe zitiert: *Biblia sacra vulgata – lateinisch-deutsch*, hg. v. Michael Fieger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Andreas Beriger, Bd. 5, Berlin/Boston 2018. – Zur Stelle vgl. Staubach, „*Christiana perfectio*“, 229: „Wie das Volk des Alten Bundes so wurden auch die Hörer der Botschaft Jesu mit der Forderung konfrontiert: *Estote perfecti* [in der Fußnote Verweis auf Mt 5,48; 2 Cor 13,11 und Gen 17,1; Deut 18,13]. Hier wie dort war der Maßstab dieses Postulats die Vollkommenheit Gottes, sein Ziel die Gottähnlichkeit. Als Weg dahin galt die Erfüllung des Gesetzes, das im Evangelium durch die Steigerung des Liebesgebots und die Einladung zur Christusbotschaft zugleich sublimiert und radikalisiert worden ist [in der Fußnote Verweis auf Mt 5,17 ff. u. 19,6–22]. Indes waren die Realisierungschancen dieses Vollkommenheitsprogramms von Anfang an durch die Spannung zwischen utopischem Anspruchsniveau und universalem Geltungsbereich belastet: Für die christliche Lebenspraxis ergaben sich aus der Verpflichtung zur *perfectio* gravierende Probleme, die den Aufbau der Kirche seit ihrer Frühzeit als dauerhafte Herausforderung begleitet haben.“

was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und komm, folge mir!“].<sup>58</sup> Hier wird ein Armutsgebot formuliert, wie es später Eingang in die Lehre von den evangelischen Räten gefunden hat.<sup>59</sup>

Auf die daran anknüpfende theologische Diskussion um den *status perfectionis* als Rahmenbedingung für die eigene Vervollkommnung kann in ihrer Vielschichtigkeit hier nur verwiesen werden.<sup>60</sup> Unabhängig davon, wem der *status perfectionis* jeweils zuerkannt wurde, ist im Hinblick auf den Zusammenhang von Lebensformdiskurs und Vervollkommnung von Bedeutung, dass Stand<sup>61</sup> und Vollkommenheitsgrad in dieser Diskussion eng verknüpft sind.<sup>62</sup> Allerdings war durch diesen Rahmen der Anspruch, dass jede Einzelperson nach Vollkommenheit streben solle, nicht aufgehoben.<sup>63</sup> Außerdem lassen sich im historischen Verlauf der Diskussion Tendenzen zur Spiritualisierung und Interiorisierung der evangelischen Räte ausmachen. Nikolaus Staubach hat diese Tendenzen unter der Fragestellung nachgezeichnet, inwieweit laikale Personen Zugang zum *status perfectionis* gewinnen können.<sup>64</sup> Fassbar wird so aber auch eine Transgression des ständischen Charakters des *status perfectionis* und somit ein Lebensformkonzept, das nicht an einen bestimmten Stand gebunden ist.

Auch unabhängig von der Diskussion um den *status perfectionis* waren Konzepte der Vervollkommnung des Lebens bezogen auf den Weg der Einzelperson entwickelt worden. Hervorgehoben seien hier nur die im Anschluss an Dionysius Pseudo-Areopagita entwickelten Stufenweg-Modelle, bei denen das dritte der – ebenfalls als *status* bezeichneten – Stadien das der Vollendung ist.<sup>65</sup> Während

<sup>58</sup> Vgl. Wainwright, „Vollkommenheit“, 273, dazu, dass in Mt 19,23–30 wieder relativiert wird, dass ein Mensch das Heil ohne göttliche Hilfe erreichen könne.

<sup>59</sup> Vgl. dazu z. B. Angenendt, „Christliche Vollkommenheit“, 18–25.

<sup>60</sup> Vgl. dazu z. B. Ulrich Horst, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999, 81–92; Staubach „*Christiana perfectio*“, 231–245. Der größere Kontext der Diskussion ist die Frage nach der *perfectio evangelica* und deren Verhältnis zur *vita apostolica*. Vgl. dazu z. B. Lapsanski, *Perfectio evangelica*; Klaus Schreiner, „*Observantia regularis* – Normbildung, Normkontrolle und Normwandel im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters“, in: Doris Ruhe/Karl-Heinz Spieß (Hg., Redaktion: Ralf-Gunnar Werlich), *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa*, Stuttgart 2000, 275–313, 278, Anm. 10 (mit weiterer Literatur).

<sup>61</sup> Staubach, „*Christiana perfectio*“, 231, spricht von „sozial abgegrenzte[r] institutionalisierte[r] Lebensform“.

<sup>62</sup> Vgl. ebd., 232 f.

<sup>63</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Gert Melville in diesem Band. Vgl. Staubach, „*Christiana perfectio*“, 238, dazu, dass Bonaventura und Thomas von Aquin die persönliche Tugend ausdrücklich von der Rangordnung der Lebensformen absetzen und zugestehen, dass Laien im Hinblick auf ihre persönliche Tugend ‚vollkommener‘ sein können als Geistliche.

<sup>64</sup> Vgl. ebd., bes. 236 f. (zu Thomas von Aquin) u. 243 f. (zu Johannes Gerson).

<sup>65</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Manfred Gerwing, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986, 159–182; Walter Haug, „Von der *perfectio* zur Perfektibilität“, in: Ulrich Barton (Hg.), *Positivierung von Negativität. Letzte kleine*

im einflussreichen, wohl in der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts auf dem Sinai entstandenen, Werk *Leiter zum Paradies* des danach benannten Johannes Climacus die Abkehr von der Welt (ob nun in einer koinobitischen, einer anachoretischen oder in einer gemischten Form) als Voraussetzung dafür angesehen wird, einen Stufenweg zu beschreiten, der zur spirituellen Vollkommenheit führt<sup>66</sup>, ist die Fixierung auf einen bestimmten Stand bei entsprechenden Werken des 14. Jahrhunderts, die diesem Grundmodell folgen (Walter Hilton, *Scale of Perfection; Malogranatum*) aufgebrochen.<sup>67</sup> Für den Lebensformdiskurs außerdem wichtig ist, dass die dritte Stufe nicht selten als auf die Gottesschau (*contemplatio*) hinführend gedacht ist.<sup>68</sup> Hier kommt das lineare Fortschrittsmodell an seine Grenzen, wenn die Gottesschau gleichzeitig als nur transitorisch und mithilfe göttlicher Gnade erreichbar konzipiert ist.<sup>69</sup> Selbst im Rahmen solcher Aufstiegsmodelle ist der Weg zur Vollkommenheit also nicht ganz eindeutig und linear festgelegt, so dass nach Binnendifferenzierungen zu fragen ist.

Vor diesem Hintergrund sind die folgenden Studien nicht auf ein konkretes Perfektionierungskonzept oder bestimmte institutionalisierte Lebensformen beschränkt, sondern nehmen gerade die Dynamiken im Lebensformdiskurs in den Blick. Grundlage dafür ist die Annahme, dass selbst stark divergierende Ansprüche an eine religiöse Lebensführung latent einer gemeinsamen Teleologie unterliegen, dem Streben nach *perfectio* (wobei dieses Ziel im Einzelnen unterschiedlich konzipiert sein kann). Vervollkommnungsvorstellungen lassen sich dann auch aus Thematisierungen von Lebensformmodellen ableiten, die sich nicht explizit auf Vollkommenheitsideale beziehen. Insofern dient der Fluchtpunkt einer *vita perfecta* als erstrebenswertes Ziel im Rahmen des Bandes über-

---

*Schriften*, Tübingen 2008, 45–55, 45–47 [auch erschienen in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), *Vollkommenheit* (Archäologie der literarischen Kommunikation 10), München u. a. 2010, 227–239].

<sup>66</sup> Vgl. dazu Kallistos Ware, „Introduction“, in: *John Climacus. The Ladder of Divine Ascent*, Translation by Colm Luibheid and Norman Russel, Notes on Translation by Norman Russel, Introduction by K.W., Preface by Colm Luibheid, London 1982, 1–70, 3; Andreas Müller, *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur*, Tübingen 2006, 165–204.

<sup>67</sup> Vgl. dazu die Beiträge von Henrike Manuwald und Simone Kügeler-Race in diesem Band (jeweils mit weiterer Literatur).

<sup>68</sup> Zum *status perfectorum* im *Malogranatum* vgl. Gerwing, *Malogranatum*, 160, 162. Das Buch zum *status perfectorum* umfasst drei Abschnitte (ebd., 160): „de cordis mundicia“ [„über die Reinheit des Herzens“], „de dei et proximi caritate“ [„über die Liebe zu Gott und dem Nächsten“] und „de creatoris omnium contemplatione“ [„über die Betrachtung des Schöpfers von allem“].

<sup>69</sup> Zum transitorischen Charakter der Gottesschau vgl. Mieth, *Die Einheit*, 112. Zum Spannungsverhältnis von Aufstiegsmodellen und der Vorstellung, dass die Gotteseerkenntnis plötzlich und gnadenhaft eintritt, vgl. Haug, „Von der *perfectio*“, 47–55, der sich auf Konzepte der *unio mystica* bezieht. Für das *Malogranatum* hebt Gerwing, *Malogranatum*, 162, Anm. 23, hervor, die Kontemplation sei „der Gipfel des Dreistatusweges, aber keineswegs die dauernd auszuübende Form der hier empfohlenen Spiritualität“.

wiegend als heuristische Kategorie. In einigen der untersuchten Texte wird Vollkommenheit jedoch auch explizit thematisiert, z. B. durch eine Anspielung auf den *status perfectionis* oder die Verknüpfung konkreter Handlungsweisen mit Vollkommenheit.<sup>70</sup> Besonders aufschlussreich ist es, wenn eine Konkurrenz zwischen verschiedenen Wegen zur Vollkommenheit formuliert ist (wie in der Beispielerzählung von den beiden Kaufmannsöhnen aus der *Historia Lausiaca*). Das ist im Korpus der untersuchten Texte bei Adams *Magna vita* über Hugo von Lincoln der Fall, wenn Hugo als Regularkanoniker in seiner Gemeinschaft bereits ein Zustand von *perfectio* zugeschrieben wird, er aber *ad perfectiora* strebt und dafür Kartäuser wird.<sup>71</sup> Wie die anderen Beiträge des Bandes zeigen, macht sich die Frage nach der bestmöglichen Annäherung an die *perfectio christiana* oft aber nicht an einer institutionalisierten Lebensform, sondern implizit an konkreten Handlungsweisen fest. Herausarbeiten lassen sich jeweils Diskursivierungen oder Narrativierungen des Problems, welche Art der Lebensführung unter welchen Bedingungen am ehesten zur Vollkommenheit führt. Dieses Diskussionsfeld soll durch das Fragezeichen hinter *vita perfecta* im Titel des Bandes angedeutet werden.

#### 4. Formen der Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben

Das beständig neue Einspielen und Erproben von Lebensformkonzepten im Rahmen einer christlichen *via perfectionis* lässt sich mit Stephen Greenblatt als ‚Zirkulation‘ von Zuschreibungsmustern und als deren modifizierende ‚Ver- bzw. Aushandlung‘ begreifen.<sup>72</sup> Es lässt sich hierbei von der These ausgehen, dass diese Ventilierung von Aussagen bezüglich des Lebensformdiskurses von religiösen

<sup>70</sup> Zur Anspielung auf den *status perfectionis* bei Heinrich von Bitterfeld vgl. den Beitrag von Henrike Manuwald in diesem Band, 103f.; zu der von Johannes Trithemius formulierten Vorstellung, dass das Abschreiben ‚göttlicher Texte‘ aus Nächstenliebe heraus die bestmögliche Annäherung an die Vollkommenheit darstelle, vgl. den Beitrag von Linus Möllenbrink in diesem Band, 450f.; zur Qualifizierung der beständigen mentalen Verbindung zu Gott als *perfectio* durch einen Marginaleintrag im *Book of Margery Kempe* vgl. den Beitrag von Simone Kügeler-Race in diesem Band, 145–152.

<sup>71</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Daniela Bianca Hoffmann in diesem Band (mit Nachweisen).

<sup>72</sup> Diese Konzepte sozio-kultureller Bedeutungs-genese hat Greenblatt unter dem Stichwort eines *New Historicism* bzw. einer Kulturpoetik (*Poetics of Culture*) vorgestellt; vgl. etwa das erste Kapitel in: Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy*, Oxford 1988, 1–20; dt. erschienen als Einleitung von Ders., *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance*, aus dem Amerikan. übers. v. Robin Cackett, Berlin 1990, 7–24. Vgl. dazu zuletzt etwa Claudia Lauer, „New Historicism“, in: Christiane Ackermann/Michael Egerding (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2015, 383–406, 384–386.

Normenkonkurrenzen und -konflikten<sup>73</sup>, divergierenden Ansprüchen und Krisenemergenzen ebenso vorangetrieben wird wie von Bewältigungsstrategien oder der Ausbildung von Resilienzmechanismen. Die Partizipation an diesen Aushandlungsprozessen kann – wie bereits angeklungen ist – je nach Textsorte eher diskursiv-argumentierend oder in narrativer Entfaltung erfolgen. Insofern eröffnet sich ein vielschichtiges Spektrum von Texttypen, die sich hinsichtlich der pragmatisch-funktionalen Einbettung<sup>74</sup>, der Sprechhaltung, des stilistischen Registers<sup>75</sup>, sowie der rhetorischen Gestaltungsmittel<sup>76</sup> und verwendeten Topoi<sup>77</sup> unterscheiden. Die ‚(auf)gefundenen‘ Lösungen der einzelnen Texte mögen daher schon aufgrund differierender Genreprägungen recht unterschiedlich ausfallen; sie sind aber hinsichtlich des gemeinsamen Referenzpunktes im Lebensformdiskurs auch über Gattungsgrenzen hinweg eng miteinander verflochten.<sup>78</sup>

Daran schließt sich die Frage an, mit welchen Instrumentarien die in den Texten explizit angesprochenen oder implizit zum Schwingen gebrachten Lebensform-Konzepte erfasst und analysiert werden können. Auch diesbezüglich deuten die im vorliegenden Band versammelten Beiträge in der Zusammenschau ein

---

<sup>73</sup> Zu Normenkonkurrenzen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit vgl. systematisch Hillard von Thiessen, „Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne“, in: Arne Karsten/Hillard von Thiessen (Hg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive* (ZHF, Beiheft 50), Berlin 2015, 241–286.

<sup>74</sup> Diese können für die einzelnen Texte bisweilen konkreter angegeben werden, etwa für den monastischen Gemeinschaftskontext, wie es in den Beiträgen von Johannes Traulsen (Lesung) und Björn Klaus Buschbeck (Gebet) anklingt. Teils geraten allzu spezifizierende Funktionszuschreibungen aber auch ins Wanken (Henrike Manuwald, Simone Kügeler-Race), ja sind möglicherweise polyvalent zu denken.

<sup>75</sup> Zum Registerbegriff und zu seiner Anwendung für den Bereich der religiösen Literatur vgl. Susanne Köbele, „Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (*Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva*)“, in: Bruno Quast/Susanne Spreckelmeier (Hg.), *Inkulturation. Literarische Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Literatur – Theorie – Geschichte 12), Berlin/Boston 2017, 167–202; sowie demnächst Susanne Bürkle/Daniel Eder, „Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik“, in: *Kunst und Konventionalität* (ZfdPh, Beiheft 20 [2021]). Die Sprechhaltung der Texte kann somit – je nach Kontext – eher didaktisierend, argumentierend, narrativ oder gebets- bzw. liedhaft geprägt sein. Überschneidungen sind dabei – wie etwa bei der sog. frauenmystischen Viten- und Offenbarungsliteratur – jederzeit denkbar, s. dafür die Beiträge von Simone Kügeler-Race und Max Alsmann.

<sup>76</sup> Diesbezüglich wäre etwa an die extremen Inszenierungsverfahren körperlicher Unmittelbarkeit etwa der sog. frauenmystischen Viten- und Offenbarungsliteratur zu denken (vgl. die Beiträge von Simone Kügeler-Race und Max Alsmann).

<sup>77</sup> In diesen Zusammenhang gehören beispielsweise bestimmte hagiographische Darstellungskonventionen von Bischofsviten (vgl. die Beiträge von Daniela Bianca Hoffmann und Daniel Eder), Konzepte aus der ‚höfischen‘ Literatursphäre (Felix Prautzsch) oder Figuren zur Rechtfertigung monastischer Existenz (Linus Möllenbrink).

<sup>78</sup> Dies zeigt nicht zuletzt der Beitrag von Gert Melville, der ausgehend von vielfältigen Texttypentraditionen ein übergreifendes Panorama der krisenhaften Zuspitzungen des Anspruches auf Perfektionierung entwirft.



vielgestaltiges Bündel von Zugriffsmöglichkeiten an. So kann etwa ausgehend von systemtheoretischen Überlegungen der Ausdifferenzierung und Reproduktion von Unterscheidungen deutlich gemacht werden, dass die Abgrenzung von *vita contemplativa* und *vita activa* auf mehreren Ebenen wiederholt werden kann, so dass die basale Differenzlogik mittels Subkategorisierung über dieselbe formale Operation intrikate Chiasmen ermöglicht (wie die Notwendigkeit zu kontemplativer Orientierung im Stand des tätigen Lebens).<sup>79</sup> Derartig kontrastiv zugespitzte Konstellationen sind gerade auch für narrative Entfaltungen von Lebensform-Konzepten von besonderem Interesse, freilich ohne dass sie an die begriffliche Präzision argumentativer Rede gebunden wären. Mithilfe einer praxeologisch fundierten Narratologie im Sinne Gert Hübners kann sichtbar gemacht werden, dass in den von den Texten entworfenen Konstellationen darüber hinaus ein kulturelles Handlungswissen abgespeichert und zur Anschauung gebracht wird, das nicht bereits diskursiv ausgeprägt ‚vorliegt‘; im Rezeptionsvorgang können diese handlungsbezogenen Wissenstraditionen aber wiederum da zur Deutung herangezogen werden, wo ‚narrative Unschärfefekte‘ eine diskursive ‚Auflösung‘ von Normeninkongruenzen suspendieren.<sup>80</sup>

Dem lässt sich aber ebenso der Befund zur Seite stellen, dass auch eher argumentierende Texte über konfligierende Normen weniger differenzlogisch ‚entscheiden‘, wo Figuren der Interdependenz oder des hybriden Dritten zu Tage treten.<sup>81</sup> Sie können die genannten Reibungspunkte regulativer Ideen sogar noch weiter aporetisch zuspitzen und dabei gleichwohl über ein dezidiertes seelsorgerisches ‚Programm‘ verfügen.<sup>82</sup> Anders als bei eher diskursiv-traktatartigen Texten, wo dies explizit terminologisch geschieht, scheinen für den Bereich der Erzählliteratur auch Isotopiebildungen den Lebensformdiskurs assoziativ mit aufzurufen, die etwa auf den Ebenen der Figurenkonstitution<sup>83</sup>, der Raumprofilierung

---

<sup>79</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Christian Schmidt zur Lebensformdifferenz, die in Form eines *re-entry* der Basisunterscheidung weitere Substratifizierungen und Kombinatorik ermöglicht.

<sup>80</sup> Dargelegt etwa in: Gert Hübner, „Eulenspiegel und historische Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53 (2012), 175–206; weiterführende Literaturhinweise in den Beiträgen von Christian Schmidt und Johannes Traulsen.

<sup>81</sup> So etwa im Beitrag von Henrike Manuwald das Konzept einer *vita mixta* bei Heinrich von Bitterfeld, das insofern mehr auf die unauflösbare wechselseitige Bezogenheit von Aktion und Kontemplation als Handlungsweisen verweist, als ein (ständisch) differenziertes triadisches Modell zu entwerfen.

<sup>82</sup> Diesbezüglich liefert der Beitrag von Carola Redzich zu Luthers Aufbereitung der *bellum iustum*-Debatte ein eindrückliches Beispiel, und demonstriert, wie die spannungshaft konfrontierbaren christlichen Prinzipien von Gewaltverzicht und weltlicher Herrschaftsbindung von Luther mit Verweis auf die alleinige Rechtfertigung durch die Gnade Gottes für den Einzelnen geradezu aporetisch radikalisiert werden.

<sup>83</sup> Vgl. z. B. die Beiträge von Simone Kügeler-Race, David Gabriel und Felix Prautzsch.

und des spatialen Settings<sup>84</sup>, der Episodenverfugung<sup>85</sup> sowie der semantischen Verdichtung in paradigmatischen Einzelszenen<sup>86</sup> nachgezeichnet werden können. Und nicht zuletzt werden auf der Ebene der handschriftlichen Rezeption mitunter diskursive Begriffsraaster für die narrativen Texte wieder bewusst genutzt, um ihr Sinnpotenzial zu kanalisieren, indem etwa terminologische Festschreibungen nachgeholt werden; dies kann sogar derart weit gehen, dass diese Festschreibungen zum paratextuellen Begleitprogramm des Textes avancieren.<sup>87</sup>

Wenn aber – wie es im besonderen Interesse dieses Bandes steht – diskursive und narrative Repräsentationen zusammen betrachtet werden, ohne letztere auf die Inhaltseite der in ihnen möglicherweise propagierten ‚Lebensratschläge‘ zu reduzieren und damit auf Fundierungen hinsichtlich der ‚gelebten Praxis‘ zu verkürzen, sondern gerade die literarischen Darstellungsmodi und rhetorischen bzw. narrativen Inszenierungstechniken in den Blick genommen werden, erschließt sich nicht nur zusätzliches Material zur Konturierung des vormodernen Lebensformdiskurses, sondern es lassen sich darüber hinaus die Konzepte von Perfektion und Perfektionierung, Lebensform und Lebensformung erst klarer profilieren, die die narrativen Erzählwelten an andere Diskursformationen als – sozusagen mit anderen Mitteln generierte – eigene ‚Lösungen‘ zurückspielen. Insofern greifen diskursive Geltungsbehauptungen und narrative Darstellungsverfahren aufs Engste ineinander und geben sich gegenseitig Impulse zur immer neuen Gewichtung dessen, was als *vita perfecta* in den Blick zu nehmen

---

<sup>84</sup> Diese Ebene steht im besonderen Fokus der Beiträge von David Gabriel und Max Alsmann, aber auch Christian Schmidts Analysen zum ehelich semantisierten Raum in der Elisabethvita und Johannes Traulsen's Beobachtungen zur *Vitaspatrum*-Tradition gehören hierher; vgl. auch das oben ausgewertete Exempel aus der *Historia Lausiaca* (20,2 f.), wo der heilige Macarius explizit als ‚der Städter‘ benannt ist und damit in einen anderen Raumzusammenhang verweist als der eremitische Ratsuchende.

<sup>85</sup> In diesem Sinne lässt sich das biographische Syntagma etwa der Bischofsviten heranziehen (vgl. den Beitrag von Daniel Eder), für das höchst signifikante Prozessualisierungen von konfligierenden Ansprüchen an ein vorbildliches christliches Leben zu bemerken sind, wie gerade auch der Beitrag von Daniela Bianca Hoffmann durch Modelle des Nacheinander von Phasen der Kontemplation und Aktion (der Wechsel ins Bischofsamt, der Bischof mit Klostersaufenthalt zur spirituellen Rekreation) demonstriert, wobei auch in paradigmatischer Hinsicht Überblendungen (wie Beibehaltung von Ordensidealen im Bischofsamt) zu beobachten sind. Zu denken wäre aber auch an die Sukzessivität verschiedener Lebensformen etwa in der *Barlaam und Josaphat*-Erzähltradition (Florian Ruf, Felix Prautzsch).

<sup>86</sup> Diesbezüglich eröffnen die Texte immer wieder topische Handlungsmuster, die eine Verdichtung hinsichtlich des semantischen Substrats des Lebensformdiskurses aufweisen, wie ‚Rückzug von der Welt‘ in die Wildnis bzw. das Kloster oder ‚Rückkehr in die Welt‘ (vgl. Johannes Traulsen, Felix Prautzsch, Daniel Eder). Häufig werden jedoch auch Konstellationen durch Überblendung konfligierender semantischer Sphären angereichert, wie sie sich etwa im Lebensentwurf des – extern oder intern – asketisch lebenden Bischofs (Daniela Bianca Hoffmann, Daniel Eder) oder der Überblendung von Adels- und Heiligenexistenz (Christian Schmidt) andeuten.

<sup>87</sup> Vgl. dafür den Aspekt der handschriftlichen Marginalkommentierung im Beitrag von Simone Kügeler-Race.

ist, welche Schwierigkeiten den Weg zu ihr behindern mögen und welche Handlungspotenziale sich – etwa über eine Aktualisierung und Dynamisierung der diskursiv, habituell oder narrativ traditionalisierten Konzepte von *formae vitae* – für die Einzelnen gleichwohl eröffnen.

## 5. Zum Aufbau des Bandes

Der vorliegende Band dokumentiert Beiträge der Tagung „*vita perfecta?* Formen der Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben“, die vom 13. bis 15. März 2019 in Göttingen stattfand.<sup>88</sup> Versammelt sind Studien aus der Ordensgeschichte (Hoffmann, Melville) und Theologie (Ruf), vor allem aber aus der Literaturwissenschaft, wobei allen Untersuchungen gemeinsam ist, dass sie Diskursivierungen oder Narrativierungen der Frage nach dem bestmöglichen christlichen Leben ins Zentrum stellen. Die frühesten analysierten Texte stammen aus dem vierten, die spätesten aus dem 16. Jahrhundert, wobei sich die meisten Beiträge auf die Zeit vom 12. bis zum 16. Jahrhundert konzentrieren. Angestrebt ist nicht eine Geschichte des Zusammenhangs von Lebensformdiskurs und Vervollkommnung, sondern das Aufzeigen systematischer Problemkonstellationen. Die späteren Texte greifen durchaus auf Diskussionszusammenhänge zurück, die schon in der Spätantike (z. B. von den Kirchenvätern oder in den Viten der Wüstenväter) formuliert worden sind (vgl. insbes. den Beitrag von Johannes Traulsen). Auch wenn die Argumentationsmuster jeweils für die historisch spezifischen Zusammenhänge angepasst werden, hat uns dies dazu bewogen, uns im Bandtitel nicht auf die umstrittene kleinteiligere Epocheneinteilung ‚Spätantike – Mittelalter – Frühe Neuzeit‘, sondern auf die übergreifende Kategorie der Vormoderne zu beziehen. Allerdings ist zuzugestehen, dass die Beiträge des Bandes nur einen Ausschnitt der Vormoderne abdecken.<sup>89</sup> Das gilt auch kul-

<sup>88</sup> Vgl. dazu Fabian Scheidel, „Tagungsbericht: ‚*vita perfecta?* Formen der Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben‘, 13.–15. März 2019 in Göttingen“, in: *ZfdPh* 139 (2020), 122–131. Gegenüber dem Tagungsprogramm neu hinzugekommen ist der Beitrag von Henrike Manuwald. Nicht für die Publikation ausgearbeitet werden konnten die Vorträge von Franziska Meier („Feilschen mit der *vita perfecta?* Dantes Überlegungen zum Gelübde“) und Lydia Wegener („Aporien geistlicher Vollkommenheit in volkssprachigen Adaptationen der Unterscheidungsschrift *De quattuor instinctibus* Heinrichs von Friemar“). Wir bedauern es, dass Thomas Lentz (†) seinen angekündigten Vortrag „*Fervorem devotionis inflammare*. Affektregime und Liturgie in der spätmittelalterlichen *vita perfecta*“ nicht ausarbeiten konnte. Walter Senner OP (†) hat mit seinem Vortrag „Von der Theorie der *perfectio vitae apostolicae* zur Praxis der *observantia regularis* – oder nicht?“ eine maßgebliche Grundlage für die Diskussionen auf der Tagung gelegt und diese durch seine Expertise und Offenheit enorm bereichert. Beide Forscherpersönlichkeiten hinterlassen nicht nur in diesem Band eine Lücke, die sich nicht schließen lässt.

<sup>89</sup> Zur Diskussion um die Epocheneinteilung vgl. z. B. Bernhard Jussen, „Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das ‚Mittelalter‘ nicht in den Lehrplan gehört“, in: *Ge-*

turell, wenn nur der christliche Lebensformdiskurs, und zwar vornehmlich der des lateinischen Westens (hier insbesondere der deutschsprachige Raum), in den Blick genommen wird. Allein der Beitrag von Florian Ruf („Der heilige Josaphat und Siddhārtha Gautama“) deutet die interkulturelle Dimension der Thematik an. Dass es einen Austausch zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen gab, wird innerhalb des Bandes durch den Beitrag von Felix Prautzsch zu einer deutschsprachigen Fassung des Barlaam-und-Josaphat-Stoffes deutlich. Die eingangs eingeführten Beispiele aus der *Historia Lausiaca* lassen außerdem erkennen, dass die grundlegenden Problemkonstellationen in beiden christlichen Kulturräumen erst einmal gleich sind. Die Art, wie die Probleme ‚verhandelt‘ werden und welche Lebensformentwürfe konkret entwickelt werden, ist dagegen jeweils nur an konkreten Beispielen nachzuvollziehen.

Auch wenn es ein Ziel des Bandes ist, sozial-ständische Dimensionen des Lebensformdiskurses nicht dominant zu setzen, sondern die Semantisierung von Lebensformen erst einmal offenzuhalten, sind soziale Ordnungsmuster insofern von Interesse, als der Zusammenhang von christlicher Vervollkommnung und Lebensform in Texten oft anhand von herausgehobenen Figuren thematisiert wird, die zunächst durch ihre sozial-ständische Stellung bestimmt bzw. mit dafür spezifischen Herausforderungen konfrontiert sind, auf die dann reagiert wird, z. B. durch eine Verinnerlichung von Lebensformen. Dementsprechend sind die Beiträge des Bandes überwiegend nach Figurentypen geordnet, wie im Folgenden skizziert sei.<sup>90</sup> Vorangestellt ist der Beitrag von Gert Melville „Erfolg und Scheitern der *vita perfectionis*. Klösterliche Virtuosen des Glaubens im Mittelalter auf dem Prüfstand ihres Gewissens“, der am Beispiel des Klosterlebens die Erfüllbarkeit von Vollkommenheitsansprüchen grundsätzlich problematisiert und das Verhältnis minutiöser äußerer Regulierungen zum Gewissen als innerer Instanz der Beurteilung in den Blick nimmt.

Im Zentrum der drei folgenden Beiträge stehen Texte über Frauenfiguren, in denen thematisiert wird, wie ausgehend von einer Position als Ehefrau ‚in der Welt‘ eine Annäherung an christliche Vollkommenheit möglich ist: die Heilige Elisabeth von Thüringen, Königin Hedwig von Polen und Margery Kempe.<sup>91</sup>

---

*schichte in Wissenschaft und Unterricht* 67 (2016), 558–576; Jacques Le Goff, *Geschichte ohne Epochen? Ein Essay*, aus dem Franz. v. Klaus Jöken, Darmstadt 2016 [urspr.: *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*, Paris 2014].

<sup>90</sup> Für eine Zusammenfassung der Thesen der einzelnen Beiträge sei auf die jeweils vorangestellten englischsprachigen Abstracts verwiesen.

<sup>91</sup> Christian Schmidt, „*vita mixta* als *vita perfecta*? Lebensformdifferenz und Vollkommenheit in der *Vita sancte Elyzabeth lantgravie* (1236/37) des Caesarius von Heisterbach“; Henrike Manuwald, „*Otium sanctum* in einer *vita mixta*? Stand und Lebensform in *De contemplatione et vita activa* Heinrichs von Bitterfeld“; Simone Kügeler-Race, „*Entren þewey of hy perfeccyon – The Book of Margery Kempe* (ca. 1440) als Erbauungslehre im Kontext christlicher Vervollkommnung“. Die Beiträge widmen sich mit *Vita* und Traktat unterschiedlichen Textsorten.

Zwar ist das Erkenntnisinteresse des Bandes (und der vorangegangenen Tagung) ausdrücklich nicht auf eine Gegenüberstellung zwischen ‚weltlichen‘ und ‚geistlichen‘ Lebensformen gerichtet. Divergierende Ansprüche an ein religiöses Leben, insbesondere die Erfüllung des Liebesgebots gegenüber dem Streben nach Gottesschau, zeigen sich bei Versuchen, ein religiöses Leben ‚in der Welt‘ zu führen (wie es für Elisabeth von Thüringen geschildert und Königin Hedwig empfohlen wird), jedoch in besonderer Radikalität. In allen drei Beiträgen wird der Zusammenhang von Stand und Lebensform explizit diskutiert, wobei die Überlegungen von Christian Schmidt die Grundlage für die obigen Ausführungen zum Lebensformdiskurs bilden.

Der Beitrag von Simone Kügeler-Race zu Margery Kempe leitet über zur Viten- und Offenbarungsliteratur, mit der sich die folgenden Beiträge zu Heinrich Seuse und Margareta Ebner befassen.<sup>92</sup> Hier zeigt sich, dass mit einem institutionalisierten geistlichen Leben in einem Dominikaner- bzw. Dominikanerinnenkloster die Frage nach der richtigen Lebensform eben noch nicht gelöst ist, sondern dass etwa gerade das Verhältnis von *vita communis* und *vita privata* erst ausgehandelt werden muss. Beide Beiträge machen raumsemantische Analysen dafür fruchtbar, um implizite Positionierungen zum Lebensformdiskurs in den Texten sichtbar werden zu lassen. Die Autoren der Beiträge betonen, dass in den untersuchten Texten eine Annäherung an die Vollkommenheit eben nicht so konzipiert ist, als könnte sie durch die Festlegung auf eine bestimmte Lebensform erfolgen; als gemeinsames Problemfeld lässt sich aber die Frage festhalten, wie eine Vereinzelung innerhalb des Rahmens einer *vita communis* realisiert werden kann.

Die beiden folgenden Beiträge dagegen stellen die Bedeutung monastischer Gemeinschaft heraus.<sup>93</sup> Auch unter dieser Perspektive zeigt sich, so Johannes Traulsen in seiner Analyse des *Väterbuchs*, dass für eine Annäherung an ein ideales christliches Leben das Befolgen einfacher Regeln nicht ausreicht, sondern in einem beständigen – auch durch Erzähltexte angeregten – Reflexionsprozess auszuloten bleibt, welche Art von Gemeinschaft unter welchen Umständen förderlich ist. Das von Björn Klaus Buschbeck analysierte Material zum gemeinschaftlichen ‚Produktionsbeten‘ wiederum demonstriert, dass die über die geteilte Aktivität geschaffene Gemeinschaft über das Kloster hinaus in laikale Kreise ausgreifen kann. Sein Beitrag arbeitet außerdem systematisch auf Ver-

---

<sup>92</sup> David Gabriel, „Der *diener* als eine Figur der *vita (non) perfecta*? Über ‚Vollkommenheit‘ und ‚Lebensform‘ in der sog. ‚Vita‘ Heinrich Seuses“; Max Alsmann, „nach dem willen gocz? Zum Verhältnis von *vita communis* und *vita solitaria* in den Offenbarungen der Margareta Ebner“.

<sup>93</sup> Johannes Traulsen, „Literatur und monastische Lebensform. Überlegungen zu ihrem Verhältnis am Beispiel des mitteldeutschen *Väterbuchs*“; Björn Klaus Buschbeck, „Ein vollkommenes Handwerk des Geistes? Gebet und Andacht als produktive Tätigkeiten im *Alemannischen Marienmantel* und bei Dominikus von Preußen“.

innerlichung beruhende Durchdringungsformen zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* heraus, wie sie in anderen Beiträgen ebenfalls thematisiert werden (vgl. z. B. Daniel Eder, Simone Kügeler-Race, Henrike Manuwald).

Auf ein geistliches Amt bezogen manifestiert sich das Problem divergierender Ansprüche an ein christliches Leben besonders deutlich am Bischofsamt, denn die Bischöfe hatten im Zeichen der *perfectio* administrative und pastorale Verpflichtungen in der Welt mit kontemplativem Rückzug zu vereinbaren. Diesem Gegenstandsbereich widmen sich die beiden nächsten Beiträge<sup>94</sup>, die mit dem Fokus auf Verantwortungsträger, die in besonderer Weise der *caritas* verpflichtet sind, in Korrespondenz zu den Beiträgen zu ‚weltlichen‘ Würdenträgerinnen (Elisabeth von Thüringen, Hedwig von Polen) und Würdenträgern (Josaphat) stehen. Während bei den von Daniela Bianca Hoffmann untersuchten Heiligenviten kartäusischer Mönchs Bischöfe das Wirken des Bischofs ‚in der Welt‘ und die Kontemplation im Kloster institutionell gerahmt und in raumzeitlichen Wechsel inszeniert werden, entwerfen die von Daniel Eder analysierten Viten von Bischofsheiligen Modelle, wie den äußeren Ansprüchen des Bischofsamtes durch eine radikale Verinnerlichung und damit einer Vergleichzeitigung begegnet werden kann. In beiden Fällen stehen Heiligenfiguren mit einem besonderen Perfektionierungsdruck im Zentrum, mit dem sich die Viten durchaus kritisch auseinandersetzen.

Sowohl das Thema der Verantwortung für andere als auch das der Heiligkeit wird in den beiden schon genannten Beiträgen zu Barlaam und Josaphat wieder aufgenommen.<sup>95</sup> Florian Ruf setzt den Akzent auf die Vervollkommnung selbst, indem er im interreligiösen Vergleich herausarbeitet, welche spezifisch christlichen Askesepraktiken im griechischen Roman zu Barlaam und Josaphat als Weg zur Vollkommenheit präsentiert werden. Felix Prautzsch geht es dagegen um die systematische Beziehung von Herrschertum und Anachorese in der Textfassung Rudolfs von Ems. Prautzsch argumentiert, dass das Nacheinander von Herrschertum und Anachorese keinesfalls eine Abwertung guter christlicher Herrschaft bedeute, sondern dass sich unter systematischen Gesichtspunkten beides wechselseitig bedinge. Der Protagonist realisiert beide Lebensformen nacheinander<sup>96</sup>, womit neben den Modellen der Abwechslung und der Durchdringung ein weiteres Modell für die Kombination unterschiedlicher Lebens-

---

<sup>94</sup> Daniela Bianca Hoffmann, „Kartäusische Mönchs Bischöfe im 12. Jahrhundert. Zu Diskursen über die Vereinbarkeit von Mönchs- und Bischofsideal im Hochmittelalter“; Daniel Eder, „Das Leben des Bischofs. Die Aushandlung von heiligmäßiger *perfectio* als narrative Herausforderung in den Legendentraditionen des Martin von Tours und Severin von Köln“.

<sup>95</sup> Florian Ruf, „Der heilige Josaphat und Siddhārtha Gautama. Getrennt und doch zusammen auf der Suche nach der Vervollkommnung des Lebens“; Felix Prautzsch, „Heiliger Herrscher und Anachoret. Die Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*“.

<sup>96</sup> Darin ähnelt der Aufbau äußerlich einem Moniage- oder *conversio*-Muster (vgl. dazu

formen präsent ist. Schon allein die Vielfalt dieser zeitlichen Kombinationsmöglichkeiten, die in den Fallstudien greifbar wird, zeugt von den Bemühungen, unterschiedliche Ansprüche an ein christliches Leben vereinbar zu machen.

Auch wenn die Beiträge des Bandes nicht chronologisch angeordnet sind, haben wir ans Ende des Bandes zwei Beiträge zur sogenannten ‚Frühen Neuzeit‘ gestellt, die sich mit so unterschiedlichen Feldern wie dem Klosterhumanismus und dem Kriegsdienst befassen.<sup>97</sup> Dahinter steht die Frage, ob sich in dieser Zeit nicht doch alternative Werteordnungen durchzusetzen beginnen.<sup>98</sup> Tatsächlich werden mit dem Typus des humanistischen Gelehrten oder des Soldkriegers Existenzformen in den Blick genommen, die zuvor im christlichen Lebensformdiskurs nicht präsent waren. Allerdings scheinen diese neuen Anforderungen eher in bereits vorhandene Schemata für ein christliches Leben integriert zu werden. Das legt jedenfalls der Beitrag von Linus Möllenbrink nahe, der aufzeigt, wie dazu die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* umbesetzt wird. In Luthers Schrift *Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden*, mit der sich Carola Redzich befasst, wird dagegen eine ganz andere Dichotomie entworfen, nämlich die zwischen dem *regiment* des Wortes Christi und dem *regiment* der weltlichen Obrigkeit. Doch lässt sich die Schrift letztlich als Versuch lesen, den Kriegsdienst als Form einer christlichen *vita activa* zu rechtfertigen. Da nach der Logik des Textes gegenüber der weltlichen Obrigkeit eine von Gott autorisierte Gehorsamspflicht besteht, geht es auch bei diesem Text letztlich um verschiedene Formen christlichen Lebens. Die Betonung des Gewissens als zentrale Instanz schlägt bandintern einen Bogen zurück zum Beitrag von Gert Melville.

Die Fallstudien zu spezifischen Problemkonstellationen konturieren exemplarisch die Komplexität des Lebensformdiskurses, indem sie die vielfältigen Verschränkungen von je unterschiedlich semantischer *vita activa* und *vita contemplativa* sichtbar machen, und zwar auch für Texte, die diese Lebensformen nicht als solche benennen. Die Suche nach geeigneten Wegen der Annäherung an eine *vita perfecta* bildet die Klammer für die in den Texten entworfenen Lebensformen, nicht aber ein bestimmtes, als epochenspezifisch anzusehendes Lebensformmodell.<sup>99</sup> Auch Thesen zur linearen Entwicklung von Muße-Konzeptionen,

---

Müller, *Höfische Kompromisse*, 107–169), aber mit dem Unterschied, dass eben auch schon Josaphats Tätigkeit als Herrscher auf christliche Perfektionierung ausgerichtet ist.

<sup>97</sup> Linus Möllenbrink, „Das Kloster als Ort intellektueller Vervollkommnung? Bursfelder und Windesheimer ‚Klosterhumanisten‘ und ihr Studium zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*“; Carola Redzich, „Zur Rechtfertigung kriegerischer Existenz in Martin Luthers Schrift *Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden*“.

<sup>98</sup> Zu Phänomenen der Pluralisierung in dieser Zeit vgl. generell Andreas Hövele/Jan-Dirk Müller/Wulf Oesterreicher (Hg.), *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche* (Pluralisierung & Autorität 40), Berlin/Boston 2013.

<sup>99</sup> Vgl. dagegen Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16/1 (2007), 15–25.

wie die Ablösung des Leitmodells einer monastischen *vita contemplativa* durch eine ‚säkularisierte‘ Muße, bedürfen vor diesem Hintergrund weiterer Differenzierung.<sup>100</sup> Die hier versammelten Fallstudien leisten dazu einen Beitrag, indem sie punktuell historische *otium*-Konzepte erschließen.<sup>101</sup> Vor allem arbeiten sie über die Fokussierung auf den Lebensformdiskurs bestimmte Muster heraus, die auch für die Strukturlogik von Muße relevant sind, etwa den Wechsel von Partizipation und Rückzug<sup>102</sup>, nur transitorisch zu denkende Momente des Ent-hobenseins und die Entkoppelung von äußerem Tun und innerer Haltung. Nicht zuletzt zeigen die Beiträge einen von Perfektionierungstreben geprägten Rahmen für Muße auf, der Homologien zu gegenwärtigen Vorstellungen der Selbstoptimierung aufweist, mit dem großen Unterschied, dass die Möglichkeit der Gnadenerfahrung im christlich-religiösen Bereich mitgedacht ist.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Biblia sacra vulgata – lateinisch-deutsch*, hg. v. Michael Fieger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Andreas Beriger, Bd. 5, Berlin/Boston 2018.
- Gerhoch von Reichersberg, „Expositio in Psalmos“ (Fortsetzung), in: *PL* 194 (1855), 9–486, 729–1066.
- Palladius, *Historia Lausiaca. Geschichten aus dem frühen Mönchtum*, übers. u. komm. v. Adelheid Hübner [Text hg. v. G. J. M. Bartelink, Mailand 1974] (Fontes Christiani 67), Freiburg i. Br. 2016.
- Thomas von Aquin, *Opera omnia* (editio Leonina), Bd. 27: *S. Thomae Aquinatis doctoris angelici Super Evangelium S. Ionnis Lectura*, Rom 1952; Bd. 41: *Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu*, Rom 1970; Bd. 47: *Sententia libri Ethicorum*, Rom 1969.
- Online-Ausgabe: <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html> (abgerufen am 26.06. 2020).
- [Ders.,] *S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici, O.P. In librum Beati Dionysii de divinis nominibus expositio*, hg. v. Ceslas Pera, Peitro Caramello u. Carlo Mazzantini, Turin 1950.

### Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV,1*, Frankfurt a. M. 2012.
- Angenendt, Arnold, „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte*

<sup>100</sup> Vgl. Virginia Krause, *Idle Pursuits. Literature and Oisiveté in the French Renaissance*, Newark/London 2003, bes. 88, 151.

<sup>101</sup> Vgl. die Beiträge von Henrike Manuwald und Linus Möllenbrink.

<sup>102</sup> Vgl. z. B. den Beitrag von Daniela Bianca Hoffmann.



- und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3., Münster 2003, 15–42.
- Arendt, Hannah, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, 12. Aufl., München 2013 [urspr. Chicago 1958].
- Bartoloni, Paolo, „Indistinction“, in: *The Agamben Dictionary*, hg. v. Alex Murray u. Jessica Whyte, Edinburgh 2011, 102–104.
- Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter. Mit zahlreichen zeitgenössischen Abbildungen*, Hamburg 2013 [urspr. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973].
- Bürkle, Susanne/Daniel Eder, „Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik“, in: *Kunst und Konventionalität* (ZfdPh, Beiheft 20 [2021]) [in Vorbereitung].
- Constable, Giles, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141.
- Dobler, Gregor/Riedl, Peter Philipp, „Einleitung“, in: Dies., *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 1–17.
- Elm, Kaspar, „Frömmigkeit und Ordensleben in deutschen Frauenklöstern des 13. Jahrhunderts“, in: *OGE* 66 (1992), 28–45.
- Fenner, Dagmar, *Selbstoptimierung und Enhancement. Ein ethischer Grundriss* (UTB 5127), Tübingen 2019.
- Gerwing, Manfred, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986.
- Geulen, Eva, „Wirklichkeiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten: Zum Problem der Lebensform bei Giorgio Agamben und Theodor W. Adorno“, in: *Modern Language Notes* 125/3 (2010), 642–660.
- Gimmel, Jochen/Keiling, Tobias, *Konzepte der Muße*, unter Mitarb. v. Joachim Bauer u. a., Tübingen 2016.
- Goodich, Michael, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 25), Stuttgart 1982.
- Greenblatt, Stephen, *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy*, Oxford 1988 [dt. erschienen als: Ders., *Verhandlungen mit Shakespeare. Innenansichten der englischen Renaissance*, aus dem Amerikan. übers. v. Robin Cackett, Berlin 1990].
- Haas, Alois M., „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, 2. Aufl., Zürich 1991, 109–131.
- Hasebrink, Burkhard, „Zwischen Skandalisierung und Auratisierung. Über *gemach* und *muoze* in der höfischen Epik“, in: Ders./Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 107–130.
- Ders., „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316.
- Haug, Walter, „Von der *perfectio* zur Perfektibilität“, in: Ulrich Barton (Hg.), *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, Tübingen 2008, 45–55 [auch erschienen in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.), *Vollkommenheit* (Archäologie der literarischen Kommunikation 10), München u. a. 2010, 227–239].

- Horst, Ulrich, *Evangelische Armut und Kirche. Thomas von Aquin und die Armutskontroversen des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, N. F. 1), Berlin 1992.
- Ders., *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999.
- Hövele, Andreas/Jan-Dirk Müller/Wulf Oesterreicher (Hg.), *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche* (Pluralisierung & Autorität 40), Berlin/Boston 2013.
- Hübner, Adelheid, „Einleitung“, in: Palladius, *Historia Lausiaca. Geschichten aus dem frühen Mönchtum*, übers. u. komm. v. Ders. (Fontes Christiani 67), Freiburg i. Br. 2016, 7–79.
- Hübner, Gert, „Eulenspiegel und historische Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53 (2012), 175–206.
- Jaeggi, Rahel, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014.
- Jussen, Bernhard, „Richtig denken im falschen Rahmen? Warum das ‚Mittelalter‘ nicht in den Lehrplan gehört“, in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 67 (2016), 558–576.
- Keiling, Anna, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019.
- Kern-Stähler, Annette, „Vita mixta oder Doppelleben? – Chancen zur Erweiterung weiblicher Existenz im England des späten Mittelalters“, in: Vera Johanterwage/Nikolaus Staubach (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 333–351.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. ‚Muße‘ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
- Klünder, Jan-Paul, *Politischer Pessimismus. Negative Weltkonstruktion und politische Handlungs(un)möglichkeit bei Carl Schmitt, Michel Foucault und Giorgio Agamben*, Bielefeld 2017.
- Köbele, Susanne, „Registerwechsel. Wiedererzählen, bibelepisch (Der Saelden Hort, Die Erlösung, Lutwins Adam und Eva)“, in: Bruno Quast/Susanne Spreckelmeier (Hg.), *Inkulturation. Literarische Strategien bibelepischen Schreibens in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Literatur – Theorie – Geschichte 12), Berlin/Boston 2017, 167–202.
- Krause, Virginia, *Idle Pursuits. Literature and Oisiveté in the French Renaissance*, Newark/London 2003.
- Lapsanski, Duane V., *Perfectio evangelica. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung im frühfranziskanischen Schrifttum* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie, N. F. 22), Paderborn u. a. 1974.
- Largier, Niklaus, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754.
- Lauer, Claudia, „New Historicism“, in: Christiane Ackermann/Michael Egerding (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2015, 383–406.
- Leclercq, Jean, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 [urspr. 1957, aus dem Franz. übers. v. Johannes u. Nicole Stöber].
- Le Goff, Jacques, *Geschichte ohne Epochen? Ein Essay*, aus dem Franz. v. Klaus Jöken, Darmstadt 2016 [urspr.: *Faut-il vraiment découper l’histoire en tranches?*, Paris 2014].
- Lentes, Thomas, „Vita Perfecta zwischen Vita Communis und Vita Privata. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffent-*

- liche und das Private in der Vormoderne (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 125–164.
- Leonhardt, Rochus, *Glück als Vollendung des Menschseins. Die beatitudo-Lehre des Thomas von Aquin im Horizont des Eudämonismus-Problems* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 68), Berlin/New York 1998.
- Marty, François, *La perfection de l'homme selon saint Thomas d'Aquin*, Rom 1962.
- Melville, Gert, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969].
- Müller, Andreas, *Das Konzept des geistlichen Gehorsams bei Johannes Sinaites. Zur Entwicklungsgeschichte eines Elements orthodoxer Konfessionskultur*, Tübingen 2006.
- Müller, Armin, „Bios (Leben, Lebensform)“, in: *HWPPh* 1 (1971), 948 f.
- Müller, Jan-Dirk, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007.
- Murray, Alex, „Form-of-Life“, in: *The Agamben Dictionary*, hg. v. Dems. u. Jessica Whyte, Edinburgh 2011, 71–73.
- Olk, Claudia, „Vollkommenheit und Transformation. Eine Einleitung“, in: Verena Olejniczak Lobsien/Claudia Olk/Katharina Münchberg (Hg.), *Vollkommenheit. Ästhetische Perfektion in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 13), Berlin/New York 2010, 1–12.
- Peters, Ursula, „Rez. zu: Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*. Frankfurt (Main)/Berlin/Wien 1973, Verlag Ullstein GmbH, Propyläen Verlag. 783 S.“, in: *Anzeiger für deutsches Altertum und deutsche Literatur* 85/3 (1974), 121–127.
- Reinhard, Wolfgang, „Die frühneuzeitliche Wende von der Vita contemplativa zur Vita activa“, in: *Paragrana* 16/1 (2007), 15–25.
- Scheidel, Fabian, „Tagungsbericht: „vita perfecta? Formen der Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben“, 13.–15. März 2019 in Göttingen“, in: *ZfdPh* 139 (2020), 122–131.
- Schreiner, Klaus, „*Observantia regularis* – Normbildung, Normkontrolle und Normwandel im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters“, in: Doris Ruhe/Karl-Heinz Spieß (Hg., Redaktion: Ralf-Gunnar Werlich), *Prozesse der Normbildung und Normveränderung im mittelalterlichen Europa*, Stuttgart 2000, 275–313.
- Schwarzbach-Dobson, Michael, *Exemplarisches Erzählen im Kontext. Mittelalterliche Fabeln, Gleichnisse und historische Exempel in narrativer Argumentation* (Literatur – Theorie – Geschichte 13), Berlin/Boston 2018.
- Senner, Walter OP, „Zur Spiritualität des Dominikanerordens im Mittelalter“, in: Magdalen Bless-Grabher/Ines Buhofer/Barbara Helbling (Hg.), *Bettelorden, Bruderschaften und Beginen in Zürich. Stadtkultur und Seelenheil im Mittelalter* (Beiträge zur Hagiographie 3), Zürich 2002, 121–131.
- Ders., „Die ‚Rede der unterscheidunge‘ als Dokument dominikanischer Spiritualität“, in: Andreas Speer/Lydia Wegener (Hg.): *Meister Eckhart in Erfurt* (Miscellanea mediaevalia 32), Berlin/New York 2005, 109–121.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Staubach, Nikolaus, „*Vita solitaria* und *vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Nikolaus Stau-

- bach (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298.
- Ders., „*Christiana perfectio und evangelica libertas*. Die Krise des christlichen Lebensideals zwischen *Devotio moderna* und Reformation“, in: Ders. (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition – Reform – Innovation 15), Frankfurt a. M. u. a. 2012, 229–282.
- Straub, Jürgen, „Optimierungstypen. Licht- und Schattenseiten von Menschenverbesserungsprogrammen“, in: Ders., *Das optimierte Selbst. Kompetenzimperative und Steigerungstechnologien in der Optimierungsgesellschaft. Ausgewählte Schriften*, Gießen 2019, 31–46.
- von Thiessen, Hillard, „Normenkonkurrenz. Handlungsspielräume, Rollen, normativer Wandel und normative Kontinuität vom späten Mittelalter bis zum Übergang zur Moderne“, in: Arne Karsten/Hillard von Thiessen (Hg.), *Normenkonkurrenz in historischer Perspektive* (ZHF, Beiheft 50), Berlin 2015, 241–286.
- Trottmann, Christian (Hg.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École française de Rome 423), Rom 2009.
- Vauchez, André, *Sainthood in the later Middle Ages*, translated by Jean Birell, Cambridge 1997 [urspr.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rom 1988 = aktual. Aufl., 1. Aufl. 1981].
- te Velde, Rudi A., *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden/New York/Köln 1995.
- Wainwright, Geoffrey, „Vollkommenheit“, in: *TRE* 35 (2003), 273–285.
- Voigt, Jörg, *Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Thüringen 32), Köln/Weimar/Wien 2012.
- Ware, Kallistos, „Introduction“, in: *John Climacus. The Ladder of Divine Ascent*, Translation by Colm Luibheid and Norman Russel, Notes on Translation by Norman Russel, Introduction by K. W., Preface by Colm Luibheid, London 1982, 1–70.



## Erfolg und Scheitern der *vita perfectionis*

### Klösterliche Virtuosen des Glaubens im Mittelalter auf dem Prüfstand ihres Gewissens

*Gert Melville*

Medieval monasteries can be regarded as centres for the pursuit of a Christian perfection of life. Drawing on the rich corpus of parenetic literature, which is widely transmitted since the twelfth century, this article examines the meticulous forms of monastic regulation, conditioning, and disciplining of the 'inner' and 'outer human being'. These strategies aimed at establishing in the monastery the preconditions necessary for a total turning of the heart towards God, thereby paving the road to perfection. Personal conscience constituted the crucial arena in which each individual had to face the extreme tensions inherent to the pursuit of perfection. When examining one's conscience, the potential for a unification of the soul with God always lay directly adjacent to the possibility of existential failure facing the abyss of one's sins. In this framework, the religious virtuosity of monastic life is not characterized by a decision between these two alternatives of success or failure but rather by the perpetuation of this precarious tension.

Der Titel des umfangreichsten und vollständigsten Lexikons zur europäischen Kloster- und Ordensgeschichte lautet bekanntlich „Dizionario degli istituti di perfezione“<sup>1</sup>. Doch nicht auf dieses großartige Nachschlagewerk selbst kommt es mir hier an, sondern auf den Begriff „istituto di perfezioni“, der gängig erläutert wird mit „cioè un istituto di vita consacrata oppure una società di vita apostolica“ [„das heißt: eine Einrichtung des geweihten Lebens oder eine Gesellschaft des Apostolischen Lebens“<sup>2</sup>]. Damit wird im Bereich der *vita religiosa* oder *vita regularis* – wie das gottgeweihte Leben in den Klöstern vornehmlich bezeichnet wird – eine besondere Verhaltensweise in den Vordergrund gestellt: die *vita perfectionis*. Wir sind durch unsere deutsche Sprache zu einer korrekten Übersetzung dieser Formel in der Lage. Es handelt sich nämlich nicht um ein „Leben der Perfektion“, wie wir das im Englischen, Französischen, Italienischen usw. sagen müssten, sondern um ein „Leben der Perfektionierung“, also ein Leben der „Vervollkommnung“ und nicht der „Vollkommenheit“.

---

<sup>1</sup> Guerrino Pelliccia/Giancarlo Rocca (Hg.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 Bde., Rom 1974–2003.

<sup>2</sup> Siehe [https://it.wikipedia.org/wiki/Sigle\\_degli\\_istituti\\_di\\_perfezione\\_cattolici](https://it.wikipedia.org/wiki/Sigle_degli_istituti_di_perfezione_cattolici) (abgerufen am 20.11.2019).

Diese Unterscheidung ist von höchster Bedeutung, denn nur in Verbindung mit dem Begriff „Perfektionierung“ ist die Existenz eines Instituts in Form eines wie auch immer gearteten Klosters gerechtfertigt. Vollkommenheit bedarf eines Klosters nicht. Sie bedarf seiner Regeln und Bestimmungen nicht, sie transzendiert sie vielmehr, wie ich dies mit der Frage, ob religiöse Bildung institutionalisierbar sei, bereits näher zu erläutern suchte.<sup>3</sup> Zwei meiner begründenden Zitate waren dabei: „quia iusto lex non est posita“ [„Dass das Gesetz nicht für den Gerechten gegeben ist“], wie es bei Paulus (1 Tim 1,9) heißt, – und „si spiritu ducimini non estis sub lege“ [„Wenn ihr durch den Geist geleitet werdet, seid ihr nicht unter dem Gesetz“], wie es ebenfalls bei Paulus zu lesen ist (Gal 5,18). Das Institut ‚Kloster‘ steht dabei erst am Anfang des Gerechtwerdens. Schon Benedikts eigene Worte wollten dies unterstreichen: „Quisquis ergo ad patriam caelestem festinas, hanc minimam inchoationis regulam descriptam adiuuante Christo perface.“<sup>4</sup> [„Wenn du also zum himmlischen Vaterland eilst, wer immer du bist, nimm diese einfache Regel als Anfang und erfülle sie mit der Hilfe Christi.“] Ein Kloster garantierte nicht ein perfektes Leben, vielmehr generierte es eine temporäre Durchgangsstation des Einzelnen zwischen Erde und Himmel zum Zwecke individueller Vervollkommnung. Demgemäß spricht ebenfalls die Regel Benedikts von einer „Schule des Herrn“ bzw. von einer „Werkstatt“, in denen die Unvollkommenen erst geformt werden.<sup>5</sup> Ein Kloster wird hier gleichsam als ein Transitraum verstanden, in dem der Einzelne sich über das Irdische erheben und sein Leben gänzlich auf die vollkommene Vereinigung seiner Seele mit Gott ausrichten konnte.

Das Ziel dieses Beitrags ist deshalb, den klösterlichen Fortgang der Perfektion näher zu beleuchten, den schon Augustinus mit den Worten ganz generell auf den Punkt gebracht hatte, es gebe nur „perfecti viatores, nondum perfecti possessores“ [„vollkommene Pilger, noch nicht vollkommene Besitzer“]<sup>6</sup>. Alle, die je-

<sup>3</sup> Gert Melville, „Ist religiöse Bildung institutionalisierbar? Beobachtungen zu klösterlichen Befunden des Mittelalters“, in: Peter Gemeinhardt/Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.), „Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen“. *Religiöse Bildung in historischer Perspektive* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and its Environs 1), Tübingen 2018, 279–298.

<sup>4</sup> *Benedicti regula* (CSEL 75), hg. v. Rudolf Hanslik, Wien 1960, cap. 73,8. Die Übersetzungen aus der Benediktsregel stammen aus folgender Ausgabe: *Die Benediktsregel*, Lateinisch/Deutsch. Mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonzferenz, hg. v. P. Ulrich Faust OSB, Stuttgart 2009.

<sup>5</sup> Vgl. Andreas Albert, „Vom Kloster als *dominici scola seruitii* (RB Prol. 45) zur benediktinischen Klosterschule“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 107 (1996), 319–338.

<sup>6</sup> Augustinus, „Sermo 169“, in: *PL* 38 (1841) [1845], 915–926, cap. XV.18. Dieser Gedanke steht im Zusammenhang mit Augustinus’ Auseinandersetzung mit pelagianischen Ansätzen; vgl. dazu und zum weiteren historischen Kontext Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Eugene, Or. 2004 [urspr. Cambridge, Mass. 1959], 153–283.

mals – bei Gregor von Nyssa beginnend und vertiefend fortgesetzt durch Augustinus, durch Bernhard von Clairvaux, Bonaventura oder Thomas von Aquin, um nur einige Leuchttürme zu nennen<sup>7</sup> – das Verhältnis des Menschen zu Gott unter dem Aspekt der Perfektionierung theologisch zu fassen suchten, betonten angesichts der Unmöglichkeit, die Vollkommenheit Gottes zu erreichen, das *semper proficere* – das stete Voranschreiten in der Annäherung an Gott –, um die Perfektibilität des Menschen nach ihren anthropologischen Voraussetzungen, Bedingungen und Itineraren auszuloten. Ein *semper proficere* wurde erwartet, das vor allem auch als ein *ascendere* – ein Aufsteigen – verstanden wurde, und dem man einen höchst dynamischen Charakter zuschrieb, wie er wiederum prägnant in der Benediktusregel postuliert wurde: „Currite, dum lumen vitae habetis, ne tenebrae mortis uos comprehendant.“ [„Lauft, solange ihr das Licht des Lebens habt, damit die Schatten des Todes euch nicht überwältigen.“]<sup>8</sup> Thomas von Aquin hat diese Perspektive anschaulich mit den Argumenten umrissen<sup>9</sup>, dass man bis zum Todeszeitpunkt nicht vollkommen sein könne, aber dennoch eine relative Vollkommenheit auch in diesem Leben erreicht werde, wenn man die irdischen Hindernisse dazu wegräume, indem man die evangelischen Räte über die Gebote des Evangeliums hinaus befolge<sup>10</sup> – also gemäß der *substantialia* der *vita religiosa* – wie es im *Liber Extra* (X 3.35) hieß<sup>11</sup> – lebe, das heißt: unter dem Gebot der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams.

Erforderliches Hilfsmittel für eine derartige Vervollkommnung war demnach ein abgegrenzter Raum, der sich der säkularen Welt mit einer klaren Differenz von Innen und Außen enthob. „Sic homo interior, et homo exterior intra munitina claustrorum positi, antiqui hostis insidias, et temporalium rerum fragiles casus effugiunt.“ [„Es entfliehen nämlich der innere und der äußerliche Mensch (gemeint ist die seelische und die körperliche Dimension des Menschen, G.M.), wenn sie sich innerhalb des Bollwerks der Klostermauern befinden, den Anschlägen des alten Feindes und den unbeständigen Wechselfällen der zeitlichen Angelegenheiten“], formulierte um 1160 euphorisch der Regularkanoniker Hugo von Folieto.<sup>12</sup> Doch es kam nicht allein auf die Architektur einer ding-

<sup>7</sup> Siehe im Überblick Geoffrey Wainwright, „Vollkommenheit“, in: *TRE* 35 (2003), 273–285.

<sup>8</sup> *Benedicti regula*, Prolog. 13.

<sup>9</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae*, II-II q. 184, art 2. Zit. nach der Ausgabe Thomas von Aquin, *Opera omnia* (editio Leonina), Bd. 10: *Secunda secundae Summae theologiae*, Rom 1899. Online: <http://www.corpusthomicum.org/sth3183.html#46278> (abgerufen am 16.06.2020).

<sup>10</sup> Ebd., art. 3. Online: <http://www.corpusthomicum.org/sth3183.html#46286> (abgerufen am 16.06.2020).

<sup>11</sup> Vgl. dazu die *Summa aurea* des Heinrich von Segusio (Hostiensis): Henricus de Segusio [Cardinalis Hostiensis], *Summa una cum summariis et adnotationibus Nicolai Superantii*, Lyon 1537 (Nachdr. Aalen 1962), fol. 179v.

<sup>12</sup> Hugo de Folieto, „De clastro animae libri quatuor“, in: *PL* 176 (1854), 1017–1184, 1020A.



lichen Trennmauer an, entscheidender noch blieb die innere Haltung<sup>13</sup>, welche eine Lebensführung hervorzubringen vermochte, die die säkulare Welt zu exkludieren erlaubte. „Sic ingrediens claustrum, pellem pro pelle et cuncta quae habet dat pro anima sua, dum exiit veterem hominem et induit novum, ambulans in novitate vitae“ [„Eintretend in ein Kloster gibt er Haut für Haut und alles, was er hat, seiner Seele, während er ablegt den alten Menschen und annimmt den neuen – wandelnd in einer neuen Form des Lebens“]. Mit diesen Worten hatte im 12. Jahrhundert auch Petrus, Abt von Moûtier-la-Celle, deutlich die spirituelle Grenze zwischen Welt und Kloster gezogen.<sup>14</sup> Sie individuell zu überschreiten, verlangte eine irreversible und gänzliche „conversio totalis ad Deum cordis“ [„Konversion des Herzen zu Gott“] sowie zugleich eine bedingungslose „alienatio a saeculo“ [„Entfremdung vom Weltlichen“].<sup>15</sup>

Wir werden in diesem Beitrag allerdings nicht stehen bleiben können bei einer Exegese theologischer Analysen von *perfectio*. Religiöses Virtuositum lebte sich vorderhand nicht im gelehrten Vollzug theologischer Ausdeutungen, die Gott mit dem Verstande zu erschließen suchen im geschützten Bezirk von Skriptorien und Studierstuben, sondern es lebte sich in der abgeschiedenen Alltäglichkeit klösterlichen Gleichklanges von Liturgie und Arbeit, aber auch in der Einsamkeit der Wälder, Wüsten und Sümpfe ebenso wie auf der Straße ‚mitten unter den Menschen‘ bei der Predigt, bei der Krankenpflege und beim Betteln. Es ging nicht um *perfectio* als intellektuellen Lebensrahmen, sondern als gelebte Form infolge einer vollzogenen *conversio totalis*, deren Konsequenzen bereits in den Apophtegmata unumstößlich festgeschrieben waren: „Denkt daran“, sagte der Altvater Antonius, „was ihr Gott versprochen habt; denn er wird es von euch fordern am Tage des Gerichtes. Leidet Hunger, Durst, Blöße, Nachtwachen, trauert, weinet, seufzet in euren Herzen, prüfet, ob ihr Gottes würdig seid, verachtet das Fleisch, damit ihr eure Seelen rettet.“<sup>16</sup> *Vita religiosa* verlangte den ganzen Menschen mit all seinem Verstand, seinen Gefühlen und Regungen. Ein anderes Schrifttum sah sich insbesondere seit dem beginnenden 12. Jahrhundert hierfür zuständig – das paränetische<sup>17</sup> –, das die Seele jedes Einzelnen

<sup>13</sup> Vgl. Gert Melville, „Inside and Outside. Some Considerations about Cloistral Boundaries in the Central Middle Ages“, in: Brigitte Meijns/Steven Vanderputten (Hg.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia 42), Leuven 2011, 167–182.

<sup>14</sup> Pierre de Celle, *L'école du cloître* (Textes monastiques d'Occident 47/SC 240), hg. v. Gérard de Martel, Paris 1977, 192, 194 [=Petrus cellensis, *De disciplina claustrali*].

<sup>15</sup> „Epistola cuiusdam de doctrina vitae agenda“, in: *PL* 184 (1854), 1185–1190, 1187B.

<sup>16</sup> *Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* (Sophia 6), eingel. u. übers. v. Bonifaz Miller, Freiburg i. Br. 1965, Nr. 33, S. 23.

<sup>17</sup> Vgl. Caroline Walker Bynum, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality* (Harvard Theological Studies 31), Missoula, Mont. 1979. Zu einer signifikanten Methode siehe auch Mirko Breitenstein, „‚Ins Gespräch gebracht‘. Der Dialog als Prinzip monastischer Unterweisung“, in: Steven Vanderputten (Hg.), *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth–Thirteenth Centuries)* (Utrecht

im Kloster zu erreichen suchte und das vom hohen Ziel und dem Erfolg der Vervollkommnung ebenso sprach wie von den Fährnissen, Versuchungen, den inneren Kämpfen, von den Zweifeln, von den Gewissenstorturen und vom Scheitern. Vervollkommnung stand täglich immer wieder auf der Kippe zwischen Erfolg und Scheitern, forderte schier ekstatischen Zugang zum religiösen Empfinden bis hin zur Verzückung einer spirituellen Vereinigung mit Gott oder brachte die Furcht vor Höllenqualen und die existentielle Verzweiflung an der eigenen Unzulänglichkeit. Dieser Beitrag sieht in solchen Äußerungsformen der *vita perfectionis* sein engeres Thema. Sein Anliegen ist, aufzuzeigen, wie diese Strukturen ein System von Verhaltensweisen bildeten, in welchem neben einem erhofften Erfolg ebenso eine Zwangsläufigkeit zum potentiellen Scheitern eingebaut war.

Um Zugang zu diesem Spannungsfeld von Erfolg und Scheitern zu gewinnen, sollten wir uns immer vergegenwärtigen, dass die Marksteine, die von religiösen Gemeinschaften bereitgestellt wurden, um den Weg zur Vollkommenheit zu zeigen, mit äußerster Rigidität gesetzt worden waren. Absoluter Gehorsam galt als *imitatio Christi* bei der Erlösung bringenden Befolgung der Befehle Gottvaters.<sup>18</sup> Ungehorsam hingegen war gemäß 1 Sam 15,23 Idolatrie, denn der eigene Wille sei dadurch zum Götzenbild erhoben worden.<sup>19</sup> Dieser so schmale „Pfad eines Gerechten“, diese *semita iusti* (Jes 26,7) zwischen Gehorsam und Ungehorsam war gepflastert mit Kaskaden von Ermahnungen, Vorschriften, Gebrauchsanweisungen und Ritualisierungen<sup>20</sup> des Alltags, die in ihrer Detailliertheit weit über die Normen jeweiliger Regeln hinausgingen.<sup>21</sup>

---

Studies in Medieval Literacy 21), Turnhout 2011, 205–229; zur Verbreitungsweise vgl. Ders., „Transfer paränetischer Inhalte innerhalb und zwischen Orden“, in: Cristina Andenna/Klaus Herbers/Gert Melville (Hg.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, Bd. 1: *Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts* (Aurora 1,1), Stuttgart 2012, 37–54.

<sup>18</sup> Vgl. Gert Melville, „Gehorsam und Ungehorsam als Verhaltensformen. Zu pragmatischen Beobachtungen und Deutungen Humberts de Romanis O. P.“, in: Sebastien Barret/Gert Melville (Hg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita Regularis. Abhandlungen 27), Münster/Hamburg/London 2005, 181–204, 183.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. Vgl. auch Thomas Füser, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)* (Vita regularis. Abhandlungen 9), Münster/Hamburg/London 2000, 91–157.

<sup>20</sup> Siehe Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008 und speziell zur Frage dieses Beitrags: Ders., „The Horror of Flawlessness. Perfection as Challenge of Life in the Middle Ages“, in: Gert Melville/Carlos Ruta (Hg.), *Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 4), Berlin/Boston 2018, 107–120.

<sup>21</sup> Vgl. im kurzen Überblick Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, 285–294.

Unter den Traktaten, die insbesondere als Pseudoepigraphen Bernhards von Clairvaux in beachtlicher Menge und in stattlicher Überlieferung bis in die Reformationszeit auftraten, soll als Beispiel nur auf das *Speculum monachorum*<sup>22</sup> mit über 200 bislang belegten Handschriften hingewiesen werden, wenn man einen anschaulichen Einblick erhalten will, mit welcher Präzision mehr als zwei Dutzend Verhaltensweisen bei der Liturgie, beim Chorgebet, beim Lesen und Beten, beim Mahle, beim Schuldkapitel, bei der Arbeit und so fort nicht nur beschrieben, sondern auch in Bezug auf Maßnahmen gesetzt wurden, welche die innere, spirituelle Einstellung motivieren, überprüfen, festigen und letztlich perfektionieren sollten – wie Gewissenserforschung<sup>23</sup>, Beichte, aber auch Meditation oder das Schweigen<sup>24</sup>.

Jeder Mönch wie ebenso jede Nonne – auch für diese gab es spezielle Paränesen<sup>25</sup> – fanden sich unter einem solchen Ansturm von Lebensregulierungen offensichtlich in jedem Augenblick des klösterlichen Alltags gelenkt und auf Perfektionierung festgelegt.<sup>26</sup> Tatsächlich schien jene Rechnung aufzugehen, die Petrus Damiani schon im 11. Jahrhundert an Verhältnisse in Cluny angelegt hatte, als er meinte, die dortigen Mönche hätten vor lauter Aktionen geistlichen Gemeinschaftshandelns kaum Zeit für ein freies Tun, so dass die Gelegenheit zu Verfehlungen nahezu aufgehoben sei.<sup>27</sup>

Gleichwohl war man sich in jener Zeit deutlicher bewusst als zuvor, dass reiner Aktionismus zwar Wegmarkierungen für eine *vita perfectionis* lieferte, nicht jedoch eine individuelle Bereitschaft dazu hervorrufen konnte, sie tatsächlich

<sup>22</sup> „*Speculum monachorum*“, in: *PL* 184 (1854), 1175–1178. Siehe dazu Mirko Breitenstein, „*Consulo tibi speculum monachorum*. Geschichte und Rezeption eines pseudo-bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition)“, in: *Revue Mabillon* 20 (2009), 113–149.

<sup>23</sup> Siehe dazu noch unten, 44–47.

<sup>24</sup> Siehe Markus Schürer, „Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des *silentium* im mittelalterlichen Religiosentum“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 107–130.

<sup>25</sup> Siehe z. B. den anonymen Traktat aus dem 12. Jahrhundert: „*Liber de modo bene vivendi ad sororem*“, in: *PL* 184 (1854), 1199–1306; vgl. Ann McGovern-Mouron, „Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel“. The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*“, in: Denis Renevey/Christiania Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women. Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 81–106. Ein weiteres Werk ist das *Speculum virginum* von Peregrinus Hirsaugiensis um das Jahr 1140: *Speculum virginum* (CCCM 5), hg. v. Jutta Seyfarth, Turnhout 1990; vgl. Constant J. Mews (Hg.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* (The New Middle Ages), New York 2001.

<sup>26</sup> Siehe z. B. unter anderem den Traktat, der bereits im Titel die Leitidee des Fortschreitens artikuliert: Mirko Breitenstein, „Der *Tractatus, ut monachus virtuose proficiat et quotidie vitam suam ordinet*. Eine untypische Mahnschrift für den geistlichen Fortschritt von Mönchen aus Kloster Blaubeuren. Edition und Übersetzung“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 129 (2018), 59–84, 66–84 [Edition].

<sup>27</sup> Petrus Damiani, „Epistola 5“ [an die Cluniazenser], in: *PL* 144 (1853), 378–386, 380B.

auch zu vollziehen. Denn angestoßen von den Turbulenzen um Investiturstreit und Kirchenreform, vielfach von mitreißenden charismatischen Gestalten artikuliert und stärker denn je von einem neuen Bedürfnis getragen, in eremitischer Abgeschiedenheit jenseits institutioneller Bindungen Gott zu suchen, sind ab dem späten 11. Jahrhundert (und dann bleibend bis zur Reformation) neue Differenzierungen gesetzt worden. Sie ließen plötzlich eremitisch lebende Religiöse einerseits als Veteranen himmlischer Miliz, andererseits als Anfänger in monastischen Gebräuchen bezeichnen – so geschehen zum Beispiel bezüglich der eremitischen Anhänger Stefans von Obazine, welche um einer notwendigerweise stabileren Zukunft willen umgeformt werden sollten zu Zönobiten.<sup>28</sup> Diese Umformung geschah unter großen psychischen Spannungen, da sie in jener Zeit zugleich als ein Abstieg erschien, welcher von den Höhen einer himmlischen Miliz zur herkömmlichen klösterlichen Lebensform führte. Denn diese hatte man mit all ihren Regeln, Satzungen und Ritualen seitens der vom Geist erfüllten Eremiten als von formalistischen Befolgungen äußerlicher *claustrales observantiae more Judaeorum* geprägt eingeschätzt, die den verinnerlichten Vorschriften des Herrn völlig fern stand.<sup>29</sup>

Angesichts einer solchen Bewegung, die auch die Selbstverantwortung des Menschen für sein Seelenheil mehr als bisher erkannte, sah man sich gezwungen, die Perfektionierungsarbeit selbst komplexer und reflektierter zu gestalten, und das hieß in diesem Fall, sie dem Menschen in seinen physischen und psychischen Konditionierungen besser anzupassen – und dadurch auch noch um ein Stück herausfordernder und zwingender zu machen. Die vielleicht wichtigste Grundlage dieser neuen Wegweisung war die methodisch-didaktische Beachtung jener Dualität, die sich schon bei Hugo von Folieto fand: Bei jedem Klostereintritt handele es sich immer um einen doppelten – den eines äußerlichen und eines innerlichen Menschen – also um den Körper und um die Seele. Man erkannte nun (oder besser: nun vor allem seit Augustinus wieder deutlicher<sup>30</sup>), dass eine *vita perfectionis* über beide Entitäten in ihrer jeweiligen Eigenfunktionalität für die Gesamtheit eines Menschen zu laufen habe.

---

<sup>28</sup> Vgl. Gert Melville, „Stephan von Obazine: Begründung und Überwindung charismatischer Führung“, in: Ders., *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, hg. v. Cristina Andenna u. Mirko Breitenstein, Köln/Weimar/Wien 2014, 49–63, 60.

<sup>29</sup> Vgl. Gert Melville, „*In privatis locis proprio jure vivere*. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung“, in: Ders., *Frommer Eifer*, 33–49, 36.

<sup>30</sup> Vgl. Gert Melville, „The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine“, in: Ders./Carlos Ruta (Hg.), *Thinking the Body as a Basis, Provocation and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Contexts* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 2), Berlin/Boston 2015, 73–88.

Was sich beim oben erwähnten *Speculum monachorum* erst nur unscharf abzeichnete, wird dann beim Werk des Franziskaners David von Augsburg „Vom äußeren und inneren Menschen“ (*De exterioris et interioris hominis compositione*) – entstanden in der Mitte des 13. Jahrhunderts – in deutlicher Pointierung hervorgehoben.<sup>31</sup> Aufgrund seines maßgeblichen Einflusses in den nachfolgenden zwei Jahrhunderten und seiner Qualität klarer Aussagen möchte ich es hier und noch öfter beispielhaft heranziehen: Es ging um eine binäre theologische Anthropologie, die sich zum einen mit der Perfektionierung körperlichen und zum anderen mit derjenigen seelischen Verhaltens befasste. Monographisch zeichnete David in dem ersten Buch seines Werkes „Regeln zur Formung des äußeren Menschen an Novizen“ [„Formula de compositione hominis exterioris ad novitios“], in dem zweiten Buch „Regeln zur Neugestaltung des inneren Menschen an Fortschreitende“ [„Formula de interioris hominis reformatione ad proficientes“] auf. Bei ersterem ging es ihm um körperabhängige Verhaltensweisen zum Beispiel im Refektorium, im Dormitorium, bei der Handarbeit, bei der Lesung, beim Gebet, beim Sprechen usw. Die Disziplinierung körperlicher Performanz ist ihm von hoher Bedeutung, denn der Körper stellte sich ihm als Zeichenträger der Seele dar. „In omnibus, quae facis, cave vitium ostentationis et iactantiae. Esto planus in omnibus, sicut decet Religiosum et pauperem“<sup>32</sup> [„In allem, was Du tust, meide Zurschaustellung und Angeberei. Sei schlicht in Allem, wie es einem Ordenschristen und einem Armen Christi ansteht“], betonte David. So hatten die Novizen zu lernen, ihren Gang, ihre Sitzhaltung und vor allem ihren Gesichtsausdruck zu beherrschen, denn der Teufel konnte, wie man glaubte, durch dieses äußere Verhalten das Innere der Seele erkennen. Der Körper zeigte sich David aber auch als ‚Fenster der Seele‘. Er griff damit ein traditionelles Bild auf, das den Körper als Vermittler von Lastern verstand. „Die Augen“, hieß es zum Beispiel schon in einer Mahnschrift an eine Nonne im 12. Jahrhundert, „sind die Verkünder der Unzucht. Das Sehen ist die erste Gelegenheit zur Unzucht. Die Seele (*mens*) wird nämlich durch die Augen gekapert. Durch die Augen tritt der Pfeil Amors an die Seele heran.“ [„Oculi annuntii sunt fornicationis. Visio est prima occasio fornicationis. Mens enim per oculos capitur. Per oculos intrat ad mentem sagitta amoris“].<sup>33</sup> Die Sinne des Leibes sind deshalb zu hüten und zu bewachen. Der Körper mit seinen biologisch fundierten Begierden

<sup>31</sup> David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, hg. v. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1899; zur Frage der Datierung Cornelius Bohl, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg* (Franziskanische Forschungen 42), Werl 2000, 98–100. Die Übersetzung im Folgenden nach: David von Augsburg, *Vom äußeren und inneren Menschen (De compositione exterioris et interioris hominis)*, übers. u. hg. v. Marianne Schlosser, mit einer Einf. v. P. Cornelius Bohl OFM, St. Ottilien 2009.

<sup>32</sup> Ebd., lib. I, cap. 21.1.

<sup>33</sup> „Liber de modo bene vivendi“, 1241.

war es, der offenkundig eine Perfektionierung der Seele verhinderte. Von daher galt es, ihn zu unterjochen durch Kasteiung und Martern, ihn zu verachten und zu bekämpfen, wollte man die Seele vervollkommen.<sup>34</sup> Franz von Assisi, der so viel Liebe seinem Nächsten gegenüber zeigen konnte, verfolgte beispielsweise wie viele andere Religiöse auch seinen Körper mit tiefer Abneigung und begründete dies damit, dass er keinen größeren Feind als diesen habe.<sup>35</sup>

Erst sehr langsam setzte sich in jener Zeit die augustinische Erkenntnis wieder durch, dass die Seele selbst ebenso Ursprung der Sünde sein könne wie der Körper, wie es schon im Paradies der Fall gewesen war.<sup>36</sup> „Quis enim seruitutem, quae idolis exhibetur, ueneficia, inimicitias, contentiones, aemulationes, animositates, dissensiones, haereses, invidias non potius intellegat animi vitia esse quam carnis?“<sup>37</sup> [„Denn wer sieht nicht ein, dass Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Hader, Eifersucht, Zorn, Zwietracht, Ketzerei und Neid mehr Seelen- als Fleischessünden sind?“], hatte schon Augustinus in *De civitate Dei* betont und hinzugefügt:

Ex qua corruptione carnis licet existant quaedam incitamenta uitiorum [...], non tamen omnia uitae iniquae uitia tribuenda sunt carni, ne ab his omnibus purgemus diabolum, qui non habet carne.<sup>38</sup>

[Mögen auch aus dieser Verderbnis des Fleisches manche Lockungen zur Sünde (...) entspringen, so darf man doch nicht alle Fehler eines bösen Lebens dem Fleische zur Last legen, sonst müssten wir ja den Teufel von diesen allen freisprechen, da er kein Fleisch hat.]

So vermochte man sich denn auch den Umgang mit dem Körper als Objekt der Disziplinierung, ja gar der Verachtung umgepolt eröffnen hin auf eine Funktion als Dienstleister der Seele. Girardus de Avernia, ein Autor des 13. Jahrhunderts im Umkreis von Cluny, beschrieb mit folgenden Worten die kasteienden Praktiken von Novizen aus brennender Sehnsucht nach Vollkommenheit als ein nachzunehmendes Modell:

Evomas ergo sic mundum, ut non revertaris ad vomitum, et ita tibi seculi moriatur affectio, ut habere possis victoriam de mundo hoc, fatiscant membra vigiliis, macerentur ieiuniis, et labore frangantur, in lacrimis oculi liquescant immo, et totum cerebrum, medulleque corporis tui in fletum effluent.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Vgl. Peter Dinzelbacher, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn u. a. 2007.

<sup>35</sup> Siehe Thomas de Celano, „Vita secunda Sancti Francisci“, in: Enrico Menestò/Stefano Brufani (Hg.), *Fontes Franciscani* (Medioevo Francese. Testi 2), Assisi 1995, 441–639, 555 (cap. 86 [122]).

<sup>36</sup> Vgl. Melville, „Body“.

<sup>37</sup> Augustinus, *De civitate Dei*, Bd. 2: Libri XI–XXII (CCSL 48), hg. v. Bernhard Dombart, Turnhout 1955, 416 (XIV,2).

<sup>38</sup> Ebd., 417 (XIV,3).

<sup>39</sup> Cod. Vat. lat. 3839, fol. 32r. Siehe zu dieser, wiederum auf Petrus Blesensis fußenden Stelle im unedierten Text Gert Melville, „Die *Exhortatiunculae* des Girardus de Avernia an

[Mögest du also die Welt so ausspeien, dass du nicht zum Ausgespienen zurückkehrst, und so soll dir das Hingezogensein zur Welt absterben, dass du einen Sieg über diese Welt haben kannst, deine Glieder durch Nachtwachen ermatten mögen, durch Fasten abmagern und durch Anstrengung gebrochen werden, sogar in Tränen die Augen schwimmen, und das ganze Gehirn und das Innere deines Körpers sich in einen Tränenstrom ergießen mögen.]

Die Rede war von einem kontinuierlichen Akt um die *perfectio* der Seele, der dadurch zustande kam, dass der Körper gleichsam als ‚Trainingsgerät‘ für die Weltentsagung der Seele genutzt wurde.

David von Augsburg endete seinen Abschnitt über die Disziplinierungen des Körpers mit dem Satz: „Eto custos et dominus tui ipsius, nec des alicui potestatem cordis tui nisi Deo et praelato tuo propter Deum.“ [„Sei also Hüter und Herr deiner selbst, und gib niemandem Macht über dein Herz außer Gott und deinem Oberen um Gottes Willen.“]<sup>40</sup> Er nagelte damit den Adressaten seines Werkes auf dessen Selbstverantwortlichkeit fest, den Körper zu beherrschen, und warnte zugleich davor, dass andernfalls ein bedrohlicher Zugriff auf das Innere der Seele möglich sei.

Das zweite Buch seines Werkes widmete er – wie schon vermerkt – der „Neuformung des inneren Menschen“, denn – so führte er weiter aus – so lange ein Ordenschrist noch nicht verstehe und verkoste, was des Geistes Gottes ist (Röm 8,5), sondern meine, in den äußeren Vollzügen bestehe das ganze Ordensleben, stehe er noch in den Anfängen, auch wenn er schon Jahre das Ordenskleid trage. Die äußerlichen Übungen des religiösen Lebens seien alle durch die Inspiration des Heiligen Geistes auf die Erneuerung des inneren Menschen ausgerichtet. Wer das nicht einsehe, halte die Werkzeuge für die Kunst. Die innere Erneuerung vollziehe sich im Herzen, in der Seele.<sup>41</sup> David griff hier eine religiöse Dimensionierung auf, die wesentlich schon im 12. Jahrhundert thematisiert worden war: die Behauptung nämlich, dass der entscheidende Weg zu Gott über eine ganz individuelle Innerlichkeit des Glaubens verlaufe. Diese *via perfectionis* war allerdings nur mittels eines seelischen Mediums zu begehen: nämlich des jetzt ebenfalls wieder neu entdeckten Gewissens.

Das Gewissen – die *conscientia*, als *cordis scientia* verstanden – verlangte, sich innerlich, also in der Seele, zu erfahren. „Quid prosunt haec scripta, lecta et intellecta, nisi temetipsum legas et intelligas?“<sup>42</sup> [„Was nützen all die Schriften, gele-

---

die Cluniazenser. Bilanz im Alltag der Reformierungsphase“, in: Dieter Berg/Hans-Werner Goetz (Hg.), *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Bochum 1989, 203–234, 213.

<sup>40</sup> David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. I, cap. 25.

<sup>41</sup> Ebd., lib. I, cap. 6.

<sup>42</sup> „Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis“, in: *PL* 184 (1854), 485–508, 508A.

sen und verstanden, wenn Du nicht dich selbst liest“], und der Zisterzienser Isaak von Stella hatte um 1150 hinzugefügt: „tu ad imaginem et similitudinem Dei factus intus“ [„in deinem Innersten bist du nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen“]<sup>43</sup>. „Stude cognoscere te“ [„Strebe danach, Dich zu erkennen“], „Redde ergo te tibi“ [„Gib dich dir zurück“]<sup>44</sup> – dies waren Schlagworte und Leitsätze einer nunmehr neuen religiösen Selbstverantwortung.<sup>45</sup> Immer wieder wurde hervorgehoben, das Gewissen sei der unausweichliche Begleiter für einen selbst, denn niemand könne vor sich selber fliehen; das Gewissen zwingt einen dazu, selbst sein Ankläger und sein Richter zu sein; beim Umgang mit dem Gewissen stelle man sich vor sich und urteile über sich selbst. Und schließlich hieß es sogar: Wenn man seinem Gewissen folge, dann binde einen das eigene Gesetz [„Lex tua te constringit“].<sup>46</sup> Doch mit seinem Gewissen umzugehen war keine Selbstverständlichkeit; es bedurfte der Anstrengung, Konzentration und Kontemplation.<sup>47</sup> Kaum anschaulicher konnte dies gefordert werden als im schon genannten *Speculum monachorum*, wo es hieß:

Post completorium singulis diebus capitulum sibi teneat, et convocatis cogitationibus suis, ponat cum eis rationem, diligenter cogitans quid ipso die cogitatione, locutione vel opere deliquerit, publice vel privatim. Et per singulas noctes lectum suum lavans, hoc est singulis peccatis, lacrimis et dolore purificatis, diligenter de singulis computet.<sup>48</sup>

[Jeden Tag nach der Komplet soll der Mönch ein Schuldkapitel mit sich selbst abhalten. Wenn er seine Gedanken gesammelt hatte, sollte er sie betrachten und sorgfältig darüber nachdenken, wo er an diesem Tage versagte im Denken, im Wort oder in der Tat, sei es öffentlich oder privat. Und in jeder Nacht soll er, indem er sein Bett benetzt, d. h. durch Reinigung jeder einzelnen Sünde mittels Tränen und Schmerz, sorgfältig über jede einzelne eine Abrechnung aufstellen.]

Mit dem Gewissen umzugehen, verlangte die Bereitschaft, die quälenden Schmerzen der Reue als „Vorwegnahme des eschatologischen Strafgerichts Gottes“<sup>49</sup> zu ertragen, und verlangte Demut (*humilitas*), die ‚Wurzel aller Tugenden‘, wie sie schon Origenes nannte im Gegensatz zum Hochmut (*superbia*), der

<sup>43</sup> Isaak von Stella, „Sermo 2“, in: Ders., *Sermones. Predigten* (Fontes Christiani 52), eingel. v. Wolfgang Buchmüller, übers. v. Dems. u. B. Kohout-Berghammer, Tlbd. 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 162–175, 168 f. Eigene Übersetzung.

<sup>44</sup> Beide Zitate: „Meditationes“, 494D.

<sup>45</sup> Siehe dazu Mirko Breitenstein, „Das ‚Buch des Gewissens‘. Zum Gebrauch einer Metapher in Mittelalter und Früher Neuzeit“, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 14 (2019), 150–223.

<sup>46</sup> „De interiori domo seu de conscientia aedificanda“, in: *PL* 184 (1854), 507–552, 534C.

<sup>47</sup> Vgl. Mirko Breitenstein, „Die Verfügbarkeit der Transzendenz. Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant“, in: Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1), Regensburg 2014, 37–56.

<sup>48</sup> Breitenstein, „Consulo tibi speculum monachorum“, 148.

<sup>49</sup> Karl-Heinz zur Mühlen, „Demut, V: Mittelalter“, in: *TRE* 8 (1981), 459–483, 469.



„Wurzel aller Sünde“<sup>50</sup>. Schon die Benediktsregel führte eine zwölfstufige Gliederung der Äußerungen von Demut auf, unter denen hier die sechste und siebte Stufe besonders einschlägig sind: „omni uilitate uel extremitate contentus sit monachus et ad omnia, quae sibi iniunguntur, uelut operarium se malum iudicet et indignum.“ [„Der Mönch sei zufrieden mit dem Allergeringsten und Letzten und möge sich bei allem, was ihm aufgetragen wird, für einen schlechten und unwürdigen Arbeiter halten.“] Und: „omnibus se inferiorem et uiliorem non solum sua lingua pronuntiet, sed etiam intimo cordis credat affectus“ [„Der Mönch erkläre nicht nur mit dem Mund, er sei niedriger und geringer als alle, sondern glaube dies auch aus tiefstem Herzen.“]<sup>51</sup> Bernhard von Clairvaux wird diesen Gedanken in seinem Werk *Über die Stufen der Demut und des Stolzes* [„De gradibus humilitatis et superbiae“] aufgreifen und Demut definieren als die Tugend, „durch die sich der Mensch in der aufrichtigen Selbsterkenntnis selbst für gering einschätzt“ [„qua homo uerissima sui cognitione sibi ipse uilescit“].<sup>52</sup> – Eine Tugend, die nicht nur theologisch gefasst erklärbar wird durch das grundlegende Paulus-Wort „Was hast du aber, das du nicht empfangen hast? So du es aber empfangen hast, was rühmest du dich denn, als der es nicht empfangen hätte?“ (1 Kor, 4,7), sondern die damit auch auf ihren Gegensatz – auf die „Wurzel aller Sünden“, also die *superbia*, und damit auf das Ausfalltor in die Begehrlichkeiten des Irdischen – verweist.

Das geprüfte und gereinigte Gewissen aber bedeute – wie es in dem verbreiteten pseudo-bernardischen Traktat *De interiori domo* hieß – ein inneres Haus im Menschen, das als Seelenkloster (*claustrum animae*) bezeichnet werden könne und als Tempel des Herrn diene.<sup>53</sup> Für dieses Seelenkloster müsse sich ein Mönch oder eine Nonne nicht aus der Gemeinschaft lösen, vielmehr müsse er nur eine innerliche Wende radikal vollziehen, nämlich seine Seele gänzlich davon Abstand nehmen lassen, „durch die Augen, die Ohren und die anderen Sinne des Körpers hinauszuschreiten und sich an Äußerlichkeiten der Welt zu erfreuen“ [„per oculos et aures, aliosque corporis sensus foras egreditur, atque in his ex-

<sup>50</sup> Origenes, „Homiliae in Ezechielem prophetam“, in: *Origenes Werke*, Bd. 8: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins' und Hieronymus' Übersetzungen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 33), hg. v. Wilhelm Adolf Baehrens u. Paul Koetschau, Leipzig 1925, 319–454, 408 f. (Predigt 9,2).

<sup>51</sup> *Benedicti regula*, cap. 7,49 u. 51.

<sup>52</sup> Bernhard von Clairvaux, „De gradibus humilitatis“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, 29–135, 46 (I.2).

<sup>53</sup> Vgl. Gerhard Bauer, *Claustrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, München 1973; Ineke van 't Spijker, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout 2004; Mirko Breitenstein, „Das ‚Haus des Gewissens‘. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des hohen Mittelalters“, in: Jörg Sonntag u. a. (Hg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter* (Vita regularis. Abhandlungen 69), Berlin 2016, 19–55.

terioribus delectatur.“]<sup>54</sup>. Gott werde nämlich dort nicht eintreten – hieß es in schöner Bildlichkeit –, wo „die Wände zum Wanken gebracht und die Mauern umgeworfen sind“ [„ubi parietes inclinati sunt, et maceriae depulsa“].<sup>55</sup> Gelingt es aber, dann werde es zu einer innerlichen Begegnung mit Gott kommen, die nicht mehr als Verähnlichung bezeichnet werden kann, sondern die die „Einheit des Geistes genannt wird“, wie Wilhelm von Saint-Thierry formulierte und fortsetzte: „Das ist dann der Fall, wenn der Mensch eins wird mit Gott, ein Geist, nicht nur in der Einheit des gleichen Wollens, sondern in sozusagen einer ausdrucksvolleren Wahrheit der Tugend, nicht imstande zu sein anderes zu wollen“ [„sed unitas spiritus nominetur; cum fit homo cum Deo unus spiritus, non tantum unitate idem uolendi, sed expressiore quadam ueritate uirtutis (...) aliud uelle non ualendi“].<sup>56</sup> Die Vollkommenheit – zumindest soweit es einem menschlichen Wesen auf Erden möglich ist – wäre damit erreicht.

Die vorsichtige Formulierung im Konjunktiv ist indes angebracht, denn was sich eben von diesem Schlussabschnitt der *perfectio* so einfach anhörte, sollte keine Garantie auf Fortdauer besitzen. Die liebende Vereinigung mit Gott, die unter anderem auch David von Augsburg als die *sublimior perfectio*<sup>57</sup> bezeichnete, welche dem Menschen in diesem Leben zuteilwerden könne, konnte nach gängiger Meinung nur – um Bernhard von Clairvaux zu zitieren – in der ekstatischen Entrückung des Geistes [„excessu mentis“]<sup>58</sup>, in seltener Stunde und kurzem Augenblick [„rara hora et parua mora“]<sup>59</sup> stattfinden, musste also immer wieder neu errungen werden.<sup>60</sup>

Exakt an diesem Punkt zeigte sich die oben bereits erwähnte systemische Verankerung eines Potentials zwangsläufigen Scheiterns all dessen, was mit großen organisatorischen, paränetischen, psychischen und physischen Anstrengungen aufgebaut worden war, um den Weg zur Vollkommenheit zu beschreiten – von der Rigorosität der Gehorsamserwartung und jenen Kaskaden von Ermahnun-

<sup>54</sup> „De interiori domo“, 509 f.

<sup>55</sup> Ebd., 510C.

<sup>56</sup> Wilhelm von S. Thierry, „Epistola ad fratres de Monte Dei“, in: *Gvillelmi a Sancto Theodorico opera omnia*, Bd. 3: *Opera didactica et spiritualia* (CCCM 88), hg. v. Paul Verdeyen, Turnhout 2003, 213–289, 282.

<sup>57</sup> David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. III, cap. 63.8.

<sup>58</sup> Bernhard von Clairvaux, „Sermo CXV. De triplici corde“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 9, Innsbruck 1998, 804 f. [*Sermones diversi*].

<sup>59</sup> Bernhard von Clairvaux, „Sermo XXIII“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 5, Innsbruck 1994, 324–349, 334 [*Sermones super Cant.*]; vgl. Alois M. Haas, „Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit“, in: Ders., *Geistliches Mittelalter* (Dokimion 8), Freiburg (Schweiz) 1984, 325–355, 338 mit Anm. 41.

<sup>60</sup> Siehe zum strukturellen Rahmen Gert Melville, „Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters“, in: Ders. (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2005, 19–44.

gen, Vorschriften und Regulativen dann über die Disziplinierung des Körpers oder dessen Einsatz als malträtiertes Dienstleister für die Seele bis hin zur Übersteigerung dieser äußerlichen Instrumente mittels innerlicher Konzentration auf Erschließung der Demut durch ein gereinigtes Gewissen, das zum Haus Gottes werden könne. Lag der Schlüssel zur Perfektion – wie erwähnt – in der gänzlichen Konversion des Herzen zu Gott, so bedeuteten alle diese Marksteine der Vervollkommnung nichts anderes als das Angebot, den Vollzug einer *conversio* zu ermöglichen, welcher sich in jedem Augenblick des klösterlichen Lebens ganz konkret wieder von neuem stellte und dessen Ergebnisse ebenfalls in jedem Augenblick durch Sünde erneut verloren gehen konnten.<sup>61</sup> „Wer sich nicht um stetigen Fortschritt in der Tugend bemüht, wird irgendwann sogar die Erkenntnis des Weges zur Erlangung der Tugenden verlieren“ [„Qui autem non studet in virtutibus semper proficere etiam hoc aliquando perdet, quod necdum viam, qua ad virtutes tendatur, intelligat.“],<sup>62</sup> formulierte David von Augsburg das entsprechende Postulat, aber auch die drohenden Folgen seiner Nichtbeachtung – und diese waren gravierend und weitestgehend psychologisch fundiert. David war – wie viele andere jener Zeit, die Verantwortung für Mitbrüder und Mitschwester auf sich nahmen – ein psychologisch geübter Beobachter. Das dritte Buch in seinem genannten Werk handelte zum Beispiel von den Anfechtungen, die er vorderhand nicht religiös, sondern ganz menschlich deutet als „eine Art Bewegung, Neigung oder Empfindung, die uns vom Guten abziehen will“ [„quilibet motus vel affectus vel sensus a vero bono retrahens“].<sup>63</sup> Und er tat gut daran, auf diese Verhaltensebene mit besonderem Gewicht einzugehen, denn die systemischen Potentiale des Scheiterns von *perfectio* lagen genau dort, wo es um Heuchelei, Ängste, Verzweiflung, Prahlucht oder Selbstbezogenheit ging, die zuerst psychisch anzunehmen und dann religiös zu sublimieren waren.

Das Grundproblem der religiösen Vervollkommnung war, dass man es dabei immer mit einem Status der Unvollkommenheit zu tun hatte, und zugleich um die Differenz zur Vollkommenheit wusste. Anders gesagt: Man sah sich immer als unvollkommen, denn man rang stetig von neuem um den Sieg über die Unvollkommenheit. Dieses Spannungsfeld bedeutete vor allem aber deshalb eine ungeheure Last, weil die Tugend der Demut erheischte, das Bekennen der eigenen Unvollkommenheit als Zeichen der Vervollkommnung anzunehmen. Viele aber konnten in einer solch bekennenden Annahme die nötige Kraft gerade nicht finden, ihren Weg der Vervollkommnung weiterzugehen. Sie zerbrachen, gaben

---

<sup>61</sup> Vgl. Gert Melville, „*Conversio* und die Legitimation individueller Entscheidung. Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters“, in: Wolfram Drews/Ulrich Pfister/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven* (Religion und Politik 17), Würzburg 2018, 39–60.

<sup>62</sup> David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione*, epistola auctoris, 1.

<sup>63</sup> Ebd., lib. III, cap. 12.

auf, verdrehten die Wahrheit, vertuschten, sündigten<sup>64</sup>, rebellierten<sup>65</sup> oder brachen aus.<sup>66</sup>

Keinen geringeren als Martin Luther sollte man als illustrativen Kronzeugen heranziehen, denn sein Leben zunächst als Mönch, dann als Reformator war nach eigenen Aussagen von jenem Spannungsfeld existentiell geprägt. „War ists,“ – schrieb er –

ein fromer M<sup>u</sup>nch bin ich gewest, und so gestrenge meinen Orden gehalten, das ichs sagen thar: ist jhe ein M<sup>u</sup>nch gen himel komen durch M<sup>u</sup>ncherey, so wolt ich auch hinein komen sein. Das werden mir zeugen alle meine Klostersgesellen, die mich gekennet haben. Denn ich hette mich, (wo ich lenger geweret hette), zu tod gemartert mit wachen, beten, lesen und ander [geistlich] erbeit.<sup>67</sup>

Und er verband mit diesem leidvoll suchenden Weg die Erfahrung eines Abgrundes der Verzweiflung ob seiner Schwäche gegenüber den permanenten Anfechtungen, so dass er – in seinen eigenen Worten gesagt – es sich gewünscht habe, er wäre nie als Mensch geschaffen worden, denn sein Verhalten würde nie ausreichen, seine Seele zu retten. Luthers Worte weisen jedoch auch direkt zurück auf Verhältnisse des 12. Jahrhunderts, wo es unzähligen Belegen zufolge bereits gängig war, bei der Erforschung des Gewissens in die Abgründe der eigenen Unzulänglichkeit zu blicken. Wenn er sich nicht erforsche – so ein Mönch in dem aus jener Zeit anonym überlieferten Traktat *Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* – kenne er sich nicht, wenn er es aber tue, könne er sich nicht ertragen, so viel finde er in sich, was des Tadels und der Bestürzung wert sei [„Si me non inspicio, nescio meipsum: si autem me inspicio, tolerare me non possum: tanta invenio in me quae digna sunt reprehensione et confusione“].<sup>68</sup> Auch das Ausweichen vor diesen Schlägen des Gewissens nütze nichts, denn – wie es wörtlich in einem etwa zeitgleichen Traktat über das Gewissen hieß – „so bleibt

<sup>64</sup> Siehe im Überblick die grundlegende Untersuchung von Füser, *Mönche im Konflikt*.

<sup>65</sup> Vgl. Gert Melville, „Der Mönch als Rebell gegen gesetzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Ders. (Hg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftlichkeit im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis. Abhandlungen 1), Münster/Hamburg/London 1996, 153–186; Steffen Patzold, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum 2000.

<sup>66</sup> Siehe die instruktive Fallstudie: Anthony Perron, „Fugitives from the Cloister. Law and Order in William of Æbelholt’s Denmark“, in: Helle Vogt (Hg.), *Law and Learning in the Middle Ages: Proceedings of the Second Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History*, Copenhagen 2006, 123–136.

<sup>67</sup> Martin Luther, „Kleine Antwort auf Herzog Georgen nächstes Buch“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Otto Clemen u. Oskar Brenner, Bd. 38, Weimar 1912, 141–170, 143,25–29; siehe zum geschichtlichen Zusammenhang Ulrich Köpf, „Martin Luther als Mönch“, in: Ders., *Monastische Theologie und Protestantismus. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2018, 376–394.

<sup>68</sup> „Meditationes“, 502C.

dennoch das Urteil Gottes, das mir nicht erlaubt zu verstehen, was ich tue, weil ich nicht weiß, ob er annimmt, was ich tue“ [„restat tamen iudicium Dei, quod me non sinit intellegere, quod operor, quia nescio, si acceptet, quod operor“].<sup>69</sup> Es war ein schweigend beobachtender, sich vorerst nicht mitteilender, den Einzelnen im Ungewissen lassender Gott, ein Gott, der befürchten ließ, dass alles Bemühen, alle Zerknirschung, alle asketischen Übungen, aller Konsum kirchlicher Heilmittel umsonst sein konnten.

Sogar wenn man von dem verbreiteten Phänomen der schlichten Flucht aus dem Kloster absieht, stößt man noch auf fünf verschiedene Handlungsweisen, mit deren Hilfe man geglaubt hatte, sich dieses psychischen Druckes entledigen zu können. Nur eine davon hatte den Maximen einer *vita perfectionis* entsprochen. Alle jedoch kann man in deutlichem, aber unterschiedlichem Bezug zu Demut und Gewissen sehen.

Die ersten beiden beschrieb in pointierter Kürze David von Augsburg. Zum einen handele es sich um die Handlungsweise solcher Ordensleute, denen Demut samt Zerknirschung und Reue fremd geworden seien und die somit auch vor harten und schwierigen Mühen um die Vervollkommnung zurückschreckten. „Um aber doch als rechte Ordensleute angesehen zu werden,“ führte er wörtlich aus, „pflegen diese Leute zuweilen sehr viel Nachdruck und Mühe auf äußere Übungen zu verwenden, auf würdevolles Benehmen, das nach außen sichtbar ist, auf Verneigungen, an die Brust schlagen, auf weite Chormäntel und Ärmel und derartiges, was die äußere Erscheinungsform des religiösen Lebens ausmacht“ [„Solent tamen, ne irreligiosi videantur, aliquando magnam vim facere et diligentiam habere in exterioribus observantiis et traditionibus humanis et honestatibus forensicis, in inclinationibus et pulsationibus, in amplis cucullis et manicis et huiusmodi, quae speciem religiositatis repraesentant exterius.“]<sup>70</sup> Es handelte sich um gewissenlose Heuchler und Täuscher, bei denen jeglicher physische Druck einfach abglitt.

Zum anderen gebe es jene, welche ein körperlich hartes Leben führten und die ihren Leib mit Fasten, Nachtwachen und ähnlichen leiblichen Strapazen in Zucht nahmen. „Sie glauben,“ – schrieb David – „in der Beobachtung des Ordenslebens sei dies das Höchste; doch sie kennen nicht die innere Süße und kümmern sich wenig um die wahren Mühen, nämlich um die Tugenden, die in Geist und Seele ihren Sitz haben“ [„putant, hoc summum in Religionis observantia esse, et interioris dulcedinis ignari, de veris virtutum studiis, quae in spiritu et

<sup>69</sup> „De quattuor modis conscientiarum“, in: Mirko Breitenstein, *Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne. Mit Edition des Traktats De quattuor modis conscientiarum* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 4), Regensburg 2017, 175–226, 182 f.

<sup>70</sup> David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. II, cap. 3.2.

mente sunt, parum curant.“<sup>71</sup> Sie waren es, die die Werkzeuge mit der Kunst verwechselten, doch sie waren psychisch nicht gefordert, vielmehr mit sich und – wie es oben hieß – den *observantiae claustrales* im Reinen. Die Frage nach innerer Demut stellte sich ihnen nicht, gleichwohl erschien ihnen der Weg zur Vollkommenheit sicher.

Die dritte Verhaltensweise jedoch verletzte die Gesetze der Demut zugunsten des Hochmuts, der *superbia*. Sie lässt sich am besten anhand einer Parabel Bernhards von Clairvaux veranschaulichen: Davids wohl geordnetes Heer der Tugenden stand dem chaotischen, doch deshalb nicht minder gefährlichen babylonischen Heereshaufen der Laster gegenüber. Da trat aus der Reihe der Davidschen Schar ein Neuling, der eben erst mit den geistlichen Waffen ausgerüstet worden war, gegen alle Zucht und Ordnung sowie den Schutz durch die Gefährten misachtend heraus, um voller Übermut sich gierig einen Namen zu machen (*ad faciendum sibi nomen*) im Kampf gegen den Feind. In Vermessenheit lenkte er sein Pferd, das er mit den Schlägen des Fastens und den Sporen der Nachtwachen antrieb, gegen einen besonders schreckenerregenden Feind, die Unzucht nämlich. Das ganze Heer Davids redete auf ihn ein, von dem Einzelkampf abzulassen. Er hörte nicht darauf und schon fand er sich zwei gegen ihn vorgeschickten Kämpferinnen aus dem feindlichen Heer ausgesetzt, dem Stolz (*superbia*) und der Ruhmsucht (*vana gloria*). Bald war das Pferd ermattet und gehorchte seinem Herrn nicht mehr. Zorn und Neid als weitere Krieger Babylons und schließlich die Unzucht selbst überfielen den nun Wehrlosen und schlugen ihn zu Boden.<sup>72</sup> – In diese Geschichte verpackte Bernhard den offensichtlich häufigen Fall, dass sich ein Mitglied durch hohe asketische Übungsfrequenz hinreichend gestärkt fühlte, um sich mittels besonderer Angriffslust auf das Böse im Konvent einen Namen zu machen. Rasch wollte er damit Ruhm gewinnen und seinen Stolz ob dieser Leistungen mit bestem Gewissen zeigen. Allerdings übersah er, dass Askese und Kampf gegen das Böse ihn voller Demut der Liebe Gottes näherbringen und nicht seinem eigenen Dünkel dienen sollten, so dass er letztlich als gescheiterter Sünder dastand.

Die vierte Verhaltensweise führt in gewissem Sinne in die gegensätzliche Richtung. Viele Klosterleute ertrugen das Gefühl der Unzulänglichkeit nicht, wie Luther es gerade noch vermochte. Sie brachen, alle Grade der Demut bereits hinter sich gelassen, unter ihrem völligen Mangel an Gott- und Selbstvertrauen psychisch verzweifelt zusammen. Ein Beispiel nur aus überaus zahlreichen Be-

---

<sup>71</sup> Ebd., lib. II., cap. 3.4.

<sup>72</sup> Bernhard von Clairvaux, „Parabola III“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 4, Innsbruck 1993, 832–837; vgl. dazu ausführlicher Gert Melville, „Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum“, in: Ders./Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis. Abhandlungen 16), Münster/Hamburg/London 2002, XI–XLI, XVII–XIX.

gen:<sup>73</sup> Der Zisterzienser Caesarius von Heisterbach berichtete im ersten Drittel des 13. Jahrhunderts, ein Konverse sei sein Leben lang um strikte Einhaltung der klösterlichen Regeln bemüht gewesen, dennoch fürchtete er sich so sehr, zu sündigen, dass er nicht mehr auf das Heil des ewigen Lebens zu hoffen wagte. Eines Tages dann eröffnete er seinen Mitbrüdern, er habe keine Kraft mehr, das Leben in Schrecken vor der Hölle fortzuführen, seine Gebete könne er nicht mehr sprechen. Nicht verzweifelt sei er, was seinen Glauben angehe, sehr wohl aber seine Heilsfindung. Kurz darauf fand man ihn tot im Fischweiher des Klosters.<sup>74</sup> Selbstmorde von Mönchen und Nonnen – in großer Zahl überliefert – waren Ergebnis einer Kapitulation vor der Last unstillbarer Gewissensnöte und zugleich vor dem Druck der normativen Vorgaben. „Conscientia bona, sed turbata“ [„ein gutes, aber verwirrtes Gewissen“] liege vor, hieß es im schon genannten Traktat über das Gewissen, wenn keine Sünde mehr die Seele beflecke, jedoch nichts von den Köstlichkeiten des religiösen Lebens angenommen werden könne, wenn die Härte der geistlichen Anforderungen unüberwindlich, die Mühe vergeblich erscheine, Gottes Geboten zu folgen.<sup>75</sup>

Und schließlich die fünfte Verhaltensweise – sie war diejenige Luthers, der im Begriff war, an sich zu verzweifeln (*desperans de me ipso*) und doch, wie oben schon angesprochen, aus dieser Verzweiflung heraus bekanntlich die Schubkraft gewann für seine Theologie der *sola gratia*. Wir finden ihren Grundgedanken indes, aufbauend auf patristischem Ideengut, bereits im Mönchtum des 12. Jahrhunderts, wenn zum Beispiel im schon zitierten Traktat über das Innere Haus stichwortartig folgende Bekenntnisse zu lesen sind:<sup>76</sup>

Höre also, heiligster Gott, mein Bekenntnis und handle an mir gemäß Deinem Erbarmen. Höre, wie oft ich Dich aus meinem Gedächtnis vertrieben habe. – Entreiß mich dem schlechten Menschen, und das heißt: entreiß mich also mir selbst. – Es erschreckt mich mein Leben. – So, mein Gott, nähert sich mein Leben der Hölle. Wenn Du mich befreist, schulde ich Dir Dank. Wenn Du es nicht tust, kann ich es Dir nicht verübeln, da Du ja gerecht bist.

Diese eindrücklichen Worte sind Ausdruck tiefen Schreckens, aber auch vollkommener Demut vor Gott und zugleich höchsten Vertrauens in Gott – gemäß der Aussage Bernhards von Clairvaux in seinem Werk *Über die Gnade und den freien Willen*: „Nomen, inquit, Domini invocabo, quod nimirum quicumque

<sup>73</sup> Vgl. dazu Melville, „Mönch als Rebell“, 178 f.

<sup>74</sup> Vgl. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum/Dialog über die Wunder* (Fontes Christiani 86,2), übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Tlbd. 4, Turnhout 2009, dist. IV, cap. 41. Zu dieser Geschichte vgl. Mirko Breitenstein, „Living with Demons. The Horror of the Beyond as Challenge of Life in the Middle Ages“, in: Gert Melville/Carlos Ruta (Hg.), *Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 4), Berlin/Boston 2018, 121–136.

<sup>75</sup> „De quattuor modis conscientiarum“, 190–196 (II.2).

<sup>76</sup> „De interiori domo“, 520D, 523C, 525C, 526B.

invocaverit, salvus erit.“ [„Es heißt: ‚Ich will anrufen den Namen des Herrn‘ (Ps 115,4), weil doch jeder, der den Namen des Herrn anruft, gerettet wird.“]<sup>77</sup>

Die Kraft, sich zur Demut zu bekennen, vermochten – wie wir sahen – nicht alle aufzubringen, die sich dem klösterlichen Leben geweiht hatten. Den einfachsten Weg, dennoch zumindest in den Augen der Mitbrüder oder Mitschwestern zu bestehen, gingen die Heuchler, die Täuscher. Den vermeintlich sichersten Weg gingen diejenigen, die die Werkzeuge der Perfektion gemäß den Anweisungen getreulich benutzten, doch sie versäumten, Vervollkommnung dort zu suchen, wo allein sie zu finden war – im Inneren ihrer Seele. Der breiteste Weg war derjenige, der stolz den Ruhm der geleisteten Perfektionsanstrengungen versprach, der gleichwohl nicht zu Gott, sondern zur Nichtigkeit des eigenen Selbst führte. Der vierte Weg schließlich führte exakt in den Abgrund, vor dem man sich so schreckte. Alle diese Wege wurden begangen, um sich nicht oder nicht mehr dem Druck auszusetzen, der auf dem Körper und vor allem auf der Seele lastete, weil Vervollkommnung nicht zu haben war, ohne die permanente Unvollkommenheit zu ertragen.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Augustinus, *De civitate Dei*, Bd. 2: Libri XI–XXII (CCSL 48), hg. v. Bernhard Dombart, Turnhout 1955.
- Ders., „Sermo 169“, in: *PL* 38 (1841) [1845], 915–926.
- Benedicti regula* (CSEL 75), hg. v. Rudolf Hanslik, Wien 1960.
- Die Benediktsregel*, Lateinisch/Deutsch. Mit der Übersetzung der Salzburger Äbtekonferenz, hg. v. P. Ulrich Faust OSB, Stuttgart 2009.
- Bernhard von Clairvaux, „De gradibus humilitatis“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck 1992, 29–135.
- Ders., „De gratia et libero arbitrio“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, 153–255.
- Ders., „Parabola III“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 4, Innsbruck 1993, 832–837.
- Ders., „Sermo CXV. De triplici corde“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 9, Innsbruck 1998, 804 f. [*Sermones diversi*].
- Ders., „Sermo XXIII“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 5, Innsbruck 1994, 324–349 [*Sermones super Cant.*].
- Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum/Dialog über die Wunder* (Fontes Christiani 86,2), übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Tlbd. 4, Turnhout 2009.

<sup>77</sup> Bernhard von Clairvaux, „De gratia et libero arbitrio“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 1, Innsbruck 1990, 153–255, 244 f. (XIV.48).



- David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, hg. v. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1899.
- David von Augsburg, *Vom äußeren und inneren Menschen (De compositione exterioris et interioris hominis)*, übers. u. hg. v. Marianne Schlosser, mit einer Einf. v. P. Cornelius Bohl OFM, St. Ottilien 2009.
- „De interiori domo seu de conscientia aedificanda“, in: *PL* 184 (1854), 507–552.
- „Epistola cujusdam de doctrina vitae agendae“, in: *PL* 184 (1854), 1185–1190.
- Henricus de Segusio [Cardinalis Hostiensis], *Summa una cum summariis et adnotationibus Nicolai Superantii*, Lyon 1537 (Nachdr. Aalen 1962).
- Hugo de Folieto, „De claustro animae libri quatuor“, in: *PL* 176 (1854), 1017–1184.
- Isaak von Stella, „Sermo 2“, in: Ders., *Sermones. Predigten* (Fontes Christiani 52), eingl. v. Wolfgang Buchmüller, übers. v. Dems. u. B. Kohout-Berghammer, Tlbd. 1, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2012, 162–175.
- „Liber de modo bene vivendi ad sororem“, in: *PL* 184 (1854), 1199–1306.
- Martin Luther, „Kleine Antwort auf Herzog Georgen nächstes Buch“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. v. Otto Clemen u. Oskar Brenner, Bd. 38, Weimar 1912, 141–170.
- „Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis“, in: *PL* 184 (1854), 485–508.
- Origenes, „Homiliae in Ezechielem prophetam“, in: *Origenes Werke*, Bd. 8: *Homilien zu Samuel I, zum Hohelied und zu den Propheten. Kommentar zum Hohelied in Rufins' und Hieronymus' Übersetzungen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte 33), hg. v. Wilhelm Adolf Baehrens u. Paul Koetschau, Leipzig 1925, 319–454.
- Pierre de Celle, *L'école du cloître* (Textes monastiques d'Occident 47/SC 240), hg. v. Gérard de Martel, Paris 1977 [=Petrus cellensis, *De disciplina claustrali*].
- Petrus Damiani, „Epistola 5“ [an die Cluniazenser], in: *PL* 144 (1853), 378–386.
- „De quattuor modis conscientiarum“, in: Mirko Breitenstein, *Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne. Mit Edition des Traktats De quattuor modis conscientiarum* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 4), Regensburg 2017, 175–226.
- „Speculum monachorum“, in: *PL* 184 (1854), 1175–1178.
- Speculum virginum* (CCCM 5), hg. v. Jutta Seyfarth, Turnhout 1990.
- Thomas de Celano, „Vita secunda Sancti Francisci“, in: Enrico Menestò/Stefano Brufani (Hg.), *Fontes Franciscani* (Medioevo Francescano. Testi 2), Assisi 1995, 441–639.
- Thomas von Aquin, *Opera omnia* (editio Leonina), Bd. 10: *Secunda secundae Summae theologiae*, Rom 1899. Online-Ausgabe: <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html> (abgerufen am 16.06.2020).
- Tractatus, ut monachus virtuose proficiat et quottidie vitam suam ordinet*: Breitenstein, Mirko, „Der *Tractatus, ut monachus virtuose proficiat et quottidie vitam suam ordinet*. Eine untypische Mahnschrift für den geistlichen Fortschritt von Mönchen aus Kloster Blaubeuren. Edition und Übersetzung“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 129 (2018), 59–84, 66–84 [Edition].
- Weisung der Väter. Apophthegmata patrum, auch Gerontikon oder Alphabeticum genannt* (Sophia 6), eingl. u. übers. v. Bonifaz Miller, Freiburg i. Br. 1965.
- Wilhelm von S. Thierry, „Epistola ad fratres de Monte Dei“, in: *Gvillelmi a Sancto Theodorico opera omnia*, Bd. 3: *Opera didactica et spiritualia* (CCCM 88), hg. v. Paul Verdeyen, Turnhout 2003, 213–289.

## Sekundärliteratur

- Albert, Andreas, „Vom Kloster als *dominici scola seruitii* (RB Prol. 45) zur benediktinischen Klosterschule“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 107 (1996), 319–338.
- Barret, Sebastien/Melville, Gert (Hg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita Regularis. Abhandlungen 27), Münster/Hamburg/London 2005.
- Bauer, Gerhard, *Clastrum animae. Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, München 1973.
- Bohl, Cornelius, *Geistlicher Raum. Räumliche Sprachbilder als Träger spiritueller Erfahrung, dargestellt am Werk De compositione des David von Augsburg* (Franziskanische Forschungen 42), Werl 2000.
- Breitenstein, Mirko, „Consulo tibi speculum monachorum. Geschichte und Rezeption eines pseudo-bernhardinischen Traktates (mit vorläufiger Edition)“, in: *Revue Mabilon* 20 (2009), 113–149.
- Ders., „Der *Tractatus, ut monachus virtuose proficiat et quottidie vitam suam ordinet*. Eine untypische Mahnschrift für den geistlichen Fortschritt von Mönchen aus Kloster Blaubeuren. Edition und Übersetzung“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 129 (2018), 59–84.
- Ders., „„Ins Gespräch gebracht. Der Dialog als Prinzip monastischer Unterweisung“, in: Steven Vanderputten (Hg.), *Understanding Monastic Practices of Oral Communication (Western Europe, Tenth–Thirteenth Centuries)* (Utrecht Studies in Medieval Literacy 21), Turnhout 2011, 205–229.
- Ders., „Transfer paränetischer Inhalte innerhalb und zwischen Orden“, in: Cristina Andenna/Klaus Herbers/Gert Melville (Hg.), *Die Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen*, Bd. 1: *Netzwerke: Klöster und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts* (Aurora 1,1), Stuttgart 2012, 37–54.
- Ders., „Die Verfügbarkeit der Transzendenz. Das Gewissen der Mönche als Heilsgarant“, in: Gert Melville/Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter (Hg.), *Innovationen durch Deuten und Gestalten. Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 1), Regensburg 2014, 37–56.
- Ders., „Das ‚Haus des Gewissens‘. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Religiosentum des hohen Mittelalters“, in: Jörg Sonntag u. a. (Hg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen im Mittelalter* (Vita regularis. Abhandlungen 69), Berlin 2016, 19–55.
- Ders., *Vier Arten des Gewissens. Spuren eines Ordnungsschemas vom Mittelalter bis in die Moderne. Mit Edition des Traktats De quattuor modis conscientiarum* (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte 4), Regensburg 2017.
- Ders., „Living with Demons. The Horror of the Beyond as Challenge of Life in the Middle Ages“, in: Gert Melville/Carlos Ruta (Hg.), *Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 4), Berlin/Boston 2018, 121–136.
- Ders., „Das ‚Buch des Gewissens‘. Zum Gebrauch einer Metapher in Mittelalter und Früher Neuzeit“, in: *Revue d'histoire ecclésiastique* 14 (2019), 150–223.
- Dinzelbacher, Peter, *Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte*, Paderborn u. a. 2007.

- Füser, Thomas, *Mönche im Konflikt. Zum Spannungsfeld von Norm, Devianz und Sanktion bei den Cisterziensern und Cluniazensern (12. bis frühes 14. Jahrhundert)* (Vita regularis. Abhandlungen 9), Münster/Hamburg/London 2000.
- Haas, Alois M., „Meister Eckharts Auffassung von Zeit und Ewigkeit“, in: Ders., *Geistliches Mittelalter* (Dokimion 8), Freiburg (Schweiz) 1984, 325–355.
- Köpf, Ulrich, „Martin Luther als Mönch“, in: Ders., *Monastische Theologie und Protestantismus. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen 2018, 376–394.
- Ladner, Gerhart B., *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Eugene, Or. 2004 [urspr. Cambridge, Mass. 1959].
- McGovern-Mouron, Ann, „Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel‘. The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*“, in: Denis Renevey/Christiania Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women. Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 81–106.
- Melville, Gert, „Die *Exhortatiunculae* des Girardus de Avernia an die Cluniazenser. Bilanz im Alltag der Reformierungsphase“, in: Dieter Berg/Hans-Werner Goetz (Hg.), *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter. Festschrift für Franz-Josef Schmale zu seinem 65. Geburtstag*, Bochum 1989, 203–234.
- Ders., „Der Mönch als Rebell gegen gesatzte Ordnung und religiöse Tugend. Beobachtungen zu Quellen des 12. und 13. Jahrhunderts“, in: Gert Melville (Hg.), *De ordine vitae. Zu Normvorstellungen, Organisationsformen und Schriftlichkeit im mittelalterlichen Ordenswesen* (Vita regularis. Abhandlungen 1), Münster/Hamburg/London 1996, 153–186.
- Ders., „Einleitende Aspekte zur Aporie von Eigenem und Ganzem im mittelalterlichen Religiosentum“, in: Ders./Markus Schürer (Hg.), *Das Eigene und das Ganze. Zum Individuellen im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita regularis. Abhandlungen 16), Münster/Hamburg/London 2002, XI–XLI.
- Ders., „Gehorsam und Ungehorsam als Verhaltensformen. Zu pragmatischen Beobachtungen und Deutungen Humberts de Romanis O.P.“, in: Sebastien Barret/Gert Melville (Hg.), *Oboedientia. Zu Formen und Grenzen von Macht und Unterordnung im mittelalterlichen Religiosentum* (Vita Regularis. Abhandlungen 27), Münster/Hamburg/London 2005, 181–204.
- Ders., „Im Zeichen der Allmacht. Zur Präsenz Gottes im klösterlichen Leben des hohen Mittelalters“, in: Ders. (Hg.), *Das Sichtbare und das Unsichtbare der Macht. Institutionelle Prozesse in Antike, Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 2005, 19–44.
- Ders., „Inside and Outside. Some Considerations about Cloistral Boundaries in the Central Middle Ages“, in: Brigitte Meijns/Steven Vanderputten (Hg.), *Ecclesia in medio nationis. Reflections on the Study of Monasticism in the Central Middle Ages* (Mediaevalia Lovaniensia 42), Leuven 2011, 167–182.
- Ders., *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Ders., „*In privatis locis proprio jure vivere*. Zu Diskursen des frühen 12. Jahrhunderts um religiöse Eigenbestimmung oder institutionelle Einbindung“, in: Ders., *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, hg. v. Cristina Andenna u. Mirko Breitenstein, Köln/Weimar/Wien 2014, 33–49.
- Ders., „Stephan von Obazine: Begründung und Überwindung charismatischer Führung“, in: Ders., *Frommer Eifer und methodischer Betrieb. Beiträge zum mittelalterlichen Mönchtum*, hg. v. Cristina Andenna u. Mirko Breitenstein, Köln/Weimar/Wien 2014, 49–63.

- Ders., „The Body between Creation, Fall, Death, and Resurrection. The Human Being and Corporal Life in the View of St. Augustine“, in: Ders./Carlos Ruta (Hg.), *Thinking the Body as a Basis, Provocation and Burden of Life. Studies in Intercultural and Historical Contexts* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 2), Berlin/Boston 2015, 73–88.
- Ders., „*Conversio* und die Legitimation individueller Entscheidung. Beobachtungen zu den religiösen Gemeinschaften des Mittelalters“, in: Wolfram Drews/Ulrich Pfister/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Religion und Entscheiden. Historische und kulturwissenschaftliche Perspektiven* (Religion und Politik 17), Würzburg 2018, 39–60.
- Ders., „Ist religiöse Bildung institutionalisierbar? Beobachtungen zu klösterlichen Befunden des Mittelalters“, in: Peter Gemeinhardt/Ilinca Tanaseanu-Döbler (Hg.), „*Das Paradies ist ein Hörsaal für die Seelen*“. *Religiöse Bildung in historischer Perspektive* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and its Environs 1), Tübingen 2018, 279–298.
- Mews, Constant J. (Hg.), *Listen Daughter. The Speculum Virginum and the Formation of Religious Women in the Middle Ages* (The New Middle Ages), New York 2001.
- zur Mühlen, Karl-Heinz, „Demut, V: Mittelalter“, in: *TRE* 8 (1981), 459–483.
- Patzold, Steffen, *Konflikte im Kloster. Studien zu Auseinandersetzungen in monastischen Gemeinschaften des ottonisch-salischen Reichs*, Husum 2000.
- Pelliccia, Guerrino/Rocca, Giancarlo (Hg.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, 10 Bde., Rom 1974–2003.
- Perron, Anthony, „Fugitives from the Cloister. Law and Order in William of Æbelholt’s Denmark“, in: Helle Vogt (Hg.), *Law and Learning in the Middle Ages: Proceedings of the Second Carlsberg Academy Conference on Medieval Legal History*, Copenhagen 2006, 123–136.
- Schürer, Markus, „Das Reden und Schweigen der Mönche. Zur Wertigkeit des *silentium* im mittelalterlichen Religiosentum“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 107–130.
- Sonntag, Jörg, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008.
- Ders., „The Horror of Flawlessness. Perfection as Challenge of Life in the Middle Ages“, in: Gert Melville/Carlos Ruta (Hg.), *Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches* (Challenges of Life. Essays on Philosophical and Cultural Anthropology 4), Berlin/Boston 2018, 107–120.
- van ’t Spijker, Ineke, *Fictions of the Inner Life. Religious Literature and Formation of the Self in the Eleventh and Twelfth Centuries*, Turnhout 2004.
- Wainwright, Geoffrey, „Vollkommenheit“, in: *TRE* 35 (2003), 273–285.
- Walker Bynum, Caroline, *Docere verbo et exemplo. An Aspect of Twelfth Century Spirituality* (Harvard Theological Studies 31), Missoula, Mont. 1979.



## *Vita mixta als vita perfecta?*

Lebensformdifferenz und Vollkommenheit  
in der *Vita sancte Elyzabeth lantgravie* (1236/37)  
des Caesarius von Heisterbach

*Christian Schmidt*

The distinction between *vita activa* and *vita contemplativa* is ambiguous. Medieval religious discourses attribute various meanings to it and assess it differently. Following Gert Hübner's 'praxeological narratology', the article addresses the question of how this distinction can be transferred from discourse to narrative: How can *vita activa* and *vita contemplativa* be related to specific actions that are depicted within the framework of a narrated world? The Life of Elisabeth of Thuringia by Caesarius of Heisterbach demonstrates the consequences of transferring this model into a social setting of marriage and aristocratic court life. In this hagiographical narrative, concepts of religious perfection tied to the distinction between *vita activa* and *vita contemplativa* become available to a broader social context, which much of the theoretical discourse regarded as incongruous with the pursuit for Christian religious perfection.

In den religiösen Diskursen des Mittelalters zeichnet sich die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* durch eine charakteristische Ambiguität aus.<sup>1</sup> Sie ist einerseits mit sozial-ständischen, andererseits mit prozesshaften Semantiken verknüpft und beschreibt festgefügte Alternativen ebenso wie dynamische Bewegungen zwischen unterschiedlichen Polen. Sie kann, um eine

---

<sup>1</sup> Im Folgenden bezeichne ich die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* der sprachlichen Einfachheit halber als Lebensformdifferenz. Für Übersichtsdarstellungen zur Diskursgeschichte der Lebensformdifferenz vgl. exemplarisch Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623; Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA*, hg. v. Robert Auty, Robert-Henri Bautier u. Norbert Angermann, Bd. 8, München 1997, 1752–1754; Giles Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141; Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969], 34–127. Eine differenzierte Aufarbeitung der Lebensform-Unterscheidung in Humanismus und Humanismusforschung findet sich bei Linus Möllenbrink, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere'. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirkheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 101–139, 101–109.

geläufige Variante zu nennen, sowohl eine Standesdifferenz markieren als auch die Differenz von Gottes- und Nächstenliebe, bezieht sich also sowohl auf Unterscheidungen in der sozialen Ordnung als auch auf Praktiken und Zustände, die quer zu dieser Ordnung stehen. In dieser Ambiguität lässt sie sich auf unterschiedliche Weise mit Konzepten religiöser Vollkommenheit vernetzen. Die im Frühmittelalter Isidor von Sevilla zugeschriebenen *Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa* sind ein gutes Beispiel für einen Traktat, der die gegenläufigen Semantiken der Lebensformdifferenz auf engem Raum miteinander verschränkt. Dort heißt es:

Activa namque vita pertinet ad dilectionem proximi, contemplativa vero ad dilectionem Dei. [...] Interim vero in activa plurimi, pauci vero in contemplativa proficiunt. Illi vero perfecti esse noscuntur, qui intra Ecclesiam tempore discreto de activa vita ad contemplativam ascendere norunt, et de contemplativa ad activam per compassionem fraternam descendere sciunt. Activa actio, si bene, ut decet, retineatur, sectatoribus suis vitam acquirit aeternam. Contemplativa autem non solum vitam, sed et praemium accumulat. Ad activam itaque vitam pertinet honestum conjugium, ad contemplativam vero virginitas atque continentia.<sup>2</sup>

[Das tätige Leben nämlich bezieht sich auf die Nächstenliebe, das kontemplative aber auf die Gottesliebe. (...) Unterdessen machen im tätigen Leben viele, im kontemplativen aber wenige Fortschritte. Jene aber sieht man als Vollkommene an, die innerhalb der Kirche zu unterschiedlicher Zeit vom tätigen zum kontemplativen Leben aufzusteigen und durch brüderliches Mitgefühl vom kontemplativen zum tätigen Leben herabzusteigen wissen. Wenn das aktive Tätigsein gut, wie es sich ziemt, beibehalten wird, erwirbt es seinen Anhängern das ewige Leben. Das kontemplative Tätigsein aber verleiht nicht nur das Leben, sondern auch den Lohn. Und so gehört zum tätigen Leben die ehrbare Ehe, zum kontemplativen aber gehören Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit.]

---

<sup>2</sup> „*Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa*“, in: *PL* 83 (1862), 1243–1248, 1243. Übers. hier – wie im Folgenden, sofern nicht anders verzeichnet – von CS. Die bereits im 9. Jahrhundert überlieferten *Sententiae differentiarum* sind vermutlich ein Auszug aus dem ebenso Isidor zugeschriebenen *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos* (Kap. XLVIII), vgl. John J. Machielsen, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi. II B. Ascetica. Monastica. (Indices)* (CCSL), Turnhout 1994, 862 f. Vega/Anspach belegen den Exzerptcharakter der *Sententiae differentiarum* damit, dass im Cod. Vat. Reg. lat. 281, der einzigen erhaltenen Handschrift der *Sententiae*, der im *Liber de variis quaestionibus* enthaltene Konnektor *quippe* am Textanfang zunächst abgeschrieben und dann wieder getilgt wurde. Vgl. *S. Isidori Hispalensis episcopi Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus* (Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris Et Medii Aevi 6–9), hg. v. Ángel Custodio Vega u. August Eduard Anspach, Escorial 1940, XXVIII f. Die Verfasserfrage des *Liber de variis quaestionibus* ist umstritten, vgl. John J. Machielsen, *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi. II A. (Praefatio). Theologica. Exegetica* (CCSL), Turnhout 1994, 293. Vgl. auch Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, 604 f.

Da sich Vollkommenheit vermutlich nicht aus regelmäßigen Auf- und Abstiegen aus der Ehe in die Jungfräulichkeit und wieder zurück ergibt, tritt hier eine latente Spannung von sozial-ständischen und prozesshaften Semantiken zutage. Der Traktat dynamisiert die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa*, um Vollkommenheit mit dem Anspruch von Gottes- und Nächstenliebe zu verbinden, und er verfestigt sie zugleich, um im Anschluss an die evangelischen Räte die *vita contemplativa* über das Kriterium von Jungfräulichkeit und Enthaltbarkeit mit sozialer Exklusivität auszustatten und die Wenigen von den Vielen zu unterscheiden.<sup>3</sup> Paradox formuliert: Vollkommenheit setzt einen hohen Grad von Undurchlässigkeit zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* voraus und fordert gleichzeitig einen stetigen Wechsel von *vita activa* und *vita contemplativa* ein.<sup>4</sup>

Das Zustandekommen dieser Paradoxie erinnert an den Vorgang, den Niklas Luhmann in Anlehnung an George Spencer Brown als re-entry beschrieben hat, als Wiedereintritt einer Unterscheidung in das von ihr Unterschiedene.<sup>5</sup> In den *Sententiae differentiarum* markiert die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* eine Differenz im sozialen Status – als Unterscheidung von Ehe und Jungfräulichkeit – und wird zugleich auf der Seite der *vita contemplativa* als prozesshafte Differenz weiterhin vorausgesetzt. Die wenigen jungfräulich und enthaltsam lebenden ‚Kontemplativen‘, die sich von den vielen in einer Ehe lebenden ‚Aktiven‘ unterscheiden, können nur vollkommen sein, wenn sie wiederum sowohl kontemplativ als auch aktiv im Sinne eines Wechsels von Gottes- und Nächstenliebe sind.

---

<sup>3</sup> Zu den evangelischen Räten und der Trias Armut, Keuschheit und Gehorsam vgl. Arnold Angenendt, „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3, Münster 2003, 15–42, 18–25. Zu Jungfräulichkeit im Spannungsfeld differierender Lebensformen mit Blick auf legendarisches Erzählen vgl. Johannes Traulsen, „Virginität und Lebensform“, in: Julia Weitbrecht u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 137–158.

<sup>4</sup> Constable führt die hier untersuchte Passage über die Auf- und Abstiege aus dem *Liber de variis quaestionibus* an (vgl. Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, 23 mit Anm. 99); Dietmar Mieth bespricht die gleiche Passage, zitiert sie jedoch aus den *Sententiae differentiarum* (vgl. Mieth, *Die Einheit*, 114 f.). In beiden Fällen finden sich keine Beobachtungen zur paradoxen Struktur des Textes, die hier im Vordergrund steht. Jean-Hervé Foulon nennt die *Sententiae differentiarum* als möglichen Bezugspunkt für die strikt ständische Deutung der Lebensformdifferenz bei Geoffroy du Loroux. Vgl. Jean-Hervé Foulon, „Un représentant de la spiritualité canoniale au XII<sup>e</sup> siècle? Geoffrey du Loroux († 1158)“, in: Michel Parisse (Hg.), *Les chanoines réguliers. Émergence et expansion (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). Actes du sixième colloque international du CERCOR. Le Puy en Velay, 29 juin–1<sup>er</sup> juillet 2006*, Saint-Étienne 2009, 71–116, 101.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Niklas Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (stw 1001), Frankfurt a. M. 1990, 83 f.



Der Traktat setzt eine doppelte Wertehierarchie voraus, die den Stand der Kontemplativen über den der Tätigen und die kontemplative Gottesliebe über der tätigen Nächstenliebe verortet. Das ist etwa daran zu erkennen, dass man zur Gottesliebe aufsteigt und zur Nächstenliebe herabsteigt. Ein axiologisches Paradox ergibt sich nun daraus, dass Vollkommenheit gerade nicht als Kulminationspunkt am oberen Ende dieser Wertachse liegt, sondern an einen Wechsel von *vita activa* und *vita contemplativa* im Zeitverlauf gebunden ist. Vollkommenheit ist somit erst durch die Integration des weniger Vollkommenen erreichbar. Sie wäre aus Sicht der *Sententiae differentiarum* an eine *vita mixta* gebunden, die hier im Rahmen einer sozial exklusiven, auf Jungfräulichkeit beruhenden *vita contemplativa* zu verorten ist.<sup>6</sup> *Vita mixta* bezeichnet dann nicht eine ‚dritte Lebensform‘ im ständischen Sinne, sondern bringt die im praktischen Vollzug von Gottes- und Nächstenliebe herzustellende Einheit der Lebensformdifferenz zum Ausdruck.<sup>7</sup>

Aus der Ambiguität der Differenz ergibt sich eine Problematisierung des Lebensformbegriffes selbst: Sofern er auf die Unterscheidung sozialer Gruppen abzielt, trifft er nur die sozial-ständische Semantik von *vita activa* und *vita contemplativa*; sofern er im theologisch weiten Sinne einer christlichen Lebensform auf die Integration von Gottes- und Nächstenliebe abzielt, ist er prinzipiell gruppenübergreifend interpretierbar und verliert seine soziale Trennschärfe.<sup>8</sup>

Der vorliegende Beitrag geht von der Annahme aus, dass die beschriebene Ambiguität für den mittelalterlichen Gebrauch der Lebensformdifferenz typisch ist und fragt am Beispiel der Vita Elisabeths von Thüringen des Caesarius von Heisterbach nach deren Konsequenzen für die Interpretation hagiographischer

<sup>6</sup> Dietmar Mieth spricht bei vergleichbaren Phänomenen von einer „kontemplative[n] Akzentuierung“ (Mieth, *Die Einheit*, 57) bzw. von einem „kontemplativ gefärbte[n] Einheitsideal“ (ebd., 103).

<sup>7</sup> Der Begriff *vita mixta* ist im historischen Diskurs nicht allzu weit verbreitet und findet vor allem in der Forschung Verwendung. Die für den mittelalterlichen Lebensformdiskurs wichtigsten Autoritäten Augustinus und Gregor der Große greifen nicht auf den Begriff zurück. Vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 162 sowie die Hinweise auf die historische Verwendungsweise der Terminologie bei Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, 596, 598 f., 604, 607, 613. Mit Blick auf die Modellbildung bei Augustinus formuliert Niklaus Largier, die „*vita actualis*“ sei „immer als *vita mixta* verstanden“ (Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753); ähnlich heißt es bei Mieth: „Die Bedeutung der augustiniischen *vita mixta* wird schlecht erfaßt, wenn man sie nur als dritte Lebensform neben *vita activa* und *vita contemplativa* versteht. Sie bezeichnet vielmehr Augustins Versuch, die Einheit von Aktion und Kontemplation nicht nur in Christus und in der Kirche, sondern auch im christlichen Leben zu erfassen“ (Mieth, *Die Einheit*, 101).

<sup>8</sup> Der Lebensformbegriff ist überaus offen, zum Spektrum seines Gebrauches vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014, 67–70. Vgl. auch die Einleitung zu diesem Band.

Erzählungen.<sup>9</sup> Caesarius' Elisabethvita bietet sich deshalb an, weil die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* für sie von zentraler Bedeutung ist und sie ein Vollkommenheitsideal, das wie in den *Sententiae differentiarum* an die ständische Semantik der Lebensformdifferenz angeschlossen ist, in besonderem Maße strapaziert. Dass Elisabeth einen Teil ihres Lebens als Ehefrau und Mutter verbringt und zu keiner Zeit ein monastisches Leben annimmt, ist in der Forschung mehrfach als hagiographische Herausforderung beschrieben worden.<sup>10</sup>

Das Modell einer Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* ist bereits in der frühesten Quelle zum Leben Elisabeths nachweisbar, der im Kontext der Bemühungen um ihre Kanonisation entstandenen sog. *Summa vitae* ihres Beichtvaters Konrad von Marburg.<sup>11</sup> Konrad zitiert nicht die Figuren Maria und Martha, betont jedoch, er habe neben den von ihm zuvor beschriebenen Werken tätiger Nächstenliebe selten eine kontemplativere Frau als Elisabeth gesehen.<sup>12</sup> Caesarius verstärkt diese Tendenz und verleiht der Lebensformdifferenz eine ins Substanzielle gesteigerte Bedeutung. Er ruft die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* nicht nur als panegyrischen Topos auf<sup>13</sup>, sondern projiziert

<sup>9</sup> Caesarius von Heisterbach, „Das Leben der hl. Elisabeth“, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 344–381. Im Folgenden: CV. Einen übersetzten Text bietet Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der Heiligen Elisabeth* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67,2), hg. u. übers. v. Ewald Könsgen, Marburg 2007. Die Übersetzungen des vorliegenden Beitrags erfolgen in Anlehnung an diese Ausgabe.

<sup>10</sup> Vgl. Stephanie Haarländer, „Zwischen Ehe und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie“, in: Christa Bertelsmeier-Kierst (Hg.), *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 211–229; Gisela Muschiol, „Elisabeth von Thüringen. Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007), 348–366. Vgl. mit weiterem Fokus auch Marita von Weissenberg, „The Sacrament of Marriage in Late Medieval Hagiography“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie. Le mariage dans la théologie médiévale. Marriage in Medieval Theology* (Archa Verbi. Subsidia 15), Münster 2018, 459–475.

<sup>11</sup> Vgl. Caroline Emmelius, „Gelübde und Selbstdestituierung. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda)“, in: Udo Friedrich/Ulrich Hoffmann/Bruno Quast (Hg.), *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters* (Literatur – Theorie – Geschichte 21), Berlin/Boston 2020, 103–126. Vgl. auch Martina Wehrli-Johns, „Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büttertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth“, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze*, Petersberg 2007, 153–163, 154 f.

<sup>12</sup> „Preter hec opera active vite coram deo dico, quod raro vidi mulierem magis contemplativam [...]“ (zit. nach *Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, hg. v. Albert Huyskens, Marburg 1908, 155–160, 159).

<sup>13</sup> Giles Constable hat gezeigt, dass die Verbindung von Maria und Martha bereits im Frühmittelalter als Topos zum Lob hochadliger Frauen nachweisbar ist und führt in seiner Studie über Maria und Martha eine Reihe von Beispielen seit dem 10. Jahrhundert an (vgl. Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, 39 f.). Auch in den Viten heiliger

sie im Rahmen einer umfangreichen Namensexegese als göttlich begründetes Sinnschema auf die gesamte Vita.<sup>14</sup>

Den folgenden Überlegungen liegen zwei leitende Thesen zugrunde: 1.) Der ambige Charakter der Lebensformdifferenz eröffnet Spielräume, die es ermöglichen, sie je nach Argumentations- oder Inszenierungskontext mit unterschiedlichen Wertearchitekturen zu verknüpfen. So erlaubt es eine prozessuale Semantisierung der Differenz, ihr ständisches Bedeutungsmoment zugunsten einer breiteren sozialen Verfügbarkeit der *vita contemplativa* zu unterlaufen oder schlicht zu ignorieren; eine ständische Semantisierung der Differenz erlaubt es, die Exklusivität religiöser Eliten abzusichern, ohne deswegen ihr prozesshaftes Bedeutungsmoment suspendieren zu müssen. Diese Optionen können je sehr unterschiedliche Konsequenzen für Entwürfe eines religiösen Lebens haben. Entscheidend ist, dass sie völlig unabhängig von der in weiten Teilen der Forschung in den Vordergrund gestellten Wertfrage zu verstehen sind, die sich allein auf den formalen Vorrang von *vita activa* oder *vita contemplativa* bezieht.<sup>15</sup> Die Vorrangfrage ist nicht unwichtig, eine Fixierung auf sie führt aber dazu, dass

---

Frauen aus dem Hochadel im zeitlichen Umfeld von Caesarius spielt die Verbindung von Maria und Martha eine Rolle, zum Beispiel in der Vita der im Jahr 1023 gestorbenen Kunigunde von Luxemburg, die im Kontext ihrer Kanonisation im Jahr 1200 entstanden ist. Kunigunde habe ohne Unterlass am Tag mit Martha ein tätiges, in der Nacht mit Maria ein kontemplatives Leben geführt („[...] die practicam cum Martha, noctu contemplativam cum Maria vitam agere non cessabat“) („Vita Sanctae Cunegundis“ [MGH SS 4], hg. v. Georg Waitz, Hannover 1841, 821–828, 822).

<sup>14</sup> Zur Namensexegese im hagiographischen Kontext vgl. Wolfgang Haubrichs, „*Veriloquium nominis*. Zur Namensexegese im frühen Mittelalter. Nebst einer Hypothese über die Identität des *Heliand*-Autors“, in: Hans Fromm/Wolfgang Harms/Uwe Ruberg (Hg.), *Verbum et signum. Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag*, Bd. 1, München 1975, 231–266, 238.

<sup>15</sup> Die methodologischen Fragen, die sich mit der Vorrangfrage verbinden, können hier nur skizziert werden. In zugespitzter Form kommt die Frage immer dann zum Tragen, wenn die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* genutzt wird, um historische Zäsuren zu konstruieren. Die Geschichte des Lebensformdiskurses erscheint dann mitunter als Geschichte aufsehenerregender Umwertungen, die von charismatischen Figuren wie Meister Eckhart oder Petrarca angestoßen werden. Zu Eckhart vgl. grundlegend Mieth, *Die Einheit*, zur Vorrangfrage bes. 31 f.; zu Petrarca vgl. Karl A. E. Enenkel, „Die humanistische *vita activa/vita contemplativa*-Diskussion. Francesco Petrarca's *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies. Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 120), Arizona 1994, 249–257, zur Vorrangfrage bes. 249 f. In der Folge solcher Modellbildungen wird der ‚Vorrang‘ der *vita contemplativa* zum Epochensignum des Mittelalters, die ‚Wende‘ zur *vita activa* zum Signum der Neuzeit. Vgl. etwa Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25; David Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz* (Science Studies), Bielefeld 2013, 230. Dies nivelliert die ganz unterschiedlichen und gegenläufigen Semantiken, Wertgefüge und ästhetischen Inszenierungen, die bereits vor der Neuzeit mit der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* verknüpft sind.

aussagekräftige Unterschiede im mittelalterlichen Umgang mit der Lebensformdifferenz verdeckt werden, die nicht von ihr betroffen sind.

2.) In Verbindung mit ihrem ambigen Charakter können sich weitere Spielräume dann eröffnen, wenn die Lebensformdifferenz von einem diskursiven in einen narrativen Kontext überführt wird, wenn sie also in einem Verhältnis zu konkret situierten Handlungen steht, die nicht begrifflich-diskursiv organisiert, sondern in einer erzählten Welt ‚dargestellt‘ sind. Gert Hübner hat mit dem Projekt einer praxeologischen Narratologie ein hilfreiches Modell vorgelegt, das an genau diesem Unterschied ansetzt, indem es „Relationen zwischen [...] historischen Erzählpraktiken und historischen Wissensordnungen“ herstellt.<sup>16</sup> Mit Hübner beziehen sich vormoderne Erzählungen nicht einfach im Sinne subversiver oder affirmativer Aktualisierungen auf diskursives Wissen, sondern bringen eine eigene Form von Handlungswissen zur Anschauung.<sup>17</sup> Dieses ist von den konkreten Situationen der erzählten Welt nicht ablösbar und lässt sich daher auch nicht umstandslos diskursiv reformulieren.<sup>18</sup> Für die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* können sich aus einem narrativen Darstellungsmodus in dieser Weise Semantisierungen ergeben, die durch die Verfasstheit des Wissens, auf das sie bezogen sind, über das hinausgehen, was diskursiv sagbar ist. Dies muss nicht zwingend bewusst oder mit einer subversiven Intention geschehen.<sup>19</sup>

<sup>16</sup> Gert Hübner, „Eulenspiegel und historische Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53 (2012), 175–206, 191.

<sup>17</sup> Erstmals formuliert ist dies programmatisch bei Gert Hübner, „Erzählung und praktischer Sinn. Heinrich Wittenwilers *Ring* als Gegenstand einer praxeologischen Narratologie“, in: *Poetica* 42 (2010), 215–242, bes. 237: „Erzählungen sind derjenige Ort, an dem eine Kultur ihr praktisches Wissen zur Sprache bringen kann, weil Erzählungen (zumindest in der Vormoderne) vom Handeln handeln. Erzählungen setzen das praktische Wissen dabei oft in eine Beziehung zum diskursiven Wissen ihrer Zeit, vor allem zu diskursiven Handlungskonzepten. Wenn sie auf dieser Basis eine Differenzqualität inszenieren [...], machen sie der Reflexion zugänglich, daß sie eine auf Narration angewiesene Erkenntnisoption anbieten.“ Hübner parallelisiert den Status eines solchen praktischen Wissens mit Pierre Bourdieus Habitus-Konzept (vgl. ebd., 230–239). Für die hier analysierte Vita müsste dieses Konzept insofern historisiert werden, als die Entstehung von Elisabeths religiösem Habitus nicht über einen Sozialisationsprozess erklärt wird, sondern über die Wirkkraft göttlicher Vorsehung und Gnade.

<sup>18</sup> „Die Darstellung eines derartigen situationsabhängigen Handlungswissens ist auf Konkretisierung angewiesen und deshalb in Erzählungen gut aufgehoben“ (Hübner, „Eulenspiegel“, 183). Zum Spannungsfeld von diskursiven und narrativen Logiken mit Blick auf Biblepik und mittelalterliche Rechtsdiskurse vgl. Henrike Manuwald, *Jesus und das Landrecht. Zur Realitätsreferenz biblepischen Erzählens in Hoch- und Spätmittelalter* (Bibliotheca Germanica 67), Tübingen 2018, 271–274.

<sup>19</sup> Der jüngste Ansatz zu Ambiguität in mittelalterlicher Kultur ist insbesondere an intentional eingesetzten Phänomenen interessiert. Vgl. Oliver Auge/Christiane Witthöft, „Zur Einführung: Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur“, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption* (TMP 30), Berlin/Boston 2016, 1–17, bes. 4, 7, 14 f.

In einem ersten Schritt ziehe ich diskursive Texte zum Vergleich mit der Elisabethvita heran, um zu zeigen, dass Caesarius den ambigen Charakter der Lebensformdifferenz ausnutzt, um ein Vollkommenheitsideal, das in monastischen Kontexten oftmals ständisch-exklusiv codiert ist, in einem weltlich-laikalen Erzählsetting zu aktualisieren. Ein zweiter Schritt beschreibt die Spielräume, die dadurch entstehen, dass Caesarius die zeitlichen Intervalle und räumlichen Bewegungen, die mit der prozesshaften Semantik der Lebensformdifferenz verknüpft sind, in narrativ gestaltete Zeiten und Räume überführt. Die narrative Faktur der Vita wurde in den bisherigen Ansätzen zur Einordnung der Lebensformdifferenz nicht berücksichtigt, ist jedoch, wie ich zeigen möchte, von zentraler Bedeutung.

### 1. Die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* in der Forschung zur Elisabethvita des Caesarius von Heisterbach

Elisabeth von Thüringen wird im Jahr 1207 als ungarische Königstochter geboren. Sie wächst im Rahmen einer Allianzheirat am Hof des Landgrafen Hermann von Thüringen auf und bringt in der Ehe mit dessen Sohn Ludwig IV. drei Kinder zur Welt. Im Jahr 1231 stirbt Elisabeth in Marburg, wo sie sich in einem von ihr selbst gestifteten Spital in freiwilliger Armut als Schwester in der Welt der Pflege der Armen und Kranken hingibt.<sup>20</sup> 1236, im Jahr nach ihrer Kanonisation, erhält der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach vom Deutschen Orden den Auftrag, aus den im sog. *Libellus de dictis quatuor ancillarum s. Elisabeth confectus* zusammengestellten Zeugenaussagen der Dienerinnen Elisabeths eine Vita zu verfassen.<sup>21</sup> Ein weiterer Elisabeth-Text des Caesarius ist sein anlässlich der Erhebung ihrer Gebeine verfasster *Sermo de translatione beate Elizabeth*.<sup>22</sup>

Die Forschung hat die Lebensformdifferenz in der Elisabethvita vor allem anhand solcher Passagen thematisiert, in denen Caesarius im Rahmen von Erzählerkommentaren auf die Maria-Martha-Perikope (Lk 10,38–42) rekurriert. So

<sup>20</sup> Vgl. Matthias Werner, „Elisabeth von Thüringen, hl. I. Leben und Wirken; II. Verehrung; III. Hagiographie“, in: *LexMA* 3 (1986), 1838–1841.

<sup>21</sup> Vgl. Albert Huyskens, „Einleitung“, in: Caesarius von Heisterbach, „Das Leben der hl. Elisabeth“, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 331–343, 335–337; Karl Langosch, „Caesarius von Heisterbach“, in: *<sup>2</sup>VL* 1 (1978), 1152–1168.

<sup>22</sup> Vgl. Caesarius von Heisterbach, „Die Predigt über die Translation der hl. Elisabeth“, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 381–390.

diskutiert Martina Wehrli-Johns Caesarius' Vita zu Beginn ihres einflussreichen Aufsatzes über Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung:

In seiner Vita der hl. Elisabeth von Thüringen schildert der Zisterzienser Cäsarius von Heisterbach, wie Elisabeth nach dem Tod ihres Mannes und ihrer Übersiedlung nach Marburg endlich die ihr gemäße Lebensform gefunden hatte, nämlich wie Martha für Kranke und Arme sorgen zu dürfen und sich gleichzeitig wie Maria der Kontemplation hinzugeben [...]. Als ‚Schwester in der Welt‘ wollte Elisabeth die tätige Nächstenliebe und inneres Gebet miteinander verbinden. Dieses Ideal einer *vita mixta* war an sich nicht neu. Erstaunlich ist jedoch die Dringlichkeit und Ausschließlichkeit, mit der dieses Lebensprogramm verwirklicht und mit der gleichzeitig zum Ausdruck gebracht wird, daß es hier um mehr ging als um die bloße Frage christlicher Lebensgestaltung.<sup>23</sup>

Wehrli-Johns weist auf den hohen Stellenwert der *vita mixta* hin, bezieht diese aber lediglich auf Elisabeths Marburger Zeit. Sie deutet die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* damit als Spezifikum ihrer sozialen Position als ‚Schwester in der Welt‘ (*soror in saeculo*) und bindet sie an den Ort des Spitals. Wie sich zeigen wird, ist diese soziale, zeitliche und räumliche Eingrenzung mit Blick auf die hermeneutische Anlage der Elisabethvita nicht zu halten, denn Caesarius stellt ihr eine umfangreiche Namensexegese voran, die die Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* als Sinnschema der gesamten Vita zugrundelegt, angefangen bei Elisabeths Kindheit.

Als problematisch erweist sich, dass Wehrli-Johns eine mariologische Deutung von Lk 10,38–42 für Caesarius' Elisabeth-Texte in Anspruch nimmt. Sie konstruiert einen übergreifenden Bezugspunkt der sich im 13. Jahrhundert verbreitenden weiblichen Religiosität außerhalb des Ordenswesens aus einer mariologischen Exegese der Perikope, die vor allem in zisterziensischen Predigten zum Fest der Aufnahme Mariae in den Himmel verbreitet war.<sup>24</sup> In diesen Predigten ist es die Jungfrau Maria, die die Figuren Marthas und Marias als Chiffren der *vita activa* und der *vita contemplativa* in sich vereint. Die so verstandene Gottesmutter avanciert laut Wehrli-Johns zur Leitfigur einer neuen weiblichen *vita religiosa*. Entsprechend kommentiert sie auch die Elisabeth-Texte des Caesarius, hier mit Blick auf den *Sermo de translatione*:

---

<sup>23</sup> Martina Wehrli-Johns, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 354–367, 355. Vom Begriff der religiösen Frauenbewegung hat sich Wehrli-Johns später ausdrücklich distanziert. Vgl. Martina Wehrli-Johns, „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik? Ein Beitrag zur Revision des Begriffs ‚religiöse Bewegungen‘“, in: Peter Modler/Stephan Lennartz (Hg.), *„Zahlreich wie die Sterne des Himmels“: Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit* (Bensberger Protokolle 70), Bensberg 1992, 9–39, 27 f.

<sup>24</sup> Vgl. Wehrli-Johns, „Maria und Martha“, 355 f.

Wer zu Christus gelangen will, muß wie die Gottesmutter Maria beide Leben in sich vereinen, denn nur ihr war es vergönnt, Christus in seiner Menschheit und in seiner Gottheit zu begegnen. Das Maria/Martha-Leben bedeutet also Mariengleichheit und die *vita sororum in saeculo*, die Elisabeth als das niedrigste und verächtlichste Leben auf dieser Welt bezeichnete, nichts anderes als eine Nachfolge Mariens.<sup>25</sup>

Diese Interpretation lässt sich mit dem Argument relativieren, dass Caesarius den unterstellten mariologischen Bezug an keiner Stelle ausführt, weder in seiner Elisabethvita noch in seiner Predigt über die Translation ihrer Gebeine.<sup>26</sup> Dabei war Caesarius mit dem mariologischen Deutungsmodell durchaus vertraut, wie aus seiner eigenen Predigt *In assumptione beatae Mariae virginis* hervorgeht, in der er eine mariologische Exegese von Lk 10,38–42 auf die Mönche seines Ordens bezieht.<sup>27</sup> Darauf wird weiter unten noch einmal zurückzukommen sein. Wehrli-Johns zieht diese Predigt nicht heran. Dass Caesarius das entsprechende Modell in seinen Elisabeth-Texten nicht ausdrücklich aufruft, lässt sich m. E. als bewusste Entscheidung gegen eine mariologische Konnotation deuten, die möglicherweise durch den Ehevollzug Elisabeths begründet ist.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 355.

<sup>26</sup> Von Wehrli-Johns angeführte Vorbilder von ‚protobeginischen‘ *mulieres religiosae* des 12./13. Jahrhunderts, die den Modellfall einer mariologisch gedeuteten *vita mixta* belegen sollen, sind Ivetta von Huy und Maria von Oignies. Im ersten Fall bezieht sich die zitierte Quelle, Hugos von Floreffe *Vita Ivettae de Hoyo*, zwar über die biblischen Schwestern Maria und Martha auf *vita activa* und *vita contemplativa*, doch eine mariologische Deutung findet sich nicht (vgl. Wehrli-Johns, „Maria und Martha“, 357). Im zweiten Fall, für den Jakobs von Vitry *Vita Mariae Oigniacensis* stehen müsste, fehlt sowohl ein Bezug auf Maria und Martha als auch ein sonstiger Bezug auf *vita activa* und *vita contemplativa* oder auf eine ausdrückliche *imitatio Mariae* (vgl. ebd., 358). Dass Jakob sich nicht auf Maria und Martha bezieht, beobachtet auch Vera von der Osten-Sacken, *Jakob von Vitrys Vita Mariae Oigniacensis. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223), Göttingen 2010, 205. Andere Indizien entnimmt Wehrli-Johns den Namen von Beginenhöfen in Flandern und Brabant, die zwar einen Bezug zur Gottesmutter nahelegen, jedoch nicht ausdrücklich auf ein mariologisch gedeutetes *vita mixta*-Modell verweisen (vgl. Wehrli-Johns, „Maria und Martha“, 358 mit Anm. 35). In einem späteren Aufsatz merkt sie selbst an, dass „direkte Zeugnisse einer *imitatio Mariae* selten sind“, gleichwohl sei „an der marianischen Ausrichtung der Beginenbewegung insgesamt [...] nicht zu zweifeln“ (Martina Wehrli-Johns, „Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen“, in: Dieter R. Bauer/Claudia Opitz/Hedwig Röckelein [Hg.], *Maria. Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990, 147–167, 147; zum mariologischen *vita mixta*-Modell vgl. ebd., 154 mit Verweis auf Wehrli-Johns, „Maria und Martha“). Auch in einigen anderen Arbeiten setzt Wehrli-Johns die These von der Mariennachfolge und/oder vom mariologischen *vita mixta*-Modell der Beginen voraus oder belegt sie mit Verweis auf frühere Aufsätze. Vgl. Wehrli-Johns, „Das mittelalterliche Beginentum“, 21, 27; Dies., „*Vita mixta* und *via media* im spätmittelalterlichen Diskurs: Neuere Forschungen zum sogenannten Semireligiosentum“, in: *Spee-Jahrbuch* 17/18 (2010/2011), 101–119, 104.

<sup>27</sup> Vgl. Caesarius von Heisterbach, „In Assumptione Beatae Mariae Virginis“, in: *Homiliae Festivae Venerabilis Fr. Caesarii Heisterbacensis Monachi S. Ordinis Cisterciensium* [...], hg. v. J. A. Coppenstein, Köln 1615, 122–131, 130 f.

Auch zwei jüngere Beiträge greifen die Maria/Martha-Passagen aus Caesarius' Vita auf, ohne allerdings den Beitrag von Wehrli-Johns zu diskutieren oder eine alternative Einbettung in die Tradition anzubieten. So konstatiert Elisabeth Muschiol, bei Caesarius finde sich

eine veränderte Interpretation der biblischen Darstellung von Maria und Martha (vgl. Lk 10,38–42). Nicht mehr die Alternative, entweder die Rolle Marthas oder die Rolle Marias einzunehmen, steht für Elisabeth zur Debatte, sondern Caesarius schildert Elisabeth als Verkörperung Marias und Marthas gleichzeitig.<sup>28</sup>

Hans Martin Weikmann, der alle einschlägigen Passagen aus der *Vita* und dem *Sermo de translatione* zusammenstellt und ihre Relevanz für das Elisabeth-Bild des 13. Jahrhunderts betont, formuliert ähnlich, es sei

doch bemerkenswert, dass in der theologischen Deutung ihres [Elisabeths, CS] Lebens, vor allem bei Caesarius, ein Heiligkeitsideal aufscheint, in dem *vita activa* und *vita contemplativa* nicht als Alternativen nebeneinander stehen, sondern aufs engste miteinander verbunden sind und sich wechselseitig befruchten.<sup>29</sup>

Die zitierten Resümees von Muschiol und Weikmann setzen die abgrenzende Alternative von *vita activa* und *vita contemplativa* implizit mit einer Tradition gleich, von der sich Caesarius graduell oder prinzipiell unterscheidet und verorten die Elisabethvita damit latent im Spannungsfeld von Tradition und Innovation.<sup>30</sup> Ohne einen ausgewiesenen traditionellen Bezugspunkt laufen sie jedoch Gefahr, sich von einem nicht eigens reflektierten Vorverständnis leiten zu lassen. Es bleibt offen, wie traditionell die Alternative von *vita activa* und *vita contemplativa* tatsächlich ist und worin genau sich Caesarius von welcher Tradition abgrenzt. Am Beispiel seiner Namensexegese möchte ich vorschlagen, diese Verhältnisse stärker zu konkretisieren.

<sup>28</sup> Muschiol, „Rollenerwartung“, 366.

<sup>29</sup> Hans Martin Weikmann, „Maria und Marta in einer Person. Zur Deutung Elisabeths von Thüringen in der Hagiographie des 13. Jahrhunderts“, in: Rainer Dillmann/Hans Martin Weikmann (Hg.), „Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch“ (Mt 4,4). *Mystik und soziales Engagement* (Schriften der Katholischen Hochschule NRW 12), Opladen/Farmington Hills 2009, 21–34, 33.

<sup>30</sup> Eine gegenläufige Deutung findet sich bei Maria Pretzschner: „Ungewöhnlich ist auch, dass Elisabeths *vita contemplativa* kaum Erwähnung findet. Vielmehr scheint es, als interpretiere Cäsarius die *vita contemplativa* als Teil der *vita activa*. [...] Elisabeth erscheint als Vertreterin der *vita activa*, was für eine weibliche Heilige recht ungewöhnlich war und wohl darauf zurückzuführen ist, dass es sich bei dem Auftraggeber des Werks um den Deutschen Orden handelte“ (Maria Pretzschner, *Sanctae modernae in diebus nostris? Hagiographische Konzeptionen weiblicher vita religiosa im Umfeld der Mendikanten*, Diss. masch., Dresden 2015, 203. urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-232683 [abgerufen am 30.10.2019]). Pretzschner zitiert zwei Passagen, in denen Caesarius Elisabeth zuschreibt, die Rollen Marias und Marthas verbunden zu haben, sodass nicht klar wird, woraus sich die einseitige Zuordnung zur *vita activa* ergibt. Die abweichenden Forschungspositionen diskutiert Pretzschner an dieser Stelle nicht.



## 2. Lebensformdifferenz und Vollkommenheit in der Namensexegese

Caesarius' Namensexegesen sind recht komplex, da sie von zwei Bedeutungen des Namens Elisabeth ausgehen, erzählerische Einschübe integrieren und ein ganzes Netz heilsgeschichtlicher Anklänge und Analogien aufspannen. Daher soll es hier nur um ein zentrales Auslegungsergebnis gehen, das für die Korrelation der Lebensformdifferenz mit Vollkommenheit besonders aufschlussreich ist. Im Anschluss an Hieronymus führt Caesarius den Namen Elisabeth auf die Etymologie „Dei mei septima“ [„Meines Gottes Siebente“] zurück (vgl. CV, 347, 13 f. mit Anm. 2).<sup>31</sup> Diese Bedeutung nutzt er, um den Namen Elisabeth auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes zu beziehen. In einem erzählerischen Einschub stellt Caesarius zunächst Elisabeths kindliche Frömmigkeitspraxis und ihre kontemplative Begabung heraus: Schon im Alter von fünf Jahren, bevor sie lesen kann, nimmt sie vor dem aufgeschlagenen Psalter eine betende Haltung ein; sie hält sich, verborgen vor den Blicken ihrer Gefährtinnen, oft in der Kirche auf und vollzieht dort Andachtsgesten wie Knie- oder Erdfälle (vgl. CV, 349, 10–21). Aus diesem Einschub kehrt Caesarius zurück zur Erläuterung der sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sich gemäß der Etymologie ihres Namens in Elisabeths Leben entfalten. Im Anschluss an eine letztlich vermutlich auf Augustinus zurückführbare Tradition ordnet Caesarius die Gaben des Verstandes (*intellectus*) und der Weisheit (*sapientia*) der *vita contemplativa*, die übrigen fünf aber der *vita activa* zu.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Die zweite in der Namensexegese ausgeführte Bedeutung lautet „Dei mei saturitas“ („Sättigung meines Gottes“) (CV, 348, 14 f.). Weikmann vermutet, dass sich diese auch an die Kanonisationsurkunde Gregors IX. anschließen könnte, in der Elisabeth als „Dei saturitas“ angerufen wird (vgl. Weikmann 2009, 28). Es muss m. E. offen bleiben, ob Caesarius und die Urkunde nicht unabhängig voneinander auf die durch Hieronymus geläufige Etymologie zurückgreifen. Im weiteren Verlauf der *Vita* identifiziert Caesarius noch die zwei weiteren Etymologien „Dei mei iuramentum“ und „Deus meus cognovit“ (CV, 369, 7–9), von denen sich die erste auch bei Hieronymus findet. Vgl. Hieronymus, „Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum“, in: *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I, 1* (CCSL 72), hg. v. Paul de Lagarde, Turnhout 1959, 57–161, 75, 140.

<sup>32</sup> In *De sermone Domini in monte* bezieht Augustinus sieben der acht Seligpreisungen der Bergpredigt auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes, wobei die letzten beiden Stufen (entspr. *intellectus* und *sapientia*) der *contemplatio* zugeordnet werden (vgl. *Sancti Aurelii Augustini De Sermone Domini in Monte Libros Duos* [CCSL 35], hg. v. Almut Mutzenbacher, Turnhout 1967, 7–9 [I, 3]). In ähnlich kompakter Form wie bei Caesarius findet sich dieser Bezug auch im pseudoanselmischen *Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* sowie in dessen erweiterter Fassung *De similitudinibus*. Ein Bezug auf die Seligpreisungen ist im *Liber Anselmi* (wie später bei Caesarius) nicht vorhanden, der Bezug auf die Unterscheidung der Lebensformen hingegen ist expliziert: „Haec autem quinque spiritus sancti dona ad vitam activam, duo vero quae sequuntur, id est intellectus et sapientia, ad contemplativam pertinent vitam. Ipsa tamen spiritus sanctus primis quinque superimponit, ut suorum aedificium donorum possit omnino compleri.“ [„Diese fünf Gaben des Heiligen

Cum enim septem sint dona Spiritus sancti, duo superiora ex illis, id est spiritus sapientie et intellectus, pertinent ad contemplativam vitam, reliqua vero quinque, id est spiritus consilii et fortitudinis, spiritus scientie et pietatis et spiritus timoris Domini, ad vitam pertinent activam. [...] Cum secreta oratio et celestium meditatio ad contemplationem pertineant, beata Elyzabeth a vita perfectiori primordia etatis sue inchoavit. In qua vita quantum profecerit, ad instar celestium animalium (*Ezech. 1,14*) nunc ad contemplationem ascendendo, nunc ad activam revertendo, sequentia declarabunt (CV, 349, 25–350, 6).

[Da es nämlich sieben Gaben des Heiligen Geistes gibt, beziehen sich die beiden Bedeutenderen von ihnen, das heißt der Geist der Weisheit und des Verstandes, auf das kontemplative Leben, die übrigen fünf aber, das heißt der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Frömmigkeit und der Geist der Gottesfurcht, auf das tätige Leben. (...) Weil das abgeschiedene Gebet und die Betrachtung des Himmlischen zur Kontemplation gehören, begann die selige Elisabeth im frühesten Kindesalter mit dem vollkommeneren Leben. Wie sehr sie in diesem Leben fortschritt, indem sie wie die himmlischen Wesen (Ez 1,14) bald zur Kontemplation aufstieg, bald zum tätigen Leben zurückkehrte, machen die folgenden Begebenheiten deutlich.]

Diese Passage ist eine zentrale hermeneutische Anleitung für die Lektüre der Vita, deren Begebenheiten nun unter der Maßgabe eines Fortschritts im Vollzug von *vita activa* und *vita contemplativa* erscheinen. Wichtig ist, dass Caesarius die *vita contemplativa* an dieser Stelle ausschließlich von ihrer prozesshaften Seite her versteht. Sie ist nicht soziale Ordnungskategorie und nicht an Kriterien wie Jungfräulichkeit gebunden, sondern steht in Bezug auf Praktiken des zurückgezogenen Gebets (*secreta oratio*) und der Meditation über das Himmlische (*celestium meditatio*), denen sich Elisabeth bereits als Kind hingibt. In diesem Verständnis zeichnet Caesarius die *vita contemplativa* als das vollkommeneren Leben aus (*vita perfectior*).<sup>33</sup> Das Fortschreiten in diesem vollkommeneren Leben wiederum ist ähnlich wie im eingangs zitierten Beispiel kein linearer Aufstieg, der zu einer Klimax führt, sondern ein Fortschreiten durch einen Wechsel von Auf- und Abstiegen in der Zeit, die in die Kontemplation hinauf und zum tätigen Leben zurück führen. Auffällig ist, dass Caesarius hier gerade nicht Maria und Martha zur Modellbildung heranzieht, sondern Elisabeth mit den himmlischen Wesen aus Ez 1,14 vergleicht – ein Passus, der auf eine spezifische räumliche Bewegung und zeitliche Intervalle verweist. Dort heißt es: „Et animalia ibant et revertebantur“ [„Und die Wesen gingen hin und kehrten zurück“]. Gregor der Große hatte diese Stelle in seinen Ezechielhomilien auf die Unterscheidung von

---

Geist wiederum gehören zum tätigen Leben, die zwei aber, die nachfolgen, das heißt Verstand und Weisheit, gehören zum kontemplativen Leben. Dieselben hat der Heilige Geist an oberster Stelle auf die fünf gesetzt, damit das Gebäude seiner Gaben ganz vollendet werden kann.“ („Liber Anselmi Archiepiscopi De Humanis Moribus Per Similitudines“, in: *Memoirs of St. Anselm* [Auctores Britannici Medii Aevi 1], hg. v. Richard William Southern u. Franciscus Salesius Schmitt, O.S.B., London 1969, 37–104, 89 [cap. 132].)

<sup>33</sup> Vgl. auch Weikmann, „Maria und Marta“, 33.

*vita activa* und *vita contemplativa* bezogen, um die Notwendigkeit eines Wechsels zwischen den Lebensformen zu begründen. Zu Ez 1,14 führt Gregor aus:

Cum superius dictum sit : *Non reuertebantur cum ambularent*, qua ratione nunc dicitur : *Animalia ibant et reuertebantur*? Valde sibi haec uidentur esse contraria, quia *ibant et non reuertebantur*, et *ibant et reuertebantur*. Sed qualiter intellegendum sit citius agnoscimus si duas uitas, actiuam scilicet et contemplatiuam, sollicitate discernamus. In una enim fixi permanere possumus, in altera autem intentam mentem tenere nullo modo ualemus.<sup>34</sup>

[Da oben gesagt wurde: *Sie wendeten sich nicht um im Gehen*. (Ez 1,12), weshalb heißt es jetzt: *Die Lebewesen gingen hin und kehrten wieder*? Die beiden Aussagen: *Sie wendeten sich nicht um im Gehen* und: *Sie gingen hin und kehrten wieder* scheinen sich geradewegs zu widersprechen. Doch wie das zu verstehen ist, erkennen wir schneller, wenn wir die beiden Lebensformen, die tätige und die kontemplative, sorgfältig unterscheiden. In der einen nämlich können wir unentwegt verharren, in der anderen vermögen wir den rastlosen Geist keineswegs zu halten.]<sup>35</sup>

Auch Gregor hat hier keine ständische Bedeutung im Blick, sondern interpretiert die Lebensformdifferenz dynamisch. In der *vita contemplativa* lässt sich der Geist aus eigener Kraft nicht halten und *muss* zurückkehren; in der *vita activa* hingegen kann man fest verharren. Aus ihr, so führt Gregor weiter aus, *darf* man keinesfalls zurückkehren, weil der Ausgangspunkt, den sie hinter sich lässt, die sündhafte Trägheit ist.<sup>36</sup> Die unvermeidbare Rückkehr führt demnach aus der *vita contemplativa* in die *vita activa*, während die zu vermeidende Rückkehr aus der *vita activa* in die Sünde führt.<sup>37</sup> Bezogen auf die erstgenannte Bewegung

<sup>34</sup> Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél* (SC 327), texte lat., introd., trad. et notes par Charles Morel, Bd. 1, Paris 1986, 184 [V,12].

<sup>35</sup> Übers. auf Grundlage von Gregor der Große, *Homilien zu Ezechiel*, übers. u. eingel. v. Georg Bürke, Einsiedeln 1983, 95 f.

<sup>36</sup> Vgl. Grégoire le Grand, *Homélie*, 184 [V,12].

<sup>37</sup> Kurt Ruh hat den Wechsel von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Gregor als potenziell bahnbrechende, aber in ihrer Konsequenz nicht bis zum Ende geführte Denkfigur bewertet: „Die Rückkehr nach der Erfahrung des beschaulichen Lebens zum fruchtbaren Leben der Lea, zum tätigen der Martha, wodurch das aktive Leben neue Qualitäten gewinnt [...], mutet an wie ein Vorklang zur Umdeutung der Martharolle im 13. Jahrhundert, die sich vor allem im Dominikanerorden vollzog und in einer Predigt Meister Eckharts ihren gültigen Ausdruck fand. [...] Gregor sah sie [die Verbindung beider Leben, CS] zunächst im Wechsel; aber in der vollkommeneren Form, die das aktive Leben erhält, wenn es aus dem kontemplativen hervorgeht und von ihm gespeist wird, liegt die Möglichkeit einer neuen und einzigen christlichen Lebensform. Mit ihr wäre dann freilich das alte Modell aufgehoben. Es kam indes auch in der späteren Entwicklung nicht dazu, und wohl deshalb, weil mit der angedeuteten Synthese die Beschauung ihren Zielpunkt *in patria* verlieren muß: sie hat ja immer wieder ins tätige Leben zurückzuführen. Zu einem solchen Verzicht aber war kein christlicher Lehrer des Mittelalters bereit“ (Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, 161 f.). Diese Einschätzung lässt sich aus zwei Richtungen hinterfragen: Erstens scheint Ruh von einer latenten Teleologie dazu verleitet zu werden, aus Meister Eckharts Predigt über Lk 10,38–42 das Maß einer Deutung der *vita activa* zu gewinnen. Auf die-

schreibt Caesarius Elisabeth zu, den himmlischen Wesen zu gleichen und im vollkommeneren Leben fortzuschreiten. In dieser Weise wird nahegelegt, dass das tätige Leben für den Fortschritt Elisabeths im kontemplativen Leben konstitutiv ist.

Dem Ausdruck nach spielt sich Elisabeths Vervollkommnung im Rahmen einer kontemplativ akzentuierten *vita mixta* ab: Sie schreitet im vollkommeneren Leben der *vita contemplativa* fort, indem sie zur Kontemplation aufsteigt und zur Tätigkeit zurückkehrt. Die vorangestellten, am Thüringischen Landgrafenhof verorteten Kindheitsepisoden beziehen die *vita contemplativa* als das vollkommenerere Leben an keiner Stelle auf Differenzen in der sozialen Ordnung. Im Gegensatz zu den eingangs zitierten *Sententiae differentiarum* fehlt hier auf semantischer Ebene der re-entry, der die *vita mixta* dem Rahmen einer ständisch codierten *vita contemplativa* unterordnet. Das ist, wie sich an monastischen Texten der Zeit zeigen lässt, durchaus nicht selbstverständlich.

Ein Vergleichstext, der es erlaubt, die Lebensformdiskussion der Namensexegeese mit der Perspektive einer regulierten weiblichen *vita religiosa* zu konfrontieren, ist der im 12. Jahrhundert entstandene, Bernhard von Clairvaux zugeschriebene *Liber de modo bene vivendi ad sororem*, der als „most interesting and valid witness to female religious life in the twelfth and thirteenth centuries“ gilt.<sup>38</sup> Weil die textinterne Adressatin des *Liber* eine junge Nonne ist, die in ihrer Entscheidung für das Klosterleben bestärkt werden soll, versieht dieser Traktat die *vita contemplativa* in seinem Kapitel über die Unterscheidung der Lebensformen nachdrücklich mit einer sozial-ständischen Semantik:

---

ser Grundlage müssen das Recht der Martha-Rolle und die Möglichkeit einer Einheit der christlichen Lebensform so lange als uneingelöst gelten, wie an einer höheren Bewertung der *vita contemplativa* einerseits und an der Vorstellung zeitlicher Intervalle („Wechsel“) andererseits festgehalten wird (vgl. ähnlich wie Ruh auch Mieth, *Die Einheit*, 112 f.). Die Wertfrage überdeckt dann eine wichtige Konsequenz aus Gregors Modell: Trotz Überordnung der *vita contemplativa* ist Vollkommenheit ohne *vita activa* schlechterdings unerreichbar. Ohne die ‚weniger vollkommene‘ Lebensform ist Vervollkommnung nicht zu haben, sondern nur als Entfaltung des Wechsels, der die Einheit der Differenz im Zeitverlauf verwirklicht. Zweitens ist der Wechsel von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Gregor nur insofern Ausdruck einer ‚Zweiheit‘ der christlichen Lebensform als diese eine unumgängliche Folge postlapsarischer Anthropologie ist. Der Mensch ist nach dem Sündenfall unfähig zum Verharren in Beschauung. Dass seine Schwäche den irdischen Menschen aus der Beschauung in sich selbst zurücksinken lässt, sodass er zu den guten Werken der *vita activa* zurückkehren muss, wenn er nicht der Sünde verfallen will, kann nicht heißen, dass die *vita activa* dadurch zum Zielpunkt der *vita contemplativa* wird. Ihr Zielpunkt *in patria* steht lediglich unter eschatologischem Vorbehalt.

<sup>38</sup> Ann McGovern-Mouron, „Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel“. The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*“, in: Denis Renevey/Christinia Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women. Female Spirituality and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 81–106, 93.

Rachel [=vita contemplativa, CS] vero ovis vel videns principium interpretatur: quia contemplativi simplices et innocentes sunt sicut oves, et ab omni tumultu saeculi alieni; ut soli divinae contemplationi adhaerentes videant illum qui ait, ‚Ego sum principium, qui et loquor vobis‘ (Joan. VIII, 25). Rachel duos filios habet (Gen. XXXV), quia duo sunt genera contemplativorum. Alii namque vivunt in commune in monasteriis; alii vero sunt solitarii, et ab omnibus separati. Sed beatior et perfectior contemplativa vita, quam activa.<sup>39</sup>

[Rachel aber bedeutet ‚Schaf‘ oder ‚diejenige, die den Anfang sieht‘, weil die Kontemplativen einfältig und unschuldig sind wie die Schafe und allem Lärm der Welt fremd, so dass sie allein der göttlichen Betrachtung anhängen und jenen sehen, der sagt: ‚Ich bin der Anfang, der auch zu euch spricht‘. Rachel hat zwei Söhne, weil es zwei Arten von Kontemplativen gibt. Die einen leben, um Gemeinschaft zu haben, in den Klöstern, die anderen aber sind einzeln und von allen getrennt. Doch das kontemplative Leben ist seliger und vollkommener als das tätige.]

Auch der *Liber* kennzeichnet das kontemplative Leben als das vollkommeneren Leben, doch er bindet diese Aussage durch den direkten Anschluss an die Erklärung der kontemplativen Stände klar an exklusive soziale Orte wie Klöster oder Einsiedeleien. Während das zeitliche Alternieren von *vita activa* und *vita contemplativa* bei Caesarius ähnlich wie in den eingangs zitierten *Sententiae differentiarum* eine positive Bedingung von Vollkommenheit ist, wirkt es im *Liber* eher als Zugeständnis an menschliche Bedürfnisse:

Sicut aquila defigit oculos in radios solis, nec deflectit, nisi quando vult corpus suum reficere cibis: ita et sancti aliquando a contemplatione ad activam vitam revertuntur [...].<sup>40</sup>

[Wie der Adler die Augen in die Strahlen der Sonne richtet und sie nur abwendet, wenn er einmal seinen Körper mit Nahrung stärken will, so kehren auch die Heiligen manchmal aus der Kontemplation zum tätigen Leben zurück (...).]

Wichtig ist, dass auch der *Liber* die prozesshafte Semantik der Lebensformdifferenz nicht suspendiert. Selbst hier kommt die Notwendigkeit eines dynamischen Wechsels von Kontemplation und Tätigkeit zum Ausdruck. Es wirkt sich jedoch stark auf die Bewertung dieses Wechsels aus, dass ein Ziel des Textes darin besteht, seine interne Adressatin vom Vorrang einer ständisch-exklusiv codierten *vita contemplativa* im Kloster zu überzeugen. Caesarius hingegen blendet diese Codierung vollständig aus und unterläuft damit den Exklusivitätsanspruch, den ein Traktat wie der *Liber* für die *vita contemplativa* geltend macht.

<sup>39</sup> „Liber de modo bene vivendi ad sororem“, in: *PL* 184 (1854), 1199–1306, 1277. Zur Auslegung von Rachel auf die *vita contemplativa* vgl. Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, 598, 600, 605; Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753.

<sup>40</sup> „Liber de modo bene vivendi“, 1277.

An der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* lassen sich in dieser Weise verschieden akzentuierte Heiligkeits- und Vollkommenheitsmodelle entwickeln. Sie unterscheiden sich allerdings weniger dadurch, dass sie der *vita activa* oder der *vita contemplativa* den Vorrang zuschreiben als dadurch, dass sie den sozial-ständischen oder den prozesshaften Semantiken der Differenz höheres Gewicht verleihen. Es wäre daher gewinnbringend, die bislang in der Forschung priorisierte Frage nach dem Vorrang von *vita activa* oder *vita contemplativa* um die Frage zu ergänzen, wie sich solche unterschiedlichen Gewichtungen auf Entwürfe von Lebensformmodellen auswirken. So lassen sich Verschiebungen von religiösen Wertgefügen beschreiben, die unabhängig davon zum Tragen kommen, ob formal ein Primat der *vita contemplativa* bestehen bleibt oder nicht.

### 3. Erzählte Differenz und divergierende Ansprüche religiösen und ehelichen Lebens

Wie nun verhält sich der diskursive Rahmen der Namensexegeese zur narrativen Gestaltung der Vita? Wolfgang Haubrichs hat die Grundannahme, auf der das etymologische Verfahren beruht, wie folgt beschrieben:

Die Erfragung des Namensinns [...] wurde, die Entwicklung zum hagiographischen Topos beweist es, zur Verpflichtung. Gott hatte die Namen gegeben; konnte man diese interpretieren, so fand man die Intentionen Gottes gegenüber seinen Geschöpfen.<sup>41</sup>

Nimmt man dies ernst, dann müssen die in der hagiographischen Namensexegeese aufgedeckten göttlichen Intentionen auch in der erzählten Handlung auffindbar sein. Caesarius setzt eine Form des hermeneutischen Zirkels in Gang: Der Sinn der Vita ist im Namen Elisabeths angelegt, der Name Elisabeths verweist auf die sieben Gaben des Heiligen Geistes, die sieben Gaben des Heiligen Geistes manifestieren sich in der Differenz von *vita activa* und *vita contemplativa* und die Differenz von *vita activa* und *vita contemplativa* artikuliert sich in der erzählten Vita. Ein entsprechender Verweis findet sich am Ende der Namensexegeese, wenn Caesarius, wie bereits zitiert, schreibt: „In qua vita quantum profecerit, ad instar celestium animalium (*Ezech. 1,14*) nunc ad contemplationem ascendendo, nunc ad activam revertendo, sequentia declarabunt (CV, 350, 1–6)“ [„Wie sehr sie in diesem Leben fortschritt, indem sie wie die himmlischen Wesen bald zur Kontemplation aufstieg, bald zum tätigen Leben zurückkehrte, machen die folgenden Begebenheiten deutlich“]. Durch die Adverbien „bald [...] bald“ („nunc [...] nunc“) versieht Caesarius die Lebensformdifferenz mit einem zeitlichen und durch die Bewegung der himmlischen Wesen, hier

<sup>41</sup> Haubrichs, „*Veriloquium nominis*“, 238.

als Aufsteigen und Zurückkehren gefasst, mit einem räumlichen Index. Diese raumzeitliche Struktur von *vita activa* und *vita contemplativa* lässt sich nun auf die Raumzeitlichkeit oder die Chronotopik der sich anschließenden Erzählung übertragen.<sup>42</sup> Das Zitat aus Ez 1,14, sein Bezug auf die Lebensformdifferenz und den Fortschritt im vollkommeneren Leben, wird in dieser Weise in unterschiedlichen Erzählsettings als Sinnschema aktualisiert, im Medium der erzählten Handlung an konkrete Situationen rückgebunden und, im Sinne Hübners, mit der Darstellung praktischen Wissens verknüpft.<sup>43</sup> Die chronotopische Beschaffenheit der Erzählung führt im gleichen Zug dazu, dass die Semantik der *vita mixta* sich dem Diskurs gegenüber verschiebt. Es kommt zu Interferenzen narrativer und diskursiver Logiken, die dort, wo sie sich überlagern, einen Unschärfefeekt erzeugen.

Ein solcher Effekt lässt sich etwa an den Schilderungen von Elisabeths Frömmigkeitspraxis zur Zeit ihres Ehelebens mit Ludwig IV. beobachten, auf die ich meine Analysen fokussieren werde. Diese Passagen wurden bislang nicht unter dem Aspekt von *vita activa* und *vita contemplativa* gelesen, vermutlich, weil Caesarius hier keinen expliziten Kommentar einfügt.<sup>44</sup> Caesarius beschreibt Elisabeths nächtliche Askesepraktiken sowie die Irritationen, die sich im sozialen Gefüge zwischen Elisabeth, Ludwig und Elisabeths Mägden daraus ergeben, dass Ansprüche der religiösen Praxis mit Ansprüchen des ehelichen Lebens kollidieren. Der ganze Passus ist von einer Reihe subtiler Friktionen und Störungen be-

---

<sup>42</sup> Insbesondere eine Annahme, die Bachtin mit dem Begriff des Chronotopos verknüpft, bildet ein brauchbares Komplement zu den oben genannten Überlegungen einer praxeologischen Narratologie: Im Gedanken des Chronotopos ist die Differenz von Diskurs und erzähltem Handeln unter dem Gesichtspunkt zeitlicher und räumlicher Strukturen bereits eingebaut. Für Bachtin sind Chronotopoi die Bedingung der Möglichkeit situativer Konkretion im Medium einer Erzählung. In den Chronotopoi nehme die Zeit „sinnlich-anschaulichen Charakter an; die Sujetereignisse werden im Chronotopos konkretisiert, mit Fleisch umhüllt und mit Blut gefüllt. Von einem Ereignis kann man Mitteilung machen, über ein Ereignis kann man informieren, man kann dabei Ort und Zeit seines Verlaufs exakt angeben. Doch wird das Ereignis nicht zum Bild. Der Chronotopos nun liefert die entscheidende Grundlage, auf der sich die Ereignisse zeigen und darstellen lassen. Und das eben dank der besonderen Verdichtung und Konkretisierung der Kennzeichen der Zeit [...] auf bestimmten Abschnitten des Raumes“ (Michail M. Bachtin, *Chronotopos* [stw 1879], aus dem Russ. v. Michael Dewey. Mit einem Nachwort v. Michael C. Frank u. Kirsten Mahlke, Frankfurt a. M. 2008, 188). Bachtin setzt dabei voraus, dass Erzähltexte (Romane) nicht ausschließlich chronotopisch organisiert sein müssen. Sie integrieren auch abstrakte Elemente wie „philosophische und soziale Verallgemeinerungen, Ideen, Analysen von Ursachen und Folgen und dgl.“, der Chronotopos aber bildet als „hauptsächliche Materialisierung der Zeit im Raum das Zentrum der gestalterischen Konkretisierung“ (ebd.).

<sup>43</sup> Vgl. oben, 65 mit Anm. 16–18.

<sup>44</sup> Die im weiteren Verlauf der Vita eingefügten Erzählerkommentare, die im Fokus der bisherigen Forschung standen und unterschiedliche Handlungen Elisabeths auf die biblischen Figurenpaare Maria und Martha, Rachel und Lea beziehen, untersuche ich im Rahmen einer entstehenden Monographie unter dem Arbeitstitel *vita mixta. Rhythmen laikaler Frömmigkeit und Gelehrsamkeit im Spätmittelalter*.

stimmt, die dem Aufeinandertreffen von Elisabeths sakralem Habitus und ihrem säkularen Umfeld geschuldet sind:

Noctibus frequenter beata Elyzabeth ad orationem surgere solebat, marito sepe petente, ne se affligeret. Qui etiam quandoque manum de stratu surgentis apprehendens, amicaliter rogavit eam ad lectum redire, de incommodo uxoris sollicitus. Sciens famula Dei scriptum in psalmo: ‚Media nocte surgebam ad confitendum tibi super iudicia iustificationis tue‘ (Ps. 118,62), item in alio loco: ‚Consurge in nocte in principio vigiliarum tuarum et effunde sicut aquam cor tuum ante conspectum domini Dei tui‘ (Thren. 2,19), ut secretius orare et gratia lacrimarum liberius uti posset, pedissequas suas monuit, ut eam cum marito dormientem noctibus ad orandum excitarent (CV, 356, 33–357, 1).

[Nachts pflegte die selige Elisabeth sich häufig zum Gebet zu erheben, wobei ihr Ehemann sie oft darum bat, sich nicht zu schwächen. Besorgt um die Gefährdung seiner Frau ergriff er auch manchmal ihre Hand, wenn sie sich vom Lager erhob, und bat sie freundlich darum, ins Bett zurückzukehren. Die Dienerin Gottes kannte das Psalmenwort: ‚Mitten in der Nacht erhob ich mich, um dich zu preisen für die Urteile deiner Gerechtigkeit‘ (Ps 118,62), ebenso an anderer Stelle: ‚Erhebe dich in der Nacht zu Beginn deiner Wachen und schütte dein Herz aus wie Wasser vor dem Angesicht deines Herren Gottes‘ (Thren. 2,19). Um abgeschiedener beten und die Gabe der Tränen freier gebrauchen zu können, forderte sie ihre Kammerfrauen dazu auf, sie nachts zum Gebet zu wecken, wenn sie bei ihrem Ehemann schlief.]

Hier ist noch einmal in Erinnerung zu rufen, dass Caesarius Elisabeths *vita mixta* als kontemplativ akzentuierte *vita mixta* konzipiert: Sie schreitet im vollkommeneren Leben (*vita perfectior*) der *vita contemplativa* voran, indem sie wie die himmlischen Wesen bald zur Kontemplation aufsteigt und bald zur Tätigkeit zurückkehrt. Die zitierte Passage enthält eine Reihe von Signalen, die es nahelegen, sie auf das in der Namensexegese entwickelte, zeitlich und räumlich codierte Sinnschema von *vita activa* und *vita contemplativa* zu beziehen: Die Bewegungsverbren *surgere* (sich erheben) und *redire* (zurückkehren) korrespondieren mit der Bewegung der himmlischen Wesen auf der vertikalen Achse (*ascendere* [aufsteigen], *reverti* [zurückkehren]), die zur *vita contemplativa* hinauf und zur *vita activa* zurückführt; das Streben nach abgeschiedenerem Gebet („ut secretius orare [...] posset“) entspricht der *secreta oratio*, die Caesarius in der Namensexegese ausdrücklich der *vita contemplativa* zugeordnet hatte (vgl. oben; CV, 350, 1–3).

Doch die Bewegung ist nicht länger abstrakt, sondern chronotopisch gestaltet, an einen konkreten Situationstyp gebunden und mit Tageszeit, Orten, Dingen, Akteuren, einem iterativ geschilderten Handlungsverlauf und widerstreitenden Interessenslagen verknüpft. Bereits hier zeichnet sich ab, dass die Darstellung der *vita mixta* innerhalb der Erzählung über die Aktualisierung diskursiven Wissens hinausgeht: Sie erlaubt es, die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* als konkrete soziale Herausforderung zu thematisieren.



Vor dem Hintergrund der oben herangezogenen Vergleichstexte fällt auf, wie stark diese Schilderung von sozial-ständischen Aspekten bestimmt ist: Der ganze Rahmen für Elisabeths nächtliches Gebet ergibt sich aus ihrem Eheleben, und mit dem Bett als Ausgangspunkt der Bewegung ist deutlich genug markiert, dass dies den Ehevollzug mit einschließt. Im Chronotopos der Handlung also führt die Bewegung des Aufstiegs nicht aus einem abstrakten Raum tätigen Lebens hinauf zur Kontemplation, sondern aus dem Ehebett, aus dem sich Elisabeth körperlich zum dezidiert abgeschiedenen gedachten Ort ihres Gebets erhebt. Die Bewegungsverben *surgere* und *redire* regen durch den klaren Bezug des *surgere* auf kontemplative Praktiken eine Identifikation dieser chronotopischen Bewegung mit der diskursiven raumzeitlichen Codierung der *vita mixta* an, doch geht diese bei näherem Hinsehen nicht restlos auf: Während die zeitlichen und räumlichen Codierungen der *vita mixta* in diskursiven Quellen die *vita activa* fast immer mit Semantiken tätiger Nächstenliebe besetzen, die nicht auf den Rahmen einer Ehe bezogen sind,<sup>45</sup> ist die Rückkehrbewegung Elisabeths im Chronotopos der Handlung an dieser Stelle auf einen ehelich semantisierten Raum bezogen, der durch Schlafgemach, Bett, später auch Teppich (s.u.) gestalterisch konkretisiert ist.

Beim Versuch, diskursive und narrative Logik der *vita mixta* zu harmonisieren, entsteht eine Unschärfe, weil die darstellerische Konkretion eine semantische Verschiebung zur Folge hat: Die Erzählung schildert Elisabeths *vita mixta* als raumzeitlichen Vollzug, aber der Rhythmus von *vita activa* und *vita contemplativa* kommt nicht mit den diskursiv formulierten Rhythmen von Gottes- und Nächstenliebe zum Einklang, sondern zeigt einen Wechsel von kontemplativer Gottesliebe und ehelichem Leben. Ein bemerkenswerter Effekt der Darstellung ist, dass sie die Ehe in dieser Weise in die Vervollkommnungsgestalt der *vita mixta* integriert, während die herangezogenen diskursiven Quellen die Ehe vom Streben nach *perfectio* tendenziell ausschließen.

Durch die Mägde, die Elisabeth umgeben, ist neben ihrem Ehestand auch auf ihren adligen Stand verwiesen. Ein sozial prekäres Moment der Konstellation zwischen den Mägden und dem Landgrafenehepaar kommt zum Ausdruck, wenn die Mägde sich bei Elisabeth danach erkundigen, wie das geforderte nächtliche Wecken funktionieren soll, weil sie fürchten, Ludwig zu stören:

Requiritibus illis modum excitandi – dominum suum gravare formidantes, – respondit simplicitate columbina: „Tali modo excitate me“ (CV, 357, 1–3).

---

<sup>45</sup> Dass die Ehe sakramentstheologisch in *caritas* fundiert ist, zeigt Shawn Colberg, „Saint Bonaventure on the Sacrament of Marriage and Christian Perfection“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie. Le mariage dans la théologie médiévale. Marriage in Medieval Theology* (Archa Verbi. Subsidia 15), Münster 2018, 279–301, bes. 290–294.

[Als sie nach der Art und Weise des Weckens fragten, weil sie fürchteten, ihren Herren zu stören, antwortete sie mit taubengleicher Einfalt: „Weckt mich auf diese Weise“.]

Das vorgeschlagene, hier nicht ausdrücklich geschilderte Verfahren<sup>46</sup>, ist hinsichtlich der *vita contemplativa* ein gutes Beispiel für eine situationsgebundene praktische Strategie, die mit hoher Wahrscheinlichkeit in keinem Traktat erläutert werden wird. Diesseits der Theorie führt sie eines Nachts zu einer Verwechslung, sodass die Magd Isendrut versehentlich nicht Elisabeth, sondern Ludwig weckt (vgl. CV, 357, 3–5). Caesarius kann diesen Zwischenfall nutzen, um die Geduld Ludwigs herauszustellen (vgl. CV, 357, 5 f.), doch es wird dennoch deutlich, dass Elisabeths Streben nach Kontemplation zu latenten Reibungen im sozialen Gefüge führt. Elisabeths Mägde bringen dies sogar zur Sprache, wenn sie das geschilderte Frömmigkeitsverhalten als dem Ehestand unangemessen kommentieren:

Que etiam propter orationis prolixitatem sompno invalescente super tapete iacens obdormivit. De qua re cum ab ancillis suis argueretur, dicentibus illis: ‚Honestius esset vobis dormire in lecto cum marito vestro quam sine illo in humo‘, respondit illa beata: ‚Non semper orare valeo ob carnis infirmitatem, sed in ipso amplius affligor, quod a predilecto marito avellor vim mihi inferens‘. Que sepe surgens de lecto mariti, in secretiorem locum secedens, manibus ancillarum fortiter et sine misericordia verberari se fecit sicque ad lectum rediit (CV, 357, 6–14).

[Auch schlief sie, wenn der Schlaf wegen der Dauer des Gebets die Oberhand gewann, auf dem Teppich liegend ein. Wenn sie von ihren Mägden darüber gerügt wurde und sie sagten: ‚Es wäre ehrenvoller für euch im Bett bei eurem Ehemann zu schlafen als ohne ihn auf dem Boden‘, antwortete die Selige: ‚Wegen der Schwäche des Fleisches vermag ich nicht immer zu beten, doch peinige ich mich darin noch mehr, dass ich mich vom geliebten Ehemann losreiße und mir Gewalt zufüge.‘ Sie erhob sich oft vom Bett des Ehemanns, zog sich an einen abgeschiedeneren Ort zurück, ließ sich von den Händen ihrer Mägde kräftig und erbarmungslos züchtigen und kehrte so ins Bett zurück.]

Den Vorwurf der Mägde, es sei ehrbarer für Elisabeth, bei ihrem Mann im Bett zu schlafen als ohne ihn auf dem Boden, kontert Elisabeth mit einem Argument, dessen Bezug nicht ganz leicht verständlich ist und der Proposition des Vorwurfs auszuweichen scheint. Was Elisabeth äußert, erinnert zunächst an eine anthropologische Begründung für den Wechsel von *vita activa* und *vita contemplativa*, wie sie sich zum Beispiel bei Gregor dem Großen findet: Wegen der Schwäche des Fleisches („ob carnis infirmitatem“) könne sie nicht immer beten. In den Ezechielhomilien hatte Gregor diesen Umstand ähnlich herausgestellt und auch das Aufstreben zur Kontemplation über das Verb *surgere* beschrieben – aller-

<sup>46</sup> In Caesarius' Vorlage, dem oben genannten *Libellus*, wird expliziert, dass die Mägde Elisabeth an einem Zeh ziehen sollen: „Que instruxit eas, ut traherent eam per pedicam“ (zit. nach *Quellenstudien*, 112–140, 116).

dings ohne ihm die chronotopische Anschaulichkeit zu verleihen, die sich bei Caesarius findet:

Cum uero ab actiua uita ad contemplatiuam surgimus, quia diu mens stare in contemplatione non ualet, [...] ipsa sua infirmitate ab immensitate tantae celsitudinis animus repulsus in semetipso relabatur.<sup>47</sup>

[Wenn wir uns aber vom tätigen Leben zum kontemplativen erheben, sinkt der Geist (*animus*), weil der Geist (*mens*) nicht lange Zeit in der Beschauung zu bleiben vermag, durch seine eigene Schwäche von der Unermesslichkeit einer solchen Höhe zurückgestoßen, in sich selbst zurück.]

Die bei Gregor mit einem hohen Allgemeinheitsgrad getroffene Aussage ist in der Elisabethvita situativ eingebettete Figurenrede, wobei das abstrakte Aufstreben und Zurückfallen mit der konkreten Bewegung des nächtlichen Sich-Erhebens aus dem Bett und dem erniedrigten Einschlafen auf dem Teppich korrespondiert. Elisabeth reagiert mit ihrer Aussage aber auf einen Vorwurf, dem es gar nicht um die Dauer des Gebets und die fleischliche Schwäche, sondern um die ständische Angemessenheit des Schlaforts mit Bezug auf ihre Ehre geht, der also offenbar ein anderes Bezugssystem nutzt, um die Situation zu bewerten.

Zieht man den *Libellus* zum Vergleich heran, so fällt auf, dass Caesarius gegenüber seiner Vorlage mehrere Modifikationen vorgenommen hat. Dort sind die Einwände der Mägde nicht als direkte Rede, sondern in Form einer indirekten Frage gefasst, weisen keinen ausdrücklichen Bezug auf die Kategorie der Ehre auf und Elisabeths Antwort liefert eine eingängige Begründung für ihr Schlafen auf dem Boden:

Unde cum argueretur ab ancillis, quare non libentius dormiret cum marito, respondit: „Licet non possim semper orare, tamen hanc vim faciam carni mee, quod auellor a dilecto marito meo“.<sup>48</sup>

[Daher antwortete sie, wenn sie von ihren Mägden getadelt wurde, warum sie nicht lieber bei ihrem Mann schlafe: „Obwohl ich nicht immer beten kann, will ich meinem Fleisch doch wenigstens diese Gewalt antun, dass ich mich von meinem geliebten Ehemann losreiße.“]

Das Schlafen auf dem Boden erscheint im *Libellus* deutlicher als bei Caesarius als eine Fortsetzung des Gebets mit anderen Mitteln, sofern bereits das Gebet als eine Züchtigung des eigenen Fleisches zu verstehen ist.<sup>49</sup> Es fällt auf, dass die Begründung für die Unfähigkeit zum permanenten Gebet, die Schwäche des Fleisches, im *Libellus* noch nicht vorkommt. Indem Caesarius sie hinzufügt, schafft er einen deutlicheren Anschluss an den theologischen Diskurs, der die Unmög-

<sup>47</sup> Grégoire le Grand, *Homélie*s, 186.

<sup>48</sup> Zit. nach *Quellenstudien*, 116 f.

<sup>49</sup> Vgl. mit Blick auf den *Libellus* auch Haarländer, „Zwischen Ehe und Weltentsagung“, 218.

lichkeit permanenter Kontemplation – das heißt auch die Notwendigkeit eines Alternierens von *vita activa* und *vita contemplativa* – vor dem Hintergrund postlapsaler Anthropologie mit der Schwäche des Fleisches erklärt.

Der iterativ (*sepe*) geschilderte Vorgang des Sich-Erhebens (*surgere*) aus dem Bett, des Sich-Zurückziehens (*secedere*) an einen abgeschiedeneren Ort (*locus secretior*), des Geißelns (*verberare*) und des Zurückkehrens (*redire*) ins Bett konkretisieren wiederum den zeitlichen und räumlichen Rythmus von *vita activa* und *vita contemplativa*, den die Namensexegese der Vita zugrundelegt. Zwar beschreibt bereits die zugrundeliegende Kurzfassung des *Libellus* einen entsprechenden Vorgang, aber sie verfügt über keinen hermeneutischen Paratext, über den sich ein Bezug auf das Sinnschema der *vita mixta* am Text festmachen ließe.<sup>50</sup>

---

<sup>50</sup> Stephanie Seidl hat die Szene zuletzt mit Blick auf einen von Caesarius angeschlossenen Exkurs über drei Arten des Martyriums gedeutet: „Ist die Episode im *Libellus* noch eine (durchaus riskante, weil ein sexuelles Moment einspielende) Anekdote aus dem Leben der Heiligen, die einen unmittelbaren Blick in ihren Alltag als Ehefrau des Landgrafen ermöglicht, so hat sie Caesarius ganz ins Exemplarische gewendet, in ihr ein Modell von Märtyrerheiligkeit [...] aktualisiert und sie damit in den geschützten Rahmen traditioneller Motivik legendarischen Erzählens gespannt“ (Stephanie Seidl, „Nähstiftung: Das hochmittelalterliche Erzählen über Elisabeth von Thüringen“, in: Julia Weitbrecht u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* [PhSt 273], Berlin 2019, 217–245, 233). Im gleichen Zug, in dem sich die Elisabethverehrung „zunehmend institutionalisiert, professionalisiert und elitarisiert“ (ebd.), vollziehe Caesarius’ Text eine „Deutungsregulierung“ (ebd.): „Dieser fokussiert zwar [...] gerade auch die Körperlichkeit der Heiligen, reglementiert aber zugleich, weil er ihre Darstellung mit theologischen Kommentaren und biblischen Zitaten rahmt, den rezeptiven Umgang mit ihr. Die Hermeneutisierung der Vita Elisabeths und die ‚Hermetisierung‘ ihres Reliquienkultes bilden somit lediglich die zwei Seiten der einen (frömmigkeitsgeschichtlichen) Medaille“ (ebd., 233 f.). Diese Bewertung lässt sich aus der hier eingenommenen Perspektive insofern relativieren, als sie Caesarius’ zentrales Mittel einer Hermeneutisierung der Vita, seine umfangreichen Namensexegesen, nicht einbezieht. Deren Deutungsvorgaben sind für die untersuchte Szene relevant, weil sie in einem engen Verhältnis zu ihrer Struktur stehen. Da Caesarius auch im weiteren Verlauf der Vita mehrfach ausdrücklich auf die Etymologien zurückkommt (vgl. z. B. CV, 367, 1–4; CV, 369, 5–9), würde ich dafür plädieren, ihnen im Umgang mit dem Text ein entsprechendes Gewicht zu verleihen. Seidls Frageinteresse für das Erzählen von Elisabeth setzt am Spannungsfeld von Nähstiftung und Distanz an, wobei Nähe über Kategorien wie Authentizität und Unmittelbarkeit (vgl. Seidl, „Nähstiftung“, 227, 229, 233, 236, 239, 241) oder emotionale Anteilnahme (vgl. ebd., 236 f., 243) gefasst wird. Aus dieser Sicht ist es konsequent, eine ‚Hermeneutisierung‘ zugleich auch als Distanzierung wahrzunehmen. Wenn Unmittelbarkeit als Wert gilt, ist es ebenso konsequent, Distanz als Defizit einzuschätzen (vgl. ebd., 240). Ein Einwand könnte lauten, dass Caesarius’ hermeneutische Verfahren nicht in erster Linie auf Reglementierung der Deutung oder Distanzierung der Gläubigen abzielen, sondern auf Sinnstiftung. Es geht nicht darum, die Vita in eine Art theologisches Korsett zu spannen, sondern darum, sie heilsgeschichtlich aufzuwerten und als göttlich begründetes Gefüge von Bedeutungen lesbar zu machen. Bevorzugt man einen solchen Standpunkt, ließe sich ebensogut ‚Sinnfülle‘ gegen eine ‚leere Unmittelbarkeit‘ diesseits der Hermeneutik ausspielen. Oder man enthält sich der Parteinahme und begreift sowohl Ver-

Auch an diesem Punkt wird deutlich, dass das Erzählen von der *vita mixta* nicht einfach ein diskursives Muster aktualisiert. Die Erzählung überführt die *vita mixta* als Konzept, dem über das Hin- und Zurückgehen der Wesen aus der Ezechielvision ein abstrakter zeitlicher und räumlicher Index eingeschrieben ist, in die chronotopische Darstellung eines religiösen Habitus, der sich gegen zahlreiche Störungen und Irritationen durchzusetzen hat und gerade in der Auseinandersetzung mit diesen Störungen praktische Probleme und Lösungsstrategien sichtbar werden lässt. Das Beispiel der ehelichen Askesepraktiken Elisabeths zeigt zudem, dass die Erzählung gegenüber dem Diskurs auch die Semantiken von *vita activa* und *vita contemplativa* verschiebt. Zur *vita contemplativa* steigt man auf, zur *vita activa* kehrt man zurück: Diese Bewegung inszeniert die Vita als Wechsel zwischen den Räumen des Gebets, der körperlichen Züchtigung und dem Ehebett, wobei der Aufstieg zur *vita contemplativa* gewissermaßen gegen die Schwerkraft der sozialen Einrichtung der Ehe durchgesetzt werden muss, die ihre Ansprüche in Form freundlicher Bitten (Ludwig) oder in Form des Tadels (Mägde) geltend macht.

Eine solche Konstellation ist in sozialer Hinsicht weit von der klösterlichen Variante einer *vita mixta* entfernt, wie sie Caesarius selbst zum Beispiel in seiner oben erwähnten *Assumptio*-Predigt vor dem Hintergrund des gleichen biblischen Topos aus Ez 1,14 beschreibt:

Animalia quae vidit Ezechiel in visione Dei ibant & reuertebantur. Haec imitari debent viri religiosi, eundo ad vitam contemplatiuam, & redeundo ad actiuam. Quando monachi varijs officijs deputati, psallendi, orandi, meditandive causa praeparant se ad oratorium, sunt contemplatiui, quando ad officia redeunt sunt actiui.<sup>51</sup>

[Die Wesen, die Ezechiel in der Vision Gottes sah, gingen hin und kehrten zurück. Diese müssen die Mönche nachahmen, indem sie zum kontemplativen Leben hingehen und zum tätigen Leben zurückkehren. Wenn die zu unterschiedlichen Ämtern abgeordneten Mönche sich zur Kirche begeben, um zu singen, zu beten oder zu meditieren, sind sie kontemplativ; wenn sie zu ihren Ämtern zurückkehren, sind sie tätig.]

fahren, die auf ‚Unmittelbarkeit‘ abzielen, als auch solche, denen es um ‚Sinnfülle‘ geht, als je valide Optionen legendarischen Erzählens.

<sup>51</sup> Caesarius von Heisterbach, „In Assumptione“, 130 f. Caesarius ruft den Topos auch in seinem prominenten *Dialogus miraculorum* auf, um das Konzept der *conversio de corde* zu erklären: „*Conversio de corde, est mentis excessus in contemplatione. Hac usa sunt coelestia illa animalia, quae ibant et reuertebantur; ibant de corde ad Deum, per contemplationem ascendendo, reuertebantur ad actionem rursus descendendo.*“ [„Die Bekehrung aus dem Herzen ist die Entrückung des Geistes in die Kontemplation; diese genossen jene himmlischen Lebewesen, die vorwärts und zurück schritten [...]: Sie schritten vom Herzen her auf Gott zu, indem sie durch die Kontemplation hinaufstiegen und absteigend wieder zurückkehrten zum tätigen Leben“] (Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder* [Fontes Christiani 86,1], Tlbd. 1, Lateinisch-Deutsch, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Turnhout 2009, 214 f. [I,2]).

In beiden Fällen arbeitet Caesarius am gleichen biblischen Bild, doch dessen soziale und situative Verortungen weichen hochgradig voneinander ab. Der Spielraum, den der ambige Charakter der Lebensformdifferenz einerseits, der narrative Charakter der Vita andererseits eröffnen, lässt es offenbar zu, eine *vita mixta* nach dem Vorbild der Ezechielvision sowohl im Kloster als auch im ehelichen Leben zu lokalisieren.<sup>52</sup> In diesem Spielraum kann Caesarius den exklusiven Vollkommenheitsanspruch kontemplativer Stände suspendieren, ohne formal etwas an der Wertachse ändern zu müssen, die die *vita contemplativa* über der *vita activa* ansiedelt.

Auf eine konzeptuell anders gelagerte Steigerung der sozialen Verfügbarkeit religiöser *perfectio* hat Burkhard Hasebrink am Beispiel einer deutschen Übersetzung der 46. Hoheliedpredigt Bernhards von Clairvaux aus dem 15. Jahrhundert hingewiesen. Das geschmückte Bett des Hohenliedes (Hld 1,16), das Bernhard noch allegorisch auf das Kloster bezogen hatte, bezieht diese Übersetzung auf ein Konzept der Abgeschiedenheit in der Tradition Meister Eckharts. Aus der Übernahme dieses Konzepts in der deutschen Übersetzung der Hoheliedpredigt leitet Hasebrink weitreichende soziale Konsequenzen ab:

Offensichtlich ist das ‚geschmückte Bett‘ der mystischen Vereinigung zwischen Bräutigam und Braut nicht mehr in bevorzugter Weise den Religiösen vorbehalten, sondern steht in der Sicht des anonymen Übersetzers aus dem 15. Jahrhundert jedem Menschen zu, insofern er geistig abgeschieden ist – im 15. Jahrhundert ist die Vollkommenheit eines religiösen Lebens nicht mehr an die Exklusivität eines monastischen Standes gebunden.<sup>53</sup>

Auch wenn hinsichtlich der sozialen Entkopplung religiöser Lebensformen durchaus Parallelen zu beobachten sind, entwirft Caesarius in seiner Elisabethvita keine Abgeschiedenheit *avant la lettre*. Elisabeths Vollkommenheit entspringt nicht ausdrücklich einer Haltung der Gelassenheit, sondern konkreten und schmerzvollen Absonderungsmaßnahmen, zu denen die Trennung vom Ehemann und von vertrauten Dienerinnen ebenso zählt wie die von den eigenen Kindern. So heißt es in einer späteren Passage der Vita:

Tante perfectionis erat beata Elyzabeth, ut infantem suum, qui annum et dimidium etatis habebat, omnino a se removeri iussisset, ne forte nimis eum diligendo, affectu carnali prepedita, a divino abstrahetur servitio (CV, 376, 40–43).

<sup>52</sup> Innermonastische Positionen zum Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* sind mit Blick auf den Stellenwert körperlicher Arbeit dargestellt bei Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis, Abhandlungen 35), Berlin 2008, 262–285.

<sup>53</sup> Burkhard Hasebrink, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316, 311.

[Von einer solchen Vollkommenheit war die selige Elisabeth, dass sie anordnete, ihr Kind, das eineinhalb Jahre alt war, ganz von sich entfernen zu lassen, damit sie nicht, weil sie es vielleicht allzu sehr liebte, gebunden durch leibliche Zuneigung, vom Gottesdienst abgehalten würde.]

Vollkommenheit ist zwar auch hier nicht an einen monastischen Stand, sehr wohl jedoch an Entscheidungen des äußeren Lebens gebunden. Auch sind Elisabeths Entsagungen vor allem vor dem Hintergrund ihrer hochadligen Herkunft für ihre Vervollkommnung relevant, sodass ständische Exklusivität auf dieser Ebene weiterhin eine Rolle spielt. Für ein radikales Konzept von Abgeschiedenheit dürfte dies keine übergeordnete Relevanz haben. Gerade anhand solcher Unterschiede lassen sich Bedingungen von Wertverschiebungen im religiösen Diskurs sichtbar machen, die im Spätmittelalter zu einer zunehmend wachsenden Verfügbarkeit von Konzepten religiöser Vollkommenheit führen. Anders als Eckhart tastet Caesarius auch den Vorrang der *vita contemplativa* formal nicht an. Er entwirft jedoch bereits in den 30er Jahren des 13. Jahrhunderts ein hagiographisches Narrativ, das die ständische Semantik der Lebensformdifferenz programmatisch zu Gunsten ihrer prozesshaften Semantiken zurückstellt, ohne den Vollkommenheitsanspruch aufzugeben, der in anderen Kontexten auf monastische Räume bezogen bleibt.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Caesarius von Heisterbach, „Das Leben der hl. Elisabeth“, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 344–381.
- Ders., *Das Leben der Heiligen Elisabeth* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen 67,2), hg. u. übers. v. Ewald Könsgen, Marburg 2007.
- Ders., „Die Predigt über die Translation der hl. Elisabeth“, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 381–390.
- Ders., „In Assumptione Beatae Mariae Virginis“, in: *Homiliae Festivae Venerabilis Fr. Caesarii Heisterbacensis Monachi S. Ordinis Cisterciensium [...]*, hg. v. J. A. Coppenstein, Köln 1615, 122–131.
- Ders., *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder* (Fontes Christiani 86,1), Tlbd. 1, Lateinisch-Deutsch, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Turnhout 2009.
- Gregor der Große, *Homilien zu Ezechiel*, übers. u. eingel. v. Georg Bürke, Einsiedeln 1983.
- Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél* (SC 327), texte lat., introd., trad. et notes par Charles Morel, Bd. 1, Paris 1986.
- Hieronymus, „Liber Interpretationis Hebraicorum Nominum“, in: *S. Hieronymi Presbyteri Opera. Pars I, 1* (CCSL 72), hg. v. Paul de Lagarde, Turnhout 1959, 57–161.

- „Liber Anselmi Archiepiscopi De Humanis Moribus Per Similitudines“, in: *Memorials of St. Anselm* (Auctores Britannici Medii Aevi 1), hg. v. Richard William Southern u. Franciscus Salesius Schmitt, O.S.B., London 1969, 37–104.
- „Liber de modo bene vivendi ad sororem“, in: *PL* 184 (1854), 1199–1306.
- Quellenstudien zur Geschichte der hl. Elisabeth, Landgräfin von Thüringen*, hg. v. Albert Huyskens, Marburg 1908.
- S. Isidori Hispalensis episcopi Liber de variis quæstionibus adversus Iudæos seu ceteros infideles vel plerosque hæreticos iudaizantes ex utroque Testamento collectus* (Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris Et Medii Aevi 6–9), hg. v. Ángel Custodio Vega u. August Eduard Anspach, Escorial 1940.
- Sancti Aurelii Augustini De Sermone Domini In Monte Libros Duos* (CCSL 35), hg. v. Almut Mutzenbacher, Turnhout 1967.
- „Sententiae differentiarum de activa vita atque contemplativa“, in: *PL* 83 (1862), 1243–1248.
- „Vita Sanctae Cunegundis“ (*MGH SS 4*), hg. v. Georg Waitz, Hannover 1841, 821–828.

### Sekundärliteratur

- Angenendt, Arnold, „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44 / Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3, Münster 2003, 15–42.
- Auge, Oliver/Witthöft, Christiane, „Zur Einführung: Ambiguität in der mittelalterlichen Kultur und Literatur“, in: Oliver Auge/Christiane Witthöft (Hg.), *Ambiguität im Mittelalter. Formen zeitgenössischer Reflexion und interdisziplinärer Rezeption* (TMP 30), Berlin/Boston 2016, 1–17.
- Bachtin, Michail M., *Chronotopos* (stw 1879), aus dem Russ. v. Michael Dewey. Mit einem Nachwort v. Michael C. Frank u. Kirsten Mahlke, Frankfurt a. M. 2008.
- Colberg, Shawn, „Saint Bonaventure on the Sacrament of Marriage and Christian Perfection“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie. Le mariage dans la théologie médiévale. Marriage in Medieval Theology* (Archa Verbi. Subsidia 15), Münster 2018, 279–301.
- Constable, Giles, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141.
- Emmelius, Caroline, „Gelübde und Selbstdestitur. Narrative Konfigurationen der Weltabkehr in der frühen Elisabeth-Hagiographie (Konrad von Marburg, Dietrich von Apolda)“, in: Udo Friedrich/Ulrich Hoffmann/Bruno Quast (Hg.), *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters* (Literatur – Theorie – Geschichte 21), Berlin/Boston 2020, 103–126.
- Enenkel, Karl A. E., „Die humanistische *vita activa/vita contemplativa*-Diskussion. Francesco Petrarca's *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies. Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 120), Arizona 1994, 249–257.
- Foulon, Jean-Hervé, „Un représentant de la spiritualité canoniale au XII<sup>e</sup> siècle? Geoffrey du Loroux († 1158)“, in: Michel Parisse (Hg.), *Les chanoines réguliers. Émergence et ex-*



- pansion (XI<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècles). Actes du sixième colloque international du CERCOR. Le Puy en Velay, 29 juin–1<sup>er</sup> juillet 2006, Saint-Étienne 2009, 71–116.*
- Haarländer, Stephanie, „Zwischen Ehe und Weltentsagung. Die verheiratete Heilige – Ein Dilemma der Hagiographie“, in: Christa Bertelsmeier-Kierst (Hg.), *Elisabeth von Thüringen und die neue Frömmigkeit in Europa*, Frankfurt a. M. u. a. 2008, 211–229.
- Hasebrink, Burkhard, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316.
- Haubrichs, Wolfgang, „*Veriloquium nominis*. Zur Namensexegese im frühen Mittelalter. Nebst einer Hypothese über die Identität des *Heliand*-Autors“, in: Hans Fromm/Wolfgang Harms/Uwe Ruberg (Hg.), *Verbum et signum. Friedrich Ohly zum 60. Geburtstag*, Bd. 1, München 1975, 231–266.
- Hübner, Gert, „Erzählung und praktischer Sinn. Heinrich Wittenwilers *Ring* als Gegenstand einer praxeologischen Narratologie“, in: *Poetica* 42 (2010), 215–242.
- Ders., „Eulenspiegel und historische Sinnordnungen. Plädoyer für eine praxeologische Narratologie“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 53 (2012), 175–206.
- Huyskens, Albert, „Einleitung“, in: Caesarius von Heisterbach, *Das Leben der hl. Elisabeth*, hg. v. Albert Huyskens, in: *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka, Bd. 3, Bonn 1937, 331–343.
- Jaeggi, Rahel, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014.
- Kaldewey, David, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz* (Science Studies), Bielefeld 2013.
- Langosch, Karl, „Caesarius von Heisterbach“, in: <sup>2</sup>VL 1 (1978), 1152–1168.
- Largier, Niklaus, „*Vita activa/vita contemplativa*“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754.
- Luhmann, Niklas, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (stw 1001), Frankfurt a. M. 1990.
- Machielsen, John J., *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi. II A. (Praefatio). Theologica. Exegetica* (CCSL), Turnhout 1994.
- Ders., *Clavis Patristica Pseudepigraphorum Medii Aevi. II B. Ascetica. Monastica. (Indices)* (CCSL), Turnhout 1994.
- Manuwald, Henrike, *Jesus und das Landrecht. Zur Realitätsreferenz bibelepischen Erzählens in Hoch- und Spätmittelalter* (Bibliotheca Germanica 67), Tübingen 2018.
- McGovern-Mouron, Ann, „Listen to me, daughter, listen to a faithful counsel‘. The *Liber de modo bene vivendi ad sororem*“, in: Denis Renevey/Christinia Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women. Female Spirituality and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 81–106.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969].
- Möllenbrink, Linus, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere‘. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 101–139.
- Muschiol, Gisela, „Elisabeth von Thüringen. Weiblichkeit zwischen Rollenerwartung und Rollenbruch“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 118 (2007), 348–366.
- Pretzschner, Maria, *Sanctae modernae in diebus nostris? Hagiographische Konzeptionen weiblicher vita religiosa im Umfeld der Mendikanten*, Diss. masch., Dresden 2015. urn:nbn:de:bsz:14-qucosa-232683 (abgerufen am 30.10.2019).
- Reinhard, Wolfgang, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25.

- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- Seidl, Stephanie, „Nähestiftung: Das hochmittelalterliche Erzählen über Elisabeth von Thüringen“, in: Julia Weitbrecht u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 217–245.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Sonntag, Jörg, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis, Abhandlungen 35), Berlin 2008.
- Traulsen, Johannes, „Virginität und Lebensform“, in: Julia Weitbrecht u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 137–158.
- von der Osten-Sacken, Vera, *Jakob von Vitrys Vita Mariae Oigniacensis. Zu Herkunft und Eigenart der ersten Beginen* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 223), Göttingen 2010.
- Wehrli-Johns, Martina, „Armenfürsorge, Spitaldienst und neues Büßertum in den frühen Berichten über das Leben der heiligen Elisabeth“, in: Dieter Blume/Matthias Werner (Hg.), *Elisabeth von Thüringen – eine europäische Heilige. Aufsätze*, Petersberg 2007, 153–163.
- Dies., „Das mittelalterliche Beginentum – Religiöse Frauenbewegung oder Sozialidee der Scholastik? Ein Beitrag zur Revision des Begriffs ‚religiöse Bewegungen‘“, in: Peter Modler/Stephan Lennartz (Hg.), *Zahlreiche wie die Sterne des Himmels“. Beginen am Niederrhein zwischen Mythos und Wirklichkeit* (Bensberger Protokolle 70), Bensberg 1992, 9–39.
- Dies., „Haushälterin Gottes. Zur Mariennachfolge der Beginen“, in: Dieter R. Bauer/Claudia Opitz/Hedwig Röckelein (Hg.), *Maria. Abbild oder Vorbild? Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung*, Tübingen 1990, 147–167.
- Dies., „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposion Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 354–367.
- Dies., „Vita mixta und via media im spätmittelalterlichen Diskurs: Neuere Forschungen zum sogenannten Semireligiosentum“, in: *Spee-Jahrbuch* 17/18 (2010/2011), 101–119.
- Weikmann, Hans Martin, „Maria und Marta in einer Person. Zur Deutung Elisabeths von Thüringen in der Hagiographie des 13. Jahrhunderts“, in: Rainer Dillmann/Hans Martin Weikmann (Hg.), *Nicht aufgrund von Brot allein wird leben der Mensch“ (Mt 4,4). Mystik und soziales Engagement* (Schriften der Katholischen Hochschule NRW 12), Opladen/Farmington Hills 2009, 21–34.
- von Weissenberg, Marita, „The Sacrament of Marriage in Late Medieval Hagiography“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie. Le mariage dans la théologie médiévale. Marriage in Medieval Theology* (Archa Verbi. Subsidia 15), Münster 2018, 459–475.
- Werner, Matthias, „Elisabeth von Thüringen, hl. I. Leben und Wirken; II. Verehrung; III. Hagiographie“, in: *LexMA* 3 (1986), 1838–1841.



## *Otium sanctum* in einer *vita mixta*?

Stand und Lebensform in *De contemplatione et vita activa*  
Heinrichs von Bitterfeld\*

*Henrike Manuwald*

The treatise *De contemplatione et vita activa* by Heinrich von Bitterfeld, composed in the late fourteenth century, is addressed to queen Jadwiga of Poland. On that basis scholars have assumed that the treatise advertises a *vita mixta* as a specific way of life and aims to present it as achievable also for the nobility. In view of this interpretation, this paper explores the relationship between class and way of life that emerges from the treatise. The paper argues that Heinrich rather develops a model of systematic interdependence of *vita activa* and *vita contemplativa* (understood as modes of acting), which, however, is introduced as particularly appropriate for people with societal responsibilities. A central aspect of his concept is the re-interpretation of Augustine's *otium sanctum*, which, in Heinrich's treatise, leads to contemplation about one's neighbour, focused on this world.

### 1. Tätigkeit und Kontemplation: eine Frage des Standes?

Wenn man die berühmte Eingangsminiatur der Heiligenkreuzer Handschrift des *Liber avium* Hugos von Folieto (Abb.) als Ausgangspunkt nimmt<sup>1</sup>, scheint es auf den ersten Blick keinen Zweifel zu geben, dass die Konzepte von *vita*

---

\* Der Beitrag ist im Teilprojekt G2 „*vita mixta*. Zur Laikalisierung eines geistlichen Konzepts“ des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ entstanden, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) – Projektnummer 197396619 – SFB 1015.

<sup>1</sup> Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, Cod. 226, fol. 129v. Die Miniatur entstammt einem Teil der Handschrift, der in Nordfrankreich in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts entstanden ist. Eine Bibliographie zur Handschrift findet sich unter dem Permalink <https://manuscripta.at/?ID=30389>. Zur Prologminiatur des *Liber avium* vgl. u. a. Friedrich Ohly, „Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo von Folieto“, in: *FMSt* 2 (1968), 162–201, 173; Andreas Fingernagel, *Die Heiligenkreuzer Buchmalerei von den Anfängen bis in die Zeit ‚um 1200‘*, Text- und Abbildungsband, Wien 1985 [ungedr. Diss.], Textband 277 f.; Mary J. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge Studies in Medieval Literature 10), Cambridge u. a. 1990, 240. Die Beischriften werden nach eigenen Transkriptionen zitiert.

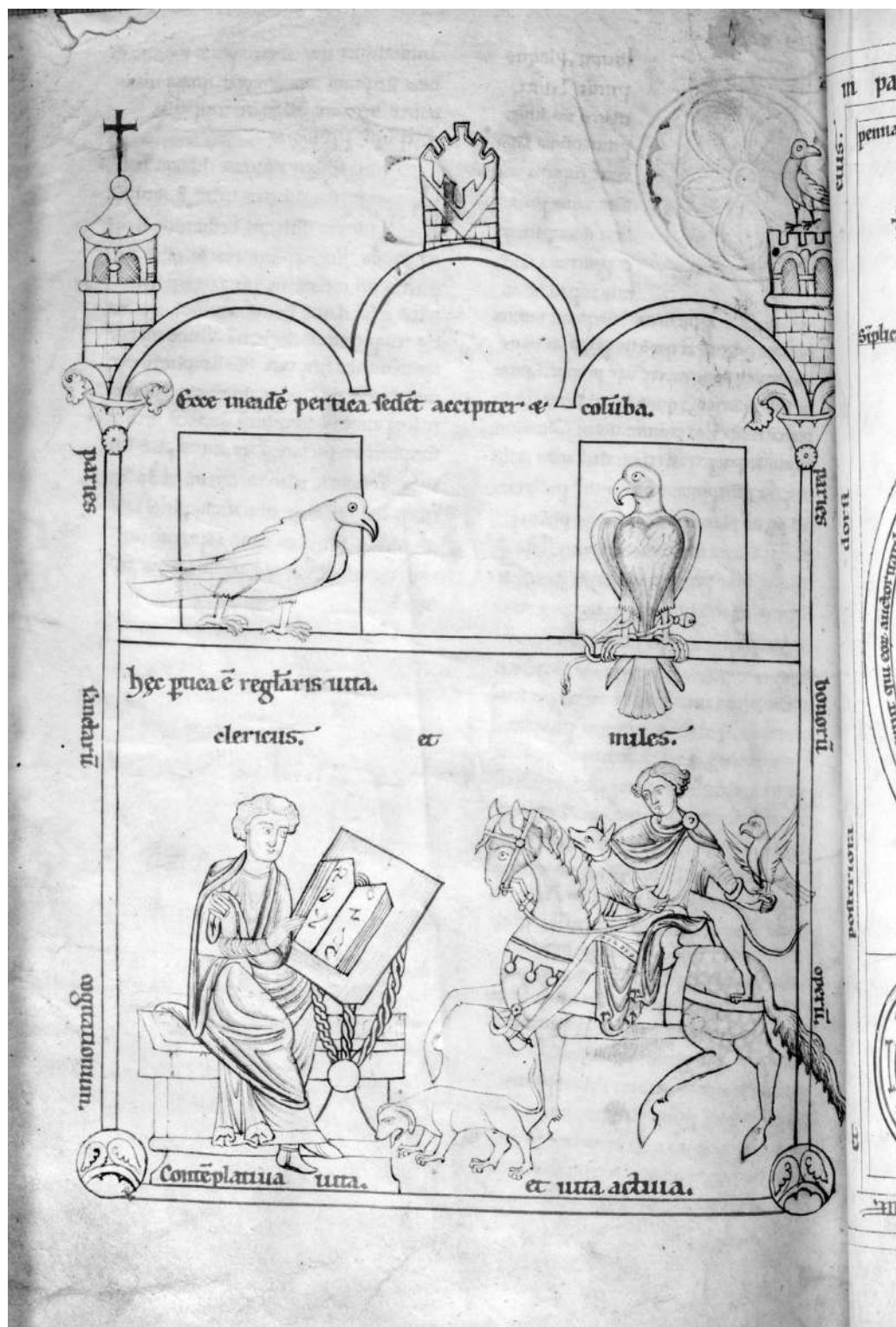


Abb.: Hugo von Folieto, *Liber avium*  
 Zisterzienserabtei Stift Heiligenkreuz, Cod. 226 (2. Hälfte 12. Jh. bis Ende 13. Jh.;  
 Nordfrankreich), fol. 129v: *vita contemplatiua* und *vita actiua*.

*activa* und *vita contemplativa* dort mit bestimmten Ständen<sup>2</sup> verbunden sind: Innerhalb einer architektonischen Struktur sind eine tonsurierte männliche Figur, die an einem Lesepult sitzt (links), und ein Reiter mit einem Jagdvogel und Jagdhunden (rechts) einander gegenübergestellt.<sup>3</sup> Oberhalb der Figuren ist zu lesen „clericus. et miles.“ [„Kleriker und Kämpfer/Ritter“<sup>4</sup>], unterhalb „Conte(m)platiua uita. et uita actiua.“ *vita contemplativa* und *vita activa* wirken so an Funktionsbezeichnungen gebunden, die sich ständischen Großgruppen zuordnen lassen.<sup>5</sup> Gleichzeitig suggeriert das Bild, dass beide Lebensformen in einer Verbindung stehen, weil sowohl die „Wand der heiligen Gedanken“ [„paries sanctaru(m) cogitationum.“] auf der Seite des Klerikers als auch die „Wand der guten Taten“ [„paries bonoru(m) operu(m).“] auf der Seite des Ritters dafür nötig sind, die Bogenarchitektur zu untermauern. Die Architektur hat einen durchaus kompositen Charakter, da die ‚Wand der heiligen Gedanken‘ mit einem durch ein Kreuz als solchen ausgewiesenen Kirchturm bekrönt ist, die ‚Wand der guten Taten‘ hingegen mit einem zinnenbesetzten Wehrturm; aber die Wände tragen gemeinsam Arkaden. Außerdem sind die Wände durch eine Stange verbunden,

---

<sup>2</sup> ‚Stand‘ ist insofern eine problematische Kategorie, als in der Soziologie, der Rechtswissenschaft und der Geschichtswissenschaft divergierende Konzepte damit verbunden werden (vgl. grundlegend Otto Gerhard Oexle, „Stand, Klasse. I–VI“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhard Kosellek, Bd. 6, Stuttgart 1990, 156–200, 156–159). Zudem ist umstritten, als wie einheitlich ein ‚mittelalterliches‘ *ordo*-Denken angenommen werden kann (vgl. Bernhard Jussen, „Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte“, in: Bernd Schneidmüller/Stefan Weinfurter [Hg.], *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Ostfildern 2006, 227–256, 227–236). Der soziologische Standesbegriff nach Max Weber (vgl. dazu Oexle ebd., 157) kann aber dazu dienen, soziale Klassifikationen mit bestimmten Zuschreibungen, die Gesellschaften selbst vornehmen, in Zusammenhang zu bringen. Diese Zuschreibungen können sich durchaus überlagern.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Harald Wolter-von dem Knesebeck, „Aspekte der höfischen Jagd und ihrer Kritik in Bildzeugnissen des Hochmittelalters“, in: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen 1997, 493–572, 506 f.

<sup>4</sup> Die Übersetzungen in diesem Beitrag stammen, wenn nicht anders angegeben, von der Verfasserin.

<sup>5</sup> Verschiedene Ordnungsvorstellungen treffen hier zusammen: *clericus* ruft als Gegenbegriff *laicus* auf. Dementsprechend ist die Miniatur als Eingangsbild für folgenden Sammelband gewählt worden: Eckart Conrad Lutz/Ernst Tresp (Hg.), *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus?* (Scrinium Friburgense 10), Freiburg (Schweiz) 1999. Die Bezeichnung *miles* wiederum könnte (in Kombination mit der Jagddarstellung im Bild) auf den Adelsstand verweisen, aber auch auf die Dreiteilung in *oratores*, *bellatores* und *laboratores* (vgl. dazu Oexle, „Stand, Klasse“, 174–177, 185 f.). In jedem Fall deuten die Typenbezeichnungen auf ein klassifikatorisches Denken hin.

auf der eine Taube und ein Habicht sitzen.<sup>6</sup> Die Stange steht für das einer Regel folgende Leben, so die Beischrift darunter.<sup>7</sup>

Die Beischrift verweist auf den ersten Prolog des an den Konversen Ranierus gerichteten Werks.<sup>8</sup> In diesem Prolog spricht die Autorfigur den Adressaten folgendermaßen an:

Ecce in eadem pertica sedent accipiter et columba. Ego enim de clero, tu de militia. Ad conversionem venimus ut in regulari vita quasi in pertica sedeamus; et qui rapere consueveras domesticas aves, nunc bonae operationis manu silvestres ad conversionem trahas, id est saeculares. (Hugo von Folieto, *Liber avium*, Prologus I [S. 118])

[Sieh da, auf derselben Stange sitzen ein Habicht und eine Taube. Ich nämlich bin vom (Welt-)Klerus, du kommst vom Kriegerstand.<sup>9</sup> Wir treten ins Kloster ein<sup>10</sup>, damit wir im Leben nach der Mönchsregel wie auf einer Stange sitzen; und damit du, der du gewohnt warst, im Hause gehaltene Vögel zu rauben, jetzt mit der Hand des guten Wirkens im Wald lebende (sc. Vögel) zum Klostereintritt bewegst, d. h. Laien<sup>11</sup>.]

Der Text relativiert die Binarismen, die die Prologminiatur nahelegt: Zum einen erscheinen die Standesvorstellungen ausdifferenzierter, da mit (Welt-)Kleriker und Mönch zwei Formen geistlichen Lebens aufgerufen werden.<sup>12</sup> Zum anderen unterstreicht der Text, was im Bild durch die Sitzstange angedeutet ist: dass mit *vita activa* bzw. *vita contemplativa* nicht unbedingt ständisch kodierte Lebensformen gemeint sein müssen, sondern dass damit Handlungsweisen<sup>13</sup>

<sup>6</sup> Diese Verbindung bringt die Beischrift über den Vögeln auch verbal zum Ausdruck: „Ecce in eadem pertica sedent accipiter et colu(m)ba.“ [„Sieh da, auf derselben Stange sitzen ein Habicht und eine Taube.“]. Zur Interpretation des Jagdvogels als Habicht vgl. [Hugo von Folieto:] *Liber avium: The Medieval Book of Birds. Hugh of Fouilloys Aviarium*, Edition, Translation and Commentary by Willene B. Clark (MRTS 80), Binghamton, NY 1992, 117 f., Anm. 3.

<sup>7</sup> „hec p(er)tica e(st) reg(u)laris uita.“ [„Diese Stange ist das einer Regel folgende Leben.“]

<sup>8</sup> Vgl. die Überschrift von p. 1, c. 1. Der Text wird hier und im Folgenden zitiert nach Hugo von Folieto, *The Medieval Book of Birds*.

<sup>9</sup> Im folgenden Abschnitt wird erläutert, dass der Habicht, der dem „miles“ zugeordnet ist, Personen des Adels bezeichne [„per quem nobilium personae designantur“].

<sup>10</sup> Zu *conversio* als Bezeichnung für den Klostereintritt vgl. Guido Gassmann, *Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien* (Vita regularis 56), Wien u. a. 2013, 29. Wenig später ruft der Text aber auch das Modell der inneren Konversion auf, wenn gesagt wird, dass Adlige nach Buße und Bekehrung den Armen durch ihre guten Taten bekannt würden [„cum enim aliquis nobilium convertitur, per exemplum bonae operationis pauperibus praesentatur.“].

<sup>11</sup> Carruthers, *Book of Memory*, 240, übersetzt „saeculares“ mit „secular clergy“, Clark (in Hugo von Folieto, *The Medieval Book of Birds*, 119) mit „laymen“.

<sup>12</sup> Zur Tradition einer ständischen Dreiteilung in ‚Mönche‘, ‚Kleriker‘ und ‚Laien‘ vgl. Oexle, „Stand, Klasse“, 177 f. Zum Laienbegriff s. u. Anm. 26.

<sup>13</sup> Der Handlungsbegriff soll hier Intentionalität implizieren, ohne zu leugnen, dass Handlungsmuster auch unbewusst erworben werden können. Zur soziologischen Diskussion um die Abgrenzung von Handeln, Routinehandeln und Verhalten vgl. zusammenfassend Ingo Schulz-Schaeffer, „Handeln, soziales“, in: Johannes Kopp/Anja Steinbach (Hg.),

innerhalb einer bestimmten Lebensform bezeichnet sein können: hier der *vita regularis*.<sup>14</sup>

Im vielfältigen Lebensformdiskurs sind in den theologischen Schriften seit der Spätantike beide Verständnisse von ‚Lebensform‘ präsent<sup>15</sup>: als Art der Lebensführung, die mit bestimmten gesellschaftlichen Stellungen verbunden ist, und als ‚aktive‘ bzw. ‚kontemplative‘ Handlungsweise.<sup>16</sup> In den Quellen sind die Übergänge oft fließend, wie sich exemplarisch an einer Passage aus Augustinus’ *De civitate dei* zeigen lässt:

nihil sane ad istam pertinet ciuitatem quo habitu uel more uiuendi, si non est contra diuina praecepta, istam fidem, qua peruenitur ad deum, quisque sectetur; unde ipsos philosophos, quando christiani fiunt, non habitum uel consuetudinem uictus, quae nihil inedit religionem, sed falsa dogmata mutare compellit. [...] ex tribus uero illis uitae generibus, otioso, actuoso et ex utroque composito, quamuis salua fide quisque possit in quolibet eorum uitam ducere et ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis inpendat. nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actuosus, ut contemplationem non requirat dei. (Augustinus, *De civitate dei* 19,19)<sup>17</sup>

---

*Grundbegriffe der Soziologie*, 12., durchges. u. korr. Aufl., Wiesbaden 2018, 169–172 (mit weiterer Literatur).

<sup>14</sup> Zur Einordnung des hier zum Ausdruck kommenden Konzepts in Hugos Werk vgl. Giles Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141, 47 f. Zur doppelten Semantisierung von *vita activa* und *vita contemplativa* als sozial-ständische Kategorien auf der einen und dynamisch aufeinander bezogenen Ausprägungen einer christlichen Lebensweise auf der anderen Seite vgl. grundlegend den Beitrag von Christian Schmidt in diesem Band.

<sup>15</sup> Im Folgenden geht es nur um den theologischen Lebensformdiskurs. Zur weiter gefassten Semantisierung von Lebensformen als institutionalisierten sozialen Praktiken vgl. z. B. Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973, 14, zur historischen Spezifik vgl. ebd., 19 f.; Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2013, bes. 67–135.

<sup>16</sup> Constable („The Interpretation“, 22) konstatiert in dieser Hinsicht eine diachrone Entwicklung: „The ideal of a mixed life of action and contemplation, not only for clerics and laymen but also for monks, had many supporters in the early Middle Ages and was only gradually replaced by a tendency to separate the two lives and to identify action with the life in the world and contemplation with the life of monks, or, more narrowly, of hermits.“ Angesichts der Ausdifferenzierung des Lebensformdiskurses und der breiten Rezeption von frühmittelalterlichen Autoren wie Gregor dem Großen (vgl. dazu z. B. Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. 1969, durchges. u. erw. Nachdr.], 114 f.) ist es schwierig, übergreifende Tendenzen zu benennen.

<sup>17</sup> Augustinus, *De civitate Dei*. Bd. 2: *Libri XI–XXII*, hg. v. Bernhard Dombart (CCSL 48), Turnhout 1955. Zu dieser vielinterpretierten Stelle vgl. u. a. Mieth, *Die Einheit*, 101–105; Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, 598–600; Constable, „The Interpretation“, 19; Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie*



[Gewiss hat es keinen Einfluss auf diesen Staat, mit welcher äußeren Erscheinung oder Lebensweise, wenn sie nicht gegen die göttlichen Gebote verstößt, jemand dem Glauben nachgeht, durch den man zu Gott gelangt. Daher zwingt er (sc. der Staat) selbst die Philosophen, wenn sie Christen werden, nicht, ihre äußere Erscheinung oder Gewohnheit der Lebensführung, wenn sie die Gottesverehrung nicht hindert, zu ändern, sondern die falschen Lehrmeinungen. (...) Von jenen drei Arten des Lebens jedoch, der in der Muße bestehenden, der tätigen und der aus beiden zusammengesetzten, wenn man auch in jeder von ihnen, wenn der Glaube bewahrt wird, sein Leben führen und zum ewigen Lohn gelangen kann, so besteht doch ein Unterschied dahingehend, was man aufgrund der Liebe zur Wahrheit innehat und was man aufgrund der Pflicht zur Nächstenliebe aufwendet. Denn niemand darf so dem Leben in der Muße hingegeben sein, dass er in ebendieser Muße nicht bedenkt, was der Nächste nötig hat, noch so der Tätigkeit hingegeben, dass er nicht nach der Betrachtung Gottes verlangt.]

Im 19. Kapitel des 19. Buchs verneint Augustinus zunächst, dass die Lebensweise [„more uiuendi“] – hier offenbar im Sinne von ‚Habitus‘ gedacht – relevant für den Gottesstaat sei, solange sie nicht im Gegensatz zu göttlichen Vorschriften stehe. Deswegen müssten Philosophen ihre Art des Auftretens und ihre Gewohnheiten nicht ändern (nur ihre Lehren), sobald sie Christen geworden seien. Wenn Augustinus dann zwischen drei gleichwertigen Arten des Lebens [„uitae generibus“] differenziert, der kontemplativen, der aktiven und der gemischten, dann ist das eine systematische Unterscheidung, bei der Stand oder gesellschaftliche Funktion ausgeblendet bleiben, jedoch die Vorstellung einer festen Lebensform aufgerufen wird.<sup>18</sup> Die Argumentation steuert auf die zentrale Aussage zu, dass – unabhängig von der gewählten Lebensform – niemand so mußevoll sein solle, dass er während dieser Muße nicht die Bedürfnisse seiner Nächsten berücksichtige, noch so aktiv, dass man sich nicht um die Kontemplation Gottes bemühe. Die Überlegungen zu anzustrebenden Handlungsweisen werden im weiteren Verlauf des Kapitels jedoch an gesellschaftliche Funktionen rückgebunden, wenn das aktive Leben mit öffentlichen Pflichten in Verbindung gebracht wird und dafür das Amt des Bischofs als Beispiel dient.<sup>19</sup>

---

(Otium 8), Tübingen 2018, 278 f.; Anna Keiling, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019, 202 f.

<sup>18</sup> Hier wird eine Binnendifferenzierung vorgenommen, die sich mit Christian Schmidt (vgl. seinen Beitrag in diesem Band, 61) als ‚re-entry‘ verstehen lässt. Die vorher entfaltete Systematik tritt durch den Ebenenwechsel von Art der Lebensführung zu Handlungsweise in den Hintergrund. Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 101 f., der jedoch nicht von einem Ebenenwechsel ausgeht und sich deshalb gegen eine klassifikatorische Lesart der Dreiteilung wendet: „Der Schwerpunkt liegt also nicht auf einer Dreiteilung des Lebens, sondern auf dem Verständnis sowohl der ‚vita contemplativa‘ als auch der ‚vita activa‘ als ‚vita mixta‘. Die Worte von den ‚genera vitae‘ sollte man also nicht klassifikatorisch verstehen, denn Augustinus’ Sprachgebrauch ist hier nicht scholastisch festgelegt.“

<sup>19</sup> „in actione uero non amandus est honor in hac uita siue potentia, quoniam omnia uana sub sole, sed opus ipsum, quod per eundem honorem uel potentiam fit, si recte atque utiliter fit, id est, ut ualeat ad eam salutem subditorum, quae secundum deum est; unde

Eine Korrelation von Lebensform und gesellschaftlicher Funktion lässt sich insbesondere bei denjenigen Modellen beobachten, die programmatisch eine Kombination von Aktion und Kontemplation entwerfen. So nennt Gregor der Große den Prediger als den Prototyp für jemanden, der Aktion und Kontemplation in der Nachfolge Christi verbinde.<sup>20</sup> Thomas von Aquin schließt in die ‚aktiven Kontemplativen‘ außerdem die Mitglieder von Predigerorden ein.<sup>21</sup> Heinrich von Gent und Jean Gerson ordnen eine ‚gemischte‘ Lebensform den Prälaten zu.<sup>22</sup> Ob solche Konzepte generell als *vita mixta* bezeichnet werden sollten, ist in der Forschung umstritten<sup>23</sup>, da, selbst wenn in den Quellen die Bezeichnung verwendet wird, damit nicht unbedingt eine dreigliedrige Systematik, sondern eher die Wechselbeziehung der beiden grundständigen Lebensformen der *vita activa* und der *vita contemplativa* entworfen wird.<sup>24</sup> Heuristisch kann die Bezeichnung *vita mixta* aber trotzdem als Kurzformel für solche programmatisch vertretenen ‚Mischungsverhältnisse‘ dienen, wobei damit kein Aufgehen von *vita activa* und *vita contemplativa* ineinander, sondern eine systematische Bezogenheit aufeinander gemeint ist, die oft als zeitliche Abfolge oder beständiger Wechsel konkretualisiert ist.<sup>25</sup>

---

iam superius disputauimus. propter quod ait apostolus: *qui episcopatum desiderat, bonum opus desiderat* [1 Tim 3,1]. exponere uoluit quid sit episcopatus, quia nomen est operis, non honoris.“ (Augustinus, *De civitate dei* 19,19) [„Beim tätigen Leben jedoch darf man nicht an der Ehren- oder Machtstellung Gefallen finden, da alles unter der Sonne eitel ist, sondern am Werk selbst, das eben durch diese Ehren- oder Machtstellung zustande kommt, wenn es richtig und zum Nutzen zustande kommt, das heißt, dass es etwas zu dem Wohl der Untergebenen ausrichten kann, das gemäß Gott(es Willen) ist; darüber haben wir schon weiter oben gesprochen. Deswegen sagt der Apostel: Wer das Bischofsamt begehrt, begehrt ein gutes Werk (1 Tim 3,1). Er wollte darlegen, was das Bischofsamt ist, weil es die Bezeichnung für ein Werk ist, nicht für eine Ehrenstellung.“].

<sup>20</sup> Vgl. Constable, „The Interpretation“, 20–22; Silke Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005, 128.

<sup>21</sup> Vgl. Mieth, *Die Einheit*, 125; Solignac, „Vie Active“, 609–612; Constable, „The Interpretation“, 112.

<sup>22</sup> Vgl. Solignac, „Vie Active“, 609–612; Marc Vial, „La vie mixte selon Jean Gerson“, in: Christian Trottmann (Hg.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École française de Rome 423), Rom 2009, 385–400, 395–400. Auch Bonaventura hatte für Prälaten eine ‚gemischte‘ Tätigkeit angesetzt; in seinem hierarchisch angelegten Entwurf kirchlicher Stände nehmen sie die mittlere Position ein (vgl. Solignac ebd., 607 f.).

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 612 f.

<sup>24</sup> Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 101 f. Dazu, dass Thomas von Aquin eine zweigliedrige Systematik für ausreichend hält, vgl. Solignac, „Vie Active“, 609–612.

<sup>25</sup> Die zeitlichen Entwürfe hängen davon ab, ob die Kontemplation als „mystische Gottesschau“, die zu Lebzeiten nur transitorisch erreicht werden kann, oder als „Gottverbundenheit“ konzipiert wird. Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 112 (Zitate); Constable, „The Interpretation“, 21.

Unabhängig von der Bezeichnung haben die genannten Modelle gemeinsam, dass sie Lösungen für das Problem entwerfen, wie in Positionen, die besondere Anforderungen an die Nächstenliebe stellen, die Ansprüche der Nächsten- und der Gottesliebe miteinander vereinbart werden können. Dieses systematische Problem wurde im Spätmittelalter auch für ‚Laien‘<sup>26</sup> diskutiert, unter anderem von Walter Hilton, der seinen Brief über das ‚Medeled Liyf‘ an einen (wohl als Exempelfigur konstruierten) wohlhabenden Vater und Hausherrn richtet, dessen Ansinnen, ein kontemplatives Leben führen zu wollen, er angesichts von dessen Verantwortung als Haushaltsvorstand ablehnt und dem er stattdessen rät, ‚Werke‘ des aktiven mit denen des kontemplativen Lebens zu mischen.<sup>27</sup> Obwohl hier eine ständische Konstellation das Ausgangsproblem bildet, geht es letztlich um die systematische Kombination von Handlungsweisen mit dem Ziel, ein

---

<sup>26</sup> Gemeint ist hier die kirchenrechtliche Dimension des vielschichtigen Laienbegriffs, der sich – in den Quellen und in der Forschungsliteratur – aber auch auf den Bildungsgrad und auf den Gegensatz von ‚weltlich‘ und ‚geistlich‘ beziehen kann. Bei den beiden letzten Dimensionen ist mit zahlreichen Übergangsformen zu rechnen. Für die Frage nach einer für ‚Laien‘ angemessenen Lebensform sind alle drei Dimensionen relevant, da z. B. erst ein gewisser Bildungsgrad bestimmte Praktiken der Kontemplation ermöglicht. Zur Komplexität des Laienbegriffs und seiner mangelnden Trennschärfe vgl. u. a. Georg Steer, „Zum Begriff ‚Laiē‘ in der deutschen Dichtung und Prosa des Mittelalters“, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 764–768; Ders., „Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit“, in: Klaus Schreiner (Hg.) unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 227–240, bes. 235 f.; Klaus Schreiner, „Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?“, in: Ders. (Hg.) unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 1–78, bes. 28 f.; Nikolaus Henkel/Nigel F. Palmer, „Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Zum Rahmenthema des Regensburger Colloquiums. Ein Forschungsbericht“, in: Dies. (Hg.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988*, Tübingen 1992, 1–18, 10; Ruedi Imbach, „Des laïcs philosophant“, in: Ders./Catherine König-Pralong (Hg.), *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Paris 2013, 33–98, 36–45 (jeweils mit weiterer Literatur). Zur Auffassung von ‚Laien‘ als Stand in der Kirchengeschichte vgl. Oexle, „Stand, Klasse“, 174–178.

<sup>27</sup> Vgl. Walter Hilton, „Epistle on the Mixed Life“, in: *English Mystics of the Middle Ages*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge 1994, 108–130, bes. 112. Vgl. dazu zuletzt Henrike Manuwald, „Die ‚letzten Dinge‘ im tätigen Leben. Eine Relektüre von Cgm 717 unter dem Aspekt einer *vita mixta*“, in: Julia Weitbrecht/Andreas Bihrer/Timo Felber (Hg.), *Letzte Dinge. Deutungsmuster und Erzählformen des Umgangs mit Vergänglichkeit im Horizont heterochroner Zeitsemantiken* (Encomia deutsch 5), Göttingen 2020, 103–124, 113–118, und den Beitrag von Simone Kügeler-Race in diesem Band (jeweils mit weiterer Literatur).

ideales christliches Leben zu führen.<sup>28</sup> Dementsprechend blieb die Rezeption keineswegs auf laikale Kreise beschränkt.<sup>29</sup>

Auch der gegen Ende der 1390er Jahre verfasste Traktat *De contemplatione et vita activa* des Dominikaners Heinrich von Bitterfeld<sup>30</sup> ist mit Königin Hedwig von Polen (1373/4–1399) formal an eine ‚Laiin‘ adressiert. Wie bei Hilton nehmen die Darlegungen ihren Ausgangspunkt von der besonderen Verantwortung, die die angesprochene Person angesichts ihrer Position für ihre Nächsten trägt (vgl. T, 〈Epistula dedicatoria〉), richten sich also an ein Mitglied der Laienelite.<sup>31</sup> In Literaturgeschichten und Handbüchern gilt Heinrich von Bitterfeld als Ver-

<sup>28</sup> Auch in Hiltons *The Scale of Perfection* wird die Hinwendung zu Gott letztlich von Standesfragen unabhängig gemacht. Vgl. dazu den Beitrag von Simone Kügeler-Race in diesem Band, 140 f.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Nicole R. Rice, „Walter Hilton’s Mixed Life and the Transformation of Clerical Discipline“, in: *Leeds Studies in English* n.s. 38 (2007), 143–169; Margarethe Hopf, *Der Weg zur christlichen Vollkommenheit. Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 95), Göttingen 2009, 2 f.

<sup>30</sup> Der Text wird mit der Sigle T nach folgender Ausgabe zitiert: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus de vita contemplativa et activa*. E codibus manu scriptis ediderunt † Bruno Mazur, Ladislaus Seńko, Richardus Tatarzyński. Prefationem curavit Casimirus Marciniak OP (Studia „Przeglądu Tomistycznego“ 4), Warschau 2003. Die Ausgabe bietet zugleich die eingehendste Einführung in den wenig erforschten Text. Zum Autor vgl. Vladimír J. Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld O. P. († c. 1405). Professor an der Universität Prag“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953), 5–65, bes. 6–14; Franz Josef Worstbrock, „Heinrich von Bitterfeld“, in: <sup>2</sup>VL 3 (1981), 699–703; <sup>2</sup>VL 11 (2004), 616; Manfred Gerwing, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986, 99–101; P. Kasimierz Marciniak, „Heinrich von Bitterfeld aus Brieg. Forschungsstand zu seinem Leben und schriftstellerischen Werk“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbiał], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus*, LXIX–LXXXII; Ders., „Der kritische Katalog der Werke Bitterfelds“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbiał], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus*, LXXXIII–LXXXIX; Volker Zapf, „Heinrich von Bitterfeld“, in: *DLL* 2 (2011), 652–655. Der in der Forschung eingebürgerte und auch handschriftlich belegte (vgl. Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 42) Werktitel *De contemplatione et vita activa* (anders in der Textausgabe) lässt sich aus dem Beginn des Werkteils zum tätigen Leben ableiten: „Expedito de contemplatione nunc agendum est de actione seu de activa vita“ (T, 〈De vita activa〉 [Prolog], 1 f.) [„Nach den Ausführungen zur Kontemplation ist jetzt über die Tätigkeit bzw. das tätige Leben zu handeln“]. Bei den Stellenangaben wird im Folgenden die Benennung der Werkteile als 〈De vita contemplativa〉 bzw. als 〈De vita activa〉 aus der Ausgabe verwendet.

<sup>31</sup> Der Elitenbegriff wird hier für einflussreiche Gruppen gebraucht, die quer zu Standeseinteilungen liegen können. Zur Verwendung von neuzeitlichen Elite-Begriffen in der Mediävistik vgl. Sébastien Rossignol, „Eliten und Kulturtransfer im Mittelalter. Ausgangslage und Ergebnisse“, in: Anne Klammt/Sébastien Rossignol (Hg.), *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zur Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*, Göttingen 2009, 205–235, 211–217. Zur Problematik dichotomischer Abgrenzungen vgl. in Bezug auf ‚intellektuelle Eliten‘ Schreiner, „Laienfrömmigkeit“, 1–13.

fechter einer *vita mixta*. So schreibt Franz Josef Worstbrock im Verfasserlexikon: „H. verfolgt das Ideal einer *vita mixta*, in der beide Lebensformen ungeachtet ihres verschiedenen Rangs verbunden und aufeinander bezogen sind, und er beansprucht dessen Geltung auch für fürstliche Personen.“<sup>32</sup> Den Aufbau des zweiten Teils des Traktats, (De *vita activa*), hat man mit dem eines Fürstenspiegels verglichen.<sup>33</sup> In der Forschung ist also ein Bezug zwischen Stand bzw. gesellschaftlicher Funktion und Lebensform hergestellt worden. Vor dem Hintergrund des oben skizzierten komplexen Verhältnisses zwischen Stand und Lebensform soll deshalb im Folgenden der Frage nachgegangen werden, ob das Lebensformmodell, das im Traktat entworfen wird, tatsächlich ständisch geprägt ist. Dabei ist zu berücksichtigen, dass der Traktat in einem Umfeld verfasst wurde, das stark durch die ‚böhmische Neue Frömmigkeit‘ geprägt war, die gerade auf eine Spiritualität abzielte, bei der Standesfragen irrelevant sind.<sup>34</sup> Umso wichtiger ist es zu klären, wie die Kombination von *vita activa* und *vita contemplativa* im Text überhaupt konzipiert ist.

<sup>32</sup> Worstbrock, „Heinrich von Bitterfeld“, 702. Worstbrock impliziert hier eine Wertüberlegenheit der *vita contemplativa*. Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 80–82, und den Beitrag von Christian Schmidt in diesem Band, 59–66. Zum Konzept der *vita mixta* bei Heinrich von Bitterfeld vgl. Jana Nechutová, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, aus dem Tschechischen übers. v. Hildegard Boková u. Václav Bok, Köln/Weimar/Wien 2007, 265 (sie hebt außerdem den Aspekt der Laienfrömmigkeit hervor, vgl. ebd., 238); Zapf, „Heinrich von Bitterfeld“, 653. Ohne die Verwendung der Bezeichnung *vita mixta* wird das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* im Traktat Heinrichs von Bitterfeld differenziert beschrieben von Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 42 f., und Krzysztof Ożóg, „La piété dans le milieu cracovien à la fin du XIV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup> siècles“, in: Marek Derwich/Martial Staub (Hg.), *Die ‚Neue Frömmigkeit‘ in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, 187–209, 192 f.

<sup>33</sup> Vgl. ebd., 193. Es ist sogar vermutet worden, dass das Werk dazu dienen sollte, Königin Hedwig, die der Kontemplation zugeneigt gewesen sei, dazu zu bringen, ihre herrscherlichen Pflichten nicht zu vernachlässigen. Vgl. Mieczysław Gębarowicz, *Pasłterz Floriański i jego geneza*, Breslau 1965, 115–126 (nicht im Original rezipiert); vgl. dazu Ożóg, „La piété“, 194.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 209. Die Frage, ob die böhmischen Reformbewegungen als *Devotio moderna* bezeichnet werden sollten, ist umstritten (vgl. Krzysztof Ożóg, „Die spätmittelalterliche Frömmigkeit in Polen. Zum Forschungsstand“, in: Stephan Fleming/Helmuth G. Walther [Hg.] in Verb. mit Uwe Schirmer, *Probleme der spätmittelalterlichen Frömmigkeit in Stadt und Universität. Zum Forschungsstand aus deutscher, polnischer und tschechischer Sicht* [Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 84,2], Stuttgart 2016, 101–113, 112 f.). Zur Debatte um das Verhältnis von aktivem und kontemplativem Leben in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts in Prag vgl. auch Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 40 f. (mit Verweis auf das *Malogrammatum*). Das *Malogrammatum* ist standesneutral angelegt, wie Gerwing mit Verweis auf entsprechende Textstellen überzeugend nachweist. Vgl. Gerwing, *Malogrammatum*, 159–163; 255, skeptisch dazu Marek Derwich, „Les ordres religieux et le développement de la ‚nouvelle piété‘ en Pologne“, in: Ders./Martial Staub (Hg.), *Die ‚Neue Frömmigkeit‘ in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, 171–185, 182.

Die hier skizzierte Fragestellung ist von systematischem Interesse für Prozesse der Aushandlung des Verhältnisses gesellschaftlicher und religiöser Ansprüche an ein christliches Leben oder besser: Prozesse der Integration gesellschaftlicher Ansprüche in Modelle der aufeinander bezogenen religiösen Lebensformen der *vita activa* und der *vita contemplativa*. Aus der Perspektive der germanistischen Mediävistik dienen die Überlegungen auch als Vorbereitung einer Untersuchung der bislang wenig beachteten Rezeption des Traktats im deutschsprachigen Raum. Dass er auch im monastischen Kontext rezipiert worden zu sein scheint, lässt eine Analyse der Rolle ständischer Aspekte umso gebotener erscheinen.<sup>35</sup>

## 2. *De contemplatione et vita activa* Heinrichs von Bitterfeld: Das Werk und seine Adressatin

Als der Dominikaner Heinrich von Bitterfeld seinen Traktat *De contemplatione et vita activa* verfasste, konnte er auf eine reiche Literatur zu Kontemplation und Aktion zurückgreifen. Das Werk ist weithin eine Kompilation, die sich unter anderem auf Schriften von Gregor dem Großen, Bernhard von Clairvaux, Wilhelm von Saint-Thierry, Hugo und Richard von St. Victor stützt.<sup>36</sup> Anders als in manchen seiner anderen Schriften, in denen er die häufige Laienkommunion propagiert<sup>37</sup>, spielt die Frage der Laikalität (im kirchenrechtlichen Sinn) in *De contemplatione et vita activa* keine prominente Rolle. Sie wird nur relevant, weil der Widmungsbrief an Königin Hedwig von Polen gerichtet ist (vgl. T, 〈*Epistula dedicatoria*〉, 1 f.). In diesem Brief verkündet der Autor, dass er zunächst Lehren

<sup>35</sup> Zur Rezeption des Traktats s.u. den Ausblick in Abschnitt 5. Ein Hauptüberlieferungszeuge einer deutschsprachigen Fassung des Traktats war in den letzten Jahren in Privatbesitz des Antiquariats Hatry und konnte dort nicht eingesehen werden (vgl. Verband deutscher Antiquare e.V. [Hg., Redaktion: Meinhard Knigge/Christian Strobel]: *Stuttgarter Antiquariatsmesse. Wertvolle Bücher, Autographen, Illustrierte Werke, Graphik. 55. Verkaufsausstellung 2016*, Heilsbronn 2016, 51, und den Eintrag im Handschriftencensus: <http://www.handschriftencensus.de/25584> [abgerufen am 30.03.2020]). Auf Anregung der Verfasserin konnte die Handschrift Ende 2019 von der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel angekauft werden (Cod. 151 Noviss. 4<sup>o</sup>), war dort aber aus konservatorischen Gründen und wegen der Bibliotheksschließung angesichts der COVID19-Lage nicht gleich zugänglich. Aufgrund dieser Rahmenbedingungen kann die Rezeption des Traktats im deutschsprachigen Raum erst in einer von der Verfasserin geplanten Folgestudie näher untersucht werden.

<sup>36</sup> Vgl. dazu zusammenfassend Worstbrock, „Heinrich von Bitterfeld“, 701 f.; Ozóg, „La piété“, 192. In der Textausgabe sind die im Text ausdrücklich als solche markierten Zitate identifiziert worden, insoweit sie aufzufinden waren, nicht aber die indirekten Zitate. Vgl. Władysław Seńko/Ryszard Tatarzyński, „Editorische Einleitung“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbiał], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus*, XCI–CXXXI, CXXX f. Im Folgenden können die Traditionen, die über die Zitate aufgerufen werden, nur punktuell Berücksichtigung finden.

<sup>37</sup> Vgl. dazu Worstbrock, „Heinrich von Bitterfeld“, 701; Ozóg, „La piété“, 191.

für die Kontemplation und dann für die Aktion darlegen werde (vgl. T, <Epistula dedicatoria>, 86–88). Tatsächlich ist der Traktat in zwei Teilen angelegt, denen in der Ausgabe die Titel <De vita contemplativa><sup>38</sup> und <De vita activa> zugeordnet worden sind<sup>39</sup>; der Text des zweiten Teils ist jedoch unvollständig.<sup>40</sup> Es wird angenommen, dass die Schrift wegen des Todes der Königin im Jahre 1399 nicht vollendet wurde.<sup>41</sup> Diese Annahme impliziert, dass <De vita activa> für die Königin verfasst wurde. In Bezug auf <De vita contemplativa> ist vermutet worden, dass diese Abhandlung schon existierte, als der Brief hinzugefügt wurde<sup>42</sup>; aber die vorhandenen Indizien lassen keinen eindeutigen Schluss zu.<sup>43</sup> Da die Abhandlung über die Kontemplation immer zusammen mit dem Widmungsbrief überliefert ist<sup>44</sup> und der Brief diese Abhandlung wie auch die über Aktion (die in manchen Handschriften fehlt) ankündigt, werden der Widmungsbrief und die beiden Abhandlungen im Folgenden als Werkeinheit behandelt.

Die Adressatin der Schrift, Königin Hedwig, ist kirchenrechtlich eine ‚Laiin‘ in dem Sinne, dass sie eine weltliche Machtposition bekleidete<sup>45</sup>, aber ihre engen

<sup>38</sup> Dieser Teil ist wiederum in drei Traktate unterteilt (vgl. T, <De vita contemplativa> (Prologus), 34–47), von denen sich der erste mit den Voraussetzungen [„dispositio“], der zweite mit der Durchführung [„actus“] und der dritte mit dem Ertrag [„fructus“] der Kontemplation befasst (vgl. ebd., 40).

<sup>39</sup> S. dazu o. Anm. 30. Eine Gruppe von Handschriften enthält den zweiten Teil nicht. Die Herausgeber konnten weder Indizien dafür finden, dass der zweite Teil nicht von Heinrich von Bitterfeld stammt, noch dafür, dass diese Handschriften eine andere Redaktion des Textes überliefern als die Handschriften mit dem zweiten Teil des Traktats. Vgl. Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CXVII–CXIX.

<sup>40</sup> Die Länge des überlieferten Textes variiert in den einzelnen Handschriften, umfasst aber nie mehr als ein Drittel des in der Inhaltsübersicht über den Teil zur *vita activa* Angekündigten. Vgl. ebd., CXVII.

<sup>41</sup> Vgl. ebd., CXVIII. Ein Hinderungsgrund für die Verbreitung des Werks war der Tod der Königin allerdings nicht, so dass die Frage bleibt, warum es dafür nicht zu einem Abschluss gebracht wurde.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., XCI; Oźóg, „La piété“, 192, jeweils mit Verweis auf: Gębarowicz, *Psalterz Floriański*, 86–112 (nicht im Original rezipiert).

<sup>43</sup> Der einzige Ausgangspunkt für diese Annahme ist, dass in einer frühen Handschrift (B), entstanden um 1400 in Kraków, die Widmung vermutlich nach dem Haupttext (hier nur der Teil zur Kontemplation) hinzugefügt wurde (vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CXIX, die dort auch Skepsis zur These äußern, die Handschrift habe dem Krakauer Bischof Peter Wysz gehört). Dass die Handschrift ein Autograph Heinrichs von Bitterfeld oder eine unter seiner Aufsicht hergestellte Textversion enthalte (so Gębarowicz, *Psalterz Floriański*, 103–110), lässt sich nicht sichern. Frei von Fehlern ist der Text jedenfalls nicht (vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CXXVII f., die die Handschrift nicht als Autograph betrachten, vgl. ebd., CXVII). Schlussfolgerungen für die Genese des Werks lassen sich auf dieser Basis aus der Reihenfolge der Eintragungen in der Handschrift nicht ziehen.

<sup>44</sup> Vgl. ebd.

<sup>45</sup> Zur Biographie Hedwigs vgl. Paul W. Knoll, „Jadwiga and Education“, in: *The Polish Review* 44 (1999), 419–432, 419 f.; Stephan Flemmig, „Hedwig von Anjou“, in: Joachim Bahlcke/Stefan Rohdewald/Thomas Wünsch (Hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmittel-*

Beziehungen zum gelehrten Klerus rücken sie vom Bildungsstand her nah an die Geistlichkeit heran: Mit Bischof Peter Wysz, dem sie gegen die Opposition aus der päpstlichen Kurie und dem Krakauer Domkapitel zu seiner Stellung verhol-fen hatte, arbeitete sie eng zusammen, um die Universität in Krakau wiederzubeleben und eine theologische Fakultät zu etablieren.<sup>46</sup> In diesem Zusammenhang war mit ihrem Hof ein Kreis Prager Gelehrter verbunden, die sich der ‚böhmischen Neuen Frömmigkeit‘ zurechnen lassen, unter anderem Matthäus von Krakau.<sup>47</sup> Heinrich von Bitterfeld selbst hatte in Prag ab 1394 einen der fünf theologischen Lehrstühle inne.<sup>48</sup> Über ihre theologischen Berater und Beichtväter und nicht zuletzt über ihren persönlichen Kaplan, den Zisterzienser Jan Štěkna, hatte Hedwig Zugang zu theologischem Wissen.<sup>49</sup>

Außerdem rezipierte sie religiöse Literatur. Das genaue Ausmaß ihrer Lesefähigkeit ist allerdings unsicher; zugeschrieben werden ihr Kenntnisse des Lateinischen, Deutschen, Polnischen, Ungarischen und Italienischen oder Tschechischen.<sup>50</sup> Der Chronist Jan Długosz skizziert in seinem posthumen Lob der Königin, was sie gewöhnlich gelesen habe: unter anderem das Alte und Neue Testament, Homilien der Kirchenväter, die *Vitaspatrum*, Predigten und das Passional der Heiligen, ‚Meditationen‘ und Gebete von Bernhard von Clairvaux und Ambrosius sowie die *Offenbarungen* von Birgitta von Schweden.<sup>51</sup> In derselben

---

*europa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 618–625, bes. 618 f. (jeweils mit weiterer Literatur).

<sup>46</sup> Vgl. Knoll, „Jadwiga and Education“, 422–432; Ožóg, „La piété“, 194 f.; Ders. „Die intellektuelle Elite der Stadt Krakau im Mittelalter“, in: Michael Diefenbacher/Olga Fejtová/Zdisław Noga (Hg.), *Krakau – Nürnberg – Prag. Die Eliten der Städte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Herkunft, Nationalität, Mobilität, Mentalität* (Documenta Pragensia Monographia 33,1), Prag 2016, 371–391, 385. Hedwigs bildungspolitische Aktivitäten stehen auch in Zusammenhang mit ihren Bemühungen um die Christianisierung Litauens.

<sup>47</sup> Vgl. Ožóg, „Die intellektuelle Elite“, 196; Derwich, „Les ordres religieux“, 173. Die Windesheimer Kongregation hatte dagegen keinen direkten Einfluss in Polen (vgl. ebd., 184).

<sup>48</sup> Vgl. Kasimierz, „Forschungsstand“, LXXVI f. Zu seinem vermuteten Aufenthalt in Krakau nach 1396 vgl. ebd., LXXIX f.

<sup>49</sup> Vgl. Krzysztof Ožóg, „The Intellectual Circles in Cracow at the Turn of the Fourteenth and Fifteenth Centuries and the Issue of the Creation of the Sankt Florian Psalter“, in: *Polish Libraries* 1 (2013), 166–185, 181 f.

<sup>50</sup> Vgl. Knoll, „Jadwiga and Education“, 420–422; Anna Adamska, „Latin and Vernacular – Reading and Meditation: Two Polish Queens and Their Books“, in: Sabrina Corbellini (Hg.), *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages. Instructing the Soul, Feeding the Spirit, and Awakening the Passion*, Turnhout 2013, 219–246, 239–242 (dazu, dass ‚Lesen‘ in Verbindung mit ‚Gebet‘ auch den Umgang mit einem auswendig gewussten Text meinen kann).

<sup>51</sup> „Summa in ea devocio, immensus amor Dei, omnibus mundane pravitatis fastibus a se relegatis abdicatisque, tantummodo ad oracionem et leccionem librorum Divinorum, videlicet Veteris et Novi testamenti, omeliartum [lies: omeliarium] quatuor doctorum, Vitas patrum, sermonum et passionum de sanctis, meditacionum et oracionum beati Bernardi, sancti Ambrosii, Revelacionum sancte Brigide et plurimorum aliorum de Latino in Polo-



Chronik und in Predigten, die kurz nach ihrem Tod entstanden sind, wird sie – teilweise mit marianischem Vokabular – für ihre Großzügigkeit gelobt und als Wohltäterin für das Volk charakterisiert. Das sind bereits Versuche, ihre Kanonisation voranzutreiben.<sup>52</sup> Dieser kurze Blick auf ihre Biographie macht klar, dass der Traktat von Heinrich von Bitterfeld nicht an eine gewöhnliche ‚Laiin‘ gerichtet ist, sondern vielmehr an eine idealtypische Herrscherin mit Zügen einer Heiligen, die kurz nach ihrem Tod von Stanisław von Skarbimierz ‚die christlichste Königin‘ genannt wurde.<sup>53</sup>

Hedwig scheint sich besonders für die biblischen Figuren Maria und Martha interessiert zu haben<sup>54</sup>, die traditionell als Repräsentationen des kontemplativen bzw. des aktiven Lebens verstanden werden.<sup>55</sup> Dementsprechend ist das Monogramm *mm*, das im dreisprachigen ‚Florianpsalter‘, dessen erster Teil wohl von Peter Wysz als Geschenk für Hedwig in Auftrag gegeben worden sein könnte<sup>56</sup>, ebenso wie auf von Hedwig geweihten Gegenständen erscheint, als Kürzel für

---

nicum translatorum animum et cogitacionem intenderat.“ [„In ihr war höchste fromme Hingabe, unermessliche Liebe zu Gott; allen Hochmut weltlicher Verworfenheit hatte sie verbannt und sich davon losgesagt; ihre Seele und ihr Denken hatte sie nur auf das Gebet und die Lektüre heiliger Bücher gerichtet, natürlich des Alten und Neuen Testaments, die Predigtsammlung der vier Lehrer, die Lebensbeschreibungen der Väter, der Predigten und Martyrologien von Heiligen, der Betrachtungen und Predigten des seligen Bernhard, des heiligen Ambrosius, der Offenbarungen der heiligen Brigida und vieler anderer aus dem Lateinischen ins Polnische übersetzter Bücher.“] ([Jan Długosz:] *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber decimus. 1370–1405, textum recensuit et moderavit Danuta Turkowska, adiutrice: Maria Kowalczyk, commentarium confecit Sbigneus Perzanowski, Warschau 1985, 232 [zum Jahr 1399]). Für eine Aufschlüsselung der Werke, die gemeint und Hedwig zugänglich gewesen sein könnten, vgl. ebd., 373; zur Unsicherheit, ob mit den ins Polnische übersetzten Texten nur die abschließend genannten ‚weiteren‘ Texte oder alle der Aufzählung gemeint sind, vgl. Adamska, „Latin and Vernacular“, 235 f. Zur Stilisierung der Passage vgl. ebd., 227–229; Ożóg, „The Intellectual Circles“, 178 f. Zu Darstellungstendenzen für Hedwig in der Chronik insgesamt vgl. Anna Brzezińska, „Jadwiga of Anjou as the Image of a Good Queen in Late Medieval and Early Modern Poland“, in: *The Polish Review* 44 (1999), 407–418, 410–413.*

<sup>52</sup> Vgl. Brzezińska, „Jadwiga of Anjou“, 407–413. Die Heiligsprechung erfolgte erst 1997. Vgl. Flemmig, „Hedwig von Anjou“, 623.

<sup>53</sup> „christianissima princepe domina HEDVIGI“ ([Stanisław von Skarbimierz:] [Stanislaus de Scarbimiria], „Sermo latinus in exequiis Dominae Hedvigis Reginae Poloniae (fragmentum)“, in: Jerzy Wolny/Roman Maria Zawadzki, „Królowa Jadwiga w tradycji kaznodziejskiej XV wieku“, in: *Analecta Cracoviensia* 7 [1975], 15–90, 76–79, Zitat, 78, Z. 3 f.). Vgl. dazu Brzezińska, „Jadwiga of Anjou“, 408.

<sup>54</sup> Vgl. Adamska, „Latin and Vernacular“, 230 f.; Ożóg, „The Intellectual Circles“, 181 f. Als Indiz dafür werten Adamska und Ożóg – neben dem Traktat Heinrichs von Bitterfeld – die Passionsmeditation (*Liber de passione*), die Jan Štěkna wahrscheinlich für Hedwig verfasste. Darin spielen Maria und Martha aber nur insofern eine Rolle, als ihr Haus in Bethanien als Setting für einen fiktiven Dialog zwischen Jesus und seiner Mutter dient.

<sup>55</sup> Vgl. dazu Constable, „The Interpretation“, passim.

<sup>56</sup> Warschau, Nationalbibliothek, Rps 8002 III (<https://polona.pl/item/psalterz-florianski,NTIyMTI2NTk/12/#info:metadata> [abgerufen am 25.03.2020]). Zu den Entstehungsständen vgl. Adamska, „Latin and Vernacular“, 230 f.; Ożóg, „The Intellectual Circles“.

„Maria und Martha“ interpretiert worden.<sup>57</sup> Wenn das Monogramm mit den ineinander verschränkten Buchstaben tatsächlich auf Maria und Martha hindeutete, korrespondierte die Verbindung der zwei Konzeptionen mit dem Traktat Heinrichs von Bitterfeld.<sup>58</sup>

### 3. Ständische Aspekte in *De contemplatione et vita activa* Heinrichs von Bitterfeld?

Im ersten Abschnitt des Widmungsbriefs<sup>59</sup> (nach der Grußformel) benennt Heinrich Hedwigs eifrige Hingabe zu Gott und ihr Streben nach weiterer Steigerung von deren Intensität als Grund für die Wahl des Gegenstands:

Cum vestrae serenitatis diligentia divinis officiis ferventius immoretur ac devotionis apicem apprehendere satagat cum affectu, hinc est, quod pia complacentia ductus in laborem scribendi vestrae serenitati non mihi occurrit gratius offerre quam pertractando materiam cognoscendi statum summae perfectionis viatorum vobis ministrare, quare maxime versatur erga contemplationem divinorum. Et quamquam illa activam vitam regulariter in exercitio praesupponat, huius tamen scientia, quid sit, qualis, propter quid sit necessaria, activae vitae cohaerere videtur, praesertim cum activa vita sine contemplatione non bene reguletur. (T, (Epistula dedicatoria), 7–15)

[Da die Sorgfalt Eurer Durchlaucht sich mit recht großem Eifer dem Dienst an Gott widmet und sich mit Leidenschaft bemüht, den Gipfel der Hingabe zu erreichen, ist das der Grund, dass es mir, durch fromme Betrachtung zur Mühe des Schreibens bewogen, nicht in den Sinn kam, Eurer Durchlaucht etwas in angenehmerer Weise darzulegen, als durch eingehende Behandlung der Thematik Euch den Stand der Erkenntnis höchster Vollendung der Pilger (zu Gott) zu verschaffen, wodurch man sich am ehesten der Betrachtung (*contemplatio*) der göttlichen Dinge widmet. Und obwohl jene (Betrachtung) in der Regel ein ausgeübtes tätiges Leben voraussetzt, scheint dennoch das Wissen davon, was sie ist, wie beschaffen sie ist und weswegen sie notwendig ist, mit dem aktiven Leben verbunden zu sein, zumal da das tätige Leben ohne Kontemplation (*contemplatio*) nicht gut eingerichtet wird.]

<sup>57</sup> Vgl. Gębarowicz, *Psalterz Floriański*, 15 f.; zustimmend Kasimierz, „Forschungsstand“, LXXX; Adamska, „Latin and Vernacular“, 230 f.; Oźóg, „The Intellectual Circles“, 182. Vgl. aber alternative Deutungsvorschläge bei Rudolf Hanamann, *Der deutsche Teil des Florianer Psalters. Sprachanalyse und kulturgeschichtliche Einordnung* (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe B/Untersuchungen 96), Frankfurt a. M. u. a. 2010, 123, 125.

<sup>58</sup> Der Topos, dass hochadlige Damen die Eigenschaften von Maria und Martha in sich vereinen, ist weiter verbreitet. Vgl. Constable, „The Interpretation“, 39 f., mit Beispielen aus dem 11. Jahrhundert.

<sup>59</sup> Die folgenden Darlegungen gehen vom Widmungsbrief aus und greifen ergänzend auf Passagen des Traktats aus, die das Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* explizit thematisieren und so die Programmatik des Widmungsbriefs erhellen können.

Angemessen für Hedwig sei es, ihr zu vermitteln, wie man am ehesten die Kontemplation des Göttlichen erreichen könne. Auffällig ist die Wortwahl „cognoscendi statum summae perfectionis viatorum“, die die Phrase *status perfectionis* anklingen lässt, also einen *status*, der bei Thomas von Aquin Bischöfen und Ordensleuten vorbehalten ist.<sup>60</sup> In der Formulierung Heinrichs ist diese Exklusivität nicht gegeben, da *status* hier zur Bezeichnung eines Kenntnisstandes verwendet wird: Das Streben nach *perfectio* scheint allen *viatores* offenzustehen. Mit dem Wort *viator* ist auf das Konzept des *homo viator* Bezug genommen, wie es in 2 Kor 5,6–8 angelegt ist. Zugleich ruft die implizite Wegemetapher das Modell eines spirituellen Stufenwegs auf, wie er im Verlauf des Widmungsbriefs tatsächlich skizziert wird, wenn später von den ‚Beginnenden‘ und den ‚Fortschreitenden‘ die Rede ist, bei denen es noch keine *perfectio* gebe.<sup>61</sup> Zwar sind die „geistigen Güter“ [„*spiritualia bona*“] nur „den wenigsten Frommen“ [„*fideli-bus (...) paucissimis*“] vorbehalten (T, 〈*Epistula dedicatoria*〉, 21 f.), aber der Zugang dazu erfolgt offenbar allein über Frömmigkeit. Hedwigs Zugehörigkeit zum Laienstand wird jedenfalls nicht problematisiert. Als Möglichkeit, an die einige glaubten, wird im weiteren Verlauf des Briefes sogar die Idee formuliert, dass eine ‚Einladung‘ zur Kontemplation von Gott kommen könne, was die Bedeutung der ebenfalls genannten geistlichen Personen relativiert.<sup>62</sup>

Auch wenn als Ziel der Schrift im zitierten Abschnitt eindeutig die Kontemplation benannt ist, wird von Anfang an deutlich gemacht, dass sie untrennbar mit der *vita activa* verknüpft ist. Im Verlauf des Briefes präsentiert Heinrich zwei Modelle für das zeitliche Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa*: Das erste ist das des Fortschreitens von einer *vita activa* zu mehr und mehr Kontemplation (T, 〈*Epistula dedicatoria*〉, 23–35), die vollkommen und dauerhaft nur nach dem Tode erreicht werden kann, wie später in der Abhandlung deutlich

<sup>60</sup> Vgl. Ulrich Horst, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999, 88–92.

<sup>61</sup> „Ut etiam sciat vestra serenitas, quanta sit mensura vestri quotidiani profectus, necesse est condiciones verae contemplationis attendere, per quas experiri poteritis, si statum activorum cum incipientibus vel proficientibus solum in activa vita usque nunc transegeritis; in quibus nondum perfectio est“ (T, 〈*Epistula dedicatoria*〉, 23–26) [„Damit Eure Durchlaucht auch weiß, wie groß das Maß Eures täglichen Fortschrittes ist, ist es notwendig, die Aufmerksamkeit auf die Bedingungen zur wahren Kontemplation zu richten, durch die Ihr erfahren können werdet, ob Ihr bis jetzt lediglich das Stadium der Tätigen in der Weise der Anfänger oder das der Fortgeschrittenen erreicht habt, bei denen es noch keine Vollen-dung gibt“]. *status* ist hier erneut im Sinne von ‚Zustand‘ bzw. ‚Stadium‘ gebraucht. Vgl. ein entsprechendes *status*-Konzept im *Malogranatum* (vgl. Gerwing, *Malogranatum*, 159–182).

<sup>62</sup> „Et quomodo tunc talem contemplationem, ad quam pluries invitamini tam exhortatione spiritualium personarum quam divina gratia et aspiratione, ut pie creditur a quibusdam, adipiscatis?“ (〈*Epistula dedicatoria*〉, 42–45) [„Und wie solltet Ihr dann (sc. angesichts der Anforderungen des tätigen Lebens) eine solche Kontemplation erreichen, zu der Ihr ganz oft eingeladen werdet, ebenso durch die Ermahnung geistlicher Personen wie durch göttliche Gnade und Eingebung, wie einige in ihrer Frömmigkeit glauben?“].

wird (T, <De vita contemplativa> II,9). Dieses Modell der Aufeinanderfolge steht neben einem Modell der Abwechslung, das nahelegt, dass man während seines Lebens – in der Nachfolge Christi – jeweils verschiedene Zeiten und Orte wählen solle<sup>63</sup>, um die Geschäfte der *vita activa* und den Trost der *vita contemplativa* zu suchen (T, <Epistula dedicatoria>,55–60).<sup>64</sup> Die zeitliche Taktung entspricht dem Modell, das bei Walter Hilton (aus einer ständischen Perspektive heraus) als *vita mixta* entworfen wird<sup>65</sup>, ohne dass der Begriff bei Heinrich von Bitterfeld fiele. Vielmehr ist in Zusammenhang mit dem Fortschrittsmodell von einer „Beimischung der Kontemplation“ [„contemplationis permixtione“] die Rede (T, <Epistula dedicatoria>,20).<sup>66</sup>

Entsprechend dieser zeitlichen Modelle gibt Heinrich verschiedene Begründungen, warum Phasen von *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander kombiniert werden sollten. Systematisch sieht er die Notwendigkeit für einen Wechsel zwischen Aktion und Kontemplation darin begründet, dass die *vita activa* die Gefahr in sich berge, dass man abgelenkt werde.<sup>67</sup> Deshalb sei es notwendig, sich gelegentlich zur Kontemplation zurückzuziehen, um zu lernen, wie man auf richtige Weise agiere (T, <Epistula dedicatoria>,15–22). Umgekehrt solle man in der *vita activa* lernen, wie man Kontemplation betreibe (ebd., 67–72). Die Notwendigkeit für eine Kombination wird aber auch mit Bezugnahme auf das Modell der Aufeinanderfolge erklärt: Da der Zustand andauernder Kontemplation das letzte Ziel aller menschlichen Aktivität sei, solle man sein Tätigsein darauf hin ausrichten. Laut Heinrich kann das nicht geschehen, wenn man den Wert des Lohnes nicht abschätzen könne. Deshalb sei auch bei den Tätigen [„activis“] eine theoretische wie praktische Kenntnis [„cognitio“] nötig (ebd., 46–50, Zitate 49).<sup>68</sup>

<sup>63</sup> Vgl. auch die abschließende Aufforderung „Distinguamus igitur tempora“ [„Lasst uns also Zeiten/Gelegenheiten unterscheiden“] (T, <Epistula dedicatoria>,67).

<sup>64</sup> Gemeint ist hier die Kontemplation auf Erden. In „De contemplatione“ II,10 werden Unterschiede zwischen der diesseitigen und der jenseitigen Kontemplation ausdrücklich benannt.

<sup>65</sup> „For thi staat asketh for to doo bothe, eche of hem in dyvers tyme. Thou shalt meedele the werkes of actif liyf with goostli werkes of lif contemplatif, and thane doost thou weel.“ (Walter Hilton, „Epistle on the Mixed Life“, 112) [„Denn dein Stand verlangt, beides zu tun, jeweils zu einer anderen Zeit. Du sollst die Werke des aktiven Lebens mit geistlichen Werken des kontemplativen Lebens mischen. Dann handelst du gut.“].

<sup>66</sup> Vgl. auch T, <Epistula dedicatoria>,31–34 (mit direkter Adressierung Hedwigs): „Demum post multarum sollicitudinum gravamina poculum vestrae amaritudinis, quam in activa frequentius gustare cogimini, dulci presentia Dei contemplando misceatis“ [„Jetzt erst, nach Beschwerlichkeiten vieler Sorgen, mögt Ihr den Becher Eurer Bitterkeit, die Ihr im tätigen Leben häufig zu kosten gezwungen werdet, mit der süßen Gegenwart Gottes mischen mittels der Kontemplation“].

<sup>67</sup> Die Gefahr des Distrahiertseins wird durch die trüben Augen Leas (vgl. Gen 29,17) sinnfällig gemacht (T, <Epistula dedicatoria>,15–17). Zu den Deutungstraditionen für Lea und Rahel im Lebensformdiskurs vgl. Constable, „The Interpretation“, 74 f.

<sup>68</sup> Zu diesen Begründungsmustern vgl. Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 42 f.

Ein systematisches Nebeneinander von *vita activa* und *vita contemplativa* sowie die Vorstellung eines Nacheinander werden in Heinrichs Auslegung von ‚Maria und Martha‘ (vgl. Lk 10,38–42) eingeführt. Während die Tatsache, dass sie Schwestern sind, zunächst als Begründungsmuster dafür eingesetzt wird, dass *vita contemplativa* und *vita activa* systematisch nicht voneinander zu trennen seien, dient die Figur der Martha in direktem Anschluss als Beispiel dafür, wie eine zeitliche Abfolge von *vita activa* und *vita contemplativa* gerechtfertigt werden könnte:

Non ergo ab activa removanda est contemplativa, cum duae sorores sint: Martha operans et Maria contemplans. Non enim sic Martha sollicitatur in ministerio mensae, quin etiam praeparatum cibum aliquando gustare mereatur, ut dicam cum propheta: „Labores manuum tuarum quia manducabis“. Et APOSTULUS dicit: „Qui non laboret, non manducet“. (T, (Epistula dedicatoria),51–55)

[Also ist das kontemplative Leben nicht vom tätigen zu trennen, da beide Schwestern sind: Martha in ihrer Tätigkeit und Maria in ihrer Kontemplation. Denn Martha ist nicht so sehr mit dem Dienst an der Zubereitung des Essens beschäftigt, dass sie nicht auch verdiente, einmal die zubereitete Speise zu kosten, um mit dem Propheten zu sprechen: „Weil du die Mühen deiner Hände genießen wirst“ (Ps. 18,2). Und der Apostel sagt: „Wenn jemand nicht arbeitet, soll er nicht essen“ (2 Thess. 3,10).]

Das Wort *aliquando* impliziert, dass es sich nicht um einen einmaligen Wechsel von der Aktion zur Kontemplation handelt. Tatsächlich wird gleich im Anschluss anhand der Christusfigur ein regelmäßiger Wechsel zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* entfaltet (ebd., 55–60) und auf Hedwig übertragen (ebd., 60–66). Die Aussage, Martha habe es nach einer Phase der Anstrengung verdient, von den zubereiteten Speisen (sc. der Kontemplation) zu kosten, verweist im Text zugleich zurück auf die Trankmetapher, mit der der Verfasser Hedwig erklärt, sie dürfe nach vielen Mühen nun dem ‚Becher ihrer Bitterkeit‘ mittels Kontemplation die süße Gegenwart Gottes beimischen.<sup>69</sup> Im Kontext dieser Stelle ist der Wechsel von *vita activa* zu *vita contemplativa* auf ein Fortschrittsmodell bezogen, das das gesamte Leben umspannt.

Wie die zuletzt paraphrasierten Stellen erkennen lassen, sind die Überlegungen zum Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* – entsprechend der Textsorte des Widmungsbriefs – auf Königin Hedwig bezogen. In der hier vorgenommenen Analyse wurde dieser Aspekt bisher weitgehend ausgespart, um zu zeigen, dass Standesfragen (anders etwa als bei Walter Hiltons Brief über das ‚Medeled Liyf‘) bei Heinrich von Bitterfeld nicht konstitutiv für die Begründungen sind, warum Tätigkeit und Kontemplation miteinander kombiniert werden sollten. Für die Ausgestaltung der skizzierten Modelle spielt Hedwigs gesellschaftliche Funktion aber durchaus eine Rolle, denn Heinrich erkennt die spe-

<sup>69</sup> S.o. Anm. 66.

ziellen Anforderungen der *vita activa* angesichts ihrer Stellung als Königin an. Zunächst problematisiert er Hedwigs Mangel an Zeit: Wie solle sie Zeit für Kontemplation finden, ohne die Anforderungen der Nächstenliebe zu vernachlässigen, wenn sie sich um die Armen kümmern, als Vermittlerin agieren und täglich das Königreich weise lenken müsse (T, *Epistula dedicatoria*), 36–45)? Heinrich insistiert darauf, dass auch unter diesen Bedingungen die Kontemplation als Ziel allen Tuns nicht aus den Augen verloren werden dürfe (ebd., 46–50). Er leugnet nicht, dass die karitativen und herrscherlichen Aktivitäten notwendig und lobenswert seien, aber er behauptet, dass Bittgebete, Gotteslob oder ein zeitweiser Rückzug ins private Gemach eine ebenso notwendige und lobenswerte Ergänzung zu ihren öffentlichen Aufgaben darstellten<sup>70</sup>, denn die Handlungsweisen sollten sich zum doppelten Ziel des Lobpreises Gottes und des Nutzens für den Nächsten zusammenschließen (ebd., 64–66). Es gelte, die jeweils angemessene Gelegenheit für Aktion und Kontemplation (ebd., 67) und das richtige Maß zu finden (ebd., 86). Hilfe bei Letzterem wird als Ziel der Abhandlung definiert (ebd., 86–88).

Die Aufzählung verschiedener lobenswerter Handlungsweisen konkretisiert, was mit den Abstrakta der *vita activa* und vor allem der *contemplatio* gemeint ist. In der handfesten Konkretisierung steckt nicht nur eine Beschreibung von Hedwigs Aufgabenspektrum, sondern implizit auch eine Handlungsanweisung, wie eine Annäherung an Kontemplation in diesem Rahmen möglich sein kann.<sup>71</sup> Privilegien wie ein eigenes Zimmer, die mit ihrer gesellschaftlichen Position verbunden sind, werden als selbstverständlich vorausgesetzt.

Mit einem expliziten Bezug auf Hedwigs Verantwortung für ihr ‚Volk‘ (*populus*) richtet Heinrich an die Königin die Forderung nach richtig bemessener

<sup>70</sup> „Laudo reginam pauperes visitantem, miseris subvenientem, oppressos liberantem, servos dirigentem, de singulis agendis sollicitantem, sed non minus laudo Deum precibus exorantem, in cubiculo pausantem, cuncta in Deum referentem, pro eius gloria oneribus se subicientem, iustitiam zelantem, amorem castitatis diligentem.“ (T, *Epistula dedicatoria*), 60–64) [„Ich lobe die Königin, wenn sie die Armen besucht, den Elenden hilft, die Unterdrückten befreit, die Diener lenkt, sich über alles, was zu tun ist, Gedanken macht; aber nicht weniger lobe ich sie, wenn sie Gott mit Bitten anruft, sich in ihrem Zimmer von Arbeit zurückzieht, alles auf Gott bezieht, zu dessen Lobpreis Lasten auf sich nimmt, sich für die Gerechtigkeit ereifert, die Liebe zur Keuschheit hochhält.“]. Aktion und Kontemplation sind in der Aufzählung nicht ganz voneinander abgerückt, weil alles auf Gott zu beziehen oder sich für die Gerechtigkeit zu ereifern Einstellungen bezeichnen, die wiederum das Handeln grundieren können. Zum Zimmer als Rückzugsort für die Kontemplation, insbesondere für Frauen, vgl. Nikolaus Staubach, „*Christiana perfectio und evangelica libertas*. Die Krise des christlichen Lebensideals zwischen Devotio moderna und Reformation“, in: Ders. (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition – Reform – Innovation 15), Frankfurt a. M. u. a. 2012, 229–282, 243 (mit weiterer Literatur).

<sup>71</sup> Dieses pragmatische ‚Herunterbrechen‘ von dem, was eine Annäherung an Kontemplation meinen kann, ist klar auf die Adressatin bezogen. An anderen Stellen des Traktats, z. B. in *De vita contemplativa* II, 9, 1129–1134, wird der Aspekt der Wahrheitsschau hervorgehoben.

Sorge für sich selbst: Er ermuntert sie dazu, sich nicht selbst zu zerstören, sondern durchaus nach Kontemplation zu streben. Gleichzeitig solle sie sich nicht auf ihr eigenes Wohl konzentrieren und ihre Leute vernachlässigen (ebd., 80–82). Ebenfalls auf Hedwigs Führungsposition kann die Wahl von Mose als Exempelfigur bezogen werden<sup>72</sup>, der im Widmungsbrief zweimal genannt ist: Während an der ersten Stelle anhand der Mose-Figur erläutert wird, wie wichtig es für die Tätigen sei, sich von Zeit zu Zeit zurückzuziehen, um die Notwendigkeit der Kontemplation zu erkennen (ebd., 15–22), ist an der zweiten Stelle ausdrücklich sein Verhältnis zum ‚Volk‘ thematisiert.

Moyses in monte contemplativus legem Dei accepit, sub monte populo promulgavit; abstractus cum Deo tamquam amicus fabulatur, populo adiunctus ipsum fovebat, iudicabat, punivit et consolabatur. (T, <Epistula dedicatoria>, 69–71)

[Mose hat auf dem Berg in Kontemplation das Gesetz Gottes empfangen, am Fuß des Berges es dem Volk verkündet; zurückgezogen hat er mit Gott gleichsam als Freund gesprochen, dem Volk zugewandt hat er es gefördert, Recht gesprochen, Strafen verhängt und Trost gespendet.]<sup>73</sup>

Der Aspekt der kontemplativen Gottesschau tritt hier erneut in den Hintergrund, während der praktische Gewinn, den ein kontemplativer Rückzug für tätige Nächstenliebe gegenüber dem Volk hat, sinnfällig gemacht wird. Dass mit dem Verweis auf Mose ein – von der Offenbarung der Zehn Gebote unabhängiges – Prinzip dargelegt sein soll, ist daraus zu erschließen, dass es im folgenden Satz heißt, man lese von vielen Heiligen, dass sie ‚das alles‘ in ähnlicher Weise erfüllt hätten (ebd., 71 f.), bevor dann von Hedwig verlangt wird, sie solle – bei einem entsprechenden Wechsel von Aktion und Kontemplation – in Phasen der Aktion fruchtbar mit ihrer königlichen Macht im Volk wirken (ebd., 72–76).

Im Hinblick auf die Wichtigkeit, die königlichen Pflichten im Widmungsbrief zugeschrieben wird, könnte man erwarten, dass der Teil des Traktats über die *vita activa* ein praktischer Ratgeber für die Königin wäre, aber das trifft nicht zu.<sup>74</sup> In der Vorrede zu <De vita activa> wird die *vita activa* unter Berufung auf Gregor den Großen (*Homiliae in Ezechielem* 1,3,9)<sup>75</sup> eingeführt als notwendig

<sup>72</sup> Mose dient auch anderen Autoren dazu, den Wert der *vita activa* zu begründen. Vgl. Constable, „The Interpretation“, 98 f. (zu Innozenz III.).

<sup>73</sup> In <De vita activa> 2,116 f. wird die Rückkehr Moses vom Berg Sinai (vgl. Ex 32,15–29), womit er auf Kontemplation verzichtet habe, als ausdrückliches Zeichen der Nächstenliebe gewertet.

<sup>74</sup> Insofern ist die These, dass dem Textteil der Charakter eines Fürstenspiegels zugeschrieben werden kann (s. o. Anm. 33), zu relativieren.

<sup>75</sup> Gregor der Große, *Homiliae in Ezechielem*: Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél*, texte lat., introd., trad. et notes par Charles Morel, Bd. 1 (SC 327), Paris 1986, 128–131. Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 110 f.

für jeden, der im Kreise seiner Nächsten auf Erden lebe, da niemand das Königreich Gottes betreten könne, ohne gute Taten vollbracht zu haben (T, <De vita activa>, [Prolog],1–11).<sup>76</sup> Folglich konzentriert sich der Autor auf ethische Tugenden mit starker Betonung von Selbstdisziplin und auch -fürsorge, ohne dass die Wohltätigkeit gegenüber dem Nächsten als unmöglich betrachtet wird (ebd., 35–46). Für die nach außen gerichteten Tätigkeiten<sup>77</sup> werden (Hugo von St. Victor folgend) drei Bereiche der Tätigkeit unterschieden: in Bezug auf eine einzelne Person, auf die *familia* und auf die politische Gemeinschaft. Für den zweiten Bereich sieht er ‚Familienväter‘ [„patribusfamilias“] (in Sinne von Haushaltsvorständen) in besonderer Verantwortung, für den dritten die politische Machtelite [„principibus“].<sup>78</sup> Daher ist die Tugendlehre, die in den erhaltenen Teilen der

<sup>76</sup> Anders als im Widmungsbrief wird hier gesagt, vorherige Kontemplation sei nicht notwendig (aber wünschenswert). Daraus ist jedoch nicht, wie Ožóg („La piété“, 193) meint, auf ein Primat der Aktion in diesem Teil zu schließen, vielmehr auf eine Unausweichlichkeit, die nicht im Widerspruch dazu steht, dass Kontemplation in dem Traktat generell als höherwertig angesehen wird (vgl. dazu auch Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 43). In <De vita activa> 1,86–90, kommt diese Hierarchie klar zum Ausdruck, wenn gesagt wird, dass das Ziel bei guten Werken die Kontemplation sei. Allerdings kann situativ die *vita activa* vorzuziehen sein. Das deutet der Titel des nicht ausgeführten, aber in der Inhaltsübersicht angekündigten neunten Punkts des Traktats an: „Nono, quando praeferrī debeat contemplationi.“ (T, <De vita activa> [Prolog],26) [„Neuntens, wann sie (sc. *vita activa*) der Kontemplation vorgezogen werden muss.“].

<sup>77</sup> Nach Heinrich bezieht sich die *vita activa* auch auf die zu kontrollierenden seelischen Leidenschaften, wobei er dieser inneren Form der *vita activa* Unvollkommenheit und ein anderes Verhältnis zur Kontemplation zuschreibt: „Potest autem distingui vita activa multipliciter. Quaedam perfecta, quaedam imperfecta. Prima operatur circa actiones, secunda circa passiones animi. Primam praecedat contemplatio, secundam sequitur contemplatio.“ (T, <De vita activa> 2,113–116) [„Das tätige Leben kann aber (in seinen Formen) auf vielfache Weise unterschieden werden. Eine gewisse vollkommene, eine gewisse unvollkommene Form. Die erste wirkt im Bereich der Handlungen, die zweite in dem der seelischen Leidenschaften. Der ersten geht die Kontemplation voraus, der zweiten folgt die Kontemplation.“]. Im vorigen Kapitel war bereits erläutert worden, dass die innere Tätigkeit der äußeren vorangehen müsse (ebd., 1,100–104).

<sup>78</sup> „Et dividitur in tria secundum HUGONEM in Didascalicon, libro 2, in fine, ubi loquitur de praxi, quae dividitur in solitariam, privatam et publicam seu ethicam, oeconomicam et politicam. Prima[m] componuntur mores, secunda regitur familia, tertia civitas. Prima convenit personis singularibus, secunda patribusfamilias, tertia principibus.“ (T, <De vita activa> 2,121–126) [„Und (das auf äußere Handlungen bezogene tätige Leben) wird nach Hugo, im 2. Buch seiner *Didascalica*, am Ende (*Eruditio didascalica* II 20 [Divisio practicae]) in drei Bereiche eingeteilt, wo er über das Handeln spricht, das eingeteilt wird in das auf die einzelne Person bezügliche, in das auf den privaten Bereich bezügliche und das öffentliche oder (in anderer Terminologie) in (individual)ethisches, hausverwalterisches und auf das Handeln in der (politischen) Gemeinschaft bezogenes. Durch das erste bestimmt sich der Lebenswandel (Charakter) (sc. des Einzelnen), durch das zweite wird das Hauswesen geleitet, durch das dritte das Gemeinwesen. Das erste kommt den einzelnen Personen zu, das zweite den Familienvätern, das dritte den Fürsten.“]. Vgl. *Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio legendi. A critical text*, hg. v. Charles Henry Buttmer (Studies in medieval and Renaissance Latin language and literature 10), Washington (DC) 1939, 37,22.



Abhandlung über die *vita activa* dargelegt ist, relevant für Herrschende, aber der Text zielt auf eine viel umfassendere Theorie vom richtigen Handeln ab.<sup>79</sup>

Diese Zielsetzung zeigt sich deutlich in der Erläuterung, was denn die *vita activa* sei, zu Beginn des Werkteils über die *vita activa* [„Et primo, quid sit activa vita.“ (T, <De vita activa> [Prolog],18)]: Heinrich schreibt jede gute Tat, die nicht zum Bereich der Kontemplation gehöre, dem Bereich der Aktion zu<sup>80</sup>, d. h. nicht nur wohltätige Handlungen, sondern auch die Sorge eines Menschen um sich selbst, die ethischen Regeln folgen solle:

Sic igitur omnis actio bona, quae non est contemplationis, ad vitam activam pertinet, et quae consilii sunt, ut opera misericordiae exercere, et quae praeceptorum sunt, ut quae seipsum et proximum respiciunt. In hoc concurrunt omnes virtutes morales, quarum usus activae vitae est, ut infra dicitur. (T, <De vita activa>,11–15)

[So also bezieht sich jede gute Tätigkeit, die nicht in den Bereich der Kontemplation gehört, auf das tätige Leben, sowohl was der eigenen Absicht entspringt, wie z. B. Werke der Barmherzigkeit üben, als auch, was uns vorgeschrieben ist, wie z. B. das Rücksichtnehmen auf sich selbst und den Nächsten. Darin nämlich kommen alle ethischen Tugenden zusammen, deren Ausübung zum tätigen Leben gehört, wie weiter unter ausgeführt werden wird.]

Abgesehen vom Objekt des Handelns ist nach Heinrichs Argumentation die Absicht bei den Taten entscheidend: Mit Isidor von Sevilla wird die Uneigennützigkeit bei guten Werken, z. B. beim Almosengeben, als notwendig für die *vita activa* definiert.<sup>81</sup> Es sei notwendig, innerhalb dieser Welt zu handeln, aber die Handlungen sollten sich nicht auf die Güter dieser Welt richten, sondern die Tätigen

<sup>79</sup> Eine Einordnung der Handlungstheorie z. B. im Verhältnis zu derjenigen des Thomas von Aquin ist ein Desiderat, kann hier aber nicht erfolgen.

<sup>80</sup> Schlechte Taten werden unter Berufung auf Isidor von Sevilla ausdrücklich ausgeschlossen: „Etiam intendit excludere permixtionem malorum operum, ideo activus non est peccans in adulterio.“ (T, <De vita activa> 1,63–65) [„Er (sc. Isidor) sucht auch zu beweisen, dass man die Vermischung mit schlechten Werken ausschließen müsse; deshalb ist man nicht tätig (sc. im Sinne der *vita activa*), wenn man im Ehebruch sündigt.“]. Die Argumentation geht von einem Isidor-Zitat aus (vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae*, hg. v. Pierre Cazier [CCSL 111], Turnhout 1998, III,15,1; s. Anm. 81). Es ist jedoch unklar, auf welche Isidor-Stelle sich Heinrich von Bitterfeld hier bezieht; im Kontext der zitierten Aussage Isidors ist weder explizit von schlechten Werken noch von Ehebruch die Rede.

<sup>81</sup> „Et tantum valet haec descriptio generaliter et materialiter data, cui concordat alia, quam ponit ISIDORUS, libro 3 *De summo bono*, c.; „Activa vita innocentia est operum bonorum in usu rerum mundanarum tenta.“ (T, <De vita activa> 1,58–60) [„Und soweit gilt diese allgemein und dem Gegenstand entsprechend gegebene Beschreibung (sc. im Abschnitt zuvor dargelegte Überlegungen Gregors des Großen), mit der eine andere übereinstimmt, die Isidor im dritten Buch *Über das höchste Gut* (vgl. *Sententiae* III,15,1) gibt: „Das tätige Leben ist Uneigennützigkeit im Bereich guter Werke, die sich auf den Gebrauch weltlicher Dinge erstreckt.“]. Zum Geben von Almosen vgl. ebd., 60–63. Zur Notwendigkeit einer guten Absicht vgl. auch ebd., 80–83.

sollten eine innere Distanz zur Welt aufbauen (ebd., 1,67–75).<sup>82</sup> Schließlich sei für die *vita activa* eine geregelte und kontrollierte Affekthaltung zu den äußeren Dingen entscheidend (ebd., 1,76 f.). Auch wenn die Argumentation Heinrichs mit wohlthätigen Handlungen wie dem Geben von Almosen und der Belehrung von Unwissenden beginnt (ebd., 1,30–35), die zwar allgemeine christliche Pflichten darstellen, die für Eliten aber in besonderem Maße umsetzbar wären, entwickelt er dann ein Konzept der *vita activa*, das in seiner Abstraktheit unabhängig von einer bestimmten sozialen Stellung ist.

Dementsprechend folgt am Ende des ersten Kapitels eine rein systematische Abgrenzung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* (ebd., 1,76–111), von denen zunächst festgehalten wird, dass sie sich nur in ihren Gegenständen, nicht aber in der Art des Gegenstandsbezugs unterscheiden.<sup>83</sup> Gegenüber dieser Übereinstimmung überwiegen jedoch die Unterschiede, wie die abschließende Zusammenstellung der Voraussetzungen für eine *vita activa* erkennen lässt. Die Aufzählung mündet darin, dass Tätigkeit mit Anstrengung und Kontemplation mit Erholung verbunden wird, wobei mit dem Wort „pausare“ eine zeitliche Taktung impliziert ist.

Et sic laborare et onerari sunt simul in activa sicut refici et pausare in contemplativa, Mt. 11: ‘Venite ad me omnes, qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos’, scilicet in contemplatione. (T, <De vita activa> 1,110–112).

[Und so sind Sich-Abmühen und Belastet-Sein zugleich im tätigen Leben gegeben wie Sich-Erholen und Innehalten (zugleich) im kontemplativen Leben, Mt. 11 (Mt 11,28): „Kommt zu mir alle, die ihr euch abmüht und belastet seid, und ich will euch erquicken“, d. h. in der Kontemplation.]

<sup>82</sup> Zentraler Bezugspunkt ist hier 1 Kor 7,31 und die Kommentierung durch Beda, nicht das von Meister Eckhart in Predigt 86 in Bezug auf Martha formulierte Konzept, *bi den dingen* zu stehen (Meister Eckhart, „Intravit Iesus in quoddam castellum“, in: Ders., *Die deutschen Werke*, hg. v. Josef Quint u. a., Bd. 3, Stuttgart 1976, 472–503, 485,2 f.). Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 421; Keiling, *Muße*, 163 (mit weiterer Literatur).

<sup>83</sup> „Ex quibus dictis elicitor tertia descriptio magistralis, quod vita activa est exteriorum rerum licita occupatio ex regulata affectione proveniens. Occupatio licita facit vitam in hoc concordem cum contemplatione, quae est etiam occupatio circa suum obiectum, sed quia exteriorum rerum est, per hoc ab ea differt.“ (T, <De vita activa> 1,76–80) [„Aus diesen Ausführungen (sc. vorher referierte Positionen von Isidor, Beda, Hugo von St. Victor und Ambrosius) ergibt sich die dritte Begriffsbestimmung als Lehrmeinung, dass das tätige Leben eine erlaubte Beschäftigung mit äußeren Dingen ist, die aus einer Kontrolle der Affekte hervorgeht. Die erlaubte Beschäftigung bringt das Leben insofern in Einklang mit der Kontemplation, die ebenfalls eine Beschäftigung mit ihrem Gegenstand ist, aber weil (das tätige Leben) sich auf die äußeren Dinge bezieht, unterscheidet es (sc. das kontemplative Leben) sich dadurch vom ihm (sc. dem tätigen).“]. Die klare Dichotomie erfährt zu Beginn des folgenden Kapitels eine Binnendifferenzierung, wenn dort zwischen einer nach innen und einer nach außen gerichteten *vita activa* differenziert wird (s. o. Anm. 77).

Im Widmungsbrief bezieht Heinrich ein solches zeitliches Alternieren von Anstrengung und Ruhe auf Hedwigs Situation; er illustriert es mit dem Gegensatz zwischen der Taube, die Noah von der Arche aussandte, und dem Raben, den er vorher ausgesandt hatte:

Sic vos, domina Serenissima, aliquando multum secreta velut columba cum Noe requiescatis in area [sc. arca], sed cum ad opus emissa fueritis, non extra cum corvo requiescatis in cadavere, | sed cum ramo viridi, id est multiplici fructu potentia regalis vestra laboret in populo. Demum arcae mansionem pro quiete laboris, pro recollectione distractionis, pro securitate temptationis cotidie repetere non tardetis (T, <Epistula dicatoria>,72–78)

[So sollt Ihr, durchlauchtigste Herrin, zuweilen ganz sicher wie die Taube mit Noah in der Arche ruhen, aber wenn Ihr zu einer Arbeit hinausgeschickt seid, sollt Ihr nicht draußen (außerhalb der Arche) mit dem Raben auf einem Kadaver ruhen<sup>84</sup>, sondern mit einem grünen Zweig, d. h. mit vielfacher Frucht, möge Eure königliche Macht im Volk wirken. Also sollt Ihr nicht säumen, das Wohnen in der Arche als Ruhe von der Arbeit, als Erholung vom Distrahiertheitsein, als Sicherheit vor der Versuchung täglich zu wiederholen]

Tätigkeit und Ruhe sind hier auf die Semantik von Außen und Innen bezogen. Dass die ‚Arche‘ im Falle Hedwigs konkret ein Wohnraum sein könnte, ist nicht nur durch das Wort *mansio* angedeutet, sondern ist ebenso aus der vorangegangenen Formulierung des ‚Pausierens im Zimmer‘ [„in cubiculo pausantem“ (ebd., 62 f.)] zu erschließen.<sup>85</sup> Auch die zeitliche Taktung wird konkretisiert, indem Heinrich der Königin eine tägliche Routine nahelegt.

Aus dem hier auszugsweise zitierten letzten inhaltlichen Abschnitt des Widmungsbriefs (ebd., 67–85), in dem auch die königlichen Pflichten Hedwigs angesprochen werden, lässt sich pragmatisch ableiten, wie sie in verantwortungsvoller ‚weltlicher‘ Position *vita activa* und *vita contemplativa* miteinander vereinbaren kann. Möglich wird eine solche Vereinbarkeit dadurch, dass diese Handlungsmodi nach den Vorstellungen Heinrichs von Bitterfeld nicht ständisch gebunden sind. Das hier formulierte Modell der Alternation ist jedoch kompatibel mit ständisch kodierten Lebenssituationen, wie sie nicht nur für Personen mit pastoraler Verantwortung, sondern auch für Mitglieder von Laieneliten charakteristisch sind. Ziel ist eine Annäherung an die Kontemplation. Dass sein Traktat Königin Hedwig Fortschritte auf dem Weg zur Kontemplation ermöglichen solle, so dass sie wenigstens deren ‚Vorkostung‘ erreichen könne [„ad praegustationem patriae posse pervenire“], wird im Prolog zu <De vita contemplativa> ausdrücklich betont (T, <De vita contemplativa> <Prologus>,40–44, Zitat 41 f.).

<sup>84</sup> Zum Raben als unzuverlässigem Boten vgl. Silke Winst, „Der Rabe: Krieger – Bote – Totenvogel“, in: Judith Klinger/Andreas Kraß (Hg.), *Tiere. Begleiter des Menschen in der Literatur des Mittelalters*, Weimar/Köln/Wien 2017, 85–200, 275–277 (Anm.), 185 mit Anm. 2 (S. 275).

<sup>85</sup> S.o. Anm. 70.

Wie schon die Analyse des Widmungsbriefes und die Ausblicke auf die Abhandlung zur *vita activa* gezeigt haben, ist mit dem Modell der Alternation von Phasen der Tätigkeit und der Kontemplation das im Traktat dargelegte Verhältnis von *vita activa* und *vita contemplativa* nicht vollständig erfasst. Das kann schon deshalb nicht der Fall sein, weil eine solche Alternation sich nur auf die Zeit vor dem Erreichen der auch metaphorisch als ‚Heimat‘ [„patriam“] bezeichneten Kontemplation (ebd., 37–40, Zitat 38) beziehen kann.<sup>86</sup> Zusätzliche Komplexität gewinnen die Überlegungen Heinrichs außerdem dadurch, dass immer wieder Binnendifferenzierungen eingeführt werden wie die zwischen einer nach innen und einer nach außen gerichteten *vita activa*, so dass die Gegenüberstellung von ‚Innen‘ und ‚Außen‘ nicht durchgehend mit der von *vita contemplativa* und *vita activa* zu identifizieren ist. Hier ist nicht der Raum dafür, Heinrichs – nicht immer widerspruchsfreie – Darlegungen im Einzelnen aufzuschlüsseln. Geprüft werden soll aber noch, ob er durchgehend von einem zeitlichen Wechsel oder der Hintereinanderschaltung von Phasen der Tätigkeit und der Kontemplation ausgeht oder ob er auch Formen der Durchdringung von *vita activa* und *vita contemplativa* diskutiert. Dieser Aspekt ist nicht nur für die Frage relevant, inwiefern sein Konzept Züge einer *vita mixta* trägt, sondern auch für die Frage, ob es ‚Aktiven‘ möglich sein kann, Kontemplation in Phasen der Tätigkeit zu integrieren.

#### 4. Durchdringung von Aktion und Kontemplation

In *De vita contemplativa* wird die Wechselbeziehung zwischen Aktion und Kontemplation insbesondere im dritten und vierten Kapitel des ersten Teiltraktats (über die Disposition zur Kontemplation) diskutiert. Kapitel drei hat zum Gegenstand, wie körperliche Anstrengung jemanden bereit zur Kontemplation macht:<sup>87</sup> „Secundo disponitur homo corporaliter ad contemplationem per laboris exercitium.“ (T, *De vita contemplativa* I,3,226 f.) [„Zweitens wird der Mensch körperlich zur Kontemplation disponiert durch das Ausüben von Arbeit.“]. Bereits das Adverb „corporaliter“ lässt erwarten, dass auch Gegenkonzepte aufgerufen werden. In der Tat heißt es zu Beginn des vierten Kapitels: „Post hoc requiritur quies, non dico tantum corporis, sed et mentis“ (ebd., 4,283).

---

<sup>86</sup> Dazu, dass die kontemplative Schau nur „im himmlischen Vaterland (in patria)“ vollkommen sein kann, vgl. Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 118 (in Bezug auf Albertus Magnus).

<sup>87</sup> Zur Einschätzung von *labor* im Mönchtum vgl. Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen), Berlin 2008, 262–285 (mit weiterer Literatur).

[„Anschließend wird die Ruhe untersucht, ich sage, nicht nur die des Körpers, sondern auch des Geistes.“]. Mit dieser Dichotomie begnügt sich Heinrich jedoch nicht, sondern die Anstrengung [„labor“], die den Menschen körperlich auf die Kontemplation vorbereitet, wird noch einmal unterteilt: „Iste labor duplex est: exterior et interior, secundum quod activa vita requirit.“ (ebd., 3,229 f.). [„Diese Mühe ist zweifach: äußerlich und innerlich, gemäß dem, was das tätige Leben erfordert.“]<sup>88</sup> Expliziert wird dann, dass es sich beim *labor exterior* um Tätigkeiten wie den Broterwerb oder Werke der Barmherzigkeit handele (ebd., 229–231), beim *labor interior* um den Kampf gegen die Leidenschaften der Seele [„passiones animi“] wie Liebe, Zorn oder Hoffnung (ebd., 247 f.).<sup>89</sup>

Sowohl für den *labor exterior* als auch für den *labor interior* wird postuliert, dass die Anstrengung der Kontemplation vorausgehen müsse, wobei das für den *labor exterior* zunächst als Schema von Anstrengung und Belohnung konzipiert wird (ebd., 227–246), beim *labor interior* die Reinigung von Lastern aber auch als inhaltliche Vorbereitung für die Gottesschau dargestellt wird (ebd., 252–254).<sup>90</sup> Im weiteren Verlauf der Argumentation wird als positiver Effekt der (äußeren) Anstrengung auch benannt, dass sie der Ertüchtigung des Geistes dienen könne:

Itaque sancti laboribus usi sunt non pro distractione, sed pro mentis exercitatione. Unde BERNARDUS, *Ad Carthusienses*: „Post quotidianum orationum sacrificium operandum est manibus, non tam quod animum delectando detineat, quam quod spiritualibus studiis delectationem conservet“. Similiter HIERONYMUS, *Ad Demetriadem*: „Ideo laborandum est, ut per occasionem operis nihil aliud cogites, nisi quod ad Dei pertineat servitum.“ (T, <De vita contemplativa> I,3,276–281)

[Deshalb (weil ohne Arbeit nicht geruht werden sollte, vgl. ebd., 272–274) haben die Heiligen Arbeiten nicht zur Zerstreuung, sondern als Übung zur Förderung des Geistes benutzt. Daher Bernhard, *An die Karthäuser*: „Nach dem täglichen Opfer der Gebete muss man mit den Händen arbeiten, nicht so sehr, um den Geist von seinen Freuden abzuhalten, als um die Freude an geistigen Bemühungen zu bewahren.“<sup>91</sup> Ähnlich Hieronymus, *An Demetriades*: „Deswegen muss man arbeiten, damit du vermittels der Gelegenheit zur

<sup>88</sup> Vgl. die Unterscheidung zwischen nach außen und nach innen gerichteter *vita activa* in <De vita activa> 2 (s. o. Anm. 77).

<sup>89</sup> Zur körperlichen Dimension dieser *passiones* vgl. (mit Bezug auf Thomas von Aquin) Alexander Brungs, „Die *passiones animae* (S.th.I–II, qq. 22–48)“, in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 198–222.

<sup>90</sup> Hier wird Isidor von Sevilla als Gewährsmann genannt. Vgl. Isidor von Sevilla, *Sententiae* III,15,3a: „Qui prius in activa vita proficit, ad contemplationem bene conscendit.“ [„Wer zuvor Fortschritte im tätigen Leben macht, erklimmt gut die Stufe zur Kontemplation.“].

<sup>91</sup> Vgl. [Wilhelm von Saint-Thierry:] *Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen*, hg. v. Volker Honemann (MTU 61), München 1978, Abschnitte 83 f. (S. 316,16–317,13). Die Zuschreibung an Bernhard von Clairvaux hatte sich schon zu Beginn des 13. Jahrhunderts durchgesetzt. Vgl. Jean Déchanet, „Introduction“, in: Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d’or)*, introduction, texte critique, traduction et notes par

Arbeit (= bei der Arbeitszeit, während der Arbeit) nichts anderes denkst, außer was sich auf den Dienst an Gott bezieht.“]<sup>92</sup>

Das Denken an Gott während der Arbeit wird hier zwar nicht als Kontemplation klassifiziert, aber die Gleichzeitigkeit von geistiger und körperlicher Anstrengung bricht das Schema strenger Alternation auf.

Für die Überlegungen zum *labor* dienen Mönche und Heilige als Exempelfiguren, die allgemeinen Prinzipien werden jedoch in einer Weise dargelegt, die das Identifikationspotenzial nicht von vornherein einschränkt. Deutlich wird dieses Prinzip an der Art, wie die 46. *Hohelied*-Predigt Bernhards von Clairvaux zitiert wird. Dass Bernhard das mit Blumen geschmückte Bett als Kloster auslegt<sup>93</sup>, ist nicht mit aufgenommen; stattdessen liegt der Akzent darauf, dass der verdiente Lohn durch gute Werke erreichbar sei:

Et BERNARDUS, *Super Cantica, sermone 51*, ‚Fulcite‘: „Tu tuum similiter lectum circumda bonorum operum floribus, virtutum exercitio tamquam flore fructum sanctum otium praevieni, alioquin delicato satis otio dormire volens, si non exercitatus quiescere appetas.“ (T, 〈De vita contemplativa〉 I,3,239–242)

[Und Bernhard, *Über das Hohelied*, in Predigt 51, ‚Fulcite‘ (= sermo 46,5): „Du umgebe in ähnlicher Weise dein Bett mit den Blüten guter Werke; mit der Ausübung von Tugenden bereite – gleichsam wie mit einer Blüte – die Frucht, die heiligen Muße (*otium*), vor; andernfalls wolltest du in recht luxuriösem Müßiggang (*otium*) schlafen, wenn du zu ruhen begehrtest, ohne dich zuvor angestrengt zu haben.“]

In welchem Verhältnis *otium* und Kontemplation stehen, bleibt an dieser Stelle noch offen. Zu Beginn des nächsten Kapitels wird allerdings eine bestimmte Art von *otium*<sup>94</sup> als Zustand beschrieben, in dem eine Gottesschau gelingen kann:

Jean Déchanet (*Sources chrétiennes* 223), Paris 2004 [urspr. Paris 1975, durchges. u. korr. Nachdruck], 13–121, 63.

<sup>92</sup> Vgl. Hieronymus, „Epistula 130: Ad Demetriadem“, in: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars III: Epistulae CXXI–CLIV*, hg. v. Isidor Hilberg (CSEL 56), Wien/Leipzig 1918, 175–201, 196,4 f. (Abschnitt 15). – Die positive Bewertung von *labor* wird im folgenden Satz relativiert, wenn es heißt, im nächsten Kapitel werde erläutert, wie *labor* hinderlich (sc. in Bezug auf Kontemplation) sein könne (ebd., 281 f.).

<sup>93</sup> Vgl. Bernhard von Clairvaux, „Sermones super Cantica Cantorum“, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 6, Innsbruck 1995, 126–137, Sermo 46 I,2 (S. 126,17–21). Vgl. dazu Burkhard Hasebrink, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316, 308 f. – Auch eine Umdeutung zu ‚Abgeschiedenheit‘ (vgl. dazu ebd., 309–312) ist bei Heinrich nicht erfolgt.

<sup>94</sup> Die ambivalente Semantisierung von *otium* gerade auch in geistlichen Zusammenhängen (vgl. dazu Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 291 f.; Keiling, *Muße*, 16–20 und die Website <https://www.musse-digital.uni-freiburg.de/c1/index.php/Hauptseite> [abgerufen am 30.03.2020], jeweils mit weiterer Literatur) ist für Kapitel 4 ebenfalls charakteristisch. Während die positive Auffassung dominiert, beruft sich Heinrich auch auf eine Aussage Hugos von Folieto, in der *otium* negativ im Sinne von ‚Müßiggang‘ verwendet ist (T, 〈De vita

Post hoc requiritur quies, non dico tantum corporis, sed et mentis. De hoc RICHARDUS, libro *De visione Nabuchodonosor, Danielis 4* 'Visio capitis mei in cubili meo' dicit: „Visio capitis est intelligentia mentis, cubile tranquillitas cordis et otium studiosae quietis. Visio igitur in cubili percipitur, quando intra studii sui secreta otia ad veritatis contemplationem mens humana divina aspiratione sublevatur“. Et sic Maria sedebat, Martha discurrebat: Maria verbum Dei audiebat, Martham sollicitudo perturbabat. Sed Mariae quies sicut fuit corporalis, sic et mentalis, quia quies corporalis procurare solet quietem mentis. Ideo feriare est corpus[,] a labore abstrahere et mente Deo vacare. (T, *De vita contemplativa*) I,4,283–292)

[Anschließend wird die Ruhe untersucht, ich sage, nicht nur die des Körpers, sondern auch des Geistes. Darüber sagt Richard im Buch *Über die Vision des Nabuchodonosor, Daniel 4* ‚Die Vision meines Hauptes auf meinem Lager‘<sup>95</sup>: „Die Vision des Hauptes ist eine Einsicht des Geistes, das Lager die Stille des Herzens und die Muße (*otium*) einer den Studien gewidmeten Ruhe. Eine Vision wird also auf einem Lager wahrgenommen, sobald der menschliche Geist innerhalb der abgeschiedenen Muße (*otium*) seines Erkenntnisstrebens zur Schau der Wahrheit durch göttliche Eingebung erhoben wird.“ Und so saß Maria, Martha lief hin und her; Maria hörte das Wort Gottes, Martha brachte ihre Unruhe durcheinander. Aber wie die Ruhe Marias körperlich war, so war sie auch geistig, weil die körperliche Ruhe für die Ruhe des Geistes zu sorgen pflegt. Daher bedeutet auszuruhen, den Körper von der Arbeit abzuziehen und mit der Seele für Gott frei zu sein.]

Das Zitat nach Richard von St. Victor, dessen Ausführungen sich eigentlich auf eine Traumvision beziehen, ist so umgestaltet, dass *otium* mit innerer Abgeschlossenheit und Erkenntnisstreben verknüpft wird.<sup>96</sup> Das Konzept des inneren Menschen bei Richard ist in eine Körper-Geist-Dichotomie überführt. Wie bei Richard ist der zentrale Aspekt für die Gotteserkenntnis das Zur-Ruhe-Kommen. Davon ausgehend deutet Heinrich Maria – im Gegensatz zu Martha, die körperlich und geistig in Unruhe sei – als eine Figur, die körperliche und geistige Ruhe in sich vereine.

Während bei Maria und Martha Körper und Geist in ihrer Haltung übereinstimmen, können auch gegensätzliche Handlungsweisen miteinander kombiniert sein, wie Heinrich weiter ausführt:

---

contemplativa) I,4,399 f.). Vgl. Hugo von Folieto, „De claustro animae“, in: *PL* 176 (1854), 1017–1184, 1062D (II,14).

<sup>95</sup> Vgl. Richard von St. Victor, „De eruditione hominis interioris“, in: *PL* 196 (1855), 1229–1366, 1261BC (c. 19 zu Dan 4,7).

<sup>96</sup> Vgl. ebd., 1261C: „Visiones itaque capitis sunt contemplationes mentis. In cubili autem quiescere consuevimus, et idcirco in ipso quietis otium recte intelligimus. In hoc cubili quasi ad quiescendum interior homo noster locatur, quando animus ad summam tranquillitatem componitur.“ [„Daher sind Visionen, die sich im Kopf abspielen, Kontemplationen, die der Geist durchführt. Auf dem Lager sind wir gewohnt zu ruhen, und deshalb erkennen wir darauf (sc. auf dem Lager) richtig die Muße, die in der Ruhe besteht. Auf diesem Lager wird unser innerer Mensch gleichsam zum Ruhen gebracht, wenn sich der Geist zur höchsten Stille sammelt.“].

Et per hoc patet quadruplex differentia. Prima est, quod quidam quiescunt corpore, sed vagantur mente. Secunda est: quidam laborant corpore et quiescunt mente. Tertia: quidam laborant corpore et mente. Quarta: quidam quiescunt corpore et mente. In primo est otium inutile, in secundo est negotium delectabile, in tertio est onus grave et aliquando utile, aliquando inutile, in quarto est convivium caeleste. Primum impedit contemplationem, secundum disponit, tertium aliquando impedit, aliquando disponit, quartum contemplationem perficit, de quo postea dicitur. (T, <De vita contemplativa> I,4,293–300)

[Und dadurch eröffnet sich eine vierfache Unterscheidung. Die erste ist, dass einige mit dem Körper ruhen, aber mit dem Geist umherschweifen. Die zweite ist: einige strengen sich mit dem Körper an und ruhen mit dem Geist. Die dritte: einige strengen sich mit Körper und Geist an. Die vierte: einige ruhen mit dem Körper und dem Geist. Im ersten Fall liegt nutzloser Müßiggang vor, im zweiten Arbeit, die Freude macht, im dritten eine schwere Last, zuweilen nützlich, zuweilen nutzlos, im vierten eine himmlische Gemeinschaft. Das erste hindert die Kontemplation, das zweite disponiert dazu, das dritte hindert zuweilen, zuweilen disponiert es dazu, das vierte bringt die Kontemplation zustande, worüber später gesprochen werden wird.]

Die vier Möglichkeiten werden im Folgenden jeweils ausführlich behandelt (T, <De vita contemplativa> I,4,301–423). Obwohl das Kapitel sich nicht mit der Kontemplation selbst befasst, sondern eher mit der Disposition dafür, impliziert es neue Szenarien für die Kombination von *vita activa* und *vita contemplativa*; denn die Möglichkeit, dass eine Person einen ruhigen Geist haben könne, während sie körperliche Arbeit verrichte, wird illustriert mit dem Bild von jemandem, der sich in seiner körperlichen Existenz abmüht, während seine Seele dennoch im Himmel ruht [„Ecce quomodo talis laborat sustinens corpore et tamen in caelo quiescit mente.“ (ebd., 360 f.)]. Der himmlische Charakter der geistigen Ruhe (vgl. auch ebd., 350 f.) rückt sie an die Kontemplation heran. Die Konsequenz, dass damit Kontemplation auf diese Weise in wohltätige Handlungen integriert werden könnte<sup>97</sup>, wird bei Heinrich von Bitterfeld nicht gezogen, aber hier ist die Option einer Integration von Kontemplation in das tägliche Leben angelegt, die Parallelen zu Modellen der Integration von ‚Mühe‘ und ‚Ruhe‘ aufweist, wie sie in der dominikanischen Mystik und deren Rezeption diskutiert worden ist. Verwiesen sei hier nur auf eine Passage im *Buch von geistiger Armut*, in dem es (in Anlehnung an Koh 24,11) sogar heißt, dass die Mühe ‚guter Leute‘ Ruhe sei und sie in allem Ruhe fänden.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Zwar steht bei der zitierten Stelle die Kreatürlichkeit im Vordergrund; dass der *labor* (*exterior*) aber auch gute Taten umfassen könnte, war im Kapitel zuvor dargelegt worden (s. dazu o. 114).

<sup>98</sup> Vgl. *Das Buch von geistlicher Armut, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Mal vollst. hg. v. Heinrich Seuse Denifle, München 1877, 32,29–35 (Abschnitt 65), vgl. eine Übersetzung in: *Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. mit einem Nachw. u. Anm. vers. v. Niklaus Largier, Zürich/München 1989, 44. Vgl. dazu



Auch wenn Heinrich anerkennt, dass geistige Anstrengung zur Ruhe der Kontemplation führen könne<sup>99</sup>, bleibt für ihn die (bei Maria gegebene) Einheit der Ruhe von Körper und Geist das zu erstrebende Ziel. Unter Bezug auf Augustinus' *De civitate dei* nennt er diesen Zustand *otium sanctum*, was textimmanent einen Verweis auf die Deutung des Blumenbetts in der 46. *Hohelied*-Predigt Bernhards von Clairvaux (T, <De vita contemplativa> I,3,239–242) darstellt<sup>100</sup>:

De quarto: Est quies aliqualis mentis et corporis, quam beatus AUGUSTINUS vocat otium sanctum, 19 *De civitate Dei*, c. 2: „Otium sanctum quaerit caritas“. Et illa quies inducit contemplationem de propinquo. AUGUSTINUS, *Super Psalmo 62*, super illud 'in matutinis, Domine': „Nemo ita per quietem dissolvatur, ut Dei obliviscatur“. Qui enim non cogitat Deum, quando otiosus est, in actibus suis quomodo Deum cogitare potest? Talis quies utilis est, licet modica et rara. (T, <De vita contemplativa> I,4,403–409)

[Über den vierten Fall: Es gibt eine irgendwie beschaffene Ruhe der Seele und des Körpers, die der selige Augustinus heilige Muße nennt, *Über den Gottesstaat*, Buch 19, c. 2: „Die Liebe erstrebt heilige Muße.“<sup>101</sup> Und jene Ruhe veranlasst zur Kontemplation über

---

Hasebrink, „*Otium contemplationis*“, 312–314: „„Mühe‘ und ‚Ruhe‘ sind in diesem Modell nicht unterschiedlichen Lebensformen zugeordnet, sondern konvergieren im Maß der Erkenntnis des Guten.“ (312). Hasebrink erörtert die Stelle im Kontext von Überlegungen zum *otium contemplationis* und hebt hervor, dass hier der durch ‚Ruhe‘ aufgerufene Mußebegriff „Glückseligkeit von Kontemplation und geistiger Versenkung abgekoppelt habe“ (ebd.). Das Verhältnis von *otium* und Kontemplation ist also für den jeweiligen Einzeltext zu klären.

<sup>99</sup> „quod est labor cogitationis et meditationis, ut perveniatur ad requiem contemplationis.“ (T, <De vita contemplativa> I,4,402 f.) [„was eine auf Denken und Reflektieren gerichtete Anstrengung ist, damit man zur Ruhe der Kontemplation gelangt.“]. Heinrich verweist hier erneut (s. o. Anm. 94) auf Hugos von Folieto Ausführungen zum äußeren und inneren *otium* bzw. äußerem und innerem *labor* (vgl. „De claustro animae“, 1062D [II,14]).

<sup>100</sup> S. dazu o. 115. Im vierten Kapitel (T, <De vita contemplativa> I,4,408–415) zieht Heinrich außerdem die *Hohelied*-Auslegung (Pseudo-)Richards von St. Victor heran (vgl. [Pseudo-]Richard von St. Victor, „In Cantica canticorum explicatio“, in: *PL* 196 (1855), 405–524, 410C [Auslegung zu Hld 3,1]). In Heinrichs Argumentationszusammenhang geht es darum, dass man die angestrebte Ruhe nur selten finden könne, deshalb habe Richard die Diminutivform *lectulum* benutzt. Von dem metaphorischen Gebrauch von ‚Bettchen‘ erfolgt jedoch ein nahtloser Übergang zum körperlichen Liegen, das Jakobs Traumvision von der Himmelsleiter (vgl. Gen 28,10–16) erst ermöglicht habe (T, <De vita contemplativa> I,4,415–419). Diese Traumvision war schon im Prolog zu <De vita contemplativa> als Sinnbild der Kontemplation eingeführt worden. Zugleich wird auf den Beginn des vierten Kapitels zurückverwiesen, wo die Bedeutung des Schlafagers für die Traumvision Daniels hervorgehoben worden war.

<sup>101</sup> Bei Augustinus heißt es: „Quam ob rem otium sanctum querit caritas ueritatis; negotium iustum suscipit necessitas caritatis. quam sarcinam si nullus inponit, percipiendae atque intuendae uacandum est ueritati; si autem inponitur, suscipienda est propter caritatis necessitatem; sed nec sic omni modo ueritatis delectatio deserenda est, ne subtrahatur illa suauitas et obprimit ista necessitas.“ (Augustinus, *De civitate dei* 19,19). [„Deshalb sucht die Liebe zur Wahrheit heilige Muße; gerechtes Handeln nimmt die Notwendigkeit der Nächstenliebe auf sich. Wenn einem diese Last niemand auferlegt, soll man frei sein für das Erfassen und Schauen der Wahrheit; wenn (die Last) aber auferlegt wird, muss man sie auf sich nehmen wegen der Notwendigkeit der Nächstenliebe; aber auch dabei darf man nicht

den Nächsten. Augustinus, *Über Psalm 62*, über jenes Wort ‚in der Morgenfrühe, Herr‘: „Niemand soll sich durch Ruhe so (sc. von allem) loslösen, dass er Gott vergisst.“ Wer nämlich nicht an Gott denkt, wenn er Muße hat, wie kann er dann bei seinen Tätigkeiten an Gott denken? Derartige Ruhe ist nützlich, mag sie auch nur in Maßen und selten (gelingen).]

Bei Augustinus steht die Aussage zum *otium sanctum* im Kontext der eingangs zitierten Ausführungen zu den *genera vivendi* und der Frage, ob man eine Führungsposition anstreben solle. *otium sanctum* ist dort primär einer Lebensweise zugeordnet, die frei von Amtspflichten ist. Bei Heinrich von Bitterfeld ist der Zustand des *otium sanctum* hingegen nicht an eine bestimmte Lebensform gebunden, sondern im Rahmen des allgemein vorausgesetzten Strebens nach Kontemplation etwas, das begrenzt und selten ist. Ein weiterer grundlegender Unterschied zu Augustinus besteht darin, dass Heinrich *otium sanctum* neu definiert: Während es bei Augustinus heißt, dass es die Liebe zur Wahrheit [„*caritas ueritatis*“] sei, die nach *otium sanctum* strebe, ist der Aspekt der Wahrheitssuche in dem Zitat durch Heinrich weggefallen, so dass es die *caritas* ist, deren Ziel *otium sanctum* ist. Dass der Verzicht auf den Zusatz „*ueritatis*“ kein bloßes Versehen ist, verdeutlicht der nächste Satz, in dem gesagt wird, dass eine solche Ruhe [„*quies*“] zur Kontemplation ‚über den Nächsten‘ führe. Hier verschränkt sich der Aspekt der Kontemplation mit der auf das Diesseits gerichteten Fürsorge für die Nächsten, der im Traktat (wie üblich) sonst der *vita activa* zugeordnet wird. Bei der anschließenden Warnung, dass man in dem Zustand der Ruhe auf keinen Fall Gott vergessen solle, wird indirekt auch die Vorstellung vermittelt, es sei erstrebenswert, während des Tätigseins [„*in actibus*“] an Gott zu denken, also Elemente der *vita contemplativa* in Tätigkeiten zu integrieren.

Wie bei den zuvor analysierten Stellen, die eine Gleichzeitigkeit von *vita activa* und *vita contemplativa* nur andeuten, aber zumindest vorstellbar machen, wird hier eine Durchdringung der dann als Handlungsweisen aufzufassenden ‚Lebensformen‘ von Heinrich nicht explizit propagiert. Aber die Stellen zeigen, dass die klare zeitliche und auch räumliche Trennung von *vita activa* und *vita contemplativa*, die im Widmungsbrief entwickelt wird, im Traktat Relativierungen erfährt. Ein verbindendes Moment ist das Bemühen, Gottes- und Nächstenliebe als miteinander zusammenhängend darzustellen, sei es durch die Betonung der Wechselwirkung von *vita activa* und *vita contemplativa* oder in Entwürfen der gegenseitigen Durchdringung.

---

gänzlich die Freude (die das Schauen) der Wahrheit (vermittelt) aufgeben, damit einem nicht jene Süße entzogen wird und nicht jene Notwendigkeit einen erdrückt.“].

## 5. Fazit und Ausblick auf die deutschsprachige Rezeption des Traktats

Obwohl *De contemplatione et vita activa* Heinrichs von Bitterfeld an eine Vertreterin der Laienelite gerichtet ist, gründen seine Darlegungen zur Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* weder in Stand und gesellschaftlicher Funktion der Adressatin, sondern thematisieren – wie andere Schriften aus dominikanischem Umfeld im 14. Jahrhundert<sup>102</sup> – ständeübergreifend Fragen der richtigen christlichen Lebensführung.<sup>103</sup> Das ist zwar im Kontext der ‚böhmischen Neuen Frömmigkeit‘ nicht erstaunlich,<sup>104</sup> verdient aber angesichts des mittelalterlichen Diskurses um das Verhältnis von Stand und Lebensform und der Forschungsgeschichte zum Traktat festgehalten zu werden. Dass Heinrich die *vita activa* in verschiedener Hinsicht als notwendig erachtet, macht seine Ausführungen allerdings in besonderer Weise anschlussfähig für Laien; im Widmungsbrief werden sogar auch konkrete Handlungsmuster entwickelt, die auf die königliche Verantwortung Hedwigs zugeschnitten sind. Die Dialektik von *vita activa* und *vita contemplativa* wird jedoch nicht auf äußere Zwänge zurückgeführt, sondern als in der Sache begründet dargestellt. Die Unabhängigkeit der entwickelten Modelle von sozialen Konfigurationen zeigt sich unter anderem darin, dass die *vita activa* sich auch auf innere Handlungen richten kann und soll.

Das von Heinrich entworfene Wechselspiel von *vita activa* und *vita contemplativa* als *vita mixta* zu klassifizieren, wie es in der neueren Forschung Standard ist, kann insofern als zutreffend gelten, als die Interaktion beider Lebensformen von Heinrich als konstitutiv erachtet wird. Das ist allerdings bei allen Modellen der Fall, die die *vita contemplativa* nicht als eine ständisch gebundene Lebensform, sondern als Handlungsmodus ansehen, da dieser dann als auf Erden nur transitorisch erreichbar gilt.<sup>105</sup> Mit der Klassifizierung als *vita mixta* ist jedoch noch nicht das spezifische Programm Heinrichs von Bitterfeld erfasst, das da-

---

<sup>102</sup> Vgl. dazu Georg Steer, „Die Stellung des ‚Laien‘ im Schrifttum des Straßburger Gottesfreundes Rulman Merswin und der deutschen Dominikanermystiker des 14. Jahrhunderts“, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposion Wolfenbüttel 1981* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 643–658, bes. 648. Zur Adressierung eines ständeübergreifenden Publikums im religiösen Schrifttum des Spätmittelalters vgl. außerdem Schreiner, „Laienfrömmigkeit“, 28 f., 42–56.

<sup>103</sup> Seine Bezugnahmen auf Theologen aus dem frühen Mittelalter zeigen, dass die Grundgedanken nicht neu sind. Heinrich trifft aber eine Auswahl und nimmt zum Teil Umdeutungen vor, die die von diesen Autoritäten entwickelten Lebensformmodelle auch für Laien offen erscheinen lassen.

<sup>104</sup> S. dazu o. Anm. 34.

<sup>105</sup> Vgl. dazu Mieth, *Die Einheit*, 112–115, ausgehend von Gregor dem Großen.

durch gekennzeichnet ist, dass es eher auf die Integration der *vita activa* in ein auf Kontemplation ausgerichtetes Leben abzielt.<sup>106</sup>

Diese Ausrichtung hat den Traktat in verschiedene Richtungen anschlussfähig werden lassen. Er ist in Sammelhandschriften geistlicher Texte relativ breit überliefert<sup>107</sup>: als Provenienzen lassen sich unter anderem das Dominikanerkloster in Nürnberg<sup>108</sup>, das Benediktinerkloster Schottenstift in Wien<sup>109</sup> und das Augustiner-Chorherren-Stift in Langenzenn<sup>110</sup> ausmachen, eine weitere Handschrift befand sich im Verlauf ihrer Besitzgeschichte in der Bibliothek der Bischöfe von Chiemsee.<sup>111</sup> Diese Handschriften überliefern nur den ersten Teil des Traktats, (De vita contemplativa), aber jeweils auch den Widmungsbrief, der die Notwendigkeit der Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* besonders deutlich herausstellt.<sup>112</sup> Hedwig dürfte in den zu erschließenden Gebrauchszusammenhängen als Exempel einer vorbildlichen Christin verstanden worden sein, das auch für ein monastisches Leben als Orientierungspunkt dienen konnte.

Für die Rezeption des Werkes in Laienkreisen ist die Übertragung der Abhandlung Heinrichs in eine ‚Volkssprache‘ von besonderem Interesse, obwohl Hedwig selbst das beste Beispiel dafür ist, dass Laien auch lateinische Werke rezipieren konnten.<sup>113</sup> Drei Überlieferungszeugen für eine Rezeption des Werks

<sup>106</sup> So bereits Koudelka, „Heinrich von Bitterfeld“, 42; zustimmend Gerwing, *Malogratum*, 101.

<sup>107</sup> Vgl. die Übersicht in Thomas Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. 2, Rom 1975, 184 f. (Nr. 1712), die allerdings fehlerhaft ist (vgl. Kasimierz, „Forschungsstand“, LXXX f.), und in Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, XCI–CXVII (dort sind neun Handschriften aufgelistet und beschrieben).

<sup>108</sup> Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. I, 53 (Sigle E). Vgl. dazu Karin Schneider, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 1. Theologische Handschriften* (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 2,1), Wiesbaden 1967, 54–60; Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CI–CV.

<sup>109</sup> Wien, Schottenstift, Cod. 228 (Hübl 153) (Sigle G). Vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CVII f. (dort fälschlich als Cod. 153 bezeichnet); nähere Angaben und weitere Literatur unter dem Permalink <https://manuscripta.at/?ID=6080>.

<sup>110</sup> Wunsiedel, Stadt- u. Kirchenbibliothek, Cod. Ha 8 (Sigle H). Vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CIX. Nach folgendem Katalog handelt es sich um Handschrift Nr. 6: Pius Wittmann, „Handschriften und Frühdrucke im Besitze der königlich bayerischen Stadt Wunsiedel“, in: *Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Alterthumsvereine* 43 (1895), 143–145 ([https://periodika.digitale-sammlungen.de//bdlg/Blatt\\_bsb00000209,00150.html](https://periodika.digitale-sammlungen.de//bdlg/Blatt_bsb00000209,00150.html) [abgerufen am 20.08.2020]), 144.

<sup>111</sup> Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M II 333 (Sigle F). Vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CVI; nähere Angaben und weitere Literatur unter dem Permalink <https://manuscripta.at/?ID=8402>.

<sup>112</sup> Vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, CXVIII.

<sup>113</sup> Die Rezeptionsgeschichte des Traktats ist nicht aufgearbeitet, so dass hier zu etwaigen Übersetzungen ins Polnische oder Tschechische keine Aussagen gemacht werden können. Der nicht unproblematische Terminus ‚Volkssprache‘ ist hier als Gegensatz zu ‚Lateinisch‘ gebraucht, soll aber keine ‚Volkshaftigkeit‘ implizieren. Zur Laienbildung im Spätmittelalter vgl. Schreiner, „Laienfrömmigkeit“, 27–41.

in deutscher Sprache konnten bisher identifiziert werden. Sie stammen alle aus dem bairischen Raum. Um ein frühes Zeugnis handelt es sich bei dem auf 1402 datierten Cgm 851 der Bayerischen Staatsbibliothek München, einer geistlichen Sammelhandschrift in mittelbairischer Schreibsprache. Sie enthält einen Abschnitt zum ‚beschauenden Leben‘, dessen Gedankenführung an den Teiltraktat über die Disposition zur Kontemplation aus *De contemplatione et vita activa* angelehnt ist.<sup>114</sup> Zwei Handschriften überliefern genauere Übertragungen des Widmungsbriefs, des ersten Teiltraktats und der ersten drei Kapitel des zweiten von (De vita contemplativa): eine in Nordbayern im zweiten Viertel des 15. Jahrhunderts entstandene Handschrift der Universitätsbibliothek Augsburg (Cod. III.1.4°5)<sup>115</sup> und eine ebenfalls ins 15. Jahrhundert zu datierende und in den bairischen Sprachraum zu lokalisierende Handschrift der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel (Cod. 151 Noviss. 4°).<sup>116</sup> Nach Stichproben handelt es sich um eng verwandte, aber nicht identische Übertragungen, bei denen einzelne Abschnitte (z. B. der Widmungsbrief) recht genau übersetzt, in anderen Autoritätenszitate weggelassen und weitere Straffungen vorgenommen worden sind.<sup>117</sup>

<sup>114</sup> München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 851, fol. 238r–251r und 257v–259r. Vgl. dazu Karin Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691–867* (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis 5,5), Wiesbaden 1984, 633–638, 636: „Nach Inhalt und Aufbau, nicht aber in der Formulierung übereinstimmend mit Heinrich von Bitterfeld: *De contemplatione et vita activa*, 1. Teil (äußere und innere Voraussetzungen der Kontemplation)“.

<sup>115</sup> Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.4°5, fol. 309v–348r. Vgl. dazu Karin Schneider, *Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1* (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg 2,1), Wiesbaden 1988, 256–260.

<sup>116</sup> Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 151 Noviss. 4°. Zum erst jüngst erfolgten Ankauf s. o. Anm. 35. Ob sich die Datierung „um 1470“ (Verband deutscher Antiquare e.V. [Hg.], *Stuttgarter Antiquariatsmesse*, 51) halten lässt, muss eine genauere Untersuchung der Handschrift, inklusive einer Wasserzeichenanalyse, erst erweisen. In ihrem heutigen Zustand enthält die Handschrift drei Werke, von denen im Antiquariatskatalog zwei genannt waren (angegeben ist im Folgenden jeweils die durchgehende Bleistiftfoliierung oben rechts; fol. 159–205 sind unten rechts noch einmal separat foliiert [1–47]): Heinrich Seuse, *Büchlein der ewigen Weisheit* (fol. 1r–158r; in diesem Teil sind einige Blätter wohl im 16. Jh. ersetzt worden; das *Büchlein der ewigen Weisheit* ist nicht vollständig überliefert); Heinrich von Bitterfeld, *De contemplatione et vita activa* [bis einschließlich (De vita contemplativa) II,3] (fol. 159r–203r). Den Text auf fol. 203r–205v konnte ich als den Traktat *Vier Wachen der minnenden Seele* identifizieren. Vgl. dazu Karin Schneider, *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften. Beschreibung des Buchschmucks* Heinz Zirnbauer (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 1), Wiesbaden 1965, 115 (zu Nürnberg, Stadtbibliothek, Cod. Cent. VI, 43<sup>m</sup>, fol. 147r–149r); Balázs J. Nemes, „Eckhart lesen – mit den Augen seiner Leser. Historisch mögliche Eckhart-Lektüren im Augustinerchorherrenstift Rebdorf“, in: Freimut Löser/Hans-Jochen Schiewer/Regina D. Schiewer (Hg.), *Meister Eckharts Werk und seine Wirkung: Die Anfänge* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 11), Stuttgart 2017, 165–195, 187 f., und den Eintrag in der Datenbank *Predigt im Kontext*: <http://pik.ku-eichstaett.de/3446/> [abgerufen am 31.10.2020].

<sup>117</sup> Gemeinsam ist beiden Versionen beispielsweise, dass am Ende des Prologs zu (De vita contemplativa) die Aufzählung der einzelnen Abschnitte des ersten Teiltraktats (vgl.

Die heute in Augsburg befindliche Handschrift war zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Besitz des Dominikanerinnenklosters Heiliggrab in Bamberg.<sup>118</sup> Der Cgm 851 wurde nach einem Eintrag in der Handschrift 1488 von Margaretha Plumauerin, die dort als Witwe und Münchner Bürgerin bezeichnet ist, der Bibliothek des Benediktinerklosters Tegernsee gestiftet.<sup>119</sup> Diese Schlaglichter auf die Besitzgeschichte zeigen, dass auch die sprachliche Verfasstheit nicht die Rezeption des Textes durch eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe prädestiniert. Vielmehr zeichnet sich als Publikum das ab, was Heinrich Seuse in Bezug auf seine *Hundert Betrachtungen* ‚andächtige Personen‘ nennt.<sup>120</sup> Interessanterweise sind die *Hundert Betrachtungen* in den drei genannten Handschrif-

---

T, (De vita contemplativa) (Prologus), 47–64) aus dem Lateinischen nicht übernommen ist. Stattdessen ist als Umsetzung der lateinischen Formulierung „sicut in sequentibus lucidius apparebit“ [„wie im Folgenden deutlicher zu Tage treten wird“] (ebd., 46 f.) jeweils eine Schlussformel eingefügt, die ein Ich und eine Adressatengruppe benennt: „Als das offenbar wirt / Inder beschreibung eines yeglich(e)n / Das gebe euch got zuerkennen / vn(d) mir Amen“ (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 151 Noviss. 4°, fol. 166v, 16–19); „als das / offenbar wirt in d(er) beschreybung / eins itlichen, Das gebe euch got zu / erkennen vnd auch mir Amen“ (Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.4°5, fol. 314v, 18–21). Varianten im Wortlaut sind auch sonst zu beobachten, ebenso in der Wortstellung, wie die folgende Passage demonstriert, die außerdem erkennen lässt, dass in der Augsburger Handschrift nur der Teil zur Kontemplation explizit angekündigt wird, ohne dass das Ansinnen aufgegeben ist darzulegen, wie Phasen der Aktion und der Kontemplation zu verteilen seien: „auf das Ir lernet disem tunde die / masz zusetzen wenn vn(d) wie Ir / sullet beschewlich sein vnd würc / klich(e)n So wil ich ditz puch sch / reiben von den peden Vnd zu dem / erstenn von dem peszten Das ist / von der beschewlikeit nach der / nachgeschriben weyse“ (Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 151 Noviss. 4°, fol. 163r, 5–12); „Dar vmb auf das ir lernet disem tun / tunde die masze setzzen, wen(n) vnd wie / ir sullet beschewlich vnd wurcklich / sein so wil ich disz puch schreiben zu / dem ersten von dem pesten das ist von / d(er) beschewlicheit nach d(er) nachgeschriben / weise“ (Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.4°5, fol. 313r, 3–9).

<sup>118</sup> Vgl. Schneider, *Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg*, 256.

<sup>119</sup> Vgl. Schneider, *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München*, 634. Im selben Jahr übergab Margaretha Plumauerin der Bibliothek des Klosters Tegernsee eine Handschrift mit einer deutschen Fassung der *Hohelied*-Predigten Bernhards von Clairvaux (München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 814, vgl. dazu Schneider ebd., 431 f.). Zur Person der Margaretha Plumauerin vgl. Werner Höver, *Theologia mystica in altbairischer Übertragung* (MTU 36), München 1971, 9–11.

<sup>120</sup> Seine *Hundert Betrachtungen* habe er „devotis personis, doctis et indoctis“ [„andächtigen Personen, gelehrten und ungelehrten“] gewidmet, heißt es im *Horologium sapientiae* ([Heinrich Seuse:] *Heinrich Seuses Horologium sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP, hg. v. Pius Künzle [Spicilegium Friburgense 23], Freiburg [Schweiz] 1977, 369, 16 f.). Vgl. dazu ebd., 54; Schreiner, „Laienfrömmigkeit“, 29. Zur Textgeschichte und der breiten Überlieferung der *Hundert Betrachtungen* vgl. Nigel F. Palmer, „Antiseusiana: *Vita Christi* and Passion Meditation before the *Devotio Moderna*“, in: Rijcklof Hofman u. a. (Hg.), *Inwardness, Individualization and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries. Studies in the Devotio Moderna and its Contexts* (MCS 43), Turnhout 2020, 87–119, 94–102.

ten jeweils mit überliefert, in der Augsburger Handschrift sogar zweimal, einmal separat und einmal als Teil des *Büchleins der ewigen Weisheit*.<sup>121</sup> Eine entsprechende Überlieferungsgemeinschaft findet sich schon sehr früh in einer um 1400 entstandenen, Königin Hedwig gewidmeten Handschrift, in der auf das *Horologium Sapientiae* als lateinischer Fassung des *Büchleins der ewigen Weisheit* der Traktat Heinrichs in beiden Teilen folgt.<sup>122</sup> Die Vita-Christi-Meditation als Passionsmeditation ist auf diese Weise mit einer Anleitung zur richtigen christlichen Lebensführung kombiniert, in der nicht zuletzt an Christus eine Tugendlehre entwickelt wird.<sup>123</sup> Solche Überlieferungsgemeinschaften insinuierten, dass die Personen, die die Handschriften nutzen, sowohl über die notwendige Bildung als auch über Zeitkontingente für eine private Passionsmeditation verfügen, sich also – wie es der Widmungsbrief an Hedwig skizziert – dafür zurückziehen können.

Charakteristisch für das Modell des kontemplativen Rückzugs (im Diesseits) bei Heinrich von Bitterfeld ist, dass die Kontemplation als zur Nächstenliebe zurückführend gedacht ist. Das lässt sich prägnant durch die oben dargelegte Umdeutung des Augustinischen *otium sanctum* fassen: Nicht nur wird das *otium sanctum* von einem Zustand, der bei Augustinus mit einer ständisch kodierten Lebensform assoziiert ist, bei Heinrich zu etwas Seltenem und nur begrenzt Verfügbarem, sondern das dem *otium sanctum* verbundene Ziel verlagert sich von der Suche nach göttlicher Wahrheit zu einer auf das Diesseits gerichteten ‚Kontemplation über den Nächsten‘. Das ist eine radikale Verschiebung, auf deren Grundlage ein spirituelles Leben nicht nur vereinbar ist mit einer Machtposition, wie sie Hedwig innehat, sondern die Kombination geradezu notwendig erscheint. Eine *vita mixta*, die auf das Ziel der jenseitigen Gottesschau ausgerichtet ist, stellt sich dann nicht in erster Linie als Lösung für das Problem der Vereinbarkeit von Nächsten- und Gottesliebe dar, sondern die systematische Interdependenz von Aktion und Kontemplation im Diesseits wird gerade als Basis für die Annäherung an die Gottesschau im Jenseits konzipiert. Wenn die Verwirklichung der Integration von *vita activa* und *vita contemplativa* im Diesseits auch schwer zu erreichen bleibt, steht sie nach Heinrich von Bitterfeld prinzipiell allen Gläubigen offen.

<sup>121</sup> Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.4<sup>o</sup>5, fol. 137r–143r (*Hundert Betrachtungen*); 193r–304r (*Büchlein der ewigen Weisheit*; darin die *Hundert Betrachtungen* auf fol. 296r–304r); München, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 851, fol. 1br–17v (*Hundert Betrachtungen*); Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 151 Noviss. 4<sup>o</sup>, fol. 1r–158r (*Büchlein der ewigen Weisheit*; darin die *Hundert Betrachtungen* auf fol. 147v–158r).

<sup>122</sup> Krakau, Kapitelbibliothek, Cod. 110, fol. 2r–65r (*Horologium Sapientiae*), fol. 65r–116v (*De contemplatione et vita activa*). Vgl. dazu Seńko/Tatarzyński, „Editorische Einleitung“, XCVIII–C.

<sup>123</sup> Zum Gegensatz der Vita-Christi-Meditation als Passionsfrömmigkeit (bei Seuse) und als Tugendlehre vgl. Palmer, „Antiseusiana“.

## Literaturverzeichnis

## Primärliteratur

- Augustinus, *De civitate Dei*. Bd. 2: *Libri XI–XXII*, hg. v. Bernhard Dombart (CCSL 48), Turnhout 1955.
- Bernhard von Clairvaux, „Sermones super Cantica Cantorum“, in: *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, hg. v. Gerhard B. Winkler, Bd. 6, Innsbruck 1995, 126–137.
- Das Buch von geistlicher Armuth, bisher bekannt als Johann Taulers Nachfolgung des armen Lebens Christi*, unter Zugrundelegung der ältesten der bis jetzt bekannten Handschriften zum ersten Mal vollst. hg. v. Heinrich Seuse Denifle, München 1877.
- Das Buch von der geistigen Armut. Eine mittelalterliche Unterweisung zum vollkommenen Leben*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. mit einem Nachw. u. Anm. vers. v. Niklaus Largier, Zürich/München 1989.
- [Długosz, Jan.] *Joannis Dlugossii Annales seu Cronicae incliti Regni Poloniae. Liber decimus. 1370–1405*, textum recensuit et moderavit Danuta Turkowska, adiutrice: Maria Kowalczyk, commentarium confecit Sbigneus Perzanowski, Warschau 1985.
- Meister Eckhart, „Intravit Iesus in quoddam castellum“, in: Ders., *Die deutschen Werke*, hg. v. Josef Quint u. a., Bd. 3, Stuttgart 1976, 472–503.
- Gregor der Große, *Homiliae in Ezechielem*: Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél*, texte lat., introd., trad. et notes par Charles Morel, Bd. 1 (SC 327), Paris 1986.
- [Heinrich von Bitterfeld,] Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus de vita contemplative et activa*. E codibus manu scriptis ediderunt † Bruno Mazur, Ladislaus Seńko, Richardus Tatarzyński. Prefationem curavit Casimirus Marciniak OP (Studia „Przeglądu Tomistycznego“ 4), Warschau 2003.
- Hieronymus, „Epistula 130: Ad Demetriadem“, in: *Sancti Eusebii Hieronymi epistulae. Pars III: Epistulae CXXI–CLIV*, hg. v. Isidor Hilberg (CSEL 56), Wien/Leipzig 1918, 175–201.
- Hilton, Walter, „Epistle on the Mixed Life“, in: *English Mystics of the Middle Ages*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge 1994, 108–130.
- Hugo von Folieto, „De clauistro animae“, in: *PL 176* (1854), 1017–1184.
- [Ders.,] *Liber avium: The Medieval Book of Birds. Hugh of Fouilloys Aviarium*, Edition, Translation and Commentary by Willene B. Clark (MRTS 80), Binghamton, NY 1992.
- Hugo von St. Victor, *Didascalicon: Hugonis de Sancto Victore Didascalicon de Studio legendi. A critical text*, hg. v. Charles Henry Buttimer (Studies in medieval and Renaissance Latin language and literature 10), Washington, DC 1939.
- Isidor von Sevilla, *Sententiae*, hg. v. Pierre Cazier (CCSL 111), Turnhout 1998.
- (Pseudo-)Richard von St. Victor, „In Cantica canticorum explicatio“, in: *PL 196* (1855), 405–524.
- Richard von St. Victor, „De eruditione hominis interioris“, in: *PL 196* (1855), 1229–1366.
- [Seuse, Heinrich,] *Heinrich Seuses Horologium sapientiae*. Erste kritische Ausgabe unter Benützung der Vorarbeiten von Dominikus Planzer OP, hg. v. Pius Künzle (Spicilegium Friburgense 23), Freiburg (Schweiz) 1977.
- [Stanisław von Skarbimierz,] [Stanislaus de Scarbimiria], „Sermo latinus in exequiis Dominae Hedvigis Reginae Poloniae (fragmentum)“, in: Jerzy Wolny/Roman Maria Zawadzki, „Królowa Jadwiga w tradycji kaznodziejskiej XV wieku“, in: *Analecta Cracoviensia* 7 (1975), 15–90.



[Wilhelm von Saint-Thierry,] *Die ‚Epistola ad fratres de Monte Dei‘ des Wilhelm von Saint-Thierry. Lateinische Überlieferung und mittelalterliche Übersetzungen*, hg. v. Volker Honemann (MTU 61), München 1978.

### Sekundärliteratur

- Adamska, Anna, „Latin and Vernacular – Reading and Meditation: Two Polish Queens and Their Books“, in: Sabrina Corbellini (Hg.), *Cultures of Religious Reading in the Late Middle Ages. Instructing the Soul, Feeding the Spirit, and Awakening the Passion*, Turnhout 2013, 219–246.
- Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973.
- Brungs, Alexander, „Die passionis animae (S.th.I–II, qq. 22–48)“, in: Andreas Speer (Hg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae. Werkinterpretationen*, Berlin 2005, 198–222.
- Brzezińska, Anna, „Jadwiga of Anjou as the Image of a Good Queen in Late Medieval and Early Modern Poland“, in: *The Polish Review* 44 (1999), 407–418.
- Carruthers, Mary J., *The Book of Memory. A Study of Memory in Medieval Culture* (Cambridge Studies in Medieval Literature 10), Cambridge u. a. 1990.
- Constable, Giles, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, 1–141.
- Déchanet, Jean, „Introduction“, in: Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu (Lettre d’or)*, introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Déchanet (Sources chrétiennes 223), Paris 2004 [urspr. Paris 1975, durchges. u. korr. Nachdruck], 13–121.
- Derwich, Marek, „Les ordres religieux et le développement de la ‚nouvelle piété‘ en Pologne“, in: Ders./Martial Staub (Hg.), *Die ‚Neue Frömmigkeit‘ in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, 171–185.
- Fingernagel, Andreas, *Die Heiligenkreuzer Buchmalerei von den Anfängen bis in die Zeit ‚um 1200‘*, Text- und Abbildungsband, Wien 1985 [ungedr. Diss.].
- Flemmig, Stephan, „Hedwig von Anjou“, in: Joachim Bahlcke/Stefan Rohdewald/Thomas Wunsch (Hg.), *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa. Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, Berlin 2013, 618–625.
- Floryszczak, Silke, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005.
- Gassmann, Guido, *Konversen im Mittelalter. Eine Untersuchung anhand der neun Schweizer Zisterzienserabteien* (Vita regularis 56), Wien u. a. 2013.
- Gębarowicz, Mieczysław, *Psalterz Floriański i jego geneza*, Breslau 1965.
- Gerwing, Manfred, *Malogranatum oder der dreifache Weg zur Vollkommenheit. Ein Beitrag zur Spiritualität des Spätmittelalters* (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 57), München 1986.
- Hanamann, Rudolf, *Der deutsche Teil des Florianer Psalters. Sprachanalyse und kulturgeschichtliche Einordnung* (Regensburger Beiträge zur deutschen Sprach- und Literaturwissenschaft. Reihe B/Untersuchungen 96), Frankfurt a. M. u. a. 2010.

- Hasebrink, Burkhard, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im ‚Legatus divinae pietatis‘ Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 291–316.
- Henkel, Nikolaus/Palmer, Nigel F., „Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Zum Rahmenthema des Regensburger Colloquiums. Ein Forschungsbericht“, in: Dies. (Hg.), *Latein und Volkssprache im deutschen Mittelalter. 1100–1500. Regensburger Colloquium 1988*, Tübingen 1992, 1–18.
- Hopf, Margarethe, *Der Weg zur christlichen Vollkommenheit. Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 95), Göttingen 2009.
- Horst, Ulrich, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999.
- Höver, Werner, *Theologia mystica in altbairischer Übertragung* (MTU 36), München 1971.
- Imbach, Ruedi, „Des laïcs philosophant“, in: Ders./Catherine König-Pralong (Hg.), *Le défi laïque. Existe-t-il une philosophie de laïcs au Moyen Âge?*, Paris 2013, 33–98.
- Jaeggi, Rahel, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2013.
- Jussen, Bernhard, „Ordo zwischen Ideengeschichte und Lexikometrie. Vorarbeiten an einem Hilfsmittel mediävistischer Begriffsgeschichte“, in: Bernd Schneidmüller/ Stefan Weinfurter (Hg.), *Ordnungskonfigurationen im hohen Mittelalter*, Ostfildern 2006, 227–256.
- Kaeppli, Thomas, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Bd. 2, Rom 1975.
- Keiling, Anna, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
- Knoll, Paul W., „Jadwiga and Education“, in: *The Polish Review* 44 (1999), 419–432.
- Koudelka, Vladimír J., „Heinrich von Bitterfeld O. P. († c. 1405). Professor an der Universität Prag“, in: *Archivum Fratrum Praedicatorum* 23 (1953), 5–65.
- Lutz, Conrad Eckart/Tremp, Ernst (Hg.), *Pfaffen und Laien – ein mittelalterlicher Antagonismus?* (Scrinium Friburgense 10), Freiburg (Schweiz) 1999.
- Manuwald, Henrike, „Die ‚letzten Dinge‘ im tätigen Leben. Eine Relektüre von Cgm 717 unter dem Aspekt einer *vita mixta*“, in: Julia Weitbrecht/Andreas Bihrer/Timo Felber (Hg.), *Letzte Dinge. Deutungsmuster und Erzählformen des Umgangs mit Vergänglichkeit im Horizont heterochroner Zeitsemantiken* (Encomia deutsch 5), Göttingen 2020, 103–124.
- Marciniak, P. Kasimierz, „Heinrich von Bitterfeld aus Brieg. Forschungsstand zu seinem Leben und schriftstellerischen Werk“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbiał], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus de vita contemplative et activa*. E codibus manu scriptis ediderunt † Bruno Mazur, Ladislaus Seńko, Richardus Tatarzyński. Prefationem curavit Casimirus Marciniak OP (Studia „Przeglądu Tomistycznego“ 4), Warschau 2003, LXXIX–LXXXII.
- Ders., „Der kritische Katalog der Werke Bitterfelds“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbiał], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus de vita contemplative et activa*. E codibus manu scriptis ediderunt † Bruno Mazur, Ladislaus Seńko, Richardus Tatarzyński. Prefationem curavit Casimirus Marciniak OP (Studia „Przeglądu Tomistycznego“ 4), Warschau 2003, LXXXIII–LXXXIX.

- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. 1969, durchges. u. erw. Nachdr.].
- Nechutová, Jana, *Die lateinische Literatur des Mittelalters in Böhmen*, aus dem Tschechischen übers. v. Hildegard Boková u. Václav Bok, Köln/Weimar/Wien 2007.
- Nemes, Balázs J., „Eckhart lesen – mit den Augen seiner Leser. Historisch mögliche Eckhart-Lektüren im Augustinerchorherrenstift Rebdorf“, in: Freimut Löser/Hans-Jochen Schiewer/Regina D. Schiewer (Hg.), *Meister Eckharts Werk und seine Wirkung: Die Anfänge* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 11), Stuttgart 2017, 165–195.
- Oexle, Otto Gerhard, „Stand, Klasse. I–VI“, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhard Kosellek, Bd. 6, Stuttgart 1990, 156–200.
- Ohly, Friedrich, „Probleme der mittelalterlichen Bedeutungsforschung und das Taubenbild des Hugo von Folieto“, in: *FMSt* 2 (1968), 162–201.
- Ozóg, Krzysztof, „La piété dans le milieu cracovien à la fin du XIV<sup>e</sup> et au début du XV<sup>e</sup> siècles“, in: Marek Derwich/Martial Staub (Hg.), *Die ‚Neue Frömmigkeit‘ in Europa im Spätmittelalter* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 205), Göttingen 2004, 187–209.
- Ders., „The Intellectual Circles in Cracow at the Turn of the Fourteenth and Fifteenth Centuries and the Issue of the Creation of the Sankt Florian Psalter“, in: *Polish Libraries* 1 (2013), 166–185.
- Ders., „Die spätmittelalterliche Frömmigkeit in Polen. Zum Forschungsstand“, in: Stephan Fleming/Helmuth G. Walther (Hg.) in Verb. mit Uwe Schirmer, *Probleme der spätmittelalterlichen Frömmigkeit in Stadt und Universität. Zum Forschungsstand aus deutscher, polnischer und tschechischer Sicht* (Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 84,2), Stuttgart 2016, 101–113.
- Ders., „Die intellektuelle Elite der Stadt Krakau im Mittelalter“, in: Michael Diefenbacher/Olga Fejtová/Zdisław Noga (Hg.), *Krakau – Nürnberg – Prag. Die Eliten der Städte im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Herkunft, Nationalität, Mobilität, Mentalität* (Documenta Pragensia Monographia 33,1), Prag 2016, 371–391.
- Palmer, Nigel F., „‘Antiseusiana’: Vita Christi and Passion Meditation before the *Devotio Moderna*“, in: Rijcklof Hofman u. a. (Hg.), *Inwardness, Individualization and Religious Agency in the Late Medieval Low Countries. Studies in the Devotio Moderna and its Contexts* (MCS 43), Turnhout 2020, 87–119.
- Rice, Nicole R., „Walter Hilton’s Mixed Life and the Transformation of Clerical Discipline“, in: *Leeds Studies in English* n.s. 38 (2007), 143–169.
- Rossignol, Sébastien, „Eliten und Kulturtransfer im Mittelalter. Ausgangslage und Ergebnisse“, in: Anne Klammt/Sébastien Rossignol (Hg.), *Mittelalterliche Eliten und Kulturtransfer östlich der Elbe. Interdisziplinäre Beiträge zur Archäologie und Geschichte im mittelalterlichen Ostmitteleuropa*, Göttingen 2009, 205–235.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik. Erster Band. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- Schneider, Karin, *Die deutschen mittelalterlichen Handschriften*. Beschreibung des Buchschmucks Heinz Zirnbauer (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 1), Wiesbaden 1965.
- Dies., *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften. Teil 1. Theologische Handschriften* (Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg 2,1), Wiesbaden 1967.

- Dies., *Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Cgm 691–867* (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis 5,5), Wiesbaden 1984.
- Dies., *Deutsche mittelalterliche Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg. Die Signaturengruppen Cod. I.3 und Cod. III.1* (Die Handschriften der Universitätsbibliothek Augsburg 2,1), Wiesbaden 1988.
- Schreiner, Klaus, „Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes?“, in: Ders. (Hg.) unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 1–78.
- Schulz-Schaeffer, Ingo, „Handeln, soziales“, in: Johannes Kopp/Anja Steinbach (Hg.), *Grundbegriffe der Soziologie*, 12., durchges. u. korr. Aufl., Wiesbaden 2018, 169–172.
- Seńko, Władysław/Tatarzyński, Ryszard, „Editorische Einleitung“ [ins Deutsche übers. v. Jan Koźbial], in: Henricus Bitterfeld de Brega OP, *Tractatus de vita contemplative et activa. E codibus manu scriptis ediderunt † Bruno Mazur, Ladislaus Seńko, Richardus Tatarzyński. Prefationem curavit Casimirus Marciniak OP* (Studia „Przeglądu Tomistycznego“ 4), Warschau 2003, XCI–CXXXI.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Sonntag, Jörg, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008.
- Staubach, Nikolaus, „*Christiana perfectio und evangelica libertas*. Die Krise des christlichen Lebensideals zwischen Devotio moderna und Reformation“, in: Ders. (Hg.), *Exemplaris imago. Ideale in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Tradition – Reform – Innovation 15), Frankfurt a. M. u. a. 2012, 229–282.
- Steer, Georg, „Die Stellung des ‚Laien‘ im Schrifttum des Straßburger Gottesfreundes Rulman Merswin und der deutschen Dominikanermystiker des 14. Jahrhunderts“, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 643–658.
- Ders., „Zum Begriff ‚Laie‘ in der deutschen Dichtung und Prosa des Mittelalters“, in: Ludger Grenzmann/Karl Stackmann (Hg.), *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Symposium Wolfenbüttel 1981* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 5), Stuttgart 1984, 764–768.
- Ders., „Die deutsche ‚Rechtssumme‘ des Dominikaners Berthold – ein Dokument der spätmittelalterlichen Laienchristlichkeit“, in: Klaus Schreiner (Hg.) unter Mitarb. v. Elisabeth Müller-Luckner, *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, 227–240.
- Verband deutscher Antiquare e.V. (Hg., Redaktion: Meinhard Knigge/Christian Strobel), *Stuttgarter Antiquariatsmesse. Wertvolle Bücher, Autographen, Illustrierte Werke, Graphik. 55. Verkaufsausstellung 2016*, Heilsbronn 2016.
- Vial, Marc, „La vie mixte selon Jean Gerson“, in: Christian Trottmann (Hg.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance* (Collection de l'École française de Rome 423), Rom 2009, 385–400.

- Winst, Silke, „Der Rabe: Krieger – Bote – Totenvogel“, in: Judith Klinger/Andreas Kraß (Hg.): *Tiere. Begleiter des Menschen in der Literatur des Mittelalters*, Weimar/Köln/Wien 2017, 85–200, 275–277 (Anm.).
- Wittmann, Pius, „Handschriften und Frühdrucke im Besitze der königlich bayerischen Stadt Wunsiedel“, in: *Korrespondenzblatt des Gesamtvereins der deutschen Geschichts- und Alterthumsvereine* 43 (1895), 143–145 ([https://periodika.digitale-sammlungen.de//bdlg/Blatt\\_bsb00000209,00150.html](https://periodika.digitale-sammlungen.de//bdlg/Blatt_bsb00000209,00150.html) [abgerufen am 20.08.2020]).
- Wolter-von dem Knesebeck, Harald, „Aspekte der höfischen Jagd und ihrer Kritik in Bildzeugnissen des Hochmittelalters“, in: Werner Rösener (Hg.), *Jagd und höfische Kultur im Mittelalter*, Göttingen 1997, 493–572.
- Worstbrock, Franz Josef, „Heinrich von Bitterfeld“, in: *<sup>2</sup>VL* 3 (1981), 699–703; *<sup>2</sup>VL* 11 (1981), 616.
- Zapf, Volker, „Heinrich von Bitterfeld“, in: *DLL* 2 (2011), 652–655.

# *Entren þe wey of hy perfeccyon – The Book of Margery Kempe* (ca. 1440) als Erbauungslehre im Kontext christlicher Vervollkommnung

Simone Kügeler-Race<sup>1</sup>

This article re-evaluates *The Book of Margery Kempe* (c. 1440) in light of the relation between the Christian striving for *perfectio* and the forging of a religious life within the confines of worldly existence. Very few studies consider how the text presents a pious way of life between the opposing poles of *vita activa* and *vita contemplativa*. These works rely on the problematic premise that the text constitutes an autobiography, which mirrors real life experience. In contrast, this article attempts to demonstrate that the text-internal Margery persona and her literary life account exemplify devotional instruction shaped by the concept of *imitatio Christi*. The different narrative levels reflect the idea of seeking perfection through the diverging calls of *vita activa* and *vita contemplativa*.

## 1. Vorstellungen und Modelle religiöser Lebensführung in frauenmystischen Vitentexten: *The Book of Margery Kempe* (Add MS 61823)

Seit den 1980er Jahren haben die unter dem Begriff Frauenmystik subsumierten volkssprachlichen Offenbarungs- und Vitentexte, die eine körperzentrierte Form von Visionserfahrungen, Askesepraxis und *imitatio Christi* beispielhaft an der Figur einer göttlich begnadeten Visionärin in biographisch dimensionierten Lebensberichten vorführen, verstärkte Aufmerksamkeit in der literarhistorischen Mediävistik gefunden.<sup>2</sup> Dabei hat die Forschung die Frauenviten zunächst

---

<sup>1</sup> Ich danke The Reverend Canon Andrew Day, Great St Mary's Church, University of Cambridge, herzlich für die hilfreiche Diskussion über die Vorstellung der *perfectio* als *imitatio Christi* und die Lebensformwürfe der *vita activa/vita contemplativa*, die eine religiöse Lebensführung mit unterschiedlichen Anforderungen konfrontieren.

<sup>2</sup> Vgl. etwa Siegfried Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), München 1980; Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea N. F. 56), Tübingen 1988. Einen Überblick über die thematischen und methodischen Schwerpunktsetzungen der Frauenmystik-Forschung bieten die Arbeiten von Bürkle, Thali, Nemes und Kirakosian: Susanne Bürkle, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen/Basel 1999; Johanna Thali, *Beten, Schreiben,*

als authentische Äußerungen weiblicher Frömmigkeit und Lebenswirklichkeit betrachtet und den Terminus Frauenmystik mit „Erlebnismystik“ (Dinzelbacher)<sup>3</sup> gleichgesetzt, der auch auf der Ebene der Produktion und Rezeption in der These einer „für Frauen geschriebenen oder von Frauen durch Diktat oder Bericht [...] vermittelten“<sup>4</sup> Literaturproduktion nachwirkt. Im Zuge einer Neuorientierung der Forschungsdiskussion, die auf einer genaueren texttypologischen Bestimmung der frauenmystischen Vitenliteratur und ihrer Zuordnung zur hagiographischen Literaturtradition basiert<sup>5</sup>, haben detaillierte Einzelstudien zu der Klosterliteratur süddeutscher Dominikanerinnen des 14. Jahrhunderts<sup>6</sup>, zum *Fließenden Licht der Gottheit* Mechthilds von Magdeburg<sup>7</sup> und zur

---

*Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen/Basel 2003; Balázs Nemes, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des „Fließenden Lichts der Gottheit“ Mechthilds von Magdeburg* (Bibliotheca Germanica 55), Tübingen/Basel 2010; Racha Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition* (Hermaea N. F. 144), Berlin/Boston 2017.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Peter Dinzelbacher, „Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters“, in: *ZfdA* 117 (1988), 1–23; überarb. wieder in: Ders., *Mittelalterliche Frauenmystik*. Paderborn u. a. 1993, 304–332.

<sup>4</sup> Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993, 17: „Frauenmystik umspannt Texte, die für Frauen geschrieben oder von Frauen durch Diktat oder Bericht, seltener auch in eigener Niederschrift vermittelt worden sind [...]“.

<sup>5</sup> Vgl. die texttypologische Bestimmung von Siegfried Ringler, der sie in Abgrenzung zu der Kategorisierung der Frauenmystik als „weiblicher Erfahrungsliteratur“ (Susanne Bürkle) formuliert. Ders., *Viten- und Offenbarungsliteratur*, bes. 8–14, 9: „Echtheit des Erlebens‘ ist eben wirklich nicht eine Kategorie hagiographischer Literatur.“ Ders., „Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner“, in: Dieter R. Bauer/Peter Dinzelbacher (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Februar 1984 in Weingarten*, Ostfildern 1985, 178–200, bes. 178; Susanne Bürkle hat die von Ringler erfassten Struktur- und Textmerkmale seines texttypologischen Bestimmungsversuchs und die Untergliederung der Einzelviten in „Offenbarungen“ und „Gnadenvita“ problematisiert. Vgl. Bürkle, *Literatur im Kloster*, bes. 273–281.

<sup>6</sup> Vgl. Bürkle, *Literatur im Kloster*; Dies., „Die ‚Gnadenvita‘ Christine Ebners. Episodenstruktur – Text-Ich und Autorschaft“, in: Walter Haug u. a. (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte. Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 483–513; Dies., „Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt“, in: Doerte Bischoff/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 93), Freiburg i. Br. 2003, 79–103; Thali, *Beten, Schreiben, Lesen*. Für die Figuration und Bedeutung der Gottesmutter Maria in der Gnadenvita des Friedrich Sunder zudem Dies., „*vil herczliebe künigin*. Die Bedeutung Marias in der Gnadenvita des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder“, in: Eckart Conrad Lutz (Hg.), *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994* (Scrinium Friburgense 8), Freiburg (Schweiz) 1997, 265–315.

<sup>7</sup> Vgl. Nemes, *Von der Schrift zum Buch*.

Vita der Prämonstratenserin Christina von Hane<sup>8</sup> (1269–1292) das Postulat der Frauenmystik als geschlechtsspezifischer ‚Erfahrungsliteratur‘ problematisiert und stattdessen die institutionelle Verankerung und Programmatik der Texte und die ihnen zugrundeliegenden Konzepte weiblicher Spiritualität und gottinspirierter Autorschaft herausgearbeitet. Bisher hat die Forschung allerdings erst einzelne Versuche unternommen, mystische Vitentexte daraufhin zu befragen, welche Vorstellungen und Modelle einer religiösen Lebensführung sie entfalten<sup>9</sup>, die im Spannungsfeld von *vita activa* und *vita contemplativa* auf die Realisierung christlicher Vervollkommnung<sup>10</sup> zentriert sind. Ein instruktives Fallbeispiel für das Problem des Verhältnisses zwischen *perfectio* und der Ausgestaltung einer auf Gott gerichteten Lebensweise bietet das mittelenglische *Book of Margery Kempe*, das unikal in der Handschrift London, British Library, Add MS 61823 aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts überliefert ist und aus der Bibliothek der 1397 gegründeten Kartause Mount Grace stammt.<sup>11</sup> In der englisch-

<sup>8</sup> Vgl. Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane*.

<sup>9</sup> Peter Dinzelbacher recurriert häufig auf die Begriffe *vita activa* und *vita contemplativa* im Rahmen seines Forschungsansatzes, der Frauenmystik als ‚Erlebnismystik‘ betrachtet und von der neueren Frauenmystik-Forschung kritisch hinterfragt worden ist. Vgl. Peter Dinzelbacher, „Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen“, in: *Ons Geestelijck Erf* 66 (1992), 9–27; überarb. wieder in: Ders., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn u. a. 1993, 102–122, 103 u. 108 und zuletzt Ders., *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, Berlin/Boston 2012, bes. 25; Martina Wehrli-Johns, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtbände 7), Stuttgart 1986, 354–368; Annette Kern-Stähler, „*Vita mixta* oder Doppelleben? – Chancen zur Erweiterung weiblicher Existenz im England des späten Mittelalters“, in: Vera Johanterwage/Nikolaus Staubach (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2009, 333–351; Almut Suerbaum, „Die Paradoxie mystischer Lehre im ‚St. Trudperter Hohenlied‘ und im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘“, in: Henrike Lähnemann/Sandra Linden (Hg.), *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 2009, 27–41, die das *Fließende Licht* als ‚Lebens- und Erbauungslehre‘ konturiert; vgl. die Beiträge des Tagungsbandes, die neue Analyse- und Verständnisperspektiven für divergierende Ansprüche an eine Vervollkommnung von Leben im Rahmen von Viten- und Offenbarungstexten erschließen: Max Alsmann, „*Nach dem willen gocz?* Zum Verhältnis von *vita communis* und *vita solitaria* in den *Offenbarungen* der Margareta Ebner“, der den Konflikt zwischen mystischer Begnadung/Vereinzelnung und den Anforderungen der *vita communis* herausarbeitet. Die Studie David Gabriels, „Der *diener* als eine Figur der *vita (non) perfecta?* Über ‚Vollkommenheit‘ und ‚Lebensform‘ in der sog. ‚Vita‘ Heinrich Seuses“ widmet sich der Figur des Dieners, die das Streben nach *perfectio* als Schaffung eines eigenen Raums innerhalb des Gemeinschaftslebens vorführt und reflektiert.

<sup>10</sup> Vgl. für die Hagiographieforschung Michael Goodich, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (MGM 25), Stuttgart 1981.

<sup>11</sup> Alle Zitate stammen aus der Ausgabe der Early English Text Society, im Folgenden abgekürzt als BMK: *The Book of Margery Kempe. The Text from the unique Ms. owned by Colonel W. Butler-Bowdon*, Bd. 1, hg. v. Sanford Brown Meech u. Hope Emily Allen (EETS. O.S 212), London 1940. Abkürzungen in zitierten Textpassagen wurden stillschweigend aufgelöst. Da in der Handschrift Add MS 61823 nur der Beginn des zweiten Buchs mit



sprachigen Forschung dominiert immer noch eine eher lebensweltlich-biographische Texterschließung, die den Ansätzen und Analyseperspektiven der älteren germanistischen Frauenmystikforschung gleicht.<sup>12</sup> Der Vitentext fokussiert auf die Gnadenerfahrungen der als *creatur* bezeichneten Protagonistin Margery Kempe<sup>13</sup>, die ihre weltliche Existenz als begüterte Ehefrau und Mutter von 14 Kindern aus dem Patriziat der Stadt Bishop's Lynn (East Anglia) nach einer erschütternden Konversionserfahrung in ein gottgeweihtes Leben überführt. Ihr neues Leben ist geprägt von dem Verzicht auf ihre mit Goldfäden durchwirkte Kopfbedeckung und modische Kleidung, von Beten, Fasten, Werken der Buße, abenteuerlichen Pilgerreisen und dem Aufsuchen geistlicher Autoritäten zur Legitimierung ihrer Begnadung, wie etwa der berühmten Rekluse Juliana von Norwich, vor allem aber von göttlichen Offenbarungen und Visionen, die sich in konkreten Körperzeichen, Gnadentränen und -rufen manifestieren.

Was die *vita religiosa* der Margery Kempe im Spannungsfeld von *vita activa* und *vita contemplativa* betrifft, hat die bisherige Forschung nur vereinzelte und nicht unproblematische Überlegungen angestellt, die auf der Prämisse basieren, dass der Text als erste Autobiographie in englischer Sprache die ‚Erfahrungs- und Lebenswelt‘ Margery Kempes unmittelbar reflektiert.<sup>14</sup> So bezeichnet Annette Kern-Stähler die religiöse Lebensform der Margery Kempe als *vita*

---

der paratextuellen Überschrift *se[cun]d[us] liber* (fol. 107r) ausgewiesen ist, hat es sich in der Forschung eingebürgert, bei Textstellenverweisen nur das zweite Buch eigens anzugeben. Kapitelangaben bei Textstellenverweisen ohne diesen Hinweis beziehen sich auf das erste Buch.

<sup>12</sup> Vgl. den Überblick über die Forschungslage in Simone Kügeler-Race, *Frauenmystik im europäischen Kontext. „The Book of Margery Kempe“ und die deutschsprachige Viten- und Offenbarungsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts* (Forschungen zu Kunst, Geschichte und Literatur des Mittelalters 2), Köln/Wien 2020, bes. 19–34.

<sup>13</sup> Im Anschluss an die Arbeiten von Lynn Staley, die als erste zwischen der Autorin des Textes und „Margery“ als Text-Figur differenziert hat, wird die textinterne Figur im Folgenden als Margery-Figur bezeichnet, da sie auf der Ebene der *histoire* in der Rolle einer gott-erwählten *mulier religiosa* zur Darstellung gelangt, die durch ihre literarische Stilisierung einfachen Rückschlüssen auf eine tatsächliche Person eher entgegensteht. Vgl. Lynn Staley, *Margery Kempe's Dissenting Fictions*, Pennsylvania 1994, bes. 3 u. 36–38; Dies., „The Trope of The Scribe and The Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe“, in: *Speculum* 66 (1991), 820–838, bes. 836 f. Das intrikate Verhältnis von textinterner Figurendarstellung und realhistorischen Personen, die auf die textexterne Welt referieren, aber zugleich zum Gegenstand des Erzählens werden, hat Susanne Bernhardt umfassend am Beispiel des ‚Diener‘ in der Heinrich Seuse-Vita untersucht, vgl. Susanne Bernhardt, *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses* (Bibliotheca Germanica 64), Tübingen 2016, bes. 19–22.

<sup>14</sup> Allerdings basiert der Konsens in der Kempe-Forschung auf einer eher vorkritischen Applikation des Autobiographiebegriffs: Sie bestimmt das Autobiographische nicht näher im Rückgriff auf die Erkenntnisse der Autobiographieforschung, sondern rekuriert einzig auf den ‚Lektüreindruck‘, den der Kempe-Text evoziert. Vgl. die Diskussion in Kügeler-Race, *Frauenmystik im europäischen Kontext*, bes. 23–26, 23 Anm. 55 mit Angabe der Forschungsliteratur.

*mixta*, „als Versuch, eine religiöse Existenz in der Welt zu führen“<sup>15</sup>, wobei sie eine eher oberflächliche Deutung vorlegt, indem sie die textinterne Margery-Figur ohne Weiteres mit der realhistorischen Person identifiziert. Kern-Stähler zufolge sei das religiöse Lebensmodell dadurch charakterisiert, dass Margery Kempe sich in die biblische Heilsgeschichte einschreibe, ihre von „Schreikrämpfen“<sup>16</sup> (Kern-Stähler) begleitete Kontemplationspraxis in der Margaretenkirche in Bishop’s Lynn vor den Augen und Ohren der anwesenden Gemeinde ausagiere und durch das Anlegen weißer Kleidung göttliche Auserwähltheit signalisiere.<sup>17</sup> Zwar bietet ihr Beitrag einen Überblick über zentrale Motiv- und Themenkomplexe für die als *vita mixta* beschriebene Lebensform, aber es bleibt offen, wie *vita mixta* in diesem Kontext zu definieren ist. Ähnlich wie Kern-Stähler argumentiert Karl-Heinz Steinmetz, der das religiöse Leben Margery Kempes als individuelle und idiosynkratische Lebensform betrachtet, wenn er formuliert, dass sie „sich ihre ganz persönliche *maner of living* zurechtlege“<sup>18</sup>. Auch Liz Herbert McAvoy konstatiert: „She forges her own version of the mixed religious life“.<sup>19</sup> Dagegen setzt Peter Dinzeltbacher die *vita activa* mit Margery Kempes Laienstand gleich, indem er auf die inzwischen umstrittene These von der Frauenmystik als Erlebnismystik rekurriert:

Die Herkunft aus dem Laienstand implizierte speziell für fromme Frauen, daß viele von ihnen sich nicht nur ihrem Ideal, dem kontemplativen Leben, hingeben konnten, sondern auch eine ganz triviale ‚*vita activa*‘ zu führen hatten, nämlich als Gattin und Mutter. [...] Wenn [...] eine Mutter von vierzehn Kindern wie Margery Kempe Zeit für ihre religiösen Übungen beanspruchte, führte das natürlich zu heftigen Konflikten mit dem Gatten und zur Vernachlässigung der Kleinen (nur je eines der Kinder [...] überlebte die ersten Jahre), führte auch zu heftigen Auseinandersetzungen mit der Umwelt in Gestalt der geistlichen und weltlichen Obrigkeit.<sup>20</sup>

Die Aussage Dinzeltbachers suggeriert eine scharfe Trennung zwischen der Kontemplation als geistlichem Idealmodell und der im Vergleich minderwertigen *vita activa*, die er als Lebensform der Laienwelt betrachtet, die sich vermeintlich in der Erfüllung der sozial normierten Rolle der Ehefrau und Mutter erschöpft. Margerys religiöser Eifer bringe nicht nur mangelnde Sorgfalt und Konflikte mit sich, sondern habe sogar fatale Folgen für die Kinder. Im Kempe-Text wird das Schicksal der Kinder allerdings entgegen der Einschätzung Dinzeltbachers nicht näher thematisiert, bis auf eine Aussage der Margery-Figur, in der sie sich in

<sup>15</sup> Kern-Stähler, „*Vita mixta* oder Doppelleben?“, 334.

<sup>16</sup> Ebd., 335.

<sup>17</sup> Vgl. ebd., 334–336.

<sup>18</sup> Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten* (VGI 50), Berlin 2005, 143.

<sup>19</sup> Liz Herbert McAvoy, *Medieval Anchoritisms. Gender, Space and the Solitary Life* (Gender in the Middle Ages), Woodbridge 2011, 125.

<sup>20</sup> Dinzeltbacher, *Deutsche und niederländische Mystik*, 25.

einer bedrohlichen Anklagesituation vor dem Bürgermeister von Leicester als rechtschaffene Ehefrau und Mutter von 14 Kindern ausweist<sup>21</sup>, und in der Episode im zweiten Buch, die von der *conversio* ihres Sohnes im Erwachsenenalter berichtet<sup>22</sup>.

## 2. *Vita activa* und *vita contemplativa* als standesgebundene Lebensformen?

Auch die Ineinssetzung von Stand und aktiver bzw. kontemplativer Lebensform ist nicht völlig unproblematisch, da *vita contemplativa* und *vita activa* in der spätantiken philosophischen Tradition und der Patristik als spirituelles Lebensformmodell beschrieben werden können. Augustinus' Predigtwerk und die berühmte Ezechiel-Homilie II 2 Gregors des Großen entfalten *vita activa* und *vita contemplativa* als christologisch ausgerichtetes Modell<sup>23</sup> und dialektische Ein-

<sup>21</sup> Vgl. BMK, 48 (S. 115,26–32): „Sir“, sche seyde, „I take witness of my Lord Ihesu Crist [...] þat I neuyr had part of mannys body in þis worlde [...] be wey of synne, but of myn husbondys body, whom I am bowndyn to be þe lawe of matrimony, & be whom I haue born xiiij childeryn“. [„Herr“, sprach sie, „mein Herr Jesus Christus ist Zeuge [...], dass ich niemals mit irgendeinem Teil des männlichen Körpers in dieser Welt gesündigt habe, außer dem Körper meines Ehemannes, dem ich durch das Gesetz der Ehe verbunden bin und dem ich 14 Kinder geboren habe.“] Vgl. Staley, *Margery Kempe's Dissenting Fictions*, 60, die postuliert, dass die Margery-Figur sich bei ihren Reisen in England durch ihren Familienstand ausweise. Tatsächlich erfolgt ein solcher Identitätsausweis einzig in den Kapiteln 46 und 48, die den Häresieverdacht thematisieren.

<sup>22</sup> Vgl. BMK, II,2 (S. 223–225).

<sup>23</sup> Vgl. Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754, 1753; Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck], zur christlichen Ausformung des Modells durch Augustinus und zur Vermittlung des Modells im Mittelalter, 91–127. Vgl. den bekannten Auszug aus der Ezechiel-Predigt Gregors des Großen, Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél II. Texte Latin, Introduction, Traduction et Notes*, hg. v. Charles Morel (SC 360), Paris 1990, Livre II, Homélie II, 7 f., 104–106: „Actiua enim uita est, panem esurienti tribuere, uerbo sapientiae nescientem docere, errantem corrigere, ad humilitatis uiam superbientem proximum reuocare, infirmantis curam gerere, quae singulus quibusque expediant dispensare, et commissis nobis qualiter subsistere ualeant prouidere. Contemplatiua uero uita est caritatem quidem Dei proximi tota mente retinere, sed ab exteriori actione quiescere, soli desiderio Conditoris inhaerere, ut nil iam agere libeat, sed, calcatis curis omnibus, ad uidendam faciem sui Creatoris animus inardescat.“ [„Das aktive Leben besteht darin, dem Hungrigen Brot zu reichen, den Unwissenden das Wort der Weisheit zu lehren, den Irrenden zurechtzuweisen, den stolzen Nächsten auf den Weg der Demut zurückzuführen, die Leidenden zu pflegen, jeden nach Recht und Billigkeit zu beschenken, für die uns Anvertrauten, gleichwie sie standzuhalten vermögen, zu sorgen. Das kontemplative Leben heißt zwar, Gott und den Nächsten aus ganzer Seele zu lieben, aber auch von äußeren Werken zu ruhen, in ganzer Sehnsucht dem Erschaffer anzuhängen, so dass kein Tun mehr behagt, vielmehr, befreit von allen Anstrengungen, der Geist (im Streben) ent-

heit, die sich aus der menschlichen Existenz im irdischen Leben ergibt<sup>24</sup>. Erst in der konkreten Ausgestaltung religiöser Lebensformen erfolgte eine Bindung der *vita contemplativa* an den monastischen Stand.<sup>25</sup> So erfährt das Lebensformmodell im Verlauf des Mittelalters in monastischen Orden beträchtliche und weitreichende Ausdifferenzierungen, z. B. im Ideal des „contemplari et contemplata aliis tradere“ der Dominikaner und ihrer weltzugewandten Predigt- und Seelsorgetätigkeit oder der radikalen Flucht in die Abgeschiedenheit des Gebets, wie sie der Kartäuserorden vertritt. Der Primat der Kontemplation geht auf ein Modell christlicher Lebensführung zurück, in der die *vita contemplativa* als Weg zur *visio beatifica*, der zur Einigungserfahrung führenden Gottesschau, das tätige-gemeinsame Leben und gestaltende Handeln leitet und integriert. Das Handeln als auf Nächstenliebe basierende Dienstbarkeit muss nicht zwangsläufig mit dem Laienstand assoziiert werden, sondern kann durch das Evangelium, die Person und das Wirken Christi als Einheit betrachtet werden.<sup>26</sup> Bereits Augustinus profiliert das Ineinandergreifen von *vita activa* und *vita contemplativa* als grundlegend für das Leben der Kirche und der einzelnen Person, wobei jede *vita actualis* als *vita mixta* zur Umsetzung gelange.<sup>27</sup>

---

flammt, das Antlitz seines Schöpfers zu schauen.“] Die Übersetzung stammt von Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 159 f.

<sup>24</sup> Vgl. Wolfgang Vogel, *Aktion und Kontemplation in der Antike. Die geschichtliche Entwicklung der praktischen und theoretischen Lebensauffassung bis Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 63), Frankfurt a. M./Berlin/Bern 2002, 36; Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753. Mieth, *Die Einheit*, 75–82, führt aus, dass *vita contemplativa* und *vita activa* nicht dualistisch auf verschiedene Lebensweisen festzulegen seien, sondern ein „Ideal der Ergänzung aktiver und kontemplativer Lebensformen in der Kirche und im gemeinsamen Christudienst“ (ebd., 80) darstellten, „wobei die größere Vollkommenheit im kontemplativen Leben vorhanden ist, das das aktive Leben als bleibende Stufe integriert“ (ebd.).

<sup>25</sup> Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2, 158; vgl. zum Ordogedanken des Mittelalters im Kontext der religiösen Sozialordnung, in der *vita activa* und *vita contemplativa* als ständisch konnotierte Tätigkeitsbereiche erscheinen Werner Dettloff, „Himmliche und kirchliche Hierarchie bei Bonaventura“, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Soziale Ordnungen und Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Medievalia 12), 1. Halbbd., Berlin/New York 1979, 41–56, bes. 50 f. Zum Verhältnis von sozial-ständischen und prozesshaften Semantiken der Unterscheidung von *vita activa* und *vita contemplativa* vgl. auch den Beitrag von Christian Schmidt in diesem Band.

<sup>26</sup> Vgl. Vogel, *Aktion und Kontemplation in der Antike*, 273 f. u. 318; Alois M. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–131, 109.

<sup>27</sup> Vgl. Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753, der den Begriff *vita mixta* auf Augustinus, *De civitate Dei* XIX 19 bezieht (Augustinus, *De civitate Dei*. Bd. 2: *Libri XI–XXII*, hg. v. Bernhard Dombart [CCSL 48], Turnhout 1955). Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 162 vermerkt kritisch, dass die Forschung zu Augustinus und Gregor dem Großen den Terminus *vita mixta* verwende, aber keiner der beiden Kirchenväter bringe die Verbindung beider Lebensformen auf diesen Begriff. Ähnliche Kritik äußert auch Aimé

Und auch für den Bereich der englischsprachigen Mystik und Andachtsliteratur des Spätmittelalters ist eine ausschließlich ständische Zuordnung von *vita activa* und *vita contemplativa* nicht ohne Weiteres gegeben, wie die wirkungsmächtigen mittelenglischen Erbauungslehren *Scale of Perfection*<sup>28</sup> und *Mixed Life*<sup>29</sup> Walter Hiltons (ca. 1340–1396) zeigen, der 1396 in der Augustinerpriorei Thurgarton verstorben ist.<sup>30</sup> Vor seinem Eintritt in die Augustinerpriorei ist er offenbar einer juristischen Tätigkeit nachgegangen und hat eine Zeit lang ein Leben als Eremit geführt.<sup>31</sup> Zwischen *Scale of Perfection* und *Mixed Life*, die wohl zwischen 1380–1396 entstanden sind, bestehen signifikante Unterschiede, die die Dominanz des Aufstiegsgedankens und die textinternen Adressaten betreffen: Buch I der *Scale*, das an eine Rekluse gerichtet ist, bietet Unterweisung in spiritueller Lebensführung und den Graden der Kontemplation. Buch II, das vermutlich ebenfalls eine Rekluse als Adressatin voraussetzt, entfaltet ein vertieftes Verständnis von Kontemplation, die allen Christen, unabhängig von ihrem Stand, zugänglich ist. Dagegen wendet sich der *Mixed Life*-Traktat an einen be-

---

Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, 599. Die Bezeichnung *vita actualis*, die in der Forschung für das irdische Leben eingebürgert ist, findet sich bei Augustinus ebenfalls nicht. Für diesen Hinweis danke ich Henrike Manuwald.

<sup>28</sup> Vgl. die neuere Textausgabe: Walter Hilton, *The Scale of Perfection*, hg. v. Thomas H. Bestul (Teaching Association for Medieval Studies), Kalamazoo, Mich. 2000. Textzitate sind dieser Ausgabe entnommen. Auszüge einzelner Kapitel der *Scale I* und *Scale II* hat Barry Windeatt in einer Textanthologie zusammengestellt, *English Mystics of the Middle Ages*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge u. a. 1994. Vgl. die Übersetzung: Walter Hilton, *The Scale of Perfection. Translated from the Middle English, with an Introduction and Notes*, hg. v. John P. H. Clark u. Rosemary Dorward (The Classics of Western Spirituality), New York/Mahwah 1991.

<sup>29</sup> Vgl. die Textedition: *Walter Hilton's Mixed Life edited from Lambeth Palace MS 472*, hg. v. Sarah J. Ogilvie-Thomson (Elizabethan & Renaissance Studies 92,15), Salzburg 1986. Zitate sind dieser Edition entnommen. Die Forschung setzt die Textentstehung in den 1380er Jahren an, vgl. Nicole Rice, „Walter Hilton's Mixed Life and the Transformation of Clerical Discipline“, in: *Leeds Studies in English* n. s. 38 (2007), 143–169, 145.

<sup>30</sup> Vgl. die allgemeine Überblicksdarstellung zu Hiltons Leben und Werk, Thomas H. Bestul, „Walter Hilton“, in: Dee Dyas/Valerie Edden/Roger Ellis (Hg.), *Approaching Medieval and English Anchoritic and Mystical Texts* (Christianity and Culture), Cambridge 2005, 87–101; die Übersicht über die wenigen bekannten Details der Biographie Hiltons in der Einleitung der Übersetzung Hilton, *The Scale of Perfection*, 13 f.; Michael Sargent, „Walter Hilton's Scale of Perfection. The London Manuscript Group Reconsidered“, in: *Medium Aevum* 52 (1983), 189–215, mit einer detaillierten Aufführung der über 43 vorhandenen Textzeugen der *Scale of Perfection*, 215 f.

<sup>31</sup> Vgl. Wolfgang Riehle, *Englische Mystik des Mittelalters*, München 2011, 255 f.; Henrike Manuwald, „Die ‚letzten Dinge‘ im tätigen Leben. Eine Relektüre von Cgm 717 unter dem Aspekt einer *vita mixta*“, in: Julia Weitbrecht/Andreas Bihrer/Timo Felber (Hg.), *Die Zeit der letzten Dinge. Deutungsformen und Erzählmuster des Umgangs mit Vergänglichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Encomia Deutsch 6), Göttingen 2020, 103–124, bes. 114–116.

güterten, für Nachkommen und Dienstleute verantwortlichen Landbesitzer, der sein Leben auf die Verwirklichung einer *imitatio clerici* („a lay form of pastoral care“)<sup>32</sup> ausrichten soll. Diese Lebensform vereint die Stille des Gebets mit aktivem Dienst in der Welt, wie es Christus selbst vorgelebt hat.<sup>33</sup> Auf diese Weise entfalten die Schriften Hiltons programmatisch wirkende Ausdifferenzierungen des Perfektionierungsgedankens, der als gradueller Aufstieg zur Kontemplation bzw. als Nachfolge Christi akzentuiert ist.<sup>34</sup> Auf der Ebene der Überlieferung liegen *Scale I* und *Mixed Life*, teils auch in Kombination mit *Scale II*, in Überlieferungsverbänden verschiedener Sammelhandschriften vor, die indizieren, dass Laien, Weltgeistliche und Ordensangehörige die Texte rezipierten.<sup>35</sup>

Für das Verständnis von *perfectio* in der Kempe-Vita sind die volkssprachlichen Schriften Hiltons insofern aufschlussreich, als der Kempe-Text auf der textinternen Ebene zweifach auf *Hyltons boke*<sup>36</sup> verweist: Zum einen referiert der Text auf *Hyltons boke* als Buch, das ein Beichtvater der Margery-Figur zu Erbauung vorträgt. Zum anderen wird *Hyltons boke* im Kontext der Gnadenerfahrung der Protagonistin genannt, die sogar die Ausführungen Hiltons übertrifft. Im ersten Buch der *Scale of Perfection* konturiert der anonyme Sprecher, der seine spirituelle Unterweisung an eine ebenfalls namenlos bleibende Inklusin adressiert, das aktive Leben als Sphäre der nach Außen wirksamen Taten der Nächstenliebe, der Askesepraxis durch Fasten und Bußübungen und vor allem als Weg zum kontemplativen Leben, wobei er sich auf Gregor den Großen als Autorität beruft<sup>37</sup>:

<sup>32</sup> Nicole R. Rice, *Lay Piety and Religious Discipline in Middle English Literature* (Cambridge Studies in Medieval Literature), Cambridge 2009, 86.

<sup>33</sup> Vgl. *Mixed Life*, 9 f.: „for þi staat askep for to doo boþe eche of hem in dyers tyme. Pou schalt meedele þe werkes of actif liyf wiþ goostli werkes of lif contemplatif, and þanne doost pou weel.“ [„Denn Dein Stand verlangt, dass Du beide ausübst, jeweils zu unterschiedlichen Zeiten. Du sollst die Werke des aktiven Lebens mit geistlichen Werken des kontemplativen Lebens mischen.“] Vgl. auch *Mixed Life*, 17 f. zum *medeled liyf*, das Christus in seinem Wirken exemplarisch vorgelebt habe; vgl. Rice, *Lay Piety and Religious Discipline*, 67 zum Entwurf der *imitatio Christi* in Hiltons *Mixed Life*; Dies., „Walter Hilton’s *Mixed Life*“, bes. 145 u. 154 f. zur *imitatio Christi*, die allerdings in den Textauszügen der Handschrift Oxford, Bodleian Library MS Ashmole 751 (15. Jhd.) in ein ausschließlich Geistlichen vorbehaltenes Lebensmodell transformiert sei.

<sup>34</sup> Vgl. Margarethe Hopf, *Der Weg zur christlichen Vollkommenheit. Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 95), Göttingen 2009, 181 f.

<sup>35</sup> Eine solche Textzusammenstellung aus *Scale I, II* und *Mixed Life* liegt etwa in der Sammelhandschrift London, Lambeth Palace, MS 472 aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts vor, vgl. Hilton, *The Scale of Perfection*, Einleitung, 7; Rice, *Lay Piety and Religious Discipline*, 140–146 zur Überlieferung des *Mixed Life*-Traktats; Dies., „Walter Hilton’s *Mixed Life*“, bes. 150 f. zu den Handschriften und ihren Rezipienten.

<sup>36</sup> Vgl. BMK, 58 (S. 143) u. ebd., 17 (S. 39,19–27), die weiter unten genauer diskutiert werden.

<sup>37</sup> Hilton, *Scale of Perfection*, I,1 (S. 32): „Thou schalt undirstonde that ther ben in Holi Chirche two maner of lyves, as Seynt Gregor seith, in the whiche Cristene men schul be saaf.

Actif lif lieth in love and charité schewyd outward in good bodili werkes [...]. This lif longeth to alle wordeli men whiche han richesse and plenté of worldli goodes, and also to alle othere whiche eithir han staat, office, or cure over other men and han goodis for to spende, leryd or lewyd, temporal or spiritual. (Hilton, *Scale of Perfection*, I,2 [S. 32])

[Das aktive Leben besteht in Liebe und Nächstenliebe, die in guten tätigen Werken nach außen gezeigt werden (...). Diese Lebensweise eignet allen Laien, die Reichtümer und eine Vielzahl materieller Güter besitzen, und auch jenen, die entweder Ansehen, Amt oder Herrschaftsverantwortung über andere haben und Besitz verwalten, ob sie Kleriker oder Laien, weltlich oder geistlich sind.]

Als Gegenstück bzw. Progression des aktiven Lebens betrachtet er das kontemplative Leben:

Contemplatif lif is in perfight love and charité feelid inwardli bi goostli vertues and bi soothfaste knowynge and sight of God in goosteli thynges. This lif longeth speciali to hem whiche forsaken for the love of God al wordli richesse and worschipes and outward besynesse and oonly gyven hem body and soule, up her myght and here kunnyng, to the service of God bi goosteli occupacioun. (Hilton, *Scale of Perfection*, I,3 [S. 33])

[Das kontemplative Leben gründet in vollkommener Liebe und Nächstenliebe, die im Inneren durch geistliche Tugenden und mithilfe wahrer Erkenntnis und Betrachtung Gottes in geistlichen Dingen ihren Ausdruck finden. Dieses Leben gehört insbesondere jenen, die für die Liebe Gottes allen weltlichen Gütern, Ehren und Geschäftigkeiten entsagen und Leib und Seele, ihrer Kraft und Fähigkeit entsprechend, dem Dienst Gottes durch geistliche Beschäftigung verschrieben haben.]

Die Differenz zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* liegt hier im weltzugewandten Dienst am Nächsten und der inneren Gotterkenntnis, die einzig durch strikte Weltabkehr und Selbstaufgabe zu erreichen ist. Die *spiritual occupation* wird hier allerdings nicht explizit als monastische Lebensweise ausgewiesen, sondern in Beziehung zu den triadisch strukturierten Graden der Kontemplation gesetzt, die allen Menschen offenstehen, wenn sie die Bedingungen der Weltabkehr und völligen Hingabe an Gott erfüllen. Erst in Kapitel 60 des ersten Buches setzt der anonyme Sprecher das kontemplative Leben mit dem religiösen Stand gleich, um kurz darauf Kleriker und Laien als gleichberechtigte Christusdiener und potentielle Gnadenempfänger zu profilieren:

Also what man or woman that it be, in what degree he bee in Holi Chirche, preest, clerk, or lewed man, widue or wif or mayden, that wole for the love of God and salvacion of his soule forsake alle the worschippis and likynges of the world in his herte trewli and fulli bitwixe God and hym, [...] and offre his wille entierli for to be his servaunt up hys myght,

---

That one is callid actif lif, that other contemplatif lif. Withoutin the ton of these two may no man be saaf.“ [„Du musst verstehen, dass es in der Heiligen Kirche zwei Lebensformen gibt, wie der Heilige Gregor spricht, durch die Christen erlöst werden sollen. Die eine nennt man das aktive Leben, die andere das kontemplative Leben.“]

bi devoute praieres and hooli thoughtes with othere gode deedis that he mai doon bodili or goosteli [...] alle these aren special Goodis servautis in Holi Chirche. (Hilton, *Scale of Perfection*, I,60 [S. 99])

[Ebenso sind alle Menschen, welchen Status sie in der heiligen Kirche innehaben mögen, Priester, Kleriker, Laien, Witwen, Jungfrauen, Ehefrauen, die um der Liebe Gottes und der Erlösung ihrer Seelen willen wahrhaft und vollständig in ihren Herzen all die Annehmlichkeiten und Ehren der Welt zurücklassen, die zwischen Gott und ihnen stehen, (...), die ihren Willen vollständig aufbieten, um seine Diener zu werden, ihren Kräften entsprechend, durch andächtige Gebete und heilige Gedanken und mit den guten Werken, die sie in Körper und Geist vollbringen können, all jene sind besonders Diener Gottes in der heiligen Kirche.]

Denn diese Textpartie legt nahe, dass Hingabe an Gott und Selbstaufgabe nicht an den Stand gebunden sind, auch wenn der anonyme Sprecher unmittelbar darauf das Ordensleben und Inklusendasein als höchste Form des kontemplativen Lebens preist, um in einem nächsten Argumentationsschritt in Kapitel 61 wiederum auf die standesunabhängigen göttlichen Gnadengeschenke zu verweisen, die Männern und Frauen in der Welt auf noch größere Weise zuteil werden können als Personen geistlicher Lebensformen wie Klerikern, Mönchen oder Reklusen.<sup>38</sup> Der *Scale*-Text bietet daher eine Art Dynamisierung und Destabilisierung der Vorstellung einer an den Stand gebundenen *vita activa* bzw. *vita contemplativa*.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Ebd., I,61 (S. 100): „For he that most loveth God in charité here in this liyf, what degree he be in, be he lewed or lerid, seculer or religious, he schal have most mede in the blisse of hevene, for he schal most love God and knowe Hym, and that is the sovereyne meede. And as for this meede, it schal falle that sum wordli man or woman, as a lord or ladi, knyght or squyer, marchaunt or plowman, what degree he be in, man or woman, schal have more meede than sum prest or frere, monke our chanoun or ankir incloos. And whi? Soothli for he lovede more God in charité of His gifte.“ [„Derjenige, der Gott am meisten liebt in diesem Leben, welchem Stand er auch angehöre, sei er Laie oder Priester, weltlich oder geistlich, der soll den größten Lohn himmlischer Freuden erfahren, denn er soll Gott am meisten lieben und erkennen und dies ist der höchste Lohn. Und im Hinblick auf diesen Lohn wird es geschehen, dass einigen in der Welt lebenden Männern und Frauen – Herr oder Dame, Ritter oder Knappe, Kaufmann oder Pflüger –, welchem Stand sie auch angehören, größerer Lohn zuteil wird als einigen Priestern oder Brüdern, Mönchen oder Kanonikern, Einsiedlern und Inklusen. Und aus welchem Grund? Und zwar, weil sie Gott mehr lieben in der Liebe, die Gott ihnen schenkt.“]

<sup>39</sup> Für die Transformation der ständisch aufgeladenen Differenz von *vita activa* und *vita contemplativa* in eine standesunabhängige prozesshafte Dynamik vgl. wiederum den Beitrag von Schmidt im vorliegenden Band.



### 3. Die Kempe-Vita als exemplarische ‚Erzählung‘ innerer Vervollkommnung

Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, wie die Pole der *vita activa* / *vita contemplativa* im Lebensformmodell der Kempe-Vita literarisch zur Darstellung gelangen. Auf welcher Ebene des Textes zeigen sich Divergenzen, Normenkonflikte und Bewältigungsstrategien, die mit der Führung und Ausgestaltung eines religiösen Lebens verbunden sind? Im Folgenden soll diesen Fragen in einer exemplarischen Analyse nachgegangen werden. Die vorliegende Studie vertritt die These, dass die Kempe-Vita die intensive Suche nach *perfectio* als einen mit literarischen Mitteln konstruierten Beitrag zum ‚Lebensformdiskurs‘<sup>40</sup> darbietet, in dem der Fokus auf einer aus der Kontemplation gelebten Existenz liegt. Offenbar rekurriert der Text auf ein Modell der religiösen Lebensführung, die dem kontemplativen Leben Vorrang gewährt<sup>41</sup> und im Rahmen eines Lebens in der Welt den Rückzug in die innere Gottesbegegnung in Szene setzt, aus der das konkrete Handeln als Dienst in der Nachfolge Christi hervorgeht.

Um näher zu beleuchten, wie der Weg einer ‚Vervollkommnung von Leben‘ zwischen den Anforderungen von *vita activa* und *vita contemplativa* als Erzählung eines Gnadenlebens literarisch umgesetzt ist, eignet sich eine Zugangsweise, die an einer historischen Narratologie orientiert ist, wie sie zunehmend die Theoriediskussion der germanistischen Mediävistik<sup>42</sup> und die Erschließung mystischer Vitentexte bestimmt<sup>43</sup>. Am Beispiel des höfischen Romans hat Gert

<sup>40</sup> Vgl. dazu die Einleitung des Bandes, 8–24. Der vorliegende Beitrag orientiert sich an der allgemeinen Bedeutungsdefinition der Kategorie Diskurs als „apersonales, transindividuelles ‚régime‘, das gesellschaftliche Wissenssysteme herstellt, in spezifischen ‚Formationen“ in Jürgen Fohrmann, „Diskurs“, in: *3RLW* 1 (1997), 369–372, 370.

<sup>41</sup> Vgl. Mieth, *Die Einheit*, 80, und zur Frage der Wertüberlegenheit, die aus der Exegese der Lukasperikope 10,38–42 erwachse, ebd., 82–90.

<sup>42</sup> Vgl. etwa Gert Hübner, „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), 11–54; Wolfgang Haubrichs/Eckart Conrad Lutz/Klaus Ridder (Hg.), *Erzähltechnik und Erzählstrategie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002* (Wolfram-Studien 18), Berlin 2004; und Harald Haferland/Matthias Meyer (Hg.), *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven* (TMP 19), Berlin 2010. Hier bes. das „Streitgespräch“ der beiden Hgg., ebd., 429–444, das die Forschungskontroverse veranschaulicht, indem Haferland eine „Modernitätsschwelle“ (ebd., 429) im Sinne eines prinzipiellen Alteritätsparadigmas ansetzt und daher von einer Übertragbarkeit narratologischer Beschreibungskategorien auf mittelalterliche Literatur absieht, während Meyer von Kontinuitäten literarisch-erzählerischer Vermittlung ausgeht, beispielsweise in Form der direkten Rede, Gedankenrede und Autorrede (ebd., 436).

<sup>43</sup> Vgl. Bürkle, „Die ‚Gnadenvita‘ der Christine Ebner“, 483–513; zur narrativen Darbietung und Deutung textinterner Zeit-Konzeptionen in spätmittelalterlichen Dominikanerinnenviten und Offenbarungstexten, Daniela Fuhrmann, *Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters* (Philologie der Kultur 12), Würzburg 2015; vgl. die Analyse und Edition des Vitentextes der Prämonstratenserin Christina von

Hübner ein Erzählverfahren herausgearbeitet, das sich als Fokalisierung in Kombination mit einer auktorial wirkenden Erzählerinstanz als „dreipolige Relation zwischen Erzählerrede, dargestelltem Figurenbewußtsein und erzählter Welt“<sup>44</sup> fassen lässt. Ein ähnlich konstruiertes Erzählarrangement bietet die Kempe-Vita. Hier setzt es sich aus dem Einsatz der Protagonistin als Reflektorfigur<sup>45</sup> und der Perspektivierung durch den ‚allwissend‘ erscheinenden Erzähler<sup>46</sup> zusammen. Dieser Erzähler evoziert die Vorstellung einer den Text autorisierenden, figurativen ‚Stimme‘, die allerdings einzig in der Zusammensicht der komplex angelegten Buchentstehungsgeschichte mit den vereinzelt in den Text inserierten Ich-Bemerkungen des schreibenden Priesters und den zu Schreiber geschichten stilisierten Kapiteln 24, 25, 62 und 75 Gestalt annimmt.<sup>47</sup> Dabei zeichnet sich die Erzählweise durch die Reflektorfigur und das Oszillieren zwischen hetero- und homodiegetischem Erzähler aus und geht auf diese Weise über das Beschreibungsmodell Genettes hinaus. In der anglistischen Kempe-Forschung haben die Impulse einer historischen Narratologie kaum Berücksichtigung gefunden.<sup>48</sup>

---

Hane (1269–1292), die sich den komplexen Ich-Figurationen, der Perspektivenvielfalt der Sprecherinstanzen und den Funktionsmechanismen hagiographischen Erzählens widmet, Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane*; dazu die Kritik von Daniel Eder, der sowohl die Verdienste der Arbeit betont, aber auch das Problem des methodischen Zugriffs mit Blick auf die theoretische Konstruktion des ‚impliziten Lesers‘ zu bedenken gibt, dessen Differenzierbarkeit auf textinterner bzw. textexterner Ebene erschwert sei und zum anderen die texttypenspezifische erzählerische Vermittlung mit ihrem dynamisierenden Wechsel von heterodiegetischem Erzählerbericht und autodiegetisch anmutender Ich-Rede der Schwester nicht genauer zu fassen vermag, vgl. Daniel Eder, „Rezension zu: Racha Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane*“, in: *Francia-Recensio* 2019,1, Mittelalter (500–1500), <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/frrec/article/view/59841/52499> (abgerufen am 21.01.2020). Für den Bereich der Heinrich-Seuse-Forschung hat Susanne Bernhardt die oben erwähnte Untersuchung zu einer Texterschließung der Vita des ‚Dieners‘ über die Kategorie ‚Figur‘ vorgelegt, Bernhardt, *Figur im Vollzug*.

<sup>44</sup> Hübner, *Erzählform im höfischen Roman*, 398.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., bes. 19 f., 39 f. u. 46, zum von Stanzel etablierten Begriff Reflektorfigur, der als Darstellung der Innenwelt einer Figur im Figurenbewusstsein, „Welterfahrung“ und „Welterleben“ beschrieben werden kann.

<sup>46</sup> Der Terminus ‚Erzähler‘ bezeichnet hier diejenige Instanz, die *histoire* durch den *discours* hervorbringt, besonders im Hinblick auf die Vermittlungsfunktion und Erzählverfahren, wie Selektion, Zusammenstellung, Anordnung, Bewertung, Kommentierung und Reflexion, vgl. dazu die Übersicht in Wolfgang Schmid, *Elemente der Narratologie*, 2. verb. Aufl., Berlin/New York 2008, 73; vgl. auch die Definition von Rosmarie Zeller, „Erzähler“, in: <sup>3</sup>*RLW* 1 (1997), 502–505, 502; Armin Schulz, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe*, 2. Aufl., hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel u. Jan-Dirk Müller, Berlin 2015, 367.

<sup>47</sup> Der methodische Zugriff orientiert sich an Überlegungen zu den Erzählerkonfigurationen und der Narration der textinternen Buch- und Autorwerdungsgeschichten in *The Book of Margery Kempe* und der Vitenliteratur süddeutscher Dominikanerinnen in Kügeler-Race, *Frauenmystik im europäischen Kontext*, 38–44.

<sup>48</sup> Vgl. Nancy L. Harvey, „Margery Kempe. Writer as Creature“, in: *Philological Quarterly* 71 (1992), 173–184, bes. 176. Harvey betrachtet Margery Kempe als Erzählerin ihres

Die zentrale Differenzierung zwischen der Ebene des Erzählten (*histoire*) und der Ebene des Erzählens (*discours*)<sup>49</sup> ermöglicht allerdings den Blick auf die literarische Faktur der Kempe-Vita zu lenken und darauf, wie Erzähler- und Figurenrede bei der Darstellung innerer Vervollkommnung<sup>50</sup> funktionalisiert sind. Denn die innere ‚Erfahrungswelt‘ der Protagonistin, Erzählerkommentare und Offenbarungsworte in direkter Rede entfalten die Kempe-Vita als exemplarischen Weg der Vervollkommnung. Der wirkungsmächtige Autorisierungseffekt des narrativen Gestaltungsmodus zeichnet sich jedenfalls auf der Ebene der Handschrift durch die zahlreichen Leserannotationen ab, die den Kempe-Text durchgängig begleiten.<sup>51</sup>

---

Gnadenlebens, ohne eine genauere Analyse der erzählerischen Vermittlung vorzunehmen; eine ähnliche Sichtweise bietet Sarah Beckwith, „Problems of Authority in Late Medieval English Mysticism. Language, Agency and Authority in *The Book of Margery Kempe*“, in: *Exemplaria* 4 (1992), 172–199, bes. 191; Sue Ellen Holbrook, „About Her. *The Book of Margery Kempe* of Feeling and Working“, in: James M. Dean/Christian K. Zacher (Hg.), *The Idea of Medieval Literature. New Essays on Chaucer and Medieval Culture in Honor of Donald R. Howard*, Newark 1992, 265–284, 267: „The effects of the third-person narrative style and the pervasive use of the term *this creature* make Kempe’s book a text about her, not by her.“ Vgl. neuerdings Eva von Contzen, „Wer bin ‚Ich‘ und wenn ja, wie viele? Narrative Inszenierungen des Ichs in England und Schottland“, in: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.), *Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens* (Studien zur historischen Poetik), Heidelberg 2017, 63–97. Dieser Beitrag bietet eine kurze narratologische Betrachtung der Kempe-Vita im Rahmen einer Analyse der Ich-Inszenierungen in der mittelalterlichen Literatur Englands und Schottlands. Ohne auf die Erkenntnisse der Autobiographieforschung einzugehen, bestimmt sie den Kempe-Text als Autobiographie und „uneigentliche Ich-Erzählung“, indem sie Margery Kempe als Aussagesubjekt und real-historische Autorin hinter der Erzählerstimme in der dritten Person ansetzt und die textinterne Buchentstehungsgeschichte mit der Ebene der faktischen Textentstehung in eins setzt.

<sup>49</sup> Vgl. Tzvetan Todorov, „Les catégories du récit littéraire“, in: *Communications* 8 (1966), 121–151. Vgl. zur Forschungsdiskussion über die Terminologie des Erzählens (Darstellung) und des Erzählens (Geschichte) Matías Martínez/Michael Scheffel, *Einführung in die Erzähltheorie* (C. H. Beck Studium), 8. Aufl., München 2009, 22–26.

<sup>50</sup> Im Rückgriff auf die mit *Transparent Minds* betitelte Studie von Dorrit Cohn zur Narrativierung von innerer Erfahrungswelt in modernen Erzähltexten definiert Hübner Innenwelt als die der Außenwelt normalerweise nicht unmittelbar zugänglichen Wahrnehmungen, Emotionen und Gedanken, vgl. Hübner, *Erzählform im höfischen Roman*, 146.

<sup>51</sup> Vgl. die Analyse der verschiedenen Annotierungsschichten in brauner und roter Tinte in Kügeler-Race, *Frauenmystik im europäischen Kontext*, 116–174. Die umfangreichen Marginaleinträge, rubrizierten Christusmonogramme und Zeichnungen legen nahe, dass monastische Benutzer die Christusreden, göttlichen Liebesversicherungen und Körperzeichen mystischer Begnadung als Ausweis von Auserwähltheit und ‚Heiligkeit‘ deuten. Die biographischen Stationen des Lebensweges weisen dagegen kaum Lesereinträge auf.

#### 4. Entwürfe von *perfectio* – Rezeptionsspuren in Add MS 61823 und Harley MS 2373

Eine erste Annäherung an die im Text evozierte Vorstellung von Vervollkommnung bietet der rubrizierte Marginaleintrag *no[ta] b[e]n[e] ei[us] p[er]fecc[i]o[nem]* aus dem späten 15. bzw. 16. Jahrhundert, der auf fol. 84r im Seitensteg unter der Kapitelnummer 72 den Beginn der folgenden Textpassage hervorhebt<sup>52</sup>:

So be processe of tyme hir mende & hir thowt was so ioynyd to God þat sche neuyr forzate hym but contynualy had mende of hym & behelde hym in alle creaturys. & euyr þe mor þat sche encresyd in lofe & in deuocyon, þe mor sche encresyd in sorwe & in contrycyon, in lownes, in mekenes [...]. (BMK, 72 [S. 172,11–16], vgl. Add MS 61823, fol. 84r, 12 f.)

[Im Lauf der Zeit waren ihr Gemüt und ihre Gedanken so mit Gott verbunden, dass sie ihn niemals vergaß, sondern dauerhaft in Gedanken trug und in allen Geschöpfen schaute. Und je mehr sie in Liebe und Andacht wuchs, desto mehr wuchs sie in Reue und Buße, in Niedrigkeit und Demut (...).]

Offenbar sieht der Leser der im Kartäuserkloster Mount Grace aufbewahrten Handschrift eine direkte Relation zwischen dem Aspekt der Vervollkommnung und der Textpartie, die die Verbundenheit der Margery-Figur zu Gott und die kontinuierlich erfolgende Betrachtung seiner Gnade in allen Geschöpfen thematisiert. Zugleich korreliert dieser Textabschnitt die spirituelle Progression in Gottesliebe und Andacht mit einer sich steigernden Rückbesinnung auf die eigene Sündhaftigkeit, die Demut angesichts menschlicher Fehlbarkeit hervorbringt. Damit ruft der Kempe-Text hier ein Verständnis von Kontemplation auf, in dem das Beschauen göttlicher Gnade und das Betrachten persönlicher Inferiorität zum Instrument der Perfektionierung werden.<sup>53</sup>

Diese kurze Textpassage lässt sich im Kontext des zweiten Grades der Kontemplation sehen, wie ihn der anonyme Sprecher in Hiltons *Scale*, Buch I Kapitel 5, als Hingabe in Andacht und stetigem Beschauen der Menschwerdung und Passion Christi expliziert<sup>54</sup>, wobei im Kempe-Text auf die graduell verlaufende Progression der Perfektionierung stärker angespielt ist („& euyr þe mor þat sche encresyd in lofe & in deuocyon“). In Kapitel 58 des Kempe-Textes referiert die anonyme Erzählinstanz auf *Hyltons boke* als „good boke of hy contemplacyon“, das ein Priester der Margery-Figur während seiner mehr als sieben Jahre währenden Seelsorge vorträgt.<sup>55</sup> Auf diese Weise suggeriert die Erzählerbemerkung auf

<sup>52</sup> Im Text wird das Stichwort der Perfektionierung in der ersten Prologpartie programmatisch eingeführt, wie weiter unten diskutiert.

<sup>53</sup> Vgl. die Begriffsbestimmung ‚Kontemplation‘ in der Einleitung zu Hilton, *Mixed Life*, ix.

<sup>54</sup> Vgl. Hilton, *Scale of Perfection*, I,5 (S. 35 f.)

<sup>55</sup> Vgl. BMK, 58 (S. 143,25–36): „He red to hir many a good boke of hy contemplacyon & oþer bokys, as þe Bybyl wyth doctowrys þer-up-on, Seynt Brydys boke, Hyltons boke,

der textinternen Ebene die Rezeption einer Andachtslehre Hiltons, wobei es sich aufgrund ihrer Popularität wahrscheinlich um die *Scale of Perfection* handelt<sup>56</sup>, aber das spezifische Werk aus dem Œuvre Hiltons wird nicht genannt. Jedenfalls ruft der anonyme Erzähler durch die namentliche Nennung von weit verbreiteten Texten der Andachtsliteratur, der Bibel und der exegetischen Literatur einen Autorisierungsdiskurs auf, der die Margery-Figur mit der Aura buchgelehrter *auctoritas* umgibt und zugleich ihre Vertrautheit mit *Hyltons boke* suggeriert, die sich allerdings durch die unbestimmte Angabe nicht näher fassen lässt. Vielleicht mag diese Zurückhaltung bei der Konkretisierung auf den Überbietungstopos zurückzuführen sein, den der Erzähler im 17. Kapitel vorbringt, um die vollkommen anmutende Kontemplation der Margery-Figur zu unterstreichen. Dort verweist der Erzähler auf *Hyltons boke* und andere bekannte Schriften und hält fest, dass die innere Gnade der Margery-Figur und ihre göttlichen Unterredungen alles in diesen Erbauungsbüchern bisher Geschilderte übertreffe.<sup>57</sup>

Gegen diesen Überbietungstopos nimmt sich die mit dem Fortschreiten der Kontemplation verbundene Demutsbezeugung im Erzählerbericht des 58. Ka-

---

Bone-ventur, Stimulus Amoris, Incendium Amoris, & swech oþer. [...]. Þe forseyd preste red hir bokys þe most part of vij zer er viij zer to gret ences of hys cunningg & of hys meryte“. [„Er trug ihr viele geeignete Bücher der hohen Kontemplation vor und andere Bücher, wie die Bibel mit Auslegung durch Theologen, das Buch der Heiligen Birgitta, Hiltons Buch, Bonaventura, Stimulus Amoris, Incendium Amoris und viele andere (...). Der zuvorgenannte Priester las ihr Bücher über einen Zeitraum von sieben Jahren oder mehr, was seine Kenntnisse und seinen Verdienst beträchtlich mehrte“]. Vgl. zur anhaltenden Beliebtheit und Verbreitung der im Kempe-Text genannten Erbauungsliteratur in Laienkreisen Hilary M. Carey, „Devout Literate Laypeople and the Pursuit of the Mixed Life in Later Medieval England“, in: *The Journal of Religious History* 14 (1986/1987), 361–381, 371.

<sup>56</sup> Vgl. die obigen Ausführungen zu den Überlieferungsverbänden der Texte Hiltons, 139; *The Book of Margery Kempe. Annotated Edition*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge 2004, 280, Anm. 4818 und die Anmerkung von Meech in BMK, 276, Anm. 39/23–25, der *Hyltons boke* als *Scale of Perfection* identifiziert.

<sup>57</sup> Vgl. BMK, 17 (S. 39,16–27): „Sche teld hym [Richard Caystir, dem Vikar der Saint-Stephen-Kirche in Norwich, Anm. d. Verf.] how sum-tyme þe Fadyr of Hevyn dalyd to hir sowle as pleynly and as veryly as o frend spekyth to a-noþer be bodely spech [...]; sumtyme alle thre Personys in Trinyte & o substawns in Godhede dalyd to hir sowle & informyd hir in hir feyth & in hys lofe how sche xuld lofe hym, worsheppyn hym, & dredyn hym, so excellently þat sche herd neuyr boke, neyþyr Hyltons boke, ne [B]ridis boke, ne Stimulus Amoris, ne Incendium Amoris, ne non oþer þat euyr sche herd redyn þat spak so hyly of lofe of God but þat sche felt as hyly in werkyng in hir sowle“. [„Sie berichtete ihm, wie zeitweilig der Vater des Himmels zu ihrer Seele sprach, so deutlich und so leibhaftig wie ein Freund zum anderen in menschlicher Sprache spricht. Zeitweilig kommunizierten alle drei göttlichen Personen der Trinität und Wesensheit der Gottheit mit ihrer Seele und unterwiesen sie in ihrem Glauben und in seiner Liebe wie sie ihn lieben, verehren und fürchten sollte, auf solch hervorragende Weise, dass sie es nie niemals in irgendeinem Buch gehört hatte, weder in Hiltons Buch, noch dem Buch der Heiligen Birgitta, dem Stimulus Amoris, dem Incendium Amoris oder jeglichem anderen Buch, das sie jemals gehört hatte; keines berichtete so erhaben über die Liebe Gottes, wie sie das Wirken dieser Liebe in ihrer Seele spürte“].

pitels („þe mor sche encresyd in sorwe & contrycyon, in lownes, in mekenes“<sup>58</sup>) eher kontradiktorisch aus. Allerdings ist die *humilitas*-Rhetorik auf der Ebene der Figurengestaltung konstitutiv für die religiöse Rollenidentität der Protagonistin, die bereits im ersten Prolog vom Erzähler zweifach als *synful caitif, sche*<sup>59</sup> und *creatur* eingeführt und im weiteren Verlauf zumeist als *þis creatur* bezeichnet wird. Diese *humilitas*-Rhetorik durchzieht den gesamten Kempe-Text und wirkt auf diese Weise offenbar dem Vorwurf der Hybris entgegen. Zugleich bildet sie Teil eines Umwertungsverfahrens, das auf der christlichen Rhetorik der Umkehr basierend die dem weiblichen Geschlecht zugeschriebene Schwäche, Sündhaftigkeit und Körperlichkeit mit der *humanitas Christi* assoziiert und zur Voraussetzung des Gnadenempfangs erhebt.<sup>60</sup> Im ersten Prolog stellt der Erzähler einen Konnex zum Schöpfungsmythos der biblischen Genesis her: Hier wird einerseits das Geschaffensein, das Verhältnis des Geschöpfs zum Schöpfer im Sinne eines „dynamischen Abhängigkeitsverhältnis[ses]“<sup>61</sup> in der Bezeichnung *þis creatur* zum Ausdruck gebracht, andererseits aber auch deutlich das ‚Geschlecht‘ (im Sinne der sozial-kulturell determinierten und konstruierten Geschlechtsidentität) der Protagonistin markiert.

Und es ist jene erste Prologpartie, die nicht nur für die Figurenkonstitution der Margery-Figur als Geschöpf und Sinnbild der Gottesgnade entscheidend ist, sondern auch eine Art vorstrukturierende Lektüeranweisung bietet, die die Kempe-Vita als exemplarische Erbauungslehre des christlichen Vollkommenheitsstrebens profiliert. Der erste Abschnitt des Prologs schildert die komplex verlaufende Buchentstehungsgeschichte, an der insgesamt drei Schreiber beteiligt sind, in Verbindung mit einer Übersicht über die *inversio* der zentralen Lebensbereiche der Margery-Figur im objektivierenden Berichtsstil in der dritten Person.<sup>62</sup> In ihrer Gesamtheit suggeriert die Prologpartie, dass eine anonyme,

<sup>58</sup> Vgl. die Übersetzung dieser Textpassage oben, 145.

<sup>59</sup> Vgl. zur Bedeutung von *caitif* in *Middle English Dictionary*, hg. v. Robert Lewis u. a., Ann Arbor 1952–2001. Online Edition in *Middle English Compendium*, hg. v. Frances Mc Sparrow u. a., Ann Arbor 2000–2018, <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/> (abgerufen am 21.01.2020): „A miserable or unfortunate person, a wretch; a poor man, one of low birth; (b) a wicked man, scoundrel, one who is cowardly or covetous“.

<sup>60</sup> Vgl. Susanne Bürkle, „Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums“, in: Christoph Cormeau (Hg.), *Mystik* (ZfdPh. Sonderheft 113), Berlin 1994, 116–143, bes. 132 u. 134 f.

<sup>61</sup> Mieth, *Die Einheit*, 148, hier bezogen auf die Analogie-Lehre Meister Eckharts. Vgl. Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen*, 40, zum Menschen als *imago creata* im Kontext der biblischen Genesis.

<sup>62</sup> Dabei erscheint die *inversio* als Basis der Umkehr zu einem Leben christlicher Vervollkommnung, von der nahezu alle Bereiche des weltlichen Daseins erfasst werden: Gesundheit wird zu Krankheit, Wohlstand zu Ungemach, Anerkennung zu Tadel, Liebe zu Hass, vgl. BMK, Prol. (S. 1, 22–24): „Ower mercyfulle Lord Cryst Ihesu hauyng pety & compassyon of hys handwerke & his creatur turnyd helth in-to sekenesse, prospertye in-to aduersyte, worshep in-to repref, & love in-to hatered.“ [„Unser barmherziger Herr Jesus Christus, der

übergeordnete Erzählinstanz den Kempe-Text erzählt. Die Schlüsselkategorie ‚Erbauung‘ lässt sich im Rückgriff auf die eingehende Problematisierung des Begriffs und seiner Verwendungsweise durch Susanne Köbele „als umfassend verstandene, ästhetisch, kognitiv und affektiv ansetzende *instructio morum*“<sup>63</sup> fassen, die sich eindimensional verengenden Bestimmungsversuchen verschließt. Die erste Leseransprache führt aus, dass der Text zum Trost (*comfort*) und zur Unterweisung (*instruccyon*) von *synful wrecchys* dient. Dabei sind diese beiden Bezeichnungen, die ‚Erbauung‘ als eine Art *instructio morum* entfalten, programmatisch mit dem *perfectio*-Gedanken als Weg der Umkehr und der *imitatio Christi* verbunden:

Here begynnyth a schort tretys and a comfortabyl for synful wrecchys, wher-in þei may haue gret **solas** and **comfort** to hem and vndyrstondyn þe hy and vnspcabyl mercy of ower souereyn Sauyowr Cryst Ihesu [...]. Alle þe werkys of ower Saviowr ben for ower **exampyl & instructuon**, and what grace þat he werkyth in any creatur is ower profyth [...]. [...] þis lytyl tretys schal tretyn sumdeel in parcel of hys wonderful werkys, how mercyfully, how benyngly, & how charytefully he meued & stered a synful caytyf vn-to hys love, wech synful caytyf many 3erys was in wyl and in purpose thorw steryng of þe Holy Gost to folwyn oure Savyowr, makyng gret behestys of fastyngys wyth many oþer dedys of penawns. [...]. **Thus alle þis thyngys turnyng vp-so-down, þis creatur which many 3erys had gon wyl & euyr ben vnstable was parfythly drawn & steryd to entren þe wey of hy perfeccyon, which parfyth wey Cryst ower Savyowr in hys propyr per-soone examplyd** [Hervorhebungen S.K.R.]. (BMK, Prol. [S. 1,1–2,4])

[Hier beginnt ein kurzer und erbaulicher Traktat für elende Sünder, durch den sie großen Trost und Erbauung empfangen und die hohe und unbeschreibliche Gnade unseres herrschenden Erlösers und Herrn Jesus Christus erkennen. Alle Werke unseres Erlösers dienen uns als Exempel und zur Unterweisung und die Gnade, die er in irgendeinem Geschöpf wirkt, ist zu unserem Nutzen. Dieser kleine Traktat soll zumindest einen Teil seiner wunderbaren Werke behandeln, wie gnadenreich, gütig und voller Liebe er ein sündiges Wesen inwendig bewegte und zu seiner Liebe führte, dieses erbärmliche Wesen, dass den Willen und Beschluss hatte, durch Lenkung des Heiligen Geistes, unserem Erlöser zu folgen durch große Verpflichtungen des Fastens mit vielen anderen Bußstaten. (...) Dadurch dass alle Dinge in ihr Gegenteil verkehrt wurden, wurde dieses Geschöpf auf vollkommene Weise dazu geführt und geleitet, den Weg vorzüglicher Vervollkommnung zu beschreiten, den vollkommenen Weg, den Christus unser Erlöser in seiner menschgewordenen Person veranschaulicht.]

---

Erbarmen und Mitleid mit seinem Werk und seinem Geschöpf hatte, wendete Gesundheit zu Krankheit, Reichtum zu Ungemach, Wertschätzung zu Schmach, und Liebe zu Hass.“]

<sup>63</sup> Susanne Köbele, „*aedificatio*. Erbauungssemantiken und Erbauungsästhetiken im Mittelalter. Versuch einer historischen Modellbildung“, in: Dies./Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 9–41, 27. Der Sammelband widmet sich der Untersuchung von Vorstellungen, Verfahren und Konzepten von Erbauung in der religiösen Kunst- und Literaturproduktion des Mittelalters.

Die zentralen Begriffspaare *solas and comfort, exampyl & instruccyon* erinnern an die biblische Trias von *aedificatio* [Erbauung], *exhortatio* [Ermahnung] und *consolatio* [Tröstung] (1 Kor 14,3)<sup>64</sup> mit dem signifikanten Unterschied, dass in der Kempe-Vita kollektive Erbauung (*ower exampyl & instruccyon; ower profyth*) beispielhaft in der ‚Person‘ der Margery-Figur konkretisiert erscheint.<sup>65</sup> Es ist dieser über die Begriffe transportierte belehrende Charakter, der die Kempe-Vita als ‚Erbauungsliteratur‘ ausweist.<sup>66</sup> In dieser Textpassage expliziert die anonyme und den Eindruck von ‚Allwissenheit‘ erweckende Erzählinstanz, dass der nachfolgende mystische Lebensbericht über die *conversio* der Margery-Figur einen exemplarischen Weg der Vervollkommnung in der Nachfolge Christi darstellt. Offenbar liegt der Prologpartie damit eine programmatische und die Textlektüre vorstrukturierende Konzeption der *perfectio* zugrunde, die sich in Zusammensicht mit der oben diskutierten Textpassage und dem Marginaleintrag *no[ta] b[e]n[e] ei[us] p[er]f[ec]c[i]o[nem]* als „Einssein mit jener Vollkommenheit, die Gott ist“ beschreiben lässt.<sup>67</sup> Denn die theologische Vorstellung der *perfectio* ist fundiert durch die Schöpfungsgeschichte der Genesis (Gen 1,31)<sup>68</sup>, wie sie in der Bezeichnung der Protagonistin als *creatur* in der Prologpartie aufgerufen wird, aber auch durch das Neue Testament, etwa in Form der berühmten Vollkommenheitsforderung im Kontext der Bergpredigt Christi im Evangelium des Matthäus Mt 5,48<sup>69</sup>. Zugleich impliziert diese Bibelpassage, dass Vollkommenheit nur bei Gott zu finden sei, während *perfectio* im Hinblick auf die irdische Sphäre stets nur Vervollkommnung bedeuten könne.<sup>70</sup>

<sup>64</sup> Vgl. *Biblia Sacra Vulgata*, hg. v. Roger Gryson, 5., verb. Aufl., Stuttgart 2007; auch alle folgenden Bibelzitate richten sich nach dieser Ausgabe.

<sup>65</sup> Vgl. Köbele, „*aedificatio*. Erbauungssemantiken und Erbauungsästhetiken“, 20.

<sup>66</sup> Vgl. Jens Haustein, „*lêren* und *bezzern*. Zur historischen Semantik von *erbûwen* und Verwandtem im Spätmittelalter“, in: Susanne Köbele/Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 41–52, bes. 48 zu mystischen Texten des Spätmittelalters, die der Erbauungsliteratur zugerechnet werden können, „wenn sie über die auditive und visionäre Selbsterfahrung [...] hinaus ihren belehrenden Charakter behalten“ (ebd.).

<sup>67</sup> Walter Haug, „Von der *perfectio* zur Perfektibilität“, in: Ders., *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, hg. v. Ulrich Barton, Tübingen 2008, 45–55, 46.

<sup>68</sup> Vgl. Geoffrey Wainwright, „Vollkommenheit“, in: TRE, hg. v. Horst Balz, James K. Cameron u. Christian Grethlein, Bd. 35, Berlin/New York 2003, 273–285, 273–275 mit Angabe der entsprechenden Bibelstellen, wie Gn 1,31: „viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona et factum est vespere et mane dies sextus.“ [„Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Und siehe, es war sehr gut. Es wurde Abend und es wurde Morgen: der sechste Tag.“]

<sup>69</sup> Vgl. Mt 5,48: „estote ergo vos perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.“ [„Seid also vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist.“] Vgl. die Angabe dieser Bibelstelle in Wainwright, „Vollkommenheit“, 274.

<sup>70</sup> Vgl. dazu genauer den Beitrag von Gabriel im vorliegenden Band; vgl. zur Suche nach Vervollkommnung im monastischen Leben Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, bes. 11 f., 160–172.



Ein vergleichbares Verständnis von Vervollkommnung entfaltet auch das Bild des Weges in der Prologpartie, den Christus in seiner Menschwerdung exemplarisch ‚verkörpert‘ („parfyth wey Cryst ower Savyowr in hys propyr persoone examplyd“<sup>71</sup>). Die als Geschöpf ‚entpersonalisiert‘ erscheinende Margery-Figur betritt diesen vorgezeichneten Weg, wie das Verb *entren* ausdrückt. Im Kontext des ersten Prologs der Kempe-Vita lässt sich dieser Weg der Perfektionierung als *imitatio Christi* beschreiben, die Jesus Christus als nachahmungswürdiges Vorbild voraussetzt, das zur Nachfolge und Teilhabe am göttlichen Erlösungswerk anleitet. Augustinus bringt dies in der bekannten Formel *per Christum hominem ad Christum deum* und der *via Christi* zum Ausdruck<sup>72</sup>, die die passionsmystische Frömmigkeit des Hoch- und Spätmittelalters unter dem Einfluss der mystischen Theologie Bernhards von Clairvaux<sup>73</sup>, den Viten und dem Heiligenkult Franziskus’ von Assisi als Nachfolge Christi in divergierenden, teils heftig umstrittenen Entwürfen von Armut und Demut entfaltet.<sup>74</sup> Das Bild des Weges („þe wey of hy perfeccyon“) eröffnet zugleich Anklänge an die neuplatonisch-christliche Tradition der Schriftensammlung des Dionysius Pseudo-Areopagita (um 500)<sup>75</sup> und

<sup>71</sup> BMK, Prolog (S. 2,3) und die Übersetzung oben, 148.

<sup>72</sup> Vgl. Eoin Cassidy, „*Per Christum hominem ad Christum Deum*. Augustine’s Homilies on John’s Gospel“, in: Thomas Finan/Vincent Twomey (Hg.), *Studies in Patristic Christology. Proceedings of the Third Maynooth Conference October 1996*, Dublin 1998, 122–143, zur Mittlerfunktion Christi 125–136 und zur Nachfolge Christi 136–143; Basil Studer, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?* (Studia ephemeridis Augustinianum 40), Rom 1993, 26 f., 73–119; vgl. zu der *Per Christum hominem ad Christum deum*-Formel im Hinblick auf Johannes Tauler, der Jesus als das einzig wahre Vorbild ansehe und dabei nicht „einen fleischlichen gegen einen geistigen Christus ausspiele“ Alois M. Haas, *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion 4), Freiburg (Schweiz) 1979, 460.

<sup>73</sup> Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 234–249. Vgl. die Auswahl von Beispielen in Bernhards Schriften, die sich mit dem Aspekt der Nachfolge auseinandersetzen, *Sermones super cantica canticorum* 15,6; 21,2 f.; 22,9; 24,8; *Sermones de diversis* 60,2–4; *De diligendo Dei* IX, 26 in Hans-Jürgen Milchner, *Nachfolge Jesu und Imitatio Christi. Die theologische Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze* (Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11), Münster 2004, 293.

<sup>74</sup> Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2, 383–391 zum franziskanischen Ideal der Armut.

<sup>75</sup> Vgl. zu den Quellen der mittelalterlichen Dionysiusüberlieferung die Gesamteinleitung in: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994, 1–53, bes. 1–4. Die Apostelgeschichte des Lukas biete einen kurzen Hinweis auf eine von Paulus bekehrte Person namens Dionysius in Apg 17,34: „quidam vero viri adherentes ei crediderunt in quibus et Dionysius Ariopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis.“ [„Einige Männer aber schlossen sich ihm an und wurden gläubig, unter ihnen auch Dionysius, der Areopagit, außerdem eine Frau namens Damaris und noch andere mit ihnen.“] In der mittelalterlichen Tradition werde Dionysius zu einer Kompositfigur, wobei man „den Paulusschüler vom Areopag, den ruhmreichen Märtyrer von Paris und den Autors ‚sublimier‘ Abhandlungen und Briefe über die Theologie [...] ineinsetzte“ (Ritter,

dessen Konzeption von *perfectio* als *via triplex*, die von *purgatio* über *illuminatio* zu *perfectio* führt.<sup>76</sup>

Ein erneuter Blick auf die Ebene der Rezeptionsspuren demonstriert, dass die Kempe-Handschrift Add MS 61823 einer Überlieferungsgemeinschaft mystischer Kartäuserhandschriften angehört, die eine auf *perfectio* zentrierte Lektürepraxis erkennen lassen und intertextuelle Relationen zum Schriften-Corpus des Dionysius entfalten. In der mitttelenglischen Sammelhandschrift London, British Library, Harley MS 2373, die auf das 15. Jahrhundert datiert und ebenfalls dem Umkreis der Kartause Mount Grace zugeordnet werden kann<sup>77</sup>, findet sich im sogenannten *Book of Privy Counselling* der in schwarzer Tinte ausgeführte Benutzereintrag „p[er]fectio a[n]i[m]e“ neben einer Textpassage zur Explikation der *perfeccion of mans soule*. Die Textpassage in dem als mystagogischer Unterweisung konzipierten *Book of Privy Counselling*, das zu den Satellitentexten der bedeutenden Erbauungslehre *Cloud of Unknowing* zählt, ist auf die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes in Anlehnung an die *via negativa* der apophatischen Theologie fokussiert<sup>78</sup>:

I sey þat perfeccion of mans soule is not elles bot an oneheed maad bitwix God & it in parfite charitee. Þis perfeccion is so heiz & so pure in it-self, abouen þe vnderstondyng of man, þat it may not be knowen ne perceyuid in it-self. [...] Þis is þe cloude of vnknowyng; þis is þat priue loue put in purete of spirit; [...] Þis is Denis deuinite, his wisdom & his drewry, his lizty derknes & his vnknowyn kunnynges. [...] In þis þou arte lernid to forsake þe wored & to dispise it.<sup>79</sup>

[Ich sage, dass die Vervollkommnung der menschlichen Seele nichts Anderes ist als die Einheit, die zwischen Gott und Seele in vollkommener Barmherzigkeit geschlossen ist. Diese Vervollkommnung ist an sich so ausgezeichnet und rein, steht über der mensch-

---

„Gesamteinleitung“, 4), d. h. Dionysius nach dem Kirchenhistoriker Euseb mit dem ersten Bischof von Athen und nach Gregor von Tours mit dem Missionsbischof und Märtyrer von Paris und schließlich mit dem Verfasser der neuplatonisch-theologischen Schriftensammlung identifizierte.

<sup>76</sup> Vgl. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1, 53; Haug, „Von der *perfectio* zur Perfektibilität“, 45.

<sup>77</sup> Die Sammelhandschrift London, British Library, Harley MS 2373 lässt sich durch einen Kommentar des Kartäusergelehrten James Grenehalgh aus dem Kloster Sheen auf fol. 70v,16–18 dem Umkreis der Klosterbibliothek Mount Grace zuordnen. Vgl. Michael Sargent, *James Grenehalgh as Textual Critic* (AC 85), Bd. 2, Salzburg 1984, 511; Margaret Thompson, *The Carthusian Order in England* (The Church Historical Society N. F. 3), London/New York/Toronto 1930, 331.

<sup>78</sup> Vgl. Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen*, bes. 263. Phyllis Hodgson hat die theologischen Texte, die sich als Quellen der *Cloud of Unknowing* identifizieren lassen, umfassend diskutiert, vgl. *The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, hg. v. Phyllis Hodgson (AC 3), Salzburg 1982, bes. „The Heritage from Tradition, Sources and Presentation“, xxix–xli.

<sup>79</sup> *The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, hg. v. Phyllis Hodgson (EETS 218), London 1944, 153,26–154,20.

lichen Erkenntnisfähigkeit, dass sie weder erkannt noch wahrgenommen werden kann. (...) Dies ist die Wolke des Nichtwissens; dies ist jene verborgene Liebe, die in der Reinheit des Geistes gegeben ist; (...) dies ist die *theologia mystica* des Dionysius<sup>80</sup>, seine Weisheit und Kostbarkeit, sein überlichtes Dunkel und seine nichterkennenden Fertigkeiten. (...) Dadurch wirst du instruiert, die Welt hinter dir zu lassen und sie zu verachten.]

Der Leser der Kempe-Handschrift markiert mit seiner Annotation eine Textpassage in Kapitel 72, die die Gottverbundenheit (*ionyd to God*) in ähnlicher Weise thematisiert wie der Einheitsgedanke (*oneheed maad bitwix God*) im *Book of Privy Counselling*. Die entscheidende Differenz ergibt sich im Hinblick auf die Kontextualisierung des „Einssein mit Gott“ als Vervollkommnung: Denn die zitierte Passage des *Book of Privy Counselling* bietet eine allgemeingültige Auslegung der *perfectio*<sup>81</sup> in der dionysischen Tradition der negativen Theologie, die als Nichtsehen und Nichterkennen des „überseienden Dunkels“ denkbar sei.<sup>82</sup> Zwar zeichnet sich auch in der Kempe-Vita ein Bewusstsein für die Unzulänglichkeit menschlicher Erkenntnisfähigkeit und Sprache angesichts der nicht in Worte fassbaren Gotteserfahrung<sup>83</sup> ab, allerdings kann die Margery-Figur als exemplarische Verkörperung eines mystagogischen Modells betrachtet werden, das das Nichterkennbare in Form eines mystischen Lebens zu fassen sucht.

<sup>80</sup> Hier ist vermutlich die unter dem Titel *Deonise Hid Diuinite* überlieferte mittellenglische Übersetzung einer lateinischen Fassung von *De mystica theologia* des Dionysius Pseudo-Areopagita gemeint, vgl. *Deonise Hid Diuinite and other Treatises on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, hg. v. Phyllis Hodgson (EETS 231), London 1955, bes. xxxix u. xl: „In English, *Divinity* can refer to Godhead as well as to the study of the nature and attributes of God. *Hid* is used to translate not only Latin *mystica*, but also *clausa* and *occulta*.“

<sup>81</sup> Vgl. *The Book of Privy Counselling*, 153,24 f.: „At þe first, I aske of þee what is perfeccion of mans soule“. [„Zunächst richte ich die Frage an dich, was Vervollkommnung der menschlichen Seele bedeutet“].

<sup>82</sup> Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, 41 u. 77. Die oben zitierte Textpassage aus *The Book of Privy Counselling*, 153,24–154,20 bezieht sich auf das zweite Kapitel der mittellenglischen Übersetzung *Deonise Hid Diuinite*, die das Paradox des Nicht-Erkennens als einzig möglichen Weg der Erkenntnis formuliert. Vgl. *Deonise Hid Diuinite*, 5,27–29: „In þis souereynschining derknes we prey to be done up, & bi nouzt seeing & vnknowyng, for to see & for to knowe hym þat is abouen al seing & al knowyng (...)“. [„In dieses überlichte Dunkel möchten wir eingehen und durch Nichtsehen und Nichterkennen denjenigen sehen und erkennen, der alles Sehen und Erkennen übersteigt“]. Vgl. *The Cloud of Unknowing*, 211.

<sup>83</sup> Vgl. die bereits zitierte Prologpartie BMK, Prol. (S. 1,3 f.) „þe hy and vnspecabyll mercy of our ower souereyn Sauyowr Cryst Ihesu“; ebd., 3,3–6. Die Visionen, insbesondere die Nativitäts- und Passionsvisionen, erfährt die Margery-Figur vor ihrem geistigen Auge (*gostly syght*), vgl. etwa BMK, 29 (S. 68,16 f.); ebd., 73 *gostly eye* (S. 174,13–16); ebd., 78 (S. 184,30 u. S. 185,1); ebd., 78 *gostly eye*, (S. 187,22 f.); ebd., 79 *syght of hir sowle* (S. 187,25). Vgl. zum Begriff der *gostly syght*, Kukita Naoë Yoshikawa, *Margery Kempe's Meditations. The Context of Medieval and Devotional Literature, Liturgy and Iconography* (Religion and Culture in the Middle Ages), Cardiff 2007, 9–18.

## 5. *The Book of Margery Kempe* – Lebensform, Konfliktkonstellationen und Harmonisierungsversuche

Die *vita activa* der Margery-Figur fungiert als Vorbereitung oder Vorstufe des kontemplativen Lebens, wie der in der Prologpartie enthaltene Hinweis auf die Askesepraxis („fastyngys wyth many oþer dedys of penawns“)<sup>84</sup> nahelegt, die der Erzähler auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführt. Die Askese in Form des Nahrungsverzichts und körperlicher Bußstaten erfolgt in einer für die verschiedensten Viten- und Offenbarungstexte typischen Konfiguration.<sup>85</sup> Signifikant ist dabei, dass die Praxis des Fastens, der körperlichen Züchtigung und Buße aus der Kontemplationserfahrung der „melodye þat was in Heuen“ (BMK, 3 [S. 11,25]) resultiert, die der Margery-Figur zuteilwird, während sie das Bett mit ihrem Ehemann teilt (BMK, 3 [S. 11,12–23]). Dies knüpft an das im ersten Kapitel entfaltete Erzählthema des unvermittelten Gnadeneinbruchs an, der sich in der Person Christi manifestiert. Christus befreit die Margery-Figur aus tiefster Bedrängnis und von dämonischer Anfechtung nach der Geburt ihres ersten Kindes.<sup>86</sup> Der objektivierende Erzählerbericht, der die Askesepraxis der Margery-Figur knapp skizziert (BMK, 1 [S. 7,5–8]), beschreibt, wie sie das Sakrament der Beichte zugunsten ihrer Bußübungen durch teuflische Einflüsterung vernachlässigt und nach der Entbindung des Kindes dämonischen Kräften anheimfällt. Erst die Erscheinung Christi in Gestalt eines attraktiven Mannes und die Worte, „Dowtyr, why hast þow forsakyn me, and I forsokne neuyr pe?“ (BMK, 1 [S. 8,20 f.]) [„Tochter, warum hast du mich verlassen, ich verließ dich niemals?“], erlösen sie von ihrem Leiden. Auf der Ebene des erzählten Geschehens und mit Hilfe der direkten Rede setzt der Erzähler an dieser Stelle das plötzliche Hereinbrechen der Gnade in Szene, die die *inversio* aller bestehenden Verhältnisse im

<sup>84</sup> Vgl. die Übersetzung dieser Textpassage oben, 148.

<sup>85</sup> Vgl. die einschlägigen Arbeiten von Caroline Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (The New Historicism 1), Berkeley/London/Los Angeles 1987; Dies., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, bes. „V ...And Woman His Humanity: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages“, 151–180, bes. 151–154, und „VI The Female Body and Religious Practice in the Later Middle Ages“, 181–238.

<sup>86</sup> BMK, 1 (8,12–21): „Owyr mercyful Lord Crist Ihesu [...] aperyd to hys creatur which had forsakyn him in lyknesse of a man, most semly, most bewtyuows, & most amyable [...] clad in a mantyl of purpyl sylke [...] lokyng vp-on hir wyth so blyssyd a chere [...] seyde to hir þes wordys: ‚Dowtyr, why hast þow forsakyn me, and I forsokne neuyr pe.‘“ [„Unser gnadenreicher Herr Jesus Christus erschien seinem Geschöpf, das ihn verlassen hatte, in Gestalt eines ungemein attraktiven, wohlgestalteten und freundlichen Mannes, der in einen purpurfarbenen Seidenmantel gekleidet war (...) und sie mit einem segenbringenden Ausdruck ansah (...) sprach er diese Worte: ‚Tochter, warum hast du mich verlassen und ich verließ dich nie.‘“]

Rahmen eines religiösen Lebens bedingt, das mit divergierenden Anforderungen aus Sicht der Außenwelt konfrontiert ist.

Die innere Umkehr der Margery-Figur bewirkt, dass sie nun oftmals von himmlischen Freuden spricht, statt über weltliche Dinge zu plaudern, wie es ihrer vergangenen Gewohnheit entsprach (BMK, 3 [S. 11,26–34]). Dabei ist die Konfliktkonstellation zwischen der inneren Gottesnähe der Protagonistin und dem Unverständnis der Außenwelt auf der Ebene der Figurenrede und der Kommentierung durch den Erzähler realisiert:

& þei þat knew hir gouernawnce be-for-tyme & now herd hir spekyn so mech of þe blysse of Heuyn seyð vnto-hir, „Why speke 3e so of þe myrth þat is in Heuyn; 3e know it not & 3e haue not be þer no more þan we,“ & wer wroth wyth hir for sche wold not here no speke of wordly thyngs as þei dedyn & as sche dede be-forn-tyme. (Ebd.)

[Diejenigen, die ihr vormaliges Betragen kannten, hörten sie jetzt so viel von den himmlischen Freuden sprechen und wandten sich an sie, „Warum sprichst du so über die Wonne des Himmels? Du kennst sie nicht und du bist ebenso wenig wie wir dort gewesen.“ Und sie waren verärgert über sie, da sie weltliche Dinge weder hören noch bereden mochte, wie sie es taten und wie sie es selbst früher getan hatte.]

Der Erzählerkommentar macht explizit, dass das religiöse Leben der Margery-Figur Konfrontationen auslöst, die von der Außenwelt an sie herangetragen werden, die taub ist für die nach Außen drängende Wandlung der Margery-Figur.

Auf ähnliche Weise wie die Beziehung zu den Bekannten wird die Ehe von ihrer Konversion erfasst und, nach langem Ringen, in eine Josefsehe überführt, wie es einem religiösen Lebensentwurf entspricht.<sup>87</sup> Die erlösende Nähe zu Gott im Wochen- bzw. Ehebett<sup>88</sup>, die der Erzähler im ersten Kapitel als Figurengesche-

<sup>87</sup> Vgl. den neueren Beitrag zur Ehe als Sakrament im Kontext christlicher Heilsförderung und Vervollkommnung: Shawn Colberg, „Saint Bonaventure on the Sacrament of Marriage and Christian Perfection“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie* (Archa Verbi Subsidia 15), Münster 2018, 279–301. Vgl. zur Bedeutung der Josefsehe im Mittelalter und im Buch der Margery Kempe Dyan Elliot, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, New Jersey 1993, bes. 211, 234–236; zur Praxis der keuschen Ehe unter Laien im England des Spätmittelalters Carey, „Devout Literate Laypeople“, bes. 369 f.; vgl. zum theologischen Hintergrund einer keuschen Eheführung und die auf Beda Venerabilis zurückgehende Unterscheidung dreier Arten von Keuschheit, der *castitas conjugalis*, *castitas vidualis et castitas virginalis* [eheliche Keuschheit, Keuschheit der Witwen und jungfräuliche Keuschheit] Rüdiger Schnell, *Frauendiskurs, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt a. M./New York 1998, 73. Für den Bereich der mittelalterlichen Legendenliteratur mit ihren Erzählungen über sexuelle Enthaltbarkeit in der Ehe als Merkmal ‚heiliger Personen‘ Julia Weitbrecht, „Keuschheit, Ehe und Eheflucht in legendarischen Texten. *Vita Malchi, Alexius* und *Gute Frau*“, in: Werner Röcke/Dies. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 131–156, bes. 131 f.

<sup>88</sup> Zur strukturierenden Funktionalisierung des Wochen- bzw. Ehebetts im Rahmen der *conversio* vgl. Nancy Partner, „And Most of All for Inordinate Love. Desire and Denial

hen schildert und im dritten Kapitel als himmlische Klänge beschreibt, transformiert die Margery-Figur in eine *mulier religiosa*, die den ehelichen Beischlaf ablehnt (BMK, 3 [S. 11,34–12,3]), der ihr verhasster erscheint als verunreinigtes Kanalwasser zu trinken, obwohl sie in ihrer Jugend „inordynat lofe & þe gret delectacyon“ (BMK, 3, [S. 12,11]) [„übermäßige Liebe und großes Ergötzen“] durch ihren Ehemann erfahren hat. Die Erfüllung der Rolle als Ehefrau wird hier allerdings nicht als Teil der *vita activa* der Margery-Figur vorgeführt, wie Dinzelsbacher meint, sondern sie ist vielmehr konstitutiver Part der früheren weltlichen Existenz, die die Margery-Figur hinter sich lassen möchte. Ihr Ehemann besteht allerdings zunächst auf der Erfüllung sexueller Pflichten, da er Margerys Wunsch nach einer keuschen Eheführung nicht gewährt: „And so he vsyd her as he had do be-for, he wold not spar.“ (BMK, 3 [S. 12,17 f.]) [„Und daher handelte er an ihr wie zuvor, er zeigte keine Gnade.“]

Ansprüche der christlichen Eheführung und asketischen Lebenspraxis kollidieren durch das neue religiöse Leben und finden Ausdruck in dem Vorwurf „þe arn no good wyfe“ (BMK, 11 [S. 23,23]) [„Du bist keine gute Ehefrau“], den der Ehemann gegen die Margery-Figur vorbringt.<sup>89</sup> Die Figurenrede konkretisiert den aus der religiösen Lebensführung resultierenden Konflikt zwischen sexueller Enthaltsamkeit und den geltenden Normen der Ehe, die die Gestaltung des laikalen Lebens maßgeblich determinieren.<sup>90</sup> Dagegen skizziert der Erzählerbericht die Askesepraxis, die aus dem Vernehmen göttlicher Klänge erwächst und dem Lebensentwurf der Margery-Figur neue Richtung verleiht.<sup>91</sup> Auf diese Weise beginnt der Erzähler den gesellschaftlich geformten Körper in

---

in *The Book of Margery Kempe*“, in: *Thought. Fordham University Quarterly* 64 (1989), 254–267, 257–259.

<sup>89</sup> Die Margery-Figur referiert auf die eheliche Sexualität als „owyr vnclennesse“ [„unsere Unreinheit“] und erklärt, sie würde es vorziehen, dass ihr Mann plötzlich mit einem Schwert erschlagen würde als ihrer ehelichen Pflicht nachkommen zu müssen.

<sup>90</sup> Dass religiöse Lebensführung mit Konfliktkonstellationen konfrontiert ist, die sich aus der Keuschheit als Form der Askese und den sozialen Normen der Ehe ergeben, hat Julia Weitbrecht exemplarisch an legendarischen Texten herausgearbeitet, vgl. Weitbrecht, „Keuschheit, Ehe und Eheflucht“, 131.

<sup>91</sup> BMK, 3 (S. 12,21–34): „Aftyr þis creatur herd þis heuenly melody, sche dede gret bodily penawnce. Sche was schreuyng sum-tyme twyes or thryes on þe day, & in specyal of þat synne wech sche so long had conselyd [...]. Sche 3af hir to gret fastyng & to gret wakyng [...]. Þan sche gat hir an hayr of a kylne swech as men dryen on malt & leyd it in hir kyrtylles as sotylych & preuylich as sche myght þat hir husbond xuld not aspye it [...] 3et sche lay be hym euery nygth in his bedde, & weryd þe hayr [...] & bar chylderyn in þe tyme“. [„Nachdem diese Kreatur die himmlischen Klänge vernommen hatte, tat sie große körperliche Buße. Sie empfing das Sakrament der Beichte zeitweise zwei- oder dreimal am Tag, & insbesondere für die Sünde, die sie so lange geheim gehalten hatte (...). Sie ergab sich großem Fasten und großem Wachen (...). Dann besorgte sie sich ein härenes Hemd aus dem Stoff, den man benutzt, um Malz zu trocknen und legte es so unauffällig wie möglich in ihr Gewand, so dass ihr Ehemann es nicht erblicken sollte (...) dennoch teilte sie mit ihm jede Nacht sein Bett und trug das härene Hemd (...) und gebar Kinder in jener Zeit“.]

seiner sündhaften Verfasstheit mit spiritueller Bedeutung zu überschreiben, die in der Zähmung des Fleisches und dem Auslöschen der Begierde ihren Ausgang nimmt. Zugespitzt erscheint diese Überschreibung in dem Keuschheitsgelöbnis (Kapitel 11), das die Margery-Figur schließlich durch merkantiles Verhandlungsgeschick und göttliche Vorsehung im Gegenzug für die Begleichung der Geldschulden ihres Mannes erwirkt.

Und im Kontext der Narrativierung der Ehe-Thematik findet sich eines der wenigen Textbeispiele für die *vita activa* der Margery-Figur als tätige Nächstenliebe und biblisch präfigurierten Martha-Dienst, wie ihn die patristische Tradition durch die Auslegung der berühmten Maria-Martha-Perikope aus dem Lukasevangelium (Lk 10,38–42) entfaltet hat.<sup>92</sup> Nachdem ihr Ehemann in hohem Alter einen fatalen Treppensturz erleidet, übernimmt die Margery-Figur den an ihren Kräften zehrenden Pflegedienst (BMK, 76 [S. 179–181]). Ihre Weltabkehr und die mit ihr einhergehende Umkehr sozialer Normen beschreibt der Erzähler aus der Innensicht der Margery-Figur als Teil der Christusnachfolge.<sup>93</sup> Der Einsatz des *verbum sentiendi* (*hir thowt*) markiert eine analytische Form der Innenweltdarstellung, die die Anwesenheit der Erzählerstimme andeutet:<sup>94</sup>

And þerfor was hir labowr meche þe more in waschyng & wryngyng & hir costage in fyryng & lettyd hir ful meche fro hir contemplacyon þat many tymys sche xuld an yrkyd hir labowr saf sche bethowt hir how sche in hir 3ong age had ful many delectabyll thowtys, fleschly lustys, & inordinat louys to hys persone. & þerfor sche was glad to be ponischyd wyth þe same persone & toke it mech þe mor esily & seruyd hym & helpyd hym, as hir thowt, as sche wolde a don Crist hym-self. (BMK, 76 [S. 181,7–15])

[Und daher war ihre Arbeit umso anstrengender durch das Waschen und Auswringen und die Kosten für den Unterhalt des Feuers und hinderte sie sehr an ihrer Kontemplation, so dass die Arbeit ihr oft verhasst gewesen wäre, aber sie dachte daran, wie sie in ihrer Jugend außerordentlich viele köstliche Gedanken, fleischliche Lüste und übermäßiges Verlangen durch seine Person erfahren hatte. Und daher war sie froh, durch dieselbe Person gestraft zu werden und nahm ihre Mühe viel leichter hin und diente ihm und half ihm, wie sie aus ihrer Sicht Christus selbst geholfen hätte.]

<sup>92</sup> Vgl. zu der auf Origenes zurückgehenden Deutung, in der Maria und Martha zu allegorischen Figuren werden, die das aktive und kontemplative Leben versinnbildlichen, Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753; Mieth, *Die Einheit*, bes. 82–90, der den Status des Origenes „als Vater der ‚mystischen‘ Auslegung der Perikope“ (ebd., 83) herausstellt.

<sup>93</sup> Vgl. allgemein zur Thematik der Weltabkehr bzw. Umkehr sozialer Normen als Teil der Christusnachfolge Vogel, *Aktion und Kontemplation in der Antike*, 36.

<sup>94</sup> Nach Hübner lässt sich die in den *verba sentiendi* bzw. *verba dicendi* ‚vernehmbare‘ Anwesenheit des Erzählers als analytische Form der Innenweltdarstellung fassen, die einen bestimmten Fokalisierungsgrad evoziert, vgl. Hübner, *Erzählform im höfischen Roman*, bes. 53.

Die durch den Erzähler vermittelte Innenweltdarstellung profiliert den Körper des Ehemannes als Joch der Buße, das den tätigen Christudienst ermöglicht.

Zugleich bietet diese Textpassage ein Beispiel für die Betrachtung des Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa*. Hier führt der Kempe-Text divergierende Ansprüche an ein religiöses Leben als Figuren- und Dialoggeschehen vor Augen: Denn die karitative Pflege des an Inkontinenz leidenden Ehemannes lässt kaum Raum für die Gebets- und Kontemplationspraxis. Allerdings erteilt Christus selbst den Auftrag zur tätigen Nächstenliebe, der als direkte Rede narrativiert ist: „And I bydde þe take hym hom & kepe hym for my lofe.“ (BMK, 76 [S. 180,20–23]) [„Und ich trage dir auf, dass du ihn nach Hause bringst und für ihn um meiner Liebe willen sorgst.“] Die Margery-Figur betont dagegen den Primat der Kontemplation, indem sie zunächst der göttlichen Aufforderung widerspricht: „Nay, good Lord, for I xal þan not tendyn to þe as I do now.“ (BMK, 76 [S. 180,23 f.]) [„Nein, guter Herr, dann kann ich mich dir nicht widmen, wie ich es jetzt tue.“] In einer monologisch anmutenden Rede wiederholt Christus mit Nachdruck, dass die Fürsorge für den Bedürftigen den gleichen spirituellen Lohn hervorbringt, wie das Beten in der Kirche („as 3yf þu wer in chirche to makyn þi preyers“) (BMK, 76 [S. 180,26 f.]) [„als ob du in der Kirche Deine Gebete verrichtest“]. Die Ebene der Figurenrede konkretisiert hier, wie *vita activa* und *vita contemplativa* in der mit *perfectio* gleichzusetzenden göttlichen Sphäre als Einheit erscheinen, während die Margery-Figur aus ihrer begrenzten menschlichen Sicht der *contemplatio* in ihrer Lebensführung Vorrang gewährt.

Zugleich kollidieren in dieser Episode wiederum die sozialen Anforderungen der Außenwelt mit der durch das *conversio*-Erlebnis transformierten Innenwelt der Protagonistin: Die Nachbarn, die den gestürzten und blutüberströmten Ehemann auffinden, beschuldigen die Margery-Figur der Vernachlässigung (BMK, 76 [S. 179,23–25]). Allerdings ist ihre Abwesenheit dem Gerede der Leute geschuldet, die dem Keuschheitsgelöbnis der Ehepartner mit Mißtrauen und übler Nachrede begegnen und auf diese Weise das Leben in getrennten Wohnstätten herbeiführen, wie der Erzähler in einem weit ausholenden Bericht darlegt, der wie eine Verteidigungsrede anmutet und ihn erneut als allwissenden Erzähler auszeichnet (BMK, 76 [S. 179,25–180,14]). Der Erzähler rekurriert hier auf die Denkfigur, dass der Kontemplation Vorrang in der religiösen Lebensführung zukomme, aus der die räumliche Trennung der Ehepartner resultiert („þis was þe cawse þat sche was not wyth hym & also þat sche xulde not be lettyd fro hir contemplacyon“) (BMK, 76 [S. 180,12–14]) [„dies war der Grund dafür, dass sie nicht bei ihm war und auch, dass sie nicht an ihrer Kontemplation gehindert werden sollte“]. Zugleich veranschaulicht die räumliche Trennung die radikale Weltabkehr der Margery-Figur. Die Textpassage des 76. Kapitels lässt auf diese Weise die komplexe thematische Verschränkung zwischen dem Überschreiben



des immanenzverhafteten Körpers mit spiritueller Bedeutung, der fundamentalen Differenz zwischen weltlicher und religiöser Existenzweise und der Divergenz zwischen aktivem und kontemplativem Leben evident werden. Diese werden multiperspektivisch reflektiert: als Erfahrung der Margery-Figur, aus Sicht der ignoranten Nachbarn, von der Erzählinstanz, ja sogar aus der Perspektive göttlicher Allmacht in instruierenden Christusreden.<sup>95</sup>

Eine zweite Textpassage, die widersprüchliche Anforderungen an das religiöse Leben der Margery-Figur zwischen den Polen von äußerer Tätigkeit und innerer Beschauung thematisiert, findet sich in Kapitel 88, das ebenfalls mit einem distanzierten, die Verschriftlichung des Buches thematisierenden Erzählerbericht in der dritten Person beginnt:

Whan þis booke was first in wrytyng, þe sayd creatur was mor at hom in hir chambre wyth hir writer & seyde fewer bedys for sped of wrytyng þan sche had don 3erys be-forn. & whan sche cam to chirche & xulde heryn Messe, purposyng to seyn hir Mateyns & swech oþer deuocyons [...], hir hert was drawyn a-wey fro þe seying & set mech on meditacyon. Sche beyng aferd of displeawns of owr Lord, he seyde to hir sowle, „Drede þe not, dowtyr, for as many bedys as þu woldist seyn I accepte hem as þow þu seydist hem, & þi stody þat þu stodiist for to do writyn [...] plesith me ryght meche & he þat writith boþe.“ (BMK, 88 [S. 216,4–16])<sup>96</sup>

[Als dieses Buch zuerst geschrieben wurde, hielt sich das vormalig genannte Geschöpf mehr zu Hause auf in ihrer Kammer mit ihrem Schreiber und sprach weniger Gebete, als sie in den Vorjahren getan hatte, um das Schreiben voranzutreiben. Als sie in die Kirche ging, um Messe zu hören, mit dem Vorsatz ihre Frühandacht zu beten und andere solche Andachtsformen (...), wurde ihr Herz vom Sprechen der Gebete hin zur Meditation bewegt. Sie hatte Angst davor, Gott zu missfallen, doch Gott sprach zu ihrer Seele, „Fürchte Dich nicht, Tochter, denn die Gebete, die du zu sprechen intendierst, erkenne ich an, als ob du sie gesprochen hättest und die Mühe, die du aufbringst, um die Gnade niederschreiben zu lassen, die ich dir erzeigt habe, erfreut mich besonders und derjenige, der beides niederschreibt.]

Auch hier gewährt der Erzähler Einblick in die Gefühlswelt der Protagonistin und profiliert die von ihr wahrgenommene Spannung zwischen Schreibtätigkeit und Andachtspraxis, die jedoch wiederum durch eine autorisierende Gottesrede aufgehoben wird. Denn diese Gottesrede sanktioniert den Schreibvorgang und

<sup>95</sup> Vgl. zum multiperspektivischen Erzählen, das Friedrich Michael Dimpel exemplarisch an den Werbungsmären „Sperber“ und „Häslein“ herausarbeitet Friedrich Michael Dimpel, „Das Häslein ist kein Sperber. Multiperspektivisches Erzählen im Märe“, in: *ZfdPh* 132 (2013), 29–47, bes. 46–47.

<sup>96</sup> Vgl. dazu Janette Dillon, „Holy Women and Their Confessors or Confessors and Their Holy Women?“, in: Rosalynn Voaden (Hg.), *Prophets Abroad. The Reception of Continental Holy Women in Late Medieval England*, Cambridge 1996, 115–141, bes. 137. Dillon betrachtet diese Textpartie als Teil des Schreibbefehls, der für frauenmystische Vitentexte konstitutiv ist.

das mit ihm verbundene Öffentlichmachen der geheimen und von der Außenwelt verborgenen Begnadung. Obwohl Erzählerbericht und göttliche Offenbarungsrede die Schreibtätigkeit hervorheben, liegt der thematische Schwerpunkt des 88. Kapitels sehr deutlich auf der inneren Andacht durch die breit ausgeführte monologische Gottesrede (ebd., 216,12–218,36), die die Wertüberlegenheit der kontemplativen Betrachtung suggeriert.<sup>97</sup> Diesen Eindruck verstärkt die göttliche Liebesversicherung „I [...] telle þe wyth my owyn mowth þat þu art as sekyr of my lofe as God is God.“ (BMK, 88 [S. 218,22–24]) [„Ich (...) sage dir mit meinem eigenen Mund, dass dir die Liebe Gottes sicher ist, so sicher wie Gott Gott ist.“] Und es sind diese in direkter Rede gestalteten Liebesbeteuerungen<sup>98</sup> und die ausführlichen Visionsberichte<sup>99</sup>, die demonstrieren, dass der Fokus des religiösen Lebensmodells auf der Kontemplation und sinnlich-erfahrbaren Gottesliebe liegt. Auf diese Weise stellt die Kempe-Vita eine Form religiöser Lebensführung dar, die sich als eine aus dem Überfließen der kontemplationgespeisten Daseinsform<sup>100</sup> fassen lässt.

Die Lebensweise der Margery-Figur ist durch den Akt der Kontemplation bestimmt, der ihr Tätigsein in der Welt umgreift, formt und leitet. Daher greifen die Überlegungen Annette Kern-Stählers wohl zu kurz, wenn sie mit Blick auf die von ihr als „Schreikrämpfe“ bezeichneten Gnadenrufe und das Anlegen weißer Kleidung postuliert, „dass Margery ihre inneren Erlebnisse nach außen kehrt [...]“ und durch ihr hellfarbiges Gewand „die Rolle nach außen dokumentiert, die sie in ihrer inneren Lebenswelt spielt“<sup>101</sup>. Denn sie lässt außer Acht, dass diese äußerlich wahrnehmbaren ‚Zeichen‘ innerer Begnadung genau wie

<sup>97</sup> Vgl. BMK, 88 (S. 218,8–12): „Dowtyr, I telle þe [...], þat thynkyng is þe best for þe & most xal incresyn thy lofe to me; & þe mor homly þat þu suffyr me to be in þi sowle in erthe, it is worthy and rythful þat I be þe mor homly wyth þi sowle in Heuyn.“ [„Tochter, ich sage dir (...), dass Betrachtung das Beste für dich ist und deine Liebe zu mir am meisten steigern soll. Und je mehr Du die innere göttliche Einwohnung in deiner Seele auf Erden zulässt, desto mehr werde ich mit deiner Seele im Himmel verbunden sein.“]

<sup>98</sup> Vgl. etwa ebd., 5 (S. 17,4–6): „Clepe me Ihesus, þi loue, for I am þi loue & schal be þi loue wyth-owtyn ende.“ [„Nenne mich Jesus, deine Liebe, denn ich bin deine Liebe und werde für immer deine Liebe sein.“]; 13 (S. 29,19–23); 22 (S. 52,24–31); 32 (S. 81,33–82,3); 35 (S. 87,18–23): göttliche Liebesversicherung im Rahmen des Ehegelöbnisses mit der Gottheit; 65 (S. 161,5–23): göttliche Liebesbeteuerung; 64 (S. 157,25–27); 86 (S. 211,27–29).

<sup>99</sup> Vgl. ebd. in Auswahl die Christusvision in 5 (S. 16,30–17,34); vgl. die Vision der Geburt der Gottesmutter und Johannes des Täufers, 6 (S. 18,9–19,23); monologische Christusrede 14 (S. 30,6–31,35); 20 (S. 47,15–18); 28 (S. 67,16–21); Passionsvisionen 28 (S. 68,10–23) u. 29 (S. 70,5–20); monologische Christusrede, 29 (S. 72,31–73,6); die Margery-Figur schaut Johannes den Evangelisten in einer Offenbarung, vgl. 32 (S. 81,3–8); *unio mystica*-Erfahrung, 35 (S. 86,9–87,31).

<sup>100</sup> Vgl. die Bestimmung Thomas' von Aquin, dass „Aktion *ex plenitudine contemplationis*“ erwachse, Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 112.

<sup>101</sup> Kern-Stähler, „*Vita mixta* oder Doppelleben?“, 335.

die Pilgerreisen<sup>102</sup> und die Regulierung der Askesepraxis<sup>103</sup> einer Ausführung des göttlichen Willens gleichkommen, da Gott selbst sie in visionären Unterredungen veranlasst bzw. autorisiert.<sup>104</sup> Besonders anschaulich demonstriert eine autorisierende Christusrede die Lebensausrichtung auf Perfektionierung und Kontemplation (Kapitel 36):

Fastyng, dowtyr, is good for 3ong be-gynnars & discret penawns [...]. And for to byddyn many bedys it is good to hem þat can no bettyr do, & zet it is not parfyte. But it is a good wey to-perfeccyon-ward. For I telle þe, dowtyr, þei þat arn gret fastarys & gret doers of penawnce þei wold þat it schuld ben holdyn þe best lyfe; also þei þat zeuyn hem to sey many deuocyons þei wold han þat þe best lyfe; and þei þat zeuyn mech almes þei wold þat þat wer holdyn þe best lyfe. And I haue oftyn-tymes, dowtyr, teld þe þat thynkyng, wepyng, & hy contemplacyon is þe best lyfe in erthe. And þu xalt haue mor meryte in Heuyn for o zer of thynkyng in þi mende þan for an hundryd zer of preyng wyth þi mowth [...]. (BMK, 36 [S. 89,26–90,2])

[Fasten, Tochter, ist geeignet für junge Anfänger und eine verständige Buße. Und viele Gebete zu beten ist geeignet für diejenigen, die nicht mehr verrichten können, doch ist es nicht vollkommen. Aber es ist ein geeigneter Weg zu Vervollkommnung. Denn ich sage dir, Tochter, diejenigen, die große Nahrungsverweigerer und große Büsser sind, möchten, dass dieses Leben als beste Lebensform betrachtet werden sollte; auch diejenigen, die sich dazu hingeben, viele Gebete zu sprechen, halten dies für die beste Lebensform; und die, die viele Almosen geben, wünschen, dass dies als beste Lebensform gilt. Und ich habe Dir oft gesagt, Tochter, dass Beschauen, Tränen der Reue und hohe Kontemplation das beste Leben auf Erden sind. Und du wirst größeren Lohn im Himmel erwerben für ein Jahr stiller Betrachtung als für 100 Jahre der Gebete deines Mundes (...).]

<sup>102</sup> Vgl. BMK, 15 (S. 32,5–7): „Owyr Lord bad hir in hir mend ij zer er þan sche went þat sche schuld gon to Rome, to Iherusalem, & to Seynt Iamys.“ [„Unser Herr bat sie in ihrem Inneren zwei Jahre bevor sie sich auf Pilgerfahrt begab, dass sie Rom, Jerusalem und Santiago de Compostela aufsuchen solle.“]

<sup>103</sup> Ebd., 66 (S. 161,24–162,5) die instruierende Gottesrede, die das Fasten und den Fleischverzicht aufhebt.

<sup>104</sup> Vgl. zum Tragen des weißen Gewandes ebd., 15 (S. 32,16–18): „And, dowtyr, I sey to þe I wyl þat þu were clothys of whyte & non oper colowr, for þu xal ben arayd aftyr my wyl.“ [„Und, Tochter, ich sage dir, dass du weiße Kleidung tragen sollst und keine andere Farbe, da du nach meinem Willen gekleidet sein sollst.“] BMK, 34 (S. 84–86) berichtet, wie ein niederländischer Priester in Rom die Margery-Figur dazu auffordert, schwarze Kleidung anzulegen. Kern-Stähler ordnet diese Aufforderung Jesus zu, vgl. Kern-Stähler, „*Vita mixta* oder Doppelleben?“, 336, Anm. 19. BMK, 37 (S. 91 f.) nimmt diesen Erzählstrang auf, indem Christus die Margery-Figur dazu auffordert, ihren Beichtvater Wenslawe in Rom aufzusuchen, um von ihm die Dispens zu erhalten, ihre weiße Kleidung von nun an fortwährend tragen zu dürfen. Dabei ist die Autorisierung durch die Christusrede vorweggenommen und wird nun noch einmal durch die Figur des Beichtvaters als Repräsentant der Amtskirche ‚vor Augen geführt‘. Die Gnadenrufe, die erstmalig im Kontext der Passionsvision in Jerusalem auftreten, fungieren ebenso wie die weiße Kleidung als ‚Zeichen‘ göttlicher Erwähltheit. Zugleich veranschaulichen sie das körperliche ‚Überwältigtsein‘ angesichts der Gnadengabe. Vgl. die entsprechenden Textpassagen zu den Gnadenrufen, BMK, 28 (68,12–23); 28 (S. 69,19–23); 28 (S. 70,17–20); 44 (S. 105,6–10); 73 (S. 174,21–24).

Die Ebene der Figurenrede ist hier funktionalisiert, um stille Betrachtung und Zurückgezogenheit als Weg zur Vervollkommnung zu preisen.

Die Hochschätzung des kontemplativen Lebens geht in der Kempe-Vita soweit, dass das tätige Leben in das visionäre Geschehen verlegt ist, um von dieser heilsgeschichtlichen, gleichsam über der erzählten Welt liegenden Ebene reflektiert zu werden. Denn in den Visionsberichten der Kapitel sechs und sieben figuriert ‚Margery‘ als Magd der Gottesmutter („owyr Ladys hand-mayden“) (BMK, 7 [S. 19,26 f.]<sup>105</sup>, wobei sie nicht nur für Maria bis zu ihrem zwölften Lebensjahr sorgt<sup>106</sup>, sondern auch die Rolle des Engels Gabriel vorwegnimmt.<sup>107</sup> Zugleich indiziert der Text hier zumindest eine Art punktuelles Bewusstsein für die Schwierigkeit, die Nächstenliebe ausschließlich dem tätigen Leben zuzuordnen und die Gottesliebe der Beschauung zuzuweisen.<sup>108</sup> Vielmehr destabilisiert der Visionsbericht, der die Margery-Figur in ihrer Rolle als Magd präsentiert, die vermeintliche Eindeutigkeit der binären Ordnungskategorien und Lebensmodelle und setzt dagegen die evangelische Zusammengehörigkeit von Nächsten- und Gottesliebe.<sup>109</sup> Nach der Geburt Christi erbettelt die Margery-Figur Nahrung für die heilige Familie<sup>110</sup>, sie beschafft weiße Tücher, Bekleidung, Bettzeug für Maria und das Jesuskind, das sie in Windeln wickelt.<sup>111</sup> Diese Textpartien zeichnen sich wiederum durch einen eher objektivierenden Berichtsstil aus, der

<sup>105</sup> Vgl. zur biblisch fundierten Vorstellung der Gottesmutter Maria als „Magd des Herrn“ (Lk 1,38) Klaus Schreiner, *Maria. Leben, Legenden, Symbole* (Beck'sche Reihe 2313), München 2003, 24, 86–93, der nahelegt, dass die Margery-Figur hier in einer zumindest partiell vergleichbaren, durch Demut und *simplicitas* geprägten Rolle in Erscheinung tritt.

<sup>106</sup> Vgl. BMK, 6 (S. 18,18–22): „þan sche besyde hir to take þe chyld to hir & kepe it [...] wyth good mete & drynke, wyth fayr whyte clothys & whyte kerchys“. [„Dann war sie damit beschäftigt, das Kind aufzunehmen und zu umsorgen (...) mit gutem Essen und Getränken, mit feinen weißen Kleidern und weißen Tüchern.“]

<sup>107</sup> Vgl. ebd., 18,21 f.: „Lady, 3e schal be þe Modyr of God.“ [„Edle Dame, ihr werdet die Mutter Gottes sein.“] Vgl. BMK, 6 (S. 18,31–33) zur Rolle der Dienerin Marias, die hier in einer dialogischen Textpartie konkretisiert wird: „I am not worthy, Lady, to do 3ow seruyse.“ ‚3ys, dowtyr‘, sche seyde, ‚folwe þow me, þi seruyse lykyth me wel.“ [„Edle Dame, ich bin nicht wert, Euch zu dienen.“ ‚Ja, Tochter‘, sprach sie, ‚folge mir, dein Dienst erfreut mich sehr.“] Vorbild für eine solche Praxis des literarischen ‚Einschreibens‘ in die Heilsgeschichte bietet der sogenannte *Myrror of the Blessed Lyf of Jesu Christ*, den der Kartäuserprior Nicholas Love aus Mount Grace in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts verfasst hat, vgl. dazu Denis Renevey, „Margery's Performing Body: The Translation of Late Medieval Discursive Religious Practices“, in: Ders./Christiania Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 197–216, 198 u. 202–204.

<sup>108</sup> Vgl. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 112.

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Vgl. BMK, 6 (S. 19,17 f.): „And sythen sche beggyd mete for owyr Lady & hir blyssyd chyld.“ [„Sie erbettelte auch Nahrungsmittel für unsere liebe Frau und ihr gesegnetes Kind.“] Vgl. zum Betteln als umstrittene Praxis im Rahmen der religiösen Frauenbewegung und des Beginentums, Wehrli-Johns, „Maria und Martha“, 362.

<sup>111</sup> Vgl. BMK, 6 (S. 19,13–19).

allerdings mit dem verstärkten Einsatz der direkten Rede eine szenisch-dramatische Qualität erhält.

Kapitel sieben konkretisiert das Ineinandergreifen bzw. Auseinanderhervorgehen von *vita contemplativa* und *vita activa* im Kontext der Anbetung der drei Weisen und der anschließenden Flucht nach Ägypten: „Bis creatur, owyr Ladys hand-mayden, beheldyng al þe processe in contemplacyon.“ (BMK, 6 [S. 19,26 f.]) [„Diese Kreatur, die Magd unserer lieben Frau, betrachtete den gesamten Vorgang im Akt der Kontemplation“]. Denn mit dieser Schauung sind die Reuetränen der Margery-Figur verbunden, die sie um das Leiden Christi vergießt.<sup>112</sup> Den Tränen kommt dabei eine redemptorische Funktion zu:

& also hy contemplacyons, sumtyme duryng in wepyng ij owyres & often lengar in þe mend of owyr Lordys Passyon [...] sumtyme for hir owyn synne, sumtyme for þe synne of þe pepyl, sumtyme for þe sowlys in Purgatory, sumtyme for hem þat arn in pouerte er in any dysese [...]. Pan þis creatur coueyted gretly to be delyueryd owt of þis wretchyd world. Ower Lord Ihesu Crist seyde to hir mende sche schuld abyden & languren in lofe. „For I haue ordeyned þe [...] for to prey for al þe world, for many hundryd thowsand sowlys schal be sauýd be þi prayers. (BMK, 7 [S. 19,36–20,12])

[und auch durch hohe Kontemplation, manchmal während des zweistündigen Tränenvergießens und oftmals länger in Vergewärtigung der Passion unseres Herren (...) manchmal um ihrer eigenen Sünde willen, manchmal um der Sünde der Menschen, manchmal um der Seelen im Fegefeuer, manchmal um derjenigen, die in Armut oder von Krankheit gezeichnet leben (...). Dann begehrte diese Kreatur sehr, aus dieser unseligen Welt befreit zu werden. Unser Herr Jesus Christus sprach zu ihrem Inneren, sie sollte ausharren und in Liebe vergehen. Denn ich habe Dich dazu bestimmt, für die gesamte Welt zu beten, denn viele hunderttausend Seelen sollen durch deine Gebete gerettet werden.]

Dieser Visionsbericht konturiert die *vita activa* aus der Innenperspektive der Protagonistin und in Verbindung mit der Christusrede als Reuetränen, Gebet und Fürbitte mit dem insbesondere aus der Engelthaler Viten- und Offenbarungsliteratur bekannten Topos der Gnadenfrucht.<sup>113</sup> Auf diese Weise kann die in Kapitel sieben dargestellte Vision als Narrativierung eines Harmonisierungs-

<sup>112</sup> Ulrich Ernsts Studie zu der theologischen Fundierung des „Gregorius“ bietet eine Vielzahl von Belegen zum neutestamentlichen Motiv der Reuetränen (vgl. etwa Lk 7,38–44 zu den Tränen der Maria Magdalena, die die Füße Christi benetzen) und zu der Tradition der *lacrimae spirituales*, wie sie etwa Johannes Cassianus in seiner Klassifizierung verschiedener geistlicher Tränen in seinen *Collationes* darlege oder die Benediktsregel als Pflicht der Mönche beim täglichen Gebet festlege, vgl. Ulrich Ernst, *Der Gregorius Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – Legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum* (ordo 7), Köln/Weimar/Wien 2002, bes. 59–61.

<sup>113</sup> Vgl. zum Topos der Gnadenfrucht innerhalb der Engelthaler Vitentexte Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur*, 73, 81 u. 195–198. Vgl. den Hinweis von Ursula Peters zur *vita activa* in Form der Fürbitte in der Engelthaler Vitenliteratur in: Klaus Kircher, „Diskussionbericht“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 466–477, 466.

versuchs zwischen divergierenden Ansprüchen eines tätigen Lebens und der inneren Gottesschau betrachtet werden, indem das Tränenvergießen aus der Betrachtung hervorgeht. Zugleich autorisiert die Gottesrede diese Form des aktiven Lebens. Die direkte Rede beansprucht dabei den Status des eigentlichen Offenbarungs-Mediums und ist als unmittelbar an die Margery-Figur ergangenes Gotteswort narrativ in Szene gesetzt.<sup>114</sup>

Möglicherweise spielt die eigentliche Thematisierung des tätigen Lebens als Dienst am Nächsten eine eher untergeordnete Rolle in der Kempe-Vita, da das aktive Leben nicht anders als bei monastischen Modellen von Lebensführung aus der Kontemplation gespeist ist, wie Kapitel sieben nahelegt. In Kapitel 74 berichtet der Erzähler, wie sich die Margery-Figur weiblichen Leprosen als Bestandteil ihrer *imitatio Christi* zuwendet und eine Art seelsorgerische Betreuung übernimmt (ebd. BMK, 74 [S. 176 f.])<sup>115</sup>, in Kapitel 34 vom Dienst an einer älteren, unvermögenden Frau (BMK, 34 [S. 85,33–86,8]), und in Kapitel 75 von der Erlösung einer nach der Geburt ihres Kindes besessenen Frau (BMK, 75 [S. 178,36–179,5]). Allerdings lässt sich Kapitel 34 als Spiegelung der Fürsorge für die Gottesmutter (Kapitel 6) fassen, wie die Erzählerbemerkung in Kapitel 34 indiziert: „Sche seruyd hir as sche wolde a don owyr Lady.“ (BMK, 34 [S. 85,37]) [„Sie diente ihr, wie sie es für unsere liebe Frau getan hätte.“] Da der Erzählerbericht des sechsten Kapitels den in das Visionsgeschehen verlegten Nächsten-

<sup>114</sup> Vgl. die Überlegungen von Caroline Emmelius, „Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematization und Heterologie“, in: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.), *Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens* (Studien zur historischen Poetik), Heidelberg 2017, 361–389, bes. 369 f. u. 387 f., die den Status der visionären Ich-Rede als Medium göttlicher Offenbarungen detailliert erschlossen hat.

<sup>115</sup> Die Zuwendung zu Leprosen lässt sich ebenfalls als eine typisierte Form der *imitatio Christi* fassen, wie sie in verschiedenen Vitentexten zur Darstellung gelangt. Vgl. Windeatt, *Book of Margery Kempe*, 326. Vgl. etwa die von Jakob von Vitry verfasste Vita der berühmten Maria von Oignies, die ebenfalls eine keusche Ehe führt, ihr Leben Gott und dem Krankendienst verschreibt, Jakob von Vitry, *Vita Marie de Oignies. [Suivi de] Thomas Cantipratensis supplementum*, hg. v. Robert B. C. Huygens (CCCM 252), Turnhout 2012, I,3 (S. 59 f.): „quibus dedit dominus in domo sua et in muris suis locum et nomen melius a filiis et filiabus, dum beato martyrii genere, in igne non ardentis, iuxta voluptatum copiam propriam voluntatem mactantes, iuxta fluvium sitiens, inter epulas esurientes, carnes suas clavis timoris domini confixerunt, immo sese pro domino penitus abicientes leprosis quibusdam iuxta Nivellam in loco Willambroc pro domino aliquanto tempore servierunt.“ [Vgl. Jakob von Vitry, *Das Leben der Marie von Oignies/Thomas von Cantimpré, Supplementum*, Einl., Übers. u. Anm. hg. v. Iris Geyer (CCT 18), Turnhout 2014, 80 f.: „Diesen gab der Herr in seinem Haus und innerhalb seiner Mauern einen Ort und einen besseren Namen als den von Söhnen und Töchtern, weil sie nach der seligen Art eines Martyriums im Feuer nicht brannten, angesichts der Menge der Verlockungen den eigenen Willen opferten, neben einem Fluss dürsteten, angesichts eines Mahles hungerten, und dadurch ihre fleischlichen Lüste mit dem Pflock der Furcht des Herrn bannten, ja sogar sich für den Herrn vollkommen erniedrigten, und bei Nivelles, in einem Ort, der Willambroc heißt, für den Herrn eine Zeitlang einer Gruppe von Leprakranken dienten.“]

dienst detailrealistisch beschreibt, erhält diese Erzählerbemerkung (Kapitel 34) zusätzliche Glaubwürdigkeit, wobei sie das Verhältnis zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* implizit aufzurufen scheint. Kapitel 75 kann in vergleichbarer Weise als Spiegelung des zweiten Kapitels betrachtet werden, das ausführt, wie die Margery-Figur nach der Geburt ihres ersten Kindes durch Jesus Christus von ihrer dämonischen Besessenheit erlöst wird. Beiden Frauengestalten wird die gleiche Symptomatik zugeschrieben: Sie schreien, beißen, fluchen, erkennen ihre Verwandten und Freunde nicht und müssen aufgrund ihres völligen ‚Außersich-Seins‘ gefesselt werden.<sup>116</sup> Die Krankenheilung durch Gebet wird hier erneut als Fürbitte der Margery-Figur auf der Ebene der *histoire* vorgeführt, die die erlösungbringenden göttlichen Offenbarungsworte in ihrer Seele herbeiführt:

And þe sayd creatur preyid for þis woman euery day þat God xulde, 3yf it were hys wille, restoryn hir to hir wittys a-geyn. And owr Lord answeyrd in hir sowle & seyde, „Sche xulde faryn ryth wel.“ (BMK, 75 [S. 178,28–31])

[Und die vorgenannte Kreatur betete für diese Frau jeden Tag, dass Gott, falls es sein Wille sei, ihre Verstandeskraft wiederherstellte. Und unser Herr antwortete in ihrer Seele und sagte, „Ihr soll es gut ergehen.“]

Erzählerbericht und Christusrede entfalten die evangelische Einheit von *vita activa* und *vita contemplativa*.

Ein abschließendes Beispiel kann verdeutlichen, wie das aktive Leben als Verkündigung des Glaubens und *vita apostolica*<sup>117</sup> aus der inneren Gottesschau und dem Überfluss der Gnadengaben hervorgeht: Durch die Begnadung ist die Margery-Figur in die Lage versetzt, die Lehre Christi zu verbreiten, was auf der Ebene der *histoire* in einer Vielzahl variierender Episoden zur Darstellung gelangt.<sup>118</sup> Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein kurzer Dialog zwischen der Margery-Figur und einem anonymen Mönch aus Canterbury:

<sup>116</sup> Vgl. BMK, 75 (S. 178,1 f.): „Sche roryth & cryith so þat sche makith folk euyl a-feerd. Sche wyl boþe smytyn & bityn, & þerfor is sche manykyld on hir wristys.“ [„Sie brüllte und schrie, so dass sie ihren Mitmenschen große Angst einflößte. Sie wird sowohl schlagen als auch beißen und daher ist sie an ihren Handgelenken gefesselt.“] Vgl. dazu die Schilderung in Kapitel 1, die berichtet, wie die Margery-Figur sich aufgrund ihrer Besessenheit in die Hand beißt, ihre Verwandten verflucht und mit Stricken fixiert werden muss (S. 7,19–8,4). Vgl. die Episode in der Vita der Marie von Oignies zu diesem Motiv der Dämonenaustreibung einer jungen Frau: Jakob von Vitry, *Vita Marie de Oegnies*, I,9 (bes. S. 76–78).

<sup>117</sup> Vgl. die Begriffsbestimmung der *vita apostolica* in Vogel, *Aktion und Kontemplation in der Antike*, bes. 257–260, der auf Christus als „vollkommenes Urbild der christlichen Einheit von Aktion und Kontemplation“ (ebd., 258) verweist und festhält, dass Gebet und Verkündigungsauftrag in einem unlöslichen Zusammenhang stünden.

<sup>118</sup> Vgl. etwa die Befragungsepisode durch den Vikar der St. Stephen Kirche in Norwich, der die Margery-Figur ersucht, ihm von Gott zu berichten („I xal neuyr ete mete tyl I wete what 3e kan sey of owyr Lord God þe tyme of on owyr“), woraufhin ihm die Margery-Figur ihre Lebensweise („sche schewyd hym al hyr maner of levyng“) und göttlichen Eingebungen eröffnet, vgl. BMK, 17 (S. 38,26–40,31). Vgl. ebd., 52 (S. 123–128), wo berichtet

„What kanst þow seyn of God?“ „Ser,“ sche seyth, „I wyl boþe speke of hym & heryn of hym,“ rehersyng þe monk a story of Scriptur. The munke seyde, „I wold þow wer closyd in an hows of ston þat þer schuld no man speke wyth þe.“ (BMK, 13 [S. 27,29–33])

[„Was kannst du von Gott sagen?“ „Herr“, sagte sie, „ich werde sowohl von ihm sprechen als auch hören“ und sie berichtete dem Mönch eine biblische Erzählung. Der Mönch sagte, „Ich wünschte, du wärest in einem Steinhaus eingeschlossen, so dass dort kein Mensch mit dir sprechen könnte.“]

Hier zeigt sich ein Konflikt zwischen der Verbreitung der göttlichen Heilsbotschaft<sup>119</sup>, die der Margery-Figur in ihrem Inneren buchstäblich eingegeben ist, und der Außenwelt, die hier in Gestalt des Mönches unzugänglich ist für diese gottinspirierte Verkündigung. Stattdessen intendiert der Mönch, die Margery-Figur in eine Art Inklusorium zu verbannen, wie Liz Herbert McAvoy wohl zu Recht vermutet.<sup>120</sup> Der Text führt hier die Spannung zwischen innerer Beschauung und aktiver Umsetzung in der Reaktion der Umwelt vor, der die Lebensführung der Margery-Figur suspekt und unreguliert erscheint. Allerdings finden sich auch ‚Stimmen‘ des Zuspruchs, etwa in der Figur des gelehrten Karmelitermönchs William Southfield, der die Konfliktkonstellation auf den Punkt bringt, zugleich aber die Authentizität des göttlichen Gnadenwirkens bestätigt:

„Syster“, he seyde, „dredyth 3e not 3owr maner of leuyng, for it is þe Holy Gost werkyng plentyuowsly hys grace in 3owr sowle. [...] for we alle be bowndyn to þankyn hym for 3ow, þat now in owyr days wel inspir hys grace in 3ow to þe help & comfort of us alle whечh arn supportyd be 3owr preyers [...].“ (BMK, 18 [S. 41,12–21])<sup>121</sup>

wird, wie der Erzbischof von York die Margery-Figur von ihrer Verkündigung christlicher Glaubensinhalte abhalten möchte und sie sich ihm mit Verweis auf das Evangelium widersetzt; vgl. die Birnbaumallegorie, die die Margery-Figur den versammelten Klerikern vorträgt. Ebd., 48 (S. 114–117) präsentiert im Rahmen einer weiteren Glaubensprüfungsepisode die Befragung zu den christlichen Sakramenten vor dem Abt der All Hallows Church in Leicester. In ebd. 51 (S. 121–123) legt die Margery-Figur die Bibelstelle Gen 1,22: *Crescite et multiplicamini* korrekt und in orthodoxer Weise aus. Vgl. zum thematischen Konnex zwischen dem Aspekt der Glaubensverkündigung, des Häresievorwurfs und der Bestätigung der Rechtgläubigkeit der Margery-Figur Barry Windeatt, „I Use but Comownycacyon and Good Wordys‘. Teaching and *The Book of Margery Kempe*“, in: Dee Dyas/Valerie Edden/Roger Ellis (Hg.), *Approaching Medieval English Anchoritic Mystical Texts* (Christianity and Culture), Woodbridge 2005, 115–131.

<sup>119</sup> Vgl. die Diskussion dieser Textpassage von Karma Lochrie im Kontext des paulinischen Lehrverbots für Frauen (1 Tim 2,12–14), Karma Lochrie, *Margery Kempe and Translations of the Flesh* (New Cultural Studies Series), Pennsylvania 2001, 107–111.

<sup>120</sup> Vgl. dazu Liz Herbert McAvoy, „*Closyd in a hows of ston*. Anchoritic Discourse and *The Book of Margery Kempe*“, in: Dies./Mari Hughes-Edwards (Hg.), *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure* (Religion and Culture in the Middle Ages), Cardiff 2004, 182–194; vgl. zum Inklusionsritus im englischsprachigen Raum, Eddie A. Jones, „The English *Ordines* for Enclosing of Anchorites XII–XVI“, in: *Traditio* 67 (2012), 145–234, bes. 159–167 zu den liturgischen Aspekten des Ritus.

<sup>121</sup> BMK, Prol. (S. 1,1–7): „Here begynnnyth a schort tretys and a comfortabyl for synful wrecchys, where-in þei may have gret solas and comfort to hem and vndyrstondyn þe hy



[„Schwester“, sprach er, „fürchte nicht um deine Lebensweise, denn der Heilige Geist wirkt die Überfülle seiner Gnade in deiner Seele. Wir sind alle dazu verpflichtet, ihm um deiner willen zu danken, dass er dich in unseren Tagen mit seiner Gnade erfüllt, um uns allen zu helfen und uns zu trösten, die durch deine Gebete Unterstützung finden (...)“.]

Diese direkte Figurenrede, die partielle Anklänge an die programmatische Prologpartie bietet, akzentuiert die *maner of living* als durch das Wirken des Heiligen Geistes inspirierte Lebensform, die exemplarisch zur Unterweisung in der Perfektionierung dienen kann. Als Ergebnis der hier vorgestellten Textbeispiele lässt sich festhalten, dass die Kempe-Vita das Vollkommenheitsstreben und das mit ihm verbundene Verhältnis zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* multiperspektivisch auf der Ebene der Innenwelt der Protagonistin, der Figurenrede – hier ist insbesondere an die direkten Christusreden zu denken – und von der Warte des auktorial anmutenden Erzählers aus beleuchtet und in Szene setzt. Die Gottesreden entwerfen *perfectio* und Perfektionierung durch die evangelische Einheit von Aktion und Kontemplation. Die *discours*-Ebene entfaltet die programmatische, den Einzelepisoden übergeordnete Vorstellung von *perfectio*, wie sie besonders in der Prologpartie zum Ausdruck kommt. In den Erzählepisoden führt der Erzähler die Perfektionierung auf das Wirken göttlicher Inspiration zurück und er konkretisiert komplexe Konfliktkonstellationen zwischen Innenwelt und Außenwelt, zwischen Begnadung und Verhaftetsein in weltlicher Restriktion und widersprüchlichen Anforderungen an ein religiöses Leben. Erzählerrede, dargestelltes Figurenbewusstsein, Figurenrede und erzählte Welt erscheinen auf diese Weise auf *perfectio* zentriert. Die Rolle der Ehefrau und Mutter repräsentiert in diesem Diskurs der religiösen Lebensführung, den das beziehungsreiche Zusammenwirken der unterschiedlichen Erzählebenen konstituiert, vielleicht eher nicht die *vita activa*, sondern eine Existenz in der Welt, die die Margery-Figur transzendiert.<sup>122</sup> Ihre aus dem Überfließen der Kontemplation gespeiste Lebensform lässt sich als *vita mixta* fassen, die über binäre Festschreibungsversuche hinausweist.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

Augustinus, *De civitate Dei*. Bd. 2: *Libri XI–XXII*, hg. v. Bernhard Dombart (CCSL 48), Turnhout 1955.

*Biblia Sacra Vulgata*, hg. v. Roger Gryson, 5., verb. Aufl., Stuttgart 2007.

---

and vnspecabyl mercy of ower souereyn Sauyowr Cryst Ihesu [...] ]pat now in ower days to vs vnworthy deyneth to exercysen hys nobeley & hys goodness.“ Vgl. die Übersetzung dieser Textpassage oben, 148.

<sup>122</sup> Dies mag vielleicht erklären, weshalb die eigentliche Rolle als Mutter im Text nahezu keinerlei Erwähnung findet (s. oben, 135 f.).

- The Book of Margery Kempe. The Text from the unique Ms. owned by Colonel W. Butler-Bowdon*, Bd. 1, hg. v. Sanford Brown Meech u. Hope Emily Allen (EETS. O.S. 212), London 1940.
- The Book of Margery Kempe. Annotated Edition*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge 2004.
- The Cloud of Unknowing and the Book of Privy Counselling*, hg. v. Phyllis Hodgson (EETS 218), London 1944.
- The Cloud of Unknowing and Related Treatises*, hg. v. Phyllis Hodgson (AC 3), Salzburg 1982.
- Deonise Hid Diuinite and other Treatises on Contemplative Prayer related to The Cloud of Unknowing*, hg. v. Phyllis Hodgson (EETS 231), London 1955.
- Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994.
- Gregor der Große, Homilien zu Ezechiel = Grégoire le Grand, *Homélie sur Ézéchiél II. Texte Latin, Introduction, Traduction et Notes*, hg. v. Charles Morel (SC 360), Paris 1990.
- Hilton, Walter, *Walter Hilton's Mixed Life edited from Lambeth Palace MS 472*, hg. v. Sarah J. Ogilvie-Thomson (Elizabethan & Renaissance Studies 92,15), Salzburg 1986.
- Ders., *The Scale of Perfection*, hg. v. Thomas H. Bestul (Teaching Association for Medieval Studies), Kalamazoo, Mich. 2000.
- Ders., *The Scale of Perfection. Translated from the Middle English, with an Introduction and Notes*, hg. v. John P. H. Clark u. Rosemary Dorward (The Classics of Western Spirituality), New York/Mahwah 1991.
- Jakob von Vitry, *Vita Marie de Oegnies. [Suivi de] Thomas Cantipratensis supplementum*, hg. v. Robert B. C. Huygens (CCCM 252), Turnhout 2012.
- Jakob von Vitry, *Das Leben der Marie von Oignies/Thomas von Cantimpré, Supplementum*, Einl., Übers. u. Anm. hg. v. Iris Geyer (CCT 18), Turnhout 2014.
- English Mystics of the Middle Ages*, hg. v. Barry Windeatt, Cambridge u. a. 1994.

### Sekundärliteratur

- Beckwith, Sarah, „Problems of Authority in Late Medieval English Mysticism. Language, Agency and Authority in *The Book of Margery Kempe*“, in: *Exemplaria* 4 (1992), 172–199.
- Bernhardt, Susanne, *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses* (Bibliotheca Germanica 64), Tübingen 2016.
- Bestul, Thomas H., „Walter Hilton“, in: Dee Dyas/Valerie Edden/Roger Ellis (Hg.), *Approaching Medieval and English Anchoritic and Mystical Texts* (Christianity and Culture), Cambridge 2005, 87–101.
- Bürkle, Susanne, „Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums“, in: Christoph Cormeau (Hg.), *Mystik* (ZfdPh. Sonderheft 113), Berlin 1994, 116–143.
- Dies., *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen/Basel 1999.

- Dies., „Die ‚Gnadenvita‘ Christine Ebners. Episodenstruktur – Text-Ich und Autorschaft“, in: Walter Haug (Hg.), *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang. Neu erschlossene Texte, neue methodische Ansätze, neue theoretische Konzepte, Kolloquium Kloster Fischingen 1998*, Tübingen 2000, 483–513.
- Dies., „Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt“, in: Doerte Bischoff/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 93), Freiburg i. Br. 2003, 79–103.
- Bynum, Caroline Walker, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (The New Historicism 1), Berkeley/London/Los Angeles 1987.
- Dies., *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1991.
- Carey, Hilary M., „Devout Literate Laypeople and the Pursuit of the Mixed Life in Later Medieval England“, in: *The Journal of Religious History* 14 (1986/1987), 361–381.
- Cassidy, Eoin, „Per Christum hominem ad Christum Deum. Augustine’s Homilies on John’s Gospel“, in: Thomas Finan/Vincent Twomey (Hg.), *Studies in Patristic Christology. Proceedings of the Third Maynooth Conference October 1996*, Dublin 1998, 122–143.
- Colberg, Shawn, „Saint Bonaventure on the Sacrament of Marriage and Christian Perfection“, in: Pavel Blažek (Hg.), *Sacramentum Magnum. Die Ehe in der mittelalterlichen Theologie* (Archa Verbi Subsidia 15), Münster 2018, 279–301.
- Contzen, Eva von, „Wer bin ‚Ich‘ und wenn ja, wie viele? Narrative Inszenierungen des Ichs in England und Schottland“, in: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.), *Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens* (Studien zur historischen Poetik), Heidelberg 2017, 63–97.
- Dettloff, Werner, „Himmlische und kirchliche Hierarchie bei Bonaventura“, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Soziale Ordnungen und Selbstverständnis des Mittelalters* (Miscellanea Medievalia 12), 1. Halbbd., Berlin/New York 1979, 41–56.
- Dillon, Janette, „Holy Women and Their Confessors or Confessors and Their Holy Women?“, in: Rosalynn Voaden (Hg.), *Prophets Abroad. The Reception of Continental Holy Women in Late Medieval England*, Cambridge 1996, 115–141.
- Dimpel, Friedrich Michael, „Das Häslein ist kein Sperber. Multiperspektivisches Erzählen im Märe“, in: *ZfdPh* 132 (2013), 29–47.
- Dinzelbacher, Peter, „Zur Interpretation erlebnismystischer Texte des Mittelalters“, in: *ZfdA* 117 (1988), 1–23; überarb. wieder in: Ders., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn u. a. 1993, 304–332.
- Ders., „Kindheit und Jugend mittelalterlicher Mystikerinnen“, in: *Ons Geestelijk Erf* 66 (1992), 9–27; überarb. wieder in: Ders., *Mittelalterliche Frauenmystik*, Paderborn u. a. 1993, 102–122.
- Ders., *Deutsche und niederländische Mystik des Mittelalters. Ein Studienbuch*, Berlin/Boston 2012.
- Eder, Daniel, „Rezension zu: Racha Kirakosian, *Die Vita der Christina von Hane*“, in: *Francia-Recensio* 2019,1, Mittelalter (500–1500), <https://journals.uni-heidelberg.de/index.php/frrec/article/view/59841/52499> (abgerufen am 21.01.2020).
- Elliot, Dyan, *Spiritual Marriage. Sexual Abstinence in Medieval Wedlock*, Princeton, New Jersey 1993.

- Emmelius, Caroline, „Das visionäre Ich. Ich-Stimmen in der Viten- und Offenbarungsliteratur zwischen Selbstthematization und Heterologie“, in: Sonja Glauch/Katharina Philipowski (Hg.), *Von sich selbst erzählen. Historische Dimensionen des Ich-Erzählens* (Studien zur historischen Poetik), Heidelberg 2017, 361–389.
- Ernst, Ulrich, *Der Gregorius Hartmanns von Aue. Theologische Grundlagen – Legendarische Strukturen – Überlieferung im geistlichen Schrifttum* (ordo 7), Köln/Weimar/Wien 2002.
- Fohrmann, Jürgen, „Diskurs“, in: <sup>3</sup>RLW 1 (1997), 369–372.
- Fuhrmann, Daniela, *Konfigurationen der Zeit. Dominikanerinnenviten des späten Mittelalters* (Philologie der Kultur 12), Würzburg 2015.
- Goodich, Michael, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (MGM 25), Stuttgart 1981.
- Haas, Alois M., *Sermo Mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der deutschen Mystik* (Dokimion 4), Freiburg (Schweiz) 1979.
- Ders., „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–131.
- Haferland, Harald/Meyer, Matthias (Hg.), *Historische Narratologie. Mediävistische Perspektiven* (TMP 19), Berlin 2010.
- Harvey, Nancy L., „Margery Kempe. Writer as Creature“, in: *Philological Quarterly* 71 (1992), 173–184.
- Haubrichs, Wolfgang/Lutz, Eckart Conrad/Ridder, Klaus (Hg.), *Erzähltechnik und Erzählstrategie in der deutschen Literatur des Mittelalters. Saarbrücker Kolloquium 2002* (Wolfram-Studien 18), Berlin 2004.
- Haug, Walter, „Von der *perfectio* zur Perfektibilität“, in: Ders., *Positivierung von Negativität. Letzte kleine Schriften*, hg. v. Ulrich Barton, Tübingen 2008, 45–55.
- Haustein, Jens, „*lêren* und *bezzern*. Zur historischen Semantik von *erbûwen* und Verwandtem im Spätmittelalter“, in: Susanne Köbele/Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 41–52.
- Herbert McAvoy, Liz, „*Closyd in a hows of ston*. Anchoritic Discourse and *The Book of Margery Kempe*“, in: Dies./Mari Hughes-Edwards (Hg.), *Anchorites, Wombs and Tombs. Intersections of Gender and Enclosure* (Religion and Culture in the Middle Ages), Cardiff 2005, 182–194.
- Dies., *Medieval Anchoritisms. Gender, Space and the Solitary Life* (Gender in the Middle Ages), Woodbridge 2011.
- Holbrook, Sue Ellen, „About Her. *The Book of Margery Kempe* of Feeling and Working“, in: James M. Dean/Christian K. Zacher (Hg.), *The Idea of Medieval Literature. New Essays on Chaucer and Medieval Culture in Honor of Donald R. Howard*, Newark 1992, 265–284.
- Hopf, Margarethe, *Der Weg zur christlichen Vollkommenheit. Eine Studie zu Walter Hilton auf dem Hintergrund der romanischen Mystik* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 95), Göttingen 2009.
- Hübner, Gert, *Erzählform im höfischen Roman. Studien zur Fokalisierung im „Eneas“, im „Iwein“ und im „Tristan“* (Bibliotheca Germanica 44), Tübingen/Basel 2003.
- Ders., „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), 11–54.

- Jones, Eddie A., „The English *Ordines* for Enclosing of Anchorites XII–XVI“, in: *Traditio* 67 (2012), 145–234.
- Kern-Stähler, Annette, „*Vita mixta* oder Doppelleben? – Chancen zur Erweiterung weiblicher Existenz im England des späten Mittelalters“, in: Vera Johanterwage/Nikolaus Staubach (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2009, 333–351.
- Kirakosian, Racha, *Die Vita der Christina von Hane. Untersuchung und Edition* (Hermaea N. F. 144), Berlin/Boston 2017.
- Kircher, Klaus, „Diskussionsbericht“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien-Berichtsbände 7), Stuttgart 1986, 466–477.
- Köbele, Susanne, „*aedificatio*. Erbauungssemantiken und Erbauungsästhetiken im Mittelalter. Versuch einer historischen Modellbildung“, in: Dies./Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Ebauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 9–41.
- Kügeler-Race, Simone, *Frauenmystik im europäischen Kontext. „The Book of Margery Kempe“ und die deutschsprachige Viten- und Offenbarungsliteratur des 14. und 15. Jahrhunderts* (Forschungen zu Kunst, Geschichte und Literatur des Mittelalters 2), Köln/Wien 2020.
- Largier, Niklaus, „*Vita activa/vita contemplativa*“, in: *LexMA*, hg. v. Robert Auty, Robert-Henri Bautier u. Norbert Angermann, Bd. 8, München/Zürich 1997, 1752–1754.
- Lewis, Robert u. a. (Hg.), *Middle English Dictionary*, Ann Arbor 1952–2001. Online Edition in *Middle English Compendium*, hg. v. Frances Mc Sparrow u. a., Ann Arbor 2000–2018, <http://quod.lib.umich.edu/m/middle-english-dictionary/> (abgerufen am 21.01.2020).
- Lochrie, Karma, *Margery Kempe and Translations of the Flesh* (New Cultural Studies Series), Pennsylvania 2001.
- Manuwald, Henrike, „Die ‚letzten Dinge‘ im tätigen Leben. Eine Relektüre von Cgm 717 unter dem Aspekt einer *vita mixta*“, in: Julia Weitbrecht/Andreas Bihrer/Timo Felber (Hg.), *Die Zeit der letzten Dinge. Deutungsformen und Erzählmuster des Umgangs mit Vergänglichkeit in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Encomia Deutsch 6), Göttingen 2020, 103–124.
- Martínez, Matias/Scheffel, Michael, *Einführung in die Erzähltheorie* (C. H. Beck Studium), 8. Aufl., München 2009.
- Melville, Gert, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Milchner, Hans-Jürgen, *Nachfolge Jesu und imitatio Christi. Die theologische Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze* (Religionspädagogische Kontexte und Konzepte 11), Münster 2004.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck].
- Nemes, Balázs, *Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des ‚Fließenden Lichts der Gottheit‘ Mechtilds von Magdeburg* (Bibliotheca Germanica 55), Tübingen/Basel 2010.
- Partner, Nancy, „And Most of All for Inordinate Love. Desire and Denial in *The Book of Margery Kempe*“, in: *Thought. Fordham University Quarterly* 64 (1989), 254–267.

- Peters, Ursula, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea N.F. 56), Tübingen 1988.
- Renevey, Denis, „Margery’s Performing Body: The Translation of Late Medieval Discursive Religious Practices“, in: Ders./Christiania Whitehead (Hg.), *Writing Religious Women: Female Spiritual and Textual Practices in Late Medieval England*, Cardiff 2000, 197–216.
- Rice, Nicole R., „Walter Hilton’s Mixed Life and the Transformation of Clerical Discipline“, in: *Leeds Studies in English* n. s. 38 (2007), 143–169.
- Dies., *Lay Piety and Religious Discipline in Middle English Literature* (Cambridge Studies in Medieval Literature), Cambridge 2009.
- Riehle, Wolfgang, *Englische Mystik des Mittelalters*, München 2011.
- Ringler, Siegfried, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), München 1980.
- Ders., „Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner“, in: Dieter Bauer/Peter Dinzelbacher (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter. Wissenschaftliche Studientagung der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart 22.–25. Februar 1984 in Weingarten*, Ostfildern 1985, 178–200.
- Ritter, Adolf Martin, „Gesamteinleitung“, in: Pseudo-Dionysius Areopagita, *Über die mystische Theologie und Briefe*, eingel., übers. u. mit Anm. vers. v. Adolf Martin Ritter (Bibliothek der griechischen Literatur 40), Stuttgart 1994, 1–53.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- Ders., *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 2: *Frauenmystik und franziskanische Mystik der Frühzeit*, München 1993.
- Sargent, Michael, „Walter Hilton’s Scale of Perfection. The London Manuscript Group Reconsidered“, in: *Medium Aevum* 52 (1983), 189–215.
- Ders., *James Grenehalgh as Textual Critic* (AC 85), Bd. 2, Salzburg 1984.
- Schmid, Wolfgang, *Elemente der Narratologie*, 2., verb. Aufl., Berlin/New York 2008.
- Schnell, Rüdiger, *Frauentexte, Männerdiskurs, Ehediskurs. Textsorten und Geschlechterkonzepte in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Geschichte und Geschlechter 23), Frankfurt a. M./New York 1998.
- Schreiner, Klaus, *Maria. Leben, Legenden, Symbole* (Beck’sche Reihe 2313), München 2003.
- Schulz, Armin, *Erzähltheorie in mediävistischer Perspektive. Studienausgabe*, 2. Aufl., hg. v. Manuel Braun, Alexandra Dunkel u. Jan-Dirk Müller, Berlin 2015.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Staley, Lynn, „The Trope of The Scribe and The Question of Literary Authority in the Works of Julian of Norwich and Margery Kempe“, in: *Speculum* 66 (1991), 820–838.
- Dies., *Margery Kempe’s Dissenting Fictions*, Pennsylvania 1994.
- Steinmetz, Karl-Heinz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelländischen Cloudtexten* (VGI 50), Berlin 2005.
- Studer, Basil, *Gratia Christi – Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus?* (Studia ephemeridis Augustinianum 40), Rom 1993.

- Suerbaum, Almut, „Die Paradoxie mystischer Lehre im ‚St. Trudperter Hohenlied‘ und im ‚Fließenden Licht der Gottheit‘“, in: Henrike Lähnemann/Sandra Linden (Hg.), *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters*, Berlin/New York 2009, 27–41.
- Thali, Johanna, „*vil herczliebe künigin*. Die Bedeutung Marias in der Gnadenvita des Engelthaler Klosterkaplans Friedrich Sunder“, in: Eckart Conrad Lutz (Hg.), *Mittelalterliche Literatur im Lebenszusammenhang. Ergebnisse des Troisième Cycle Romand 1994* (Scrinium Friburgense 8), Freiburg (Schweiz) 1997, 265–315.
- Dies., *Beten, Schreiben, Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen/Basel 2003.
- Thompson, Margaret, *The Carthusian Order in England* (The Church Historical Society N. F. 3), London/New York/Toronto 1930.
- Todorov, Tzvetan, „Les catégories du récit littéraire“, in: *Communications* 8 (1966), 121–151.
- Vogel, Wolfgang, *Aktion und Kontemplation in der Antike. Die geschichtliche Entwicklung der praktischen und theoretischen Lebensauffassung bis Origenes* (Regensburger Studien zur Theologie 63), Frankfurt a. M./Berlin/Bern 2002.
- Wainwright, Geoffrey, „Vollkommenheit“, in: TRE, hg. v. Horst Balz, James K. Cameron u. Christian Grethlein, Bd. 35, Berlin/New York 2003, 273–285.
- Wehrli-Johns, Martina, „Maria und Martha in der religiösen Frauenbewegung“, in: Kurt Ruh (Hg.), *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984* (Germanistische Symposien. Berichtbände 7), Stuttgart 1986, 354–368.
- Weitbrecht, Julia, „Keuschheit, Ehe und Eheflucht in legendarischen Texten. *Vita Malchi, Alexius und Gute Frau*“, in: Werner Röcke/Dies. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 131–156.
- Windeatt, Barry, „I Use but Comownycacyon and Good Wordys‘. Teaching and *The Book of Margery Kempe*“, in: Dee Dyas/Valerie Edden/Roger Ellis (Hg.), *Approaching Medieval English Anchoritic Mystical Texts* (Christianity and Culture), Woodbridge 2005, 115–131.
- Yoshikawa, Kukita Naoë, *Margery Kempe’s Meditations. The Context of Medieval and Devotional Literature, Liturgy and Iconography* (Religion and Culture in the Middle Ages), Cardiff 2007.
- Zeller, Rosmarie, „Erzähler“, in: *3RLW* 1 (1997), 502–505.

## Der *diener* als eine Figur der *vita (non) perfecta*?

Über ‚Vervollkommnung‘ und ‚Lebensform‘  
in der sog. ‚Vita‘ Heinrich Seuses

*David Gabriel*

The so-called *Vita* of Henry Suso narratively develops a polydimensional typology of religious life (*vita activa – vita contemplativa, vita communis – vita privata*), and introduces them by means of a broad spectrum of spatial allocations and norms of action. I examine the extent to which the *Vita* presents these constellations, and I demonstrate how they are evaluated and problematized. In this context Suso's recourse to the notion of *gelassenheit* ('detachment') is crucial, since it allows him to distance himself from a hierarchization of the distinct models of spiritual life. Only with regards to a plurality of different modes of religious life does a *vita perfectionis* come into view, which is more based on the exercise of *gelassenheit* than on a conceptual limitation giving preference to a specific form of life.

In Heinrich Seuses sog. ‚Vita‘<sup>1</sup> wird anhand der Figur des Dieners exemplarisch<sup>2</sup> vorgeführt, dass das Streben nach christlicher Vollkommenheit kein abschließbarer ‚Weg‘ ist. Es zeigen sich vielmehr differente Momente, „wie man mit rechter ordenhafti zû der blossen warheit eins seligen volkomen lebens sol komen.“ [„wie man durch rechte Ordnung zu der lautereren Wahrheit eines seligen, vollkommenen Lebens kommen kann.“]<sup>3</sup> Weder Konzeptualisierungen einer *vita*

---

<sup>1</sup> Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, Frankfurt a.M. 1961 (unveränd. Nachdr. der Ausg. Stuttgart 1907), [Sigle: B]. Abk. in der Form: B, [Buch], [Kap.], [Seite],[Zeile]. Die neuhochdeutsche Übersetzung wird mit Seitenangabe zitiert nach: Heinrich Seuse, *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. hg. v. Georg Hofmann, Zürich/Düsseldorf 1999 (urspr. Darmstadt 1966, um eine Hinführung erw. Nachdr.), [Sigle: H]. Abk. in der Form: H, [Seite]. Beim ‚Buch der Wahrheit‘ wird mit folgender Ausgabe gearbeitet: Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit*. Daz büchli der warheit. *Mittelhochdeutsch – Deutsch*, kritisch hg. v. Loris Sturlese u. Rüdiger Blumrich, mit einer Einl. v. Loris Sturlese, übers. v. Rüdiger Blumrich (Philosophische Bibliothek 458), Hamburg 1993. Abk. in der Form: BdW, [Kap], [Seite],[Zeile]. Bei der Übersetzung wird nur auf die Seitenangabe verwiesen.

<sup>2</sup> Das ‚exemplarische Erzählen‘ ist vom Begriff des *Exemplums* zu unterscheiden, da der Text der ‚Vita‘ auf die Partizipation der Rezipierenden Wert legt, und die Überschreitung der *Exempla* betont (vgl. Susanne Bernhardt, *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses* [Bibliotheca Germanica 64], Tübingen 2016, 15–18) und sich auch vom Begriff des *Exemplars* abhebt (vgl. ebd., 22–24).

<sup>3</sup> B, Prolog, 3,17 f.; H, 31. Der Begriff der *vita perfecta* ist nicht aus der ‚Vita‘ entnommen. Vielmehr ist von einem nach „*perfectio* strebenden Leben“ (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12)



*activa* noch die einer *vita contemplativa* oder anderer Lebensformen<sup>4</sup> stellen sich dabei als einschränkungsfreier ‚Weg zu einem vollkommenen Leben‘ heraus. Die ‚Vita‘ arbeitet sich – gegenüber den anderen Büchern des *Exemplars*<sup>5</sup> – in besonderem Maße am traditionellen Lebensformdiskurs ab, indem sie ein breites Spektrum von diesbezüglich auswertbaren Raumzuweisungen und Handlungskonventionen vorstellt. Ein sich nur auf eine kategoriale Zuschreibung fokussierender religiöser Lebensentwurf ist nicht Ziel der Darstellung.<sup>6</sup> Ebenfalls ist die von Thomas Lentes für die Anfangskapitel der ‚Vita‘ gesehene *vita privata* nur ein ‚Lebensmodell‘<sup>7</sup>, welchem sich die ‚Vita‘ episodenhaft widmet. Innerhalb der ‚Vita‘ wechseln die Räumlichkeiten, die als elementar für die Lebensformen der *vita communis* und *vita privata* herausgestellt werden, und suspendieren damit einhergehend die Relevanz der Räumlichkeiten für die Erlangung einer *vita perfecta*.

---

die Rede, was mit dem dynamischen Begriff der Vervollkommnung treffender als mit dem statischen Begriff der Vollkommenheit beschrieben ist. Der dynamische Begriff der Vervollkommnung hängt gleichsam mit dem im Prolog der ‚Vita‘ entworfenen Stufenmodell zusammen, welches von der ‚Vita‘ im Verlauf selbst relativiert wird (vgl. dazu ebd., 55–59). Es besteht ein Unterschied zwischen den mystischen Stufenweg-Modellen, die die eigene Perfektionierung in den Vordergrund stellen, und den Lebensform-Modellen, die primär konkrete Verhaltensweisen thematisieren, die in diesem Aufsatz herausgestellt werden.

<sup>4</sup> Alle Begriffe von Lebensformen (*vita communis*, *vita apostolica*, *vita privata*, *vita solitaria*, *vita eremitica*, *vita activa* und *vita contemplativa*) sind nicht aus dem Text der ‚Vita‘ entnommen, sondern sind Begriffe der Forschung. Die ‚Vita‘ selbst enthält nur Vorstellungen und Konzepte, die unter diese Begriffe subsumiert werden können. Bei der Verwendung dieser Begriffe in den Forschungstexten ist eine Inkongruenz und Differenz auffällig, die ich im Folgenden (s. unten) thematisiere.

<sup>5</sup> Das *Exemplar* besteht aus vier in dieser Reihenfolge zusammengestellten Büchern, die als eine Art ‚eigene Werkausgabe‘ der Autorinstanz Heinrich Seuses zugeordnet werden: ‚Vita‘, „Büchlein der Ewigen Weisheit“ (BdeW), „Büchlein der Wahrheit“ (BdW) und „Briefbüchlein“; vgl. dazu Alois M. Haas/Kurt Ruh, „Seuse, Heinrich OP“, in: *2VL* 8 (1992), 1109–1129, 1114, sowie Bruno Jahn, „Seuse, Heinrich“, in: *DLL* 2 (2011), 180–189, 182. Die komplizierten überlieferungsgeschichtlichen Überblendungsprozesse zwischen Textbenennungen, Autorname und Biographiesuggestion beleuchten Stephanie Altrock/Hans-Joachim Ziegeler, „Vom *diener der ewigen wisheit* zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses ‚Exemplar‘“, in: Ursula Peters (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150 – 1450* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), 150–181; wieder in: Hans-Joachim Ziegeler, *Orte der Literatur. Schriften zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Kölner Germanistische Studien N.F. 8), hg. v. Gerald Kapfhammer u. a., Köln/Weimar/Wien 2009, 217–246.

<sup>6</sup> Jede von der Forschung vorgenommene Kategorisierung von ‚Reinformen‘ der Lebensformen muss sich hierbei bewusst vor Augen halten, dass es immer Abstraktionsbegriffe sind, die reziprok auf einander bezogen sind. Vgl. dazu auch den Beitrag von Christian Schmidt in diesem Band.

<sup>7</sup> Nach Thomas Lentes, „*Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 125–164, 149–152.

Im Folgenden werden anhand der Figur des Dieners<sup>8</sup> Modelle von Lebensformen in etwaigen Erzählepisoden zu beschreiben versucht, wobei auf inhaltlicher Ebene zunächst Parameter und Grenzlinien einer jeden herausgestellt werden. Unter dem Primat des Begriffes der ‚Gelassenheit‘, der sich als bestimmend für das Lebensmodell der ‚Vita‘ erweist, werden jene Zuschreibungen jedoch obsolet: „Regulierung und Kontrolle [der Lebensformen, D. G.] stehen konträr zur Gelassenheit, die ja eine völlige Selbstaufgabe und damit ein Aufgeben jeglicher Regulierung und Intentionalität bedeutet.“<sup>9</sup> Jene Aufhebung von „Regulierung und Intentionalität“, die Susanne Bernhardt feststellt, steht somit für ein kategorial umgewertetes Lebensmodell ein, das, so auch Anna Keiling, „sich nicht in theologischer Distinktivität, sondern in spiritueller Performativität vollendet und somit eine brisante Spannung zwischen begrifflicher Abgrenzung und narrativer Umsetzung erzeugt“<sup>10</sup>.

Die Gottesbeziehung (in Gelassenheit) wird zum überzeitlichen und über-räumlichen Ziel jeder Handlung, dem auch die Seelsorgetätigkeit des *dieners* unterworfen ist. In der Hinwendung zur modellhaften Rezeption, dargestellt anhand der Figur der Elsbeth Stigel<sup>11</sup>, zeigt die ‚Vita‘ den Lernprozess auf, der

<sup>8</sup> Die Figur des Dieners ist die vom Text als *diener der ewigen wisheit* (B, Prolog, 7,4) eingeführte Instanz. Sein Lebensweg wird in der ‚Vita‘ anhand von etwaigen Erzählepisoden beleuchtet. Dazu zählen u. a. alltägliche Handlungen, Askesepraktiken, Anfeindungen durch Außen wie auch Visionen. Alle diese Erzählungen sind der eigenen Gottesbeziehung des *dieners* unterstellt und beleuchten anhand dieses exemplarischen Lebens theologische Themen. Der *diener* versucht ein *selig vollkommen leben* zu führen und erweist sich als Referenzfigur über den gesamten Text: „Die Figur [des Dieners] führt einen religiösen Weg vor und bindet so narrative und religiöse Phänomene eng aneinander.“ (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12). Die Rezipierenden der ‚Vita‘ folgen seinem ‚Weg‘ und werden, dargestellt an der Figur der Elsbeth Stigel (s. Anm. 11) durch seinen Lebensweg und seine erzählerischen Beispiele unterwiesen.

<sup>9</sup> Nach Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 57.

<sup>10</sup> Anna Keiling, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019, 69 (Anm. 51). Hierzu siehe auch: Susanne Bernhardt, „Die implizite Pragmatik der Gelassenheit in der *Vita* Heinrich Seuses“, in: Burkhard Hasebrink/Dies./Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik 17), Göttingen 2012, 115–142.

<sup>11</sup> Die Figur der Elsbeth Stigel, die neben den Prologen des *Exemplars* und dem eigenen Prolog der ‚Vita‘ erstmals ab Kap. XXXIII im Text als *geischlichú tohter des dieners* (B, XXXIII, 96,6) eingeführt wird, demonstriert die Aneignungs- und Anwendungsstrategien von Wissen und zeigt deren narrativen Identitätswurf auf (vgl. Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 38, 229–234 u. 244–256). Ihr Leben wird in Kap. XXXIII das erste Mal näher beleuchtet: Sie ist eine im Dominkanerinnenkloster Töss lebende Nonne, die „als ein spiegel aller tugenden“ [„als Vorbild aller Tugenden“] (B, XXXIII, 97,1 f.; H, 121) beschrieben wird. Zudem wird sie als „produktive Schreiberin“ (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 13) eingeführt und in den Wissensaustausch zum Diener gesetzt, dessen Lehren sie aufschreibt. In ihrer Figur wiederholt sich, was bereits im Prolog beschrieben wird, indem sie darin unterwiesen werden möchte, wie man „zú einem seligen vollkommen lebene“ [„zu einem heilsamen, vollkommenen Leben“] (B, XXXIII, 96,12 f.; H, 121) kommen kann. Sie ist als Mittlerin von Wissen in den Text miteinbezogen und weist gleichfalls schon über den Text hinaus, in dem die

jeden Menschen mittels Einübung und Lektüre einspannt und die ‚Vita‘ somit suggestiv in einen praktischen Vollzug überführt. Die Modell-Leserin<sup>12</sup>, die Ordnungsstrukturen des Textes und das Hinarbeiten auf einen Begriff der Vervollkommenheit sind eng miteinander verflochten und geben Auskunft darüber, inwiefern eine *vita perfecta* innerhalb der ‚Vita‘ gedacht werden kann. Zu untersuchen ist, inwieweit die ‚Vita‘ die verschiedenen Lebensform-Konzepte präsentiert und in welcher Art und Weise sie diese – im Rahmen eines als idealtypisch aufgerufenen Rezeptionsmodells – diskutiert und problematisiert.<sup>13</sup>

### 1. *vita communis* – *vita privata*: Räumlichkeit und Lebensform

Das Ideal einer religiösen Lebensweise in sozialer Bindung durch eine Gemeinschaft spielt für das Christentum von Anfang an eine bedeutende Rolle.<sup>14</sup> Als eine entscheidende Stufe erweist sich hierbei die Einsetzung der monastischen *Regulae*, die im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter geschrieben worden sind und noch heute ihre Gültigkeit beanspruchen. In ihnen wird das Gemeinschaftsleben als Klosterleben minutiös geregelt. Die für den Dominikanerorden neben der Augustinusregel<sup>15</sup> geltende Fundamentalkonstitution, die die

---

Möglichkeit der Rezeption von schriftlichen Lehren thematisiert wird. Die Figur der Elsbeth Stigel „gibt einen Hinweis auf das primäre Zielpublikum“ (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 12). Über sie lässt sich aber auch eine Brücke zum *Tösser Schwesternbuch* herstellen, als dessen Verfasserin sie gilt; zumindest hat sie im 15. Jahrhundert der Ordenshistoriograph Johannes Meyer – im Rückgriff auf die verstreuten Hinweise der ‚Vita‘ Seuses – in seiner Redaktion des *Schwesternbuchs* programmatisch zur Autorfigur verdichtet; vgl. dazu Susanne Bürkle, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen 1999, 233–246.

<sup>12</sup> Der narratologische Begriff der Modell-Leserin basiert auf Katrin Dennerlein, *Narratologie des Raumes* (Narratologia 22), Berlin/New York 2009, 87–91.

<sup>13</sup> Der Aufsatz unternimmt den Versuch, die in der Forschung bereits diskutierten Auslegungen der ‚Vita‘ auf ein bestimmtes Lebensformmodell hin (s. Lentès, „*Vita Perfecta*“ und Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*“) mit Überlegungen im Anschluss an Mieths grundlegende Studie (vgl. Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck]) zusammenzuführen und vor dem Hintergrund des spezifischen Textprogramms einer Einübung in *gelassenheit*, das die ‚Vita‘ auch narrativ im Hinblick auf eine Pluralisierung denkbarer Lebensweisen umsetzt, mit einer grundsätzlichen Einschränkung zu versehen.

<sup>14</sup> Für eine geschichtliche Einordnung des Begriffs der *vita communis*: Hans-Jürgen Derda, *Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1992.

<sup>15</sup> Zum historischen Hintergrund der Augustinusregel und des Dominikanerordens: Florent Cygler/Gert Melville, „Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humbert de Romanis“, in: Ders./Anne Müller (Hg.), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlagedifferenter Verbände im Mittelalter* (Publikationen der Akademie der

Lebensausrichtung der Sozietät bestimmt, wird im Text der ‚Vita‘ nicht direkt zitiert. Dagegen reflektiert die ‚Vita‘ das monastische Leben als gemeinschaftliches Leben unter Berücksichtigung des Aufkommens von Privatzellen<sup>16</sup>, indem vermehrt die Wüstenväter und Asketen in die literarische Vermittlung von Wissen über Lebensformen eingebunden werden<sup>17</sup>, deren biographische Modelle als Inspiration für den eigenen Lebensweg dienen<sup>18</sup> und gleichwohl auch hinterfragt werden. Die Beispiele aus dem (erzählten) Leben des *dieners* orientieren sich an den Mustern der Wüstenväter, bringen aber, indem sie Kritik an ihnen üben, auch ein Bewusstsein für die zeitliche Distanz und die abweichenden räumlichen Lebensbedingungen zum Ausdruck (B, Vita, XVIII, 52,6–53,4 u. XXXV, 107,1–108,25). Sie stellen eremitisch geprägte Handlungsmaximen dar, um ein Licht auf das im Konvent vorherrschende Prinzip der *vita communis* zu werfen, wobei mittels „Assimilation und Kombination zweier gegensätzlicher asketischer Ideale“<sup>19</sup> die Grenzen sowohl des solitären Rückzugs als auch des koinobitischen Primats ersichtlich werden. Das Kloster als Raum für soziales Handeln<sup>20</sup> bildet somit den Ausgangspunkt dafür, über die Bedeutung bestimmter Lebensformmodelle vor dem Hintergrund der Frage nach einem *volkommen lebene* nachzudenken.

---

Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, 419–454; Tobias Tanneberger, „... usz latin in tutsch gebracht ...“: *Normative Basistexte religiöser Gemeinschaften in volkssprachlichen Übertragungen. Katalog – Untersuchung – Fallstudie* (Vita regularis. Abhandlungen 59), Berlin 2014.

<sup>16</sup> Vgl. Lentés, „Vita Perfecta“, 134–145.

<sup>17</sup> Über die Wüstenväter in der ‚Vita‘ siehe Harald Haferland „Heinrich Seuse und die *Apophthegmata patrum*. Psychodynamiken der Askese“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 223–250; Werner Williams-Krapp, „*Nucleus totius perfectionis*. Die Altväterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses“, in: Johannes Janota (Hg.), *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, Tübingen 1992, 405–421.

<sup>18</sup> Vgl. Nikolaus Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Ders. (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298, 282.

<sup>19</sup> Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*“, 289. Staubach differenziert an dieser Stelle zwischen der *vita solitaria* und der *vita communis*.

<sup>20</sup> Ich folge hierhin Katrin Dennerlein, die unter dem Begriff des ‚institutionellen Raummodells‘ jene Modelle fasst, die durch Handlungsrechte, und -pflichten, nach innen und außen verbindlich werden. Innerhalb dieser räumlichen Struktur bewegt sich der Diener und kann in der für ihn typischen räumlichen Struktur bestimmten Handlungsmustern nachgehen und ist dabei an die soziale Struktur, d. h. die Regeln des menschlichen Zusammenlebens im Kloster, gebunden (vgl. Dennerlein, *Narratologie des Raumes*, 179 f.). Der Raum formiert sich durch Handlungen und ist gleichzeitig personengebunden. Durch die Tätigkeit des Dieners werden ‚konkrete Raumangaben‘ zu Räumen geistlichen Lebens, in denen sich ‚Leben‘ formt. Die Beziehung von Raum und Figur (als auch andersherum) ist somit elementar für die Etablierung der gelebten, praktischen Lebensform (vgl. ebd., 164–195). Für die Raumdarstellung innerhalb der ‚Vita‘ Seuses siehe Lentés, „Vita Perfecta“, 149–153; Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 185–199.

Die Raumentwürfe in der ‚Vita‘ sind dabei auf die Befindlichkeiten des *dieners* hin semantisiert. Die Figur des Dieners, die sich erst im Erzählen des Textes konstituiert<sup>21</sup>, befindet sich ab Kap. I bis Kap. XXIII in der Klausur der klösterlichen Gemeinschaft. Über die räumlichen Angaben lässt sich ein ungefähres Panorama der Struktur des Klosters erkennen: *kor, cell, mess, cancell, alter, warmes stúbli, port, capitel, hof*.<sup>22</sup> Die äußeren Gegebenheiten des Klosterlebens werden, indem der Diener sich in diesen aufhält, an seine Figur gebunden, die sich in der „Überformung des Alltags“<sup>23</sup> ihren „eigenen Raum allgegenwärtigen Gotteslobs“<sup>24</sup> schafft. Der Diener beschränkt sich zusehends auf die eigene Zelle als Gegenstück zum Klostergebäude und Anwesen.<sup>25</sup> Der raumindizierte Rückzug von der *vita communis* wird oft mit der Wendung „so er us gie“ [„wenn er ausging“] (B, Vita, XVIII, 46,16; H, 75) bezeichnet, die das räumliche Heraustreten des *dieners* aus der Gemeinschaft in seine Einzelzelle betont. Für jene Konfigu-

<sup>21</sup> Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 30–40.

<sup>22</sup> „Kom in den kor“ [„in den Chor ging“] (B, Vita, II, 10,11 f.; H, 40); „stünd in dem nidren gestúle dez rehten chores“ [„er stand an dem niederen Gestühl der rechten Seite“] (B, Vita, II, 10,13 f.; H, 40); „Do er dis getet, do gie er also verserte und blútige uss der cell uf die cancell under daz crucifixus und knúwet nider“ [„Als er dies getan, ging er verwundet und blutig, wie er war, aus einer Zelle auf die Kanzel, kniete unter dem Kruzifix nieder“] (B, Vita, IV, 16,15 f.; H, 46); „do er úber alter waz gegangen mess sprechen“ [„Als der Diener einst zum Altar gegangen war, die heilige Messe zu feiern“] (B, Vita, V, 22,3 f.; H, 51) „Er waz an der vasnacht vor der complet in ein warmes stúbli gegangen“ [„Er war in der Fastnacht vor der Komplet in ein geheiztes Stübchen gegangen“] (B, Vita, XI, 31,8 f.; H, 60) „So man ime zú der port rúfte“ [„Rief man ihn zur Pforte“] (B, Vita, XIV, 38,18; H, 67) „So man meti hate gesungen, so gie er in daz capitel an sin heinlich“ [„Nach der Mette pflegte er in den Kapitelsaal zu gehen an den verborgenen Platz“] (B, Vita, XVI, 42,25; H, 72). Damit ist für die Figurenhandlung die ‚Ereignisregion‘ (Dennerlein, *Narratologie des Raumes*, 237) umrissen: Sie bildet den Erzählraum, d. h. die Räume der erzählten Welt als Objekte erhalten durch die Figurenhandlung in ihnen eine besondere Konturierung.

<sup>23</sup> Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 136.

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> An späterer Stelle der ‚Vita‘ wird mittels des Bildes dreier konzentrisch angeordneter Kreise nochmals auf diese Räumlichkeit, die sich stets noch im Kloster befindet, eingegangen: „Do der diener des ersten an gevie und sich mit bihte gnúg hate gelútert, do machet er dar na im selb mit gedenken drie kreiss, hinder die er sich in geischlich hüt hate beschlossen. Der erste kreiss waz sin celle, sin capell und der kor; wenn er in disem kreiss was, so duhte in, er weri in gúter sicherheit. Der ander kreiss was daz kloster alles ane allein dú port. Der drit und der ussrest waz dú porte, und hie bedorft er gúter hütust. So er uss disen drin kreissen kam, so duht in, im weri als einem wilden tierlin, daz usser sinem loch ist und mit gejege umgeben ist, so bedarf es gúter listen mit sin selbes hute.“ [„Als der Diener zuerst (als anfangender Mensch) begann und sich durch die Beichte genug geläutert hatte, zog er in Gedanken drei Kreise, in die er sich in geistlicher Vorsicht einschloß. Der erste umfaßte seine Zelle, seine Kapelle und den Chor; befand er sich innerhalb dieses Kreises, so glaubte er, in guter Sicherheit zu sein. Der zweite Kreis zog sich um das ganze Kloster mit Ausnahme der Pforte. Der dritte beschloß die Pforte in sich, und hier galt es sich vorzusehen. Überschritt er diese drei Kreise, so kam er sich wie ein in der Wilde wohnendes Tierlein vor, das außerhalb seines Baues sich befindet und von Jagdhunden umgeben ist. Da bedurfte es zu seinem Schutz großer Klugheit“] (B, Vita, XXXV, 103,4–13; H, 127 f.).

ration benutzt auch prominent Thomas Lentes das Wort *privatus* innerhalb der Bestimmung der Lebensform als *vita privata*<sup>26</sup>: Es ist das Herauslösen aus der Gemeinschaft und der Rückzug in den ‚Privatraum‘.<sup>27</sup> So werde „privat‘ nicht ausschließlich im Gegenüber von ‚liturgisch‘ benutzt, sondern lediglich als eine Bestimmung des Rückzuges des einzelnen Mönches aus der *communitas*.“<sup>28</sup> Die ‚private Zelle‘, die *heinlich stat* (B, Vita, XXXV, 103,14)<sup>29</sup>, zielt dabei freilich nicht auf eine Suspendierung der religiösen Ansprüche an den Einzelnen, sondern auf deren Radikalisierung durch eine Sakralisierung des Raumes schlechthin, da die Zelle symbolische Grenzen setzt und dadurch auf die Grenze des eigenen Körpers zwischen Diesseits und Jenseits verweist. Die Gemeinschaft wird (teilweise) als entbehrlich und gefährdend für den ‚eigenen Weg zu Gott‘ gedeutet<sup>30</sup>, dem die ‚privaten‘ Räume der Gotteserfahrung entgegenstehen.<sup>31</sup> Die sich für den *diener* wiederholende Handlung, dass „er sich in der cell“ (B, Vita, XVI, 43,14 f.) einschließt, verdeutlicht über die derartige Fokussierung auf den Privatraum eine gewisse Distanz der mustergültigen Lebensausrichtung des Einzelnen von der Gemeinschaftsbindung durch die Mitbrüder.

Die Abgrenzung von der Gemeinschaft und der Rückzug auf sich selbst – so Lentes, der sich auf die ‚Vita‘ Seuses stützt<sup>32</sup> – stehe damit dem Gemeinschaftsleben entgegen, da auch der gemeinschaftliche Versammlungsort der Predigerbrüder schlechthin, der Kapitelsaal, „zum Mnemotopos seiner Privatandacht“<sup>33</sup> werde. Der Diener wird in den Ausführungen Lentes’ insofern als rein individuell handelnd beschrieben, als er das gemeinschaftliche Leben im sozialen

<sup>26</sup> Lentes, „*Vita Perfecta*“, 128. Bezugnehmend auf die Geschichte der Klosterzelle und dem Prozess einer Ausdifferenzierung nicht-öffentlicher Räume, grenze auch ich den Begriff im Folgenden dahingehend ein, dass ich das *privatum* als besitzanzeigendes Wort aus der Untersuchung ausgeschlossen lasse. Mit *vita privata* sei hier die räumliche Trennung von der Gemeinschaft gemeint. Zu weiteren Schwierigkeiten zum Begriffspaar des ‚Öffentlichen‘ und ‚Privaten‘ im Mittelalter siehe Peter von Moos, „*Öffentlich und „privat“ im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung* (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33), Heidelberg 2004.

<sup>27</sup> In der Verhandlung der Grenzziehung und deren Überschreitung kann ein ‚Innen‘ nicht nur als architektonischer Raum (Privatraum), sondern auch als ein ‚Innenraum‘ der Figur beschrieben werden (vgl. Burkhard Hasebrink u. a., „Einleitung“, in: Ders. u. a. [Hg.], *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, Tübingen 2008, XI–XXI).

<sup>28</sup> Lentes, „*Vita Perfecta*“, 128.

<sup>29</sup> In der nhd. Übersetzung heißt es „eine verborgene Stelle“ (H, 128).

<sup>30</sup> Lentes, „*Vita Perfecta*“, 150.

<sup>31</sup> Ebd., 149. Hierbei handelt es nicht um die Deutung des ‚Innen‘ als ‚Innenraum‘ der Person, sondern lediglich um den architektonischen Raum (s. Anm. 26).

<sup>32</sup> Lentes, „*Vita Perfecta*“, 150.

<sup>33</sup> Ebd. Ein Topos, der u. a. schon bei Thomas von Aquin und Gregor dem Großen geführt worden ist (vgl. Mieth, *Die Einheit*, 117–127; des Weiteren auch Alois M. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers [Hg.], *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–132, und Keiling, *Muße*, bes. 51–119).

Raum meide. Gänzlich verneinen kann man die Berechtigung dieser Aussage für den Text bis Kap. XIX nicht. Man darf sie aber auch nicht absolut setzen, sondern muss sie im Kontext der gesamten ‚Vita‘ verstehen. Lentès hat seine Diagnose, die sich auf den ersten Teil des Textes bezieht, jedoch folgendermaßen formuliert: „Die *vita communis* und *vita apostolica* werden von Seuse zugunsten einer *vita solitaria* und *eremitica* aufgehoben.“<sup>34</sup> In der Auseinandersetzung mit dem eremitischen Leben rückt Lentès von dem ansonsten im Aufsatz vorgeschlagene Begriff der *vita privata* ab, da die Verbindung zu den Altvätern herausgestellt werden soll. Aus diesem Grund tendiere ich für eine Begriffsspezifizierung, die auch den verschiedenen Lebensformen – besonders in ihren räumlichen Differenzen – entspricht. Staubach operiert anstatt mit dem Begriff *vita eremitica* mit der Unterscheidung von *vita communis* und *vita solitaria*.<sup>35</sup> Eine genauere Binnendifferenzierung kann über ähnliche, aber dennoch nicht deckungsgleiche Lebensformbegriffe erfolgen. Im Folgenden werde ich die Begriffe ab- und eingrenzen, um danach die für die ‚Vita‘ markanten Begriffsnuancen herausstellen zu können.

Der Unterschied zwischen der *vita solitaria* und der *vita privata* ist, dass sich das ‚Private‘ innerhalb des sozialen Raums abspielt, indem ein „von den Augen der Kommunität abgeschlossene[r] Privatraum“<sup>36</sup> etabliert wird. Der Begriff der *vita solitaria* zielt hingegen auf einen suggestiv a-sozialen Raum fern von jeder Kommunität, in dem sich der Einzelne zu bewähren hat. Aus diesem Grunde spreche ich im Folgenden von der *vita privata*, wenn es um die ‚Vita‘ geht, da in dieser stets der Bezugsrahmen der *vita communis* innerhalb des Klosters präsent gehalten wird. Die *vita solitaria* ist bei Staubach den Eremiten zugeschrieben<sup>37</sup>, deren Lebensform aber gleichfalls als *vita eremitica* Erwähnung findet.<sup>38</sup> Damit die Unschärfe im Begriffsgebrauch beseitigt wird, sollte man nur für die Fälle, in denen auf die Beispielleben der Eremiten<sup>39</sup> referiert wird, auf die Prägung der *vita eremitica* zurückgreifen. Diese bildet somit einen Teilbereich jener *vita solitaria*, die auch von anderen Personen verwirklicht werden kann.

Der Begriff der *vita apostolica* beruht gleichfalls auf dem Beispiel bestimmter Beispielpersonen, den Aposteln, und betrifft eine Lebensform, die an die Nachfolge Christi gebunden ist, wobei nicht jede Lebensform in der Nachfolge Christi als *vita apostolica* bezeichnet werden kann. Die *vita communis* hingegen ist eine

<sup>34</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 150.

<sup>35</sup> Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*“, bes. 286 f.; 289.

<sup>36</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 135.

<sup>37</sup> Vgl. Staubach, „*Vita solitaria* und *vita communis*“, 281–285, der die (spät)mittelalterlichen Rückbezüge auf die Anfänge des Mönchtums beschreibt. Für diese Rückbezüge s. auch Fairy von Lilienfeld, „Mönchtum. II Christlich“, in: *TRE* 23 (1994), 150–193.

<sup>38</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 150.

<sup>39</sup> Die *vita eremitica* wird zumeist in direkten Bezug zur Askese der Eremiten gesetzt, sodass die *vita eremitica* gleichzusetzen ist mit einem Leben, dass durch die Askese bestimmt ist. Vgl. Bernd Jaspert, „Askese. VI Mittelalter“, in: *TRE* 4 (1979), 229–239.

Möglichkeit, dem apostolischen Aufruf zur Nachfolge unter bestimmten gemeinschaftlichen Verhältnissen nachzukommen.<sup>40</sup>

Für die ‚Vita‘ Heinrich Seuses lässt sich anhand der Differenzierungen der Lebensformbegriffe die Repräsentation einer *vita privata* präziser fassen. Das Leben des Dieners orientiert sich dafür in vielen Punkten durchaus an Konzepten einer *vita eremitica*.<sup>41</sup> Dennoch ist die Zelle innerhalb des Klosters immer schon ein Raum, selbst wenn er als Ort des persönlichen Handlungsvollzugs etabliert wird, der sich innerhalb des sozialen Raums des Klosters befindet. Es lässt sich für den Text eine deutliche Spannung ausmachen, die dadurch entsteht, dass die Integration tradiertter Muster von Lebensformen (*vita eremitica*) in andere zeitliche und räumliche Kontexte (die der ‚Vita‘) nicht ohne Reibungspunkte, kritische Auseinandersetzung mit ihnen und Transformationen derselben möglich ist.

Für den Anfang der ‚Vita‘ kann festgehalten werden, dass der in der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder gesuchte gemeinschaftliche Raum nicht mehr der einzige Ort ist, der die Vervollkommnung des Lebens begünstigen soll.<sup>42</sup> Dennoch ist anzumerken, dass es keinerlei kritische Äußerungen gegen das Ordensleben als *vita communis* gibt und auch die Privatandacht gegen keinerlei Ordensregeln verstößt. Die konforme Teilhabe des *dieners* am Ordensleben ist als unausgesprochen vorauszusetzen und für die gesamte ‚Vita‘ zu beobachten, da keinerlei konflikthafte oder normabweichende Aktionen gegenüber dem Ordensgelübde verhandelt werden, lediglich kleinere Bemerkungen zum Verhältnis zu seinen Mitbrüdern werden geäußert. Dies wird am Anfang der Beschreibung des Lebens des *dieners* ersichtlich.

Der Anfang des *dieners* zeigt einen Weg, bei dem der Körper durchaus als Instrumentarium der Askese genutzt wird, um die eigene Perfektionierung voranzutreiben.<sup>43</sup> Die *communitas* interveniert jedoch dagegen: „Und daz tet er neiswi lang, unz es die brüder innen wurden, do lies er dur von.“ [„Und das tat er, ich weiß nicht mehr wie lange; als die Brüder es merkten, unterließ er es.“] (B, Vita, XVI, 43,11 f.; H, 72). Das Ablassen geschieht hierbei nur durch äußerliche (im Text unausgesprochene) Restriktionen. Erst durch die ‚Schule in der Kunst der Gelassenheit‘ ab Kap. XIX erhält der *diener* die Einsicht, dass die strengen asketischen Praktiken aus seinem Eigenwillen heraus resultieren, und es wird ein neues Leidensverständnis (B, Vita, XX, 55,1–61,21) etabliert. In seinem sich durchsetzen-

<sup>40</sup> Vgl. Friedrich Mildenerger, „Apostel/Apostolat/Apostolizität. III. Systematisch-Theologisch, 5. Apostolizität als Verwirklichung des apostolischen Lebens“, in: *TRE* 3 (1995), 473–475. Hier wird insbesondere auf die christliche Lebensform in der Nachahmung bzw. Nachfolge der Apostel eingegangen. Im Ordensleben zeigt sich diese mittels der Merkmale der Armut und der Wanderpredigt. Durch die Bettelorden wird eine in institutioneller Gebundenheit verwirklichte Form der *vita apostolica* gegeben.

<sup>41</sup> Dies wird durch die häufige Nennung der Altväter als Vorbilder virulent (z. B. B, Vita, XX, 60,10–29; B, Vita, XXXV, 103,25–108,25)

<sup>42</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 148.

<sup>43</sup> Vgl. Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 134–147.



den Eigenwillen, zur Vollkommenheit zu gelangen, ist jener Mangel der Übungen zu finden, da den Selbstgeißelungen im ‚privaten‘ Raum der Eigenwille zugrunde liegt, der diese dadurch entwertet (B, Vita, XIX, 54,19–22). Verhandelt wird die besondere Glaubenseinstellung und weniger die generelle Kritik an Lebensformen und den damit verbundenen Räumen.

Auch das Hinausgehen in die Welt ist ein Wendepunkt<sup>44</sup>, der eindringlich beleuchtet, dass nicht die *vita communis* den Störfaktor bildete, sondern die Einstellung des *dieners*, die sich nicht nur in der Zelle, sondern auch außerhalb dieser zu bewähren hat. Damit korreliert ein veränderter Willensbegriff, der den Eigenwillen zugunsten der *gelassenheit* und dem Willen Gottes aufgibt – eine räumliche Zuweisung vorbildlicher Lebensführung ist in der Folge für den Text gänzlich suspendiert. Insofern wird in der ‚Vita‘ fortan die Aufrichtigkeit des Strebens nach Vervollkommnung losgelöst von örtlicher Fixierung propagiert.

Fast der gesamte Rest des ersten Teils der ‚Vita‘ stellt das Thema der Ortsungebundenheit, angefangen mit der berühmten Fußtuch-Szene, ins Zentrum: „Do mornend ward na der mess, und er in der cell sass trurig und verdahte uf disú ding und in fror, wan es winter was, do sprach neiswas in ime: ‚tú uf der celle venster, und lûg und lern!‘ Er tet uf und lûget hin: do sah er einen hund, der lúf enmitten in dem krúzgang“ [„Als es nach der (Konvents)messe Morgen ward und er traurig in seiner Zelle saß und über diese Dinge nachdachte und ihn fror – denn es war Winter –, vernahm er irgendeine Stimme in seinem Inneren: ‚Tu auf das Fenster, schau und lerne!‘ Er öffnete es und blickte hinaus: Da sah er einen Hund, mitten im Kreuzgang“] (B, Vita, XX, 58,3–7; H, 85). Der Diener beobachtet den Hund im Kreuzgang, der ein Fußtuch im Mund trägt, dieses auf und nieder wirft und ihm durch Zerren Löcher zufügt (B, Vita, XX, 58,7–9). Diese Szenerie wird ihm ausgedeutet: „reht also wirst du in diner brúder munde.“ [„Solch ein Spielzeug wirst du in deiner Brüder Gerede werden.“] (B, Vita, XX, 58,10 f.; H, 86). Bisher ist diese Textstelle im Zusammenhang der veränderten Glaubenseinstellung gesehen worden<sup>45</sup>, obwohl sie zudem programmatisch eine Entgrenzung des Raumes anzeigt, die auch einen anderen Leidensbegriff eröffnet. Das symbolische Öffnen der Fenster ist die Öffnung des Raumes der Privat-zelle des Dieners auf das, was sich außerhalb von dieser befindet. Die ‚Einübung in die Gelassenheit‘ verstetigt sich in einer Reihe von Episoden, die außerhalb des Klosters verortet sind. *Gelassenheit* ist in der ‚Vita‘ jene christliche (Lebens-) Haltung, welche alle Formen von zweckgebundener Instrumentalisierung hin-

<sup>44</sup> Das Kap. XXII bereitet diesen „usker“ vor, der sich ab Kap. XXIII in den Ortswechseln verstetigt.

<sup>45</sup> Keiling, *Muße*, 4–9; Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 181–182. Bernhardt fasst zudem noch einige Forschungsmeinungen zu dieser Szene zusammen, die diese „als grundlegende Einsicht des Dieners, die die Wende in die Gelassenheit begründet“ interpretieren (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 181, Anm. 196).

ter sich lässt und das Leben dem Fußtuch gleich als ‚Spielball‘ von Gottes Willen begreift.<sup>46</sup>

Das Hinaustreten in die Welt wird zum Test der Innerlichkeit gegenüber den mannigfaltigen äußerlichen Widrigkeiten. Die konkrete Nennung von Ortsnamen und Aufenthaltsorten<sup>47</sup> bindet die Figur an diese, sodass der Handlungsraum sozial konkretisiert wird. Die Figur bewegt sich in diesem Raum und semantisiert ihn<sup>48</sup>, indem dieser im Bewegungsbereich der Figur des Dieners zu dessen ‚neuer‘ Ereignisregion wird.<sup>49</sup> Der *diener*, mit der *cura monialium* oder etwaigen Aufgaben des Ordens<sup>50</sup> betraut, erfüllt nun bereitwillig die ihm aufgegebenen Ordensregularien. Der Dominikanerorden zeichnet sich gegenüber anderen Orden und deren *stabilitas loci* durch eine immense Mobilität aus, die zu einem dichten Geflecht sozialer Vernetzungen führt. Angesichts seiner anstehenden ‚Wege‘ partizipiert der Diener an einer weiteren Form der Lebensführung, die nicht mehr viel mit der räumlich abgeschiedenen Lebensweise<sup>51</sup> im

<sup>46</sup> Weiteres zu dem Begriff *gelassenheit* in den Schriften Heinrich Seuses findet sich bei Keiling, *Muße*, 1–15; Bernhardt, *Implizite Pragmatik der Gelassenheit*, 115–142; Markus Enders, *Gelassenheit und Abgeschiedenheit – Studien zur Deutschen Mystik* (Boethiana 82), Hamburg 2008; Alois M. Haas, „Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs“, in: Ders., *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, 2., durchges. u. verb. Aufl., Bern u. a. 1996, 247–269.

<sup>47</sup> Dementsprechend tauchen Referenzen auf Ortsnamen ab Kap. XXIII auf (z. B. Aachen, Köln, Straßburg, Bodensee, Rhein, sowie weitere soziale Wohn- und Lebensräume z. B. Frauenkloster, Gasthaus, Herberge, Burg, Doppelkloster, eine Kapelle auf einem Berg). Wie anhand der Beispiele ersichtlich, operiert die ‚Vita‘ nicht oft mit direkten Namenszuweisungen. Es wird allgemeiner gesprochen, indem für soziale Ansiedelungen die Worte *stat* und *dorf* genannt werden. Nur in einigen Fällen wird die bestimmte Zuschreibung verwendet, so z. B. beim Kloster von Elsbeth Stigel: „geischlichú tohter bredier ordens in einem beschlossenen kloster ze Tõzze, dú hiess Elsbet Stigelin“ [„lebte in einem beschlossenen Kloster zu Töß eine Schwester aus dem Predigerorden; sie hieß Elsbeth Stigel“] (B, Vita, XXXIII, 96,5–7; H, 121).

<sup>48</sup> Nach Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 187.

<sup>49</sup> Nach Dennerlein, *Narratologie des Raumes*, 237.

<sup>50</sup> So z. B.: „Ze einer zit für er abwert in Niderland ze einem capitel.“ [„Einst wanderte er rheinabwärts in die Niederlande zu einem Kapitel“] (B, Vita, XXIII, 68,17; H, 94).

<sup>51</sup> „Wan abgescheidenheit eim anvahenden menschen als nûz ist, do ward er ze rat, daz er bleib in sinem kloster me denn X jar abgescheiden von aller der welt. So er ab tisch gie, so beschloss er sich in siner kapell und bleib alda. Er enwolt weder an der port noch anderswa mit frown noh mit mannen einkein lang red haben noh sú an sehen [...] Er bleib alle zit da heime, daz er weder in die stat noh in daz land komen wollte, und wolt allein siner einikeit pflügen. Disú hût ellú half in nit, wan in den selben jaren vielen uf in gar berlichú liden“ [„Da Loslösung von allem Äußerem einem anfangenden Menschen gar nützlich ist, entschloß er sich, mehr als zehn Jahre im Kloster zuzubringen, getrennt von aller Welt. Ging er von Tisch weg, so schloß er sich in seiner Kapelle ein und blieb daselbst. Weder an der Pforte noch anderswo wollte er, sei es mit Frauen oder Männern, ein längeres Gespräch führen, ja, sie (nicht einmal) anblicken. (...) Stets blieb er zu Hause, wollte weder in die Stadt noch auf Land hinausgehen und nur sein Alleinsein bewahren. Diese Vorsicht freilich half ihm nichts, denn gerade in diesen Jahren ward er von schmerzlichen Leiden heimgesucht“] (B, Vita, XX, 59,29–60,7; H, 87 f.). Die ‚Abgeschiedenheit‘ wird in dem Zitat

Kloster gemein hat. Der Kontakt zu den Mitmenschen außerhalb des Klosters, die Gefahren der Umwelt, die heuchlerischen Reden über ihn, der Verrat seines Gesellen, Naturgewalten (B, Vita, XXII–XXVII), sie alle erzeugen ein wechselvolles Bild des außerhalb des Klosters sich ereignenden Lebens. Als gemeinsamer Nenner dieser Episoden ist das dem *diener* von außen zugefügte Leiden zu nennen, das der Einübung der Gelassenheit dient. Seine Annahme dieser Leiden, sein Weg, ist die *via dolorosa*, die seine Lebensform bestimmt. Die Gottesbeziehung wird einer Prüfung unterzogen, indem alle ihm unverfügbaren Leiden angenommen und von ihm durchlitten werden müssen: Sie sind Ereignisse der Prüfung und Versuchung, die zu einer Stärkung seines Glaubens führen sollen. Sie sind vielgestaltig in ihrer Ausformung, aber treiben dennoch demselben Ziel zu, der immerwährenden ‚Hinkehr‘ zu Gott als unabdingbare Voraussetzung auf dem Weg zur Vervollkommnung. Der *diener* vollführt, obgleich er als Mönch an bestimmte Verhaltensformen und -normen gebunden ist, ein Leben in unterschiedlichen Räumen. In der Transgression des beschlossenen Raumes weitet sich sowohl die Seelsorge als auch die Privatandacht auf eine Lebensweise, die sowohl Aspekte der *vita communis* als auch der *vita privata* umspannt. Die Äußerlichkeit der Handlungen, die Leiden bewusst suchen, wendet sich zu einer Innerlichkeit der Annahme von den Leiden, die dem Leben zugehörig sind.<sup>52</sup> Der Glaube und der daraus erwachsene Nutzen dieser Leiden sind für das Gottesverhältnis des Dieners konstitutiv. Der Aspekt des Nutzens jener Übungen, angestoßen durch äußerliche und innere Leiden, wird zu einem ständigen Topos der ‚Vita‘.<sup>53</sup>

---

der ‚Vita‘ an einen topologischen Ort geknüpft, den es zu verlassen gilt. Der Gedanke einer fern von räumlichen Distinktionen verankerten Veränderung der mentalen Einstellung, die durch die ‚Schule zur Gelassenheit‘ hervorgerufen werden soll, wird an dieser Stelle der ‚Vita‘ nicht vom Diener umgesetzt. Damit grenzt sich der Begriff der Abgeschiedenheit, der sich an dieser Stelle in der ‚Vita‘ finden lässt, deutlich ab von dem Begriffskonzept der Abgeschiedenheit (des Geistes) bei Meister Eckhart (vgl. Keiling, *Muße*, 68–86, bes. 79 f. und Burkhard Hasebrink, „Die Anthropologie der Abgeschiedenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth [Hg.], *Meister Eckhart im Original* [Meister-Eckhart-Jahrbuch 7], Stuttgart 2014, 139–154).

<sup>52</sup> In Kap. XX wird diese Veränderung thematisiert. Die nachfolgenden Kapitel (XXII–XXIX) erhalten spezifische Erzählungen, die sich dem Leitbild der Annahme der Leiden aus Kap. XX unterordnen lassen.

<sup>53</sup> Nach den erzählten Episoden folgen Erörterungen des lebensweltlichen Nutzens und der theologischen Tragweite jener Übungen und Leiden. Vgl. B, Vita, XXXI, XXXII, XL u. XLIV. Nutzen ist hier in der Verbindung zur ‚Einübung in die Gelassenheit‘ gemeint. Wie Eckhart, so kritisiert auch Seuse die Verwendung von Mitteln zur geistlichen Heilsfindung (vgl. Burkhard Hasebrink, „*mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider [Hg.], *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, 62–88, 65 f.) Mittel, Zweck und ein ‚Gewinngedanke‘, weshalb manche Übungen (eigenwillig) ausgeführt werden sollten, um dieses oder jenes zu erreichen, sind konträr zu dem Prinzip der ‚Gelassenheit‘ und werden deshalb verworfen. Das Konzept der ‚Gelassenheit‘ durchbricht folglich deren Verwendung. Der Wechsel von der Askese hin zur ‚Gelassenheit‘ (B, Vita, XIX) verdeutlicht diesen Prozess.

Der *diener* votiert in der ‚Vita‘ an keiner Stelle gegen die *vita communis*, noch erhebt er die Handlungen alleiniger *vita privata* zur Maxime. *Privatus* meint dabei auch weniger ein unabkömmliches Alleinsein gegenüber der Gemeinschaft, sondern kann auch als Modellzuschreibung für außerhalb von Klöstern lebende Menschen gebraucht werden. Der *diener* wendet sich außerhalb des Konvents an geistliche Kinder, ob in einer *vita communis*, einem offenen Kloster<sup>54</sup> lebend oder ihrem eigenen Glaubensweg folgend. Er, der *diener*, tauscht die Zelle gegen die Welt ein, doch auch die Welt und die Erlebnisse sind nicht per se wertbehaftet, sondern nur Anzeichen einer veränderten Gottesbeziehung, die sich als ein Einüben einer spezifischen Form von Innerlichkeit (*gelassenheit*) darlegen lässt.

Diese ist fern der fokussierten Lebensformzuschreibung von *vita communis* und/oder der *vita privata* vorfindbar, oder wie es passend im BdW formuliert ist: „in der lúten biwonungen und ane die lúte“ [„in der Gegenwart anderer Menschen oder auch allein“] (BdW, Kap. VI, 34,112 f.; BdW, 35). Diese ‚Freiheit‘ des Konzeptes der ‚Gelassenheit‘, fern einer Festlegung auf einen räumlichen Aspekt, lässt sich auch bereits bei Meister Eckhart in den *rede der unterscheidunge* finden:

Wer aber got rehte in der wârheit hât, der hât in in allen steten und in der strâze und bi allen liuten als wol als in der kirchen oder in der einœde oder in der zellen; ob er in anders rehte hât und ob er in aleine hât, den menschen enmac nieman gehindern. War umbe? Dâ hât er aleine got und meinet aleine got und werdent im alliu dinc lüter got.

[(W)er aber Gott recht in Wahrheit hat, der hat ihn an allen Stätten und auf der Straße und bei allen Leuten ebensogut wie in der Kirche oder in der Einöde oder in der Zelle; wenn anders er ihn recht und nur ihn hat, so kann einen solchen Menschen niemand behindern. Warum? Weil er einzig Gott hat und es nur auf Gott absieht, und alle Dinge ihm lauter Gott werden.]<sup>55</sup>

Für Eckhart wie für Seuse gilt mittels der herausgestellten Durchdringung der Lebensform durch die ‚Gelassenheit‘, dass die selbst auferlegten Grenzen negiert werden; die ‚Gelassenheit‘ führt zur Aufgabe eines an Mittel und Zwecke gebundenen Lebensformrepertoires. Damit einhergehend wird eine ‚Ortsungebundenheit‘ außerhalb jeden räumlichen Denkens offeriert, mit welcher keine rein innerliche Nähe zu Gott als ortloser Raum gemeint ist, sondern eine spirituelle Habitualisierung außerhalb eines Systems äußerlicher Bezugnahmen.

Die ‚Vita‘ geht jedoch noch einen Schritt weiter als Eckhart, indem sie den bei Eckhart vorzufindenden Gedanken narrativiert: Der Raum, dargestellt anhand

<sup>54</sup> „in dem selben unbeschlossen kloster“ [„In demselben offenen Kloster“] (B, Vita, XLI, 135,31; H, 157).

<sup>55</sup> Meister Eckhart, „Die rede der unterscheidunge“, in: Ders., *Werke I u. II. Texte und Übersetzungen*, hg. u. komm. v. Niklaus Largier (Bibliothek deutscher Klassiker 91 u. 91/ Bibliothek des Mittelalters 20 u. 21), Bd. 2, Frankfurt a. M. 1993, 334–433, 344,25–346,2; Übersetzung: ebd., 345,29–347,2.

der Zelle und der Orte, durch die der Diener sich bewegt, ist kein Kriterium oder Mittel zur Erlangung der *vita perfecta*. Indem die ‚Vita‘ durch semantisierte Räumlichkeiten bestimmte Lebensformen aufruft und als nicht notwendige Bedingung zur Vervollkommnung von Leben deklariert, macht sie diese Raumbeschreibung gleichfalls als ein dargestelltes Bild durchsichtig, welches es durch Bilderfülle in „gleichnusebenden wise“ [„in anschaulicher Weise“] (B, Vita, Prolog, 3,8 f.; H, 11) auszutreiben gilt<sup>56</sup>, und geht somit in der Darstellungsweise und Reflexion über Eckhart hinaus. Das darstellerische Programm der ‚Vita‘ („daz man bild mit bilden us tribe“ [„um Bilder durch Bilder auszutreiben“] [B, Vita, LIII, 191,9; H, 207]) zeigt sich so auch auf der Ebene der Raumdarstellung.<sup>57</sup>

## 2. *vita activa* und *vita contemplativa*

Die sich in den verschiedenen Räumlichkeiten vollziehenden Handlungen des *dieners* können gleichwohl unter dem Aspekt der Tätigkeit des Dieners untersucht werden. Bereits das frühchristliche Modell von *vita activa* und *vita contemplativa* ist exklusiv und integrativ zugleich, geht es doch „um die rückhaltlose Nachfolge Christi ohne Rücksicht auf diverse Lebensweisen, unter denen die eine oder andere einen Vorzug verdiente.“<sup>58</sup> Angesichts einer nicht mehr lückenlos möglichen Anknüpfens an die Urgemeinde und einer sich differenzierenden Ausbildung gesellschaftlicher Schichten muss die ‚Vita‘ einem veränderten Stadt- und Gesellschaftsbild Rechnung tragen, welches sich auch auf die Konzeptualisierungen von *vita contemplativa* und *vita activa* auswirkt.<sup>59</sup> Die ‚Vita‘ beruft sich besonders stark im Sinne der *Imitatio Christi* auf Christus als lehrrei-

<sup>56</sup> Vgl. Alois M. Haas, „Bildresistenz des Göttlichen und der menschliche Versuch, Unsichtbares sichtbar zu machen. Feindschaft und Liebe zum Bild in der Geschichte der Mystik“, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor* (Colloquia Raurica 7), München/Leipzig 2001, 283–302, 296.

<sup>57</sup> Vgl. Bruno Quast, „Anfänge. Heinrich Seuses *Vita* als Dekonstruktion einer Aufstiegsbiographie“, in: Udo Friedrich/Andreas Hammer/Christiane Witthöft (Hg.), *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne* (Literatur – Theorie – Geschichte 3), Berlin 2014, 157–171, 168–171, der den ‚Anfang‘ und das ‚Ende‘ auch als Bilder beschreibt, die ‚ausgetrieben‘ werden müssen.

<sup>58</sup> Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 109.

<sup>59</sup> Diese Ausdifferenzierung und Auswirkung auf das Ordensleben und den Dominikanerorden lässt sich vielfach feststellen und besitzt natürlich Wiederhall in der Literatur der Orden. Dazu Thomas Ertl, „Auf der Suche nach Zucht und Ordnung. Die Mendikanten des 13. Jahrhunderts zwischen Pluralisierung und Kontrollverdichtung“, in: *ZHF* 29 (2002), 483–523; Karl-Heinz Steinmetz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 50), Berlin 2005, bes. 106–128. Steinmetz spricht als Auswirkung der Veränderungen ganz bewusst von einer Neuverhandlung und Modifizierung bekannter Schemata in der Einteilung der *formae vitae* (ebd., 108 u. 118).

ches Vorbild<sup>60</sup>, dessen Leben selbst als sowohl kontemplativ als auch aktiv galt.<sup>61</sup> Die über die Antike und Spätantike tradierte Bevorzugung der *vita contemplativa* gegenüber der Aktion, „wird im 13. Jahrhundert in ihrer Selbstverständlichkeit in Frage gestellt“<sup>62</sup>. Hieraus ergibt sich eine Umwertung von *vita activa* und *vita contemplativa*. Paradigmatisch kann man hier die berühmte Auslegung von Meister Eckhart anführen (*Intravit Jesus in quoddam castellum*<sup>63</sup>), in welcher er der tätigen Martha den Vorrang gegenüber der kontemplativen Maria zuweist. Bei Eckhart kulminiert der Wandlungsprozess von der Privilegierung der *vita contemplativa* zu einem Lebensverständnis, das auf Ganzheitlichkeit hin angelegt ist.<sup>64</sup> Schon bei Thomas von Aquin ergänzten sich beide Formen zum Ideal einer *vita mixta*<sup>65</sup>, welche Alois M. Haas auch für die ‚Vita‘ annimmt: Es zeige sich „die synthetische Fassung einer *vita mixta* im Sinne Thomas von Aquins, darin die Aktion aus der Beschauung herauszufließen hat [...]“<sup>66</sup>. Dem schließt sich Thomas Lentès an, der davon spricht, dass nach den Übungen der Tugenden der *diener* soweit gefestigt sei, auch außerhalb des Konvents bestehen zu können und seiner Innerlichkeit nachzugehen.<sup>67</sup> Die Positionierung des *dieners* ist jedoch nur mit der *vita mixta* im Sinne Thomas’ zu erklären, wenn man, wie oben bereits angemerkt, innerhalb des ersten Teils der ‚Vita‘ verbleibt. Der gesamte Text der ‚Vita‘ unterläuft eher ein stufenähnliches Aufstiegsmodell, indem er wichtige Momente des Aufstiegszusammenhangs im Neu-Ansetzen jeder einzelnen Erzählsequenz suspendiert.<sup>68</sup> Die ‚Vita‘ steht in ihrer Aushandlung der

<sup>60</sup> Vgl. Peter Ulrich, *Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus*, Regensburg 1995.

<sup>61</sup> So z. B. bei Thomas von Aquin, vgl. Mieth, *Die Einheit*, 125.

<sup>62</sup> Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 112. Die von Haas angenommene lineare Entwicklung ist zwar angesichts der Vielfalt der Interpretationen des Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa* und deren wechselnder Semantisierung zu relativieren. Vgl. dazu Giles Constable, „The Interpretation of Mary and Martha“, in: Ders., *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought*, Cambridge 1995, S. 1–141, und den Beitrag von Christian Schmidt in diesem Band. Trotzdem kann man Haas’ Positionierungen zu dieser Frage auch als Reaktion auf sich verändernde soziale Verhältnisse begreifen.

<sup>63</sup> Meister Eckhart, *Werke*, Bd. 2, Pr. 86, 208–229.

<sup>64</sup> Vgl. Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 120; Keiling, *Muße*, 155–176, 189–197; Mieth, *Die Einheit*, 243–248, 415, 421 f.

<sup>65</sup> Vgl. Mieth, *Die Einheit*, 121–124, bes. 121: „Aber auch der Systematiker Thomas von Aquin lehrt, daß jede Lebensform irgendwie gemischt sein muß [...]. So ist jede Lebensform eine verschieden akzentuierte ‚vita mixta‘, was Thomas zwar gesehen, dann aber ebenso wie Augustinus nur für das kontemplative Leben gezeigt hat.“

<sup>66</sup> Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 120.

<sup>67</sup> Lentès, „*Vita Perfecta*“, 158. Dieses Argument ist deutlich an die Darstellungen des Origenes geknüpft, der die Lebensform der *vita contemplativa* und der *vita activa* als „zwei Etappen desselben geistlichen Weges des Christen“ darstellt, da „das tätige Leben zum beschaulichen hin [führt]; es ist der Gipfel und Höhepunkt aller tätigen, d. h. asketischen Bemühung“ (Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa*“, 111).

<sup>68</sup> Vgl. Quast, „Anfänge“, 169: „Die Vorstellung religiöser Vervollkommnung als Progression, als Aufstieg wird zwar einerseits zitiert, andererseits jedoch performativ abgewie-

Lebensformen den Vorstellungen Taulers nahe, der eine „organische und fruchtbare Einheit von Innerlichkeit und Äußerlichkeit“<sup>69</sup> anstrebt, wie sie schon bei Eckhart formuliert ist.

In der ‚Vita‘ ist die narrativ vermittelte Aushandlung von ‚Lebensformen‘, wie sich etwa in der ordensgebundenen Reisetätigkeit des Dieners unter Verinnerlichung von *gelassenheit* zeigt<sup>70</sup>, gleichfalls kein kontrastives Abwägen der Vor- und Nachteile, sondern zielt auf die Integration, die an dem Spannungsverhältnis<sup>71</sup> zwischen den beiden Begriffen von *vita activa* und *vita contemplativa* ansetzt. Das sukzessiv-aufbauende Verhältnis von Thomas, bei dem die Kontemplation nachfolgend aus der Aktion erwächst, wird in ein simultan-integratives transformiert. Diese Wende führt zu einer Pluralisierung der gelebten Form, wie sie gleichfalls im Verhältnis zwischen *vita communis* und *vita privata* zu finden gewesen ist. Der Gedankengang der ständigen Gottesbeziehung (in *gelassenheit*) verwehrt die Verabsolutierung eines Teilbereiches der Lebensformen.

Das Leben des *dieners* integriert, mit je eigenen Akzentuierungen und Verschiebungen, Aspekte des aktiv geführten Lebens als auch des kontemplativ geführten Lebens. Der *diener* versucht alle Aspekte seines Lebens von der Haltung des ‚gelassenen Menschen‘ aus zu überformen, der aus der ‚Innerlichkeit‘, der wahren Abgeschiedenheit, der Gelassenheit, in die Welt hineinwirkt. Und *vice versa* wirken die äußeren Übungen, die Tätigkeiten in der Welt, auf die Innerlichkeit. Die Integration ist die unhintergehbare Wechselwirkung der Dichotomien Außen-Innen, Leiden-Erleiden und Aktiv-Passiv.<sup>72</sup>

---

sen. Denn auch das Voranschreiten auf dem religiösen Vervollkommnungsweg ist Anfang. Indem die *Vita* vor allem den Anfang pluralisiert und zerdehnt und ihn in der Wiederholung gewissermaßen stillstellt, jedenfalls die mit der Vorstellung von Anfang verbundene Bewegungsdynamik abfängt, zielt sie auf eine De-Konstruktion religiöser Aufstiegsvorstellungen.“

<sup>69</sup> Mieth, *Die Einheit*, 306. Die Gegenüberstellung von Tauler und Thomas als veränderte Aushandlung von Lebensformen wird in gleichem Sinne betont: „Es handelt sich also bei Tauler nicht wie bei Thomas um die Gegenüberstellung zweier verschiedener Lebensformen, sondern um den Bezug zweier Prinzipien im Gebetsleben und im tätigen Leben.“ (ebd., 314). Des Weiteren: Christine Büchner, „Das gelassene Ich. Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse – Eine Annäherung“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Individualisierung in der Mystik. Eckhart – Tauler – Seuse* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 8), Stuttgart 2014, 181–194.

<sup>70</sup> S. oben.

<sup>71</sup> Vgl. Mieth, *Die Einheit*, 340.

<sup>72</sup> Susanne Bernhardt beschreibt die *vita passiva* als Lebensform der Gelassenheit und der Hingabe an Gottes Willen in der Aufgabe des Eigenwillens (Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 308), was sie aus der Bearbeitung der Modellfigur Hiob und des Figurenmodells des *frümen riters* herleitet (ebd., 73–100). Ich würde die Bedeutung des Konzepts einer *vita passiva* etwas abgeschwächer veranschlagen. Sie ist, auch wenn der Begriff der *vita passiva* es nahelegt, weniger eine Lebensform, die Urteil über das Ausführen und nicht Ausführen von Handlungen gibt, sondern vielmehr eine einzuübende Haltung. An keiner Stelle der ‚Vita‘ wird eine Lebensform fern jeglicher ‚aktiv‘ geführter Handlung verabsolutiert. Über den gesamten Text der ‚Vita‘ gesehen begegnen Handlungen und Anweisungen, die auf Vor-

In den Erzählabschnitten, in welchen der *diener* fern seines Konvents und seiner Zelle weilt, werden die Leiden in eine ‚Nutzenrechnung‘ miteinbezogen (B, *Vita*, XXII–XXXII, bes. XXXII u. Kap. XXXVII–XLII, bes. XL). Es wird aufgezeigt, dass auch die Widrigkeiten der Welt Nutzen bringen. In der Vermittlung dieses Gedankengangs an die geistliche Tochter wird die überpersönliche Grundlage erläutert, dass das tätige Leben und das kontemplative Leben keine Gegensätze bilden, wenn die Handlung in der Zeit aus der Haltung des ‚Gelassenseins‘ erwächst. Das Konzept ‚Gelassenheit‘ untergräbt, ähnlich wie bei der narrativ vermittelten Abwägung von Räumlichkeiten, auch die Unterscheidung zwischen *vita activa* und *vita contemplativa*.

Die Art und Weise des Konnexes hat, wie Dietmar Mieth bemerkt, dabei Auswirkungen auf das Verständnis des Menschen, der sich von ‚reiner‘ Innerlichkeit und ‚reiner‘ Äußerlichkeit löst:

Jeder Lebensweg soll also die organische Verbindung von Innerlichkeit und Wirksamkeit leisten, aber jeder auf seine Weise. So betont das kontemplative Leben die Innerlichkeit, sucht aber auch ihre Fruchtbarkeit im Werk; das aktive Leben betont die Hingabe an die Tätigkeit, sucht aber darin die innere Freiheit für Gott zu bewahren.<sup>73</sup>

Einer Festlegung auf ein bestimmtes Schema von ‚Lebensformen‘ wird dadurch entgegengewirkt. Vielmehr vermögen die in der ‚Vita‘ aufgezeigten Möglichkeiten „die Darstellung der christlichen Existenz in verschiedenen Lebensformen als jeweils anders akzentuierte Verbindung von eschatologischer Heilsberufung und immanenter Heilsverwirklichung zu beschreiben.“<sup>74</sup> Die soziale Verhaltensanweisung durch die Ordensregeln ist christlich sanktioniert und definiert die Lebensform „als kollektiv verbindliches, durch Normen konstituiertes und zusammengehaltenes Gebilde“<sup>75</sup>, dessen je eigene persönliche Realisierung auch das Spannungsverhältnis zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* zu inte-

---

bilder zurückgehen, und die erprobt werden (müssen). Hiob und der *frume riter* (B, *Vita*, XVIII, 48,22) sind zwei dieser Vorbilder, die vom Text aufgerufen werden, wobei die Diagnose, dass die „Vorstellung einer *vita passiva*, der geduldigen Hingabe an Gott, [...] nicht normativ umgesetzt, sondern als Lebensform in der Nachfolge Hiobs und nach dem Vorbild des geistlichen Ritters narrativ entwickelt [wird]“ (ebd., 306), nur eingeschränkt Geltung beanspruchen kann. Denn die an den beiden Figuren exemplifizierte Haltung kann der *gelassenheit* untergeordnet werden, begründet aber m. E. keine eigenständige Lebensform. Auch die *vita passiva* wird nur als eine versuchshafte Möglichkeit von Lebensgestaltung begriffen, die ähnlich eingesetzt ist wie die räumlichen und asketischen Vorstellungen, die mit den Vorbildern der Altväter verknüpft sind. Beides sind Modelle, die durch die Figur des Dieners im Narrativ umgesetzt werden, der versucht die *gelassenheit* und das *selig vollkommen leben* zu erlangen, wobei nicht ausgesagt ist, dass eine aktive Tätigkeit, wie z. B. die *cura monialium*, unterlassen wird.

<sup>73</sup> Mieth, *Die Einheit*, 347. Die von Mieth für Eckhart und Tauler herausgestellte Verbindung von Innerlichkeit und Wirksamkeit ist gleichfalls in der ‚Vita‘ zu beobachten.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014, 142.



grieren hat. Es kommt in der ‚Vita‘ eine Diversität von Lebenswegen zum Vorschein, die einer einseitigen Verabsolutierung einer bestimmten Lebensform entgegensteht. Eine solche würde zum Ausschluss unterschiedlicher sozialer Gruppen der Glaubensanhänger führen, deren plurale Formen von Lebensführung die ‚Vita‘ mittels des Begriffes der Gelassenheit zu vereinen sucht. Das kontemplative Moment wie auch die aktive Nächstenliebe werden als unverzichtbare Bestandteile begriffen. Sie ergeben sich aus der Haltung der *gelassenheit* und nicht aus den spezifischen Umständen der Lebenswelt.

### 3. Vervollkommnung und Lebensform

Ein auf Vervollkommnung ausgerichteter Lebensweg wird innerhalb der Tradition der christlichen Mystik oft als ‚Lehrpfad‘ angesehen, an dessen Ende die *unio mystica* steht, bei der „die Überschreitung der Differenz zwischen Transzendenz und Immanenz zentral“<sup>76</sup> sei.

Da in der ‚Vita‘ der modellhafte Weg und die präferierten ‚Lebensformen‘ kritisch hinterfragt werden, kann gleichfalls aufgezeigt werden, wie die ‚Vita‘ die unüberbrückbare Differenz zwischen der gewählten Lebensform und dem Ziel dieses Prozesses, der Auflösung der Grenze von Transzendenz und Immanenz, thematisiert. Die *seligkeit*, die zu erlangen ist, wird, wie zu sehen sein wird, nicht innerhalb des Lebens der Figuren erlangt. Sie beschränkt sich auf das Leben nach dem Tod und kann zumindest auf der Darstellungsebene der ‚Vita‘ als Perspektive aufscheinen. Über die narrativ vermittelten Handlungen und diskursiven Anweisungen innerhalb der ‚Vita‘ werden aber Möglichkeiten angedeutet, sich der Vollkommenheit trotz aller Hindernisse anzunähern.

Der *diener* fungiert als jene Figur, die innerhalb ihres Lebensentwurfes probiert, die Gottesbeziehung zusehends in jeder (Alltags-)Handlung zu aktualisieren: das Gehen im Kreuzgang, Gebete, Askesepraktiken, Stadtbesuche und Reisen<sup>77</sup> sind Aktionen, die immer um die Frage kreisen, wie es der Mensch in den mannigfaltigen Anfechtungen erreichen kann, seine je eigene Gottesbeziehung aufzubauen und, viel wichtiger, aufrechtzuerhalten.

Dabei ist die ‚Vita‘ kein geordneter Katalog, der zur *vita perfecta* führt und den einen, allgemeingültigen Weg zu dieser nachzeichnet. Es sind Versatzstücke

<sup>76</sup> Albert Suerbaum, „Maria in der Mystik“, in: Renate Dürr u. a. (Hg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn 2019, 375–396, 377. Hingewiesen sei auf die generelle Problematik allgemeiner Aussagen über ‚Mystik‘ und die *unio mystica* angesichts der in den einzelnen Texten vorgenommenen singulären Ausagierung (s. dazu Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990, 26).

<sup>77</sup> Vgl. zum Thema Reisen Louise Gnädinger, „Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses“, in: Jakobus Kaffanke OSB (Hg.), *Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit* (Heinrich-Seuse-Forum 1), Berlin 2013, 69–138, 125–127.

christlichen Lebens in einer nach bestimmten Mustern zusammengestellten literarischen Form. Die ‚Vita‘ hat Inszenierungscharakter<sup>78</sup> und kann nur aus diesem Grund die Vollkommenheit einfangen. Hierbei zeigt sich die besondere ‚Leistung‘ der literarischen Darstellung: Sie kann im Modus des ‚Als-ob‘ Möglichkeiten erproben, dabei „Wahrnehmungs- bzw. Erfahrungsräume“<sup>79</sup> konstruieren, und ist nicht auf eine konkrete, lebensweltliche Authentifizierung angewiesen. So wird an mehreren Textstellen ein Ort der absoluten Vollkommenheit aufgerufen, etwa in den vielen Episoden, die den *diener* entrückt zeigen, oder in jenen, die den nahenden Tod des *dieners*<sup>80</sup> aufzeigen. Charakteristisches Merkmal dieser ‚Entrückungen‘ ist allerdings ihre Punktualität. Nach jeder Entrückung findet sich der *diener* in der Welt (zumeist tief betrübt) wieder; der Wechsel von Entrückung und Zurückgeworfensein ist ein Prozess, der im Sinne eines Fortschreitens, aber nicht im Sinne eines Aufstiegs zu vollständiger Vollkommenheit verstanden werden kann.<sup>81</sup> Es wird nämlich in jeder Episode ein neuer Annäherungsversuch an die Vollkommenheit umgesetzt, weswegen der Text für den humanen Lebensweg folglich vielmehr ein approximatives Konzept von Vollkommenheit gegenüber einem absoluten propagiert. Die absolute Vollkommenheit ist allein Gott, aus dem der Mensch ausgeflossen ist und in den er wieder einzugehen hat (vgl. B, BdW, Kap. IV u. V). Die Lebensführung hat sich an dieser Rückkehr zu Gott auszurichten und ist angesichts der göttlichen Vollkommenheit immer kategorial insuffizient. Die menschliche Vollkommenheit kann nie absolute Geltung erreichen, sondern bildet eine Bewegung der stetigen Annäherung an ein im Leben aufgrund des ontologischen Unterschiedes zwischen Gott und Mensch unerreichbares Ziel. Die Rückkehr zu Gott muss in

<sup>78</sup> Die Besonderheit der literarischen Inszenierung, der Applikation der Sinne und der Imagination dieser Texte und auch der ‚Vita‘ findet sich bei Niklaus Largier, „Das Theater der Askese: Gewalt, Affekt und Imagination“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 207–222; Ders., *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*, München 2007, 26–42 u. 115–126, herausgearbeitet.

<sup>79</sup> Largier, *Kunst des Begehrens*, 30.

<sup>80</sup> „Do waz kein bewegde da; daz anlút war ime erleichtet, sin mund erswarzet und ellú leblich waz da hin als eines toten menschen, den man auf die bare hat geleit. Daz werete wol als lang, daz man under dannen weri ein mil weges gegangen“ [„Der Diener bewegte sich nicht mehr, das Antlitz war erleichtet, der Mund schwarz, und er gab kein Lebenszeichen von sich, wie bei einem Menschen, den man auf die Bahre gelegt hat. Dieser Zustand währte so lange, daß man in der Zeit eine Meile hätte gehen können.“] (B, Vita, XXX, 88,6–9; H, 113).

<sup>81</sup> Das Drei-Stufen-Modell wird von der ‚Vita‘ angesprochen, doch unterlaufen die Episoden jenen Aufstiegsgedanken, so auch Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 51–59. Spannungen zwischen der Vollkommenheit und dem Stufenmodell finden sich auch bei Karl Rahner, „Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung“, in: Ders., *Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*, Sämtliche Werke, Bd. 7., bearb. v. Andreas R. Batlogg, hg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung v. Karl Kardinal Lehmann u. a., Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013, 294–311.

jeder Aktion *erstritten* werden<sup>82</sup>, weshalb der Begriff der Vervollkommnung dem Begriff der Vollkommenheit vorzuziehen ist.

Würde die ‚Vita‘ anhand der Lebensformdiskussion eine bestimmte Konkretisierung der ‚richtigen‘ Lebensweise, *ein* praktisch-ethisches Muster als Norm entwerfen, wäre freilich ein stabiler Entwurf für das menschliche Leben gegeben. Jene *stabilitas (vivendi)* ist jedoch nur in Gott und kann dem Dasein des Menschen nicht überantwortet werden. Die Suche danach ist unabschließbar und wiederkehrend. Aus diesem Grund kann der *diener* auch keineswegs den Leiden und der Suche, ob in der Zelle, außerhalb des Konvents, tätig oder passiv, entfliehen. Dies mag auch eine Erklärung dafür sein, dass die narrative Einlösung des Todes des *dieners* für die ‚Vita‘ eine so auffallende Leerstelle<sup>83</sup> bleibt. Sein Ende wird nicht thematisiert, der *diener* wird zur auf Dauer gestellten Referenzfigur einer unabschließbaren Suche nach Vollkommenheit. Dies zeigt sich über die paradigmatische Reihung von immer neu ansetzenden Erzählabschnitten, die diese Suche mit je anders gelagerten Ansatzpunkten und Akzentuierungen ausagieren.

#### 4. Vervollkommnung – Lebensform – Rezeption

Durch die Untersuchung des textinternen Rezeptionsverhältnisses zwischen der geistlichen Tochter und dem Diener<sup>84</sup> lässt sich die Frage der Lebensführung im Sinne einer praktischen Umsetzung oder ‚Lehrbarkeit‘ konkretisieren. Der zweite Teil der ‚Vita‘ fokussiert dieses Vorgehen. Die eckhartsche spirituelle Anleitung durch Reden und Predigten<sup>85</sup> findet in der ‚Vita‘ ein narratives Pendant<sup>86</sup>. Das Scheitern und stete Leiden des *dieners* zeigt eine deutliche Distanz zu der Vervollkommnung, da der Diener zu keinem seligen Ende kommt. Sein Weg behindert hierin eine direkte lebenspraktische Nachahmung. Dennoch erweist sich das literarische Programm der ‚Vita‘ als auch im Sinne der *cura monialium* anwendbar: Die bekannten Dualismen der Lebensformen werden vorgeführt, und im Gespräch von Tochter und *diener* diskutiert<sup>87</sup>, und erhellen zugleich das

---

<sup>82</sup> Das *erstritten* der *gelassenheit* wird pointiert, wiederholend und immer neu ansetzend beschrieben. In einer abgeschlossenen Erzählung (d. h. in der Beschreibung eines seligen Endes des *dieners*) wäre das *erstritten* obsolet, da das *Gelassensein* einen Endpunkt jener immerwährenden Suche markieren würde.

<sup>83</sup> Wie auch Dennerlein, *Narratologie des Raumes*, 95 (Anm. 56) verwende ich den Terminus als Hinweis auf ein Fehlen von Informationen.

<sup>84</sup> Eine ausführliche Untersuchung zur Einbindung der Rezeption von Wissen durch die Figur der geistlichen Tochter bei Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 229–304.

<sup>85</sup> Karl-Heinz Witte, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grund des Lebens. Eine Einführung*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016, 273.

<sup>86</sup> Vgl. Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 41.

<sup>87</sup> Der Austausch zwischen der Tochter und dem *diener* ist das grundlegende Gerüst

Verständnis des ersten Teils der ‚Vita‘. *Kêr* als die notwendige Voraussetzung des ‚Anfangs‘ und die dauerhafte Einübung der *gelassenheit* bilden den ‚Weg der Innerlichkeit‘, welcher im aktiven *und* passiven Leben zum alles entscheidenden Prinzip wird. Der Weg, der immer durch die eigene Glaubensbeziehung bestimmt ist, ist hier als „Metapher der Annäherung, nicht aber des Durchbruchs“<sup>88</sup> zu verstehen.

Beispielhaft für diese jedem Menschen eigene Beziehung zu den tradierten Lebensformen sei hier die Zusendung eines Schriftstücks der Altvätersprüche an die geistliche Tochter angeführt.<sup>89</sup> Auf die Nachfrage der Tochter, wieso sich der *diener* strengen Übungen unterworfen habe, relativiert der *diener* die Passagen aus dem ersten Teil der ‚Vita‘, ohne sie gänzlich zu verwerfen. Gegenüber einer allgemeingültigen Lebenshaltung wird die Individualität der Gottesbeziehung angesprochen:

Der lieb Cristus sprach nüt: ‚nement min krúz uf úch,‘ er sprach: ‚ieder mensch neme sin krúz uf sich!‘ Du solt nüt an sehen ze ervolgen der alten veter strenkheit noh die herten úbunge dines geischlichen vaters, du solt usser dem allen dir selb och ein vaht nemen, daz du wol mugest erzúgen mit dinem kranken libe, daz dú untugend in dir sterbe und mit dem libe lang lebest. Daz ist ein wirigú úbunge und ist dir daz beste. (B, Vita, XXXV, 107,11–16)

[Der liebe Heiland sprach ja nicht: ‚Nehmet *mein* Kreuz auf euch‘, er sagte: ‚Nehme jeder Mensch *sein* Kreuz auf sich.‘ Du sollst es nicht darauf anlegen, der alten Väter strenge Lebensweise und die harten Züchtigungen deines geistlichen Vaters zu erreichen, du sollst aus alldem dir selbst auf ein Teil nehmen, das du mit deinem schwachen Körper fertiger bringen kannst, damit Untugend in dir sterbe und du ein langes Leben führen könntest. Das ist eine langdauernde Übung und für dich das beste.] (H, 131)

Die Schwere asketischer Disziplinen richtet sich als Christusnachfolge also nach der individuellen Konstitution der Körperlichkeit, da sie wie die Übungen der Innerlichkeit auch von jedem selbst umgesetzt werden müssen. Die körperlichen

---

des zweiten Teils der ‚Vita‘ (Kap XXXIII–LIII), wobei ein Augenmerk auf die Kap. XXXIII–XXXV gelegt werden kann, in welchem auf die Applizierung von literarischem (diskursiven) Wissen eingegangen wird.

<sup>88</sup> Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 279.

<sup>89</sup> Die Aktion der Wissensübergabe und des Wissensaustausches innerhalb als auch außerhalb klerikaler Lebensformen ist typisch für das Auftreten der Dominikaner, die neben dem Austausch mit den Brüdern des eigenen Ordens ebenfalls mit den Laien, Beginen oder Ordensschwestern zu kommunizieren hatten, um die Vertrautheit durch regelmäßigen Kontakt herzustellen (vgl. Markus Schürer, „Zum Zusammenhang von Kommunikation und *vita religiosa* während des Mittelalters. Eine Skizze“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 [2007], 11–31, bes. 30). Die Inszenierung des Verhältnisses zwischen der geistlichen Tochter und dem *diener* weist auf die Schritte eines solchen Vertrauensaufbaus hin. Zudem werden in der ‚Vita‘ noch weitere Personen erwähnt, die in Beziehung zu ihm treten, um sich in die Vertrautheit seiner Worte zu begeben (z. B. B, Vita, XXII).

Unterschiede sind nur ein Teilaspekt in der Wahrnehmung diversifizierter Lebensbedürfnisse, die in der ‚Vita‘ thematisiert werden.<sup>90</sup> Die Befreiung des Ichs aus einer „machtförmigen Selbstbesitzstruktur“<sup>91</sup> wehrt sich dennoch gegen eine zu strikt verstandene Individualisierung von Lebensformen und -normen. Die Ausgangspunkte der Menschen sind nach der ‚Vita‘ verschieden, ebenso wie es die Formen der Lebensführung sein können. Jedoch ist die Überführung in die *gelassenheit* das übergreifende Prinzip, das die Unterschiede nivelliert und somit alle in den ‚Weg zu Gott‘ einzubeziehen vermag. Grundlegendes Prinzip neben der *gelassenheit* ist, dass das persönliche Ich zum überpersönlichen nicht-kategorialen Ich werden soll. Dieses wird durch Christus empfangen, so Christine Bückner, die dabei auf Gal 2,20 verweist: „Nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir“.<sup>92</sup>

Die Figur des Dieners und seine Handlungen sind immer nur in *bildgebender wise*<sup>93</sup> eingesetzt. Die Erzählungen von ihnen werden dem generellen Kampf gegen die Untugend untergeordnet. Der ‚Lebensweg‘ des *dieners* ist das Vorbild, welches durch die geistliche Tochter nachgeahmt wird. Die Tochter ist hierbei die Figur, die das im Text narrativ vermittelte Wissen einübt. Sie nimmt das durch die episodischen Erzählungen und durch die Sprüche aufgerufene Wissen an und zeigt dabei, „dass nicht das gestufte Nacheinander einer Entwicklung zur religiösen Vervollkommnung führt, sondern erst die Individualisierung des Erzählten, die Aneignung im eigenen Leben [...]“<sup>94</sup> diese Entwicklung stützt. Dabei wird die Differenz zwischen der Figur des Dieners und der Figur der geistlichen Tochter ersichtlich.

Das *erstriten* des *dieners* ist ein unabschließbarer Akt, sein ‚Lebensweg‘ ist es am Ende der ‚Vita‘ gleichwohl, da man nichts über ein Ende, oder den Tod des *dieners* erfährt. Die rezeptive Haltung der Tochter erlaubt es, dass ihr Lebensweg

<sup>90</sup> Vgl. Silvia Bara Bancel, „*Ich leb, nit me ich*. Zur religiösen Erfahrung und zum Verständnis von Individualität in Heinrich Seuses ‚Vita‘“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Individualisierung in der Mystik. Eckhart – Tauler – Seuse* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 8), Stuttgart 2014, 93–116, 115.

<sup>91</sup> Bückner, „Das gelassene Ich“, 191.

<sup>92</sup> Ebd., 192. Vgl. dafür auch den Wortlaut in der Vulgata: „vivo autem iam non ego | vivit vero in me Christus“ [„Aber nicht mehr *ich* lebe, sondern in mir lebt Christus.“] (Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, 5 Bde., hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger [Sammlung Tusculum], Bd. 5: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*, Berlin/Boston 2018, 866,6; dort auch Übers., 867). In der ‚Vita‘ wird diese Lehre besonders konzentriert in einem der Sprüche des Kap. II aufgegriffen: „Swenn ein mensch ein mensch ist worden in Cristo und entworfen im selber, dem ist reht.“ [„Gut steht es mit einem Menschen, wenn er ein Mensch in Christus und sich selbst zunichte geworden ist.“] (B, Vita, II, 168,13 f.; H, 186).

<sup>93</sup> B, Prolog, 3,3.

<sup>94</sup> Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 236.

mithilfe des vermittelten Wissens und der Einübungen<sup>95</sup> zu einem Ziel führt. In der Aufnahme der Lehre wird das vermittelte Wissen in Bezug zur Heilsvorstellung *in hoher seligkeit* gesetzt und die Figur der Tochter aus der Erzählung entlassen:

Do disú heiligú tohter von irem geischlichen vater adellich waz gewiset na ganzzer krist-anlicher warheit mit gütem underscheid uff alle weg, die da endent in hoher selikeit, und si daz wol hat ergrifen, als man es denn in der zit mag haben, do schreib er ir an dem jungsten brief under andren dingen also: nu dar, tohter, gib der creatur urlob und la din fragen fúrbaz sin, los selb, waz got in dir sprech! Du macht dich wol frówen, daz dir worden ist, daz mengem menschen vor belibet, wie sur es dir ist worden; daz ist nu alles da hin mit der zit. Dir ist nu fúrbaz nit me ze tûne, denn götlichen frid in stiller rúw haben, und frólich ze beiten der stunde diner zitlichen vergangenheit in die volkomen ewigen selikeit. (B, LIII, 194,10–21)

[Als diese fromme Tochter des Dieners von ihrem geistlichen Vater in solch edler Weise nach ganzer christlicher Weise mit guter Unterscheidung auf alle Wege, die in hoher Seligkeit enden, geführt und sie das alles so weit begriffen hatte, wie man das in dieser Zeitlichkeit erreichen kann, schrieb er ihr in seinem letzten Briefe unter anderem Folgendes: ‚Nun denn, Tochter, löse dich vom Geschöpflichen und laß ferner dein Fragen sein, schau selbst, was Gott in dir spreche! Du darfst dich wohl freuen, daß dir zuteil geworden, was manchem Menschen vorenthalten wird; wie sauer es dir auch geworden ist, das geht mit der Zeit alles dahin. Du kannst nun weiter nichts mehr tun, als götlichen Frieden in Stille zu besitzen und freudig die Stunde deines irdischen Vergehens und Eingehens in die vollkommene ewige Seligkeit zu harren.‘] (H, 210 f.)

Weitere Stationen ihres Lebensweges sind im Text der ‚Vita‘ ausgespart. Nach ihrem Tod wird von ihrem *selig ende* gesprochen und im folgenden Teilsatz gleichsam auf Ihr Leben, *waz selig gewesen* (B, Vita, LIII, 194,23) ist, verwiesen. Der Gnadenvollzug der Tochter verbleibt unsichtbar<sup>96</sup>, wie auch die konkrete Auserzählung ihres Lebens bis hin zum Tod nicht umfassend wiedergegeben wird. Dass sie jedoch ein seliges Ende findet, macht die Tochter zum heiligen (Vor) Bild.<sup>97</sup>

Die Darstellung der Tochter überspringt die kritischen Aspekte des *erstritens*, welche anhand der Figur des Dieners dargestellt werden. Sie ist das Vorbild für eine auf der Rezeption von Wissen basierenden Möglichkeit der Erlangung eines seligen Endes. Die Figur des Dieners ist hingegen für die Wiederholung durch die Rezeption vonnöten; ohne Vorbild(er) hätte das gelingende Leben der geist-

<sup>95</sup> „Mit sôlichen strengen übungen und mit götlichen bilden Jesu Cristi und siner lieben fründen waz der anvang dieser heiligen tohter gebildet.“ [„Mit solchen strengen Übungen und nach dem götlichen Vorbilde Jesu Christi und seiner lieben Freunde war der Anfang von des Dieners frommer Tochter gestaltet.“] (B, Vita, XLV, 155,8–10; H, 172).

<sup>96</sup> Nach Bernhardt, *Figur im Vollzug*, 301 (Anm. 161).

<sup>97</sup> Nach ebd., 302.

lichen Tochter nicht angeleitet werden können.<sup>98</sup> Beide Figuren ergänzen sich und verweisen durch die textintern dargestellte Rezeption auf eine außerhalb der ‚Vita‘ weiterlaufende Rezeptionsweise. Im selben Sinne, wie die geistliche Tochter anhand des vermittelten Wissens durch den Diener zu einem *seligen Ende* kommt, gilt das für die LeserInnen der ‚Vita‘.

In der Unterweisung anderer Personen innerhalb der ‚Vita‘ wird ein zentrales Merkmal des Textes ersichtlich. Jene immerwährende Hinkehr zu Gott, die im Leben der Tochter bereits als umsetzbar dargestellt wird, ist auch in anderen Episoden und gegenüber anderen Personen das besondere Augenmerk der Tätigkeit des *dieners*. Die entlaufenen Schafe (Lk 15,3–6) werden unterwiesen und zurückgeführt auf den Weg zur Vervollkommnung. Der unterweisende Charakter der ‚Vita‘ zielt in jenen Episoden (vgl. B, Vita, XXIV, XXVI, XXXVII) auf die Vergehen und das zu verändernde Verhalten, ohne jemals einen bestimmten Weg als maßgeblich darzustellen. Jede Hinkehr soll *kêr* zur Einheit sein und in den Versuch gelebter *gelassenheit* münden, gleich ob über *vita privata*, *vita communis*, *vita activa* oder *vita contemplativa* erreicht. Die Vielheit der lebensweltlichen Erscheinungsformen wird aufgefangen, eingeebnet und letztlich auf ein einheitliches Streben zu Gott reduziert. Die inneren und äußeren Handlungen, mit dem Vorbild Jesus Christus, sollen diesem Weg folgen, der facettenreich und über divergierende Stationen anhand des *dieners* dargestellt ist. Die rezeptionsseitige Umsetzung durch jeden Einzelnen ist frei, hat sich aber an gewisse Parameter zu halten. Resümierend schließt der erste Teil der ‚Vita‘ mit folgenden Worten: „Und alsus wirt dem menschen, der wol liden kann, sins lidens in der zit ein teil gelonet, wan er gewinnet frid und frôd in allen dingen, und na dem tod folget im daz ewig leben. Amen.“ [„Und so wird der Mensch, der gut leiden kann, für sein Leiden in dieser Zeitlichkeit entschädigt, denn er gewinnt Friede und Freude in allen Dingen, und dem Tode folgt für ihn das ewige Leben. Amen.“] (B, Vita, XXXII, 95,31–33; H, 120).

## 5. Schlussbetrachtung

Untersucht wurde die Art und Weise, wie die verschiedenen Konzepte von Lebensformen in der ‚Vita‘ präsentiert werden und wie der Text mit den sich aus deren Konkurrenz ergebenden Spannungen umgeht. Dabei erweist sich die an dem *diener* offenbarende Glaubenseinstellung der *gelassenheit* in der ‚Vita‘ als normative Konstitution christlichen Lebens im Einklang mit Gott, unabhängig von einer Festschreibung auf eine bestimmte soziale Wirklichkeit oder auf eine der vier besprochenen ‚Lebensformtypen‘. Die Ausübung einer bestimmten Le-

<sup>98</sup> Gleichsam verhandelt die Figur des Dieners auch schon die Rolle und Möglichkeiten von Vorbildern.

bensform durch den Protagonisten gerät vielmehr jeweils an ihre Grenzen, was durch kritisch reflektierende Textpassagen in der ‚Vita‘ untermauert wird.

Die Lebensformen wie *vita communis*, *vita privata*, *vita activa* und *vita contemplativa* werden dennoch nicht ad acta gelegt, sondern allesamt in den Lebensentwurf des Dieners integriert. Mit dem Diener wird eine nach Vervollkommnung (*selig vollkommen leben*) strebende Figur eingesetzt, die die Probleme bestimmter Typenprägungen expliziert, wodurch für diese Grenzen der Geltung und divergierende Ansprüche thematisiert und für die Modellleserin (Elsbeth Stigel) präsentiert werden. Die Wiederholungsstruktur differenter Handlungssequenzen setzt den Fokus auf die stete Annäherung an die Vollkommenheit unter sich ändernden Bedingungen. Der *diener* changiert zwischen den verschiedenen Lebensformkonzepten anstatt einem strikten Lebensentwurf dauerhaft zu folgen, sodass es zu keiner modellhaften Verengung im Sinne einer zu präferierenden Lebensform kommen kann, sondern vielmehr eine Offenheit<sup>99</sup> vorausgesetzt wird, aus der heraus sich die Einübung von *gelassenheit* als einender Weg andeutet.

Der Mensch vollführt im Versuch, *gelassenheit* zu leben, einen Wendepunkt, wobei die *gelassenheit* ein transgressives Moment beschreibt. Durch die *gelassenheit* wird die dichotome Unterscheidung von lokalisierendem oder essentialistischem ‚Innen‘ und ‚Außen‘<sup>100</sup>, sowie von Lebensform (*vita activa* und *vita contemplativa*) abhängigen Zuschreibungen, aufgegriffen und überwunden. Die einzige Grundanforderung auf dem Weg zur *seligkeit*, die die ‚Vita‘ nennt, ist eine in *gelassenheit* einübende Lebensführung, die sich aber gerade nicht an bestimmten Lebensformen festmacht.

Unter dem Dach der Haltung der *gelassenheit* gibt es keine Hierarchisierung der Lebensformen und gleichfalls keinen ‚Aufstieg‘ hin zu einer *vita perfecta*. Auch der *diener* erkennt die Problematik, denn er betont die Schwachheit des Menschen und kann allenfalls auf das unaufhörliche Versuchen zur Erlangung der Ewigkeit verweisen: „Hert vast und la dir niemer begnügen, unz daz du erkriegest in der zit daz gegenwürtig nu der ewikait, als verr es muglich ist menschlicher krankheit.“ [„Bleibe fest und sei niemals zufrieden, bis du in dieser Zeitlichkeit das gegenwärtige Jetzt der Ewigkeit erlangst, soweit das menschlicher Schwachheit möglich ist.“] (B, Vita, IL, 170,19–21; H, 189). Es verbleibt die Singularität der Erzählszenen, die sich stets dem *seligen vollkommen lebene* annähern und dies wiederum in *bildgebender wise*, sodass der Diener, wie bereits die Altväter, zu einem Vor-Bild wird, anhand dessen sich die Rezipierenden überprüfen sollen.

<sup>99</sup> Nach Keiling, *Muße*, 211, die diese Offenheit ebenfalls bei Meister Eckhart feststellt.

<sup>100</sup> Largier, *Kunst des Begehrens*, 30.



## Literaturverzeichnis

*Primärliteratur*

- Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, 5 Bde., hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger (Sammlung Tusculum), Bd. 5: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*, Berlin/Boston 2018.
- Meister Eckhart, „Die rede der unterscheidung“, in: Ders., *Werke I u. II. Texte und Übersetzungen*, hg. u. komm. v. Niklaus Largier (Bibliothek deutscher Klassiker 91 u. 91/Bibliothek des Mittelalters 20 u. 21), Bd. 2, Frankfurt a. M. 1993, 334–433.
- Rahner, Karl, „Über das Problem des Stufenweges zur christlichen Vollendung“, in: Ders., *Der betende Christ. Geistliche Schriften und Studien zur Praxis des Glaubens*, Sämtliche Werke, Bd. 7., bearb. v. Andreas R. Batlogg, hg. v. d. Karl-Rahner-Stiftung unter Leitung v. Karl Kardinal Lehmann u. a., Freiburg i. Br./Basel/Wien 2013, 294–311.
- Seuse, Heinrich, *Deutsche Schriften*, hg. v. Karl Bihlmeyer, Frankfurt a. M. 1961 [unveränd. Nachdr. der Ausg. Stuttgart 1907].
- Ders., *Deutsche mystische Schriften*, aus dem Mittelhochdeutschen übertr. u. hg. v. Georg Hofmann, Zürich/Düsseldorf 1999 [urspr. Darmstadt 1966, um eine Hinführung erw. Nachdr.].
- Ders., *Das Buch der Wahrheit. Daz büchli der warheit. Mittelhochdeutsch – Deutsch*, kritisch hg. v. Loris Sturlese u. Rüdiger Blumrich, mit einer Einl. v. Loris Sturlese, übers. v. Rüdiger Blumrich (Philosophische Bibliothek 458), Hamburg 1993.

*Sekundärliteratur*

- Altrock, Stephanie/Ziegeler, Hans-Joachim, „Vom *diener der ewigen wisheit* zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von Heinrich Seuses ‚Exemplar‘“, in: Ursula Peters (Hg.), *Text und Kultur. Mittelalterliche Literatur 1150–1450* (Germanistische Symposien. Berichtsbände 23), 150–181; wieder in: Hans-Joachim Ziegeler, *Orte der Literatur. Schriften zur Kulturgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit* (Kölner Germanistische Studien N. F. 8), hg. v. Gerald Kapfhammer u. a., Köln/Weimar/Wien 2009, 217–246.
- Bara Bancel, Silvia, „*Ich leb, nit me ich*. Zur religiösen Erfahrung und zum Verständnis von Individualität in Heinrich Seuses ‚Vita‘“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Individualisierung in der Mystik. Eckhart – Tauler – Seuse* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 8), Stuttgart 2014, 93–116.
- Bernhardt, Susanne, *Figur im Vollzug. Narrative Strukturen im religiösen Selbstentwurf der Vita Heinrich Seuses* (Bibliotheca Germanica 64), Tübingen 2016.
- Dies., „Die implizite Pragmatik der Gelassenheit in der *Vita* Heinrich Seuses“, in: Burkhard Hasebrink/Dies./Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik 17), Göttingen 2012, 115–142.
- Büchner, Christine, „Das gelassene Ich. Konzepte von Individualität bei Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse – Eine Annäherung“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Religiöse Individualisierung in der Mystik. Eckhart – Tauler – Seuse* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 8), Stuttgart 2014, 181–194.

- Bürkle, Susanne, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen 1999.
- Cyglar, Florent/Melville, Gert, „Augustinusregel und dominikanische Konstitutionen aus der Sicht Humbert de Romanis“, in: Ders./Anne Müller (Hg.), *Regula Sancti Augustini. Normative Grundlage differenter Verbände im Mittelalter* (Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim 3), Paring 2002, 419–454.
- Dennerlein, Katrin, *Narratologie des Raumes* (Narratologia 22), Berlin/New York 2009.
- Derda, Hans-Jürgen, *Vita Communis. Studien zur Geschichte einer Lebensform in Mittelalter und Neuzeit*, Köln/Weimar/Wien 1992.
- Enders, Markus, *Gelassenheit und Abgeschlossenheit – Studien zur Deutschen Mystik* (Boethiana 82), Hamburg 2008.
- Ertl, Thomas, „Auf der Suche nach Zucht und Ordnung. Die Mendikanten des 13. Jahrhunderts zwischen Pluralisierung und Kontrollverdichtung“, in: *ZHF* 29 (2002), 483–523.
- Gnädinger, Louise, „Arsenius. Ein bevorzugter geistlicher Lehrmeister Heinrich Seuses“, in: Jakobus Kaffanke OSB (Hg.), *Heinrich Seuse – Diener der Ewigen Weisheit* (Heinrich-Seuse-Forum 1), Berlin 2013, 69–138.
- Haas, Alois M., „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 109–132.
- Ders., „Gelassenheit – Semantik eines mystischen Begriffs“, in: Ders., *Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik*, 2., durchges. u. verb. Aufl., Bern u. a. 1996, 247–269.
- Ders., „Bildresistenz des Göttlichen und der menschliche Versuch, Unsichtbares sichtbar zu machen. Feindschaft und Liebe zum Bild in der Geschichte der Mystik“, in: Gottfried Boehm (Hg.), *Homo Pictor* (Colloquium Rauricum 7), München/Leipzig 2001, 283–302.
- Ders./Ruh, Kurt: „Seuse, Heinrich OP“, in: *<sup>2</sup>VL* 8 (1992), 1109–1129.
- Haferland, Harald, „Heinrich Seuse und die *Apophthegmata patrum*. Psychodynamiken der Askese“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 223–250.
- Hasebrink, Burkhard, „Die Anthropologie der Abgeschlossenheit. Urbane Ortlosigkeit bei Meister Eckhart“, in: Freimut Löser/Dietmar Mieth (Hg.), *Meister Eckhart im Original* (Meister-Eckhart-Jahrbuch 7), Stuttgart 2014, 139–154.
- Ders. u. a., „Einleitung“, in: Ders. u. a. (Hg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, Tübingen 2008, XI–XXI.
- Ders., „*mitewürker gotes*. Zur Performativität der Umdeutung in den deutschen Schriften Meister Eckharts“, in: Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Berlin/New York 2009, 62–88.
- Jaeggi, Rahel, *Kritik von Lebensformen* (stw 1987), Berlin 2014.
- Jahn, Bruno, „Seuse, Heinrich“, in: *DLL* 2 (2011), 180–189.
- Jaspert, Bernd, „Askese. VI Mittelalter“, in: *TRE* 4 (1979), 229–239.
- Keiling, Anna, *Muße in mystischer Literatur. Paradigmen geistig tätigen Lebens bei Meister Eckhart* (Otium 11), Tübingen 2019.

- Largier, Niklaus, „Das Theater der Askese: Gewalt, Affekt und Imagination“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 207–222.
- Ders., *Die Kunst des Begehrens. Dekadenz, Sinnlichkeit und Askese*, München 2007.
- Lentes, Thomas, „*Vita Perfecta* zwischen *Vita Communis* und *Vita Privata*. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 125–164.
- von Lilienfeld, Fairy, „Mönchtum. II Christlich“, in: *TRE* 23 (1994), 150–193.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck].
- Mildenberger, Friedrich, „Apostel/Apostolat/Apostolizität. III. Systematisch-Theologisch, 5. Apostolizität als Verwirklichung des apostolischen Lebens“, in: *TRE* 3 (1995), 473–475.
- von Moos, Peter, „Öffentlich“ und „privat“ im Mittelalter. Zu einem Problem historischer Begriffsbildung (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 33), Heidelberg 2004.
- Quast, Bruno, „Anfänge. Heinrich Seuses *Vita* als Dekonstruktion einer Aufstiegsbiographie“, in: Udo Friedrich/Andreas Hammer/Christiane Witthöft (Hg.), *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne* (Literatur – Theorie – Geschichte 3), Berlin 2014, 157–171.
- Ruh, Kurt, *Geschichte der abendländischen Mystik*, Bd. 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, München 1990.
- Schürer, Markus, „Zum Zusammenhang von Kommunikation und *vita religiosa* während des Mittelalters. Eine Skizze“, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101 (2007), 11–31.
- Staubach, Nikolaus, „*Vita solitaria* und *vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Ders. (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298.
- Steinmetz, Karl-Heinz, *Mystische Erfahrung und mystisches Wissen in den mittelenglischen Cloudtexten* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der Mittelalterlichen Theologie und Philosophie 50), Berlin 2005.
- Suerbaum, Albert, „Maria in der Mystik“, in: Renate Dürr u. a. (Hg.), *Religiöses Wissen im vormodernen Europa. Schöpfung – Mutterschaft – Passion*, Paderborn 2019, 375–396.
- Tanneberger, Tobias, „... usz latin in tutsch gebracht ...“: *Normative Basistexte religiöser Gemeinschaften in volkssprachlichen Übertragungen. Katalog – Untersuchung – Fallstudie* (*Vita regularis*. Abhandlungen 59), Berlin 2014.
- Ulrich, Peter, *Imitatio et configuratio. Die philosophia spiritualis Heinrich Seuses als Theologie der Nachfolge des Christus passus* (Eichstätter Studien N. F. 36), Regensburg 1995.
- Williams-Krapp, Werner, „*Nucleus totius pefectionis*. Die Altvaterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses“, in: Johannes Janota (Hg.), *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, Bd. 1, Tübingen 1992, 405–421.
- Witte, Karl-Heinz, *Meister Eckhart: Leben aus dem Grund des Lebens. Eine Einführung*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016.

## „nach dem willen gocz“?

### Zum Verhältnis von *vita communis* und *vita solitaria* in den *Offenbarungen* der Margareta Ebner

Max Alsmann

The article puts the *Revelations* of the Dominican nun Margareta Ebner from Medingen in the context of an increasing tendency towards self-isolation in monastic life of the late Middle Ages, namely a progressive replacement of the *vita communis* by a new *vita solitaria*. Margareta's ambivalent status as a 'hermit in the monastery', i.e. the tension between her general commitment to conventual life and her permanent withdrawal from her religious sisters as well as the liturgical daily rhythm of the convent due to illness or conscious choice, is the main focus of this study. It is shown that in the *Revelations vita perfecta* does not mean a decision for either one of these two forms of life but rather consists in ambivalence itself, i.e. in the perpetual process of renegotiating the conventual and the hermit aspects of Margareta's life.

Im Verlauf des späteren Mittelalters zeichnen sich im monastischen Leben einige tiefgreifende Veränderungen in der Vorstellung einer idealen Lebensführung ab: War das Ordensleben seit dem fünften und sechsten Jahrhundert<sup>1</sup> im Wesentlichen durch die *vita communis*, einen durch „Gütergemeinschaft und den regelmäßigen Besuch von Chor und Kapitel, Refektorium und Dormitorium“<sup>2</sup> definierten Alltag bestimmt, so beginnt die monastische Lebensgestaltung sich im 14. und 15. Jahrhundert v.a. in den Mendikantenorden und der *devotio moderna* zunehmend zugunsten der *vita solitaria* zu verlagern. Das gemeinschaftliche Gebet und die Fokussierung auf den Konvent weichen zunehmend der spirituellen Vereinzelung, d.h. dem Rückzug des Individuums aus der Gruppe, der Privat-Andacht und der eremitären Kontemplation. Das monastische Konventsleben sieht sich also mit einer neuen Bewegung des „Heilsegoismus“<sup>3</sup> konfrontiert: „Mönche wie Nonnen gingen ihrem Gebet an privatem Ort nach und

---

<sup>1</sup> Vgl. Thomas Lentjes, „*Vita perfecta* zwischen *Vita communis* und *Vita privata*. Eine Skizze der klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne*, Köln 1998, 125–164, 132.

<sup>2</sup> Nikolaus Staubach, „*Vita solitaria* und *Vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Ders. (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298, 288.

<sup>3</sup> Ebd., 285.

maßen dem subjektiv-privaten Beten einen weitaus höheren Stellenwert bei als dem objektiv-liturgischen Gebet.“<sup>4</sup> Diese neu aufkommende Affinität zur Eremitage schlägt sich dabei nicht allein in der Lebenspraxis der Mönche und Nonnen nieder, sondern zeigt sich zudem auch in der architektonischen Raumgestaltung der Klöster, setzt sich doch zwischen dem 11. und dem 16. Jahrhundert trotz verstärkter Konflikte mit den konservativen Ordensobrigkeiten zunehmend die Einzelzelle gegen das bis dahin übliche gemeinschaftliche Dormitorium durch.<sup>5</sup>

Diese stetig zunehmende Spannung zwischen Konventsleben und individuellem Rückzug – dieses beständige Ringen um die *vita perfecta* zwischen den Polen der *vita communis* und der *vita solitaria* – spiegelt sich auch in der ‚Viten- und Offenbarungsliteratur‘<sup>6</sup> wider, jener aus Schwesternbüchern und Einzelviten bestehenden, durch multiple theologische und literarische Einflüsse angereicherten Vitenliteratur der spätmittelalterlichen Dominikanerinnen vornehmlich des oberdeutschen Raums.<sup>7</sup> Kaspar Elm erkennt auf Grundlage der Darstellung von Konventsleben und individueller Abweichung im *Katharinentaler Schwesternbuch* bei den dominikanischen Nonnen eine „Krise des eigenen Ordenslebens“<sup>8</sup> und beobachtet eine allgemeine Distanzierung des Individuums von der Gemeinschaft:

<sup>4</sup> Lentès, „*Vita perfecta* zwischen *Vita communis* und *Vita privata*“, 126.

<sup>5</sup> Ebd., 128 f.

<sup>6</sup> Dieser Begriff geht auf Siegfried Ringlers grundlegende Studie zur Vitenliteratur der spätmittelalterlichen Dominikanerinnen zurück und hat sich in der Forschung weithin zur verbindlichen Bezeichnung für diese Textgattung entwickelt. Vgl. Siegfried Ringler, *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), Zürich/München 1980, 3–6.

<sup>7</sup> Für grundlegende historische, theologische und literaturwissenschaftliche Informationen zur Viten- und Offenbarungsliteratur vgl. Ursula Peters, „*Vita religiosa* und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert“, in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.), *Deutsche Literatur von Frauen*. Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1988, 88–109. Siegfried Ringler, „Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts“, in: Dietrich Schmidtke (Hg.), „*Minnichlichiu gotes erkennusse*“. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition*. *Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989* (Mystik in Geschichte und Gegenwart 1,7), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 89–104. Susanne Bürkle, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen 1999, 9–56. Caroline Walker Bynum, „Formen weiblicher Frömmigkeit im späteren Mittelalter“, in: Jutta Frings (Bearb.), *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, München 2005, 118–129.

<sup>8</sup> Kaspar Elm, „Frömmigkeit und Ordensleben in deutschen Frauenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: Ders., *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag* (Saxonia Franciscana 5), hg. v. Dieter Berg unter Mitwirkung des Friedrich-Meinecke-Instituts der Freien Universität Berlin, Werl 1994, 223–238, 235.

Der religiöse Individualismus war inmitten der auf sich selbst gestellten Gemeinschaft so stark geworden, daß man sich im Konvent mit Recht fragen mußte, ob es nicht besser sei, Klausnerinnen zu werden als Klosterfrauen zu bleiben, also die *Vita communis* aufzuheben [...].<sup>9</sup>

Thomas Lentes eröffnet seine „Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“ mit der Vita Gertruds von Winterthur aus dem *Tösser Schwesternbuch*, in welcher Christus selbst im Chor erscheint und diejenigen Schwestern lobt, die den Psalter gemeinschaftlich lesen; die nicht in Gemeinschaft lesenden Schwestern ignoriert er.<sup>10</sup> Die Episode muss also insofern, als lediglich den die *vita communis* einhaltenden Schwestern göttliche Gnade zuteilwird, als Plädoyer für den Vorrang des Konvents gelesen werden.<sup>11</sup> Dies vermag aufzuzeigen, wie deutlich sich das tiefgreifende Problem der *electio vitae* in der Viten- und Offenbarungsliteratur der Dominikanerinnen niederschlägt: Die Schwestern leben in konventualen Gemeinschaften mit all ihren Verbindlichkeiten und Verpflichtungen, verspüren jedoch stets den Drang bzw. sind gezwungen, diese Lebensführung im Interesse ihrer eigenen *perfectio* zu relativieren: „Sie suchen also im Kloster eine feste Organisationsform für ihr geistiges Leben, die aber zugleich der Entwicklung ihres individuellen religiösen Lebens dienen soll.“<sup>12</sup> Die Protagonistinnen der Nonnenviten befinden sich zudem stets in einer besonderen Position der Begnadung und Gottesnähe, was ihren sozialen Status zusätzlich problematisiert. Caroline Emmelius äußert diesbezüglich grundlegend: „Begnadung bezeichnet eine privilegierte Beziehung zu Gott [...] und als solche ist sie in bezug auf das soziale Umfeld prekär.“<sup>13</sup>

Ausgehend vom klosterhistorischen Kontext der problematischen Selbstverortung zwischen *vita communis* und *vita solitaria* sowie von Emmelius' These wird im Folgenden einer der bekannteren Texte dieser Gattung in den Blick genommen: Die *Offenbarungen* der Margareta Ebner. Der Text erzählt in der ersten Person und in paradigmatischer Episodenreihung vom Leben, vom Leiden und von der Gottesnähe und Begnadung einer namenlosen, allgemein mit der Do-

<sup>9</sup> Ebd., 235.

<sup>10</sup> Vgl. *Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*, hg. v. Ferdinand Vetter (DTM 6), Berlin 1906, 49.

<sup>11</sup> Vgl. Lentes, „*Vita perfecta* zwischen *Vita communis* und *Vita privata*“, 125.

<sup>12</sup> Otto Langer, „Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit“, in: Kurt Otto Seidel (Hg.), *Sô predigent eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter* (GAG 378), Göttingen 1982, 49–96, 55 f.

<sup>13</sup> Caroline Emmelius, „Begnadung und Zweifel. Zur Interaktion von Innen- und Außenraum in den ‚Offenbarungen‘ der Adelheid Langmann“, in: Burkhard Hasebrink u. a. (Hg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, Tübingen 2008, 309–325, 322.

minikanerin Margareta Ebner identifizierten Schwester.<sup>14</sup> Er setzt im Jahre 1312 ein, als die um 1291 geborene Margareta etwa 20 Jahre alt ist, einige Jahre nach ihrem Eintritt in das schwäbische Dominikanerinnenkloster Maria Medingen.<sup>15</sup> In einer Vielzahl kurzer und in sich geschlossener Episoden wird von einer Krankheit berichtet, die die Schwester ihr ganzes Konventsleben lang begleitet und zu körperlichem wie geistigem Leid verurteilt, von ihrer intensiven Verehrung des Kreuzes, Christi und besonders des Christuskindes. Zudem wird von ausgeprägten Gebets- und Askeseübungen in der Nachfolge Christi erzählt, von ekstatischen Gnadenzuständen und Visionen und schließlich von ihrem vielerforschten, innigen und produktiven Verhältnis zu einem Geistlichen, der in der Forschung allgemein mit Heinrich von Nördlingen identifiziert wird<sup>16</sup> und der Margareta zur Verschriftlichung ihrer Erfahrungen ermutigt.<sup>17</sup> Ein inhaltlich

<sup>14</sup> Susanne Bürkle weist zurecht darauf hin, dass die Überlieferung des Textes eine Identifizierung der namenlosen Ich-Erzählerin mit Margareta Ebner nicht zweifelsfrei ermöglicht. Vgl. Susanne Bürkle, „Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt“, in: Doerte Bischoff/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 93) Freiburg i.Br. 2003, 79–102, 90–93.

<sup>15</sup> Zu Margareta Ebners biographischen Daten vgl. Canisia Jedelhauser O. P., *Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria Medingen von den Anfängen im 13. Jahrhundert bis 1606* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 34), Vechta 1936, 84. Anton Michael Seitz, „Verwandtschaft, Stammbaum und Wappen der Mystikerin Margareta Ebner von Kloster Maria Medingen. Beitrag zur Genealogie des Stadt- und Landadels im nördlichen Ostschwaben“, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 72 (1970), 91–109, 102; Manfred Weitlauff, „Ebner, Margareta“, in: *VL* 2 (1980), 303–306, 303. Vgl. übereinstimmend Ders., „dein got redender munt machet mich redenlosz...: Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“, in: Peter Dinzelsbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 28), Köln u. a. 1988, 303–352, 305 f. Ders., „Margareta Ebner“, in: Johannes Thiele (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters in Porträts* (Wege der Mystik), Stuttgart 1988, 160–175, 161. Annette Kuhn, „Dein Gott redender Mund macht mich sprachlos. Heinrich von Nördlingen und die Mystikerin Margaretha Ebner“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben* (Religion in der Geschichte 4), Bielefeld 1998, 101–109, 101.

<sup>16</sup> Heinrich von Nördlingen wird zwar in den *Offenbarungen* nicht namentlich genannt, in dem im Text des Öfteren erwähnten *freund* wird in der Forschung jedoch einhellig der Weltgeistliche erkannt. Auf diese nicht ganz unproblematische Verknüpfung macht Susanne Bürkle aufmerksam: „Ein wahrhafter Gottesfreund, der der Schwester über viele Jahre als engster Vertrauter, Lehrer und Priester zur Seite gestanden hat und den die Forschung in der Vermengung von Offenbarungstext und ‚Sendbriefen‘, also zwei differenter Texttypen, gemeinhin mit Heinrich von Nördlingen identifiziert, erteilt den Auftrag zur Niederschrift [...]“. Bürkle, „Die Offenbarungen der Margareta Ebner“, 100.

<sup>17</sup> Margaretas Beziehung zu Heinrich von Nördlingen sowie ihre erhaltene briefliche Korrespondenz mit ihm gehören zu den meisterforschten Aspekten des Lebens der Medinger Nonne. Vgl. Kirsten M. Christensen, „The Conciliatory Rhetoric of Mysticism in the Correspondence of Heinrich von Nördlingen and Margaretha Ebner“, in: Diane Bette

stets präsenter Aspekt der *Offenbarungen* ist darüber hinaus Margaretas Vereinzelung bzw. Vereinsamung, die zum Teil mit ihrer Krankheit in Verbindung steht, und, damit einhergehend, ihr konflikt- und spannungsreiches Verhältnis zu Anderen, das in diesem Text prominent und prononciert zum Tragen kommt; in der neueren literaturwissenschaftlichen Ebner-Forschung hat dieser Aspekt bisher nur am Rande Beachtung gefunden.<sup>18</sup> Wiederholt thematisiert der Text neben der Alternativlosigkeit ihrer Existenz im Kloster auch ihre problematische Beziehung zu den übrigen Schwestern des Medinger Konvents, ihren Wunsch nach einem Leben in Abgeschiedenheit und nicht zuletzt ihr krankheits- und teils auch stimmungsbedingtes Unvermögen, am gemeinschaftlichen und liturgischen Klosteralltag teilzunehmen. Da Margaretas ambivalentes Verhältnis zur Außenwelt und zum Konvent jedoch offenbar in einem besonderen Zusammen-

---

Wolfthal (Hg.), *Peace and Negotiation. Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance* (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 4), Turnhout 2000, 125–143. Urban Federer, *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner* (Scrinium Friburgense 25), Berlin 2011. Johannes Janota, „Freundschaft auf Erden und im Himmel. Die Mystikerin Margareta Ebner und der Gottesfreund Heinrich von Nördlingen“, in: Gisela Vollmann-Profe u. a. (Hg.), *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, Tübingen 2007, 275–300. Kuhn, „Heinrich von Nördlingen“, 103–109. Ursula Peters, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea N.F. 56), Tübingen 1988, 142–155. Philipp Strauch, „Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen“, in: *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, hg. v. Dems., Freiburg i. Br./Tübingen 1882, XXXI–LXXVI. Weitlauff, „Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“. Ders., „Margareta Ebner“.

<sup>18</sup> Zwar begegnen bereits in der älteren Forschung Überlegungen zur sozialen Position Margaretas, besonders in Ludwig Zoepfs Monographie *Die Mystikerin Margaretha Ebner* mit ihrem Kapitel ‚Margaretha Ebner und ihr Verhältnis zur Mitwelt‘, in welchem die komplexe soziale Situation der Nonne ausführlich erörtert wird, und später auch bei Weitlauff, der u. a. von Margaretas „zunehmende[r] Vereinsamung im Konvent“ (Weitlauff, „Ebner, Margareta“, 303) spricht. Zoepf und Weitlauff begreifen die *Offenbarungen* allerdings als authentisches, einem Tagebuch ähnelndes Dokument, das als Quelle über die Psyche und Spiritualität Margaretas Auskunft zu geben vermag, und verstehen ihre Einsamkeit daher als tatsächliche innerliche Verfassung; die Untersuchungen richten sich nicht auf die literarische *Figur*, sondern vielmehr auf die historische *Person* Margareta und begreifen daher die *Offenbarungen* und die erhaltene Korrespondenz zwischen Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen gleichermaßen als historische und psychologische Quellen. Diese Position ist seit den 80er Jahren u. a. von Ursula Peters und Susanne Bürkle kritisiert worden; sie plädieren für eine Lektüre, die die Texte dezidiert als Literatur begreift und entsprechend versucht, ihre literarischen Konzepte offenzulegen und deren Funktionen zu bestimmen. Entsprechende Untersuchungen der Beziehung Margaretas zu ihrem Konvent sind jedoch seither nicht durchgeführt worden. Vgl. Ludwig Zoepf, *Die Mystikerin Margaretha Ebner (c. 1291–1351)* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 16), Hildesheim 1974 [urspr. Leipzig/Berlin 1914, Nachdr.], 133–167. Weitlauff, „Ebner, Margareta“, 303. Zur Kritik an der älteren Forschung zur Viten- und Offenbarungsliteratur im Allgemeinen und zu den *Offenbarungen* der Margareta Ebner im Besonderen vgl. Bürkle, „Die *Offenbarungen* der Margareta Ebner“, 86–88. Peters, *Literarisches Faktum*, 153–155.



hang mit ihrer mystischen Beziehung zu Gott steht, scheint es produktiv, den Spannungszustand der Margareta-Figur zwischen Gemeinschaftsleben und Vereinzelung genauer zu betrachten.

Die folgenden Überlegungen nehmen also das soziale Dilemma Margaretas und dessen Zusammenhang mit ihrer Begnadung in den Blick und gehen dazu von zwei Fragestellungen aus: Zunächst soll, ausgehend von der Folie der Polarität von *vita communis* und *vita solitaria*, untersucht werden, welche Spannungen im Text zwischen Margaretas individueller Gottesliebe bzw. ihrem Wunsch nach möglichst eremitärer Lebensführung und den täglichen Anforderungen und Pflichten des konventualen Lebens zu beobachten sind. Daraufhin soll überlegt werden, in welchem Verhältnis diese Spannungen zu Margaretas mystischer Exorbitanz stehen, bzw. welche Funktion ihnen in diesem Zusammenhang zugesprochen werden kann. Die Margareta-Figur wird dabei als Kristallisationspunkt und Manifestation eines literarischen Konzepts verstanden, das sowohl die zeitgenössische Problematik der Verortung zwischen *vita communis* und *vita solitaria* als auch den hagiographisch-mystischen Diskurs der individuellen Begnadung und des sich daraus ergebenden sozialen Sonderstatus' in sich aufnimmt.

## 1. Krankheitsbeginn als Lebensbeginn

Bereits der Beginn der *Offenbarungen* steht ganz im Zeichen von Krankheit, Vereinsamung und einer besonderen Beziehung zu Gott<sup>19</sup>:

Do man zalt von Cristus geburt driuzehen hundert jar und in dem zwelften jar, do erzaiget mir got sin grozz vätterlich triu an dem tag Vedasti et Amandi vor vaznaht und gab mir grozzen siechtagen und unkunden. aber daz jar da vor, da het ich alle zit inner manung von got, daz ich mich in sinen willen rihte an allem minem leben. wie aber ich vor lebte wol zwainczig jar, daz kan ich nicht geschriben, wan ich min selbs niht war nam, wan daz ich wol waisse, daz mich got in siner vätterlichen triwe und huot het alle zit. (ME, 1,8–17)<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Im folgenden Zitat wird *got* mit der Eigenschaft der *vätterlich triu* in Verbindung gebracht, weshalb an dieser Stelle offensichtlich Gott Vater gemeint ist. In der dominikanischen Viten- und Offenbarungsliteratur kann jedoch auch dann wenig trennscharf von ‚Gott‘ oder ‚unserem Herrn‘ die Rede sein, wenn eigentlich Jesus Christus gemeint zu sein scheint. In vielen Fällen ist nicht klar auszumachen, um welche der beiden Personen der Dreifaltigkeit es sich handelt. Da in den *Offenbarungen* Jesus Christus aber auch namentlich genannt und häufig mit den Bezeichnungen *min herre* (vgl. etwa ME, 40,22) oder *unser herre* (vgl. etwa ME, 46,8) versehen wird, soll hier *got* stets unspezifisch als göttliche Instanz verstanden und mit ‚Gott‘ übersetzt, ‚Herr‘ dagegen mit Jesus Christus identifiziert werden.

<sup>20</sup> Diese sowie alle folgenden zitierten Textpassagen aus den *Offenbarungen* der Margareta Ebner (im Folgenden ME genannt) sind Philipp Strauchs Edition entnommen. Vgl. „Die *Offenbarungen* der Margaretha Ebner“, in: *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, hg. v. Philipp Strauch, Amsterdam 1966 [urspr. Freiburg i. Br./Tübingen 1882, Nachdr.], 1–166.

[Als man das Jahr 1312 nach Christi Geburt zählte, da erwies Gott seine starke väterliche Zuneigung an mir am Tag *Vedasti et Amandi* vor Fastnacht und schlug mich mit heftiger und rätselhafter Krankheit. Wiederum das Jahr zuvor hatte ich durchgängig innerlich die Aufforderung von Gott erhalten, dass ich mich mit meinem ganzen Leben an seinem Willen ausrichten sollte. Wie ich wiederum gut zwanzig Jahre zuvor lebte, das kann ich nicht schreiben, weil ich mir meiner selbst nicht bewusst war, außer dass ich genau weiß, dass mich Gott ständig in seiner väterlichen Zuneigung und Fürsorge behielt.] (Vgl. *Offenbarungen W*, 50; *Offenbarungen P*, 1<sup>21</sup>)

Die ersten zwanzig Jahre ihres Lebens sind für Margareta nicht fassbar, bleiben im Text also Leerstelle und werden in einen für die dominikanischen Viten typischen Unsagbarkeits- bzw. Unschreibbarkeitstopos gekleidet.<sup>22</sup> Vor dem Ausbruch ihrer Krankheit, nimmt sie sich selbst nicht wahr<sup>23</sup>, begreift sich in ihrer vorkrankheitlichen Zeit also als quasi inexistent und bleibt in dieser Phase räumlich wie zeitlich unbestimmt. Einzig die Erinnerung daran, Gott immer in ihrer Nähe gewusst zu haben – ein Zustand, der im Jahr vor dem Ausbruch deutlich an Intensität gewinnt – ist von dieser Nicht-Erzählbarkeit ausgenommen: jener Zustand also, der Margareta von Beginn an für ein Leben prädestiniert hat, das erst mit der Krankheit seinen Anfang nimmt und damit auch erst raum-zeitlich fassbar wird. Auffällig ist an dieser Stelle, dass weder der Klostereintritt selbst noch eine vorklösterliche Episode Teil des Textes und für Margaretas *conversio* verantwortlich sind.<sup>24</sup> Die *Offenbarungen* scheinen also an einem Punkt anzusetzen,

<sup>21</sup> Die Übertragungen der analysierten Textpassagen ins Neuhochdeutsche wurden von mir vorgenommen. Zum Vergleich wurden die Übersetzungen Hieronymus Wilms' und Josef Prestels herangezogen, welche jedoch aufgrund ihrer archaisierend anmutenden engen Anlehnung an den originalen Wortlaut nicht mehr zeitgemäß erscheinen. Die entsprechenden Seitenangaben sind jeweils zum Vergleich angefügt. Vgl. *Der seligen Margareta Offenbarungen und Briefe*, übertr. u. eingel. v. Hieronymus Wilms (Dominikanisches Geistesleben 5), Vechta 1928; im Folgenden *Offenbarungen W* genannt. Vgl. *Die Offenbarungen der Margareta Ebner und der Adelheid Langmann*, in das Neuhochdeutsche übertr. v. Josef Prestel (Mystiker des Abendlandes), Weimar 1939; im Folgenden *Offenbarungen P* genannt.

<sup>22</sup> Zu den fehlenden zwanzig Jahren vgl. Federer, *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog*, 240 f.

<sup>23</sup> Diese Formulierung scheint an Meister Eckharts bekannte Formel aus den *Rede der unterscheidung* angelehnt zu sein: „Nim dîn selbes war, und swâ dû dich vindest, dâ lâz dich.“ (Meister Eckhart, „Die rede der unterscheidung“, in: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Bd. 5: *Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963, 137–376 [mhd.], 505–538 [nhd.], 196,3 f.). Diese Verbindung hat zuerst Urban Federer hergestellt. Vgl. Urban Federer, „Margareta Ebner – ein Vorbild der Gottesfreundschaft“, in: Elias H. Füllenbach (Hg.), *Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*, Regensburg 2016, 223–233, 224. Ders., *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog*, 243.

<sup>24</sup> Das Fehlen der Vorgeschichte bemerkt auch Peters: „Es fehlt der in anderen Texten übliche biographische Rahmen einer ‚Vorgeschichte‘, in der die Ich-Person die vorbereitenden Stationen zu einem auserwählt-begnadeten Leben vor und nach ihrem Klostereintritt Revue passieren lässt, um sich dann dem eigentlichen Thema, den von strikter Askese und einem intensiven Gebetsleben begleiteten Begnadungen, zuzuwenden.“ Peters, *Literarisches Faktum*, 144.

an dem das Kloster bereits einige Jahre Lebensmittelpunkt der Schwester ist, bevor die Krankheit sie schließlich auch innerlich zur *kêre* zwingt. Zwar findet sich eine solche zeitliche und räumliche Inkongruenz von äußerem Klostereintritt und innerer Bekehrung laut Otto Langer in vielen Nonnenviten<sup>25</sup>; die Beobachtung, dass eben nicht der eigentliche Klostereintritt zur *kêre* führt, sondern erst ein gesundheitlicher Schicksalsschlag, der von Margareta als göttliche Intervention verstanden wird, lässt sich aber in diesem Zusammenhang bereits als erster Hinweis auf die prekäre Position verstehen, die das Konventsleben in Margaretas Vita innehat. Mehr noch: Auch der Eintritt in den Medinger Konvent selbst wird, indem er nicht erzählt wird, implizit zum nichterzählbaren Vorleben gerechnet – ein deutlicher Hinweis darauf, dass eben nicht der Klostereintritt des *homo exterior* den Umschlagpunkt im Leben der Schwester bedeutet, sondern erst die durch göttliche Versehrung des Körpers erreichte Affizierung des *homo interior*.

## 2. Die Alternativlosigkeit des Klosterlebens

Obwohl der Eintritt in den Medinger Konvent zunächst keine Schlüsselposition im Text einnimmt, gehört ein Leben außerhalb der Klausur<sup>26</sup> für die durch Krankheit bekehrte Margareta im Verlauf des Textes dennoch nicht mehr in den Bereich des Denkbaren. Das Leben jenseits der Klostermauern, sei es auch nur temporär, wird für die Schwester zum existenzbedrohenden Problem. Als sie in Zeiten des Krieges<sup>27</sup> eines Tages das Kloster verlassen und sich eine Zeit lang bei ihrer Mutter aufhalten muss, kommt es zur Konfrontation mit der Außenwelt:

<sup>25</sup> Langer hat bereits die zeitliche und räumliche Inkongruenz von Klostereintritt und innerer *conversio* (mhd. *diu kêr[e]/der kêr*) in der Viten- und Offenbarungsliteratur beschrieben: „Bei keiner der Nonnen fällt diese [innere] Wende exakt mit dem Klostereintritt zusammen, bei einigen, die als Kinder ins Kloster eintraten, liegt sie oft lange danach, bei geistlichen Wunderkindern lange davor, so daß sie im ersten Fall als eigentlicher Beginn der Klosterexistenz, verstanden als richtiges Leben, im zweiten als Besiegelung und Sicherung gottgefälligen Lebens verstanden wird. Der *kêr* ist also primär ein innerer Akt der Abwendung und nicht Weltflucht, obwohl er bei den Nonnen mit der tatsächlichen realen Separation von der Welt entweder schon verbunden ist, wie bei den Nonnen, die als Kinder eintraten, oder damit verbunden wird, wie z. B. bei Spätberufenen.“ Langer, „Enteignete Existenz“, 51. Zum Konzept der ‚Kehre‘ als narrative Figur der Um- und Neuorientierung in der Literatur des Mittelalters vgl. auch den jüngst erschienenen Band: Udo Friedrich/Ulrich Hoffmann/Bruno Quast (Hg.), *Anthropologie der Kehre. Figuren der Wende in der Literatur des Mittelalters* (LTG 21), Berlin/Boston 2020.

<sup>26</sup> „Anders als die Angehörigen des männlichen Zweiges gelobten die Dominikanerinnen die *Stabilitas loci*, und folgerichtig machten die strengen Klausurvorschriften, denen die Schwestern wie alle Nonnen unterworfen waren, eine öffentliche Wirksamkeit [...] unmöglich.“ Marie-Luise Ehrenschtner, *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert* (Contubernium 60), Stuttgart 2004, 23.

<sup>27</sup> Strauch und Weitlauff vermuten hinter dieser sehr ungenauen Andeutung den Feldzug Ludwigs des Bayern gegen Burgau im Jahre 1324/25. Vgl. Strauch, *Margaretha Ebner*

und do von urlug und von des closters gebresten muost ich zuo miner muoter varen usse dem closter. do lasse ich die vigilji uz. ich het ain weltlich swester bi mir, der was lait, daz ich vigilji als emslich lase und zürnt vil dar umb und sprach: ez tät mir we. diu sach ze ainem maul, daz daz hus was vol armer sel und sprachen zuo ir: „so du uns niht geben woltest, so möhdest du uns gñnnen, daz uns ander liut gäben.“ do liesse siu mich fürbas lesen und beten. ich was in der welt noch ungeminner dann in dem closter, daz es min muoter und miniu geswistertig an mich zurnetent, und sach niemant gern noch ret mit niemant gern. [...] und do ich her wider kom in daz closter, do het ich den fürsacz, daz ich fürbaz immer leben wolt als vil ich moht nach dem willen gocz. (ME, 7,11–8,3)

[Und wegen des Krieges und des Mangels im Kloster musste ich es verlassen und zu meiner Mutter gehen, bei der ich die Lektüre der Vigilien beendete. Die Laienschwester, die mich begleitete, störte sich daran, dass ich die Vigilien so emsig las, war darüber ungehalten und sagte, es schade mir. Einmal sah sie, dass das Haus voller Armer Seelen war; diese sprachen zu ihr: „Wenn du uns schon nichts geben willst, dann gönne uns wenigstens die Gabe anderer Leute.“ Daraufhin ließ sie mich weiter beten und lesen. Ich war in der Welt noch unfreundlicher als im Kloster, so dass meine Mutter und meine Geschwister darüber ungehalten waren; ich sah niemanden gern und sprach mit niemandem gern. (...) Und als ich zum Kloster zurückkehrte, fasste ich den Vorsatz, in Zukunft stets so gut nach dem Willen Gottes zu leben, wie ich konnte.] (*Offenbarungen W*, 58 f.; *Offenbarungen P*, 11)

Dies ist eine zentrale Episode der *Offenbarungen*, da sie anhand ihrer dezidiert raumsemantischen Gestaltung<sup>28</sup> die für Margareta alternativlose Notwendigkeit eines Lebens in Klausur in konkrete Handlung übersetzt: Margareta ist gezwungen, den für sie vertrauten und durch Gottesnähe definierten Innenraum ‚Kloster‘ zu verlassen und die Grenze zum unbekanntem, gottesfernen Außenraum ‚Welt‘ zu überschreiten, welcher durch die kritische, verständnislose Stimme der Laienschwester sowie die zürnenden Familienmitglieder zum Raum der Frömmigkeitsfeindlichkeit und Gottesferne wird. Die im Außenraum sich ereignende Kollision frommen Gebets und weltlichen Argwohns bewirkt denn auch – nicht zuletzt infolge der Zurechtweisung der Laienschwester durch die plötzlich erscheinenden Armen Seelen – eine erneute, bewusste Entscheidung für den Rückzug aus der Welt, also eine willentliche Bestätigung ihrer spirituellen Verfassung. Mit ihrer Rückkehr vom Äußeren ins Innere vollzieht sich somit ein zweiter Klostereintritt und damit ein weiteres initiierendes, auf das Streben nach Perfektion ausgerichtetes Gelübde: „und do ich her wider kom in daz closter, do het ich den fürsacz, daz ich fürbaz immer leben wolt als vil ich moht nach dem

---

und Heinrich von Nördlingen, XXXII, 289; vgl. Weitlauff, „Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“, 316.

<sup>28</sup> Die folgenden raumsemantischen Überlegungen orientieren sich an der bekannten Kultursemiotik Jurij Lotmans. Vgl. Jurij M. Lotman, *Die Struktur des künstlerischen Textes* (edition suhrkamp), hg. mit einem Nachw. u. einem Reg. v. Rainer Gröbel, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2015, 327–347.

willen gocz.“ Die Grenzüberschreitungsepisode als wiederholter Klostereintritt und als Spiegelung des ersten, nur indirekt und als Leerstelle greifbaren Eintritts erscheint an dieser Stelle als Aktualisierung und Verstetigung der Richtigkeit und Alternativlosigkeit für die Protagonistin, ein Leben in monastischer Klausur zu führen.

Die für Margareta absolute Notwendigkeit der *stabilitas loci* wird kurz darauf noch einmal bestätigend aktualisiert, jedoch nicht mehr in Form einer läuternden Grenzüberschreitung nach außen, sondern vielmehr durch deren Verhinderung durch Gott selbst:

Nun kum ez ze ainer zit da zuo, daz man daz hochwirdig hailgtum des riches fuort für unser closter. do gewan ich grozz begird, daz ich ez sehen solt. daz nam ich mir, daz ez mir von got zuo gesprochen wurd: „ez ist ain claimmüetikait an dir, gank an den sarch in den kor, da vindest du minen hailigen fronlichnam als warlich as in dem himel oder an kainer stat.“ (ME, 8,6–12)

[Nun geschah es einmal, dass man die Reichskleinodien vor unser Kloster führte. Da verspürte ich große Begierde, sie zu sehen. Ich hielt mich jedoch zurück, da Gott zu mir sprach: „Das ist kleinmütig von dir. Geh zum Tabernakel im Chor, da findest du meinen heiligen Leib so wahrhaftig wie im Himmel, sonst nirgends.“] (*Offenbarungen W*, 60; *Offenbarungen P*, 11)

Margaretas Verlangen nach der Besichtigung der Reichskleinodien<sup>29</sup> wird von Gott selbst unterbunden, als er ihr ‚Kleinmütigkeit‘ vorwirft und mahnend einen Besuch des Chors und des Tabernakels<sup>30</sup> empfiehlt – nur dort, nirgendwo sonst finde sie den Leib Christi in himmlischer Herrlichkeit.<sup>31</sup> Im Gegensatz zur vorigen Episode wird Margareta also nicht durch äußere Umstände aus dem Kloster heraus gezwungen, vielmehr äußert sie selbst den Willen, es verlassen zu dürfen, wovon sie jedoch durch Gott als mahnende Instanz abgebracht wird. Nicht der eigene fromme Wille der Schwester, ins Kloster zurückzukehren, steht im Zentrum der Episode, sondern im Gegenteil die Überwindung des störenden

<sup>29</sup> Strauch geht davon aus, dass sich die Erwähnung der Reichskleinodien auf den Aufenthalt des Kaisers in der Nähe von Medingen im Jahre 1330 bezieht. Vgl. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, 289.

<sup>30</sup> Die Vokabel *sarch* ist an dieser Stelle in der Forschung nicht übereinstimmend interpretiert worden. Während Prestel sie mit ‚Schrein‘ übersetzt (vgl. *Offenbarungen P*, 11), bedeutet sie für Wilms und Janota ‚Tabernakel‘ oder ‚Sakramentshaus‘. Vgl. Janota, „Freundschaft auf Erden und im Himmel“, 278. Vgl. *Offenbarungen W*, 60. M. E. ist an dieser Stelle Wilms’ und Janotas Übersetzung zu folgen, da Christus Margareta in Aussicht stellt, sie könne am *sarch* seinen heiligen Leib finden – es muss sich also um einen Platz in der Kirche bzw. in der Nähe des Chors handeln, an dem die geweihten Hostien aufbewahrt werden, folglich den Tabernakel bzw. das Sakramentshaus.

<sup>31</sup> Vgl. Anm. 19: Es ist zwar *got*, der Margareta davon abhält, die Kleinodien zu betrachten; dieser erwähnt jedoch ‚seinen‘ heiligen Leib, was darauf hinweist, dass hier eigentlich Jesus Christus gemeint sein könnte. Dennoch soll auch an dieser Stelle der unspezifische Begriff *got* mit ‚Gott‘ übersetzt werden.

Eigenwillens zugunsten der *stabilitas loci*.<sup>32</sup> Diese von Gott selbst vorgenommene Zurechtweisung führt dann letztlich auch zur Einsicht: „daz enphieng ich da als creftelichen, daz ich fürbas immer mer dar zuo gieng mit begirden und mit langem gebet daz mir got gab, da ich grozzen lust und genau inne het.“ (ME, 8,12–15) [„Das vernahm ich so intensiv, dass ich von da an immer häufiger dorthin ging, mit großer Begierde und langem Gebet, das mir Gott eingab, und in dem ich große Freude und Gnade empfand.“] (*Offenbarungen W*, 60; *Offenbarungen P*, 11).

### 3. Konflikte im Kloster

Mit solch eindeutigen Bekenntnissen zur monastischen Klausurierung ist allerdings nur *ein* Aspekt in der komplexen Beziehung Margaretas zu ihrem Konvent erfasst. Zwar lassen die *Offenbarungen* wenig Interpretationsspielraum bzgl. der grundlegenden Richtigkeit und Notwendigkeit konventualer Lebensführung, innerhalb des Klosters zeigen sich jedoch ein „Gefühl der Isolation“<sup>33</sup> und ausgeprägte Konflikte mit den anderen Schwestern. So bemerkt Margareta über ihr Leben in Klausur: „ich was ungeminnet gen allen liuten. ich maht niemans red geliden noch zuogange dann miner swester. ich hort kain red gern dann diu von got was.“<sup>34</sup> (ME, 4,7–10) [„Ich war gegenüber allen Menschen unfreundlich. Ich konnte weder Gespräche noch Kontakte mit Anderen ertragen, meine Schwester ausgenommen. Ich hörte keine Rede gern, es sei denn, sie war von Gott.“] (*Offenbarungen W*, 54; *Offenbarungen P*, 9). Bereits vor der Auszugs- und Rückkehrpisode artikuliert Margareta also ihre Distanz zu den anderen Schwestern, wobei sie ihre zu dem Zeitpunkt erste enge Freundin ausnimmt.<sup>35</sup> Margaretas

<sup>32</sup> Da die Alternativlosigkeit der *stabilitas loci* für Margareta offenbar nicht bedeutet, dass ihr Interesse an der Außenwelt vollständig erlischt, kann diese Episode als göttlicher Versuch der Maßreglung und der Eindämmung ‚äußerer‘ Interessen verstanden werden. Tatsächlich zeigen sich im Verlauf der *Offenbarungen* und auch noch nach obiger Episode einige Restbezüge zur Außenwelt – Janota spricht gar von einem „auffälligen Bezug zur Welt außerhalb der Klostermauern“ (Janota, „Freundschaft auf Erden und im Himmel“, 276) –, so etwa eine deutliche Fixierung auf Ludwig den Bayern und dessen Seele oder auch ihre Tätigkeit als Beraterin in spirituellen Fragen. Vgl. ME, 98,8–21; 148,1–12; 150,24–151,4. Zu Margaretas Interesse an Ludwig dem Bayern vgl. Janota, „Freundschaft auf Erden und im Himmel“, 276 f. Zoepf, *Die Mystikerin Margaretha Ebner*, 141–143.

<sup>33</sup> Vgl. Kuhn, „Heinrich von Nördlingen“, 102.

<sup>34</sup> Weitlauffs anhand der Korrespondenz Margaretas und Heinrichs aufgestellte These, „daß mit den Jahren ihr Ansehen im Konvent beträchtlich stieg“, lässt sich anhand des Offenbarungstexts nicht bestätigen; dieser zeichnet ein sehr viel negativeres Bild von Margaretas sozialer Position. Weitlauff, „Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“, 318.

<sup>35</sup> Dass an dieser Stelle eine leibliche Schwester gemeint sein könnte, ist m. E. unwahrscheinlich, befreundet sich Margareta in den *Offenbarungen* doch mit Heinrich von Nördlingen sowie einigen Schwestern: zunächst mit einer namenlosen Schwester, die hier vermutlich gemeint ist, dann mit einer Schwester Adelheid, dann mit einer wiederum namen-

Distanznahme erlangt in den *Offenbarungen* geradezu topischen Charakter und wiederholt sich im Verlauf des Textes noch einige Male, so beispielsweise auch in der zuvor besprochenen Episode, in der Margareta bemerkt: „ich was in der welt noch ungeminner dann in dem closter [...]“. In der folgenden Passage kommt es infolge des Selbstvorwurfs mangelnder Gewissenhaftigkeit gar zum Vorsatz vollständiger Abkehr von allen Menschen:

mit den dingen ward ich alle zit emseclich betrüebet und um getriben und zoch mich do von allen liuten in dem closter und usserhalb ze reden und ze gaun und was gen allen menschen ungeminner. ich gieng auch nit zuo den friunden unsers herren, wan mich duht, daz mir niemant gehelfen möht dann got allain. (ME, 5,8–13)

[Diese Angelegenheiten betrübten mich stets und trieben mich um. Ich entzog mich also allen Menschen innerhalb und außerhalb des Klosters (sowohl Gesprächen als auch Kontakten im Allgemeinen) und war jedem gegenüber unfreundlich. Ich ging auch nicht zu den Freunden unseres Herrn, da ich überzeugt war, dass mir niemand außer Gott selbst helfen konnte.] (*Offenbarungen W*, 55; *Offenbarungen P*, 9)

In beiden Fällen erweist sich die Spannung zwischen *vita communis* und *vita solitaria* als wesentliches Dilemma der Schwester. Sie beginnt einen Rückzugsprozess, der im Rahmen dieser Überlegungen als *zweifache Klausur* bezeichnet werden kann: Zum einen entzieht sie sich mit ihrem Klostereintritt der Welt sowie allen Anfechtungen des wahren Glaubens, die dort lauern; zum anderen entzieht sie sich – bis auf die Ausnahmen ihrer engen Freundinnen und Heinrichs von Nördlingen – auch den anderen Mitgliedern ihres Konvents, bricht zusätzlich jeden Kontakt zur Welt außerhalb des Klosters ab<sup>36</sup> und bestreitet so gewissermaßen eine *vita solitaria* innerhalb der *vita communis*. Da nach der Logik des Textes jedoch die eine Lebensform nicht ohne die andere denkbar ist, wird auch Margaretas Einstellung gegenüber den anderen Schwestern immer wieder durch widersprüchliche Signale konterkariert: So artikuliert sie den Wunsch, die anderen Schwestern an ihren übersinnlichen Gnadenerfahrungen teilhaben zu lassen (ME, 35,5–17) und äußert gar das Verlangen, bei ihrem Konvent begraben zu werden, „wan min herr wol waiz, daz ich gern bi minem covent bin, wan si mir kain irrung sint.“ (ME, 77,8 f.) [„da mein Herr wohl weiß, dass ich gern bei meinem Konvent bin, da sie mich (in meiner Art zu leben) nicht beirren.“] (*Offenbarungen W*, 158; *Offenbarungen P*, 53).

Margaretas Rückzug aus der Gemeinschaft kommt in den *Offenbarungen* als Hybrid aus gottgegebenem Krankheitsverlauf und aktiver Entscheidung zur Darstellung. Zunächst werden Lebens- und Krankheitsbeginn im Text engge-

---

losen Laienschwester. Alle drei sterben bald, nachdem sich die Freundschaft entwickelt hat. Heinrich begleitet sie ab 16,3–18 die gesamte, vom Text abgedeckte Zeit. Vgl. ME, 2,17 f.; 10,23–11,17; 23,15–22; 39,6–19.

<sup>36</sup> Diese Entscheidung verfolgt Margareta im Verlauf des Textes offenbar nicht konsequent. Vgl. Anm. 32.

führt, sie fallen, so zeigt es das erste Textbeispiel, zusammen und werden somit gleichbedeutend, wobei der eigentliche Eintritt ins Kloster ausgespart wird. Der zweite Eintritt als Spiegelung und Aktualisierung des ersten unter dem Vorzeichen der bereits eingetretenen inneren *kêre* ist dann zwar als prinzipielles Bekenntnis zur *vita communis* zu verstehen; die stetige (jedoch oft durch widersprüchliche Kommentare verunklarte) Distanzierung vom Konvent *innerhalb* des Konvents problematisiert dieses Bekenntnis allerdings fortwährend und lässt Margareta damit zur Eremitin im Kloster werden. Als solche gerät die Medinger Schwester immer wieder in (meist durch göttliche Gnadenerfahrungen evozierte) Reibungssituationen mit der konventualen Tagesstruktur oder den anderen Schwestern und beginnt mitunter, „dem Konvent eine Last zu werden“<sup>37</sup>. Diese Irritationen und Konflikte sollen hier beispielhaft anhand von fünf im Folgenden näher zu betrachtenden Aspekten aufgezeigt werden: erstens der Unfähigkeit zur Teilnahme an der gemeinschaftlichen Essenszeit und am Gebet; zweitens der Unterbrechung von Messe oder Gebet, meist infolge göttlich eingegebener, unkontrollierter Rede; drittens dem Wunsch nach Veränderung der Liturgie hinsichtlich individueller Bedürfnisse; viertens der Konstitution von Sonderräumen, in denen sowohl Einsamkeit als auch Teilhabe an der Messe ermöglicht werden; und schließlich fünftens der gottbefohlenen Intensivierung asketischer Frömmigkeitspraktiken.

Hinsichtlich der Probleme mit dem Tagesprogramm lässt sich eine der im Text des Öfteren auftretenden Situationen der verweigerten Nahrungsaufnahme und des nicht gesprochenen Gebets anführen:

do ich do unsern herren enphieng des tages und von dem alter gienk, do was ez mir mit grosser gnaud benomen, alles daz mir an lag, und mit unmessiger süeskait. nun wart mir diu gnaud mit dem namen Jhesu Cristo und in den minnenwerken unsers herren. [...] dar nach kom ich ze tisch und maht niht essen und het den aller grosten lust und die unmesigosten gnaud, daz ich niht gebeten maht. (ME, 20,12–18)

[Als ich an jenem Tag die Kommunion empfangen hatte und mich vom Altar entfernte, da wurde mit großer Gnade und unendlicher Süße alles von mir genommen, was auf mir lastete. Nun wurde mir die Gnade mit dem Namen Jesu Christi und im Liebeshandeln unseres Herrn zuteil. (...) Darauf ging ich zu Tisch und konnte nichts essen und hatte die größte Lust und die unermesslichste Gnade, so dass ich nicht beten konnte.] (*Offenbarungen W*, 77; *Offenbarungen P*, 18 f.)

Nach der Kommunion gerät Margareta in einen kontemplativen Zustand besonderer göttlicher Süße, der bewirkt, dass sie beim anschließenden Mahl mit dem Konvent weder etwas zu sich zu nehmen noch das Tischgebet zu sprechen in der Lage ist. Diese Unfähigkeit zu essen und zu beten, entweder im Rahmen einer Begnadungserfahrung oder ohne die Angabe weiterer Gründe, ist in den *Offen-*

<sup>37</sup> Weitlauff, „Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“, 164.



*barungen* ein regelmäßig auftretender Indikator für Margaretas Devianz und Exorbitanz<sup>38</sup>, der an dieser Stelle gar zur Umgehung der gemeinsamen Mahlzeit und des gemeinsamen Gebets, mithin eines Teils der klösterlichen Tagesstruktur, führt.

Überdies kommt es in den *Offenbarungen* infolge ekstatischer Zustände, die Margareta ereilen, wiederholt zu Beeinträchtigungen der Messe, des Chorgebets oder anderer liturgischer Programmpunkte<sup>39</sup>, wie etwa in der folgenden, für diesen Konflikttypus besonders repräsentativen Episode:

do ez kom an den samstag und ich ze cor staun und von unser frawen metin lesen wolt, do kum mir aber diu red mit grozzer gnaud, und muost uz der metin gaun und kom hinder den alter mit luter red. do gieng mir ain swester nach, diu min war nam und auch min sunder friund ist, und diu fuort mich uz dem cor und las metin mit mir. (ME, 29,7–12)

[Als ich am Samstag im Chor stand und die Marienmette lesen wollte, da ereilte mich wieder die Rede unter großer Gnade; ich musste also die Mette verlassen und ging unter lautem Reden hinter den Altar. Es folgte mir eine Schwester, die sich meiner Situation bewusst war und auch eine besondere Freundin ist, führte mich aus dem Chor und las die Mette mit mir.] (*Offenbarungen W*, 90; *Offenbarungen P*, 24)

Hier werden die direkten Konsequenzen jener unkontrollierten, lauten *red* aufgezeigt, die Margareta häufig ereilt.<sup>40</sup> An dieser Stelle bewirkt der ekstatische Zustand nun die Störung der Matutin. Die Konsequenzen der göttlichen Eingebung führen dabei nicht nur für Margareta selbst zu Versäumnissen innerhalb des liturgischen Tagesprogramms, auch andere Schwestern werden in Mitleidenschaft gezogen, verlässt doch nicht nur Margareta allein den Ort des Geschehens, sondern ist überdies auf die Zuwendung einer weiteren Schwester angewiesen, welche ihrerseits ebenfalls ein Versäumen des Chorgebets in Kauf nehmen muss, um es dann notdürftig außerhalb des Chors zu beenden. Margaretas Gottesnähe mit all ihren ‚alltäglichen‘ Konsequenzen wird hier folglich zur Belastung für die Gemeinschaft. An anderer Stelle wird der Zwiespalt individueller Ekstase und allgemeiner Beeinträchtigung gar noch nach- und eindrücklicher beschrieben, etwa, wenn Margareta derartig lange schreit, dass der Konvent daran verzweifelt und ihren baldigen Tod fürchtet („und do an dem balmtag under der metin do schrai ich aber [...] as lang, daz aller covent an mir verzaget und wanden, ich wölt azo sterben, und waunde ich ez selber auch.“) (ME, 55,16–19) [„Und am Palmsonntag, während der Mette, da schrie ich wieder (...) so lang, dass der ge-

<sup>38</sup> Oftmals kann Margareta nichts essen oder aufgrund der sie oft ereilenden *swige* oder anderer ekstatischer Zustände nicht beten. Vgl. ME, 31,5–7; 31,18–20; 48,17–19; 58,6–14; 66,20–24; 71,4–10; 92,19–24; 109,5–8; 134,7–12; 135,14–18; 137,17–19; 148,23–26; 153,3–10.

<sup>39</sup> Vgl. ebd., 28,22–29,3; 29,7–12; 32,19–22; 130,16–21.

<sup>40</sup> Zur *rede* und *swige* Margaretas vgl. Yuko Katayama, „Stimme und Schweigen der Margaretha Ebner. Zum Verhältnis von Sprache und Mystik bei einer deutschen Nonne des 14. Jahrhunderts“, in: *Neue Beiträge zur Germanistik* 14,1 (2015), 2–104; Federer, *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog*, 252–254.

samte Konvent an mir verzagte und dachte, ich würde nun sterben; das dachte ich selbst auch.“] (*Offenbarungen W*, 128; *Offenbarungen P*, 40), oder wenn die *rede* in derartig hoher Lautstärke einsetzt, dass man sie auch außerhalb der Zelle hören kann: „azo wart ich gefüert an min [...] bette, und diu red brach an mir als creftlich uz tag und naht, daz man mich hört vor der stuben in dem criuczgang.“ (ME, 29,16–19)<sup>41</sup> [„So wurde ich zu meinem Bett (...) geführt, und die Rede brach Tag und Nacht so heftig aus mir heraus, dass man mich noch bis vor die Stube im Kreuzgang hörte.“] (*Offenbarungen W*, 91; *Offenbarungen P*, 24).

Ein weiterer konfliktträchtiger Aspekt ist Margaretas Hadern mit der liturgischen Ordnung und der Wunsch nach deren Veränderung. Dieses Hadern zeigt sich vor allem in drei Episoden etwa in der Mitte der *Offenbarungen*, welche sich während der Fastenzeit, in Zuständen hoher Verzückung und schwerer Krankheit, ereignen<sup>42</sup>:

so ich hör nennen daz hailig liden mins geminten herren, die selbe zit mag ich auch die tagzit nit gelesen, as man si liset in dem cor; man muos mir ie ander antiphnen lesen denn die der cor hat, und muoz man mir menig ding endern an dem lesen, azo daz ich ez geliden mag und gehörn. (ME, 64,11–16)

[Wenn ich vom heiligen Leiden meines geliebten Herrn höre, kann ich die Tagzeiten nicht lesen, wie man sie im Chor liest. Man muss mir dann immer andere Antiphonen vorlesen als diejenigen, die im Chor gelesen werden, und zusätzlich noch viel für mich abändern, damit ich sie ertragen und hören kann.] (*Offenbarungen W*, 139 f.; *Offenbarungen P*, 45)

Margareta vermag die konventionellen Abläufe der Stundengebete nicht auszuhalten, so dass man ihr – offenbar außerhalb des Chors – andere Antiphonen als die üblichen vorlesen und selbst diese noch verändern muss.<sup>43</sup> Auch hier offenbart sich wieder die bereits vorher beobachtete Kombination aus individueller Devianz und der Beeinträchtigung Anderer: Margaretas Nicht-Ertragen nimmt wiederum andere Schwestern des Konvents in die Pflicht, die sie nun auch noch mit von der Liturgie abweichenden Lesungen versorgen müssen. Die zwei übrigen Episoden des Jahres 1342 ähneln der obigen insofern, als sie Margaretas abweichende liturgische Alltagspraxis ausstellen, weitere Störungen anderer Konventsmitglieder bleiben in ihnen jedoch aus. So vermag die Schwester zunächst drei Tage lang nicht die regulären Frühmessen zu lesen und muss sie für sich durch andere ersetzen, da sie „die rehten niht geliden mag weder lesen noch hören.“ (ME, 64,19–21) [„die richtigen nicht ertragen oder hören konnte“] (*Offenbarungen W*, 140; *Offenbarungen P*, 45). An einem anderen Tag ist sie nicht in

<sup>41</sup> Vgl. auch ME, 30,7–9.

<sup>42</sup> Philipp Strauch datiert die Episoden auf das Jahr 1342. Vgl. die Datierung am Rand in ME, 64,1.

<sup>43</sup> Dies ist eine derart ungewöhnliche Situation, dass Strauch sie mit „Seltsam.“ kommentiert. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, 299.

der Lage, das Glaubensbekenntnis (*Credo in unum*) zu ertragen, und muss die Messe verlassen, „wenn man in singet und so etwaz ze lesen ist in dem ewangeli von dem hailigen liden.“ (ME, S. 65,7–9) [„wenn man es singt und etwas vom heiligen Leiden im Evangelium zu lesen ist“] (*Offenbarungen W*, 141; *Offenbarungen P*, 40). Dieses Verhalten entspricht letztlich einer Übersteigerung des vorigen Punktes: Margareta unterbricht nicht mehr lediglich die Liturgie, sie bewirkt gar deren Veränderung für sich und im Extremfall für Andere, hemmt also das reibungslose Funktionieren des individuellen wie kollektiven liturgischen Alltags und bewirkt damit in letzter Konsequenz eine Destabilisierung des spirituellen Zusammenhalts des Konvents.

Wie bereits im Fall der Alternativlosigkeit der *stabilitas loci* wird auch Margaretas ambivalente Position zwischen Konventsleben und Eremitage unter anderem in räumlichen Kategorien ausgedrückt: So hält Margareta sich für gewöhnlich in einer Kammer auf, in der sie zwar allein ist, von der aus man jedoch indirekt am liturgischen Gebet partizipieren kann:

An dem obrosten tag do kom mir under minen paternoster ain grossiu gnad in der gegenwertkait gotes, daz ich min selbes ungewaltik was, und daz man mich us dem cor tragen muos, und leten mich in die stuben, da ich gewonlich inne bin und diu bi dem cor ist. da hört man singen und lesen inne. da lag ich den tag mit grosser gnade, und der nam Jhesus Cristus der was gegenwertig in miner sel und in meinem herczen. (ME, 41,3–10)

[Am Tag der Heiligen Drei Könige erteilte mich, während ich mein Paternoster sprach, eine große Gnade in der Gegenwärtigkeit Gottes, so dass ich meiner selbst nicht mehr mächtig war und man mich aus dem Chor tragen musste. Sie legten mich in die Stube neben dem Chor, in der ich für gewöhnlich bin. Darin hört man, wenn gesungen und gelesen wird. Dort lag ich den Tag über in großer Gnade, und der Name Jesu Christi war gegenwärtig in meiner Seele und in meinem Herzen.] (*Offenbarungen W*, 107; *Offenbarungen P*, 31)

Am Tag der Heiligen Drei Könige, während des Chorgebets, verfällt Margareta in einen ohnmachtsähnlichen Zustand und muss von anderen Schwestern aus dem Chor und in eine Kammer gebracht werden, von der aus das Chorgebet weiterhin akustisch wahrnehmbar ist. Die gottgegebene Ekstase selbst ist es mithin, die die Schwester aus dem Chor als Raum gemeinschaftlicher Sakralität hinaus und in einen hybriden Zwischenraum hinein treibt; die abgeschiedene Kammer ist weder ganz Chor noch ganz Einzelzelle, weder kollektiv-liturgischer noch privat-kontemplativer Raum, ist sie doch einerseits topographisch und architektonisch vom Chor getrennt, andererseits durch die akustische Wahrnehmbarkeit des Gebets weiterhin mit ihm verbunden<sup>44</sup>: Die Kammer ist für Margareta

<sup>44</sup> Hier könnte entweder eine Kammer innerhalb der Kirche oder auch eine Kammer innerhalb des Klostergebäudes gemeint sein, welches oftmals direkt an die Kirche angebaut war. Vgl. dazu Matthias Untermann, „Das Nonnenhaus. Traditionen eines klösterlichen Bautyps“, in: Renate Oldermann (Hg.), *Gebaute Klausur. Funktion und Architektur*

somit zwar kein Raum direkter und aktiver *Teilnahme* an der Liturgie, jedoch ein Raum indirekter und passiver *Teilhabe*. Der duale Status der Kammer, so lässt sich schlussfolgern, spiegelt in seiner Hybridisierung von gemeinschaftlichem Gebet und einsamer Kontemplation, von Kollektivität und Privatheit, in raumsemantischer Konkretisierung den inneren Zwiespalt der stetig zwischen *vita communis* und *vita solitaria* oszillierenden Protagonistin selbst wider.<sup>45</sup> Der ekstatische Ohnmachtzustand, der überhaupt erst zur räumlichen Separierung führt, indiziert an dieser Stelle die göttliche Fügung der gesundheitlichen und sozialen Situation der Schwester; das auffällige Detail, dass Margareta von ihren Mitschwestern hinausgetragen werden muss, verdeutlicht zudem den Aspekt der Hilfsbedürftigkeit: Die Schwester bleibt auch in Situationen der Entfremdung und göttlichen Affizierung stets auf ihre Mitschwestern angewiesen und kann somit ausschließlich im klösterlichen Kontext Eremitin sein.

Schließlich bleibt noch der Gesichtspunkt der gottbefohlenen intensivierten Askese und somit der individuellen Distanzierung von der klösterlichen Lebenspraxis, etwa wenn Jesus selbst Margareta im Zustand schwerer Krankheit auch noch den letzten Rest körperlicher Linderung untersagt:

ich han ouch begird ze ligent nauch des ordens gewonhait. nu gescah daz, daz si mir etwenn von krankheit wegen ain küssin under leten. do ich dar nach min paternoster sprach, do kom mir ain grossez lait und dar in enphieng ich diu wort von unserm herren: ‚sol ain gemahel Jhesu Cristi azo uf vedern ligen? und ob siu ouch sturb, so solt siu uf vedern nit funden werden‘, und da verlopt ich uf dem minnenden herzen Jhesu Cristi, daz ich ez nimmer mer getuon wölt, ich wurde denne gezwungen von gebot miner maisterschaft. (ME, 80,4–13)

---

*mittelalterlicher Klosterräume* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), Bielefeld 2008, 97–109. Vgl. weiterführend Carola Jäggi, *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert* (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 34), Petersberg 2006, 24–183.

<sup>45</sup> Diese abbildhafte Beziehung zwischen Schwester und Kammer wird an späterer Stelle nochmals gesteigert, als Margareta am Palmsonntag krank und schwach in der Kammer liegt und den Gottesdienst verfolgt: „und da der balmtag kom, do hört ich die procession den convent singen, und kom mir diu gewonlich swige, und diu wert an mir biz man den passion las under der messe. do kom mir der gröst jamer und smerze [...] in das hertz und in elliu miniu lider“ (ME, 50,20–25) [„Und als der Palmsonntag kam, da hörte ich den Konvent die Prozession singen. Da ereilte mich das bekannte Schweigen, das mich nicht verließ, bis in der Messe die Passion gelesen wurde. Da befelen der größte Jammer und Schmerz (...) mein Herz und alle meine Glieder“] (*Offenbarungen W*, 121 f.; *Offenbarungen P*, 31). Wieder ist es eine göttliche Intervention, die Krankheit, die Margareta vom Gottesdienst fernhält und sie die Kammer aufsuchen lässt; wieder hört sie dem Messgeschehen zu, verfolgt es diesmal aber detailliert und reagiert emotional und tief ergriffen auf den liturgischen Ablauf. Hier kommt der unfreiwillige Aspekt der Devianz Margaretas besonders deutlich zum Ausdruck, verdeutlicht die Episode doch die eigentümliche Dualität der Margareta-Figur zwischen Liturgiesehsucht und krankheitsbedingter Einsamkeit.

[Ich habe auch das Bedürfnis, nach der Gewohnheit des Ordens zu liegen. Nun geschah es, dass man mir, da ich krank war, ein Kissen unter den Kopf legte. Als ich daraufhin mein Paternoster sprach, ereilte mich ein großes Leid, in dem ich folgende Worte unseres Herrn empfing: ‚Soll eine Braut Jesu Christi so auf Federn liegen? Auch wenn sie im Sterben läge, so sollte sie doch nicht auf Federn liegend vorgefunden werden!‘ Und da gelobte ich beim minnenden Herz Jesu Christi, dass ich es nie wieder tun wolle, es sei denn, ich würde von der Klosterleitung dazu gezwungen.] (*Offenbarungen W*, 162 f.; *Offenbarungen*, 55)

Hier tritt Christus dezidiert als Autorität in Fragen klösterlicher Lebensführung auf. Seine braut- wie passionsmystische Maßregelung, eine Gemahlin Jesu solle nicht auf Federn gebettet sein, und die anschließende unverhohlene Mahnung, sie solle im Falle ihres Ablebens nicht auf Federn liegend vorgefunden werden, führt letztlich zum Entsagungsschwur. Hier ist es also Christus selbst, der der Schwester eine besonders strenge Form der Askese bzw. der *imitatio Christi* auferlegt, welche die konventionelle, an sich bereits spartanische *gewonhait* des dominikanischen Konvents und ihre schlichten Annehmlichkeiten – etwa die Bettung einer Kranken auf einem Kissen<sup>46</sup> – gewissermaßen noch unterbietet. Eine Intervention der Priorin würde also, so zeigt es der letzte Satz der Passage, zwar akzeptiert, dennoch aber als Widerstand gegen das Gelübde, als Zwang und als Aufbegehren gegen den Willen Gottes aufgefasst werden.

#### 4. Soziale Ambivalenz und Exorbitanz

Die Konflikte mit dem Klosteralltag oder den anderen Schwestern, die sich aus Rückzug oder Reibung konstituierende *vita solitaria* in der *vita communis*, ist jedoch nicht Selbstzweck, d. h. sie bleibt im Text nicht funktionslos. Vielmehr ist die soziale und systemische Devianz Margaretas als Begleitumstand, als Symptom ihrer spirituellen Exorbitanz zu verstehen, mit der sie von Gott versehen wird. So stehen die eben beschriebenen Situationen stets entweder mit besonderen Verzückungszuständen, Eingebungen, Frömmigkeitsübungen oder gottgegebenem Leid in Verbindung: Margareta kann nicht essen und beten, da sie „den aller grosten lust und die unmesigosten gnaud“ (ME, 20,17 f.) verspürt, auch die unkontrollierte Rede bricht in ihr „mit grozzer gnaud“ (ME, 29,9) aus. Das Nicht-Ertragen der üblichen Antiphonen steht in direktem Zusammenhang mit der kontemplativen Vergegenwärtigung der Passion Christi, Aufenthalte in der Kammer ergeben sich aus Ekstase und Krankheit und auf das Kissen wird aufgrund einer Weisung Christi verzichtet. Dieselbe exorbitante Gottesnähe bringt

<sup>46</sup> Strauch verweist an dieser Stelle auf die Konstitutionen der Dominikanerinnen, in welchen das Schlafen auf einem Kissen untersagt ist. Ausgenommen von dieser Regel sind allerdings die Klosterkrankenhäuser. Vgl. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, 304.

denn auch besondere seherische Begabungen, etwa ein vertieftes Wissen über Diesseits und Jenseits, mit sich oder bewirkt spezifische Verschmelzungen geistiger Gnade und sinnlicher Annehmlichkeiten. So wird Margareta regelmäßig von Erscheinungen und Visionen ereilt, wenn beispielsweise die Seelen verstorbener Konventsangehöriger sie besuchen und ihr Informationen über Seelenschicksale im Jenseits sowie ihren positiven Einfluss darauf zuteilwerden lassen (ME, 6,19–7,3), wenn Christus und Johannes im Traum über den Köpfen der Schwestern im Chor schweben (ME, 22,8–15), oder wenn sich ihr in ihrer Zelle oder im Traum – also in Momenten des Rückzugs – neue Visionsräume eröffnen (ME, 18,1–13). Immer wieder sind deutlich topisch anmutende Wunderberichte in den Text eingewoben, die man auch aus den anderen Dominikanerinnenviten jener Zeit kennt und die die Exorbitanz der jeweiligen Schwester hervorheben: Margareta schwebt über dem Boden (ME, 48,20 f.), versteht mit einem Mal die ihr eigentlich unverständliche Tischlesung (ME, 44,11–16) oder nimmt einen süßen Geruch bzw. Geschmack wahr, der den anderen Schwestern nicht zuteilwird (ME, 35,5–14). In Phasen intensivierter mystischer Kontemplation über ihrer Christkind-Wiege zeigt sich Margaretas viel besprochene Christkind-Mystik, wenn sie das ihr erscheinende Jesuskind stillt (ME, 87,3–21)<sup>47</sup>, es kommt gar zu einer mystischen Schwangerschaft (ME, 119,24–121,17), und regelmäßig spricht Gott selbst zu ihr und ermöglicht ihr ein „begriffen der wahrhet“ (ME, 75,8) [„Begreifen der Wahrheit“] (*Offenbarungen W*, 155; *Offenbarungen P*, 52). Vereinsamung und Konfrontationen mit dem Konvent sind im Text also gleichermaßen als Begleitumstand wie als Voraussetzung für eine privilegierte Position, wie Margareta sie innehat, zu verstehen.

## 5. Fazit

Die obigen Betrachtungen haben aufzeigen können, dass die *Offenbarungen* der Margareta Ebner nicht für *ein* bestimmtes Lebensmodell, nicht für die *vita communis* und nicht für die *vita solitaria* eintreten. Der Text kreist nicht allein, wie Urban Federer es konstatiert, um das „Ideal einer in der Abgeschlossenheit der

---

<sup>47</sup> Zu Margaretas Christkind-Wiege, ihrer Liebe zum Christkind und zum Stillen vgl. Rosemary Drage Hale, „Imitatio Mariae: Motherhood Motifs in Devotional Memoirs“, in: Albrecht Classen (Hg.), *Medieval German Literature. Proceedings from the 23rd International Congress on Medieval Studies Kalamazoo, Michigan, May 5–8, 1988* (GAG 507), 129–145, 136. Dies., „Rocking the Cradle. Margaretha Ebner (be)holds the Divine“, in: Mary Ann Suydam/Joanna E. Ziegler (Hg.), *Performance and Transformation. New Approaches to Medieval Spirituality*, New York 1999, 211–239. Ulinka Rublack, „Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents“, in: *Gender and History* 6 (1994), 37–57. Bruno Quast, „drücken und schriben. Passionsmystische Frömmigkeit in den *Offenbarungen* der Margarethe Ebner“, in: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, 293–306, 301–304.

Klausur und im Gebet verharrenden Nonne<sup>48</sup>. Vielmehr scheint der Text jenes Ideal auch zu problematisieren, wenn wieder und wieder verdeutlicht wird, wie prekär sich auch nach dem Eintritt ins Kloster das Verhältnis einer von Gott ergriffenen, mystisch empfindenden Nonne zu ihrem Konvent gestaltet, welche mannigfachen Spannungen sich aus selbst gewähltem oder durch göttliche Intervention auferlegtem Rückzug und stetiger Reibung von Gemeinschaftsleben und Auf-sich-selbst-gestellt-Sein ergeben, und zuletzt, worin die Funktion, der Mehrwert dieser Spannungen besteht. Die *Offenbarungen* scheinen sich aus der Perspektive der *vita perfecta*-Problematik in den im mittelalterlichen Dominikanerorden stetig ausgetragenen Interessenkonflikt von Konventsgemeinschaft und Vereinzelung einzuschreiben, indem sie ein exorbitantes Leben fortwährend *zwischen* diesen beiden Polen verorten; die Besonderheit des Textes besteht m. E. gerade darin, keine klare Antwort auf dieses Problem zugunsten einer der beiden Seiten anzubieten. Die Margareta der *Offenbarungen* ist eine durch und durch zwiespältige Figur, aufgezehrt vom stetigen Interessen- und Anforderungskonflikt zwischen gemeinschaftsgebundener Pflichterfüllung und Vereinzelung. Für sie ist keine andere Lebensgrundlage als die monastische denkbar, doch auch im Kloster hadert sie stets mit Alltag und Gemeinschaft. Gottgegebene Privilegien erscheinen als eine besondere, stets von größtem Leid und doch größter Lust begleitete Last und entfalten im Verlauf des Textes ihr mächtiges soziales Konfliktpotential. *Vita perfecta* erweist sich in den *Offenbarungen* als Oszillation zwischen Gemeinschaft und Einsamkeit und ist somit nicht Entscheidung, sondern Ambivalenz; sie besteht in fortwährender Neuaushandlung, stetiger Neuverortung zwischen monastischer Pflichterfüllung und Indisposition, zwischen Konformität und Abweichung; sie besteht in der Aporie. Die herausgehobene Position der Mystikerin Margareta zeigt sich gerade nicht in der resultativen Bewältigung, sondern im prozessualen Ertragen des Konflikts. Die *Offenbarungen* antworten also – so ließe sich abschließend pointiert formulieren – insofern auf das Problem der *electio vitae*, als sie *nicht* abschließend darauf antworten; die *vita perfecta* liegt hier nicht in der Auflösung von Widersprüchen, sondern im Dilemma.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

*Das Leben der Schwestern zu Töß beschrieben von Elsbeth Stigel samt der Vorrede von Johannes Meier und dem Leben der Prinzessin Elisabeth von Ungarn*, hg. v. Ferdinand Vetter (DTM 6), Berlin 1906.

---

<sup>48</sup> Federer, „Margareta Ebner“, 232.

- Der seligen Margareta Ebner Offenbarungen und Briefe*, übertr. u. eingel. v. Hieronymus Wilms (Dominikanisches Geistesleben 5), Vechta 1928.
- „Die Offenbarungen der Margaretha Ebner“, in: *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, hg. v. Philipp Strauch, Amsterdam 1966 [urspr. Freiburg i. Br./Tübingen 1882, Nachdr.], 1–166 u. 287–319 (Anm.).
- Die Offenbarungen der Margaretha Ebner und der Adelheid Langmann*, in das Neuhochdeutsche übertr. v. Josef Prestel (Mystiker des Abendlandes), Weimar 1939.
- Meister Eckhart, „Die rede der underscheidung“, in: *Die deutschen und lateinischen Werke*, Bd. 5: *Traktate*, hg. u. übers. v. Josef Quint, Stuttgart 1963, 137–376 [mhd.], 505–538 [nhd.].

### Sekundärliteratur

- Bürkle, Susanne, *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen 1999.
- Dies., „Die Offenbarungen der Margareta Ebner. Rhetorik der Weiblichkeit und der autobiographische Pakt“, in: Doerte Bischoff/Martina Wagner-Egelhaaf (Hg.), *Weibliche Rede – Rhetorik der Weiblichkeit. Studien zum Verhältnis von Rhetorik und Geschlechterdifferenz* (Rombach Wissenschaften. Reihe Litterae 93), Freiburg i. Br. 2003, 79–102.
- Bynum, Caroline Walker, „Formen weiblicher Frömmigkeit im späteren Mittelalter“, in: Jutta Frings (Bearb.), *Krone und Schleier. Kunst aus mittelalterlichen Frauenklöstern*, München 2005, 118–129.
- Christensen, Kirsten M., „The Conciliatory Rhetoric of Mysticism in the Correspondence of Heinrich von Nördlingen and Margaretha Ebner“, in: Diane Wolfthal (Hg.), *Peace and Negotiation. Strategies for Coexistence in the Middle Ages and the Renaissance* (Arizona Studies in the Middle Ages and the Renaissance 4), Turnhout 2000, 127–143.
- Ehrenschwendtner, Marie-Luise, *Die Bildung der Dominikanerinnen in Süddeutschland vom 13. bis 15. Jahrhundert* (Contubernium 60), Stuttgart 2004.
- Elm, Kaspar, „Frömmigkeit und Ordensleben in deutschen Frauenklöstern des 13. und 14. Jahrhunderts“, in: Ders., *Vitasfratrum. Beiträge zur Geschichte der Eremiten- und Mendikantenorden des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Festgabe zum 65. Geburtstag* (Saxonia Franciscana 5), hg. v. Dieter Berg unter Mitwirkung des Friedrich-Meinecke-Instituts der Freien Universität Berlin, Werl 1994, 223–238 [urspr. ersch. in: *Ons geestelijk erf* 66 (1992), 28–45].
- Emmelius, Caroline, „Begnadung und Zweifel. Zur Interaktion von Innen- und Außenraum in den ‚Offenbarungen‘ der Adelheid Langmann“, in: Burkhard Hasebrink u. a. (Hg.), *Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford 2005*, Tübingen 2008, 309–326.
- Federer, Urban, *Mystische Erfahrung im literarischen Dialog. Die Briefe Heinrichs von Nördlingen an Margaretha Ebner* (Scrinium Friburgense 25), Berlin 2011.
- Ders., „Margareta Ebner – ein Vorbild der Gottesfreundschaft“, in: Elias Füllenbach (Hg.), *Mehr als Schwarz und Weiß. 800 Jahre Dominikanerorden*, Regensburg 2016, 223–233.



- Hale, Rosemary Drage, „Imitatio Mariae: Motherhood Motifs in Devotional Memoirs“, in: Albrecht Classen (Hg.), *Medieval German Literature. Proceedings from the 23rd International Congress on Medieval Studies Kalamazoo, Michigan, May 5–8, 1988* (GAG 507), Göppingen 1989, 129–145.
- Dies., „Rocking the Cradle. Margaretha Ebner (be)holds the Divine“, in: Mary Ann Suydam/Joanna E. Ziegler (Hg.), *Performance and Transformation. New Approaches to Medieval Spirituality*, New York 1999, 211–239.
- Jäggi, Carola, *Frauenklöster im Spätmittelalter. Die Kirchen der Klarissen und Dominikanerinnen im 13. und 14. Jahrhundert* (Studien zur internationalen Architektur- und Kunstgeschichte 34), Petersberg 2006.
- Janota, Johannes, „Freundschaft im Himmel und auf Erden. Die Mystikerin Margareta Ebner und der Gottesfreund Heinrich von Nördlingen“, in: Gisela Vollmann-Profe u. a. (Hg.), *Impulse und Resonanzen. Tübinger mediävistische Beiträge zum 80. Geburtstag von Walter Haug*, Tübingen 2007, 275–300.
- Jedelhauser, Canisia O. P., *Geschichte des Klosters und der Hofmark Maria Medingen von den Anfängen im 13. Jahrhundert bis 1606* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland 34), Vechta 1936.
- Katayama, Yuko, „Stimme und Schweigen der Margaretha Ebner. Zum Verhältnis von Sprache und Mystik bei einer deutschen Nonne des 14. Jahrhunderts“, in: *Neue Beiträge zur Germanistik* 14,1 (2015), 92–104.
- Kuhn, Anette, „„Dein Gott redender Mund macht mich sprachlos“. Heinrich von Nördlingen und die Mystikerin Margareta Ebner“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Meine in Gott geliebte Freundin. Freundschaftsdokumente aus klösterlichen und humanistischen Schreibstuben* (Religion in der Geschichte 4), Bielefeld 1998, 101–109.
- Langer, Otto, „Enteignete Existenz und mystische Erfahrung. Zu Meister Eckharts Auseinandersetzung mit der Frauenmystik seiner Zeit“, in: Kurt Otto Seidel (Hg.), *Sô predigent eteliche. Beiträge zur deutschen und niederländischen Predigt im Mittelalter* (GAG 378), Göppingen 1982, 49–96.
- Lentes, Thomas, „Vita Perfecta zwischen Vita Communis und Vita Privata. Eine Skizze zur klösterlichen Einzelzelle“, in: Gert Melville/Peter von Moos (Hg.), *Das Öffentliche und das Private in der Vormoderne* (Norm und Struktur 10), Köln/Weimar/Wien 1998, 125–164.
- Lotman, Jurij M., *Die Struktur des künstlerischen Textes* (edition suhrkamp), hg. mit einem Nachw. u. einem Reg. v. Rainer Grübel, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 2015.
- Peters, Ursula, *Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts* (Hermaea N. F. 56), Tübingen 1988.
- Dies., „Vita religiosa und spirituelles Erleben. Frauenmystik und frauenmystische Literatur im 13. und 14. Jahrhundert“, in: Gisela Brinker-Gabler (Hg.), *Deutsche Literatur von Frauen*, Bd. 1: *Vom Mittelalter bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, München 1988, 88–109.
- Quast, Bruno, „drücken und schriben. Passionsmystische Frömmigkeit in den Offenbarungen der Margarethe Ebner“, in: Manuel Braun/Cornelia Herberichs (Hg.), *Gewalt im Mittelalter. Realitäten – Imaginationen*, München 2005, 293–306.
- Ringler, Siegfried, „Gnadenviten aus süddeutschen Frauenklöstern des 14. Jahrhunderts“, in: Dietrich Schmidtke (Hg.), „Minnichlichiu gotes erkennusse“. *Studien zur frühen abendländischen Mystiktradition. Heidelberger Mystiksymposion vom 16. Januar 1989* (Mystik in Geschichte und Gegenwart 1,7), Stuttgart-Bad Cannstatt 1990, 89–104.

- Ders., *Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Quellen und Studien* (MTU 72), Zürich/München 1980.
- Rublack, Ulinka, „Female Spirituality and the Infant Jesus in Late Medieval Dominican Convents“, in: *Gender and History* 6 (1994), 37–57.
- Seitz, Anton Michael, „Verwandtschaft, Stammbaum und Wappen der Mystikerin Margareta Ebner von Kloster Maria Medingen. Beitrag zur Genealogie des Stadt- und Landadels im nördlichen Ostschwaben“, in: *Jahrbuch des Historischen Vereins Dillingen* 72 (1970), 91–109.
- Staubach, Nikolaus, „*Vita solitaria* und *vita communis*. Der Innenraum als Symbol religiöser Lebensgestaltung im Spätmittelalter“, in: Vera Johanterwage/Ders. (Hg.), *Außen und Innen. Räume und ihre Symbolik im Mittelalter* (Tradition – Reform – Innovation 14), Frankfurt a. M. u. a. 2007, 279–298.
- Strauch, Philipp, „Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen“, in: *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik*, hg. v. Dems., Freiburg i. Br./Tübingen 1882, XXXI–LXXVI.
- Untermann, Matthias, „Das Nonnenhaus. Traditionen eines klösterlichen Bautyps“, in: Renate Oldermann (Hg.), *Gebaute Klausur. Funktion und Architektur mittelalterlicher Klosterräume* (Veröffentlichungen des Instituts für Historische Landesforschung der Universität Göttingen 52), Bielefeld 2008, 97–109.
- Weitlauff, Manfred, „Ebner, Margareta“, in: <sup>2</sup>VL 2 (1980), 303–306.
- Ders., „dein got redender munt machet mich redenlos...‘. Margareta Ebner und Heinrich von Nördlingen“, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Religiöse Frauenbewegung und mystische Frömmigkeit im Mittelalter* 1988, 303–352.
- Ders., „Margareta Ebner“, in: Johannes Thiele (Hg.), *Mein Herz schmilzt wie Eis am Feuer. Die religiöse Frauenbewegung des Mittelalters* (Wege der Mystik), Stuttgart 1988, 160–175.
- Zoepf, Ludwig, *Die Mystikerin Margaretha Ebner (c. 1291–1351)* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 16), Hildesheim 1974 [urspr. Leipzig/Berlin 1914, Nachdr.].



# Literatur und monastische Lebensform

## Überlegungen zu ihrem Verhältnis am Beispiel des mitteldeutschen *Väterbuchs*

*Johannes Traulsen*

The principles of early eremitism differ from those of the medieval monastic cultures. Still, the *Vitaspatrum*, giving an account of the lives and teachings of late antique hermits, belong to the core stock of monastic libraries. This article approaches this apparent contradiction by drawing on Giorgio Agamben's reflections on the monastic form of life: just like the rules of monastic communities, the *Vitaspatrum*, too, aim at dissolving the single life into the form of life of a monk or nun. Using the example of the first German translation of the *Vitaspatrum*, the article demonstrates how these texts showcase a plethora of situations from monastic life and how the perpetual engagement with monastic life thus becomes a part of the practice of living that constitutes the monastic form of life.

Das (Vor-)Lesen der Lebensberichte und Weisheitssprüche der christlichen Eremitinnen<sup>1</sup> und Eremiten des 4. und 5. Jahrhunderts, die unter dem mittellateinischen Titel *Vitaspatrum*<sup>2</sup> bekannt waren, stellte einen festen Bestandteil des Lebens in mittelalterlichen Klöstern dar.<sup>3</sup> Darauf lassen einerseits Verordnungen in den Ordensregeln<sup>4</sup> und andererseits der große Umfang der Überlieferung entsprechender Texte schließen.<sup>5</sup> Die prominente Stellung der *Vitaspatrum* in-

---

<sup>1</sup> Vgl. zu eremitisch lebenden Frauen in der Spätantike Ruth Albrecht, „Die Anfänge des weiblichen Mönchtums. Ein Überblick“, in: Jakobus Kaffanke (Hg.), „...weil sie mehr liebte.“ *Frauen im frühen Mönchtum* (Wegschritte. Tagungsberichte der Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik), Beuron 2002, 9–21.

<sup>2</sup> Eine gemeinsame Überlieferung der unter diesem Titel zusammengefassten Texte ist ab dem 6. Jh. zu verzeichnen. Vgl. Werner J. Hoffmann/Ulla Williams, „*Vitaspatrum*“, in: *VL* 10 (1999), 450–466, 452.

<sup>3</sup> Vgl. *Die „Alemannischen Vitaspatrum“*. *Untersuchungen und Edition*, hg. v. Ulla Williams (Texte und Textgeschichte 45), Tübingen 1996, 5\*f. Auch Frauenklöster verfügten über *Vitaspatrum*-Exemplare. Das zeigen etwa die Kataloge der spätmittelalterlichen Bestände des Nürnberger Katharinenklosters. Vgl. *Die Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse*, hg. v. Antje Willing, Berlin/Boston 2012, LXXXVIII, CVIII, sowie die entsprechenden Handschriftenbeschreibungen.

<sup>4</sup> Vgl. etwa den Hinweis auf den Gebrauch der *Vitaspatrum* bei der Tischlesung in *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, der vollständige Text der Regel lat.-dt. Übers. u. erkl. v. Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln, 4. Aufl., Zürich 1993, 221 f.

<sup>5</sup> Vgl. zur Einführung Hoffmann/Williams, „*Vitaspatrum*“.

nerhalb der Klosterkultur lässt vermuten, dass sie neben den Ordensregeln einen wichtigen Beitrag zur Konstitution des monastischen Lebens leisteten. Dafür sprechen auch die im Spätmittelalter rasch zunehmenden volkssprachigen Übersetzungen.

Die vorliegenden modernen Editionen der lateinischen *Vitaspatrum*<sup>6</sup> und ihrer deutschen Übersetzungen<sup>7</sup> vermitteln einen Eindruck der Überlieferungsdichte und -vielfalt der Texte. Die große Vielfalt hat ihren Grund auch in den Transferprozessen, welche die *Vitaspatrum* auf ihrem Weg aus dem südlichen und östlichen Mittelmeerraum nach Mitteleuropa durchliefen.<sup>8</sup> Die Forschung hat sich besonders ausgiebig mit der häufig in die *Vitaspatrum* integrierten *Vita Antonii* befasst.<sup>9</sup> Andere Teile, wie etwa die Apophthegmata<sup>10</sup>, haben weniger Beachtung erfahren. Die deutschen Übertragungen der *Vitaspatrum* wurden vor allem im Hinblick auf spezifische Entstehungs- und Rezeptionskontexte hin untersucht.<sup>11</sup> Es ist bemerkenswert, so stellen bereits Werner Hoffmann und Ulla Williams fest, dass

trotz mehrerer Versuche westlicher Kirchenschriftsteller (z. B. Gregors d. Gr. in seinen ‚Dialogi‘), den asketischen Vorbildern aus dem Osten auch westliche entgegenzustellen, und trotz der offenen Corpusstruktur die ‚VP‘ letztlich ihr ausschließlich östliches Gepräge beibehalten.<sup>12</sup>

Die Prinzipien monastischen Lebens im Mittelalter unterschieden sich von jenen der spätantiken Eremitenkulturen. Dass die *Vitaspatrum* dennoch rezipiert wurden, wirft die Frage nach der Art des Verhältnisses zwischen den literarischen Darstellungen der Eremitinnen und Eremiten und dem monastischen Leben der mittelalterlichen Mönche und Nonnen auf. Auf welche Weise wurden die unterschiedlichen Entwürfe religiösen Lebens auf das gemeinsame Ziel der *perfectio* in der *vita religiosa* bezogen? Die folgenden Überlegungen widmen

<sup>6</sup> Vgl. z. B. die Edition der häufig einen Teil der *Vitaspatrum* bildenden *Historia monachorum*: Rufinus Aquileiensis, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, hg. v. Eva Schulz-Flügel (Patristische Texte und Studien 34), Berlin/New York 1990.

<sup>7</sup> Vgl. *Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift*, hg. v. Karl Reissenberger (DTM 22), Berlin 1914, das im Folgenden mit der Sigle VB zitiert wird, sowie Williams (Hg.), *Die „Alemannischen Vitaspatrum“*.

<sup>8</sup> Vgl. Jitse H. F. Dijkstra/Mathilde van Dijk, „Introduction: The Encroaching Desert“, in: *Church History and Religious Culture* 86 (2006), 1–11, 2.

<sup>9</sup> Vgl. exemplarisch und mit weiterführender Literatur Peter Gemeinhardt, *Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München 2013.

<sup>10</sup> Vgl. aber Columba M. Batlle, *Die „Adhortationes Sanctorum Patrum“ („Verba Seniorum“) im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 31), Münster 1972.

<sup>11</sup> Das gilt besonders für das um 1280 entstandene *Väterbuch*, das im Folgenden als Beispiel herangezogen wird. Vgl. zur Forschungsgeschichte des *Väterbuchs* Johannes Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘* (Hermaea 143), Berlin/Boston 2017, 39–46.

<sup>12</sup> Hoffmann/Williams, „Vitaspatrum“, 452.

sich dieser Frage am Beispiel des *Väterbuchs*, der ersten deutschen *Vitaspatrum*-Übersetzung.

## 1. Die monastische Lebensform als Vervollkommnung

Die Idee eines nach bestimmten Normen und Idealen ‚geformten‘ Lebens existiert bereits in der Antike.<sup>13</sup> So entwickelt etwa Platon in der *Politeia* einerseits den Zusammenhang von prägenden Lebensumständen und Lebensmustern, der die Grundlage verschiedener Lebensführungen bildet<sup>14</sup>, und andererseits die Idee des Lebens der Philosophen, das durch theoretische Normen bestimmt ist und auf diese Weise eine ideale Lebensform vorzugeben vermag.<sup>15</sup> Im geformten Leben des Philosophen verbinden sich demnach durch die Unterwerfung unter theoretisch gewonnene Überzeugungen die entgegenstrebenden Seinsaspekte des Menschen idealtypisch.<sup>16</sup> Das Konzept der Lebensformung nach Ideal und Vorbild wirkt in der Antike fort und prägt auch die christliche Philosophie der Spätantike, in der jedoch nicht das Leben des Philosophen, sondern die *vita religiosa* die ideale Lebensform darstellt. Spätestens mit der im 4. Jahrhundert zunehmenden Institutionalisierung des Christentums zeichnet sich die Entwicklung von Lebensmodellen ab, die nun im Zeichen der Heiligung stehen<sup>17</sup>: „*Vita religiosa* verstand sich als eine geregelte und gemeinschaftlich geführte Lebensform zur Selbstheiligung des Einzelnen in Begegnung und Verähnlichung mit Gott.“<sup>18</sup> Ambrosius von Mailand unterscheidet auf der Basis der Evangelischen Räte<sup>19</sup> des Neuen Testaments zwischen zwei Gruppen von Menschen: jenen, die

<sup>13</sup> Vgl. Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV,1*, Frankfurt a. M. 2012, 131–133.

<sup>14</sup> Vgl. etwa Platon, *Politeia* 581c4–5: Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνοικον, φιλοκερδέες; [„Daher können wir drei Grundformen von Menschen unterscheiden: den weisheitsliebenden, den sieg- und den gewinnbegierigen.“] (Platonis *Rempublicam* recognovit brevique adnotatione critica instruxit Simon R. Slings, Oxford 2003; Platon, *Der Staat (Politeia)*, übers. u. hg. v. Karl Vretska, 2. Aufl., Stuttgart 1982 [urspr. 1958]).

<sup>15</sup> Vgl. dazu Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Hamburg 2001 [urspr. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973], 15–20. Im Hinblick auf die mittelhochdeutsche Literatur greift Werner Röcke die Überlegungen Borsts auf: Werner Röcke, „Positivierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ‚Gregorius‘“, in: Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer/Volker Mertens (Hg.), *Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*, Tübingen 2002, 627–647, 627 f.

<sup>16</sup> Vgl. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 15.

<sup>17</sup> Vgl. Maximilian Benz, „Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike“, in: Julia Weitbrecht. u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 115–136, 115 f.

<sup>18</sup> Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, 272.

<sup>19</sup> Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, „Evangelische Räte“, in: *RGG* 2 (1999), 1721–1723.

nur die Vorschriften (*praecepta*) befolgen (Laien, Kleriker), und jenen, die sich auch an die Ratschläge (*consilia*) halten (Religiöse)<sup>20</sup> und deren Leben von Gehorsam, Armut und Keuschheit bestimmt ist. Die fortwährende Umsetzung der Ratschläge Christi im Leben des Einzelnen konstituiert eine dem Ideal Christi angenäherte *vita religiosa*.<sup>21</sup> Sie lässt sich als ein auf Dauer gestellter Versuch der *perfectio vitae* begreifen, deren Fluchtpunkt ein gänzlich nach den in den Evangelien statuierten Normen geformtes Leben ist.<sup>22</sup> Die über die Evangelien hinausgehenden Anforderungen an dieses ideale Leben bleiben allerdings Gegenstand der Aushandlung und die Auseinandersetzung mit dem Status und den Formen der *vita religiosa* prägt die Spätantike ebenso wie das Mittelalter und noch die Frühe Neuzeit.<sup>23</sup> Doch es sind vor allem die monastischen Gemeinschaften, die es für sich in Anspruch nehmen, sich dem idealen Leben anzunähern. Der *vita perfectionis* entspricht in der Vormoderne deshalb vor allem die monastische Lebensform.<sup>24</sup>

Nach der im 4. Jahrhundert verfassten *Vita Antonii* des Athanasius<sup>25</sup>, die einen hagiographischen Schlüsseltext darstellt<sup>26</sup>, belehrte der Heilige Antonius seine Mitbrüder mit den Worten: „τὰς μὲν γραφὰς ἰκανὰς εἶναι πρὸς διδασκαλίαν, ἡμᾶς δὲ καλὸν παρακαλεῖν ἀλλήλους ἐν τῇ πίστει, καὶ ἀλείφειν ἐν τοῖς λόγοις.“ [„Die Heilige Schrift ist ausreichend als Lehre; gut aber ist es, wenn wir einander im Glauben ermahnen und uns mit ihren Worten salben.“]<sup>27</sup> Damit werden die Bedingungen der *vita religiosa* über die Forderungen der Evangelien hinaus erweitert, denn nach Antonius sind nicht mehr nur die *praecepta* und *consilia* zu befolgen, sondern es bedarf zudem einer fortwährenden Praxis der gegenseitigen Beobachtung, Beratung und Belehrung. Das ist kaum verwunderlich, denn die wenigen Regeln, die von Christus nach Ausweis der Evangelien aufgestellt

<sup>20</sup> Vgl. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 271.

<sup>21</sup> Vgl. Ders., „Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter“, in: Christina Andenna/Ders. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* (Vita regularis – Abhandlungen 25), Münster 2005, 5–38, 18.

<sup>22</sup> Vgl. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 272 f.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 271.

<sup>24</sup> Zugleich wird im Mittelalter bereits der Begriff der *forma vivendi* geweitet und zunehmend nicht nur auf die ideale, sondern auf alle Arten des Lebens in ihrer Bedingtheit bezogen. Vgl. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 18–20.

<sup>25</sup> Vgl. Peter Gemeinhardt, „Einleitung“, in: Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii. Leben des Antonius*, hg. v. Peter Gemeinhardt (Fontes Christiani 69), Freiburg i. Br. 2018, 7–107, 7.

<sup>26</sup> Zur Bedeutung und Wirkung der *Vita Antonii* vgl. Benz, „Konkurrenz und Institutionalisierung“.

<sup>27</sup> Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii*, 16,1 (S. 152–155). Vgl. auch die entsprechende Passage in der lateinischen Übersetzung des Evagrius: Pascal Bertrand, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Diss. masch., Utrecht 2006, 166.

wurden, konnten nur eine notwendige, kaum aber eine hinreichende Grundlage für ein ideales Leben darstellen. Deshalb begleiten schon die frühesten Entwürfe monastischen Lebens, wie die *Vita Antonii*, weiterführende Handlungsanweisungen und nur wenige Jahre nach Antonius' Wirken entwarf Pachomios der Große die erste Klosterregel.<sup>28</sup> Sowohl die Forderung nach der gegenseitigen Unterweisung der Mönche als auch die Regelwerke haben ein gemeinsames Ziel, nämlich die Vervollkommnung des Lebens im Sinn der monastischen Lebensform. Allerdings wird hier auch einer der großen Gegensätze in der Diskussion um die Frage nach der *vita perfecta*, nämlich zwischen Anachoretentum und Koinobitentum, bereits erkennbar.<sup>29</sup>

## 2. Die monastische Lebensform als beherrschtes Leben

Giorgio Agamben hat der monastischen Lebensform in seiner *homo sacer*-Reihe eine Studie gewidmet, die in der deutschen Übersetzung ‚Höchste Armut‘<sup>30</sup> (ital. ‚Altissima Povertà‘<sup>31</sup>) heißt. Die Studie richtet sich weder auf die theologische Begründung des monastischen Lebens, noch auf die verschiedenen konkurrierenden Entwürfe desselben. Sie nimmt auch nicht, wie dies etwa in Arno Borsts sozialgeschichtlicher Darstellung der Fall ist, Lebensformen als allgemeines soziales Prinzip in den Blick, sondern betrachtet die monastische *vita religiosa* als besonderes Phänomen. Im Zentrum von Agambens Interesse steht die Formung des Lebens im Kloster als Machttechnik.<sup>32</sup> Demnach wirken monastische Gemeinschaften darauf hin, das einzelne Leben gänzlich zu einem geformten Leben zu machen:

Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist der – am exemplarischen Fall des Mönchtums studierte – Versuch, eine Lebens-Form zu schaffen, das heißt ein Leben, das mit seiner Form so innig verbunden ist, dass es von ihr nicht mehr unterschieden werden kann.<sup>33</sup>

Aus dem Interesse am Prozess der Formung selbst folgt Agambens Fokus, der nicht auf der umfassenden Darstellung historischer Ordnungs- und Gemeinschaftsprinzipien und auch nicht auf dem Ideal der Lebensform liegt, sondern vielmehr auf der Dialektik von Leben und Regel.<sup>34</sup> Er nimmt damit im An-

<sup>28</sup> Vgl. Karl Suso Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Grundzüge 25), 6. Aufl., Darmstadt 2010 [urspr. Darmstadt 1975], 22–26.

<sup>29</sup> Vgl. zur Geschichte der monastischen Kultur grundlegend ebd., 1–19.

<sup>30</sup> Agamben, *Höchste Armut*.

<sup>31</sup> Ders., *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

<sup>32</sup> Vgl. zum Begriff der Lebensform bei Agamben und zur Kritik daran Eva Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg 2005, bes. 113–124.

<sup>33</sup> Agamben, *Höchste Armut*, 9.

<sup>34</sup> Vgl. ebd.



schluss an Michel Foucault den „verborgenen Kreuzungspunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht“<sup>35</sup> in den Blick, wobei er zugleich Foucaults Beschränkung der Biopolitik auf den modernen Staat infrage stellt<sup>36</sup>, denn in *Höchste Armut* wendet sich Agamben den Mechanismen zu, welche die vormoderne Lebensform der Angehörigen monastischer Gemeinschaften konstituieren. Im Mittelpunkt seiner Untersuchung steht die Ordensregel als biopolitisches Instrument. Sie bestimmt wesentliche Aspekte des Lebens (Zeit, Raum, Gewand etc.) und schafft so die Lebensform als „ein durch unablässige Praxis bestimmtes Leben.“<sup>37</sup> Damit verbinden sich nach Agamben Regel und Leben untrennbar miteinander und „[b]ei den Mönchsregeln geht es also um einen tiefgreifenden Wandel der Auffassung menschlichen Handelns, das von der Ebene der Praxis und des Tuns auf die der Lebensform und des Lebens verschoben wird.“<sup>38</sup> Das Leben des Einzelnen geht demnach vollständig im Vollzug der Regel auf und wird ununterscheidbar mit der Lebensform.

Wenn wie oben ausgeführt monastische Lebensform nicht allein auf der Unterwerfung unter die Regeln, sondern auch auf der gegenseitigen Unterweisung beruht, kann Agambens Perspektive, die von seinem rechtsgeschichtlichen Ansatz bestimmt ist, ergänzt werden: Die Lebensform des Mönchs entsteht demnach nicht nur durch den fortwährenden Vollzug der kodifizierten Lebensprinzipien, sondern auch durch die fortwährende Konfrontation mit der Ermahnung und dem Vorbild der Mitbrüder, deren Leben den jeweils anderen beispielhaft vor Augen steht und so ebenfalls zum Aufgehen in der Gemeinschaft beiträgt.<sup>39</sup> Das gilt allerdings nicht nur für die regulierten monastischen Gemeinschaften des Mittelalters, sondern schon für das frühe Mönchtum. Die gegenseitige Bestärkung durch Lehre und Vorbild in der Gemeinschaft findet nicht nur im unmittelbaren Umgang der Mönche miteinander statt, sondern diese Form monastischer Kommunikation wird in den Lehrdialogen, Biographien, Exempeln und Logien der *Vitaspatrum* verschriftlicht und tradiert. So verselbständigen sich die Texte als literarische Formen, die eine Lebenspraxis festhalten und fort-schreiben, aber eigene Wege der Verbreitung und Rezeption nehmen, wenn sie ihren kulturellen Zusammenhang im süd-östlichen Mittelmeerraum verlassen und über Italien nach ganz Europa gelangen. Obwohl sich die literarischen Tra-

---

<sup>35</sup> Ders., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Erbschaft unserer Zeit 16), Frankfurt a. M. 2002, 16.

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Ders., *Höchste Armut*, 55.

<sup>38</sup> Ebd., 90.

<sup>39</sup> Die asketische Praxis hat immer auch eine theatrale Dimension, wie Ulrich Ernst betont hat. Vgl. Ulrich Ernst, „Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit‘ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit“, in: Klaus Ridder/Otto Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)* (Körper, Zeichen, Kultur 11), Berlin 2002, 275–307.

ditionen ausdifferenzieren und sich damit von ihrem ursprünglichen kulturellen Zusammenhang entfernen, bleiben sie ein wichtiger Bestandteil des monastischen Lebens. Die Erzählungen vom Leben und die Exempla der Wüstenväter und -mütter tragen zur Entstehung der monastischen Lebensform bei, denn für sie gilt in besonderer Weise, was sich allgemeiner für eine Vielzahl mittelalterlicher Texte formulieren lässt:

Die Lehrhaftigkeit vormoderner Handlungsdarstellung bestand in der Diskursivierung eines Handlungswissens, das einerseits durch metaphysische Axiomaten begründet war und das andererseits insbesondere in demjenigen Teil, der die Vermittelbarkeit zwischen partikulärer Handlungssituation, Deutungsmustern und Handlungsregularitäten betraf, als aus Geschichten bestehend gedacht war.<sup>40</sup>

Die *Vitaspatrum* zielen darauf, Handlungswissen verfügbar zu machen und zu halten.<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang sind nicht nur die inneren Logiken der ‚Bestärkung im Glauben‘ von Belang, sondern auch oder gerade die Einübung der äußeren Prozesse, welche die monastische Lebensform als solche begründen. Auch die literarischen Texte, so könnte man im Anschluss an Agamben formulieren, bestimmen wesentliche Aspekte des Lebens und tragen so zur Schaffung der Lebensform bei. Deshalb nehmen die *Vitaspatrum* unter den in den Klöstern gelesenen Texten im gesamten Mittelalter eine besondere Stellung ein, auch dort, wo sich die monastische Kultur weit von ihren Ursprüngen in den Wüsten des Nahen Ostens fortentwickelt hat.

Dieser These soll im Folgenden anhand einer deutschen *Vitaspatrum*-Übersetzung nachgegangen werden, die für die Ritterbrüder des Deutschen Ordens entstanden ist, aber auch außerhalb des Ordens rezipiert wurde<sup>42</sup>: dem um 1280

---

<sup>40</sup> Gert Hübner, „Erzähltes Handeln, kulturelles Handlungswissen und ethischer Diskurs“, in: Henrike Lähnemann/Nicola McLelland/Nine Miedema (Hg.), *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013*, Tübingen 2017, 361–378, 366 f.

<sup>41</sup> Der Blick auf die Funktion der Einübung im Hinblick auf die monastische Lebensform berührt sich mit dem Konzept der Erbauung (*aedificatio*). Vgl. dazu den entsprechenden Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie: John Procopé/Rudolf Mohr/Hans Wulf, „Erbauungsliteratur“, in: *TRE* 10 (1982), 28–83; speziell zur Mediävistik Susanne Köbele, „Erbauung‘ – und darüber hinaus. Spannungen im volkssprachlich-lateinischen Spätmittelalter. Mit Überlegungen zu Gertruds von Helfta ‚Exercitia spiritualia‘“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015), 420–445 und Dies., „*aedificatio*. Erbauungssemantiken und Erbauungsästhetiken im Mittelalter. Versuch einer historischen Modellbildung“, in: Dies./Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 9–37.

<sup>42</sup> Vgl. zum *Väterbuch* im Allgemeinen Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*. Zur Frage der Anbindung des Textes an den Deutschen Orden vgl. 44–46. Die Tatsache, dass der Text im Zusammenhang eines Ritterordens entstanden ist, ist hier nicht weiter von Belang. Die Überlegungen beziehen sich auf diesen wie auf andere monastische Rezeptionssammenhänge der *Vitaspatrum*.

entstandenen mitteldeutschen *Väterbuch*.<sup>43</sup> Anschließend an Agamben soll das Augenmerk dabei nicht auf den in den Texten vermittelten geistlichen Logiken, sondern auf den narrativ entfalteten Prozessen liegen, welche die monastische Lebensform innerhalb der Diegese konstituieren oder gefährden und die als paradigmatische Diskursivierungen<sup>44</sup> von Handlungswissen für die Rezipienten im monastischen Kontext verstanden werden können.

Unter den Oberbegriffen Aufbruch, Abkehr und Einkehr werden exemplarisch drei existenzielle Momente monastischen Lebens in den Blick genommen, die in den *Vitaspatrum* vielfach narrativiert wurden. Dabei sind, wie sich zeigen wird, diese Handlungsformen nicht in einfachen Vollzügen zu realisieren, sondern werden stets als schwierig und als Momente intensiver Auseinandersetzung ausgestellt. Auf diese Weise trägt die Literatur, deren fortwährende Rezeption den Ordensangehörigen geboten ist, dazu bei, das monastische Leben als „unablässige Praxis“<sup>45</sup> der Auseinandersetzung zu konstituieren.

### 3. Aufbruch

Das *Väterbuch* formuliert bereits in seinem Prolog einen starken Zusammenhang von Erzählung und Leben:

Swie des mannes leben stat,  
 Dar uf suchet er gerne rat:  
 Swelle mere in dar an sterken,  
 An die leit er sin merken.  
 (VB, 139–142)

[Der Mensch sucht Belehrung, die seinem Leben entspricht: Die Erzählungen, die ihn darin bestärken, auf die richtet er sein Augenmerk.]<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Das Auffinden der lateinischen Vorlagen zu den hier behandelten Textpassagen wird deutlich durch die von Karl Hohmann verfasste Studie zum *Väterbuch* erleichtert. Dort sind tabellarisch die Bezüge zwischen *Väterbuch* und Heribert Rosweydes im frühen 17. Jahrhundert entstandene Ausgabe der ‚Vitae patrum‘ (PL 73/74) dargestellt. Vgl. Karl Hohmann, *Beiträge zum Väterbuch* (Hermaea 7), Halle 1909, 25–36.

<sup>44</sup> Die Wüstenheiligen erscheinen, anders als andere Heilige, nicht als exorbitante Figuren. Im Gegenteil wird die Behandlung der Asketen als ‚überweltlich‘ vielfach in den Texten selbst infrage gestellt. Gerd Hübner hat darauf hingewiesen, dass „im Unterschied zur Exorbitanz höfischer Romanprotagonisten [...] diejenige von Heiligen indes keine ordnungsstiftende sein“ (Gerd Hübner, „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), 11–54, 50) kann. Wenn die Darstellungen der Wüsteneremiten zur Herstellung der Ordnung monastischen Lebens beitragen, wäre demzufolge eine Suspension exorbitanter Tendenzen bei der Heiligendarstellung für die Erhaltung dieser Funktion notwendig.

<sup>45</sup> Agamben, *Höchste Armut*, 55.

<sup>46</sup> Übersetzungen hier und im Folgenden vom Verfasser.

Das auf den Prolog folgende Werk ist eine für die Texttradition der *Vitaspatrum* typische Zusammenstellung, die das Leben und die Lehren der christlichen Wüsteneremiten des 4. und 5. Jahrhunderts darstellt.<sup>47</sup> Der Text vereinigt längere Eremitenviten mit kürzeren Darstellungen des Lebens einzelner Einsiedler, Reiseberichte, Apophthegmata und Hagiographisches.<sup>48</sup> Die im *Väterbuch* versammelten Texte gewinnen ihre Bedeutung nach Ausweis des Prologs daraus, dass sie sich auf „des mannes leben“ beziehen lassen. „In der seligen rote“ [„in der religiösen Gemeinschaft“] (VB, 145) würde man gerne von Gott und von „der guten lute leben“ [„vom Leben der hervorragenden Menschen“] (VB, 147), also Beispiele für das ‚richtige Leben‘ hören. Der Prolog konstituiert so diejenigen, die in heiliger Gemeinschaft leben, als sein Publikum und seinen Gegenstand. Er verweist aber auch bereits auf die Funktion der Erzählung: Die regelmäßige Beschäftigung mit den Wüstenvätern soll das Leben der Rezipienten selbst formen. Für die Rezipienten des *Väterbuchs* ist das Erzählen nicht nur Teil ihrer *vita religiosa*, sondern ein Werkzeug der *perfectio vitae*. Sie haben eine Lebensform angenommen, deren Wesen in der steten Arbeit des oder der Einzelnen an sich selbst liegt, was aber nicht unbedingt immer Verzicht bedeuten muss: Die Askese ist „in den meisten Fällen als Reflexion des Menschen auf sein eigenes Tun, auf seine Besonderheit und Bestimmtheit, mithin auf seine Identität, konzipiert.“<sup>49</sup> Die Asketen der *Vitaspatrum* sind keine geistlichen Athleten, und so finden sich etwa im *Väterbuch* reihenweise Exempel, die zeigen, dass extensives Fasten zwar ein Teil des monastischen Lebens, aber gegenüber anderen Tugenden auch vollkommen wertlos sein kann.<sup>50</sup> Die Texte sollen also keine extraordinären asketischen Leistungen vor Augen zu stellen, sondern tragen dazu bei, Handlungsmuster im Umgang mit der eigenen Identität zu entwickeln, zu reflektieren und einzuüben.

Als eine grundlegende Handlung setzen monastische Lebensformen immer einen Akt des Aufbruchs voraus, wie er bereits in den Evangelien als Bedingung der Nachfolge Jesu formuliert ist<sup>51</sup>: Das Aufgeben weltlicher Bezugsgrößen wie Familie, Besitz oder Wohnort. Entscheidend ist dabei wiederum nicht der Verzicht, sondern der Akt des Aufgebens selbst. Wer ein monastisches Le-

<sup>47</sup> Vgl. zu Aufbau und Quellen des *Väterbuchs* Hohmann, *Beiträge zum Väterbuch*, 20–61.

<sup>48</sup> Vgl. dazu Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 25–28.

<sup>49</sup> Werner Röcke/Julia Weitbrecht, „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 1–8, 2.

<sup>50</sup> Vgl. so weist z. B. ein Wüstenvater darauf hin, dass man lieber auf üble Nachrede als auf Wein und Fleisch verzichten solle (VB, 13783–13792); an anderer Stelle wird einem Bruder eine gewünschte Einsicht durch einen Engel erst ermöglicht, nachdem er, statt zu fasten, demütig seine Brüder um Rat fragt (VB, 22695–22722).

<sup>51</sup> Vgl. etwa in Mt 4,18–22 parr die Begegnung Jesu mit Simon, Andreas, Jakobus und Johannes, die ihre Fischernetze zurücklassen und ihm nachfolgen.

ben aufnimmt, muss ein *peregrinus*, ein Fremder werden.<sup>52</sup> Es kommt auf diese Entfremdung und nicht auf das Leid an, das der Verzicht auf Familie oder Bequemlichkeit verursacht. Im Erzählen wiederholt die monastische Literatur den Aufbruch in unzähligen Varianten, denn der Aufbruch und das Fremdwerden stellen zentrale Motive der Wüstenvätererzählungen dar. Sie sind häufig figuriert im Weg zum Ort der Einsiedelei.<sup>53</sup> Die Texte erzählen eigentlich weniger vom Leben in der Wüste als vielmehr, der Prozessualität der Lebensform entsprechend, vom fortwährenden Gang in sie hinein. Die Wüste selbst, die ihrerseits in der religiösen Literatur – wie meist sonst auch – nicht als Ort, sondern als Unort konzeptualisiert ist<sup>54</sup>, erscheint als ein Raum, der durch die Differenz von bewohnten Plätzen bestimmt ist: Wasser, Speise, Besitz, Kultur, Bequemlichkeit und Gesellschaft – all das sind vor allem Merkmale der Herkunftsräume, von denen die Eremiten sich entfernen.<sup>55</sup>

Bereits die *Vita Antonii*, deren deutsche Übersetzung den ersten Teil des *Väterbuchs* bildet, beginnt mit einer umfassenden Erzählung der Entfremdung: Antonius gibt seinen Besitz auf, verlässt die ihm anvertraute Schwester und zieht sich dann in einer mehrfachen Bewegung immer weiter in die Wüste zurück, um sich selbst, dem Sohn reicher ägyptischer Bauern, immer fremder zu werden (vgl. VB, 241–429).<sup>56</sup> Gerade die Figur der Schwester des Heiligen ist von zentraler Bedeutung, denn während Antonius leicht auf eigenen Besitz verzichtet, bedarf es größerer Anstrengung, auch das zu verschenken, was eigentlich zur Versorgung der Schwester gedacht war (vgl. VB, 370–389), und damit auch die familiäre Beziehung, die sich in der Verantwortung des Bruders für die Schwester manifestiert, aufzugeben, nicht nur dem Besitz, sondern auch der Familie fremd zu werden.

Der Prozess des Fremdwerdens ist nicht unbedingt mit einem Ortswechsel verbunden. So wird etwa vom Heiligen Ammon, dem Gründer der Eremitensiedlung Nitria, berichtet (VB, 10249–10404), er sei wie Antonius ein Sohn reicher Eltern gewesen. Anders als sein Lehrer Antonius aber heiratet Ammon und überzeugt seine Ehefrau in der Hochzeitsnacht, ein insgeheim keusches Le-

<sup>52</sup> Vgl. Jean Leclercq, „Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter“, in: *Römische Quartalschrift* 55 (1960), 212–225, 212.

<sup>53</sup> Vgl. exemplarisch Antonius dreifach wiederholten Rückzug in die Wüste (VB, 241–1556). Vgl. zur Einsiedelei auch Gesine Mierke, „Klause, Einsiedelei, Einöde“, in: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston, 369–377, bes. 369–374.

<sup>54</sup> Zur literarischen Bedeutung der Wüste vgl. Uwe Lindemann, *Die Wüste. Terra incognita – Erlebnis – Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 175), Heidelberg 2000; Johannes Traulsen: „Wüste, Wildnis, Einöde“, Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2018, 599–607.

<sup>55</sup> Vgl. Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 7–25.

<sup>56</sup> Allgemein zur *Vita Antonii* vgl. Gemeinhardt, *Antonius*.

ben zu führen, bis Ammons Eltern schließlich sterben. Dieses Modell der keuschen Ehe ist später besonders bei der Darstellung von Adelsheiligkeit, etwa in den Erzählungen vom heiligen Oswald, aufgenommen worden.<sup>57</sup> Ammon zieht sich erst nach dem Tod seiner Eltern in die Wüste zurück und scharft dort Einsiedler um sich, während seine Ehefrau eine Jungfrauengemeinschaft gründet.

Die kurze Erzählung zeigt die Vielfalt der Möglichkeiten der Entfremdung. Ammon verbleibt, anders als Antonius, in seinen Lebensumständen und seinem Stand. Die Entfremdung ist zunächst auf den innersten Raum der ehelichen Gemeinschaft beschränkt. Die besondere Qualität der neuen Lebensform besteht gerade darin, dass sie einerseits im Gegensatz zu ihrem äußeren Schein steht und andererseits eine genuin weltliche Form der Gemeinschaft – die Ehe – in eine geistliche verwandelt. Zwar habe er oft gehört, so sagt Ammon zu seiner Frau, „daz bruechlich leben vindet den bruch“ [„dass ein brüchiges Leben zerbrechen wird“] (VB, 10330), doch wer ein gänzlich reines Leben führe, sei davon nicht bedroht. Es gibt, jedenfalls für Ammon, ein Fremdwerden im Eigenen.

Der Aufbruch erweist sich im Durchgang durch das *Väterbuch* als ein in unzähligen Varianten erzähltes Motiv. Gerade in der Vielfalt der Darstellungen zeigt sich, dass es sich dabei nicht um einen einfachen und einmaligen Prozess handelt. Der Status des Fremden in der Welt, der sich gänzlich dem religiösen Leben ergeben hat, ist nicht mit einer Tat erreicht, sondern muss immer wieder bewusst gemacht werden. Durch diese fortwährende Auseinandersetzung mit dem Aufbruch als Bedingung der *vita religiosa* tragen die Erzählungen zur Konstitution der monastischen Lebensform bei.

#### 4. Abkehr

Die *Vitaspatrum* enthalten durchaus nicht nur Exempel für die *perfectio vitae*, sondern auch für die Rückkehr in ein sündhaftes Leben. Überhaupt wird nicht nur vom Weg in die Wüste, sondern häufig auch von der Abkehr vom Wüstenleben erzählt. So bittet etwa ein junger Mönch einen alten, ihn zu beraten. Wenn er in seinem Kloster sei, so der Junge, sei er immer unruhig und es falle ihm schwer, sich der Ordnung zu unterwerfen. Der Alte belehrt ihn daraufhin mit einem Exempel von einem jungen Einsiedler (VB, 18311–18894). Dieser verlässt seine reichen Eltern gegen deren Willen und schließt sich einer geistlichen Gemeinschaft an. Er erweist sich zunächst als exzeptioneller Mönch, er befragt sich selbst, er betet, er fastet, er wacht (VB, 18394–18401) und zieht sich schließlich in die Wüste zurück. Dabei kündigt sich bereits ein Unheil an, denn der

---

<sup>57</sup> Vgl. Julia Weitbrecht, „Brautschaft und keusche Ehe“, in: Dies. u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 159–182, 174–182.

junge Mönch ist allzu erfreut über die eigenen Leistungen und die ihm zuteilwerdende Gnade (VB, 18410–18414). Sein neuer Wohnort ist eine Höhle, bei der eine Quelle fließt und die von drei Palmen überschattet ist (VB, 18510–18516). Nun aber kommt der Teufel ins Spiel und tritt dem seit sechs Jahren in der Wüste Lebenden in Gestalt eines anderen Einsiedlers gegenüber. Er lebe, so berichtet der getarnte Teufel, bereits seit elf Jahren in der Wüste, habe aber erst jetzt von seinem Mitbruder in der Nähe gehört und sich gleich auf den Weg zu ihm gemacht (VB, 18529–18625). Gegenseitige Besuche und Gespräche sind, wie vom Heiligen Antonius gefordert<sup>58</sup>, ein wichtiges Element der monastischen Kommunikation, und von solchen Treffen wird im *Väterbuch* häufig erzählt. Der Teufel macht sich die Gesprächssituation nun aber zunutze, um sein Gegenüber in seinem Sinn zu beeinflussen: Er frage sich, ob sie beide nicht ihr Seelenheil gefährden würden, weil sie schon sehr lange nicht mehr die Kommunion empfangen hätten. Ganz in der Nähe sei aber ein Kloster, dort könnte man am nächsten Sonntag die Messe hören und das Abendmahl empfangen. Der vermeintliche Mitbruder holt den Eremiten am Sonntag ab und gemeinsam gehen sie zu besagtem Kloster, doch als sich ein weiterer Mönch zu ihnen gesellt, ist der Begleiter plötzlich verschwunden (VB, 18632–18642). Aus dem Umstand, dass niemand außer ihm seinen Begleiter gesehen hat, schließt der junge Eremit, dass es sich um den Teufel gehandelt haben muss (VB, 18661). Er hört daraufhin die Messe und kehrt zu seiner Wohnstätte zurück. Auf dem Rückweg begegnet er wiederum dem Teufel, der sich nun als ein ehemaliger Nachbar ausgibt und berichtet, dass der Vater des Eremiten gestorben sei und ihm allen Besitz hinterlassen habe, damit er diesen an die Armen verteile (VB, 18695–18764). Er solle doch bedenken, so bestürmt der Teufel den Eremiten, wie er beim Jüngsten Gericht rechtfertigen wolle, dass er diese Möglichkeit, Gutes zu tun, versäumt habe. Der Eremit lässt sich überzeugen und reist in seine Heimatstadt, wo er seinen Vater bei bester Gesundheit antrifft. Er legt daraufhin sein geistliches Leben ab und gibt sich der Unkeuschheit hin (VB, 18846), womit die Erzählung endet.

Die Lehre des Eremiten, der das Exempel erzählt, ist hier zwar einfach: Man soll der *unstete* (VB, 18849) widerstehen. Doch die Geschichte ist ambivalenter, sind es doch nicht falsche, sondern richtige Handlungen, die zum Fall des Einsiedlers führen. Der Gang zum Kloster, um die Messe zu hören, ist der erste Schritt auf den Abgrund zu. Die Angst vor dem Jüngsten Gericht und die Sorge um die Armen führt den endgültigen Fall herbei. Mit keiner Silbe geht die Erzählung dabei, wie etwa andere Exempel<sup>59</sup>, auf fehlende Demut als Grund des Abfalls ein. Der kurze Text thematisiert insofern mit dem Aufbruch des Mönchs von seinen Eltern nicht nur das Fremdwerden als Bedingung des monastischen

<sup>58</sup> Vgl. oben Anm. 27.

<sup>59</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zu den Demutsexempeln in Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 155–160.

Lebens, sondern deckt die Spannungen und Aporien auf, die dieses Leben mit sich bringt. So nimmt der Teufel jeweils die Gestalt von Figuren an, deren Rat der junge Einsiedler befolgen muss. Zunächst erscheint er selbst als Eremit, der bereits länger als der Protagonist der Erzählung in der Wüste lebt und insofern Autorität für sich in Anspruch nehmen kann. Sein Rat, eine Messe zu hören, ist kaum eine Verführung zu nennen und widerspricht auch eigentlich nicht den Gewohnheiten anderer Wüsteneremiten.<sup>60</sup> Dann erscheint der Teufel als Nachbar und ehemaliger Vertrauter, der auf die Aufgabe des Almosengebens dringt. In beiden Fällen gibt es gute Gründe dafür, auf die Ratgeber zu hören, und so erweist sich das monastische Leben als eines, das nicht durch die Befolgung einfacher Regel oder Ratschläge zu erfüllen ist. In der literarischen Form selbst wird erkennbar, dass der Prozess der Abkehr Gegenstand des Exempels ist, denn dieses ist symmetrisch angelegt: Der junge Mönch geht vom Vaterhaus zum Kloster zur Wüste und dann von dort zurück ins Kloster und ins Vaterhaus, in dem die Erzählung endet.<sup>61</sup> Insofern erweist sich die Entfremdung zwar als Ausgangspunkt der Erzählung, doch führt die Umkehr nach der ersten Begegnung mit dem Teufel sukzessive zurück ins Vertraute und näher an das schlimme Ende.

Die Evaluation der eigenen Handlungen erweist sich in dem kurzen Exempel als ein zentraler Aspekt der monastischen Lebensform, doch gerade die Ambivalenz der vermeintlichen ‚Fallstricke‘ des Teufels macht dabei auch deutlich, dass diese Lebensform stets gefährdet bleibt und dass die Annahme dieser Prekarität auch Teil der monastischen Lebensform und Bedingung der *vita perfectionis* ist.

## 5. Einkehr

Der zweite Teil des *Väterbuchs*, welcher eine Übersetzung der *Historia monachorum* Rufins darstellt, erzählt von der Reise einer Gruppe von Mönchen, die in der Wüste Einsiedler besuchen. Sie kehren auch bei Johannes dem Einsiedler ein, der ihnen eine Reihe lehrhafter Geschichten erzählt (VB, 3391–4958). So berichtet er von einem Eremiten, der in allem so demütig und gottgefällig lebt, dass ihn Gott belohnen will (VB, 4584–4914). Zur Essenszeit sendet er ihm ein schneeweißes Brot und lässt ihn viele zukünftige Dinge sehen. Diese Auszeichnung jedoch überwindet die Demut des Einsiedlers. Er spricht zwar noch sein Gebet, doch tut er es weniger innig:

---

<sup>60</sup> So wird etwa vom Heiligen Helenus berichtet, er haben andere Eremiten aufgesucht, um mit ihnen zusammen die Messe zu hören. Vgl. VB, 9069–9079.

<sup>61</sup> Die Geschichte ist damit auch eine Inversion von Erzählungen, welche die Realisierung eines religiösen Lebens in ihren ursprünglichen weltlichen Lebenszusammenhängen darstellen, wie etwa die oben angesprochene Erzählung von Ammon oder auch die ebenfalls im *Väterbuch* enthaltene *Alexiuslegende* (VB, 39035–40050). Auch Alexius kehrt als unerkannter Büsser in sein Vaterhaus zurück und erhält so sein religiöses Leben aufrecht.



Rehte als ein schif er tet  
 Daz wol berüget sere gat:  
 Als man daz rügen biben lat,  
 So get ez von dem swange,  
 Doch weret daz gen nicht lange:  
 Ez get abe, untz ez gelit.  
 (VB, 4678–4683)

[Er verhielt sich wie ein Schiff, das gut gerudert schnell fährt: Wenn man das Rudern lässt, fährt es von dem Schwung noch weiter, doch währt dieses Fahren nicht lange: Es driftet ab, bis es auf Grund läuft.]

Das Bild des Schiffes, das noch eine Zeit lang die Richtung hält, selbst wenn man das Rudern einstellt, zeigt bereits, wie differenziert die Texte auf die inneren Zustände ihrer Figuren eingehen. Mit dem Gebet folgt der Einsiedler seinen alten Gewohnheiten. Wieder erhält er zur Essenszeit ein Brot, doch ist das vormals schneeweiße nun befleckt. Der Einsiedler ist zwar erschreckt, fährt aber dennoch fort wie zuvor: Seine Gedanken schweifen während des Gebets ab. Am nächsten Tag erscheint das Brot wieder, doch ist es nun gänzlich schmutzig und von allen Seiten benagt. Zwar weint der Einsiedler, doch ist die Reue nicht echt und in der Nacht verlässt er seine Zelle, weil er „zū sunden wolde hin“ [„zur Sünde hin wollte“] (VB, 4758). Doch unterwegs trifft der Einsiedler auf die Niederlassung einiger anderer Eremiten, die ihn freundlich aufnehmen: Er wird nicht nur bewirtet, sondern er wird auch um Lehre und Rat gebeten, denn er ist „gestalt nach eren, / gra, wislich und alt“ [„der Erscheinung nach tugendhaft, grau, weise und alt“] (VB, 4798 f.). Alter und Ehrwürdigkeit lassen den Eremiten nach außen als einen Wüstenvater erscheinen, während er doch im Inneren sündig ist. Doch aus Scham wegen der eigenen Gedanken zwingt sich der Alte dazu, die Fragenden zu belehren. Er spricht über die Versuchungen des Teufels und wie man ihnen begegnet. Die Lehre ist den Brüdern willkommen, und mancher von ihnen zieht einen Vorteil daraus. Gerade das aber richtet den Blick des alten Eremiten wieder zurück auf sich selbst. Er wird angesichts der Tatsache, dass er andere auf den rechten Weg führt, selbst aber im Begriff ist, sich der Sünde hinzugeben, von Reue erfüllt. Er nimmt eilends Abschied und kehrt in seine Zelle zurück. Voller Trauer schreit und klagt er dort, bis ein Engel zu ihm kommt und ihm Gottes Vergebung verspricht. Deshalb lobten alle Schriften die Demut, so beendet Johannes seine Erzählung, weil ohne sie jede Tugend zum Schlechten werden könne. Wiederum hat das Exempel jedoch eine Wendung, die über das Demutsgebot hinausgeht: Die Rettung des im Fallen begriffenen Eremiten findet im Austausch mit den anderen statt. Er entspricht äußerlich seiner Lebensform, indem er die Brüder belehrt, und die Tätigkeit als Lehrer und Ratgeber führt ihn wieder zu seinen ursprünglichen Idealen zurück und rettet ihn vor der drohenden Verdammnis. Anders als im letzten Exempel führen die

Umkehr und der Weg zurück hier also nicht in den Abfall, sondern zur Einkehr und Wiederherstellung der Tugend. Die Einkehr in die Gemeinschaft, vor deren Augen die äußere Form überhaupt erst Bedeutung gewinnt, erscheint dabei als stabilisierende Kraft und als Bedingung der *vita religiosa*.

### 6. *vita perfecta*?

„Wie soll ich leben?“ Anders als in unterweisenden Texten wird diese Frage in den *Vitaspatrum* nicht normativ beantwortet. Sie wird vielmehr immer wieder von den Mönchen an die berühmten Wüstenväter, an ihre Mitbrüder und an Gott gerichtet und in vielfachen Variationen beantwortet. Dabei wirken die Gefragten selbst zugleich als Vorbilder im Leben und als Lehrer.<sup>62</sup> In dieser Hinsicht beruhte die monastische Bewegung grundsätzlich und nicht nur in regulierten Konventen auf einer gemeinsamen Lebensform. Die aus der Apostelgeschichte aufgegriffene und von Augustinus vermittelte Formel ‚ein Herz und eine Seele‘ ist im monastischen Zusammenhang als Ausdruck der Lebensform zu verstehen, sie hat „der *vita religiosa* [...] eine Grundnorm vorgegeben, welche weit über die sich nur auf ihn [Augustinus; J.T.] berufenden Vergemeinschaftungen hinaus Wirkung zeigte“<sup>63</sup> und auch in das *Väterbuch* Eingang fand (vgl. VB, 6640). Ein Herz zu teilen, bedeutet, durch die gemeinschaftliche Lebensform untrennbar verbunden zu sein. Ein letztes Beispiel aus dem *Väterbuch* kann dies illustrieren: Reisende Mönche erreichen ein Kloster, in dem „man auf erstaunliche Weise, eine fremdartige Lebensweise pflegte“ [„harte wunderlich man pflac / da selzener gewonheit“ (VB, 10604 f.)]. Innerhalb der Klostermauern liegen sprudelnde Brunnen, die einen Garten voller Obstbäume mit Wasser versorgen; die Mönche haben alles, was sie zum Leben brauchen, dürfen jedoch die Mauern des Klosters niemals verlassen (VB, 10610–10625). Einzig ausgewählte Mönche dürfen ein- und ausgehen. Einer von diesen hat die Aufgabe, das Tor zu bewachen, sodass niemand in das Kloster eindringen kann, es sei denn, er will sich dem Orden anschließen.

Im Bild des Klosters werden irdische und jenseitige Räume mit dem monastischen Leben verbunden und die Idee der Lebensform illustriert: Dem Mönch winkt der in Analogie zum irdischen Paradies<sup>64</sup> entworfene Ort in der Wüste,

<sup>62</sup> Vgl. dazu Maria Munkholt Christensen/Peter Gemeinhardt, „Holy Women and Men as Teachers in Late Antique Christianity“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23 (2019), 288–328, mit Blick auf die *Vita Antonii*, bes. 293–297.

<sup>63</sup> Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 278.

<sup>64</sup> Vgl. zum irdischen Paradies und der damit verbundenen Topik in der mittelalterlichen deutschen Literatur Monika Unzeitig, „Irdisches Paradies“, in: Tilo Renz/Monika Hanaukska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2018, 331–340.

wenn er sich endgültig für die Annahme einer neuen Lebensform und die Unterwerfung unter die Regel entscheidet. Das *Väterbuch* betont dabei besonders das friedliche Miteinander der Brüder (vgl. VB, 10646–10648). Die Paradieshaftigkeit des Ortes wird dadurch unterstrichen, dass die Mönche bis zum Zeitpunkt ihres Todes ohne Krankheit oder Siechtum leben, wodurch die ewige Unsterblichkeit des Jenseits präfiguriert wird (VB, 10699–10701). Der Text legt zudem ein besonderes Gewicht auf die Bedeutung der *regel* für das Leben der Klosterangehörigen. Als die Reisenden den Torwächter darum bitten, ins Kloster eingelassen zu werden,

Do begonde uns vor lesen  
 Der alte me unde me  
 Beide ir regeln und ir è,  
 Wie des nieman virhienge  
 Daz man druz unde drine gienge,  
 Sunder swer dar in ge,  
 Der blibe drinne immer me,  
 Als in die regele gebot.  
 (VB, 10666–10673)

[Da las uns der Alte nach und nach sowohl ihre Regel als auch ihre Gewohnheiten vor. Dass es nicht möglich sei, dass man hinein- und hinausginge, sondern, wer hinein ginge, der bliebe immer dort, so gebot es die Regel.]

Die Annahme der Regel stellt das endgültige und unwiderrufliche Eingehen des Einzelnen in die gemeinsame Lebensform dar und so wie die Angehörigen des Klosters in der Fremde in vorparadiesischer Einheit miteinander leben, so erscheinen alle Mönchsgemeinschaften nach außen als Abbild und Präfiguration der jenseitigen und ewigen Heilsgemeinschaft, die von der Transzendierung des Körpers und der Zeit bestimmt ist.

Während die reisenden Mönche außerhalb der Klostermauern bleiben müssen, werden in den monastischen Gemeinschaften aber nicht nur immer wieder die Regeln<sup>65</sup>, sondern auch die *Vitaspatrum*-Texte gelesen.<sup>66</sup> Sie stellen den Klosterangehörigen keine einheitliche Lehre oder einfache Verhaltensnormen vor Augen, sondern konfrontieren sie immer wieder mit existenziellen Momenten wie Aufbruch, Abkehr und Einkehr. Der Übergang zur monastischen Lebensform ist insofern nicht als ein einmaliges Aufgehen des Einzelnen in der Gemeinschaft zu verstehen, sondern als fortwährender Prozess dessen irdischer Fluchtpunkt die Ununterscheidbarkeit in der Gemeinschaft ist. Die *Vitaspatrum*

<sup>65</sup> Das Gebot, regelmäßig die Regeln zu verlesen, finde sich z. B. auch in der Regel des Deutschen Ordens. Vgl. *Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hg. v. Max Perlbach, Halle a. d. S. 1890, 74,7–32. Die weitere zu lesende Literatur ist in dieser Regel mit Ausnahme der Bibel nicht spezifiziert.

<sup>66</sup> Vgl. Anm. 4.

tragen dazu bei, indem sie nicht einen idealen Fall vor Augen stellen, sondern ihre mittelalterlichen Rezipienten mit der schier endlosen Vielfalt der Herausforderungen ihrer Vorgängerinnen und Vorgänger konfrontieren. Sie sind Teil der fortwährenden Konfrontation mit den Grundfragen des monastischen Lebens, durch die das Leben des Einzelnen ebenso geformt wird wie durch die kodifizierten Regeln und die im Leben nicht zum Ende kommen kann.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Die „*Alemannischen Vitaspatrum*“. *Untersuchungen und Edition*, hg. v. Ulla Williams (Texte und Textgeschichte 45), Tübingen 1996.
- Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii. Leben des Antonius*, hg. v. Peter Gemeinhardt (Fontes Christiani 69), Freiburg i. Br. 2018.
- Die *Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, der vollständige Text der Regel lat.-dt. Übers. u. erkl. v. Georg Holzherr, Abt von Einsiedeln, 4. Aufl., Zürich 1993.
- Die *Bibliothek des Klosters St. Katharina zu Nürnberg. Synoptische Darstellung der Bücherverzeichnisse*, hg. v. Antje Willing, Berlin/Boston 2012.
- Platon, *Politeia: Platonis Rempublicam recognovit brevis adnotatione critica instruxit* Simon R. Slings, Oxford 2003.
- Ders., *Der Staat (Politeia)*, übers. u. hg. v. Karl Vretska, 2. Aufl., Stuttgart 1982 [urspr. 1958].
- Das *Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift*, hg. v. Karl Reissenberger (DTM 22), Berlin 1914.
- Rufinus Aquileiensis, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum*, hg. v. Eva Schulz-Flügel (Patristische Texte und Studien 34), Berlin/New York 1990.
- Die *Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften*, hg. v. Max Perlbach, Halle a. d. S. 1890.

### Sekundärliteratur

- Agamben, Giorgio, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV,1*, Frankfurt a. M. 2012.
- Ders., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Erbschaft unserer Zeit 16), Frankfurt a. M. 2002.
- Albrecht, Ruth, „Die Anfänge des weiblichen Mönchtums. Ein Überblick“, in: Jakobus Kaffanke (Hg.), „...weil sie mehr liebte.“ *Frauen im frühen Mönchtum* (Wegschritte. Tagungsberichte der Beuronener Tage für Spiritualität und Mystik), Beuron 2002, 9–21.
- Batlle, Columba M., *Die „Adhortationes Sanctorum Patrum“ („Verba Seniorum“) im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortleben und Wirkung* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 31), Münster 1972.
- Benz, Maximilian, „Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike“, in: Julia Weitbrecht. u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 115–136.

- Bertrand, Pascal, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii: Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Diss. masch., Utrecht 2006.
- Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Hamburg 2001 [urspr. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1973].
- Dijkstra, Jitse H. F./Mathilde van Dijk, „Introduction: The Encroaching Desert“, in: *Church History and Religious Culture* 86 (2006), 1–11.
- Ernst, Ulrich, „Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von ‚Heiligkeit‘ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit“, in: Klaus Ridder/Otto Langer (Hg.), *Körperinszenierungen in mittelalterlicher Literatur. Kolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999)* (Körper, Zeichen, Kultur 11), Berlin 2002, 275–307.
- Frank, Karl Suso, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Grundzüge 25), 6. Aufl., Darmstadt 2010 [urspr. Darmstadt 1975].
- Gemeinhardt, Peter, *Antonius. Der erste Mönch. Lebe – Lehre – Legende*, München 2013.
- Ders., „Einleitung“, in: Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii. Leben des Antonius*, hg. v. Peter Gemeinhardt (Fontes Christiani 69), Freiburg i. Br. 2018, 7–107.
- Geulen, Eva, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg 2005.
- Hoffmann, Werner J./Williams, Ulla, „Vitaspatrum“, in: <sup>2</sup>VL 10 (1999), 450–466.
- Hohmann, Karl, *Beiträge zum Väterbuch* (Hermaea 7), Halle 1909.
- Hübner, Gert, „Erzähltes Handeln, kulturelles Handlungswissen und ethischer Diskurs“, in: Henrike Lähnemann/Nicola McLelland/Nine Miedema (Hg.), *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013*, Tübingen 2017, 361–378.
- Ders., „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), 11–54.
- Köbele, Susanne, „*aedificatio*. Erbauungssemantiken und Erbauungsästhetiken im Mittelalter. Versuch einer historischen Modellbildung“, in: Dies./Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters* (Historische Semantik 30), Göttingen 2019, 9–37.
- Dies., „‚Erbauung‘ – und darüber hinaus. Spannungen im volkssprachlich-lateinischen Spätmittelalter. Mit Überlegungen zu Gertruds von Helfta ‚Exercitia spiritualia‘“, in: *Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur* 137 (2015), 420–445.
- Leclercq, Jean, „Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter“, in: *Römische Quartalschrift* 55 (1960), 212–225.
- Lindemann, Uwe, *Die Wüste. Terra incognita – Erlebnis – Symbol. Eine Genealogie der abendländischen Wüstenvorstellungen in der Literatur von der Antike bis zur Gegenwart* (Beiträge zur neueren Literaturgeschichte 175), Heidelberg 2000.
- Melville, Gert, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Ders., „Regeln – Consuetudines-Texte – Statuten. Positionen für eine Typologie des normativen Schrifttums religiöser Gemeinschaften im Mittelalter“, in: Christina Andenna/Ders. (Hg.), *Regulae – Consuetudines – Statuta. Studi sulle fonti normative degli ordini religiosi nei secoli centrali del Medioevo* (Vita regularis – Abhandlungen 25), Münster 2005, 5–38.
- Mierke, Gesine, „Klausen, Einsiedelei, Einöde“, in: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston, 369–377.

- Mühlen, Karl-Heinz zur, „Evangelische Räte“, in: *RGG* 2 (1999), 1721–1723.
- Munkholt Christensen, Maria/Gemeinhardt, Peter, „Holy Women and Men as Teachers in Late Antique Christianity“, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* 23 (2019), 288–328.
- Procopé, John/Mohr, Rudolf /Wulf, Hans, „Erbauungsliteratur“, in: *TRE* 10 (1982), 28–83.
- Röcke, Werner, „Positivierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ‚Gregorius‘“, in: Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer/Volker Mertens (Hg.), *Literarisches Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*, Tübingen 2002, 627–647.
- Ders./Weitbrecht, Julia, „Einleitung“, in: Dies. (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 1–8.
- Traulsen, Johannes, *Heiligkeit und Gemeinschaft. Studien zur Rezeption spätantiker Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘* (Hermaea 143), Berlin/Boston 2017.
- Ders., „Wüste, Wildnis, Einöde“, in: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2018, 599–607.
- Unzeitig, Monika, „Irdisches Paradies“, in: Tilo Renz/Monika Hanauska/Mathias Herweg (Hg.), *Literarische Orte in deutschsprachigen Erzählungen des Mittelalters. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2018, 331–340.
- Weitbrecht, Julia, „Brautschaft und keusche Ehe“, in: Dies. u. a., *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 159–182.



# Ein vollkommenes Handwerk des Geistes?

## Gebet und Andacht als produktive Tätigkeiten im *Alemannischen Marienmantel* und bei Dominikus von Preußen

*Björn Klaus Buschbeck*

Based on the idea of imaginatively producing spiritual garments from prayers and other exercises, textile craft prayer constituted both a widespread fifteenth-century religious practice and a genre of devotional literature. Looking at two textual examples, the *Alemannic Cloak of Mary* and the *Pallium gloriosae virginis Mariae* by Dominicus of Prussia, this article first explores how such exercises merge concepts of prayer and labor, thereby suggesting a synthesis between active and contemplative forms of life. Secondly, this enabled laypeople to participate in originally monastic forms of devotion and thus allowed for new types of pious community formation. Finally, textile craft prayer, portrayed as analogous yet superior to manual labor, aims at creating spiritual artworks that surpass materially concrete things in both aesthetic quality and salvific efficacy.

In topischem Demuts- und Bescheidenheitsgestus wertet der *Alemannische Marienmantel*, der um die Mitte des 15. Jahrhunderts wohl in der Gegend um Straßburg abgefasst wurde<sup>1</sup>, die von ihm instruierten Gebets- und Askesehandlungen betont niedrig. Mit der Bitte, „das sú unseren kleinen dienst und unser armes gebette nüt versmohent und es fruchtber machent vor dem anblicke des himel-schen vatters“ [„dass sie unseren geringen Dienst und unser dürftiges Gebet nicht verschmähen und es vor dem Angesicht des himmlischen Vaters fruchtbar

---

<sup>1</sup> Der Text findet sich in folgenden Handschriften: München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 783, 168r–173r (M), Heidelberg, Universitätsbibliothek, cpg 108, fol. 86r–90r (H); Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. L 87, fol. 215r–220v (K); St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 591, S. 265–289 (S). Die Datierung und Lokalisierung des Textes ergeben sich einerseits aus der um 1450 im alemannischen Sprachgebiet einsetzenden Überlieferung, andererseits aus Dominikus' von Preußen unten (vgl. Anm. 7 u. 8) genauer besprochener und auf ca. 1445 datierbarer Bemerkung, mit dieser Andachtsübung sei vor erst zwei Jahren in Straßburg begonnen worden. Siehe zum *Alemannischen Marienmantel* bisher den kurzen Eintrag bei Hardo Hilg, „Mantel Unserer Lieben Frau“, in: <sup>2</sup>VL 5 (1985), 1221–1225, 1222. Entscheidende Impulse verdankt der vorliegende Beitrag zudem der Untersuchung verschiedener weiterer Mantelandachten bei Thomas Lentes, „Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination“, in: Gottfried Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, 120–151, bes. 135–141.



machen“] (AM, fol. 220r)<sup>2</sup>, adressiert dieser Text abschließend Maria und ihren Sohn Jesus Christus.

Nun darf diese Geringfügigkeitsbeteuerung jedoch weder über den enormen Umfang noch über den gewagten Anspruch auf Heilswirksamkeit hinwegtäuschen, der mit der vom *Alemannischen Marienmantel* angeleiteten Andachtsübung verbunden ist. Denn aus insgesamt 600.000 gebeteten Ave Maria, 53 Messen sowie weiteren Gebets- und Askeseleistungen soll für die Heilige Jungfrau ein geistlicher Prachtmantel samt zugehöriger Schmuckstücke gefertigt werden<sup>3</sup>, dessen einzelne Teile jeweils zur innerlich visualisierenden Betrachtung präsentiert sowie allegorisch ausgelegt werden und unter dessen sicheren Schutz sich die Betenden schließlich empfehlen. Als kulminierenden Abschluss lässt der *Alemannische Marienmantel* eine an den neutestamentlichen Tempelgang Marias (Lk 2,22–38) angelehnte Heiligenprozession folgen, die von den Betenden ausgerichtet und mit Frömmigkeitsleistungen ‚bezahlt‘ wird. Im Mittelpunkt dieses Festzugs steht Maria, die, zugleich in ihren Rollen als Himmelskönigin, Gottesmutter und Miterlöserin präsentiert, den gebeteten Mantel trägt.

Der *Alemannische Marienmantel* gliedert sich damit ein in das weite Feld der ‚handwerklichen Gebete und Andachten‘<sup>4</sup>, das neben derartigen geistlichen Kleidern auch Texte umfasst, die zur gebethaften Erstellung von Rosenkränzen, Seelenhäusern, geistlichen Speisen und Gärten sowie weiteren vergleichbaren Gegenständen anleiten.<sup>5</sup> Diese Untergattungen der spätmittelalterlichen Gebet-

<sup>2</sup> Alle Zitate aus dem *Alemannischen Marienmantel* (im Folgenden mit der Sigle AM zitiert) folgen der im Rahmen meines Dissertationsprojekts entstandenen kritischen Edition des Textes, die auf der Karlsruher Leithandschrift K basiert. Eine Veröffentlichung dieser Edition ist geplant, da sie allerdings noch nicht vorliegt, wird hier nach der Foliierung von K zitiert. Abbreviationen und *nomina sacra* sind aufgelöst und der Text ist durch moderne Interpunktion ergänzt. Gelegentliche Wortdoppelungen und offensichtliche Hastefehler werden stillschweigend emendiert. Bei lateinischen Zitaten aus anderen Handschriften wird ebenso verfahren sowie die Schreibung einzelner Worte gegebenenfalls normalisiert.

<sup>3</sup> Die so zu fertigenden Preziosen umfassen eine Mantelschließe, eine Fürspange sowie eine Krone. Ein dazu analoges geistliches Gewand und ein Krönlein für das von Maria getragene Jesuskind sind ebenfalls miteingeschlossen.

<sup>4</sup> Jeffrey Hamburger charakterisiert diese Gebetsform wie folgt: „in the tradition of prayers known as *Handwerkliches Beten* [...], supplicants offered up make-believe gifts fashioned not from gold, silk, or beads, but from prayer formulas reiterated so often that the words took on the character of an incantation“, Jeffrey F. Hamburger, *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley/Los Angeles 1997, 75.

<sup>5</sup> Ein auswahlhafter Überblick über gebetete Marienmäntel im Spätmittelalter findet sich bei Thomas Lentjes, *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*, Münster 1996, 481–489; verschiedene andere Formen handwerklichen Betens werden thematisiert ebd., 460–497. Zum Rosenkranz siehe überblickshaft Anne Winston-Allen, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, University Park, Penns. 1997. Einen Überblick über Gartengebete und -andachten gibt Dietrich Schmidtke, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie*, Tübingen 1982. Mit dem Schifflein der heiligen Ursula ist eine komplexe handwerkliche Andachts-

buchliteratur kommen vor allem im 15. Jahrhundert auf. Grundlegend für die jeweils von ihnen angeleiteten religiösen Praktiken ist die Idee, aus einem meist genau quantifizierten und detailliert dargelegten Pensum an Gebeten und anderen Frömmigkeitsleistungen könne ein geistiger Gegenstand hergestellt werden. Dieser wird nach seiner imaginierenden Fertigung zumeist in der Hoffnung auf eine heilswirksame Gegengabe Maria, Christus oder ausgewählten Heiligen überreicht.

Erhellende Einblicke in die mit dieser Gebets- und Andachtsform im Allgemeinen und spezifisch mit dem *Alemannischen Marienmantel* verknüpften Frömmigkeitsformen, Ansprüche und Ästhetiken bietet eine Reihe kurzer Schriften des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen (1384–1460).<sup>6</sup> Dem literarisch umtriebigen Vikar der Kartause Sankt Alban war der *Alemannische Marienmantel* nach eigener Aussage bereits kurz nach seiner Entstehung aus Straßburg zugesandt worden. Bei dem vor allem für seine Beiträge zur Entwicklung des Rosenkranzgebets bekannten Autor stieß dieser Andachtstext offenbar auf großes Interesse<sup>7</sup>: Um 1445 verfasste Dominikus eine zusammenhängende

---

übung untersucht bei André Schnyder, *Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts*, Bern/Stuttgart 1986.

<sup>6</sup> Zu Dominikus von Preußen und seinem Werk siehe überblickshaft Karl Joseph Klinkhammer S. J., „Dominikus von Preußen“, in: *VL* 2 (1980), 190–192. Eine etwas detailliertere, vielfach jedoch überholte Übersicht findet sich bei Dems., *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung* (Frankfurter theologische Studien 13), Frankfurt a. M. 1972, 7–21. Für eine quellenreiche Behandlung des Lebenswegs dieses Autors siehe Anneliese Triller, „Jugenderinnerungen an die Heimat im Werke des Kartäusers Dominikus von Preußen (1384–1460). Mit einem Quellenanhang mitgeteilt von P. Karl Joseph Klinkhammer S. J.“, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 31/32 (1967/1968), 41–58; sowie Karl Joseph Klinkhammer S. J., „Jugenderinnerungen im Werke des Kartäusers Dominikus von Preußen (1384–1460), 2. Teil“, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 33 (1969), 9–40. Wichtige Korrekturen zu Klinkhammers Darstellung von Dominikus' Werk und Lebensweg wurden vorgenommen durch Rainer Scherschel, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1979, 134–147.

<sup>7</sup> „In Almania superiori, Argentine videlicet et in partibus circum adiacentibus, personae quaedam religiosae in tantum, pro ut audivimus, in Christi caritate et devotione sancta profecerunt, ut nulla prorsus alia cogente infirmitate lectulis decumbant, solo divino languentes, amore desiderioque patriae caelestis accensi. Ibidem et exercitium novum bonum atque devotum nuper, videlicet ante biennium, inchoatum est nobisque huc Treverim et aliis in partibus alias est transmissum“ [„In Südwestdeutschland, d. h. in Straßburg und in den angrenzenden Gegenden, sind, wie wir gehört haben, gewisse geistliche Personen so sehr in der Liebe zu Christus und in heiliger Andacht fortgeschritten, dass sie, ohne durch andere Krankheit dazu gezwungen zu sein, auf ihren Betten darniederlagen, allein durch den Gottesdienst (körperlich) kraftlos, entflammt von Sehnsucht und Verlangen nach der himmlischen Heimat. Ebendort wurde vor kurzer Zeit, d. h. vor zwei Jahren, auch mit einer neuen, guten und andächtigen Übung begonnen, und sie wurde an uns hierher nach Trier und an andere in anderen Gegenden geschickt.“], Köln, Historisches Archiv, Ms. Wkf 119, fol. 73r. Eine lange Reihe an übereinstimmenden Details in der Beschreibung des Marienmantels, der Qualität und dem Umfang der verlangten Frömmigkeitsleistungen wie auch der Berufung

Serie von vier kurzen, auf dieser Gebetsübung aufbauenden Werken.<sup>8</sup> Ein lateinischer Traktat, zwei gereimte Lobdichtungen auf das Mantelbeten auf Latein und in der Volkssprache sowie eine ripuarische Sammlung kurzer Marienmirakel schließen an den bloß wenig älteren elsässischen Marienmanteltext an.<sup>9</sup> Gemeinsam ist diesen bislang wenig beachteten Schriften<sup>10</sup> neben ihrem Thema vor allem auch die explizit vorgebrachte Intention, die Gebets- und Andachtsübung, zu welcher der *Alemannische Marienmantel* anleitet, auch im Rheinland und darüber hinaus weiterzuverbreiten.

Dabei beschreibt auch Dominikus von Preußen die von den am Mantelgebet teilnehmenden Gläubigen dargebrachten Frömmigkeitsdienste als „geringfügige Gaben“ [„munuscula“, *Pallium*, fol. 76r], die sich allerdings unter Mithilfe der als Werkmeisterin [„operatrix“, *Pallium* fol. 73v] verpflichteten Seele Jesu Christi zusammenfügten zu einem „pallium quoddam misticum preciosissimum [...], quod tale et tantum tam latum et amplum fore debet, quod omnia genera hominum ad se confugentium suscipere, protegere ac confovere valeat.“ [„eine Art mystischen und überaus kostbaren Mantel (...), der so beschaffen und so groß, so breit und weit sein muss, dass er alle Menschengeschlechter, die zu ihm flüchten, aufzunehmen, zu beschützen und zu hegen vermag.“] (*Pallium*, fol. 73r). Aus

---

der Seele Christi zur ‚Werkmeisterin‘ belegen, dass es sich bei der hier erwähnten Übung um den *Alemannischen Marienmantel* gehandelt haben muss.

<sup>8</sup> Die Datierung der Mantelschriften des Trierer Kartäusers um 1445 ergibt sich aus ihren Erwähnungen im 1458 fertiggestellten zweiten Teil von Dominikus’ semiautobiographischen *Liber experientiae*; siehe Dominicus de Prussia, *Liber experientiae II* (Analecta Cartusiana 283,2), hg. v. James Hogg, Alain Girard u. Daniel Le Blévec, Salzburg 2013, 32, 252, 257 f.

<sup>9</sup> Genauer handelt es sich hier in erster Linie um den Traktat *Pallium gloriosae virginis Mariae*, überliefert in Köln, Historisches Archiv, Ms. GBf 129, fol. 9r–12v (K1) und Köln, Historisches Archiv, Ms. Wkf 119, fol. 73r–77r (K2). Dieser Text wird folgend nach der 1469 in der Kölner Kartause fertiggestellten Handschrift K2 als ‚Pallium‘ im Fließtext zitiert. Zu diesem Traktat kommt eine ripuarische Mirakelsammlung, die durch inhaltlich dem *Pallium gloriosae virginis Mariae* entnommene Kommentare begleitet wird und überliefert ist in K1, fol. 64v–67v. Zusätzlich verfasste der Trierer Kartäuser zwei hymnische Dichtungen auf Latein und in der Volkssprache, die den Traktat jeweils in gereimter Form zusammenfassen. Die volkssprachige Dichtung findet sich allein in K1, fol. 63r–54v; die lateinische in K2, 77v–79v sowie als Nachtrag in stark korrumpierter Abschrift des 16. oder 17. Jahrhunderts in K1, fol. 89v–90v. Sie wird folgend als ‚Lat. Hymnus‘ im Fließtext zitiert. Eine Edition, Übersetzung und Untersuchung aller vier Schriften im Rahmen meiner Dissertation ist in Publikationsvorbereitung.

<sup>10</sup> Siehe zu diesem Korpus Lentes, „Die Gewänder der Heiligen“, 141; Klinkhammer, *Adolf von Essen*, 16 f. u. 20. Daneben sind diese Texte erwähnt bei Klaus Schreiner, „Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur“, in: Horst Brunner/Norbert Richard Wolf (Hg.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, Wiesbaden 1993, 296–317; sowie mit einem Abdruck der Mantelhymnen bei Andreas Heinz, „Das marianische *Te Deum* des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen (†1461). Ein spätmittelalterlicher Lobgesang auf Maria als Vorlage für ein Marienlied Friedrich Spees“, in: *Spee-Jahrbuch* 15 (2008), 93–114.

Worten, Gedanken, Tugenden und Taten, so die hier aufgerufene Vorstellung, entsteht in Zusammenwirkung mit dem Göttlichen ein über die Dinge der Welt erhabenes, inkommensurabel prächtiges und durch die Gnade Marias heilmächtiges Werkstück. Einzelne Gläubige können an diesem Fertigungsprozess und seiner Gnadenwirkung partizipieren, indem sie durch Gebet oder Askese je ihren Teil beitragen.

Bezüglich der mit dieser Frömmigkeitsübung verbundenen Ansprüche an ein der Vollkommenheit möglichst angenähertes religiöses Leben und einer dementsprechenden Praxis werfen der *Alemannische Marienmantel* und die ihn propagierenden Schriften des Dominikus von Preußen eine Reihe von Fragen auf. Erstens setzen diese Anleitungen und Ausführungen zur gebethaften Fertigung eines geistlichen Prachtgewandes kontemplative Praktiken von Gebet, Andacht und Askese mit manueller Arbeit gleich. Hier werden Konzepte und Begriffsfelder, die auf entgegengesetzte Pole von *vita activa* und *vita contemplativa* weisen, erklärungsbedürftig eingeführt und verschmolzen. Denn im mittelalterlichen Klosterkontext dominierte, wie Jörg Sonntag ausführt, ein Verständnis des tätigen Lebens als „Mittel zum spirituellen Nutzen“.<sup>11</sup> Körperliches Schaffen wurde dabei in ein „ontologisches Gesamtkonzept von *labor* – Mühe –“ eingefügt, das verschiedene anstrengende Tätigkeiten von Handarbeit bis zum liturgischen Gottesdienst umfasste, die ordensspezifisch je unterschiedlicher akzentuiert und hierarchisiert wurden.<sup>12</sup> So kam es bei den Zisterziensern zu einer „Wiederaufwertung mönchischer Arbeit, die sich nur augenscheinlich nicht völliger geistiger Perfektionierung verschrieb“, im benediktinischen Kontext jedoch zuvor noch als „in Widerspruch zum eigentlichen Mönchsein“ betrachtet wurde, das sich ganz der Kontemplation widmete.<sup>13</sup> Textilhandwerkliche Gebets- und Andachtsübungen bewegen sich zwar in diesem Spannungsfeld, bieten in der Identifizierung des Betens mit produktiver Arbeit allerdings geradezu eine konzeptionelle Synthese von Tätigkeit und Schau an.

Zweitens öffnet besonders diese Verbindung den *Alemannischen Marienmantel* für eine über den monastischen Bereich hinausgehende Teilnahme an der Erstellung des geistlichen Mariengewandes. So ergibt sich, wie folgend näher ausgeführt, eine zumindest partielle Laikalisierung von ursprünglich ans Kloster gebundenen religiösen Praktiken, wobei insbesondere der Trierer Kartäuser unter Bezugnahme auf biblische Modelle gerade dieser durchaus spannungsreichen Offenheit einen besonderen Wert zuschreibt. Drittens ist das geistliche Werkstück, das von den Gläubigen hergestellt und schließlich der Gottesmutter überreicht werden soll, mit einem besonderen Vollkommenheitsanspruch ver-

<sup>11</sup> Jörg Sonntag, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008, 281.

<sup>12</sup> Ebd., 282.

<sup>13</sup> Ebd., 283, 266.

bunden. Obgleich ihm jede physische Stofflichkeit fehlt, wird dem ebenso ästhetisch präsent gemachten wie allegorisch bedeutungsgeladenen Marienmantel dennoch eine Art geistliche Konkretheit zugesprochen<sup>14</sup>, die ihn als zugleich dinglich vorgestellten und in seiner Vollkommenheit die Dinge der Welt übersteigenden Gegenstand auszeichnet.

### 1. Zwischen Aktion und Kontemplation: Beschauliche Arbeit und Mühsal der Schau

Dis ist der geistlich mantel unser lieben frowen, der do geordenett ist von den tugenden unsers lieben herren Jhesu Cristi und aller siner usserwelten fründe, und sunderlichen der, die zû disem mantel gestúret hant

[Dies ist der geistliche Mantel unserer Lieben Frau, der sich zusammenfügt durch die Tugenden unseres lieben Herren Jesus Christus und aller seiner auserwählten Freunde, und insbesondere von denen, die zu diesem Mantel beigetragen haben.] (AM, fol. 215r)

Mit dieser programmatischen Selbstcharakterisierung beginnt der *Alemanische Marienmantel* und liefert so eine treffende Beschreibung der folgenden Andachtsanweisung. Die Zentralvokabeln dieses Satzes, „geordenett“ und „gestúret“, weisen auf die Vorstellungen des geistlichen Fertigen und gabenhaften Darbringens, die der vom Text instruierten Frömmigkeitsübung zugrunde liegen. Beide Schlüsselworte verlangen einen genaueren Blick. Das Verb *ordenen* bezeichnet allgemein einen Prozess des Ordnen, Anordnen oder Einrichtens.<sup>15</sup> Hier meint es im Speziellen einen Vorgang des herstellenden Zusammenfügens, wie zahlreiche weitere Belegstellen im Andachtstext verdeutlichen, so z. B. eine abschließende Bitte an die Seele Jesu Christi, sie solle „dis gebette und alle dise tugende fúrbaß ordenen und zieren in disen mantel“ [„dieses Gebet und all diese Tugenden an dem Mantel noch weiter herrichten und verzierend anbringen“] (AM, fol. 219v) oder die Bemerkung, der Marienmantel solle „sin geordent von x elen das kostperlichen guldin tûches, das man gehalten mag“ [„hergerichtet sein aus zehn Ellen des kostbarsten goldenen Tuchs, das man haben kann“] (AM, fol. 215r). Mit *stúren* hingegen wird hier im Sinne von ‚beisteuern‘ eine beitragende Form der Unterstützung umschrieben.<sup>16</sup> Einzelne Gläubige können in diesem Sinne mit ihrem Gebet jeweils ihren Beitrag zum frommen Gesamtwerk hinzu-

<sup>14</sup> Zur ‚geistlichen Konkretheit‘ gebeteter Dinge siehe detaillierter Björn Klaus Buschbeck, „Producing Spiritual Concreteness: Prayed Coats for Mary in the German Late Middle Ages“, in: Jutta Eming/Kathryn Starkey (Hg.), *Things and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Arts*, Berlin/New York 2021 (im Druck).

<sup>15</sup> Lexer gibt hier die Bedeutungen „ordnen, in ordnung bringen, einrichten“, „anordnen, anweisen, verordnen, bestimmen“, „einem orden einverleiben“, siehe Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1873–1876, 160.

<sup>16</sup> Das Wort kann unter anderem übersetzt werden als „unterstützen, helfen, wozu ver-

fügen. Bereits der erste Satz der Andachtsübung hebt damit ab auf die Prinzipien von zusammensetzender Fertigung und gemeinschaftlich dargebrachter geistlicher Gabe, die den Kern des von ihr evozierten Imaginationsvorgangs bilden.

Auf welche Weise aber kann überhaupt dergestalt ein geistliches Gewand für die Jungfrau Maria produziert werden? Der *Alemannische Marienmantel*, der in der von Berndt Hamm vorgeschlagenen Typologie spätmittelalterlicher Heilsmedien als anleitungshafte Hilfsmedium religiöser Praxis zu verstehen ist<sup>17</sup>, liefert detaillierte Anweisungen für diesen Vorgang der imaginativen Herstellung. Der zu fertigende Gegenstand wird hierbei zunächst in seine Einzelbestandteile und Ausgangsstoffe unterteilt, die je mit einer bestimmten Anzahl an Gebeten, Messen und Askeseleistungen beziffert sind. Damit gehört die vom *Alemannischen Marienmantel* verlangte religiöse Praxis in die Sphäre einer für das Spätmittelalter charakteristischen und tendenziell den Gebetsakt ökonomisierenden ‚gezählten Frömmigkeit‘: „Die Gewänder der Heiligen hatten ihren Preis, und die Gebetsanweisungen kannten diesen genau“, wobei in diesem Zuge Gebete und andere Akte der Frömmigkeit als Arbeitsschritte oder als „Währung“ erschienen, „mit der die einzelnen Teile der himmlischen Ausstattung von den Betern bezahlt wurden.“<sup>18</sup>

Jedes einzelne Detail des geistlichen Werkstücks setzt sich in dieser Logik zusammen aus einem bestimmten Pensum an Reihengebeten und weiteren Frömmigkeitsleistungen, die von den an der Andacht teilnehmenden Gläubigen darzubringen sind. Beim Vollzug dieser Übungen soll der entsprechende Teil des Mantels zudem intensiv in all seiner prächtigen Materialität visualisiert werden, wobei auch eine vom Andachtstext vorskizzierte allegorische Bedeutungsebene des jeweiligen textilen Werkstücks zu betrachten ist.<sup>19</sup> So gestaltet sich beispiels-

---

helfen, versehen mit, beschenken, ausstatten“ aber auch mit „als abgabe entrichten, steuer za[h]len“, Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, 1204.

<sup>17</sup> Siehe dazu Berndt Hamm, „Die Medialität der Gnade im späten Mittelalter“, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hg.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), Zürich 2009, 21–59, insbesondere 36–43.

<sup>18</sup> Arnold Angenendt u. a., „Gezählte Frömmigkeit“, in: *FMSt* 29 (1995), 1–71, 42.

<sup>19</sup> Thomas Lentos verwendet deshalb den treffenden Gattungsbegriff „Imaginationsübung“ für den *Alemannischen Marienmantel* und ähnliche Texte, die der „Evozierung innerer Bilder“ dienen, siehe Lentos, „Die Gewänder der Heiligen“, 126, 145; sowie ausführlicher Ders., *Gebetbuch und Gebärde*, 460–465. Im vorliegenden Aufsatz benutze ich die Bezeichnung ‚handwerkliche Gebete und Andachten‘ um hiervon eine Untergattung abzugrenzen, die auf die gebethafte Fertigung eines geistlichen und dennoch mit einem Wirklichkeitsanspruch eigener Art auftretenden Gegenstandes zielt. In diesem Verständnis des Betens als Produktionsprozess unterscheiden sich die hier betrachteten Marienmäntel genau wie frühe Rosenkränze oder Gebetsgärten von sonst vergleichbaren zeitgenössischen Imaginationsübungen wie den zahlreich überlieferten geistigen Jerusalemreisen oder auf den Eindruck persönlicher Anwesenheit im Karfreitagsgeschehen zielenden Passionsmeditationen.

weise die Anweisung zur Fertigung der am Oberstoff des Marienornats angebrachten Verzierungen wie folgt:

Diser mantel sol sin durchströwet mit edelem gestein und mit blowen vigelin, die bezeichent uns ir grundlose demütikeit. Dise stein und dise vigelin söllent sin drühundert Salve regina und drühundert willenbrechen und drütusent Ave Maria, die mit crütze venien gesprochen sint. (AM, fol. 216v)

[Der Mantel soll mit edlen Steinen und blauen Veilchen verziert sein, die uns ihre unergründliche Demut bezeichnen. Diese Steine und diese Veilchen sollen 300 Salve Regina und 300 Entsagungen und 3.000 Ave Maria sein, die mit Kreuzvenien gesprochen wurden.]

In der hier evozierten Vorstellungswelt bestehen die Edelsteine und gestickten Blumen, mit denen der Mantelstoff geschmückt ist, einerseits aus vollzogenen Gebeten und Askeseübungen.<sup>20</sup> Andererseits aber verweisen diese Details auch allegorisch auf die Demut Marias, die während des Erbringens dieser Frömmigkeitsleistungen parallel zur Visualisierung der Gewandverzierungen zum Gegenstand der Betrachtung wird. ‚Betrachtung‘ meint dabei, wie Johanna Thali herausarbeitet, nicht einen einfachen Sehvorgang, sondern vielmehr eine „Imaginationstechnik“, die darauf zielt, „sich etwas so lange und intensiv vorzustellen, bis es gegenwärtig wird.“<sup>21</sup> Wozu der Text anleitet, ist demgemäß zu fassen als Verquickung von Imagination, allegorischer Deutung des Imaginierten und gezählter Frömmigkeitspraxis. Mit Blick auf das herzustellende Mariengewand fallen Rohmaterial und Herstellungsprozess in den Gebets- und Askeseübungen zusammen – sie sind ‚Stoff‘ und Produktion zugleich.

Auch bei Dominikus von Preußen ist das Mantelgebet in diesem Sinne als religiöse Handarbeit entworfen. So beschreibt der Trierer Kartäuser in seinem lateinischen Hymnus auf diese Andachts- und Gebetsform den Fertigungsprozess wie folgt: „Sapientes animae et religiosae / laudes, preces offerunt satis copiosae, / quibus magnum pallium multum studiosae / conficiunt dominae nostrae

<sup>20</sup> Bei den hier erwähnten Venien handelt es sich um je nach Orden in ihrem Ablauf unterschiedliche Kniebeugen oder Prostrationen, die „zu den üblichsten Gebetspraktiken“ des Spätmittelalters zählten und in hoher Anzahl ausgeführt auch als „Askeseleistung“ fungierten, siehe Peter Dinzelbacher, „Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit“, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten), 9.–13. September 1998* (Schriftenreihe der Akademie Friesach 6), Klagenfurt 1999, 49–87, 70 f. Die Bezeichnung *crütze venien* verweist an dieser Stelle wohl entweder auf ein „Beten mit ausgestreckten Armen“ oder auf eine Prostration in Kreuzesform, siehe Jos A. Jungmann, „Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie IV. Die Kniebeugung zwischen Psalm und Oration“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72,3 (1950), 360–366, 366.

<sup>21</sup> Johanna Thali, „andacht und betrachtung. Zur Semantik zweier Leitvokabeln der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik 17), Göttingen 2012, 226–267, 246.

gratiosae.“ (*Lat. Hymnus*, fol. 77v) [„Weise und fromme Seelen / bieten Lob und Gebete dar, mit vielen Worten, / durch die sie sehr eifrig einen großen Mantel / verfertigen für unsere gnädige Herrin.“]. Die lateinischen Verben *conficere* und *offerre* bezeichnen hier die Tätigkeiten des Herstellens und Gebens, die der volkssprachige Andachtstext mit *ordenen* und *stúren* umzeichnet. Entscheidend ist, dass den an Gabe und Fertigung beteiligten Gläubigen dabei ausdrücklich großer Eifer [„multum studiosae“] abverlangt wird: Der Marienmantel, so wird an dieser Stelle offenkundig, emergiert nicht einfach auf wundersame Weise, er muss vielmehr durch fromme Anstrengung und Mühe arbeitsförmig hervorgebracht werden. Gebet, Andacht und Askese erscheinen hier gleichsam als Handwerk des Geistes, das, analog zu manueller Arbeit, entsprechende Ergebnisse zeitigt.

Der in derlei Ausführungen stets präzise und allen Spielarten handwerklicher Frömmigkeitsübungen des Spätmittelalters zugrundeliegende Kerngedanke, je unterschiedlich qualifizierte und quantifizierte Erweise christlicher Frömmigkeit könnten als geistlicher Produktionsprozess begriffen werden, scheint zunächst quer zur Annahme einer zumindest relativen Trennung zwischen tätigem und beschaulichem Leben zu stehen, die den zeitgenössischen Diskurs prägte. Das Modell einer polarisierenden Unterscheidung der Lebensformen in *vita activa* und *vita contemplativa* ist „griechisch-philosophischen Ursprungs, wurde christlich integriert in der Spiritualität der Väter und in weitgehender Einheitlichkeit an das Mittelalter vermittelt.“<sup>22</sup>

Im Rahmen dieser modellhaften Zweiteilung nun dürfen Andacht und Gebet gleichsam als Wesensmerkmale des beschaulichen Lebens gelten. Einer programmatischen Formulierung des Thomas von Aquin zufolge ist diese Lebensform letztlich auf die Betrachtung der Wahrheit ausgerichtet: „finis contemplativae vitae est consideratio veritatis“ [„das Ziel des kontemplativen Lebens ist die Betrachtung der Wahrheit“].<sup>23</sup> Meditation und Gebet, seit der Theologie der Spätantike und über das Mittelalter hinaus definitorisch verstanden als direkte Kontaktaufnahme des menschlichen Geistes mit dem Göttlichen<sup>24</sup>, bilden zen-

<sup>22</sup> Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck], 34. Zur Bedeutung des Modells der zwei Lebensformen im Mittelalter siehe zusammenfassend und mit weiteren Literaturangaben Niklaus Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754.

<sup>23</sup> Thomas von Aquin, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege des menschlichen Lebens. Summa theologica II-II, 171–182*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, hg. v. der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, komm. v. Urs von Balthasar, Heidelberg u. a. 1954, 177 (*Summa* II-II, 180,2).

<sup>24</sup> Schon Evagrius Ponticus (ca. 345–399 n. Chr.) nennt in seinem Traktat *De oratione* das Gebet ein Gespräch des Verstandes mit Gott: „Oratio est colloquium intellectus cum Deo“, *PG* 79 (1865), 1165–1200, 1167. In der Schrift *De fide orthodoxa* des Johannes von Damaskus (ca. 650–754 n. Chr.) heißt es dann in einer prägenden Wendung: „Oratio est ascensus mentis in Deum: aut eorum quae consentanea sunt postulatio a Deo“ [„Das Gebet ist ein Aufstieg des Geistes zu Gott oder eine Bitte an Gott um die Dinge, die angemess-



trale Kulturtechniken eines solchen Strebens nach transzendenter Wahrheitschau.

Produktive Arbeit dagegen zielt allgemein auf die Hervorbringung weltimmanenter Ergebnisse und bildet damit einen Kernbestandteil des tätigen Lebens. In der Auslegungstradition der Martha-Maria-Perikope des Lukasevangeliums (Lk 10,38–42), die seit Origenes (ca. 185–254 n. Chr.) mit verschiedentlicher Akzentuierung als Gegenüberstellung der beiden Lebensformen gedeutet wurde, galt die arbeitende Martha sogar als Verkörperung der *vita activa*, die der kontemplierend auf das Wort Christi lauschenden Maria entgegengesetzt handelte.<sup>25</sup>

Obzwar das kontemplative Leben zumeist als dem aktiven überlegen positioniert wurde<sup>26</sup>, durchziehen vielfältige und hier nicht detailliert behandelbare Versuche der Integration und Neubewertung der beiden Lebensformen die theologischen Traditionen des europäischen Mittelalters. Derartige Revisionen und Ergänzungen des dualistischen Modells reichen von Augustinus' Ausführungen zu einer gemischten Lebensform, die einer Vernachlässigung entweder des Dienstes am Nächsten oder der Betrachtung Gottes vorbeuge<sup>27</sup>, bis hin zur Privilegierung des aktiven Lebens bei Eckhart und anderen Vertretern der sogenann-

---

sen sind“], PG 94 (1864), 789–1228, 1090 (III,24). Auch bei Johannes Tauler findet sich ein solches Gebetsverständnis wieder: „Das wesen dis gebettes das ist ein ufgang dis gemütes in Got“ [„Das Wesen des Gebetes, das ist ein Aufstieg des Geistes hinein zu Gott“], *Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. Ferdinand Vetter (DTM 10), Berlin 1910, 154.

<sup>25</sup> Siehe dazu Alfons Kemmer, „Maria und Martha. Zur Deutungsgeschichte von Lk. 10,38 ff. im alten Mönchtum“, in: *Erbe und Auftrag* 40 (1964), 355–367; sowie Mieth, *Die Einheit*, 82–90. Ein ausführlicher Forschungsüberblick findet sich zudem bei Helen Dayton, „On the Use of Luke 10:38–42 – Jesus in the House of Mary and Martha – for Instruction in Contemplative Prayer in the Patristic Tradition“, in: *Studia Patristica* 15 (2010), 207–212.

<sup>26</sup> Largier spricht hier von einem grundsätzlichen Festhalten an der Annahme eines „Primat[s] der v[ita] contemplativa in ihrer Verbindung mit der vita futura und der visio beatifica“, Largier, „Vita activa/vita contemplativa“, 1753.

<sup>27</sup> „ex tribus uero illis uitae generibus, otioso, actiuo et ex utroque composito, quamuis salua fide quisque possit in quolibet eorum uitam ducere et ad sempiterna praemia peruenire, interest tamen quid amore teneat ueritatis, quid officio caritatis inpendat. nec sic esse quisque debet otiosus, ut in eodem otio utilitatem non cogitet proximi, nec sic actiuus, ut contemplationem non requirat Dei.“ [„In jeder der drei Lebensarten, der müßigen, der tätigen und der aus beiden zusammengesetzten, kann ein Mensch, wenn er sich den Glauben unversehrt bewahrt, sein Dasein verbringen und zum ewigen Lohn gelangen; ein Unterschied besteht nur darin, wie er sich zur Wahrheitsliebe stellt und wie er sich dem Dienst der Nächstenliebe widmet. Niemand soll so ganz der Muße leben, daß er in seiner Muße nicht mehr an die Förderung des Nächsten denkt, noch soll er so geschäftig sein, daß er nicht nach der Betrachtung Gottes verlangt.“, Übersetzung Perl.], Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, Bd. 2, hg. u. in deutscher Sprache v. Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979, 490 f. (XIX, 19). Siehe zu Augustinus' Konzeption einer *vita mixta* neben Mieth, *Die Einheit*, 91–103, auch weiterführend Andreas Kirchner, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018, 278–284.

ten ‚Deutschen Mystik‘.<sup>28</sup> Gleichzeitig sind Tendenzen hin zu einem Verständnis der Kontemplation als mühevollere Aufgabe bereits im Hochmittelalter weitverbreitet: „St. Bernard, William of St. Thierry, Hugh of St. Victor, and others use and reuse metaphors of work, physical labour and the mechanical arts in an effort to dramatize the activity of monastic leisure.“<sup>29</sup>

Wie nun aber lässt sich vor dem Hintergrund eines solchen Lebensformdiskurses eine Text- und Frömmigkeitstradition wie das handwerkliche Gebet verstehen, das kontemplative Praktiken eben nicht in Abgrenzung zu weltimmanenter Arbeit, sondern ausdrücklich und mitunter bildgewaltig als geistlichen Werkvorgang präsentiert? Zum ersten erscheint die Mühe des als Herstellungsprozess gerahmten und strikt quantifizierten Betens hier gerade als Mittel und Weg zur Kontemplation. Dies wird besonders deutlich an jenen Passagen des *Alemannischen Marienmantels*, die den gebeteten Ornat in beträchtlicher Komplexität allegorisieren. Zuweilen wird die religiöse Bedeutungsebene des herzustellenden Gewandteils wie in der oben zitierten Anleitung zum Beten der aufgestickten Edelsteine und Verzierungen offen und einfach benannt. An anderen Stellen leitet das gebethaft herzustellende und im Zuge einer für die spätmittelalterliche Gebetbuchliteratur charakteristischen „Priorisierung der inneren Sinne“<sup>30</sup> imaginativ zu visualisierende Werkstück in seiner Anordnung und Machart auf ein weitergehendes allegorisches Verständnis hin. Zur Fertigung der den Mantel zusammenhaltenden Fürspange beispielsweise weist der Text wie folgt an<sup>31</sup>:

Die fürspang an disem mantel sol sin von *vinem* golde und dar in gewürcket zwölff edelstein. Das süllent sin zwölff edel messen, die hie zû gesprochen sint. Der stein mittel in der spangen sol sin von drigen der allen minne richesten messen, die hie zû gesprochen sint zû einer bezeichnung der heiligen drúvaltikeit, die so edellich in irem hertzen ge-

<sup>28</sup> Zu dieser spätmittelalterlichen Umwertung der Lebensformen siehe Alois Maria Haas, „Die Beurteilung der *Vita activa* und *contemplativa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Ders., *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachigen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989 [urspr. 1985], 97–108; sowie Mieth, *Die Einheit*, bes. 195–248; 414–422. Mit humanistischen Synthesen der Lebensformen befasst sich Linus Möllenbrink, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere.“ Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 101–139.

<sup>29</sup> Brian Stock, „Activity, Contemplation, Work and Leisure Between the Eleventh and Thirteenth Centuries“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 87–108, 104.

<sup>30</sup> Christian Schmidt, „Andacht und Identität. Selbstbilder in Gebetszyklen der Lüneburger Frauenklöster und des Hamburger Beginnenkonvents“, in: Mirko Breitenstein u. a. (Hg.), *Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen* (Vita regularis. Abhandlungen 67), Berlin 2015, 125–148, 146.

<sup>31</sup> Zu diesem mittelalterlichen Schmuckobjekt, das funktional und formal einer Brosche oder Fibel ähnelt, siehe Cornelia Lowasser, „...an ir hemde ein fürspan er da sach... Sternförmige Gewandspangen des 13./14. Jahrhunderts“, in: Rainer Atzbach u. a. (Hg.), *Archäologie, Mittelalter, Neuzeit, Zukunft. Festschrift für Ingolf Ericsson* (Bamberger Schriften zur Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 6), Bonn 2017, 331–346.

würcket het. Dis golt an diser spangen sol kosten alle die innerlichsten súfftzen und die himelschen vermanung, die in mynnen ervolget sint und hie zů gegeben sint, und zwentzig tusent Ave Maria. (AM, fol. 216v)

[Die Fürspange an dem Mantel soll aus feinem Gold sein, und dort hinein gefügt zwölf Edelsteine. Das sollen zwölf kostbare Messen sein, die hierfür gesprochen wurden. Der Stein in der Mitte der Spange soll aus drei allerlieblichsten Messen bestehen, die hierfür gesprochen wurden zum Zeichen für die heilige Dreifaltigkeit, die so edel in ihrem (d. i. Marias) Herzen gewirkt hat. Das Gold dieser Spange soll all die inniglichsten Seufzer und himmlischen Ermahnungen kosten, die in Liebe erfolgt sind und hierzu gegeben sind, sowie 20.000 Ave Maria.]

Unschwer lassen sich in den zwölf das zentrale Juwel umrahmenden Steinen die zwölf um den von Maria geborenen Jesus versammelten Jünger erkennen. Der aus drei Messen bestehende zentrale Edelstein steht damit sowohl für die Trinität, auf die der Text ausdrücklich verweist, als auch für die trinitarische Person Christus. Das Mantelgebet eröffnet so eine mehrschichtige Allegorie, die sich über die Imagination der kostbaren Brosche ebenso entfaltet wie über die Zahlenverhältnisse, die ihrer Herstellung zugrundeliegen.

Dabei muss der Betende, der die Fertigung dieses Manteldetails auf sich nimmt, nicht nur ein bestimmtes Pensum an Frömmigkeitsleistungen erbringen, entscheidend ist vielmehr, dass diese Form geistlicher Arbeit einen inneren Erfahrungsraum eröffnet<sup>32</sup>, in dem sich über die mühevoll, imaginativ-visualisierende Schau des gebethaft hergestellten Werkstücks auf dem Weg der Allegorese die Möglichkeit einer Schau des Nicht-Visualisierbaren auftut.<sup>33</sup> So veranschaulicht die obige Passage anhand des gebeteten Schmuckstücks die Trinitätslehre. Die Mühen des Reihenbetens und der Askese fallen dabei zusammen mit der Kontemplation der von diesen Tätigkeiten und ihren Produkten evozierten ebenso wie vermittelten Glaubenswahrheiten. Dies ähnelt zunächst einer verbreiteten Verhältnisbestimmung von *vita activa* und *vita contemplativa*, die das

<sup>32</sup> Niklaus Largier charakterisiert diese erfahrungsschaffende Qualität mittelalterlicher Gebetsübungen in einer ausführlicheren Diskussion ihrer Wirkungen auf die inneren Sinne als „stimulation of senses and affects that originates in the hidden meaning of the scriptures, that is enacted in the rhetoric of prayer, and that allows for an anticipation and the restitution of free sensation at the end of time“, Niklaus Largier, „The Art of Prayer. Conversions of Interiority and Exteriority in Medieval Contemplative Practice“, in: Rüdiger Campe/Julia Weber (Hg.), *Rethinking Emotion. Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought* (Interdisciplinary German Cultural Studies 15), Berlin/Boston 2014, 58–71, 65.

<sup>33</sup> Dies entspricht prinzipiell einem Stufenweg der Kontemplation von bildlicher Vorstellung über abstraktes Verstehen hin zu verstandesüberschreitender Schau, wie er z. B. entworfen wird bei Richard von St. Viktor, siehe den Traktat „Benjamin Major“, in: *PL* 196 (1880), 63–202, 70–72 (I,6). Dieses und ähnliche Stufenmodelle sind im Spätmittelalter weitverbreitet, wobei die sechsteilige Aufschlüsselung Richards im Rahmen des Lebensformdiskurses auch durch ihre Rezeption bei Thomas von Aquin besondere Prominenz erfuhr, siehe Thomas von Aquin, *Besondere Gnadengaben*, 185 (*Summa* II–II, 180,4).

„aktive Leben als Disposition und Präparation der Kontemplation“<sup>34</sup> fasst. Ein solches Verständnis findet sich unter anderem bei Thomas von Aquin, der feststellt: „Dispositive autem virtutes morales pertinent ad vitam contemplativam“ [„Auf vorbereitende Weise aber gehören die ethischen Tugenden zum kontemplativen Leben“], denn sie zügelten die Leidenschaften des Menschen und führten auf tätige Weise zur Kontemplation hin.<sup>35</sup>

Im Falle des *Alemannischen Marienmantels* und seiner Erläuterungen bei Dominikus von Preußen wird dieses Verhältnis jedoch dadurch kompliziert und abgewandelt, dass das Mantelgebet im Ganzen als zu erbringende Arbeit dargestellt ist, die sich gegenständlich im Gewand Marias kristallisiert. Ziel dieser frommen Übung ist eben nicht allein die auf transzendente Wahrheit gerichtete Schau, sondern ebenso die Fertigung einer geistlichen und in der Hoffnung auf Gnadenwirkung dargebrachten Gabe, zu der die vom Text angewiesene kontemplative Praxis das Rohmaterial beiträgt. Die fertige geistliche Textilarbeit ist im *Alemannische Marienmantel* entworfen als das Produkt eines Zusammenwirkens zwischen den Gläubigen, die zum Marienornat beisteuern, und dem Göttlichen. Die *anima Christi*, die in der christlichen Spiritualität des Spätmittelalters besondere Verehrung erfuhr<sup>36</sup>, wird als letztendlich entscheidende Kraft bei der Vollendung des geistlichen Werkstücks präsentiert. „Disen mantel zů volbringende und ußzübereitende [...], so usserwelent wir die würdige sele unsers herren Jhesu Cristi“ [„Um diesen Mantel zu vollenden und fertigzustellen (...), so erwähnen wir die würdige Seele unseres Herren Jesus Christus“] (AM, fol. 215r) gibt der Text einleitend vor und fordert dazu auf, die Seele Christi für diese Hilfe mit 33.000 Ave Maria zu entlohnen.

Auch bei Dominikus von Preußen rückt diese Rolle der Seele Christi als Werkmeisterin in den Fokus, wobei der Trierer Kartäuser sie in seiner Erläuterung des Mantelgebets sogar zentral hervorhebt. Diese Prominenz erklärt sich wohl vor allem aus der Absicht, den naheliegenden Anschein zu entkräften, der heilswirksame Marienmantel werde von den an der Andachtsübung beteiligten Gläubigen in menschlicher Eigenmächtigkeit gefertigt. Gegen eine solche Sichtweise hebt Dominikus von Preußen hervor, dass es sich bei diesem geistlichen Gewand vor allem um ein Produkt göttlicher Gnade handle. Denn ob der Unzulänglichkeit aller menschlicher Mühen angesichts dieses Werks verzweifelnd, so führt er im *Pallium gloriosae virginis Mariae* aus, wandten sich die Initiatoren der Mantelandaht an die Seele Christi, der allein ein derartiges Unterfangen

<sup>34</sup> Mieth, *Die Einheit*, 119.

<sup>35</sup> Thomas von Aquin, *Besondere Gnadengaben*, 178 (*Summa* II–II, 180,2).

<sup>36</sup> Zur Geschichte der Verehrung der Seele Christi und des darauf aufbauenden Gebets *Anima Christi* vgl. Earl Jeffrey Richards, „Das Gebet *Anima Christi* und die Vorgeschichte seines kanonischen Status. Eine Fallstudie zum kulturellen Gedächtnis“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 49 (2008), 55–84.

möglich sei.<sup>37</sup> Erst unter ihrer Werkmeisterschaft fügten sich die dargebrachten Gebete, Messen und asketischen Übungen zum menschheitsumspannenden und -beschützenden Mantel Marias zusammen. Indirekt erscheint dieses geistliche Werkstück also sogar als eine der göttlichen Weisheit selbst entspringende Schöpfung, ist doch nach Hugo von Sankt Viktor „die Weisheit der Seele Christi der Weisheit Gottes gleich, da ein u. dieselbe Weisheit gegeben ist. [...] Neben der Allwissenheit hat die Seele Christi auch die Allmacht, Ewigkeit, Unermesslichkeit Gottes.“<sup>38</sup>

Warum aber sollte der allmächtige Gott zu dem geschilderten geistlichen Werk menschliche Beihilfe benötigen, und stünde eine solche Notwendigkeit menschlichen Zutragens nicht geradezu im direkten Widerspruch zum Gedanken von „Gottes schöpfer[ischer] Freiheit u[nd] wirksame[r] Unmittelbarkeit in jedem Moment auch seines geordneten Handelns“?<sup>39</sup> Zwar, so führt Dominikus von Preußen dagegen aus, mangle es der Seele Christi an nichts und sie habe die geringen Gaben [„munuscula“, *Pallium*, fol. 76r] der Gläubigen nicht nötig, dennoch aber verlange sie diese von ihnen, und zwar um derer selbst willen.<sup>40</sup> Bereits

<sup>37</sup> „Hoc attendentes et intelligentes supermemorati homines devoti spiritu sancto inspirati hoc opus primitus inceperunt, de propriis viribus et suis virtutibus non confidentes, immo de omni humana industria desperantes. Angelorum quoque subtilitatem transcendentem magistram operum divinarum et virtutum omnium perfectissimam operatricem quaesierunt, et invenerunt ac elegerunt ad opus hoc agendum sacratissimam, videlicet animam domini nostri Iesu Christi experientissimam operum huiusmodi practicam. Ipsa quippe, unita dei verbo, per quod facta sunt omnia, et una persona cum illo effecta, archana omnia novit scilicet divina et scit sola prae omnibus creatis unde et qualiter istud gloriosum dominae nostrae pallium fieri possit ac debeat perfici“ (*Pallium*, fol. 73v) [„Dies beachtend und verstehend, begannen die oben erwähnten andächtigen Menschen, vom Heiligen Geist erfüllt, zuerst mit diesem Werk, ihrer eigenen Kräfte und ihrer Tugenden unsicher, ja vielmehr an jeglicher menschlicher Bemühung verzweifelnd. Die Feinsinnigkeit sogar der Engel übertreffend, suchten sie nach einer Lehrerin göttlicher Werke und vollkommensten Werkmeisterin aller Tugenden, und sie fanden und erwählten die Allerheiligste, um dieses Werk zu betreiben, nämlich die in solcherlei Werken erfahrenste und tätige Seele unseres Herrn Jesus Christus. Denn sie selbst, eins mit dem Wort Gottes, durch das alle Dinge geschaffen wurden, und als eine Person mit ihm zusammen hervorgebracht, kennt nämlich alle heiligen Geheimnisse, und sie weiß als einzige vor allen Geschöpfen, woraus und wie der herrliche Mantel unserer Herrin entstehen kann und hergestellt werden muss.“]

<sup>38</sup> A[lois] Grillmeier, „Jesus Christus. II. Die nachbiblische Christologie. A) Dogmengeschichte der kirchl. Christologie“, in: <sup>2</sup>*LThK* 5 (1960), 941–953, 950. Die hier wiedergegebene und im Mittelalter vielrezipierte Auffassung von der Natur der Seele Christi findet sich in Hugos von Sankt Viktor Schrift *De sapientia animae Christi*, siehe *PL* 176 (1880), 845–856.

<sup>39</sup> Thomas Pröpper, „Allmacht Gottes“, in: <sup>3</sup>*LThK* 1 (1993), 412–417, 415. Zur Vorstellung einer solchen *potentia absoluta* Gottes, die „im späten Mittelalter stark nachgewirkt hat“ und im Reformationszeitalter in ihren Implikationen für das Verhältnis von menschlicher Freiheit und göttlicher Omnipotenz zum Streitpunkt wurde, vgl. auch Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009, 104–108, 107.

<sup>40</sup> „Quantumvis enim Iesu Christi anima thesaurus habeat incomparabilis et nullius eget, quia data est ei omnis potestas in caelo et in terra, fructum tamen nostrae industriae et fidelis laboris requirit propter nos.“ (*Pallium*, fol. 73v) [„Obgleich nämlich die Seele Jesu Christi

diese göttliche Forderung nach für die Fertigung des überstofflichen Werkstücks eigentlich unnötigen Frömmigkeitsleistungen muss als Gnadenerweis verstanden werden, werden doch auf diese Weise diejenigen, die an der Andachtsübung teilnehmen, dazu motiviert, sich fromm zu verhalten und ein gottgefälliges Leben in Gebet, Meditation und Askese zu führen. In der Mühe der geforderten Frömmigkeitserweise werde ihnen somit die Möglichkeit geschenkt, am Erwerb des eigenen Seelenheils mitzuwirken. Obzwar sie, wie der Text explizit macht, mit der vom Marienmantel erhofften Gnadenwirkung unvergleichbar ist, wird die kontemplative Praxis der Gläubigen hier als eine Form frommer Arbeit gezeichnet, die im schutzmächtigen Gewand der Jungfrau Maria ihre Früchte trägt.

Erscheinen, wie oben dargelegt, auf der einen Seite die frommen Praktiken von Askese, Gebet und Andacht als mühevoll Aktivitäten, die dispositiv der Kontemplation des Göttlichen zugeordnet sind, so wird dieses Verhältnis in der Darlegung des Mantelbetens als gnadenhaft gewährte Zusammenarbeit zwischen der Seele Christi und den Gläubigen gleichsam umperspektiviert. Kontemplation ist im *Alemannischen Marienmantel* und bei Dominikus von Preußen sowohl als Ziel frommer Tätigkeit als auch in sich selbst als geistliche Arbeit begriffen. Zusammenfassend lässt sich somit von einer gleichsam doppelten Verschachtelung der Lebensformen sprechen. Kontemplation und Aktion sind auf eine Weise komplex miteinander verschränkt, die die Andachtsübung sowohl als beschauliche Tätigkeit wie als tätige Schau aufscheinen lässt.

In der Konsequenz ist die hier angeleitete und propagierte Frömmigkeitsform nicht in völliger Eindeutigkeit einer bestimmten Lebensform zuzuordnen. Dies birgt und ermöglicht, wie die Folgeabschnitte dieses Beitrags ausführen, erstens neue Ausprägungen der Offenheit und Anschlussfähigkeit des Mantelgebets für Gläubige unterschiedlichen sozialen Standes. Zweitens ergibt sich daraus ein spannungsreiches Verhältnis zwischen den dargebrachten Gebeten und asketischen Übungen sowie ihrem Resultat, dem als wirklichkeitsmächtiger Gegenstand imaginierten Gebetsmantel Marias.

## 2. Formen frommer Gemeinschaftlichkeit: Eine egalisierte Andachtsübung?

Dass die Verehrung des Mantels der Jungfrau Maria einstmals ein Element zisterziensischer Frömmigkeit darstellte und damit allgemein an den monastischen Bereich und spezifisch an diese Ordensgemeinschaft gebunden war, gehört bei Dominikus von Preußen zum Ursprungsnarrativ der anempfohlenen Andachts-

---

so unvergleichliche Schätze hat und keiner Sache entbehrt, weil ihr alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben ist, verlangt sie um unserer willen dennoch nach der Frucht unserer Mühe und frommer Anstrengung.“]

übung. Denn obgleich die vom *Alemannischen Marienmantel* angeleitete Gebetspraxis erst kürzlich in Straßburg ihren Anfang genommen habe, sei der Schutzmantel Marias an sich keine Neuigkeit und schon vielfach beschrieben worden.<sup>41</sup> Ursprünglich nämlich, so führt Dominikus aus, sei die Schutzmantelfrömmigkeit ein Charakteristikum des Zisterzienserordens gewesen:

Nam in Caesarius legitur, quod domina nostra in tantum amavit ordinem Cisterciensem, quod personas ordinis illius prae ceteris sub pallio fovebat in caelis. Sed quia heu ordo ille a primo suo fervore prolapsus est et pauci eorum, ut timendum est, iam anhelant ad illud pallium, nos aditum illum, quo veniatur illuc apertum, interim servare cupimus, donec reformatur, atque interim etiam inseri, ut et nos cohabitare ipsis possimus et ad pedes piissimae matris nostrae quiete residere atque sub pallii illius tentorio perpetue gaudere. (*Pallium*, fol. 75v)

[Denn bei Caesarius ist zu lesen, dass unsere Herrin den Orden der Zisterzienser so sehr liebte, dass sie Mitglieder jenes Ordens vor den übrigen im Himmel unter ihrem Mantel bei sich hegte. Da aber leider jener Orden von seinem anfänglichen Glaubensfeuer abgefallen ist und wenige von ihnen, wie zu fürchten ist, noch nach jenem Mantel streben dürften, wünschen wir jenen Zugang, durch den man dorthin kommt, in der Zwischenzeit offen zu bewahren, bis sie reformiert werden, und unterdessen auch uns einzureihen, damit auch wir vermögen, mit ihnen zusammenzuwohnen und uns zu Füßen unserer tugendhaftesten Mutter ruhig niederzulassen und uns unter dem Zelt ihres Mantels auf ewig zu freuen.]

Diese Passage greift einerseits zurück auf das verbreitete Bildmotiv der Schutzmantelmadonna, das im 13. Jahrhundert aufkam und bald derart mit dem Zisterzienserorden verbunden war, dass es sich sogar auf dem Siegel des zisterziensischen Generalkapitels fand.<sup>42</sup> Entschieden beeinflusst wurde diese enge Verknüpfung von einer vielrezipierten Marienmantellegende aus dem *Dialogus miraculorum* des Caesarius von Heisterbach, auf die Dominikus in der obigen Passage referiert. Caesarius berichtet dort von einem Zisterziensermönch, der in einer Vision die verstorbenen Mitglieder seines Ordens erblickt, die im Himmel

<sup>41</sup> „Et notandum, quod realiter dicendo veritatem pallium beatae Mariae recens non est nec novum a nobis fit, quia de hoc ante tempora nostra dicta et scripta quam plurima reperimus, etiam exempla, quae tamen nos ad operandum in hoc pallio inflammant.“ (*Pallium*, fol. 75v) [„Und es ist anzumerken, dass, um die Wahrheit zu sagen, in Wirklichkeit der Mantel der seligen Maria nicht neu ist noch erst jetzt durch uns entsteht, weil wir dazu auch gar vieles finden, was vor unserer Zeit gesagt und geschrieben wurde, darunter auch Exempel, die uns eben zur Arbeit an diesem Mantel entflammen.“]

<sup>42</sup> „La Vierge au manteau protecteur sert de type, dès le xiv<sup>e</sup> siècle, aux sceaux des définiteurs de l’Ordre et à ceux de plusieurs abbayes Cisterciennes“, Paul Perdrizet, *La Vierge de Miséricorde. Étude d’un thème iconographique*, Paris 1908, 25. Siehe dazu auch die Abbildungen entsprechender sphragistischer Objekte ebd., Tafel II. Einen quellenreichen und immer noch gültigen Überblick über die Motivtradition der Schutzmantelmadonna bietet Vera Sussmann, „Maria mit dem Schutzmantel“, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 5 (1929), 285–351.

ihren besonderen Platz unter dem Mantel Marias finden.<sup>43</sup> Dass diese „Propaganda-Legende für den Zisterzienserorden“<sup>44</sup> bereits kurz nach ihrer Entstehung von verschiedenen anderen Ordensgemeinschaften in adaptierter Form angeeignet wurde<sup>45</sup>, verhinderte ebensowenig, dass das Mantelmotiv fortan mit den Zisterziensern assoziiert wurde, wie die Tatsache, dass es sich dabei keineswegs um eine literarische Innovation von Caesarius handelte.<sup>46</sup> Bei Dominikus von Preußen dahingegen wird dem Zisterzienserorden nun die Oberhoheit über die Mantelfrömmigkeit und der damit verbundene Anspruch auf ein besonderes Patrozinium Marias entschieden abgesprochen.

Obleich der Trierer Kartäuser die Zisterzienser im Anschluss an die oben zitierte Passage als *fratres carissimi* (*Pallium*, fol. 75v) anspricht und betont, der Mantel Marias biete genug Platz für alle Gläubigen, sind seine Erwähnungen des zisterziensischen Ursprungs der Mantelfrömmigkeit nicht frei von Ordensrivalitäten. Der scharfe Seitenhieb, der Zisterzienserorden sei von seinem ursprüng-

---

<sup>43</sup> Der entsprechende Text ist ediert bei Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Bd. 3 (Fontes Christiani 86,3), Turnhout 2009, 1500–1503.

<sup>44</sup> Leopold Kretzenbacher, *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Jg. 1981,3), München 1981, 15.

<sup>45</sup> So findet sich beispielsweise bei Thomas von Cantimpré eine Version der Legende, in der nun eben die Dominikaner unter dem Mantel Marias zu finden sind, siehe Thomas Cantipratanus, *Bonum universale de apibus ...*, Douai: Balthasar Bellerus 1627, 170 (lib. 2, cap. 10,16). Wie Markus Schürer ausführt, soll hier mit „der Weitergabe des Patroziniums der Mutter Gottes [...] nachgewiesen werden, daß die Dominikaner als Orden neuer und zeitgemäßer Qualität den etablierten, aber aus Thomas' Sicht veralteten Modellen der *vita religiosa* den führenden Rang zurecht streitig machen“, Markus Schürer, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts* (Vita regularis 23), Berlin 2005, 148. Auch bei anderen Orden finden sich ähnliche Adaptionen des ursprünglich zisterziensischen Mirakels, siehe dazu mit genaueren Angaben Stephan Beissel S. J., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*, Freiburg i. Br. 1909, 352; sowie Johanna Thali, *Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen/Basel 2002, 106.

<sup>46</sup> Vielmehr muss, wie vor allem Christa Belting-Ihm schlüssig nachzeichnet, angenommen werden, dass sich dieses Motiv und die Formen seiner Verehrung schon vor Abfassung des *Dialogus miraculorum* über Kulturkontakte mit dem byzantinischen Raum im Rahmen der Kreuzzüge und durch in diesem Zuge in den Westen kommende Mantelreliquien und -legenden ausprägten. Gegen frühere Forschungsmeinungen zeigt Belting-Ihm, „daß nicht nur Konstantinopeler Rettungslegenden, Gebets- und Anrufungsformeln, sondern auch die Translatio von Teilen der Mantelreliquie selbst für die Mantelschutzidee in der Marienverehrung der lateinischen Kirche eine große Rolle gespielt haben.“ Christa Belting-Ihm, *Sub matris tutela. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1976,3), Heidelberg 1976, 57.



lichen Glaubenseifer abgefallen, weshalb die Pflege des Marienmantels nun von anderer Seite übernommen werden müsse, ist vor dem Hintergrund der Ordensreformen und Observanzbewegungen des 15. Jahrhunderts zu lesen. Dominikus' eigener Orden, die Kartäuser, galten in diesem Kontext als „der strengste Orden und damit eo ipso als reformiert und observant“<sup>47</sup> – ein Status, aus dem heraus der Autor hier mit offensichtlichem Selbstbewusstsein spricht. Auch im lateinischen Hymnus zum Marienmantel wird in diese Richtung gehend angemerkt: „Et non tamen ordinis iam Cisterciensis / fratres, sed hic foveas et Carthusienses“ [„Und nicht mehr bloß die Brüder des Zisterzienserordens, / sondern auch die Kartäuser mögest du (d. i. Maria) hier hegen.“] (Lat. Hymnus, fol. 78v).

Nun geht das Mantelgebet jedoch laut Dominikus nicht einfach in den spirituellen Besitz des Kartäuserordens über, sondern wird vielmehr religiöses Allgemeinut. Maria, so ein Zentralgedanke des Textes, steht als universelle Mittlerin der Gnade für alle Gläubigen unabhängig von ihrer Ordenszugehörigkeit oder ihrem geistlichen Stand offen.<sup>48</sup> Im Zuge der durch die Reform und den Wandel in der Ordenslandschaft verursachten Verschiebungen steht eine ursprünglich ordensspezifisch an das monastische Milieu gebundene Frömmigkeitsform wie die Verehrung des marianischen Schutzmantels daher nun auch ohne Probleme selbst Laien offen:

Non ergo ut olim Cisterciensibus tantum sed et Cartusiensibus et Praemonstratensis ac religiosis cunctis se emendantibus, immo omnibus etiam secularibus pie viventibus consortium datur in hoc obsequio. Iuvenes et virgines, senes cum iunioribus, divites et pauperes, pusilli et magni, universi, qui voluerint, potuerunt accedere, aliquid ad ornatum pallii Mariae voluntarie offerre, se ipsos illi devote commendare et mercedem aeternae vitae se recepturos in futurum sperare. (*Pallium*, fol. 76v)

[Folglich wird nicht nur wie einst bloß den Zisterziensern, sondern auch den Kartäusern und Prämonstratensern und allen sich vervollkommnenden Religiösen sowie sogar auch allen fromm lebenden Laien eine Teilhaberschaft an diesem frommen Dienst gegeben. Jünglinge und Jungfrauen, die Alten mit den Jüngeren (Ps 148,12), die Reichen und die Armen, die Kleinen wie die Großen, alle, die wollten, konnten sich anschließen, aus

<sup>47</sup> Dieter Mertens, „Klosterreform als Kommunikationsereignis“, in: Gerd Althoff (Hg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, 397–420, 409.

<sup>48</sup> Die im *Alemannische Marienmantel* und bei Dominikus von Preußen zentrale Vorstellung, dass „Jesus unser Mittler ist durch seinen blutigen Kreuzestod, Maria unsere Mittlerin als Gottesgebälerin“, gehört zu den Grundelementen mittelalterlicher Marienfrömmigkeit (Beissel, *Geschichte der Verehrung*, 358). Die fünf Buchstaben des Namens Maria wurden sogar oftmals verstanden als Akronym für *mediatrix*, *auxiliatrix*, *reparatrix*, *illuminatrix* und *adiutrix* [„Mittlerin, Beisteherin, Wiederherstellerin, Erleuchterin und Helferin“], vgl. ebd., 216. Zur Rolle Marias als Mittlerin der Gnade vgl. auch Rachel Fulton Brown, *Mary and the Art of Prayer. The Hours of the Virgin in Medieval Christian Life and Thought*, New York 2018, 96.

freiem Willen etwas zum Gewand Marias beisteuern, sich ihm andächtig anvertrauen und darauf hoffen, in der Zukunft den Lohn des ewigen Lebens zu empfangen.]

Der hier stark gemachte egalitäre Charakter der Andachtsübung ist bemerkenswert: Mitglieder verschiedener Orden, Laien und Geistliche, Frauen und Männer, Junge und Alte, Reiche und Arme können sich nun, anders als in früheren Zeiten, an Marias Mantel beteiligen. Damit wird eine religiöse Praxis, die einstmals dem im Mittelalter stets auch elitären Raum des Klosters und den dort vertreteten „Virtuosen des Glaubens“<sup>49</sup> vorbehalten war, universell geöffnet.

Dabei sollen die Gläubigen, die an der Andachtsübung beteiligt sind, ihrem Status entsprechend je verschiedene Arten von Beiträgen zum Marienmantel leisten. Diese Differenzierung der darzubringenden Frömmigkeitsakte ist bereits im *Alemannischen Marienmantel* impliziert, wenn abschließend die vom Text geforderten Gebete und sonstigen Leistungen wie folgt aufsummiert werden:

Dis ist die summe dis gebettes: drige und fúnfftzig messen, sechs selter, sechs werbe hundert werbe tused Ave Maria, drúhundert Salve regina, sechs tused Ave Maria, die mit crútz venien gesprochen sint, und eins und drissig Paternoster und Ave Maria und Gloria patri und tused fúnffhundert und drúhundert willen brechen und sunder drige grosse. One das ungezelte gebette und túgende und liden, das in gedult gelitten ist und zú einer gezierde an disem mantel gegeben ist von mynnen. (AM, fol. 220v)

[Dies ist die Summe dies Gebets: 53 Messen, sechs Psalter, sechsmal hundertmal 1.000 *Ave Maria*, 300 *Salve Regina*, 6.000 mit Kreuzvenien gesprochene *Ave Maria*, 31 *Pater Noster* mit *Ave Maria* und *Gloria Patri* sowie 1.800 Entsagungen zuzüglich drei besonders großen. Ungeachtet der ungezählten Gebete und Tugenden und des Leids, das geduldig gelitten wurde und als Zierde zu diesem Mantel hinzugegeben ist aus Liebe.]

Die unterschiedlichen Akte der Frömmigkeit, die hier benannt sind, verweisen auf Personengruppen verschiedener Stände. So erfordern die 53 Messen, die in die diversen Teile des Marienornats hineingewirkt sind, die Mitwirkung eines Priesters, der befähigt ist, den eucharistischen Gottesdienst zu zelebrieren.<sup>50</sup> Ob hier in der Gemeinde gefeierte Hochämter oder vom Priester allein gelesene Privatmessen gemeint sind, wird vom Text nicht spezifiziert.<sup>51</sup> Dominikus von Preußen empfahl zumindest, diese Messen auf die marianischen Hochfeste des Kirchenjahrs aufzuteilen<sup>52</sup> und verstand sie als besondere Leistung und Ver-

<sup>49</sup> Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, 272.

<sup>50</sup> Das Messverständnis des Mittelalters ging grundsätzlich dahin, „daß der Priester als der eigentlich Feiernde und Opfernde galt, als Mittler zwischen Gott und den Menschen, so daß sich die Gemeinde ihm nur noch anschließen konnte und nicht mehr eigentliches Subjekt der Feier war, wie es die Alte Kirche verstanden hatte“, Angenendt, *Geschichte der Religiosität*, 495.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., 495–497.

<sup>52</sup> Vgl. *Pallium*, fol. 74v–75v.

pflichtung der Priester, die innerhalb der Gemeinschaft tätig waren, welche an diesem geistlichen Gegenstand wirkte:

In scriptis nobis huc missis legimus, quod videlicet primi istius pallii adiuventores offere reperiunt. Qui enim litterati fuerunt psalteria, cantica canticorum seu alias devotas orationes ex scriptis dixerunt. Sacerdotes missas legerunt, quam plures laici vero innumeras milia Ave Maria ad pallium hoc obtulerunt, ementes quasi preciosissimum pannum et fimbrias aureas et reliqua varia ornamenta ad ornatum pertinentia, multis semper milibus angelicis salutationibus pro singulis dictis. (*Pallium*, fol. 74r)

[In den zu uns hierher gesandten Schriften lesen wir, was offenbar die ersten Unterstützer dieses Mantels darzubieten erdachten. Diejenigen nämlich, die lesen konnten, sagten Psalter, Hohelieder oder andere fromme Gebete aus den Schriften auf. Die Priester lasen Messen, in noch größerer Zahl aber boten Laien wahrhaft unzählige *Ave Maria* zu diesem Mantel dar, so als ob sie damit einen überaus kostbaren Stoff kauften sowie goldene Borten und verschiedenen weiteren zum Gewand gehörigen Zierrat, für jedes einzelne Stück wurden stets viele tausend englische Grüße gesprochen.]

Sind die in den Mantel gegebenen Messen also eine priesterliche Aufgabe, so werden die unzähligen Reihengebete, die das Gros der verlangten Frömmigkeitsleistungen darstellen, hier als Beitrag der am Gebetsmantel beteiligten Laien benannt.<sup>53</sup> Freilich stellte das Reihenbeten im Spätmittelalter keine religiöse Praxis dar, die auf laikale Kreise beschränkt gewesen wäre: „Gezählt haben Nonnen wie Mönche, Kleriker wie Laien, Gebildete wie Ungebildete.“<sup>54</sup> Obzwar also die unzähligen Marien Grüße von Dominikus von Preußen als laikale Frömmigkeitsform gezeichnet werden, dürften sich, wie der klösterliche Überlieferungskontext des *Alemannischen Marienmantels* und die zeitgenössische Erwähnungen ähnlicher Übungen zeigen, in der Praxis auch Nonnen und Mönche daran beteiligt haben.<sup>55</sup>

<sup>53</sup> Wie Peter Ochsenbein anmerkt, ist das zählende Beten kurzer Standardtexte in großer Anzahl ab dem 11. Jahrhundert bei den Zisterziensern für die „nicht lesefähigen Konversbrüder als Ersatz für das offizielle liturgische *Officium divinum*“ verbreitet und weist so von vornherein auf den Übergangsbereich zwischen monastischer Sphäre und Laienfrömmigkeit, Peter Ochsenbein, „Privates Beten in mündlicher und schriftlicher Form. Notizen zur Geschichte der abendländischen Frömmigkeit“, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters* (Vita regularis 5), Münster 1997, 135–155, 139. Stefan Matter zeichnet nach, wie z. B. „aus Paternoster und später teilweise auch aus Ave Maria bestehende Reduktionsformen des *Officium divinum*“ im Spätmittelalter auch über das Kloster hinaus im Bereich der Laienfrömmigkeit Verbreitung fanden, Stefan Matter, „Mittelhochdeutsche Tagzeitentexte im Spannungsfeld von Liturgie und Privatandacht. Zu Formen des Laienstundengebets im deutschsprachigen Mittelalter“, in: Henrike Lähmann/Nicola McLelland/Nine Miedema (Hg.), *Lehren, Lernen und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters. XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013*, Tübingen 2017, 171–184, 177.

<sup>54</sup> Angenendt u. a., „Gezählte Frömmigkeit“, 48.

<sup>55</sup> So bezeugt beispielsweise eine Gebetsliste für verstorbene Schwestern, die um 1570

Hingegen konnten, wie bei Dominikus impliziert, die Psalter, die für den Marienmantel zu beten waren, in Anbetracht der dazu nötigen lateinischen Lesefähigkeit wohl fast nur von mit dieser Gebetsform vertrauten Nonnen und Mönchen bewältigt werden.<sup>56</sup> Damit weisen sie wohl primär auf die am Mantelgebet beteiligten Ordensleute, obgleich das Psalmenbeten im Spätmittelalter zunehmend auch in laikalisierter Form praktiziert wurde.<sup>57</sup>

Die Askeseleistungen, die im *Alemannischen Marienmantel* als „willenbrechen“ bezeichnet werden, erscheinen recht eindeutig ins religiös-kulturelle Milieu der Mönche und Nonnen eingebettet. Es ist zunächst nicht vollkommen klar, worauf sich das hier verwendete Wort bezieht. Unter anderem im *Väterbuch* und bei Heinrich Seuse kommt das Lexem „willenbrechen“ vor und bezeichnet dort allgemein monastische Fasten- und Askeseübungen.<sup>58</sup> Eine ähnliche Verwendung im *Alemannischen Marienmantel* liegt nahe, wobei offenbleiben muss, ob dieses Wort hier womöglich einen engeren Bedeutungsumfang hatte. Angesichts der entsprechenden Erläuterungen Dominikus' von Preußen scheint dies jedoch eher unwahrscheinlich:

Insuper et exercitia multa in religione militantibus consueta inserverunt ad ornandum pallium virtuosissimae virginis, virtutibus et disciplinis et studiis bonis videlicet in frangendo proprias voluntates, in conpescendo in se insurgentes pravos motus, fugando a se desideria illicita, a licitis etiam non necessariis abstinendo, vitia fugiendo, aliena minime concupiscendo, propria largiendo, non sua sed ea, quae Iesu Christi sunt, in omnibus hiis quaerendo, laudem videlicet gloriam dei solius et sanctissimae virginis Mariae matris eius in cunctis, qui vel paterentur aut agerent, pure cupiendo. (*Pallium*, fol. 74r/v)

---

im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis abgefasst wurde, dass dort die Schwestern „lxxxx m Ave M[aria] fir den mantel vnser lieben fröwen“ [„90.000 Ave Maria für den Mantel unserer Lieben Frau“] beteten und unter den Konventsmitgliedern aufteilten (Strasbourg, AVES, II 39/17); siehe dazu und zu ähnlichen Beispielen Lentes, *Gebetbuch und Gebärde*, 486–488.

<sup>56</sup> Der Psalter war besonders für Mönche und Nonnen, denen ein striktes Regiment des über die Woche verteilten Psalmenbetens auferlegt war, „both the sign and the handbook of intense personal piety“, Theresa Gross-Diaz, „The Latin Psalter“, in: James Carleton Paget/Joachim Schaper (Hg.), *The New Cambridge History of the Bible*, Bd. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge 2012, 427–445, 437.

<sup>57</sup> Hierzu merkt Andreas Erhard an, mit der spätmittelalterlichen laikalen Aneignung von Psalter und Stundengebet rückte „das innere Beten in der Volkssprache im vollen Verständnis des Wortlauts [...] in den Mittelpunkt des laikalen Gebetslebens“, Andreas Erhard, „Laien und Liturgie. Zur liturgischen Seite des volkssprachigen Gebetbuches Cgm 4701 aus der Bibliothek der Laienbrüder des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram im 15. Jahrhundert“, in: Cornelia Herberichs/Norbert Kössinger/Stephanie Seidl (Hg.), *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*, Berlin/Boston 2015, 287–321, 289.

<sup>58</sup> Siehe *Das Väterbuch*, aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, hg. v. Karl Reißberger (DTM 22), Berlin 1914, 13843–13860; sowie Heinrich Seuse, *Deutsche Schriften*, im Auftr. der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907, 91, 414 (*Vita*, Kap. 31; *Briefbuch*, Nr. 2).

[Darüber hinaus haben sie auch viele Übungen, die denen, die in der Gottesverehrung dienen, vertraut sind, um den Mantel der tugendhaftesten Jungfrau zu schmücken, mit Tugenden und Zucht und guten Anstrengungen eifrig betreiben, d.h. im Brechen des eigenen Willens, im Unterdrücken der sich in einem erhebenden schlechten Regungen, durch Abweisen unerlaubter Begierden von sich, durch Sich-Enthalten sogar von erlaubten aber nicht notwendigen Dingen, durch Flucht vor Lastern, dadurch, dass man Fremdes gar nicht begehrt, durch Verschenken von Eigenem, dadurch, dass man in all diesen Dingen nicht Eigenes sucht, sondern das, was Jesu Christi ist, dadurch, dass man reinen Herzens Preis und Ruhm Gottes allein und der heiligsten Jungfrau Maria, seiner Mutter, bei allen wünscht, die etwas erleiden oder tätig sind.]

In dieser Passage, in der Dominikus mit der Erwähnung von Übungen „in frangendo proprias voluntates“ den mittelhochdeutschen Begriff „willenbrechen“ direkt ins Lateinische zu übertragen scheint, wird ein umfänglicher Katalog asketischer Tugenden aufgezählt. Der Autor des *Pallium gloriosae virginis Mariae* hat die von seinem volkssprachigen Vorlagentext verlangten „willenbrechen“ offenbar als Sammelbegriff für verschiedene Akte der Entsagung und Enthaltensamkeit verstanden. Diese entstammen, wie bereits die Formulierung „in religione militantes“ nahelegt, ursprünglich der Frömmigkeitspraxis der Mönche und Nonnen. Der „monastische Gehorsam“ ist, Niklaus Largier folgend, ausgerichtet „an einer praktischen Verpflichtung zur Selbstaufgabe und der Verneinung des eigenen Willens,“ die zu ihrer Verwirklichung einer performativen Praxis der Buße und Kasteiung bedarf.<sup>59</sup> Nun belegen die Überlieferungszusammenhänge des *Alemannischen Marienmantels* und des *Pallium* zwar einerseits eine Verwurzelung im Klosterkontext, gleichzeitig aber ist auch für die von diesen Texten beschriebenen und verlangten Askeseübungen von einer prinzipiellen Zugänglichkeit für Laien auszugehen.<sup>60</sup> Ähnlich wie im Fall der verlangten Gebete zeigt sich hier also eine Öffnung vormals monastischer Frömmigkeitspraktiken für breitere Schichten von Gläubigen.

Ein Blick auf die zum Mantel Marias beizusteuernenden Gebete, Messen und Askeseübungen gibt damit ein überraschend vielfältiges Bild der frommen Gemeinschaften, für die eine Andachtsübung wie der *Alemannische Marienmantel*

<sup>59</sup> Niklaus Largier, „Das Theater der Askese: Gewalt, Affekt und Imagination“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 207–221, 208.

<sup>60</sup> So führt z. B. Berndt Hamm aus, dass eine asketisch orientierte Passionsfrömmigkeit in der Nachfolge des leidenden Christus im ausgehenden Mittelalter „gerade auch den Laien als Inbegriff eines nachvollziehbaren, nicht auf den kirchlichen Stand beschränkten Frömmigkeitsideals dienen“ konnte – ähnlich verhält es sich wohl zumindest teilweise auch mit den von Dominikus aufgezählten Entsagungsübungen. Berndt Hamm, „Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs)“, in: Ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. v. Reinhold Friedrich u. Wolfgang Simon (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), Tübingen 2011, 154–243, 176.

konzipiert war.<sup>61</sup> Priester wie Laien, Mönche wie Nonnen konnten sich unabhängig von Geschlecht und Stand an der Fertigung des geistlichen Gegenstandes beteiligen und einen in Pensum und Qualität ihrer Lebensform gemäßen Anteil beitragen. Der *Alemannische Marienmantel* gehört damit prinzipiell ins Umfeld der in Spätmittelalter und Früher Neuzeit florierenden Gebetsverbrüderungen, also jener „Zusammenschlüsse von Mönchen, Klerikern und Laien mit dem Ziel, sich durch die genaue Erfüllung schriftlich festgelegter Verpflichtungen, vor allem durch Gebetsleistungen und Messfeiern, beizustehen“.<sup>62</sup> Als „a sort of halfway house between activity and contemplation“<sup>63</sup> zeichneten sich derartige fromme Verbindungen sowohl durch das Potential zur Integration verschiedener Lebensformen und sozialer Gruppierungen wie auch durch eine in diesem Zwischenstatus begründete Rechtfertigungsnotwendigkeit aus.

Eine Form geistlicher Vergemeinschaftung, wie sie das Mantelgebet anvisierte, benötigte legitimierende und erklärende Modelle, welche die mit ihr einhergehenden Überschreitungen von Standesgrenzen abfedern konnten. Durch eine typologische Verhältnissetzung der propagierten Übung mit der alttestamentlichen Erzählung von der Errichtung des Bundeszelts (Ex 25–40) nahm Dominikus von Preußen eine derartige Bezugnahme vor, die seiner spätmittelalterlichen Leserschaft aus zwei Hauptgründen eingeleuchtet haben mag. Zunächst einmal gehört die Deutung jenes alttestamentlichen Heiligtums als Präfiguration der Jungfrau Maria zum Grundschatz der marianischen Bibelauslegung des Mittelalters.<sup>64</sup> Bereits in der Spätantike wurde „Maria vor allem in Liturgie und frommer Bibelmeditation typologisch mit heiligen Räumen und Geräten des jüdischen Kultes identifiziert [...] (z. B. mit Tempel, Bundeszelt und Bundeslade).“<sup>65</sup>

Zudem hat, ähnlich wie der *Alemannische Marienmantel*, auch diese Passage aus dem Buch Exodus einen weitgehend anleitenden Charakter: Am Berg Sinai, wo die Israeliten auf ihrem Zug aus Ägypten ins verheißene Land Halt machen, erteilt Gott Mose detaillierte Anweisungen zum Bau eines Wanderheiligtums<sup>66</sup>, dessen Ausmaße und materielle Beschaffenheit genau vorgeschrieben werden

<sup>61</sup> Dies relativiert die Annahme Hamburgers, handwerkliches Beten sei „common in, if not exclusive to, convents“ gewesen, Hamburger, *Nuns as Artists*, 75.

<sup>62</sup> Angenendt u. a., „Gezählte Frömmigkeit“, 48.

<sup>63</sup> Stock, „Work and Leisure“, 99.

<sup>64</sup> Für eine Zusammenstellung einiger zentraler Belegstellen, die Maria mit der Stifthschütte oder, ein fast noch häufigeres Motiv, mit der darin aufbewahrten Bundeslade gleichsetzen, vgl. z. B. Fulton Brown, *Mary*, 156 f.

<sup>65</sup> Gisbert Greshake, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014, 243. Dominikus' Deutung des marianischen Mantelgebets als Reinszenierung der Errichtung und Schmückung des die Bundeslade umgebenden Zelts stellte einen weiteren Ausbau dieser im 15. Jahrhundert bereits seit langem etablierten exegetischen Tradition dar.

<sup>66</sup> Vgl. zu diesem in der Vulgata durchgängig als *tabernaculum* bezeichneten Bauwerk und seiner christlichen Deutungstradition Christoph Dohmen, „Zelt“, in: <sup>3</sup>*LThK* 10 (2001), 1419.

(Ex 25–31). Darauf folgt eine Erzählung von der diesem göttlichen Befehl folgenden gemeinschaftlichen Errichtung des Bundeszelts durch die Israeliten unter der Leitung des Mose, die in der Einkehr Gottes in das Heiligtum ihren Höhepunkt findet (Ex 35–40).<sup>67</sup>

Die strukturellen Parallelen zwischen dieser Bibelpassage und Texten wie dem *Alemannischen Marienmantel* liegen recht offen zutage: In beiden Fällen handelt es sich um auffordernde Anweisungen zur Herstellung eines kostbaren, in seiner Pracht detailliert beschriebenen Sakralgegenstands, zu dessen Entstehung die einzelnen Gläubigen beizutragen haben und der schließlich das Heilige umfassen soll. Eine Präsentation des Bundeszelts als Vorläufer des gebethaft zu fertigenden Marienornats bietet sich für Dominikus von Preußen daher geradezu an:

Et sicut ad tabernaculum olim foederis, quod beatam etiam virginem praefiguravit Mariam, voluntaria quivis dona offerebat, unusquisque quod potuit, ut in Exodo legitur, ita et ad hoc pallium virginis gloriosae ornandum offerat, quilibet, quod sibi placuerit et potest, ut particeps eius efficiatur, et sub eo in die furoris domini ab omnibus malis, qui meruit, abscondatur. (*Pallium*, fol. 74r)

[Und wie einst zum Zelt des Alten Bundes, das auch auf die Jungfrau Maria vorausweist, ein jeder, wie er es vermochte, freiwillige Gaben darbrachte, wie es im Buch Exodus heißt (Ex 35,4–29), so biete auch ein jeder dar, was ihm gefällt und was er kann, um den Mantel der ruhmreichen Jungfrau zu zieren, damit er zu seinem Teilhaber wird und am Tag des Zorns des Herrn unter ihm vor allen Strafen, die er verdient hat, verborgen werde.]

Die Gemeinschaft derjenigen, die zum Marienmantel beitragen, wird hier gleichgesetzt mit den Israeliten, denn „die ganze Menge der Kinder Israels [...] brachte mit bereitwilligstem und hingebungsvollem Sinn dem Herrn die Erstlingsgaben dar, um das Werk des Zeltes des Zeugnisses zu tun“ (Ex 35,20–21).<sup>68</sup> Dadurch, dass sie als geistliche Wiederholung des alttestamentlichen Stiftshüttenbaus gezeichnet ist, legitimiert Dominikus hier die oben diskutierte Amalgamierung von kontemplativer Praxis und handwerklicher Arbeit im Geiste.

<sup>67</sup> Zum historischen Kontext führt Helmut Utzschneider aus, dass diese biblische Erzählung in etwa ab der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. als Teil der ‚priesterschriftlichen‘ Schicht des Pentateuchs vor dem Hintergrund der Zerstörung des ersten Jerusalemer Tempels und anschließender Bestrebungen zur Neuerrichtung des Heiligtums auf dem Berg Zion entstanden sei. Vgl. Helmut Utzschneider, „Irdisches Himmelreich. Die ‚Stiftshütte‘ (Ex 25–40\*) als theologische Metapher“, in: Fabian Horn/Cilliers Breytenbach (Hg.), *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations* (Berlin Studies of the Ancient World 39), Berlin 2016, 145–163, 147.

<sup>68</sup> Die Übersetzung dieser Bibelstelle ist, wie auch die folgenden Schriftzitate, wiedergegeben nach der Ausgabe Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger, 5 Bd.e (Sammlung Tusculum), Berlin/Boston 2018. In der lateinischen Vulgata lautet sie entsprechend: „omnis multitudo filiorum Israel [...] obtulit mente promptissima atque devota primitias Domino ad faciendum opus tabernaculi testimonii“.

Auch die Beteiligung verschiedenster Personengruppen kann durch diese Figuraldeutung gerechtfertigt werden, spricht doch der Pentateuch ausdrücklich davon, dass „[a]lle – Männer und Frauen – [...] mit hingebungsvollem Sinn die Schenkungen [darbrachten], damit die Arbeiten getan werden konnten“ (Ex 35,29), und sich so an der Errichtung des Bundeszelts beteiligten.

Wenn also Dominikus von Preußen das Vollführen einer Andachtsübung wie des *Alemannischen Marienmantels* typologisch als Erfüllung des Modells der Errichtung des Bundeszelts präsentiert, dann ist dies geradezu als Gegenentwurf zur vormaligen Bindung der Mantelfrömmigkeit ans Kloster und speziell an den Zisterzienserorden zu verstehen. Einerseits bot so die allen Gläubigen offenstehende Fertigung eines geistlichen Gewandes auch in der Welt lebenden Laien die Möglichkeit einer Partizipation an ursprünglich monastischen Kulturtechniken der Meditation und des Gebets. Andererseits aber erlaubte es diese Übung auch Geistlichen, die eigene Frömmigkeitspraxis als spirituelle Tätigkeit und geistliches Handwerk zu verstehen – als ein Handwerk also, das weltlichen Arbeiten ebenso vergleichbar wie in seinem Resultat überlegen war. Dies wird im Folgenden näher betrachtet. Sowohl die oben behandelte Verschachtelung von Modellen der Aktion und Kontemplation im Mantelgebet wie auch die Quantifizierung und Ausdifferenzierung der verlangten Frömmigkeitsleistungen haben Anteil an dieser allgemeinen und ständeübergreifenden Öffnung, die zumindest teilweise auch als imaginierende Durchmischung weltlicher und geistlicher Lebensmodelle sowie als Egalisierung einstmals exklusiv monastischer Gebets- und Andachtsformen zu begreifen ist.

### 3. Ein Ding über den Dingen: Gebetete Kleider als vollkommene Gegenstände

Ein genauerer Blick auf die typologischen Referenzen aufs Alte Testament in Dominikus' von Preußen *Pallium gloriosae virginis* lässt eine Steigerungsfigur erkennbar werden, die sich bezüglich des geistlich zu fertigenden Gegenstands als überaus aufschlussreich erweist. Denn die gebethafte Herstellung des Marienmantels wird hier nicht nur in Analogie zur Errichtung des Bundeszelts dargestellt, sondern überbietet dieses Vorbild sogar. Ausdrücklich weist der Text daraufhin, dass selbst die am Bau der Stiftshütte beteiligten Kunsthandwerker am Gewand der Heiligen Jungfrau gescheitert wären:

Beseleel et socius eius Ooliab hic essent adhuc in mundo et omnis vir eruditus, cui deus dederat scientiam vel sapientiam et intelligentiam ad operandum in auro et argento, in purpura, bisso, opere gemmario ac polinitario, ad faciendum omne opus ad cultum tabernaculi illius, quod tempore Moisi fabricatum fuit, non sufficerent ad faciendum pal-



lium dignum sanctissimae dei genitricis reginae caelorum et imperatrici sanctorum angelorum. (*Pallium*, fol. 73r/v)

[Wenn Bezalel und sein Gefährte Oholiab (Ex 31,2–6, 35,30–34) noch hier auf der Welt wären sowie jeder gelehrte Mann, dem Gott das Wissen oder die Weisheit und den Verstand gab, mit Gold und Silber zu arbeiten, mit Purpurstoff, feiner Leinwand, Steinschneiderei und Damastweberei, um ein jedes Werk zum Schmuck jener Stiftshütte zu verfertigen, die zur Zeit des Mose errichtet wurde (Ex 31,1–11; 35,35): Sie würden nicht ausreichen, um einen würdigen Mantel für die allerheiligste Gottesgebärende, die Himmelskönigin und Herrin der heiligen Engel, zu machen.]

Die Auflistung all der kostbaren Materialien und anspruchsvollen Kunsthandwerke, die zur Fertigung weltlicher Preziosen notwendig sind und größtenteils auch im Buch Exodus als Beiträge zum Bundeszelt erwähnt sind, dient hier einzig dem Zweck, ihre Unzulänglichkeit zu betonen. Dem Stoff der Welt enthoben und in Zusammenarbeit mit der Seele Christi entstehend, verlangt der Mantel Mariens nach einem besseren Material. Unter Verweis auf den ersten Korintherbrief des Paulus stellt der Trierer Kartäuser den geistlichen Stoff der von den Gläubigen dargebrachten Gebete, Messen und frommen Übungen als einem solch subtilen Werk einzig angemessen heraus<sup>69</sup>:

Fit autem hoc idem pallium non de mundi huius seu alia qualicumque corruptibili materia, auri videlicet et argenti, purpurae vel bissini aut iacincti. Sed offerunt ad hoc homines pii atque devoti preces varias, missas et virtuosas operationes: spiritualia, ut docet apostolus, spiritualibus comparantes, sed quia nemo mortalium artificum ad opus tam magnificum idoneus reperiri posset in terris. (*Pallium*, fol. 73r)

[Dieser Mantel entsteht jedoch nicht aus einem Stoff aus dieser Welt oder aus irgendeinem anderen vergänglichen Material wie Gold oder Silber, purpurner oder blaufarbener Leinwand. Stattdessen tragen fromme und andächtige Menschen verschiedene Gebete, Messen und tugendhafte Werke zu ihm bei, indem sie, wie der Apostel lehrt (1 Kor 2,13), Geistiges mit Geistigem erwerben, weil kein sterblicher Handwerker auf Erden gefunden werden könnte, der zu so einem großartigen Werk fähig wäre.]

Gerade nämlich da er dem Stoff der Welt enthoben ist, steht der gebethaft produzierte Marienmantel seinem Rang nach noch über dem göttlich entworfenen und unvergleichlich kostbaren, dennoch aber in der Vergänglichkeit irdischer Materialität verbleibenden Bundeszelt des Alten Testaments.

<sup>69</sup> In der Vulgata lautet die hier referierte Bibelstelle: „quae et loquimur non in doctis humanae sapientiae verbis sed in doctrina Spiritus spiritualibus spiritualia comparantes“ (1 Kor 2,13). In der deutschen Übertragung der Vulgata wird dies wiedergegeben als: „Dies sagen wir auch nicht durch kluge Worte menschlicher Weisheit, sondern durch die Lehre des Geistes, indem wir geistliche Dinge mit geistlichen gleichsetzen“. Das *Pallium* versteht diesen Bibelvers jedoch davon deutlich abweichend.

Die Implikationen dieser und ähnlicher Textpassagen bei Dominikus von Preußen für das Verständnis gebeteter Gegenstände und entsprechender Andachtstexte sind nicht zu unterschätzen, weisen sie dem gebethaft produzierten Werkstück doch einen durchaus merkwürdigen Hybridstatus zu. Auf der einen Seite scheint die im Rahmen der Andachtsübung mühevoll gefertigte Prachttextilie grundsätzlich in den Kategorien des Materiellen vorstellbar und mit physisch konkreten Kunstgegenständen vergleichbar, während sie auf der anderen Seite eben aufgrund ihrer überstofflichen Qualität als diesen überlegen gezeichnet ist. Hier liegt ein Spannungsverhältnis vor, das weiterer Betrachtung bedarf. Wird nämlich, wie Kathryn Rudy mit Blick auf die Vielzahl mittelniederländischer Marienmantellegenden feststellt, „reciting repeated *Ave Marias* [...] synonymous with constructing a garment for the Virgin“, dann haben die dargebrachten Gebete zugleich Anteil an der Sphäre des Geistigen wie an jener des (zumindest imaginiert) Materiellen: „the more devoutly and repeatedly a votary prays, the more luxurious the garment becomes. The votary embroiders the cloak with words.“<sup>70</sup>

Ein Blick auf eine weitere beispielhafte Passage aus dem *Alemannischen Marienmantel* mag illustrieren, wie die als Arbeitsvorgang vorgestellten Frömmigkeitsleistungen der beteiligten Gläubigen sich, der Bildwelt des Textes folgend, zu einem ebenso ästhetisch eindrucksvollen wie intensiv bedeutungsgeladenen geistlichen Gegenstand verdichten. Das Band um die Kragenöffnung des Mantels, das man sich wohl ähnlich einer prächtig besetzten Borte vorzustellen hat, soll wie folgt gefertigt werden:

Das bendelin umb das houpt loch dises mantels sol sin von edelem golde, und dar in gewürcket xv edel stein, gesetzt in xv wise rosen von vinen berlin. Die xv rosen bezeichent uns xv sunderliche tugende, die an ir gewesen sint. Die stein süllent sin die innerlichen zükere, die hie zü geschencket sint. Dis bendlin sol kosten einen salter und zehen tusent Ave Maria. (AM, fol. 216r)<sup>71</sup>

[Das Band um den Kragen dieses Mantels soll aus edlem Gold sein, und darein gefügt 15 Edelsteine, die in 15 weiße Rosen aus feinen Perlen gefasst sind. Die 15 Rosen bezeichnen uns 15 besondere Tugenden, die an ihr waren. Die Steine sollen die innigen Zuwendungen sein, die hierzu beigetragen wurden. Dieses Band soll einen Psalter und 10.000 Ave Maria kosten.]

<sup>70</sup> Kathryn M. Rudy, „Introduction: Miraculous Textiles in *Exempla* and Images from the Low Countries“, in: Dies./Barbara Baert (Hg.), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages* (Medieval Church Studies 12), Turnhout 2007, 1–35, 25.

<sup>71</sup> Die Handschrift H zählt hier, der Anzahl der Edelsteine entsprechend, 15 perlengestickte Rosen. Dies weist wohl auf einen Fehler in der Vorlage von K und S hin, der durch ein Verlesen von „xv“ als „xij“ zustande gekommen sein könnte.

Zunächst ist die reizvolle, visuell und materiell detaillierte Schilderung des goldgewirkten Bandes, das mit je im Zentrum einer aus Perlen gestickten weißen Rose stehenden Edelsteinen besetzt ist, augenfällig daraufhin angelegt, dem imaginierenden Leser des Textes einen Eindruck überbordender Pracht und Kostbarkeit zu vermitteln. Des Weiteren erweisen sich die floralen Verzierungen des Mantelkragens als überaus symbolträchtig. Das Bild der weißen Rosen deutet einerseits auf die verbreiteten Bezeichnungen und Darstellungen Marias als *rosa mystica* und Rose ohne Dornen hin<sup>72</sup>, kann andererseits aber auch als Verweis auf die Tradition des marianischen Rosenkranzgebets gelesen werden, das schon im 15. Jahrhundert den Rosenkranz in aus Ave Maria bestehende weiße und aus Vaterunser gebetete rote Rosen unterteilte.<sup>73</sup> Ihre Anzahl verweist zudem auf einen Katalog marianischer Tugenden, für die diese Stickerei, wie der Text expliziert, allegorisch steht.<sup>74</sup> Gebetsleistung, prachtvolle Bild- und Stofflichkeit, sinnträchtige Motivtraditionen und textlich vorgezeichnete Allegorese verschmelzen hier somit in einer gleichermaßen eindrücklichen wie bedeutungstragenden Form von Gegenständlichkeit, die durch die geforderten Frömmigkeitsleistungen gleichsam erworben wird.

Hierbei lädt der *Alemannische Marienmantel* einerseits, wie Thomas Lentes feststellt, ein zu einem „Malvorgang, bei dem in der Vorstellungskraft der Beter“ der gebetete Gegenstand entsteht.<sup>75</sup> Während des Betens ist das langsam entstehende Kleidungsstück in seiner Materialität und prachtvollen Farbigkeit intensiv zu visualisieren. Darüberhinausgehend ist der so vom Text instruierte Imaginationsprozess jedoch nicht bloß als Aufrufen einer bildlichen Vorstellung, sondern vielmehr als umfänglicher Produktionsprozess begriffen. Wird nämlich den Anweisungen des Texts im Gebetsvollzug imaginierend gefolgt, so sehen die Betenden den Mantel Marias nicht nur, sie erschaffen ihn vielmehr gemeinsam, zumindest in und durch ihre Gedanken: „praying the *Ave Marias* yielded the fabrics, the threads, and the decoration to manufacture the Virgin a mantle“.<sup>76</sup>

<sup>72</sup> Zur marianischen Rosensymbolik siehe Margot Schmidt/Silke Egbers, „Rose“, in: *Marienlexikon*, hg. v. Remigius Bäumer u. Leo Scheffczyk, Bd. 5, St. Ottilien 1993, 548–552.

<sup>73</sup> Siehe die Diskussion bei Winston-Allen, *Stories of the Rose*, 68 f. Auch die Zahl 15 könnte möglicherweise in diesem Kontext gelesen werden, bestand doch z. B. das von Jakob Sprenger 1476 vorgeschlagene Rosenkranzgebet, das wiederum bearbeitend auf ältere Quellentexte zurückgreift, aus 15 Zehnergruppen an weißen Rosen aus englischen Grüßen (siehe ebd., 74).

<sup>74</sup> Sowohl aufgrund der unfesten Überlieferungslage dieser Passage (siehe Anm. 71) als auch angesichts der großen Zahl und Varianz spätmittelalterlicher Kataloge von Marientugenden, in denen sowohl die Fünfzehn- wie die Zwölfzahl öfters vorkommen, ist nicht mehr konkret zu fassen, welcher Text oder welche Tradition hier im Hintergrund steht.

<sup>75</sup> Lentes, „Die Gewänder der Heiligen“, 126.

<sup>76</sup> Anne Margreet W. As-Vijvers, „Weaving Mary’s Chaplet: The Representation of the Rosary in Late Medieval Flemish Manuscript Illumination“, in: Kathryn M. Rudy/Barbara Baert (Hg.), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages* (Medieval Church Studies 12), Turnhout 2007, 41–79, 62.

Damit erscheint der Marienmantel als ein im gemeinschaftlichen Gebet hergestellter Gegenstand, dem etwas zu eigen ist, das als ‚spirituelle Konkretheit‘ beschrieben werden könnte<sup>77</sup>: Er ist ein imaginiertes Ding, das jedoch ebenso als gegenständlich präsent und gabenhaft verfügbar behandelt werden kann wie vergleichbare stoffliche Dinge, die es dabei in seiner unvergleichlichen Pracht und Subtilität sogar noch übertrifft.

Demgemäß, so können die nun zum Ende kommenden Beobachtungen zusammengefasst werden, erweist sich das Mantelbeten, wie es vom *Alemannischen Marienmantel* angeleitet und bei Dominikus von Preußen erläutert wird, als eine in mehrfachen Facetten mit spannungsreichen und teils paradoxalen Vollkommenheitsansprüchen verbundene Andachtsübung. Zugleich als produktive Aktion wie als kontemplative Praxis, als tätige Schau und beschauliche Tätigkeit gerahmt, öffnet sich diese Frömmigkeitsform über einen monastischen Kontext hinaus auch für Kleriker und Laien unterschiedlichsten Standes. Unter typologischem Rückgriff auf das biblische Narrativ der Errichtung des Bundeszelts wird gerade dieser Form prinzipiell offen zugänglicher Vergemeinschaftung im frommen Werk ein besonders herausgehobener Status, ja geradezu eine Perfektionsnähe zugesprochen. Zugleich jedoch übersteigt der dabei gebethaft gefertigte Marienmantel Dominikus’ *Pallium* zufolge selbst seine alttestamentliche Präfiguration.

Die beiden Texte entwerfen das Gewand der Heiligen Jungfrau als ebenso ästhetisch präsent wie intensiv bedeutungsgeladen. Angesichts seiner auf Quantifizierung basierenden und textuell vorgezeichneten Herstellung sowie der gleichzeitigen Auslagerung dieser Herstellung an die Seele Christi ist es für die Gläubigen gleichzeitig verfügbar wie unverfügbar: Der Mantel Marias steht über den Dingen der Welt und kann dennoch als dinghaft vorgestellt werden. Schlussendlich wird dieses gebethaft hervorgebrachte Handwerksstück des Geistes als Gabe an die Gottesmutter geradezu verdingt, wobei ihm eine gnadenhafte Wirkmächtigkeit zugesprochen wird, durch die es die an seiner Fertigung beteiligten Gläubigen beschützen soll und somit sowohl seinen frommen Imaginationscharakter wie auch seine überstoffliche Gegenständlichkeit vervollkommend erfüllt.

---

<sup>77</sup> Dazu siehe ausführlicher Buschbeck, „Producing“.

## Literaturverzeichnis

*Primärliteratur**Handschriften*

- Heidelberg, Universitätsbibliothek, cpg 108. (H)  
 Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. L 87. (K)  
 Köln, Historisches Archiv, Ms. GBf 129. (K1)  
 Köln, Historisches Archiv, Ms. Wkf 119. (K2)  
 München, Bayerische Staatsbibliothek, cgm 783. (M)  
 St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 591. (S)  
 Strasbourg, AVES, II 39/17.

*Textausgaben*

- Aurelius Augustinus, *Der Gottesstaat. De civitate Dei*, Bd. 2, hg. u. in deutscher Sprache v. Carl Johann Perl, Paderborn u. a. 1979.  
 Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider, Bd. 3 (Fontes Christiani 86,3), Turnhout 2009.  
 Dominicus de Prussia, *Liber experientiae II*, hg. v. James Hogg, Alain Girard u. Daniel Le Blévec (Analecta Cartusiana 283,2), Salzburg 2013.  
 Evagrius Ponticus, „De oratione“, in: *PG* 79 (1865), 1165–1200.  
 Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger, 5 Bd.e (Sammlung Tusculum), Berlin/Boston 2018.  
 Hugo von Sankt Viktor, „De sapientia animae Christi“, in: *PL* 176 (1880), 845–856.  
 Johannes von Damaskus, „De fide orthodoxa“, in: *PG* 94 (1864), 789–1228.  
*Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften*, hg. v. Ferdinand Vetter (DTM 10), Berlin 1910.  
 Richard von St. Viktor, „Benjamin Major“, in: *PL* 196 (1880), 63–202.  
 Seuse, Heinrich, *Deutsche Schriften*, im Auftr. der Württembergischen Kommission für Landesgeschichte, hg. v. Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907.  
 Thomas Cantipratanus, *Bonum universale de apibus ...*, Douai: Balthasar Bellerus 1627.  
 Thomas von Aquin, *Besondere Gnadengaben und die zwei Wege des menschlichen Lebens. Summa theologica II-II, 171–182*, Die deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 23, hg. v. der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, komm. v. Urs von Balthasar, Heidelberg u. a. 1954.  
*Das Väterbuch*, aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, hg. v. Karl Reußenberger (DTM 22), Berlin 1914.

*Sekundärliteratur*

- Angenendt, Arnold, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 2009.  
 Ders. u. a., „Gezählte Frömmigkeit“, in: *FMS* 29 (1995), 1–71.

- As-Vijvers, Anne Margreet W., „Weaving Mary’s Chaplet: The Representation of the Rosary in Late Medieval Flemish Manuscript Illumination“, in: Kathryn M. Rudy/Barbara Baert (Hg.), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages* (Medieval Church Studies 12), Turnhout 2007, 41–79.
- Beissel, Stephan S. J., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte*, Freiburg i. Br. 1909.
- Belting-Ihm, Christa, *Sub matris tutela. Untersuchungen zur Vorgeschichte der Schutzmantelmadonna* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jg. 1976,3), Heidelberg 1976.
- Buschbeck, Björn Klaus, „Producing Spiritual Concreteness: Prayed Coats for Mary in the German Late Middle Ages“, in: Jutta Eming/Kathryn Starkey (Hg.), *Things and Thingness in Medieval and Early Modern Literature and Visual Arts*, Berlin/New York 2021 (im Druck).
- Dayton, Helen, „On the Use of *Luke* 10:38–42 – Jesus in the House of Mary and Martha – for Instruction in Contemplative Prayer in the Patristic Tradition“, in: *Studia Patristica* 15 (2010), 207–212.
- Dinzelbacher, Peter, „Über die Körperlichkeit in der mittelalterlichen Frömmigkeit“, in: Elisabeth Vavra (Hg.), *Bild und Abbild vom Menschen im Mittelalter. Akten der Akademie Friesach „Stadt und Kultur im Mittelalter“, Friesach (Kärnten), 9.–13. September 1998* (Schriftenreihe der Akademie Friesach 6), Klagenfurt 1999, 49–87.
- Dohmen, Christoph, „Zelt“, in: *<sup>3</sup>LThK* 10 (2001), 1419.
- Erhard, Andreas, „Laien und Liturgie. Zur liturgischen Seite des volkssprachigen Gebetbuches Cgm 4701 aus der Bibliothek der Laienbrüder des Regensburger Benediktinerklosters St. Emmeram im 15. Jahrhundert“, in: Cornelia Herberichs/Norbert Kössinger/Stephanie Seidl (Hg.), *Liturgie und Literatur. Historische Fallstudien*, Berlin/Boston 2015, 287–321.
- Fulton Brown, Rachel, *Mary and the Art of Prayer. The Hours of the Virgin in Medieval Christian Life and Thought*, New York 2018.
- Greshake, Gisbert, *Maria – Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg 2014.
- Grillmeier, A[lois], „Jesus Christus. II. Die nachbiblische Christologie. A) Dogmengeschichte der kirchl. Christologie“, in: *<sup>2</sup>LThK* 5 (1960), 941–953.
- Gross-Diaz, Theresa, „The Latin Psalter“, in: James Carleton Paget/Joachim Schaper (Hg.), *The New Cambridge History of the Bible*, Bd. 2: *From 600 to 1450*, Cambridge 2012, 427–445.
- Haas, Alois Maria, „Die Beurteilung der *vita activa* und *contemplativa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Ders., *Gottleiden – Gottlieben. Zur volkssprachigen Mystik im Mittelalter*, Frankfurt a. M. 1989 [urspr. 1985], 97–108.
- Hamburger, Jeffrey F., *Nuns as Artists. The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley/Los Angeles 1997.
- Hamm, Berndt, „Hieronimus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation. Beobachtungen zur Beziehung zwischen Humanismus und Frömmigkeitstheologie (am Beispiel Nürnbergs)“, in: Ders., *Religiosität im späten Mittelalter. Spannungspole, Neuaufbrüche, Normierungen*, hg. v. Reinhold Friedrich u. Wolfgang Simon (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 54), Tübingen 2011, 154–243.

- Ders., „Die Medialität der Gnade im späten Mittelalter“, in: Carla Dauven-van Knippenberg/Cornelia Herberichs/Christian Kiening (Hg.), *Medialität des Heils im späten Mittelalter* (Medienwandel – Medienwechsel – Medienwissen 10), Zürich 2009, 21–59.
- Heinz, Andreas, „Das marianische *Te Deum* des Trierer Kartäusers Dominikus von Preußen († 1461). Ein spätmittelalterlicher Lobgesang auf Maria als Vorlage für ein Marienlied Friedrich Spees“, in: *Spee-Jahrbuch* 15 (2008), 93–114.
- Hilg, Hardo, „Mantel Unserer Lieben Frau“, in: *2VL* 5 (1985), 1221–1225.
- Jungmann, Jos A., „Beiträge zur Geschichte der Gebetsliturgie IV. Die Kniebeugung zwischen Psalm und Oratio“, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 72,3 (1950), 360–366.
- Kemmer, Alfons, „Maria und Martha. Zur Deutungsgeschichte von Lk. 10,38 ff. im alten Mönchtum“, in: *Erbe und Auftrag* 40 (1964), 355–367.
- Kirchner, Andreas, *Dem Göttlichen ganz nah. „Muße“ und Theoria in der spätantiken Philosophie und Theologie* (Otium 8), Tübingen 2018.
- Klinkhammer, Karl Joseph S. J., „Dominikus von Preußen“, in: *2VL* 2 (1980), 190–192.
- Ders., *Adolf von Essen und seine Werke. Der Rosenkranz in seiner Entstehung und in seinem bleibenden Anliegen. Eine Quellenforschung* (Frankfurter theologische Studien 13), Frankfurt a. M. 1972.
- Ders., „Jugenderinnerungen im Werke des Kartäusers Dominikus von Preußen (1384–1460), 2. Teil“, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 33 (1969), 9–40.
- Kretzenbacher, Leopold, *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter. Zu Vorbedingungen, Auftreten und Nachleben mittelalterlicher Fürbitte-Gesten zwischen Hochkunst, Legende und Volksglauben* (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse. Sitzungsberichte Jg. 1981,3), München 1981.
- Largier, Niklaus, „The Art of Prayer. Conversions of Interiority and Exteriority in Medieval Contemplative Practice“, in: Rüdiger Campe/Julia Weber (Hg.), *Rethinking Emotion. Interiority and Exteriority in Premodern, Modern, and Contemporary Thought* (Interdisciplinary German Cultural Studies 15), Berlin/Boston 2014, 58–71.
- Ders., „Das Theater der Askese: Gewalt, Affekt und Imagination“, in: Werner Röcke/Julia Weitbrecht (Hg.), *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike 14), Berlin/New York 2010, 207–221.
- Ders., „Vita activa/vita contemplativa“, in: *LexMA* 8 (1997), 1752–1754.
- Lentes, Thomas, *Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*, Münster 1996.
- Ders., „Die Gewänder der Heiligen. Ein Diskussionsbeitrag zum Verhältnis von Gebet, Bild und Imagination“, in: Gottfried Kerscher (Hg.), *Hagiographie und Kunst. Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur*, Berlin 1993, 120–151.
- Lexer, Matthias, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1873–1876.
- Lowasser, Cornelia, „...an ir hemde ein fürs span er da sach... Sternförmige Gewandspannen des 13./14. Jahrhunderts“, in: Rainer Atzbach u. a. (Hg.), *Archäologie, Mittelalter, Neuzeit, Zukunft. Festschrift für Ingolf Ericsson* (Bamberger Schriften zur Archäologie des Mittelalters und der Neuzeit 6), Bonn 2017, 331–346.
- Matter, Stefan, „Mittelhochdeutsche Tagzeitentexte im Spannungsfeld von Liturgie und Privatandacht. Zu Formen des Laienstundengebets im deutschsprachigen Mittelalter“, in: Henrike Lähnemann/Nicola McLelland/Nine Miedema (Hg.), *Lehren, Lernen*

- und Bilden in der deutschen Literatur des Mittelalters: XXIII. Anglo-German Colloquium, Nottingham 2013, Tübingen 2017, 171–184.
- Melville, Gert, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012.
- Mertens, Dieter, „Klosterreform als Kommunikationsereignis“, in: Gerd Althoff (Hg.), *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart 2001, 397–420.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa bei Meister Eckhart und Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. Regensburg 1969, durchges. u. erw. Nachdruck].
- Möllenbrink, Linus, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere.‘ Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 101–139.
- Ochsenbein, Peter, „Privates Beten in mündlicher und schriftlicher Form. Notizen zur Geschichte der abendländischen Frömmigkeit“, in: Clemens M. Kasper/Klaus Schreiner (Hg.), *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters* (Vita regularis 5), Münster 1997, 135–155.
- Perdrizet, Paul, *La Vierge de Miséricorde. Étude d'un thème iconographique*, Paris 1908.
- Pröpper, Thomas, „Allmacht Gottes“, in: <sup>3</sup>LThK 1 (1993), 412–417.
- Richards, Jeffrey, „Das Gebet *Anima Christi* und die Vorgeschichte seines kanonischen Status. Eine Fallstudie zum kulturellen Gedächtnis“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 49 (2008), 55–84.
- Rudy, Kathryn M., „Introduction: Miraculous Textiles in *Exempla* and Images from the Low Countries“, in: Dies./Barbara Baert (Hg.), *Weaving, Veiling, and Dressing: Textiles and their Metaphors in the Late Middle Ages* (Medieval Church Studies 12), Turnhout 2007, 1–35.
- Scherschel, Rainer, *Der Rosenkranz – das Jesusgebet des Westens*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1979.
- Schmidt, Christian, „Andacht und Identität. Selbstbilder in Gebetszyklen der Lüneburger Frauenklöster und des Hamburger Beginnenkonvents“, in: Mirko Breitenstein u. a. (Hg.), *Identität und Gemeinschaft. Vier Zugänge zu Eigengeschichten und Selbstbildern institutioneller Ordnungen* (Vita regularis. Abhandlungen 67), Berlin 2015, 125–148.
- Schmidt, Margot/Egbers, Silke, „Rose“, in: *Marienlexikon*, hg. v. Remigius Bäumer u. Leo Scheffczyk, Bd. 5, St. Ottilien 1993, 548–552.
- Schmidtke, Dietrich, *Studien zur dingallegorischen Erbauungsliteratur des Spätmittelalters. Am Beispiel der Gartenallegorie*, Tübingen 1982.
- Schnyder, André, *Die Ursulabruderschaften des Spätmittelalters. Ein Beitrag zur Erforschung der religiösen Literatur des 15. Jahrhunderts*, Bern/Stuttgart 1986.
- Schreiner, Klaus, „Gebildete Analphabeten? Spätmittelalterliche Laienbrüder als Leser und Schreiber wissensvermittelnder und frömmigkeitsbildender Literatur“, in: Horst Brunner/Norbert Richard Wolf (Hg.), *Wissensliteratur im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit. Bedingungen, Typen, Publikum, Sprache*, Wiesbaden 1993, 296–317.
- Schürer, Markus, *Das Exemplum oder die erzählte Institution. Studien zum Beispielgebrauch bei Dominikanern und Franziskanern des 13. Jahrhunderts* (Vita regularis 23), Berlin 2005.



- Stock, Brian, „Activity, Contemplation, Work and Leisure Between the Eleventh and Thirteenth Centuries“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Musse, Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 87–108.
- Sonntag, Jörg, *Klosterleben im Spiegel des Zeichenhaften. Symbolisches Denken und Handeln hochmittelalterlicher Mönche zwischen Dauer und Wandel, Regel und Gewohnheit* (Vita regularis. Abhandlungen 35), Berlin 2008.
- Sussmann, Vera, „Maria mit dem Schutzmantel“, in: *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft* 5 (1929), 285–351.
- Thali, Johanna, „*andacht* und *betrachtung*. Zur Semantik zweier Leitvokabeln der spätmittelalterlichen Frömmigkeitskultur“, in: Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Früh (Hg.), *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation* (Historische Semantik 17), Göttingen 2012, 226–267.
- Dies., *Beten – Schreiben – Lesen. Literarisches Leben und Marienspiritualität im Kloster Engelthal* (Bibliotheca Germanica 42), Tübingen/Basel 2002.
- Triller, Anneliese, „Jugenderinnerungen an die Heimat im Werke des Kartäusers Dominikus von Preußen (1384–1460). Mit einem Quellenanhang mitgeteilt von P. Karl Joseph Klinkhammer S. J.“, in: *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* 31/32 (1967/1968), 41–58.
- Utzschneider, Helmut, „Irdisches Himmelreich. Die ‚Stiftshütte‘ (Ex 25–40\*) als theologische Metapher“, in: Fabian Horn/Cilliers Breytenbach (Hg.), *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations* (Berlin Studies of the Ancient World 39), Berlin 2016, 145–163.
- Winston-Allen, Anne, *Stories of the Rose. The Making of the Rosary in the Middle Ages*, University Park, Penns. 1997.

# „Kartäusische“ Mönchs Bischöfe – das Beispiel Hugos von Grenoble und Hugos von Lincoln

Zu Diskursen um die Vereinbarkeit von Mönchtum  
und Bischofsamt in Heiligenviten des ‚langen‘ 12. Jahrhunderts

*Daniela Bianca Hoffmann*

The article addresses the paradox of the ‘Carthusian’ monk-bishops as well as the question of how a synthesis of monkhood and episcopal office was meant to be lived. The principles of the Carthusian order, whose most significant feature was its emphasis on solitude, starkly contrasted with the episcopal office. Nonetheless, members of this order became bishops and were even canonized as saints. The article explores this topic by focusing on two saint’s Lives of Carthusian bishops in the broadest sense: the Life of the Cluniac bishop Hugh of Grenoble, who is depicted as a bishop following a Carthusian way of life, written by Guigo de Castro in 1134–1136 CE, and the *Magna Vita* of the Carthusian bishop Hugh of Lincoln composed by Adam of Eynsham around 1213 CE. Although both texts try to preserve elements of the Carthusian form of religious life, they offer very distinct solutions to the problem of combining the two modes of life as well as different ideals of the episcopate.

## 1. Einführung

Die divergierenden Ansprüche an ein religiöses, an ein vollkommenes Leben, die Gegenstand dieses Tagungsbandes sind, zeigen sich nur an wenigen Beispielen deutlicher als an dem paradoxen Phänomen der Mönchs Bischöfe, die schon seit dem 4. Jahrhundert belegt sind.<sup>1</sup> Warum sollte ein Mensch, der sich der

---

<sup>1</sup> Zu Mönchs Bischöfen des 4. Jahrhunderts siehe Philipp Hofmeister, „Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jahrhundert“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 65 (1953/54), 209–273, bes. 217–219; als wohl prominenteste Vertreter sind hier Basilius von Caesarea (reg. 370–379) und Martin von Tours (reg. 371–397) zu nennen. In der jüngeren Forschung erweckten die spätantiken Mönchs Bischöfe größeres Interesse; siehe hierzu insbesondere die wichtigen Publikationen von Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley/Los Angeles/London 2005 und Andrea Sterk, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Mass./London 2004. Die Mönchs Bischöfe anderer Epochen

Suche nach Vollkommenheit verschrieben und sich dazu aus der Welt mit ihrem Wettstreit um Ehren und Reichtum zurückgezogen hatte, in eben diese Welt zurückkehren, um Bischof zu werden, wobei er zu Ehren und Reichtum kam? Und warum sollte er dies tun, wenn er noch dazu einem äußerst strengen Orden angehörte, dessen Normen eine nur auf absolut notwendige soziale Kontakte beschränkte Einsamkeit vorsahen und der sich als die Elite unter den Mönchen verstand – wenn er also Kartäuser war? Verfehlte er damit nicht sein Ziel als Mönch und verstieß er damit nicht gegen den Zweck seines Ordens?<sup>2</sup>

Das Problem, das sich hierbei für die Mönche stellte, war nicht nur ein allgemein moralisches, sondern auch ein rechtliches – denn sie waren durch ihr Gelübde nicht nur an ihre jeweiligen Oberen, sondern auch an ihre Regel bzw. ihr Ordenskonzept gebunden. Man kann sich fragen, ob mit der Bischofswerdung nicht ohnehin ein kompletter Statuswechsel stattfand und das Mönchsgelübde somit einfach aufgelöst wurde. Doch diese Möglichkeit entfiel, denn der Umstand, dass schon seit der Spätantike Mönche zu Bischöfen erhoben wurden, hatte schon früh zu kirchenrechtlichen Bestimmungen geführt, dass der Mönchsbischof seinem Mönchtum treu bleiben müsse. Er war also verpflichtet, Mönch und Bischof zugleich zu sein, und musste daher das Kunststück vollbringen, beide Lebensformen miteinander zu vereinen. Dies brachte kirchen- und ordensrechtliche Sonderregelungen mit sich<sup>3</sup>, doch trotz prominenter Vorbilder wie des heiligen Martin von Tours<sup>4</sup> blieben Mönchs Bischöfe keineswegs selbst-

---

erhielten demgegenüber weitaus weniger Aufmerksamkeit; für das Hochmittelalter hervorzuheben ist hierbei Tracey-Anne Cooper, *Monk-Bishops and the English Benedictine Reform Movement. Reading London, BL, Cotton Tiberius A. iii in its Manuscript Context* (Studies and Texts 193), Toronto 2015; dort wird anhand einer in den Jahren 1020–23 in Canterbury entstandenen Handschrift herausgearbeitet, wie sich das Anforderungsprofil an Mönchs Bischöfe im Rahmen der damaligen englischen benediktinischen Reformen gestaltete. Mit den kartäusischen Bischöfen des 12. Jahrhunderts nimmt dieser Beitrag ein in der Forschung noch wenig beachtetes Phänomen in den Blick; zu diesen siehe die Literaturtitel auf S. 283, Anm. 16–18.

<sup>2</sup> Für eine erste Information über den Orden und weiterführende Literaturhinweise ist folgender Lexikonartikel geeignet: Georg Schwaiger, „Kartäuser“, in: Ders. (Hg.), *Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon* (Beck'sche Reihe 1554), München 2003, 277–283.

<sup>3</sup> Der Begriff der „Lebensform“ wird hier im Sinn einer sozialen Ordnungskategorie bzw. als „Deutungsschema der sozialen Wirklichkeit“ verstanden; zu Letzterem siehe Otto Gerhard Oexle, „Die funktionale Dreiteilung der ‚Gesellschaft‘ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter“, in: *FMSSt* 12 (1978), 1–54. Zum Umgang mit dem Problem der Mönchs Bischöfe im mittelalterlichen Kirchen- und Ordensrecht siehe die umfassende Monographie von Paul Olier, *Les évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du Moyen Âge* (Museum Lessianum 18), Paris/Louvain 1958. Zum Prinzip, dass der Mönchs bischof immer Mönch bleibt, siehe zusammenfassend ebd., 200–202.

<sup>4</sup> Zur Legendentradition des Martin von Tours siehe auch den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band.

verständlich – vielmehr wurde die Vereinbarkeit beider Lebensformen seit der Spätantike immer wieder problematisiert und diskutiert.<sup>5</sup>

Dieses Paradox der Mönchs Bischöfe und die Frage, wie eine Synthese von Mönchtum und Bischofsamt gelebt werden konnte, sollen im Folgenden anhand zweier Heiligenviten im weitesten Sinne kartäusischer Bischöfe beleuchtet werden: der 1134 bis 1136 von Guigo von Kastell, dem fünften Prior der Chartreuse, niedergeschriebenen Vita des benediktinischen Bischofs Hugo von Grenoble<sup>6</sup>, der zwar kein Kartäuser war, aber im Text als Bischof mit kartäusischer Lebensweise dargestellt wurde, und der um 1213 von dem Benediktiner Adam von Eynsham verfassten *Magna Vita* des Kartäuserbischofs Hugo von Lincoln.<sup>7</sup> Die Auswahl der beiden Bischöfe erklärt sich daraus, dass es sich hier um die einzigen beiden „kartäusischen“ Bischöfe handelte, die im 12. und 13. Jahrhundert päpstlich kanonisiert wurden. Sie sollten daher nicht nur lokal, sondern in der ganzen Christenheit verehrt werden, so dass sie das Bild von einem idealen „kartäusischen“ Bischof auch über den Orden hinaus prägen konnten. Beide Viten wurden zudem von monastischen Autoren verfasst und reagierte, wie wir unten sehen werden, auf ein Bedürfnis der Kartäuser.

Obgleich man hier auf den ersten Blick zwei zeitlich und räumlich weit voneinander entfernte Bischöfe und Viten miteinander zu vergleichen scheint, so war deren Verbindung enger als es zunächst scheint: Die erste englische Kartause Witham wurde nämlich im Jahr 1178/79 durch König Heinrich II. Plantagenet gegründet; um 1180 wurde dort Hugo von Lincoln, der bislang ein Mönch in der Chartreuse gewesen war, zum Prior bestellt. Vielleicht schon bei der Gründung oder mit der Ankunft Hugos in Witham wurde vermutlich auch die von Guigo geschriebene *Vita Hugonis* mitgebracht, die Adam von Eynsham auf jeden Fall kannte.<sup>8</sup> Das liturgische Gedenken an Hugo von Grenoble durch die Kartäuser

<sup>5</sup> Für einen kursorischen Überblick über die Debatte im ganzen Mittelalter siehe Olier, *Les évêques réguliers*, bes. 34–47 (Zeit von 400–870), 78–82 (Zeit von 916–1140), 92–95 (Gratian), 99–101 (Zeit von 1140–1234), 156–166 (Zeit von 1234–1450); für die verschiedenen Ansichten der lateinischen Kirchenväter bis zum 6. Jahrhundert siehe Dorothee König, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit* (Regulae Benedicti Studia 12), St. Ottilien 1985; zur allgemeinen Problematik der Seelsorge durch Mönche mit Ausführungen zu Mönchs Bischöfen und -priestern bis zum 13. Jahrhundert siehe Hofmeister, „Mönchtum und Seelsorge“, 209–273.

<sup>6</sup> Zitierte Edition, im Folgenden abgekürzt als GVH: Guigo, „Vita sancti Hugonis episcopi Gratianopolitani“, in: *PL* 153 (1854), 759–784. Die folgende kritische Edition gilt als nicht hinreichend: *Vita sancti Hugonis, Gratianopolitani episcopi, auctore Guigone, Cartusensi priore*, hg. v. Charles Bellet, Montreuil-sur-Mer 1889, 3–38. Eine französische Übersetzung liegt vor mit: Guigues le Chartreux, *Vie de Saint Hugues, évêque de Grenoble, l'ami des moines*, übers. v. Marie-Ange Chomel (Analecta Cartusiana 112,3), Salzburg 1986.

<sup>7</sup> Kritische Edition mit englischer Übersetzung, im Folgenden abgekürzt als AMVH: Adam von Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln*, 2 Bde, hg. v. Decima L. Douie u. Hugh Farmer (Medieval Texts), London u. a. 1961.

<sup>8</sup> Hugh Farmer, „Introduction“, in: AMVH, Bd. 1, S. xiv f.; für die Daten siehe ebd., S. xxiv f.

legte nahe, auch seine Vita unter den Kartausen zu verbreiten.<sup>9</sup> Auch ältere Modelle eines Mönchsbischofs konnten so innerhalb eines Ordens präsent bleiben, der ein ‚internationales‘ Gebilde darstellte und einen spezifischen Kosmos von Heiligen sein Eigen nennen konnte.

Die Viten heiliger Mönchs Bischöfe bildeten gerade deshalb einen Ort, an dem das Vereinbarkeitsproblem verhandelt und modellhaft überwunden werden konnte, da Heiligen ein vorbildliches und annähernd vollkommenes Leben zugeschrieben wurde.<sup>10</sup> Als Beispiele einer anerkanntermaßen gelungenen Synthese der beiden Lebensformen nahmen die Heiligen unter den Mönchs bischöfen denn auch einen besonderen Platz innerhalb der zeitgenössischen Diskurse um die Vereinbarkeitsfrage ein. So wurde beispielsweise in der Causa 16 des wohl ab 1139 verfassten *Decretum Gratiani*, das bekanntlich zum Grundlagenwerk der Kanonistik avancierte, auf die Existenz heiliger Mönchs bischöfe und Mönchs päpste verwiesen; diese diente als Beweis dafür, dass Mönche Bischöfe werden und Seelsorge ausüben durften.<sup>11</sup> Die hier behandelten Heiligenviten sind somit im Rahmen eines positiven Diskurses über Mönchs bischöfe zu deuten, dem ein in anderen Quellen vermittelter negativer Diskurs gegenüberstand – dass Mönche keine Bischöfe werden sollten, Mönchtum und Bischofsamt unvereinbar seien und Mönche im Amt an Tugendhaftigkeit verlören. Dieser negative Diskurs ist beispielsweise in Texten wie der Autobiographie Guiberts von Nogent<sup>12</sup>, einer Predigt Abaelards zum Festtag Johannes’ des Täufers<sup>13</sup> oder dem satirischen *Isengrimus*<sup>14</sup> fassbar, kann sich aber auch in historio- oder hagiogra-

<sup>9</sup> Siehe den Eintrag zu Hugo von Grenoble aus dem Jahr 1135 im ältesten Nekrolog der Chartreuse, der bis in die 1220er Jahre geführt wurde: Jean-Loup Lemaitre/Sylvain Excoffon (Hg.), *Le nécrologe primitif de la Grande Chartreuse* (Analecta Cartusiana 309), Saint-Étienne 2015, 36.

<sup>10</sup> Insbesondere die Viten von – heiligen wie nicht heiligen – Reichsbischöfen wurden intensiv erforscht. Hervorzuheben ist hier eine Monographie, welche als „Handbuch“ für die Viten dienen kann und die vorherige Forschung diskutiert: Stephanie Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), Stuttgart 2000. Als neuerer Titel zu nennen ist Daniel Alt, *Sanctus episcopus. Das Bischofsideal von früh- und hochmittelalterlichen Bischofsviten im Spannungsfeld von Anspruch und Wirklichkeit* (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie 4), Herne 2013. Für die literaturwissenschaftliche Erforschung der Viten sei auf den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band verwiesen.

<sup>11</sup> *Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1: *Decretum magistri Gratiani*, hg. v. Emil L. Richter u. Emil Friedberg, Graz 1959 [urspr. Leipzig 1879, unveränd. Nachdr.], C. 16, q. 1, p.c. 39.

<sup>12</sup> Siehe hierzu den Aufsatz von John Ott, „Writing Godfrey of Amiens. Guibert of Nogent and Nicholas of Saint-Crépin between Sanctity, Ideology, and Society“, in: *Mediaeval Studies* 67 (2005), 317–365, in dem die unterschiedlichen Darstellungen des Bischofs Gottfried von Amiens in dessen von Nikolaus von Soissons verfasster Heiligenvita und der Autobiographie Guiberts von Nogent untersucht werden. Guibert zeigte sich als Kritiker der Mönchs bischöfe und gab alle drei oben genannten Punkte des negativen Diskurses wieder.

<sup>13</sup> Siehe hierzu Oligier, *Les évêques réguliers*, 81.

<sup>14</sup> Dort wurde der Mönchs bischof sogar als sittenloser als die Bischöfe aus dem Welt-

phischen Texten niederschlagen, in denen der Protagonist das Amt zurückweist – im Fall der Kartäuser tat dies der heute als Vater des Ordens geltende heilige Bruno von Köln.<sup>15</sup>

## 2. Die Grundproblematik der Vereinbarkeit von Mönchtum bzw. Kartäusertum und Bischofsamt

Bevor wir zu den zwei Viten kommen, soll zunächst die Grundproblematik der Mönchs Bischöfe – und darunter speziell der kartäusischen Variante – umrissen werden. In der Forschung finden sich verschiedene Ansichten darüber, welche grundsätzliche Haltung die Kartäuser zur Bischofserhebung ihrer Mönche einnahmen. So ging Ralf Lützel Schwab davon aus, dass sie das Bischofsamt abgelehnt und als unvereinbar mit ihrem Orden beurteilt hätten<sup>16</sup>, was jedoch durch die Existenz heiliger Kartäuser Bischöfe widerlegt wird. Herbert Cowdrey hingegen vertrat die Auffassung, dass das Amt innerhalb des Ordens nicht als Gegensatz, sondern als Ergänzung oder Erfüllung seiner Lebensform betrachtet wurde<sup>17</sup>, während Stephen Molvarec das Paradox der Kartäuser Bischöfe unterstrich, da ja der hl. Bruno von Köln das angebotene Bischofsamt selbst abgelehnt habe.<sup>18</sup>

Tatsächlich ist in manchen Quellen eine ambivalente Haltung zu Mönchs Bischöfen erkennbar. Dies kann anhand der Worte Guigos von Kastell (Prior der Chartreuse von 1109–1136) aufgezeigt werden, der für die Thematik äußerst interessant ist: Denn dieser hatte nicht nur die oben erwähnte Vita Hugos von Gre-

---

klerus dargestellt, siehe die zusammenfassende Darstellung in: Jill Mann, „Introduction“, in: *Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*, hg. v. Ders. (Mittel-lateinische Studien und Texte 12), Leiden u. a. 1987, 1–189, 10–20.

<sup>15</sup> Siehe unter anderem die sog. *Magisterchronik*, die zum Teil ebenfalls Guigo zugeschrieben wurde, ediert bei André Wilmart, „La chronique des premiers chartreux“, in: *Revue Mabillon* 16 (1926), 119–128, 121.

<sup>16</sup> Ralf Lützel Schwab, „Kardinäle aus dem Kartäuserorden“, in: Hermann Roth (Hg.), *Die Kartäuser im Blickpunkt der Wissenschaften. 35 Jahre internationale Treffen 23.–25. Mai 2014 in der ehemaligen Kölner Kartause* (Analecta Cartusiana 310), Salzburg 2015, 123–136, 127.

<sup>17</sup> Herbert Cowdrey, „Hugh of Avalon, Carthusian and Bishop“, in: Michael Sargent (Hg.), *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in Celebration of the 8th Centenary of the Consecration of St Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln, 20 – 22 July, 1986*, Cambridge u. a. 1989, 41–57, 41–48; Ders., „The Carthusians and their Contemporary World. The Evidence of the Twelfth-Century Bishops’ *Vitae*“, in: James Hogg (Hg.), *Die Kartäuser und ihre Welt. Kontakte und gegenseitige Einflüsse* (Analecta Cartusiana 62,1), Bd. 1, Salzburg 1993, 26–43, 43.

<sup>18</sup> Stephen Molvarec, „Vox clamantis in deserto. The Development of Carthusian Relations with Society in the High Middle Ages“, in: Ders./Tom Gaens (Hg.), *A Fish Out of Water? From Contemplative Solitude to Carthusian Involvement in Pastoral Care and Reform Activity* (Miscellanea Neerlandica 41/Studia Cartusiana 2), Louvain 2013, 13–50, 26–29.

noble, sondern auch die *Consuetudines Guigonis* verfasst, die im späteren Orden die Funktion einer Regel einnahmen. Nach Auffassung Guigos waren hervorgehobene Posten in der Welt für wahre Mönche nicht attraktiv:

Aliquis aliquem, ego illum praecipue reor esse felicem, non qui superbis extolli honoribus ambit in palatio, sed qui humilis rusticari eligit in heremo, studiosus philosophari diligit in otio, solus sedere appetit in silentio. Nam fulgere honoribus, celsum esse dignitatibus, res est meo iudicio minus quieta, subiecta periculis, obnoxia curis, multis suspecta, nullis secreta. Laeta in exordio, perplexa in usu, tristis in fine. Indignis applaudens, bonis indignans, utrosque plerumque deludens. Et cum miseros faciat multos, neminem reddit beatum sive felicem.<sup>19</sup>

[Mag einer glücklich schätzen, wen immer er will. Ich jedenfalls halte für glücklich nicht jenen, der geil nach den Ehren der Paläste giert, sondern jenen, der sich demütig dazu entscheidet, ein bescheidenes Leben in der Abgeschiedenheit zu führen, der es liebt, in der Ruhe die Weisheit zu suchen, der danach verlangt, allein im Schweigen zu verharren. Denn sich in Macht und Ehren glänzend darzustellen, sich in Würden und Ehrenämtern hervorzutun, ist meiner Überzeugung nach eine ziemlich unsichere Angelegenheit: man ist vielen Gefahren ausgesetzt, von Sorgen und Unruhen bedroht, von vielen verdächtigt, vor niemandem sicher. Die Sache ist frohmachend zu Beginn, verworren in der Verwirklichung, traurig am Ende. Unwürdige begünstigt sie, Gute setzt sie herab, fast immer enttäuscht sie beide. Und während sie viele jämmerlich scheitern lässt, macht sie niemanden selig oder glücklich.]<sup>20</sup>

Waren diese Aussagen, die er in einer Werbeschrift für das eremitische Leben mit unbekanntem Adressaten traf, nicht speziell auf das Bischofsamt gemünzt, so äußerte sich Guigo in einem Brief an Kardinal Haimeric deutlich über die Missstände innerhalb der Kirche, deren Verweltlichung er anprangerte:

[...] alioquin pretiosis ornati vestibus, herminiis et griseis confoti pellibus, numerosis et exquisitis refecti dapibus, plumis instar Sardanapali non tam impositi quam immersi mollibus, divinam indignationem quomodo nostris putamus placandam precibus [...]. Erubescamus ad hoc, dulcissime, sero cognite, brevi conspecte, cito rapte, et corporalibus oculis nunquam deinceps forte conspiciende; ab amoris tamen nostri complexibus, nullis casibus, nullis avellende temporibus. Erubescamus ad hoc, nosque ipsos, si possumus, defleamus, quod et Iudaicam et gentilem videamur superasse duritiam, dum illi divinam severitatem inedia ciborum et vilitate simul atque asperitate mitigant vestium, nos in peccatis multis atque periculis, nec gloriae modum damus, neque deliciis. [...] In modum quippe Amalech cum innumera multitudine hominum et iumentorum supervenientes ecclesiis cuncta complemus, quidquid tetigerimus devastantes; nec his contenti, tabulas, cruces, calices, et sacras spoliamus imagines. Et ut quid hoc? forte ut pauperes sustententur, monasteria construantur, captivi redimantur? Non ita: sed potius ut ad in-

<sup>19</sup> Guigo, „Über das eremitische Leben. Brief an einen unbekanntem Freund“, in: Bruno/Guigo/Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eingel. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 104–111, 104.

<sup>20</sup> Ebd., 105.

terficiendos Christianos, et sagittarii, balistarii, equites et lancearii conducantur, et his eripiant res et animas, pro quibus debuerunt ponere suas. [...]

At regalia, aiunt, haec sunt, et de imperatoris sumpta palatio. Non negamus. Atque utinam in palatiis mansissent semper, non in sacrariis, imo magis nec in palatiis unquam fuissent, nec in ecclesiis! Quanto enim melius ecclesiae palatiis leges, quam palatia darent ecclesiis! [...] Quanto ergo rectius a nobis reges cilicia, quam nos ab eis purpuras sumeremus! Quanto utilius ipsi nostram paupertatem, nostra ieiunia susciperent atque humilitatem, quam nos eorum avaritias, delicias, atque elationem?<sup>21</sup>

[Wenn wir uns weiterhin mit kostbaren Gewändern bekleiden, warm in hermelin- und zobelgefütterte Pelze gehüllt, wenn wir es uns häufig bei auserlesenen Festmählern gutsein lassen, wenn wir uns in Betten, die so weich sind wie die von Sardanapallus, eher räkeln als auf ihnen ruhen, dürfen wir dann glauben, das Mißfallen Gottes durch unsere Gebete besänftigen zu können? (...) Schämen wir uns also dessentwegen, und weinen wir über uns selbst, wenn es möglich ist. Denn offenbar haben wir die Verstocktheit der Juden und Heiden noch übertroffen. Während diese aber durch Fasten und Anlegen bescheidener Bußgewänder den göttlichen Zorn besänftigen, setzen wir in unseren Sünden und Anfechtungen der eitlen Ehre und Genußsucht keine Grenzen. (...) Wie Amalech dringen wir mit einer unübersehbaren Horde von Menschen und Tieren in die Kirchen ein, nehmen darin alles in Besitz und zerstören, was uns in die Hände fällt. Damit nicht zufrieden, plündern wir Bilder, Kreuze, Kelche und Statuen der Heiligen. Und warum das alles? Etwa um Arme zu unterhalten, Klöster zu bauen, Gefangene loszukaufen? Oh nein! Vielmehr um Bogenschützen, Wurfmaschinenschleuderer, Reiter und Lanzenträger anzuwerben, auf daß sie Christen töten und ihnen Eigentum und Leben nehmen, für die sie doch umgekehrt Eigentum und Leben einsetzen müßten. (...) Aber das sind doch – sagt man – Maßnahmen nach der Weise weltlicher Fürsten, (seitens der Kirche) übernommen von den Palästen der Herrscher. Wir bestreiten das nicht. Doch hätten sie besser für immer ihren Ort in den Palästen und nicht im Heiligtum behalten, nein, weit besser noch: Hätten sie niemals existiert, weder in den Palästen noch in den Kirchen! Viel vortrefflicher wäre es, wenn die Kirchen ihre Gesetze den Palästen, anstatt umgekehrt die Paläste ihre Normen den Kirchen geben würden. (...) Weit richtiger wäre es also, wenn die Herrscher von uns das Bußkleid empfangen, als daß wir ihren Purpur entgegennähmen! Weit nützlicher wäre es, wenn sie unsere Armut, unser Fasten, unsere Demut auf sich nähmen, anstatt wir ihr Besitzstreben, ihre Genußsucht und ihre Überheblichkeit!<sup>22</sup>

Auch wenn Guigo in dem Brief an Haimerich in der Wir-Form sprach und in seiner Kritik daher auch verweltlichte Mönche mitmeinte<sup>23</sup>, wurde bei aller Diplomatie dennoch zwischen den Zeilen sehr klar, wer aus Sicht Guigos das heiligere

<sup>21</sup> Guigo, „Brief an Kardinal Haimerich“, in: Bruno/Guigo/Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eingel. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 130–143, 134–138.

<sup>22</sup> Ebd., 135–139.

<sup>23</sup> Siehe auch die bekannte Kritik an den Cluniazensern in der *Apologia ad Guillelmum abbatem* Bernhards von Clairvaux. Edition und Übersetzung des Werkes: Bernhard von Clairvaux, „Apologia ad Guillelmum Abbatem“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 2, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 137–204.



oder das vollendete Leben, die *vita perfecta*, führte – die Vertreter der Amtskirche waren es jedenfalls nicht. Bei solch weltlichen Verlockungen und solch schlechtem Umgang, dem die Bischöfe tagtäglich ausgesetzt waren, stellte sich die Frage, ob die Weltabgewandtheit und Sittenreinheit des Mönchtums überhaupt in irgendeiner Form in das Bischofsamt hinübergerettet werden konnten. Das Bischofsamt konnte somit das Seelenheil gefährden und das ureigenste Streben des Mönches nach seiner *perfectio* hintertreiben. Als größte Gefahren lauerten im Bischofsamt der Hochmut und der Ehrgeiz, das Schwelgen in Luxus und Reichtum, der Umgang mit weltlichen Personen, dem König und den Hofleuten, und daraus resultierend, die Annahme weltlicher Sitten, die Überlastung mit weltlichen Angelegenheiten und Sorgen und die Vernachlässigung der geistlichen Pflichten. Mochte es daher als widersinnig erscheinen, wenn ein Mönch als Bischof in die Welt zurückkehrte, vor deren Bosheiten er doch in das Kloster geflohen war, so gab es doch ein Moment, das für die Tätigkeit in der Welt sprach. Denn als Heilmittel gegen die Missstände innerhalb der Kirche sah Guigo Praktiken, die vor allem mit dem Mönchtum verbunden wurden: Buße, Demut, Armut und Askese. Die Bischöfe sollten also wie Mönche werden – und was lag hier näher, als das Heil der Kirche in den Mönchsbischöfen zu suchen?

Eine solche positive Sicht auf Mönchsbischöfe und der Gedanke, dass gerade die Weltabgewandtheit der Asketen diese zu hervorgehobenen Tätigkeiten in der Welt befähigte, hat eine sehr lange Tradition. Sie entspricht dem Modell des ‚heiligen Mannes‘, das von Peter Brown in seinem berühmten Aufsatz *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity* dargelegt wurde: Dieser zeichnete sich durch eine Stellung außerhalb der normalen Gesellschaft und eine Nähe zur Transzendenz aus, die ihn für die Übernahme besonderer Funktionen (z. B. Friedensstifter, Heiler und Beichtvater) innerhalb der spätantiken Welt prädestinierte.<sup>24</sup> Auf dieser Basis entwarf wiederum Claudia Rapp in ihrem wichtigen Werk *Holy Bishops in Late Antiquity* ein umfassendes Bild des spätantiken Bischofsideals, das nach ihrem Modell eine pragmatische, spirituelle und asketische Dimension umfasst habe. Rapps Auffassung nach sollte der Gegensatz zwischen Mönchen und Bischöfen in dieser Epoche nicht überbetont werden. Das asketische Ideal sei nämlich das wichtigste Fundament für die bischöfliche Autorität in der Spätantike gewesen<sup>25</sup>, und die Bischofsweihe sei in der Spätantike als Bestätigung für herausragende persönliche Tugenden betrachtet worden, weshalb Mönche und ‚heilige Männer‘ als ideale Anwärter für kirchliche Ämter

<sup>24</sup> Peter Brown, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, in: *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80–101.

<sup>25</sup> Rapp, *Holy Bishops*; eine Kurzzusammenfassung ihres Modells findet sich ebd., 16–18. Zu Forschungsarbeiten über das Verhältnis zwischen Mönchen und Bischöfen und die asketische Begründung bischöflicher Autorität in der Spätantike siehe den nützlichen Literaturüberblick, 13 f.

gegolten hätten.<sup>26</sup> Diese Sicht blieb jedoch nicht unwidersprochen – so verwies Ramón Teja auf zeitgenössische ostkirchliche Quellen, welche die Unvereinbarkeit der beiden Lebensformen betonten.<sup>27</sup> Offenbar war die hier beschriebene Ambivalenz bereits in spätantiken Dokumenten fassbar – auch bei Dorothee König, welche die Zeugnisse der lateinischen Kirchenväter in vorbenediktinischer Zeit untersuchte, wird eine Vielfalt an Positionen deutlich.<sup>28</sup>

In der Zeit des Hochmittelalters traten nun noch neue Aspekte hinzu, welche sich auf die Vereinbarkeit von Mönchtum und Bischofsamt auswirkten und das Problem fundamental anders und gravierender gestalteten als in der Spätantike. Der Grund dafür liegt in dem tiefgreifenden Wandel, der in dieser Zeit sowohl das Mönchtum als auch die Amtskirche erfasste. Zum Ersten ist hier die grundlegende Umgestaltung der Amtskirche durch das Zeitalter der Kirchenreform und den sog. Investiturstreit zu nennen. Im Zuge dessen wurde bekanntlich ein neues Priesterideal im Rückgriff auf die Urkirche propagiert und die Tätigkeit des Weltklerus aufgewertet; eng damit zusammen hing auch die Entstehung und Verbreitung der Regularkanonikerbewegung bzw. die Kanonikerreform. Man wandte sich vor allem gegen die Käuflichkeit des Klerus und die Priesterehe und hielt die Weltkleriker zum Zusammenleben nach monastischem Vorbild an; so wurde auch manches Domkapitel reformiert. Diese Reform des Weltklerus war, wie Johannes Laudage gezeigt hat, von der Sorge um die Gültigkeit der gespendeten Sakramente motiviert. Die besondere Würde des Priestertums resultierte aus der Heilsvermittlung bzw. der Verantwortlichkeit der Priester für das Seelenheil der ihnen anvertrauten Herde<sup>29</sup> – und dieses Priesterideal wurde nun zu einer ernsthaften Konkurrenz zu der monastischen Vorstellung der *perfectio*. Dies zeigt sich an einer Kontroverse, die im Hochmittelalter rege und oft polemisch geführt wurde: die Debatte um den Vorrang der Mönche oder des Weltklerus bzw. der Mönche oder der Regularkanoniker, die mit der Frage des Vorrangs der *vita activa* oder *vita contemplativa* verknüpft war.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Ebd., 137–152.

<sup>27</sup> Ramón Teja, „La figura del monje-obispo en el Oriente cristiano: ¿incompatibilidad o complementariedad?“, in: Ders./José Ángel García de Cortázar (Hg.), *Monjes y obispos en la España del románico. Entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campóo 2013, 10–41.

<sup>28</sup> König, *Amt und Askese*.

<sup>29</sup> Für eine aktuelle Einführung in die Geschichte der Kirchenreform und des Investiturstreits, mit kommentierter Liste einschlägiger Literatur und vorrangig für Studierende gedacht, siehe Jochen Johrendt, *Der Investiturstreit* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2018; für eine Einführung, die auch sehr umfassend auf die Forschung eingeht und eine umfangreiche Literaturliste enthält, siehe Wilfried Hartmann, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), 3. Aufl., München 2007. Speziell zum neuen Priesterideal siehe Johannes Laudage, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (Archiv für Kulturgeschichte 22), Köln/Weimar/Wien 1984, bes. 309–317.

<sup>30</sup> Siehe hierzu Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, 605–607.

Zum Zweiten spitzte sich die Frage nach der Vereinbarkeit zu: da sich im Hochmittelalter auch ein fundamentaler Wandel im Mönchtum vollzog: gemeint ist die Auffächerung des Mönchtums in verschiedene Richtungen und die Entstehung der neuen Orden, was letztlich zu der heute schier unüberschaubaren Vielfalt an Orden führte. Da diese unterschiedliche Konzepte hatten und im Gegensatz zu früheren Zeiten ihre Normen strikter auffassten, mussten sich das Vereinbarkeitsproblem und seine Lösungen in unterschiedlichen Richtungen auch verschieden gestalten und unter Berücksichtigung der jeweiligen Normen überwunden werden. Sowohl das Kirchenrecht bzw. die Kanonistik als auch die Rechtsetzung innerhalb der Orden nahmen sich daher des Problems an, ob und inwiefern die gelobten Normen von Mönchsbischöfen modifiziert werden durften.<sup>31</sup> Manche von diesen neuen Orden – wie beispielsweise die Grandmontenser und die hier thematisierten Kartäuser – entstanden aus der Eremitenbewegung des Hochmittelalters, die sich einem besonders zurückgezogenen und asketischen Leben in Nachfolge der spätantiken Wüstenväter verschrieben hatte. Bei den Eremiten ergab sich ein besonders großer Gegensatz zu der Lebensweise und den Anforderungen an einen Bischof, was nicht verhinderte, dass auch aus solchen Orden Bischöfe erhoben wurden – wohl vor allem, weil die Bischöfe die Eremitengemeinschaften schützen konnten<sup>32</sup> und eine zentrale Rolle als Förderer und Verbreiter dieser Orden spielten. Denn gegen ihren Willen durfte in ihrer Diözese auch kein Kloster gegründet werden, und sie konnten bei nicht exemten Klöstern in ihrer Diözese die Observanz bestimmen. Ohne die Bischöfe war die Etablierung und Verbreitung der Orden also nicht möglich.

Es lohnt sich daher, die Bischöfe des Kartäuserordens im ‚langen 12. Jahrhundert‘ in den Blick zu nehmen, um festzustellen, wie die für den Orden massive Vereinbarkeitsproblematik unter den neuen hochmittelalterlichen Bedingungen modellhaft überwunden wurde. Es sind nur wenige monastische Konzepte denkbar, die einen noch größeren Kontrast zum Bischofsamt bildeten. Gemäß der in den *Consuetudines Guigonis* grundgelegten Lebensform, die 1121 bis 1128 von Guigo schriftlich fixiert wurde<sup>33</sup>, vereinten die Kartäuser ebenfalls divergie-

<sup>31</sup> Siehe Oligier, *Les évêques réguliers*, zu Positionen bezüglich der Beibehaltung bzw. Anpassung der gelobten Lebensweise zwischen 910 und 1140 (85–87), den Stellungnahmen Gratians (92–98), der differenzierten Auseinandersetzung mit der Problematik in der Kanonistik zwischen 1140 und 1234 (105–113) und zu ordensrechtlichen Reglementierungen der Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner für Mönchsbischöfe (114–117, 152–155).

<sup>32</sup> So in Bezug auf Kartäuserbischöfe Bernard Bligny, „Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle“, in: *Aspects de la vie conventuelle aux XIe–XIIe siècles. Actes du 5. Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (Saint-Etienne, 7 – 8 juin 1974)* (Cahiers d’Histoire), Lyon u. a. 1975, 29–51, 46; Bligny betont hierbei den Schutz gegen weltliche Herren und die monastische Konkurrenz.

<sup>33</sup> Eine kritische Edition des Textes liegt vor mit: Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux*, hg. v. Maurice Laporte (SC 313, Série des textes monastiques d’occident 52), Paris 1984. Eine deutsche Übersetzung findet sich in: Gerardo Posada, *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser*.

rende Formen religiösen Lebens: So verbanden sie das Leben von Einsiedlern mit dem Leben in einem Kloster. Die Kartäuser verbrachten nach den *Consuetudines Guignonis* unter der Woche den ganzen Tag mit spirituellen Übungen, Lektüre, Gebeten, der Abschrift von Büchern und Handarbeit allein in ihrer Zelle und kamen nur zweimal am Tag zum gemeinsamen Gebet in der Kirche zusammen; in der Zelle aßen die Mönche auch, jeder für sich allein, nach Maßgaben strenger Askese. Am Sonntag jedoch wurde das übliche Leben wie in einem Kloster geführt – die Eremiten hielten das Kapitel ab, feierten zusammen die Messe, aßen gemeinsam im Refektorium ihre schlichte Nahrung und sprachen anschließend miteinander, um schließlich wieder in ihr einsames Leben zurückzukehren.<sup>34</sup>

Neben der extremen Ausrichtung auf Einsamkeit und Kontemplation war für die Kartäuser eine Aufgabenteilung zwischen den kartäusischen Klerikern oder Chormönchen und den Laienbrüdern charakteristisch. Diese teilten sie mit anderen Eremitengemeinschaften oder auch eremitisch beeinflussten Orden wie den Zisterziensern. Die Chormönche waren für den Gottesdienst und die Seelsorge innerhalb des Klosters zuständig, während die Laienbrüder unter der Aufsicht des klerikalen Prokurators die körperlichen Arbeiten erledigten und die wirtschaftlichen Belange regelten, um für das Auskommen der Kartäuser zu sorgen. Zugleich übernahmen sie die Beziehungen des Klosters nach außen, indem sie beispielsweise Gäste aufnahmen. Sie riegelten dabei zugleich die Chormönche von der Außenwelt ab und garantierten die Einsamkeit der Mönche.<sup>35</sup> Konsequenterweise lehnten die Kartäuser daher auch die Übernahme seelsorgerlicher Tätigkeiten außerhalb des Klosters ab.<sup>36</sup>

Es war gerade die radikale Einsamkeit in der Zelle als der mystifizierte Kern des kartäusischen Lebens, der unmöglich im Bischofsamt gelebt werden konnte. Für die Analyse des Vereinbarkeitsproblems anhand der Heiligenviten Hugos von Grenoble und Hugos von Lincoln sollen nur ein paar aufschlussreiche Vergleichskategorien herausgegriffen werden: die Darstellung der Statuspassage zwischen Mönchtum und Bischofsamt; die tatsächlichen Klosteraufenthalte der Bischöfe; das monastische Leben im bischöflichen Alltag mit besonderem Fo-

---

ser. *Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck*, Köln 1987, 277–319. Umfassend zu den *Consuetudines Guignonis* und ihrem historischen Kontext, auf dem Forschungsstand des Jahres 2015, mit Verweisen auf die bis dahin publizierte Literatur: Daniela Bianca Hoffmann, *Eremitische Klosterregeln im Hochmittelalter – die Beispiele der Kartäuser und Grandmontenser*, Mannheim 2020, <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/53626/> (abgerufen am 11.04.2020).

<sup>34</sup> Siehe *Consuetudines Guignonis*, 28–29, für den Tagesablauf und die Tätigkeiten in der Zelle, 7 für den Tagesablauf am Sonntag, 33–34 für die Ernährungsvorschriften.

<sup>35</sup> Für die Vorschriften für die Laienbrüder siehe *Consuetudines Guignonis*, 42–76; für die Abgrenzung der Chormönche nach außen nahmen der Prokurator (16 u. 18), der Koch (30 u. 46) sowie der Brückenwächter (64) eine Schlüsselstellung ein.

<sup>36</sup> Die Kartäuser sollten nicht nach außen predigen und außerhalb ihrer Einöde keine Kirchen besitzen, siehe *Consuetudines Guignonis*, 28 u. 41.

kus darauf, ob die Bischöfe im Alltag eine monastische Umgebung hatten und die Einsamkeit lebten; wie sie mit der Askese umgingen und die Körperlichkeit der Bischöfe konstruiert wurde; am Schluss sollen das Bischofsbild der beiden Autoren und die jeweilige Synthese der beiden Lebensformen herausgearbeitet werden.

### 3. Die Vita Hugos von Grenoble

Guigo, der fünfte Prior der Chartreuse, schrieb seine Vita Hugos von Grenoble gegen Ende seiner Amtszeit (1109–1136).<sup>37</sup> Letzterer war im Jahr 1134 durch Papst Innozenz II. heiliggesprochen worden; er galt als cluniazensischer Mönchsbischof, obwohl es unklar ist, ob er jemals die Profess in dem Kloster La Chaise-Dieu geleistet hatte, in dem er zumindest ein Jahr verbracht hatte. Zugleich jedoch wurde er von seinem Hagiographen zu einem Bischof mit kartäusischer Lebensweise stilisiert und damit zum Urbild eines kartäusischen Bischofs.<sup>38</sup> Diese Besonderheit lässt sich aus der eigentümlichen Rolle, die Hugo für die frühen Kartäuser spielte, und aus den Umständen, unter denen die Vita entstand, erklären; diese sollen hier kurz umrissen werden.

Der Text entstand in einer Zeit, die für die Kirche recht turbulent war<sup>39</sup>: Erst im Jahr 1122 war der sog. Investiturstreit, der einen Großteil der bischöflichen Amtszeit Hugos (1180–1132) umfasst hatte, durch das Provisorium des Wormser Konkordats zu einem Ende gekommen; noch war es unsicher, ob die Errungenschaften des Reformpapsttums von Dauer bleiben würden. Auch Papst Innozenz II. war noch nicht allgemein anerkannt, denn im Jahr 1130 hatte eine Doppelwahl stattgefunden – er musste sich erst gegen seinen Konkurrenten Ana-

<sup>37</sup> Folgende Literatur zu Guigos Vita Hugos von Grenoble enthält für die Fragestellung relevante Gesichtspunkte: Aurelien Le Coq, *Hugues de Châteauneuf, évêque de Grenoble (1080–1132). Réforme grégorienne et pouvoir épiscopal entre Rhône et Alpes*, Diss. Université de Paris-Est 2015, <http://www.theses.fr/2015PESC0020/document> (abgerufen am 11.04.2020), 298–380, mit umfassenden Ausführungen zum historischen Kontext der Vita und Kanonisation Hugos von Grenoble; Nathalie Nabert, „La vie de saint Hugues de Grenoble, la ‚Vita sancti Hugonis episcopi gratianopolitani‘, par Guigues Ier le Chartreux, une biographie spirituelle“, in: Élisabeth Gaucher/Aimé Petit (Hg.), *La biographie dans la littérature médiévale* (Actes du colloque du Centre d’Études Médiévales et Dialectales de Lille 3/Bien dire et bien apprendre 20), Lille 2002, 143–158; Alexander Murray, „The Temptation of St. Hugh of Grenoble“, in: Lesley Smith/Benedicta Ward (Hg.), *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays Presented to Margaret Gibson*, London/Rio Grande 1992, 81–101.

<sup>38</sup> Cowdrey, „The Carthusians and their Contemporary World“, 34; Ders., „Hugh of Avalon“, 46 f. Zur Darstellung Hugos als Kartäuser siehe auch Nabert, „La vie de saint Hugues“, 147 f. u. 156 f.

<sup>39</sup> Zu den historischen Hintergründen der Vita und Kanonisation Hugos siehe sehr ausführlich Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 364–379; nur auf Bischof Hugo II. von Grenoble wird kaum eingegangen.

klet II. durchsetzen. Die Kanonisation erfolgte inmitten des Papstschismas, das bis zum Jahr 1138 dauerte, und betraf einen Bischof, der sich schon früh zum Anhänger Innozenz’ erklärt hatte; bei dessen Nachfolger Hugo II., welcher der Linie seines Vorgängers treu blieb, handelte es sich um einen Mönchsbischof aus der Chartreuse, der durch die in früheren Zeiten öfter praktizierte, aber kirchenrechtlich fragwürdige Designation durch seinen Vorgänger und auf päpstlichen Befehl hin in das Amt gekommen war<sup>40</sup> – die im Rahmen des Investiturstreits propagierte freie kanonische Wahl des Bischofs durch Klerus und Volk scheint jedenfalls nicht entscheidend gewesen zu sein (GVH, Prol. [Sp. 763]). Die offenkundige Umgehung des Domkapitels mag daraus zu erklären sein, dass Hugo von Grenoble bereits Ansätze einer Reform des bislang mit lokalen Adeligen besetzten Kapitels gezeigt hatte, was meist zu Konflikten führte – sein gleichnamiger Nachfolger setzte die Reform um und führte wahrscheinlich 1135 die Augustinusregel im Domkapitel ein.<sup>41</sup> Die Kanonisation bildete für Innozenz ein Machtinstrument, um die für ihn günstige kirchenpolitische Ordnung im Bistum Grenoble und die Legitimität seines Anhängers Hugo II. absichern zu können, was denn auch erklären mag, warum sie so schnell nach dem Tod des Heiligen erfolgte – und überhaupt das damals noch sehr unübliche Verfahren einer päpstlichen Heiligsprechung gewählt wurde.<sup>42</sup>

Mit der Niederschrift der Vita wurde Guigo erst nach der Kanonisation beauftragt; auch dieser hatte sich schon früh für Innozenz erklärt. Im Jahr 1133 hatte Guigo von dem Papst die Approbation für die von ihm zwischen 1121 bis 1128 verfassten *Consuetudines Guigonis* erhalten, die für den späteren Kartäuserorden die Funktion einer Regel einnahmen. Noch handelte es sich um einen losen Verbund von weniger als zehn voneinander unabhängigen Einsiedeleien, der einzig durch die gemeinschaftliche Orientierung an der Chartreuse bzw. die Befolgung der *Consuetudines* zusammengehalten wurde und noch unter der Kontrolle der jeweiligen Diözesanbischöfe stand – doch schon in den Jahren 1140/41 fand nachweislich ein Generalkapitel statt, das die Geburtsstunde des Ordens

<sup>40</sup> Guigo schrieb seinen Text noch vor der Durchsetzung des wohl ab 1139 verfassten *Decretum Gratiani*, das entscheidend für die Vereinheitlichung des Kirchenrechts war und das Grundlagenwerk der Kanonistik darstellte. Dort wurde die Frage diskutiert, ob ein Bischof seinen Nachfolger bestimmen könne. Dies wurde eindeutig verboten; allerdings konnte nach dem *Decretum*, wenn der Bischof alt oder krank war, ein Koadjutor ernannt werden, der die Nachfolge antrat – siehe hierzu Richard Helmholz, *Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur*, Tübingen 2013, 44–46. Da bei Hugo von Grenoble eine Krankheit vorlag, wäre nach diesen Maßgaben die Bestellung eines Nachfolgers durch den Papst bereits zu seinen Lebzeiten zulässig gewesen; dies bot allerdings nur eine nachträgliche Rechtfertigung der Nachfolgeregelung.

<sup>41</sup> Yvain Maret, *La réforme du chapitre cathédral de Grenoble. Mémoire de Master 1 sous la direction de M. Laurent Ripart*, Université de Savoie 2009/2010, [www.academia.edu/7846029/La\\_reforme\\_du\\_chapitre\\_cathédral\\_de\\_Grenoble](http://www.academia.edu/7846029/La_reforme_du_chapitre_cathédral_de_Grenoble) (abgerufen am 11.04.2020), 6 f. u. 39–44.

<sup>42</sup> Siehe auch Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 364–374.

einläutete. Hugo von Grenoble stellte nicht nur in kirchenpolitischer Hinsicht, sondern auch für die frühen Kartäuser eine äußerst wichtige Figur dar: Denn der Bischof hatte im Jahr 1084 dem hl. Bruno und seinen Gefährten, die sich als Eremitengemeinschaft niederlassen wollten, eine Einöde auf dem Gebirgsmassiv der Chartreuse zugewiesen und ihnen die Gründung des kartäusischen Mutterhauses in seiner Diözese erlaubt. Hugo förderte die Einsiedelei, stattete sie mit Besitz und Rechten aus und veranlasste auch die Niederschrift der kartäusischen *Consuetudines*, so dass er auch eine maßgebliche Rolle für die spätere Ordenswerdung der Kartäuser spielte.<sup>43</sup>

Darüber hinaus konnte er als heilige Gründerfigur der Kartäuser fungieren, die normalerweise eine wichtige Rolle für die jeweilige Ordensidentität spielte und der jungen Gemeinschaft noch fehlte. Anders als in der heutigen Zeit, in der die Kartäuser den hl. Bruno von Köln als ihren Vater und heiligen Gründer ansehen, galt im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert Hugo von Grenoble als die wichtigste Gründerfigur, hinter der Bruno noch zurückstehen musste. Denn als solche war Bruno damals viel schlechter geeignet: Er hatte nur sechs Jahre nach der Gründung die Chartreuse verlassen, um sich auf Befehl des Papstes in dessen Dienst zu stellen, quittierte diesen aber und gründete eine weitere Einsiedelei – Santa Maria della Torre – in Kalabrien, in der er auch starb. Diese besaß Brunos Reliquien und nahm nach dessen Tod eine von der Chartreuse unabhängige Entwicklung, weshalb er den Kartäusern letztlich ferner stand als der Bischof, der sie fast fünfzig Jahre lang begleitet hatte.<sup>44</sup> In der *Magna Vita* Hugos von Lincoln, die auch umfassend auf den Orden einging, wurde Bruno – im Gegensatz zu Hugo von Grenoble – daher nicht einmal erwähnt. Ähnlich wie Papst Innozenz II., waren die Kartäuser in dieser Zeit also noch keineswegs etabliert – beide gingen hier ein Bündnis ein, um einander zu stützen, und in diesen Rahmen fügten sich die Kanonisation und Vita Hugos ein.<sup>45</sup> Für die Entfaltung und Ausbreitung der jungen Gemeinschaft nahmen noch die lokalen Bischöfe eine Schlüsselstellung ein; daher war es für die Kartäuser generell von Vorteil, wenn

<sup>43</sup> Zur Rolle Hugos und weiterer Bischöfe für die Niederschrift der *Consuetudines Guigonis* und die dazugehörigen territorialpolitischen Hintergründe siehe Hoffmann, *Eremitische Klosterregeln*, 201–221.

<sup>44</sup> Eine umfassende Monographie zur Identität der frühen Kartäuser liegt vor mit Adelino Giuliani, *La formazione dell'identità certosina (1084 – 1155)* (Analecta Cartusiana 155), Salzburg 2002. Giuliani zeigte auf, dass nicht der hl. Bruno von Köln, sondern die Gemeinschaft und Lebensweise der Chartreuse das Zentrum der frühen kartäusischen Identität bildeten, siehe zusammenfassend ebd., 175. Speziell zu Hugos Rolle als heiligem Gründer siehe auch Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 376 f.; ausführlicher zu Brunos Rolle für die Identität der frühen Kartäuser: Hoffmann, *Eremitische Klosterregeln*, 148–168, speziell zur Rolle Hugos von Grenoble als Gründerfigur 166 f., zusammenfassend zur Identität der frühen Kartäuser 590–593.

<sup>45</sup> Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 364–379, bes. 374 f.

ein Mönch aus ihren eigenen Reihen den Bischofsstuhl von Grenoble einnahm, der einen Sinn für kartäusische Belange aufwies.<sup>46</sup>

Wenn Guigo die Vita Hugos schrieb und diesen zu einer heiligen Gründerfigur und einem Bischof mit kartäusischer Lebensweise stilisierte, so konnte dies sowohl die eremitische Gemeinschaft selbst als auch den kartäusischen Bischof Hugo II. von Grenoble legitimieren, der nicht nur qua Designation, sondern auch ideell in die Fußstapfen seines heiligen Vorgängers trat und wie dieser die Ziele der Kirchenreform und das Reformpapsttum unterstützte.<sup>47</sup> Darüber hinaus konnte Guigo Hugo II. Richtlinien dafür bieten, wie die Ausübung des Bischofsamtes durch einen Kartäuser aussehen sollte; der Text wurde denn nicht nur auf Befehl des Papstes, sondern auch auf Bitten Hugos II. und des Mönchs-bischofs Airald von Maurienne niedergeschrieben (GVH, Prolog. [Sp. 761–763]).<sup>48</sup> Dass der heilige Hugo der Vita immer wieder Rat bei dem hl. Bruno suchte, wie er das Bischofsamt ausüben sollte, und dessen Ratschlägen wie den Befehlen eines Abtes gehorchte (GVH, 3 [Sp. 770]), kann durchaus als Fingerzeig an Hugo II. gelesen werden, sich für Einzelfragen an den Prior der Chartreuse zu wenden – Ähnliches hatte Guigo schon den Priestern und Gemeinschaften von Portes, Meyriat und Saint-Sulpice vorgeschlagen, an welche die *Consuetudines Guigonis* adressiert waren.<sup>49</sup> Zugleich wurde dadurch der Anspruch Guigos ausgedrückt, weiterhin Einfluss auf den Bischof aus seinem Kloster auszuüben, der ihm einst Gehorsam geschworen hatte. Die Vita ist damit insgesamt für die Frage nach der Vereinbarkeit des Kartäusertums und des Bischofsamtes besonders wertvoll, da sie die Vorstellung des Regelautors widerspiegelt. Da es bei Heiligenviten – unter anderem aufgrund der Verwendung von Topoi – bekanntlich problematisch ist, den Protagonisten mit der historischen Person des Heiligen gleichzusetzen, soll im Folgenden nur die *literarische Darstellung* Hugos geschildert werden.

Hugo von Grenoble war seiner Vita zufolge keiner der Mönchs-bischöfe, die als Mönch auf einen Bischofsstuhl berufen wurden; er gehörte vielmehr zu denjenigen, die den umgekehrten Weg gingen und als Bischof in ein Kloster eintraten. Ursprünglich war er Kanoniker an der Domkirche von Valence gewesen und hatte anschließend im Dienst des päpstlichen Legaten Gregors VII. Hugo von Die gestanden (GVH, 1 [Sp. 765]), ehe er auf einem Konzil in Avignon auf Bitten der Kanoniker von Grenoble und mit Zustimmung des Legaten zum Bischof erhoben wurde. Hugos Aufstieg zum Bischofsamt war wohl maßgeblich seiner Förderung durch den Legaten zu verdanken; für seine Bischofsweihe begab er

<sup>46</sup> Bigny, „Les Chartreux dans la société occidentale“, 46.

<sup>47</sup> Siehe auch Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 367–369 u. 374–379. Nach ihm diente die Vita auch dazu, den Kartäusern den Zugriff auf die Bistümer und insbesondere das Bistum Grenoble zu sichern (ebd. 376); Le Coq ging hierbei jedoch nicht speziell auf Hugo II. ein.

<sup>48</sup> Während bei Hugo II. explizit erwähnt wurde, dass er Mönch in der Chartreuse gewesen war, bleibt Airalds monastische Zugehörigkeit unklar.

<sup>49</sup> *Consuetudines Guigonis*, Prolog. u. 80.



sich nach Rom, um sie unter Umgehung des eigentlich zuständigen, aber simonistischen Erzbischofs von Vienne von Gregor VII. höchstpersönlich entgegenzunehmen, und die Investitur nur mit dem Hirtenstab erhielt er auch nicht von dem salischen König Heinrich IV., sondern von der päpstlichen Parteigängerin Mathilde von Canossa-Tuszien – Hugo zeichnete sich also durch eine besondere Nähe zum Reformpapsttum aus, und seine Bischofserhebung wurde exakt in der Reihenfolge geschildert, in der sie das Wormser Konkordat für das Königreich Burgund und Italien vorsah: Erst folgte die Wahl, dann die Weihe und anschließend die Investitur mit dem Szepter; der bei Migne gedruckte Text der Vita weicht nur insofern von dem Konkordat ab, als dort die Investitur mit dem Hirtenstab stattfand. Sowohl zur Annahme der Wahl als auch der Weihe musste Hugo, der sich als unwürdig für das Amt betrachtete, einmal von Hugo von Die und anschließend von Papst Gregor VII. überredet werden. Laut seinem Biographen übernahm Hugo ein verkommenes Bistum, in dem alle Übel reichlich vorhanden waren, gegen welche die Kirchenreformer ankämpften: Geistliche, die sich dem Ämterkauf hingaben und mit Frauen zusammenlebten, und Laien, die sich geistlichen Besitz und geistliche Rechte anmaßten. Zudem war der Bistumsbesitz von seinen Vorgängern verschleudert worden (GVH, 2 [Sp. 765–768]).

Nach zwei Jahren Kampf gegen diese Übel beschloss Hugo dem Text zufolge, als Mönch in das Cluniazenserklöster La Chaise-Dieu einzutreten. Für diese Entscheidung seien die Belastung durch das Amt, Hugos Zweifel an seiner Würdigkeit und die Sorge um sein eigenes Seelenheil maßgeblich gewesen. Nach einem Jahr im Kloster – es ist unklar, ob er damit nur das Noviziat absolviert oder eine Profess geleistet hatte, wobei der Text Letzteres impliziert (*factus est monachus*) – befahl ihm schließlich Papst Gregor VII., wieder auf den Bischofsstuhl zurückzukehren (GVH, 3 [Sp. 768 f.]). Die Zeit von einem Jahr wurde von den damaligen Klosterreformern als sinnvoll für das Noviziat angesehen und wurde als Minimum auch in den *Consuetudines Guigonis* festgelegt.<sup>50</sup> Auf den päpstlichen Rückkehrbefehl folgt in der Vita eine interessante Passage, in der verdeutlicht wurde, dass Hugo sein Mönchtum mitnahm und fortan ein ‚inneres Kloster‘ in sich trug:

Post hoc cogente, qui se sacrauerat, memorato sedis apostolicae praesule Gregorio septimo, ad episcopatum a monasterio, quo fervens intraverat, ferventior est reversus, ex unius anni studiis tanta virtutis incrementa reportans, quanta de diuturnae vitae laboribus vix assolent multi: pro claustro circumspectionem habens pervigilem, qua non tantum sui sensus corporis, sed et cognitiones comprimeret cordis; pro abbate justitiam, a cuius mandatis nec prosperis unquam potuit nec adversis abduci; pro congregatione

<sup>50</sup> Ebd., 22. Die Zeit von einem Jahr war auch in der *Regula Benedicti*, 58, vorgesehen; gebräuchlich war zu Guigos Zeiten jedoch ein weit kürzeres Noviziat, was vor allem an den Cluniazensern kritisiert wurde. Edition und Übersetzung der Benediktregel: *Regula Benedicti. Die Benediktusregel*, lateinisch/deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekongferenz, 4. Aufl., Beuron 2006.

autem religiosos [...] socios, imo totam universaliter Ecclesiam, quam tam sinceræ dilectionis complectebatur affectu, ut ejus nec adversa nec prospera inconcussis posset tolerare visceribus. (GVH, 3 [Sp. 769])

[Danach ist er, der sich Gott geweiht hatte, von dem erwähnten Inhaber des Heiligen Stuhls Gregor VII. gezwungen, vom Kloster, in das er voller Eifer eingetreten war, (noch) eifriger in das Bischofsamt zurückgekehrt und brachte aus den Bemühungen eines Jahres solche Steigerungen an Tugend mit, wie sie viele kaum von den Mühen eines langen Lebens gewohnt sind; an Stelle des Klosters besaß er eine wachsame Umsicht, mit der er nicht nur die Sinne seines Körpers, sondern auch die Empfindungen des Herzens unterdrückte; an Stelle des Abtes die Gerechtigkeit, von deren Befehlen er weder durch günstige noch widrige Umstände jemals abgebracht werden konnte; an Stelle der Klostergemeinschaft aber monastische (*religiosos*) Gefährten, ja sogar allgemein die ganze Kirche, die er mit dem Gefühl aufrichtiger Liebe so sehr umfasste, dass er weder deren widrige noch deren günstige Umstände mit unerschüttertem Inneren ertragen konnte.] (GVH, 3 [Sp. 769])<sup>51</sup>

Hugo wurde also zum Mönchsbischof, und diese Passage macht sehr deutlich, dass das Mönchtum in Folge seine Ausübung des Bischofsamtes durchdrang. Für das Verständnis der Vita ist diese Stelle zentral: Sie vermittelt das im Hoch- und Spätmittelalter populäre Bild eines ‚inneren Klosters‘ oder ‚Seelenklosters‘, das vor allem mit dem Werk *De claustro animae* Hugos von Folieto sowie dem Traktat *De interiori domo / Vom inneren Haus* verbunden wird.<sup>52</sup> Mit der Bemerkung, dass die Kirche an die Stelle des Klosters trat, klingt bei Guigo darüber hinaus bereits ein Konzept an, das vor allem durch die frühe franziskanische Erzählung vom *Sacrum Commercium* berühmt wurde: Hier gaben die Bettelbrüder an, dass ihr Kloster die Welt sei.<sup>53</sup> Auf diese Weise überbrückte Guigo den Gegensatz zwischen Kloster und Kirchengemeinde, aber auch zwischen Mönchtum und Bischofsamt – beide Pole wurden im Grunde eines, und der Bischof blieb in seinem innersten Wesen ein Mönch.

<sup>51</sup> Eigene Übersetzung des lateinischen Textes. Das Wort *religiosos* ließe sich theoretisch auch mit „fromm“ statt „monastisch“ übersetzen; der weitere Inhalt der Vita verdeutlicht jedoch, dass tatsächlich Mönche als Gefährten gemeint sind.

<sup>52</sup> Siehe hierzu Gerhard Bauer, *Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, Bd. 1: *Entstehungsgeschichte*, München 1973; Mirko Breitenstein, „Das ‚Haus des Gewissens‘. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Mönchtum des hohen Mittelalters“, in: Jörg Sonntag u. a. (Hg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen* (Vita regularis. Abhandlungen 69), Berlin 2016, 17–52; Ders., „Der Traktat ‚Vom inneren Haus‘. Verantwortung als Ziel der Gewissensbildung“, in: Ders./Stefan Burkhardt/Julia Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs* (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin 2012, 263–292.

<sup>53</sup> „*Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate*“, in: Enrico Menestò/Stefano Brufani (Hg.), *Fontes Franciscani* (Medioevo francescano/Testi 2), Assisi 1995, 1691–1732, 30, 1730. Nach Murray, „The Temptation of St. Hugh“, 91 f., belegt die Stelle in der *Vita Hugonis*, dass in Hugos Augen „the world was potentially a huge monastery“.

Eine weitere Stelle der Vita zeigt, dass Hugos Herz eigentlich für das Mönchtum, und zwar vor allem in der eremitischen Variante, schlug. Er hielt sich nämlich zuweilen in seiner Gründung, der Chartreuse, auf und lebte dort in Demut als einfacher Mönch neben den anderen. Die übliche Ordnung und die gewöhnlichen sozialen Rollen wurden hierbei auf den Kopf gestellt: Der Bischof als Herr gehorchte Bruno, der eigentlich ihm gehorchen musste, als wäre dieser sein Abt; er wurde zum Gefährten und allerdemütigsten Bruder der Eremiten und verrichtete eifrig die Arbeiten eines Knechtes. Interessant ist hier die Information, dass Hugo oftmals von Bruno dazu gezwungen werden musste, das Kloster zu verlassen und sich wieder seinen bischöflichen Pflichten zuzuwenden (GVH, 3 [Sp. 770]); auch La Chaise-Dieu hatte Hugo nur gezwungenermaßen verlassen. Die Botschaft ist eindeutig: Eigentlich wäre Hugo lieber Mönch gewesen als Bischof – er folgte also den Leitlinien der monastischen *perfectio*.

Es verwundert daher nicht, dass er auch versuchte, in seinem bischöflichen Alltag monastisch zu leben. Auch hier wird deutlich, dass seine Art des Mönchtums stark eremitische bzw. kartäusische Züge trug. Dies fing schon damit an, dass er in seine engste Umgebung bzw. seine Dienerschaft keine weltliche Person ließ, sondern sich mit acht bis zehn Eremiten aus seinen drei Klostergründungen Chartreuse, Chalais und Les Écouges umgab (GVH, 6 [Sp. 780]).<sup>54</sup> Hugo schottete sich hier also ähnlich gegen Weltleute ab wie die kartäusischen Chormönche. Wenn er nicht gerade bischöfliche Aufgaben zu erfüllen hatte, versuchte er also, in einem rudimentären ‚Eremitenkloster‘ zu leben und ließ sich auch wie in einem Kloster am Tisch aus frommen Schriften vorlesen (GVH, 3 [Sp. 771]). Wie im Kloster, wollte er auch Lachen, unnütze Worte und Gerüchte in seinem Umfeld nicht dulden, denn Hugo meinte, dass man seine Zeit mit der Buße, mit Tränenflüssen und Wehklagen verbringen müsse (GVH, 6 [Sp. 782]). Den Brauch, den Mönchs Bischöfen Brüder beizuordnen, um wenigstens in Ansätzen in einer monastischen Gemeinschaft weiterleben zu können, kannten später auch die Zisterzienser, Franziskaner und Dominikaner.<sup>55</sup> Mochte Hugo auch sein Kloster im Inneren tragen – ganz ohne die Stütze durch seine häufigen Klosteraufenthalte und ein rudimentäres Kloster am Bischofshof kam sein Mönchtum offenbar doch nicht aus.

Interessant ist, dass Hugo augenscheinlich auch die kartäusische Einsamkeit und Seelenruhe im Alltagsleben umsetzen wollte. Dies bewirkte er, indem er – wie in dem obigen Zitat angeführt –, seine Sinne hütete, und es äußerte sich vor allem in seinem Umgang mit Frauen. In den *Consuetudines Guigonis* war verfügt worden, dass keine Frau die Kartause und ihre Domäne betreten durfte.<sup>56</sup> Natürlich gehörte es auch zu den Aufgaben eines Bischofs, Seelsorge für Frauen zu

<sup>54</sup> Siehe auch Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 318.

<sup>55</sup> Vgl. Oligier, *Les évêques réguliers*, 116, 149 f. u. 154 f.

<sup>56</sup> *Consuetudines Guigonis*, 21.

betreiben, weshalb sich Hugo nicht ganz von ihnen fernhalten konnte; er pflegte auch das Gespräch mit mächtigen und adeligen Frauen. Dennoch sorgte er hier für eine gewisse Form der Einsamkeit und wahrte zugleich seine Keuschheit, indem er sie nicht anblickte, so dass er die Frauen an ihrem Gesicht nicht wiedererkennen konnte. Hugo versuchte darüber hinaus aber auch, Männer nicht anzusehen, da Emotionen oft von einem Menschen an einen anderen übergingen. Man müsse dies vermeiden, weil man schon genug damit zu tun habe, die eigenen Leidenschaften zu bekämpfen, weshalb man sich nicht auch noch mit denjenigen der anderen belasten solle (GVH, 3 u. 4 [Sp. 771 f.]).

Wie bei Eremiten üblich, betrieb er auch eine radikale Askese und gab sich darüber hinaus zahlreichen spirituellen Übungen hin. Unter diesen Praktiken wurden unter anderem Nachtwachen, Fasten, fortwährende Gebete und Meditation genannt (GVH, 3 [Sp. 770]). Guigo überliefert hierbei eine interessante Art von Nahrungsaskese bzw. Art und Weise, die Sünde der Völlerei (*gula*) zu bekämpfen: Wie erwähnt, ließ Hugo sich am Tisch aus frommen Schriften vorlesen; wenn nun eine besonders erhabene, ernsthafte oder ergreifende Stelle vorlesen wurde, brach der Bischof in Tränen aus und ließ sich diese zwei oder drei Mal vorlesen, so dass ihm und allen in seiner Umgebung der Appetit verging. Es wurde in der Vita eigens vermerkt, dass dies seinen Begleitern bisweilen lästig fiel und sie deshalb, wenn sie merkten, dass wieder Solches drohte, dem Vorleser ein Zeichen gaben, fortzugehen und die Lektüre zu unterbrechen (GVH, 3 [Sp. 771]). Interessant ist hierbei, dass keinerlei Nahrungsrestriktionen analog zu den *Consuetudines Guigonis* genannt wurden<sup>57</sup>; die Askese wurde vielmehr zu einer inneren Haltung und entsprach somit wiederum einem ‚inneren Kloster‘, wurde jedoch auch der Umgebung Hugos aufgezwungen.

Hugo kannte in seinen religiösen Praktiken kein Maß, denn wie sein Biograph vermerkte, führten Askese und spirituelle Übungen bei Hugo zu chronischen Magen- und Kopfschmerzen, die seine Gottesverehrung und seine Sehnsucht nach dem Himmlischen aber nur steigerten (GVH, 3 [Sp. 770 f.]). Dieses Kopfleiden war mit einer fortschreitenden Demenz verbunden, die ihn letztlich amtsunfähig machte, so dass sein Nachfolger Hugo II. bereits zu seinen Lebzeiten als Stellvertreter eingesetzt wurde. Am Ende vergaß er Zeit, Ort und Personen, erinnerte sich nur noch an die göttlichen Dinge – diese Vergesslichkeit in Bezug auf das Einfache und Gewöhnliche, die ungebrochene Erinnerung an das Komplexe und Höhere wurden von Guigo als Wunder angesehen – und betete Tag und Nacht in einem fort, so dass er seinen monastischen Begleitern wieder beschwerlich wurde (GVH, 6 [Sp. 779–783]). Die letzte Zeit verbrachte er gleichsam klösterlich, nur von Eremiten umgeben. Hier wiederholte sich die Umkehrung der sozialen Rollen, die Hugos Demut versinnbildlichte und bereits bei seinen Aufhalten in der Chartreuse praktiziert wurde: Er befahl seinen Dienern

<sup>57</sup> Ebd., 33 u. 34.

nicht, sondern er bat sie; wenn einer von diesen auch nur das Geringste an ihm kritisierte, klagte er sich selbst an und flehte darum, gleich einem unbotmäßigen Mönch mit einer Rute geschlagen zu werden (GVH, 6 [Sp. 780]). Hugo war so schon als Lebender dieser Welt entrückt<sup>58</sup>, und die Krankheit führte zu einem rein kontemplativen Leben – in seiner Krankheit wurde er ganz, was er eigentlich sein wollte: ein kontemplativer Mönch.

Eine negative Bewertung dieser asketischen Extreme und ihrer Folgen für das Bischofsamt unterblieb. Vielmehr wird deutlich, dass Guigo das Verhalten Hugos als positiv ansah: So gab Papst Honorius II. den Rücktrittsgesuchen des Bischofs nicht statt, da dieser allein schon durch seine Autorität und das Beispiel seines heiligen Lebenswandels dem Volk, obschon er schwach und krank war, mehr nützen könne als irgendein anderer, der stark und gesund sei (GVH, 5 [Sp. 778]). Der Akzent in Guigos Bischofsbild lag somit auf der persönlichen Tugendhaftigkeit und Vorbildfunktion Hugos; diese wiederum hatte eine enge Verbindung zu seiner Predigtgabe, denn seine Predigt war umso überzeugender, als er das, was er sagte, auch vorlebte. Die zentrale Funktion der Predigt, die Guigo betonte, lag darin, das Volk zum Sündenbekenntnis und zur Buße anzuleiten; Hugos Worte schafften es hierbei, die Menschen zu Tränen zu rühren und sogar zum öffentlichen Bekenntnis schwerer Verbrechen zu bewegen (GVH, 5 [Sp. 777]). In Bezug auf die sonstigen Tätigkeiten, die Hugo als Bischof ausübte, wurde noch ausführlich auf die Verteilung von Almosen eingegangen (GVH, 5 [Sp. 775 f.]); daneben wurden in kürzerer Form die Abnahme der Beichte, die Tätigkeit als Richter, die Gründung und Förderung von Klöstern, die Mönchsweihe, die Ermahnung und Exkommunikation der Mächtigen, der Kampf um die Rückgabe des Kirchenbesitzes und allgemein gegen die Unsittlichkeit in der Bevölkerung erwähnt (GVH, 2, [Sp. 768]; 3 [Sp. 771 f.]; 4 [Sp. 773]; 5 [Sp. 776–779]; 6 [Sp. 781 f.]). Damit standen die Predigt und die Almosengabe im Vordergrund der bischöflichen Tätigkeiten, wobei Letzteres wiederum eng mit der Buße verknüpft war; Hugo verhängte oftmals Almosen, Gebete und Fasten zur Satisfaktion (GVH, 5 [Sp. 775]).

Dieser Akzent auf der Buße als der ureigensten Aufgabe der Mönche, welche die Sünden beweinen sollten, zeigt wiederum den inneren Zusammenhang zwischen Mönchtum und Bischofsamt, dessen Gegensätzlichkeit sich bei Guigo auflöste. Dies wird besonders deutlich an einer Stelle, in der beschrieben wurde, wie Hugo gegen die Sünden der Bevölkerung vorging: Er predigte, verhängte kirchliche Strafen und widmete sich selbst der Askese und Bußübungen (GVH, 2 [Sp. 768]); hieraus wird deutlich, dass Guigo in der Kategorie der stellvertretenden Buße des Mönches dachte, durch die Hugo ebenfalls für das Seelenheil der Bevölkerung sorgte. Wie Nathalie Nabert bemerkte, wurde die Askese als

<sup>58</sup> Ähnlich Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 360.

Teil seines *pastoralen* Wirkens dargestellt.<sup>59</sup> Der Horizont, in den Hugos Pontifikat gesetzt wurde, war somit die universelle Buße<sup>60</sup> und die Durchdringung der Welt mit dem Mönchtum – die Welt wurde zum Kloster. Dies zeigt sich auch in der häufigen Erwähnung des Weinens und der Tränen<sup>61</sup>, die das Mönchtum symbolisierten und einerseits die Trauer über die Sünden dieser Welt, andererseits die Vorfreude auf das Himmlische ausdrückten.<sup>62</sup>

Das Leitbild, dem Hugo nach dem Text folgte, war der asketische Wanderprediger, der zur Buße und Umkehr aufrief und der im Hochmittelalter eine verbreitete Erscheinung war. Wohl ihrem Beispiel folgend, wollte er seine Pferdegespanne verkaufen und zu Fuß auf Predigtreisen gehen, doch er konnte von Bruno davon abgehalten werden, der befürchtete, dass Hugo davon hochmütig und von anderen Bischöfen der Absonderlichkeit angeklagt würde, aber auch, dass er dies wegen des schlechten Zustands der Wege nicht vollbringen könne (GVH, 3 [Sp. 770]). Dass ein solches Bild des Bischofsamtes in monastischen Kreisen kursierte, zeigt sich auch in der rund 15 Jahre nach der Vita Hugos durch Bernhard von Clairvaux verfassten Vita des Bischofs Malachias von Armagh, der sein Amt wandernd und zu Fuß verrichtete und dadurch bewies, dass er ein apostolischer Mann war.<sup>63</sup> Auch wenn Guigo sich von diesen Extremen distanzierte und den Gebrauch des Pferdes erlaubte, der seinerzeit auch in Bezug auf Äbte diskutiert wurde<sup>64</sup>, blieb er der Grundvorstellung des Bischofs als einer Sonderform des asketischen Wander- und Bußpredigers treu, die an das Wirken Christi, Johannes' des Täufers und der Apostel anknüpfte.

Damit bildete Hugo zugleich ein Gegenmodell zu anderen Bischöfen der Zeit, die aus Ehrgeiz in das Amt drängten, die Sünde der Simonie begingen, die Keuschheit missachteten und den Bistumsbesitz verschleuderten<sup>65</sup> – er war ein gregorianischer Musterbischof, der die Ziele der Kirchenreform vorbildlich

<sup>59</sup> Nabert, „La vie de saint Hugues“, 157.

<sup>60</sup> Zur Rolle der Buße in der Vita siehe Murray, „The Temptation of St. Hugh“, 92 f.

<sup>61</sup> Generell zur „Gabe der Tränen“: Piroška Nagy, *Le don de larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (V<sup>e</sup>–XIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris 2000. Ausführlich zu den Tränen und ihrer Symbolik in der Vita: Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 338–352; erwähnt auch bei Nabert, „La vie de saint Hugues“, 155 f.

<sup>62</sup> Siehe unter anderem GVH, 3 (Sp. 771). Siehe auch Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 349–352.

<sup>63</sup> Bernhard von Clairvaux, „Vita Sancti Malachiae episcopi“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, 454–598, 492 f. (cap. 8).

<sup>64</sup> Klaus Schreiner, „Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit. Gedankliche Begründungen und symbolische Formen mittelalterlicher Abtsherrschaft“, in: Ders. (Hg., in Verb. mit Mirko Breitenstein/Gert Melville), *Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters* (Vita regularis. Abhandlungen 53), Berlin/Münster 2013, 373–414, 404–407.

<sup>65</sup> Siehe die zum Teil indirekte Zeitkritik in GVH, 2 (Sp. 766 u. 768); 4 (Sp. 773); 5 (Sp. 775 f.).

umsetzte.<sup>66</sup> Im Gegensatz zu den verderbten Prälaten, die das Bischofsamt an sich rissen, blieb Hugo ein demütiger Mönch, der sich trotz seiner offenkundigen Heiligkeit als unwürdig empfand und stets zum Rücktritt bereit war.<sup>67</sup> Auch mit dem ganzen Bereich der weltlichen Herrschaft und Repräsentation konnte er, der monastischen Armut folgend, nichts anfangen: Der Hugo der Vita war kein Herrscher, sondern ein Diener, und der ganze Bereich der weltlichen Repräsentation wurde in der Vita ausgeblendet. Damit entwarf Guigo zugleich ein Gegenbild zu den von ihm beklagten Missständen der Kirche seiner Zeit, die sich seiner Auffassung nach an die Paläste anpasste, anstatt die Paläste – wie es sich gehörte – nach ihrem Bild zu formen.<sup>68</sup> Das vorrangige Feindbild Guigos war dasjenige, das im Rahmen von Kirchenreform und Investiturstreit bekämpft wurde – der durch den König eingesetzte und diesem dienende adelige Reichsepiskopat. Auch hier stützte die Vita die Ziele des Reformpapsttums ab.<sup>69</sup>

Insgesamt besehen, knüpfte Guigo in seiner Darstellung Hugos an das asketisch-monastische Bischofsideal in der Tradition des hl. Martin an – und trieb es zugleich auf die Spitze. Er konstruierte in der Vita einen kartäusischen Bischof, der radikal dem eremitisch-kartäusischen Verständnis von *perfectio* und nicht dem hochmittelalterlichen Priesterideal folgte. Der Mönch erschien nicht nur als bester Bischof, so dass – gemäß der Tradition des ‚heiligen Mannes‘ der Spätantike – seine Weltabgewandtheit ihn zu besonderen Positionen in der Welt befähigte. Mehr noch, waren Mönchtum und Bischofsamt im Grunde eines, womit dem von Claudia Rapp herausgearbeiteten Bild des heiligen Bischofs in der Spätantike entsprochen wurde. Daraus ergibt sich auch Guigos ausgesprochener Fokus auf das Privat- und Innenleben Hugos, wodurch seine Vita zu einer „biographie spirituelle“<sup>70</sup> wird; wir dürfen hier gleichsam in Hugos persönliche Gemäcker eintreten. Seine Tätigkeiten in der Öffentlichkeit als Bischof wurden demgegenüber zwar nicht ganz ausgeblendet, erhielten in der Vita aber weitaus weniger Aufmerksamkeit, da Hugo seiner Pflicht, für das Seelenheil seiner Herde zu sorgen, auch in monastischer Zurückgezogenheit nachkommen konnte.

Hiermit entzog sich Guigo auch den Grenzlinien, welche die zeitgenössische Polemik zwischen Mönchen und Klerikern bzw. Regularkanonikern zog; Letztere begründeten ihren Vorrang unter anderem dadurch, dass sie den Mönchen allein die Sorge um das eigene, sich selbst aber die Sorge um das Seelenheil anderer zusprachen.<sup>71</sup> Die Sorge um das eigene und das fremde Seelenheil fielen bei

<sup>66</sup> Cowdrey, „The Carthusians and their Contemporary World“, 37, 40 f. u. 43.; Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 313–318 u. 367–369.

<sup>67</sup> Siehe unter anderem GVH, 2 (Sp. 766) u. 5 (Sp. 777 f.).

<sup>68</sup> Guigo, „Brief an Kardinal Haimerich“, 136–139.

<sup>69</sup> Siehe Le Coq, *Hugues de Châteauneuf*, 367–369.

<sup>70</sup> Nabert, „La vie de saint Hugues“, 143.

<sup>71</sup> Siehe unter anderem die Argumentation in der *Epistola apologetica* des Anselm von

Guigo vielmehr in der monastischen Vorbildlichkeit und der stellvertretenden Buße zusammen, welche in der Bußpredigt nach außen vermittelt wurde. Der Fokus auf der Einheit von Predigt und Leben erinnert hierbei stark an das Bild des Hirten, das in der *Regula pastoralis* des Mönchspapstes Gregors des Großen vermittelt wurde; dieses bildete den wohl wichtigsten Bischofsspiegel des Mittelalters.<sup>72</sup> Zugleich unterschied sich das in der Vita gezeigte Bild eines kartäusischen Bischofs nicht wesentlich von demjenigen des kartäusischen Priors, wie es in den *Consuetudines Guigonis* geformt wurde, denn auch dieser wirkte vor allem durch seine Vorbildlichkeit und sein Wort und leitete die Buße der Mönche an.<sup>73</sup> Der kartäusische Bischof entsprach im Wesentlichen einem kartäusischen Prior, der außerhalb des Klosters wirkte und nicht an die *stabilitas loci* gebunden war. Für beide Ämter wurde der aristokratische Habitus abgelehnt, der den zeitgenössischen Bischöfen und oftmals kritisierten benediktinischen Äbten zu Eigen war.<sup>74</sup> Eine Konzession an den Bischof war das Pferd, das der Prior ohnehin nicht benötigte, da er die kartäusische Einöde nicht verlassen durfte.<sup>75</sup>

Die Synthese zwischen Mönch und Bischof, die Guigo vornahm, geschah allerdings um den Preis, dass das Bischofsbild sehr reduktionistisch gefasst werden musste. In einer Zeit, in der die pastoralen und weltlichen Aufgaben, aber auch die kirchenpolitischen und -organisatorischen Tätigkeiten die Amtsinhaber immer mehr beanspruchten, erschien das Bischofsideal Guigos zudem als recht anachronistisch. Solche Sichtweisen, die auf dem Rückgriff auf spätantike Modelle basierten, waren im Mönchtum der Zeit nicht unüblich und finden sich auch in der berühmten Denkschrift *De consideratione*, die Bernhard von Clairvaux an den Zisterzienserpapst Eugen III. richtete. Wenn Bernhard den Papst inmitten der zahlreichen Amtspflichten zur Kontemplation ermahnte und ihm Gregor den Großen als Vorbild vorhielt, der während einer Belagerung Roms seinen Ezechiel-Kommentar vollendet habe<sup>76</sup>, beging er eine Ungerechtigkeit: Denn inzwischen war der Papst zum Zentrum der westlichen Kirche geworden

---

Havelberg; siehe hierzu Werner Bomm, „Anselm von Havelberg, *Epistola apologetica*. Über den Platz der ‚Prämonstratenser‘ in der Kirche des 12. Jahrhunderts. Vom Selbstverständnis eines frühen Anhängers Norberts von Xanten“, in: Irene Crusius/Helmut Flachenecker (Hg.), *Studien zum Prämonstratenserorden* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 185/Studien zur Germania Sacra 25), Göttingen 2003, 107–183, 149–152.

<sup>72</sup> Siehe hierzu Monika Suchan, *Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 56), Berlin 2015, 80 f.

<sup>73</sup> *Consuetudines Guigonis*, 15 u. 35.

<sup>74</sup> Siehe Bernhard von Clairvaux, „Apologia“, 190, für entsprechende Kritik an den Äbten – die sich vor allem auf das prunkvolle Gefolge der Äbte mitsamt seinen zahlreichen Pferden konzentriert.

<sup>75</sup> *Consuetudines Guigonis*, 15.

<sup>76</sup> Bernhard von Clairvaux, „De consideratione ad Eugenium papam“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, 625–841, 654–656 [lib. 1, c. 9].



und hatte unendlich mehr Pflichten zu erfüllen als Gregor, der bei allem Ansehen in erster Linie der Bischof von Rom gewesen war. Auch aus damaliger Sicht musste die Vereinigung von kartäusischem Mönchtum und Bischofsamt somit in den Augen mancher als recht einseitig erscheinen: Hugo war so sehr Kartäuser, dass der Bischof zu kurz kam – und dies ist am besten sichtbar an seiner asketisch bedingten Amtsunfähigkeit. Er mochte über dieser zwar heilig und vorbildlich bleiben, doch er benötigte einen Stellvertreter, der die bischöfliche Arbeit erledigte.

#### 4. Die *Magna Vita* Hugos von Lincoln

Ein ganz anderes Bild eines kartäusischen Bischofs zeichnete der Benediktiner Adam von Eynsham, der seine *Magna Vita* Hugos von Lincoln um das Jahr 1213<sup>77</sup> – und damit rund 80 Jahre später als Guigo – in England schrieb.<sup>78</sup> Hugo, der von 1186 bis 1200 als Bischof von Lincoln amtierte, hatte tatsächlich die Profess als Kartäuser abgelegt und wurde im Jahr 1220 auf Petition der beiden Erzbischöfe und aller Bischöfe Englands päpstlich kanonisiert.<sup>79</sup> Nur wenige Jahre zuvor hatte einer der wirkmächtigsten Umbrüche der englischen Geschichte stattgefunden: Nachdem König Johann Ohneland 1214 die Schlacht von Bouvines gegen den französischen König Philipp II. Augustus verloren hatte, musste er nicht nur die englischen Festlandsbesitzungen in Frankreich weitgehend aufgeben; das Land selbst stürzte in eine tiefe Krise, die in einer Rebellion der englischen Barone und schließlich in der Festlegung ihrer Rechte gegenüber dem König in der *Magna Carta* von 1215 mündete. Der darauffolgende Bürgerkrieg setzte sich nach dem Tod Johanns zunächst fort; letztlich kam es jedoch dazu,

<sup>77</sup> Abfassungszeit erschließbar aus AMVH, 5, Prol. (Bd. 2, S. 74).

<sup>78</sup> Für die Fragestellung relevant sind mehrere Beiträge in folgenden zwei Sammelbänden: Henry Mayr-Harting (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, darin Henrietta Leyser, „Hugh the Carthusian“, 1–18, und Karl Leyser, „The Angevin Kings and the Holy Man“, 49–73; Michael Sargent (Hg.), *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in Celebration of the Eighth Centenary of the Consecration of St. Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln. 20–22 July, 1986*, Cambridge 1989, darin Richard Pfaff, „De Cella in Seculum. The Liturgical Aspects“, 17–27 und Cowdrey, „Hugh of Avalon“, 41–57. Darüber hinaus auch: Jacqueline Murray, „Mystical Castration. Some Reflections on Peter Abelard, Hugh of Lincoln and Sexual Control“, in: Dies. (Hg.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities. Men in the Medieval West* (Garland Medieval Casebooks 25/Garland Reference Library of the Humanities 2078), New York 1999, 73–91.

<sup>79</sup> Zu Kanonisation und Heiligenverehrung Hugos siehe David H. Farmer, „The Cult and Canonisation of St. Hugh“, in: Henry Mayr-Harting (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, 75–87.

dass dessen Sohn Heinrich III. (reg. 1216–1271) als Nachfolger anerkannt und die *Magna Carta* in ihrer endgültigen Fassung 1225 bestätigt wurden. Diese zentrale Urkunde, die heute als Grundlage der englischen Verfassung gilt, verbriefte als ersten Punkt die vollen Rechte und Freiheiten der englischen Kirche, wobei in der ersten Version von 1215 ausdrücklich die Freiheit der Bischofswahlen garantiert wurde.<sup>80</sup>

Adam schrieb seinen Text im Vorfeld dieser Ereignisse, als sich die Situation bereits zugespitzt hatte.<sup>81</sup> König Johann Ohneland hatte bereits seit dem Jahr 1205 die englische Kirche und das Papsttum gegen sich aufgebracht. Anlass dazu gab die umstrittene Nachfolge des Erzbischofs von Canterbury Hubert Walter, nach dessen Ableben das monastische Domkapitel und Johann zwei verschiedene Kandidaten wählten und sich zur Lösung des Konfliktes an Papst Innozenz III. wandten. Dieser lehnte jedoch kurzerhand beide Anwärter ab und bewegte die Mönche von Canterbury in Rom dazu, den von ihm favorisierten englischen Kardinal Stephan Langton zu küren; noch in Italien wurde er von Innozenz geweiht. Doch Johann Ohneland ließ ihn seinen Bischofsstuhl nicht einnehmen, woraufhin der Papst im Jahr 1208 das Interdikt über England verhängte und 1209 den König exkommunizierte. Infolge dieser Ereignisse verließen die meisten Bischöfe das Land und folgten Stephan Langton in das Exil. Durch immer größeren Widerstand der englischen Barone und die Vorbereitung einer französischen Invasion genötigt, musste sich der König schließlich im Jahr 1213 dem Papst unterwerfen und nahm England von diesem zu Lehen. Nach der Rückkehr der Bischöfe wurde seine Exkommunikation aufgehoben. Friede kehrte dennoch nicht ein; einige Barone verweigerten Johann die Heerfolge bei seinen französischen Feldzügen, da sie auf dem Kontinent nicht zu Kriegsdienst verpflichtet seien. Als Johann schließlich die besagte Schlacht bei Bouvines verlor, kam der Konflikt zwischen dem König und den Baronen zum offenen Ausbruch. Stephan Langton als Führer der klerikalen Opposition setzte hierbei auf Verhandlungen mit dem König statt auf Krieg. Schließlich musste Johann der Kirche freie Bischofswahlen und den Baronen unter anderem die Kontrolle seiner Forstbeamten zugestehen. Da Stephan die *Magna Carta* unterstützte, wurde er von Papst

---

<sup>80</sup> Die explizite Erwähnung der freien Bischofswahlen fehlt in der Version von 1225. Zur Bedeutung der *Magna Carta* für die englische Kirche aus rechtsgeschichtlicher Sicht, mit weiterführenden Literaturhinweisen, siehe Richard Helmholz, „The Church and Magna Carta“, in: *William & Mary Bill of Rights Journal* 25/2 (2016), 425–436.

<sup>81</sup> Für eine bündige Überblicksdarstellung der Ereignisgeschichte, mit Hinweisen auf weiterführende Literatur, siehe Dieter Berg, *Die Anjou-Plantagenets. Die englischen Könige im Europa des Mittelalters (1100–1400)* (Urban-Taschenbücher 476), Stuttgart 2003, bes. 104–130. Für eine detaillierte Darstellung der Ereignisse und der Biographie Stephan Langtons siehe Daniel Baumann, *Stephen Langton. Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207–1228)* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 144), Leiden u. a. 2009.

Innozenz III. suspendiert und konnte erst 1218 unter Papst Honorius III. wieder in sein Amt zurückkehren.

Hugo von Lincoln, der wie schon der zum benediktinischen Bischof stilisierte Märtyrer und Erzbischof von Canterbury Thomas Becket für die Rechte der Kirche gekämpft hatte, bildete wie dieser ein heiliges Aushängeschild der englischen Freiheitsbewegung bzw. der geistlichen Opposition gegen Johann und Unterstützer der *Magna Carta* – ähnlich, wie Hugo von Grenoble sinnbildlich für die Ziele der Kirchenreform und die Errungenschaften des Investiturstreits gestanden hatte. Entsprechend fanden sich in der Heiligenvita Adams einige Stellen, in denen Hugo sich für die Ziele der Opposition gegen Johann einsetzte – unter anderem sprach er sich für freie Bischofswahlen aus, kritisierte und exkommunizierte königliche Forstbeamte und teilte die Meinung der Rebellen, dass man außerhalb Englands keine Heerfolge leisten müsse.<sup>82</sup> Ähnlich wie damals, als Guigo die Vita Hugos von Grenoble schrieb, waren zu der Zeit, als Adam seinen Text verfasste, die von Hugo von Lincoln vertretenen Ziele der englischen Opposition noch umkämpft und mussten erst mühsam durchgesetzt werden. Die Kanonisation Hugos von Lincoln diente letztlich auch dazu, sowohl die *Magna Carta* als auch die dazugehörige neue Stellung der Barone mit päpstlicher Unterstützung zu legitimieren. Hugo konnte als Heiliger des Ausgleichs dienen: Er kämpfte zwar für die Rechte der Kirche und schob den Machtbestrebungen der Plantagenets einen Riegel vor, doch er hatte diesen nicht den Gehorsam aufgekündigt.<sup>83</sup> Zugleich erkannte Papst Honorius III., indem er Hugo kanonisierte, im Gegensatz zu seinem Vorgänger die Berechtigung der *Magna Carta* an. Dadurch wurde letztlich auch die Politik Stephan Langtons während des Konflikts anerkannt, der wie Hugo den Ausgleich gesucht hatte. Um den Frieden symbolwirksam zu beschwören, krönte Stephan mit Zustimmung des Papstes im Mai 1220 Heinrich III. und verkündete bei diesem Anlass auch die Kanonisation Hugos. Nur zwei Monate später fand schließlich die feierliche Translation Becketts statt, die Stephan als Fest der Versöhnung inszenierte.<sup>84</sup>

Als Mönchsbischof in England stand Hugo von Lincoln in einer besonderen Tradition. Denn dort hatten benediktinische Bischöfe lange Zeit eine herausragende Rolle gespielt und der englischen Kirche eine besondere, monastische Prägung verliehen. Diese ging auf die drei von König Edgar (959–975) unterstützten heiligen benediktinischen Bischöfe und Reformer Dunstan, Oswald und Ethel-

<sup>82</sup> Siehe unter anderem AMVH, 3,2 (Bd. 1, S. 95 f.) u. 3,9 (Bd. 1, S. 114); 4,5–6 (Bd. 2, S. 23–28); 5,5 (Bd. 2, S. 98–100). Zur Frage der Heerfolge als wichtiger Streitpunkt in der Krise, die zur *Magna Carta* führte, siehe Decima Douie, „Introduction“, in: AMVH, Bd. 1, S. xlv f.

<sup>83</sup> So auch Cowdrey, „Hugh of Avalon“, 52 f.

<sup>84</sup> Zu den Ereignissen rund um die Krönung und die Translation Becketts siehe Baumann, *Stephen Langton*, 256–269. Baumann geht hier sehr ausführlich auf die Inszenierung der Translation, aber kaum auf die Kanonisation Hugos ein.

wold zurück, welche um 970 mittels der *Regularis Concordia* eine einheitliche benediktinische Observanz in England durchzusetzen suchten; infolge der Reformen wurden an manchen Domkirchen – am wichtigsten war hier Canterbury – monastische Kathedralkapitel eingeführt, in denen der Mönchsbischof zugleich als Abt fungierte.<sup>85</sup> Weitere monastische Kathedralkapitel entstanden zwischen der Amtszeit des Erzbischofs Lanfrank von Canterbury (reg. 1070–1089) und dem Jahr 1133, so dass im weiteren 12. Jahrhundert zehn von insgesamt siebenzehn englischen Domkapiteln mit Mönchen besetzt waren. Die Mönchs Bischöfe mussten an solchen Kirchen keine monastische Gemeinschaft kreieren, wie es Hugo von Grenoble tat, sondern konnten dort tatsächlich als Mönche unter Ihresgleichen leben.

In der Zeit zwischen 960 und der normannischen Eroberung von 1066 stellten die Mönche die weitaus meisten, der Schätzung von David Knowles zufolge bis zu 75 % der englischen Bischöfe. Zwischen 1066 und 1215 nahm der prozentuale Anteil der Mönchs Bischöfe in England rapide ab, so dass nach Knowles in diesem Zeitraum insgesamt nur 23 von geschätzten 150 Bischofserhebungen monastische Kandidaten betrafen. In der Zeitspanne zwischen dem Tod Hugos von Lincoln im Jahr 1200 bis zum Tod Johann Ohnelands 1216, in der Adam seine *Magna Vita* verfasste, gab es sogar überhaupt keinen Mönchs bischof mehr.<sup>86</sup> Dennoch wies England gerade zwischen 1066 und 1215, als die Mönchs bischöfe zahlenmäßig an Bedeutung verloren, herausragende Mönche auf den Bischofsstühlen auf. Hier sind vor allem Lanfrank und Anselm von Canterbury, Wulfstan von Worcester und der bereits genannte Thomas Becket – dessen Zugehörigkeit zum Mönchtum jedoch nicht unumstritten war – zu nennen. Die beiden Letztgenannten wurden wie Hugo päpstlich kanonisiert, und sowohl Anselm als auch Thomas hatten sich besondere Verdienste im Kampf für die Freiheit der englischen Kirche gegen die Könige erworben.

Gegen Ende des 12. und zu Beginn des 13. Jahrhunderts, als Hugo amtierte und seine Viten entstanden, waren nicht nur Mönchs bischöfe eine Seltenheit geworden; auch die Tradition der monastischen Kathedralkapitel war nicht mehr unangefochten. In einer Zeit, in der die kirchenpolitischen und -organisatorischen sowie weltlichen Aufgaben des Bischofs immer wichtiger wurden, erwiesen sich gebildete Kleriker bzw. flexibel einsetzbare Spezialisten als die bessere Wahl für ein Domkapitel als die recht unflexiblen, in das Kloster eingebundenen Mönche, die ihre führende Rolle in der Bildung längst verloren hatten und sich erst gegen Ende des 13. Jahrhunderts in größerem Maß für die Universitäten öffneten; auch bei den Bischöfen selbst wurde zunehmend eine universitäre Ausbil-

<sup>85</sup> Zu den monastischen Kathedralkapiteln siehe David Knowles, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council 940–1216*, 2. Aufl., Cambridge 1966, 619–631.

<sup>86</sup> Knowles, *The Monastic Order in England*, 697–701 u. 709 f.

derung als wichtige Qualifikation für das Amt gesehen.<sup>87</sup> Dies führte vor allem zu Problemen in Canterbury: Schon das Verhältnis des Thomas Becket zu seinen Mönchen war nicht spannungsfrei gewesen, und seine Nachfolger Balduin von Canterbury (reg. 1184–1190) – selbst ein zisterziensischer Bischof – und Hubert Walter (reg. 1193–1205) gerieten mit den Mönchen in Konflikt, da sie dem monastischen Kathedralkapitel ein Säkularkanonikerstift an die Seite stellen wollten, worin die Mönche die Gefahr sahen, bedeutungslos zu werden. Die Rivalität zwischen Klerikern bzw. Kanonikern und Mönchen drückte sich so nicht nur in der Theorie aus, sondern war von hoher kirchenpolitischer Bedeutung.

Hugos Amtszeit und seine Kanonisation fielen somit in eine Zeit, in der das Modell des Mönchsbischofs zu einem Anachronismus zu werden drohte; sein benediktinischer Biograph schrieb letztlich auch gegen diese Entwicklung an und ließ Hugo in seiner *Vita* explizit Partei für die Mönche von Canterbury ergreifen – dieser versuchte, die Erzbischöfe von ihrem Vorhaben abzubringen. Adam stellte den beiden Erzbischöfen das gute, von brüderlich-monastischer Liebe und Frieden geprägte Verhältnis Hugos zu seinen Kanonikern gegenüber und sprach sich damit implizit für die Wahrung der monastischen Kathedralkapitel aus, mit denen der jeweilige Bischof auskommen sollte (AMVH, 3,12 [Bd. 1, S. 121–124]). Tatsächlich wurde Hugo auch von Giraldus Cambrensis, der den Mönchsbischofen skeptisch gegenüberstand, als herausragender Bischof beurteilt. Giraldus widmete Hugo einen Abschnitt in seiner *Vita S. Remigii* und kontrastierte diesen mit dem als recht mittelmäßig beurteilten Zisterzienserbischof Balduin von Canterbury – ein Text, den Adam kannte und für seine *Vita* benutzte.<sup>88</sup> Daneben schrieb Giraldus um 1210–1214 eine eigene *Vita* für Hugo, die jedoch erheblich kürzer als Adams Schrift ausfiel und kaum auf Hugos Mönchtum einging; gelobt wurde vor allem seine tüchtige Erfüllung der bischöflichen Aufgaben.

Im Gegensatz dazu stand in der von Adam verfassten *Magna Vita*, die als eine der ausführlichsten Heiligenviten des Mittelalters gilt, der Mönchsbischof Hugo im Vordergrund. Dies mag einerseits dem monastischen Autor, andererseits aber auch dem Schreibanlass geschuldet sein. So war Adam Mönch in Eynsham gewesen, bevor er in den letzten drei Jahren der Amtszeit Hugos als dessen Kaplan fungierte – er konnte deshalb aus erster Hand berichten. Der Text ist daher auch mit Erzählungen durchwoben, die Adam von Hugo selbst gehört hatte, wodurch ein sehr lebendiges Bild des Bischofs entsteht, der offenbar ein ausgeprägtes Selbstbewusstsein hatte. Die *Vita* selbst wurde auf Anregung zweier ehemaliger Benediktiner aus dem Kathedraalkloster von Winchester verfasst, die Kartäuser

<sup>87</sup> Eine stärkere Betonung der Bildung findet sich auch in den Viten kanonisierter Bischöfe ab den 1240er Jahren, siehe André Vauchez, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge u. a. 2005, 293.

<sup>88</sup> Giraldus Cambrensis, „*Vita S. Remigii*“, in: Ders., *Opera*, Bd. 7, hg. v. James F. Dimock (Rolls Series 21/7), Wiesbaden 1964, 3–80; zu Hugo und Balduin 29,67–80; Abschnitt 29,73–76 zitiert bei AMVH, 3,6 (Bd. 1, S. 104–106).

in Witham geworden waren. Die beiden waren schon längst gestorben, als Adam seinen Text vollendete (AMVH, 2,14 [Bd. 1, S. 88 f.]), doch könnte eine solche Adressatengruppe von Benediktinern und Kartäusern einige Merkmale des Textes erklären. Vor allem den Interessen der Kartäuser musste es entgegenkommen, dass Adam umfassend auf Hugos Zeit als Mönch einging – der Text konnte einen umfassenden Sittenspiegel für die Mönche und ihr gewünschtes Verhalten in verschiedenen Ämtern darbieten, aber auch die Kriterien dafür aufzeigen, wen man in leitende Ämter befördern sollte. Die verschiedenen Lebens- und Karrierestationen Hugos bildeten denn auch die Grundgliederung des Textes.

Dass Adam auch Benediktiner als Adressaten im Blick hatte, könnte wiederum erklären, dass er oftmals die Gemeinsamkeiten zwischen den beiden monastischen Richtungen betonte und mehrmals auf ihr freundliches Verhältnis zueinander einging. In England waren die Kartäuser noch Neuankömmlinge: Witham war erst 1178/79 als erste englische Kartause gegründet worden. Der neue Orden selbst wurde von den englischen Benediktinern nicht unumschränkt willkommen geheißen<sup>89</sup>, und laut der *Magna Vita* weigerten sich einige Kanoniker von Lincoln ursprünglich, Hugo zum Bischof zu wählen, da sie die Kartäuser verabscheuten (AMVH, 3,1 [Bd. 1, S. 94]). Die Benediktiner mussten erst eine geregelte Beziehung zu den Neuankömmlingen finden; zwischen den Klöstern bzw. Orden war hierbei die Frage des Transitus (Ordenswechsels) zentral. Wie an den Anregern der Vita sichtbar, fanden Übertritte von Benediktinern zu den Kartäusern statt; umgekehrt verließen manche die Kartause und wurden Benediktiner, worauf Adam in seinem Text einging. Manche hatten hierbei das Bedürfnis, den ehemaligen Orden zu verunglimpfen und ihren Austritt dadurch zu rechtfertigen. So berichtete Adam von zwei Benediktinern, die ehemals Mönche in Witham gewesen waren, welche die kartäusische Lebensweise schmähten, die Unvernünftigkeit und Arroganz der Kartäuser anprangerten und sich darüber beschwerten, dass man in der Zelle an der *acedia* (Trägheit des Herzens) zugrunde ginge (AMVH, 2,11 [Bd. 1, S. 80–83]) – einer monastischen Sünde, die einen Zustand aus Langeweile, ziellosem Handeln und universaler Unzufriedenheit bezeichnete.<sup>90</sup>

Im Gegensatz dazu betonte Adam in seinem Text die Ähnlichkeit und das freundliche Verhältnis der Kartäuser zu den Benediktinern bzw. Cluniazensern. Unter anderem zog er dafür den cluniazensischen Bischof Hugo von Grenoble als Beispiel heran, der zwar gerne Kartäuser gewesen wäre, aber den schwarzen Mönchen keine Schande bereiten wollte, indem er ihren Habit niederlegte; umgekehrt unterstrich er die Wertschätzung Hugos von Lincoln für die clunia-

<sup>89</sup> Herbert E. Cowdrey, „The Carthusian Impact on Angevin England“, in: Karl Thir/ Anton Drexler (Hg.), *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter* (Analecta Cartusiana 63), Bd. 1, Salzburg 1990, 35–48, 44–46.

<sup>90</sup> Zur Sünde der *acedia* siehe Siegfried Wenzel, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.

zensische Lebensweise, die er nach eigenen Angaben angenommen hätte, wenn er nicht zuvor die Kartause für sich entdeckt hätte.<sup>91</sup> Seine Vita konnte somit auch dazu dienen, Werbung für den Kartäuserorden zu betreiben, der in England noch nicht etabliert war; an einigen Stellen wurde denn auch ausführlich die Lebensweise der Kartäuser beschrieben, die Adam als den herausragendsten Orden darstellte.<sup>92</sup>

Hugo zählte zu den Mönchs Bischöfen, die den Weg vom Kloster in das Bischofsamt gingen, wies aber die Besonderheit auf, dass er zwei klösterlichen Richtungen angehört hatte. Wenn im Folgenden von ihm die Rede ist, soll wiederum nur die *literarische Figur nach der Darstellung Adams*, nicht aber die historische Person Hugos gemeint sein. Bereits als Kind war er zusammen mit seinem Vater in ein Regularkanonikerstift, das in der Diözese Grenoble lag, eingetreten (AMVH, 1,1 [Bd. 1, S. 5–8]). Seine besonderen Fähigkeiten, die insbesondere in der Verbindung von Bildung, persönlicher Tugend, Redegabe und einer gewinnenden Art bestanden, wurden schon früh erkannt und führten dazu, dass er – laut der Vita gegen seinen Willen – zum Diakon geweiht, mit der Leitung der Zelle und Kirche St. Maximus betraut und dort als Seelsorger tätig wurde (AMVH, 1,2 [Bd. 1, S. 8–11]; 1,4 [Bd. 1, S. 16 f.]; 1,5 u. 1,6 [Bd. 1, S. 18–21]). Nach einem Besuch der Chartreuse zusammen mit seinem Prior verfiel Hugo, der nach Meinung der anderen innerhalb seiner Richtung bereits die *perfectio* erreicht hatte, der Lebensweise der Kartäuser. Da er nach einer größeren Vollkommenheit (*ad perfectiora*) strebte, verließ er entgegen dem ausdrücklichen Verbot seines Oberen, der ihn bei sich behalten wollte, heimlich seine Zelle und trat in die Chartreuse ein (AMVH, 1,7 u. 1,8 [Bd. 1, S. 22–27]).

Als mustergültiger Kartäuser erlangte er alsbald die Priesterweihe (AMVH, 1,10–12 [Bd. 1, S. 30–38]) und stieg im Laufe der Jahre zum Prokurator der Chartreuse auf, womit er das nach dem Priorat zweithöchste Amt des Vorstehers des unteren Hauses und damit des Leiters der Laienbrüder und der Klosterwirtschaft innehielt (AMVH, 1,14 [Bd. 1, S. 41–44]). Die nächste Station seiner Karriere war bereits das Priorat in Witham. Die erste, von König Heinrich II. gegründete englische Kartause litt in ihren ersten Jahren unter Schwierigkeiten, und als der König nach dem Tod des zweiten Priors nach einem Ersatz suchte, wurde Hugo ihm von einem Adeligen aus Maurienne empfohlen. Auf Befehl des Bischofs von Grenoble, dem der Prior der Chartreuse die Entscheidungsgewalt über seinen Mönch abtrat, begab sich Hugo nach England (AMVH, 2,1 [Bd. 1, S. 46–49]; 2,3 u. 2,4 [Bd. 1, S. 53–60]) und führte Witham im stetigen Austausch mit Heinrich zur Blüte.

<sup>91</sup> Siehe unter anderem AMVH, 2,13 (Bd. 1, S. 84–88); 4,9 (Bd. 2, S. 43 f.); 5,15 (Bd. 2, S. 175). Siehe auch Leyser, „Hugh the Carthusian“, 1, die hierin auch eine Spitze gegen die Zisterzienser sieht.

<sup>92</sup> Siehe beispielsweise AMVH, 1,10 (Bd. 1, S. 30–34).

Die guten Beziehungen, die er zum König pflegte, waren auch dafür ausschlaggebend, dass Hugo als Bischof von Lincoln ausersehen und zum Gipfel seiner Laufbahn geführt wurde. Als Kandidat des Königs und des Erzbischofs von Canterbury wurde er auf einer königlichen Versammlung in Eynsham von den Kanonikern von Lincoln, unter denen einige Bedenken anmeldeten, zum Bischof gewählt. Hugos Gegner wollten ihn aufgrund seiner ausländischen Herkunft, seines fremden Akzents und seiner Ordenszugehörigkeit nicht ernst nehmen, während seine Fürsprecher auf seine Heiligkeit, seine außergewöhnliche Tugend und seine feinen Sitten (*morum elegantia*) verwiesen und sich letztlich durchsetzten. Dies zeigt, dass für die Kanoniker, unter denen sich zahlreiche Höflinge befanden, nicht nur Hugos Religiosität, sondern auch sein Auftreten innerhalb der Hofgesellschaft eine große Rolle spielte (AMVH, 3,1 [Bd. 1, S. 92–94]). Im Einklang mit den Bestimmungen des Vierten Laterankonzils von 1215 und den Zielen der *Magna Carta*, die freie kanonische Wahlen anstatt der traditionellen Bestimmung der Bischöfe durch den König vorsah, betrachtete Hugo jedoch seine Wahl als ungültig und gab die Entscheidung an das Domkapitel zurück, das ihn daraufhin in Abwesenheit des Königs nochmals wählte. Danach ließ er noch die Zustimmung des Priors und der Mönche der Chartreuse einholen (AMVH, 3,2–4 [Bd. 1, S. 95–99]), womit er die kirchenrechtliche Bestimmung erfüllte, dass ein Mönch nur mit Zustimmung seines monastischen Oberen und seiner Gemeinschaft zum Bischof erhoben werden durfte.<sup>93</sup> Sein Gehorsamsgelübde konnte nur im Gehorsam aufgelöst werden.<sup>94</sup> Damit vermittelte Adam ein wichtiges Modell für eine kirchenrechtlich gültige Wahl eines kartäusischen Bischofs.

Die Darstellung der Statuspassage in der *Magna Vita* ist sehr ausführlich und interessant, da sie den Eintritt in das Bischofsamt als Eintritt in eine völlig andere Welt beschreibt – in der Hugo sein Mönchtum gleichwohl beibehielt. Der ihm bevorstehende radikale Wandel war Hugo bewusst, der sich zunächst durch Gebete auf das Bischofsamt vorbereitete. Er fürchtete sich davor, wie sich sein Leben ändern würde, wie er der Versuchung und Sünde ausgesetzt würde und von Unruhe und weltlichen Sorgen geplagt werden würde, statt in der paradiesischen Reinheit und Ruhe der Kartause zu verharren. Die Annahme des Amtes erscheint als Bruch mit dem bisherigen Leben und als Gefährdung des Seelenheils, das der Mönch in Kontemplation und Abgeschiedenheit suchte (AMVH, 3,4 [Bd. 1, S. 99 f.]). Anhand von Adams Schilderung der Zeremonien der Bischofsweihe und Inthronisation mit anschließendem höfischen Fest wird deutlich, dass Hugo nun in die Welt der höfischen Repräsentation und weltlichen Herrschaft eintrat. Als er zur Weihe in Westminster Abbey in London eintritt,

<sup>93</sup> Oligier, *Les évêques réguliers*, 95–97 u. 101–104. Die Frage, ob auch die Mönchsgemeinschaft zustimmen musste, war lange umstritten; ihre Beteiligung setzte sich aber schließlich in der Kanonistik durch.

<sup>94</sup> Zur Rolle des Gehorsams in Hugos Ausübung des Bischofsamtes siehe Leyser, „Hugh the Carthusian“, 14 f.



zeigte er die kartäusische Demut und Armut nach außen: Er trug den weißen Ordenshabit und ritt auf einem Pferd mit schmucklosem Geschirr, auf dem er ein Bündel aus Fellen und ärmlichen Schlafdecken angebracht hatte, denn er wollte nichts an seiner Lebensweise ändern, bevor er Bischof war. Seine Begleiter, die auf prächtigen Pferden reitenden Kanoniker, störten sich jedoch an diesem Bündel und entfernten es heimlich. Anlässlich der Weihezeremonie beschenkte der König Hugo mit Gefäßen aus Gold und Silbergerät, das dieser benötigte – dies symbolisierte den neuen bischöflichen Reichtum, ohne den ein Amtsinhaber nach Auffassung Adams offenbar nicht auskam (AMVH, 3,5 [Bd. 1, S. 101–103]). Reichtum und herrschaftliche Repräsentation zeigen sich schließlich im Anschluss an die Thronsetzung in der Kathedrale von Lincoln, als ein Festbankett stattfand, für das Hugo großzügig Rotwild schlachten ließ. An oder um diesen Tag erschien auf einem bischöflichen Gut nahe von Lincoln zudem ein riesenhafter Schwan, der Adam zufolge von Gott gesandt und später zum Attribut des Heiligen wurde. Der Eintritt in die höfische Welt wird von Adam somit durch die erstmalige Erwähnung von Tieren markiert, die zugleich mit weltlichen Hoheitsrechten in Verbindung stehen.<sup>95</sup> Ebenso werden erstmals Diener und Personal bzw. weltliche Untergebene Hugos erwähnt, die im Kontrast zur egalitären Brüdergemeinschaft der Kartäuser stehen (AMVH, 3,6–7 [Bd. 1, S. 103–107]). Es ist interessant, dass dieser Eintritt in die höfische Welt von Adam nicht als negativ gekennzeichnet wird. Auch sonst wird in der Vita betont, wie gewandt sich Hugo innerhalb der höfischen Gesellschaft bewegen und wie gut er mit dem König umgehen konnte. Der Bischof wurde als leutselig und gewinnend, als diplomatisch, schlagfertig und witzig dargestellt<sup>96</sup> – der Kontrast zu seinem zurückgezogenen, ernsthaften Namensvetter könnte nicht größer sein.

Auch Hugo von Lincoln zog sich als Bischof gerne in die Kartause zurück. In fast jedem Jahr begab er sich ein- oder zweimal nach Witham, in dem eine eigene Zelle für ihn reserviert war (AMVH, 4,9 [Bd. 2, S. 44 f.]). Die Aufenthalte, die meist in den Herbst und damit in die Erntezeit fielen, in der die Bevölkerung ohnehin beschäftigt war, dauerten einen und oft über zwei Monate; Adam vermittelt uns hier die interessante Information, dass Hugo dafür von sehr vielen kritisiert wurde (AMVH, 4,14 [Bd. 2, S. 70 f.]). Die jährlichen Klosteraufenthalte des Bischofs wurden von Adam wieder als Einzug in eine andere Welt beschrie-

<sup>95</sup> Der Schwan fungiert in der Vita sowohl als geistliches als auch als weltliches Symbol. Zur geistlichen Komponente siehe weiter unten in diesem Beitrag; zur geistlichen Symbolik allgemein siehe Katja Laske u. a., „Schwan“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. v. Engelbert Kirschbaum u. a., Bd. 4, Freiburg i. Br. 1994, 133 f. Zur Verbindung mit der weltlichen Herrschaft siehe Brage bei der Wieden, „Schwanenjagden als Manifestation von Herrschaft“, in: Wilhelm Heizmann/Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia* (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 37), Berlin/New York 2003, 84–99.

<sup>96</sup> Siehe unter anderem AMVH, 1,1 (Bd. 1, S. 6); 2,5–7 (Bd. 1, S. 60–72); 3,10 (Bd. 1, S. 115–119).

ben; dabei fand geradezu eine Umkehrung der Ereignisse der Bischofseinsetzung statt. Bischofsamt und Kartäuserleben wurden hier vordergründig metaphorisch gegenübergestellt, aber im Hintergrund wieder miteinander verflochten: Aus den Stürmen dieser Welt kehrte er in die Ruhe des Paradieses zurück, tauschte die hässliche Lea, welche die *vita activa* symbolisierte, gegen die schöne Rahel aus, die für die *vita contemplativa* stand, und er wusch dort durch die Beichte von Staub dieser Welt von seinen Füßen (AMVH, 4,9 [Bd. 2, S. 44 f.]).<sup>97</sup> Der Text Adams impliziert somit, dass Hugo sich in der Kartause von den Sünden reinigte, die er durch seine Tätigkeit in der Welt beging; das Motiv der Fußwaschung erinnert an Gründonnerstag und das letzte Abendmahl, bei dem die Jünger Jesu zusammen feierten und das Sakrament der Eucharistie begründet wurde. Wie ein Adler schien er im Äußeren wie Inneren seine Jugend zu erneuern und dadurch letztlich neue Kraft für sein anstrengendes Amt zu schöpfen. Der Eintritt in die neue Welt wurde durch einen Kleiderwechsel markiert; mit Ausnahme des Bischofsrings unterschied er sich äußerlich nicht von gewöhnlichen kartäusischen Priestermonchen. Er lebte wie ein einfacher Mönch unter anderen und zeigte seine Demut, indem er auf Diener verzichtete und niedere Reinigungsarbeiten verrichtete (AMVH, 4,10 [Bd. 2, S. 49–51]). Wenn er mit Besuchern sprach, die ihn um einer spirituellen Unterweisung willen aufsuchten, bemerkten diese, dass er mit himmlischen Strahlen um sein Gesicht herum gehört war, die durch sein Gespräch mit Gott in der Zelle verursacht wurden (AMVH, 4,9 [Bd. 2, S. 45 f.]). Aufgrund dieser Metaphorik erschien Hugo als Heiliger, als Engel des Herrn und neuer Moses, dem man bekanntlich Hörner zusprach, und konnte somit die himmlische Botschaft an die Bevölkerung vermitteln. Auch mit Johannes dem Täufer, dem Kündler des Herrn und ersten Spender der Taufe, wurde er verglichen (AMVH, 4,10 [Bd. 2, S. 51]).

Wenn Hugo die Kartause wieder verlassen wollte, um in sein Amt zurückzukehren, bat er die Brüder hierfür um Erlaubnis und vertraute sich ihrem Gebet an (AMVH, 4,14 [Bd. 2, S. 71]). Die Auflösung des monastischen Gehorsams bei der Bischofswerdung wurde hier rituell wiederholt. Doch anders als sein Namensvetter verließ Hugo die Kartause aus eigenem Antrieb – zwar war ihm das Amt ebenfalls eine Last und wünschte er nichts sehnlicher, als wieder Mönch zu sein, doch stellte er das Wohl seiner Herde über sein eigenes<sup>98</sup> und damit auch das Priesterideal über die monastische *perfectio*. Mönchtum und Bischofsamt blieben jedoch eng miteinander verwoben, denn die Klosteraufenthalte sorgten offenbar dafür, dass Hugo sein Amt besonders gut ausüben konnte – er beugte der Gefahr des Hochmuts vor, gewann neue Kraft für die Strapazen des Amtes und konnte durch das Zwiegespräch mit Gott die himmlische Botschaft verbei-

<sup>97</sup> Zu *vita activa* und *contemplativa* siehe Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, 592–623.

<sup>98</sup> Siehe hierzu beispielsweise AMVH, 4,7 (Bd. 2, S. 35–38), und in Bezug auf einen späteren Besuch der Chartreuse während einer Reise 5,14 (Bd. 2, S. 164–167).

ten. Er war gerade deshalb ein besonders guter Bischof, weil er seinem Mönchtum nach wie vor Platz einräumte, wenngleich er dieses den Pflichten des Amtes unterordnete und damit dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe nachkam.

Die Klostersaufenthalte erschienen hierbei nach wie vor als notwendig, um den Mönchsbischof von den Sünden zu reinigen, die er sich in der Welt zuzog, und waren so unabdinglich, um das eigene Seelenheil zu wahren und so weiterhin wenigstens rudimentär das monastische Streben nach Vervollkommnung zu erfüllen. Hugo bedauerte in späteren Jahren, als Bischof nicht den Grad an Tugendhaftigkeit erreicht zu haben, den er als Mönch hätte erlangen können (AMVH, 1,9 [Bd. 1, S. 30]). Das Bischofsamt bedeutete für Hugo somit ein Opfer des eigenen Selbst und eine Kreuzigung des eigenen Willens – womit er sich wiederum als wahrer Mönch erwies und Christus nachahmte, der die Sünden der Welt auf sich nahm. Es ist selbstverständlich, dass Hugo als ein Heiliger seine Tugendhaftigkeit unterschätzte und sich stets als unwürdig betrachtete, doch für den Leser erscheint es als unzweifelhaft, dass Hugos Vollkommenheit als Bischof nicht geringer war als diejenige eines wahren Mönches.<sup>99</sup>

Auch Hugo von Lincoln versuchte, in seinem bischöflichen Alltag monastisch zu leben, wobei sein Leben allerdings eher allgemein monastische statt spezifisch kartäusische Züge trug; unter anderem ließ er sich zu Tisch und bei anderen Gelegenheiten ebenfalls fromme Schriften vorlesen (AMVH, 3,13 [Bd. 1, S. 126]).<sup>100</sup> Aber dies blieb seine individuelle Frömmigkeitspraxis, denn anders als sein Namensvetter scharte er in seiner allernächsten Umgebung keine Mönchsgemeinschaft um sich, die ihn gegen die ‚Welt‘ abriegelte. Mit Adam selbst als Kaplan gab es zwar einen Benediktiner in seinen Diensten; die Vita deutet an, dass er nicht der einzige war.<sup>101</sup> Hugos engste Vertraute und größte Stütze waren jedoch vor allem seine Domkanoniker, die von Hugo sorgfältig ausgewählt wurden und sich durch eine untadelige Lebensführung sowie umfassende Bildung ausweisen mussten. Hugo umgab sich also mit frommen Experten, die ihn bei der Administration der Diözese unterstützen konnten (AMVH, 3,8 [Bd. 1, S. 110–113]). Dies entsprach nicht nur den kirchenorganisatorischen Erfordernissen der Zeit, sondern spiegelt auch Hugos begrenzte Möglichkeiten wider – denn es wäre aufgrund der oben dargelegten Streitigkeiten um das monastische Kathedralkapitel von Canterbury wohl ein Politikum gewesen, sich eine größere Anzahl von Mönchen an den Hof zu holen.

Ebenso wenig versuchte er, die kartäusische Einsamkeit in seinem Alltag umzusetzen. Die Vita verdeutlichte vielmehr eindringlich, dass ‚Bischof‘ ein sozialer Beruf war. In zahllosen Szenen wurde geschildert, wie Hugo Kinder firmte und

<sup>99</sup> Zum Unterschied zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung des Heiligen siehe unter anderem AMVH, 1,7 (Bd. 1, S. 22); 3,8 (Bd. 1, S. 111 f.).

<sup>100</sup> Siehe hierzu auch Douie, „Introduction“ (Bd. 1, S. xl).

<sup>101</sup> Impliziert durch AMVH, 4,9 (Bd. 2, S. 43 f.).

mit ihnen herzlich umging, Leprakranke umarmte, mit anderen sprach und auch vor Frauen nicht zurückscheute.<sup>102</sup> Hugo lebte die Einsamkeit nur temporär, vor allem in Form seiner jährlichen Klosteraufenthalte, aber auch, wenn er das oben erwähnte bischöfliche Gut bei Lincoln besuchte. Dort befand sich nämlich der besagte Schwan, der sich gegenüber dem Bischof handzahn und anhänglich zeigte und nicht von seiner Seite wich, aber jeden wild attackierte, der in die Nähe des Bischofs wollte; das Tier, das nach Auffassung Adams von Gott gesandt worden war, beschützte Hugo sogar, wenn dieser schlief. Es stand zugleich für die Reinheit und Heiligkeit Hugos (AMVH, 3,6–7 [Bd. 1, S. 104–109])<sup>103</sup>, und auch, wenn der Vergleich in Adams Text nicht ausgeführt wurde, so erinnert die weiße Farbe des Schwans unweigerlich an den kartäusischen Habit.

Zuletzt verhielt sich Hugo auch in der Askese anders, denn er milderte diese gegenüber den kartäusischen Vorgaben ab. So übte er nur eine moderate Nahrungsaskese aus, und bezüglich seiner Ernährung merkte man nur an einem Detail, dass er Kartäuser war: Er verzichtete komplett auf Fleisch und aß stattdessen oft Fisch – Fleisch zu essen war den Kartäusern nämlich verboten. Adam nannte hierbei mehrere Gründe für die gelockerten Ernährungsregeln: So pflegte Hugo einerseits aufgrund körperlicher Schwäche moderat Wein zu genießen, wie er andererseits auch seinen Gästen gleich tun wollte, womit er den Leitlinien des Apostels Paulus folgte (1 Tim 5,23; 1 Kor 9,22). Seine Anpassung an die Gemeinschaft bzw. speziell an die höfische Gesellschaft seiner Zeit drückte sich darin aus, dass er an Festbanketten teilnahm und diese auch selbst abhielt; dazu gehörte auch unmonastische Unterhaltung durch Musik und Schauspiel. Hugo wählte offenbar einen Mittelweg, um mit den monastischen und höfischen Anforderungen umzugehen: Er verhielt sich bei Tisch fröhlich und lebhaft, ohne jedoch seine Würde zu vergessen, und würdigte das höfische Unterhaltungsprogramm kaum eines Blickes. Darüber hinaus milderte Hugo seine Askese, um sich für die Anforderungen des Amtes zu stärken und den bischöflichen Aufgaben gerecht werden zu können (AMVH, 3,13 [Bd. 1, S. 125 f.]). Daher wurde er als Bischof fülliger – nach Meinung der Ärzte lag dies daran, dass er sich in seinen jungen Jahren infolge harter Askese chronische Magenprobleme zugezogen hatte, weshalb sein Appetit als Bischof größer war als seine Verdauungskräfte (AMVH, 1,12 [Bd. 1, S. 37]). Mit der Abmilderung der Nahrungsaskese folgte Hugo dem monastischen Brauch, für körperlich schwerer arbeitende Mönche mehr Nahrung anzu-

<sup>102</sup> Siehe unter anderem AMVH, 3,13–14 (Bd. 1, S. 127–133); 4,3 (Bd. 2, S. 11–15); 4,9 (Bd. 2, S. 48). Adam widmete das vierte Buch der *Magna Vita* zu einem Teil dem Umgang des Bischofs mit Menschen verschiedener Altersgruppen, siehe ebd., 4, Prol. (Bd. 2, S. 1). Zu Hugos Umgang mit Frauen in Abweichung von den *Consuetudines Guigonis* und der *Vita Hugos* von Grenoble siehe Cowdrey, „Hugh of Avalon“, 53. Dieser wurde dadurch ermöglicht, dass Hugo bereits als Mönch die Versuchung durch die Fleischeslust überwunden hatte, siehe Leyser, „Hugh the Carthusian“, 8 f., und Murray, „Mystical Castration“, 80–85.

<sup>103</sup> Adam zitierte hier wörtlich die Ausführungen des Giraldus Cambrensis in dessen *Vita S. Remigii* und ergänzte anschließend einen eigenen Bericht über den Schwan.

bieten<sup>104</sup>; zudem gab es oftmals Sonderregelungen für Klosterobere, die mit den Gästen aßen und dazu – außer an besonderen Fasttagen – das Fasten brechen durften.<sup>105</sup> Auch die Kanonisten sahen es für Mönchs Bischöfe meist als zulässig an, Abstriche an der Nahrungsaskese vorzunehmen.<sup>106</sup> Adam stellte diese Lockerungen angesichts der kräftezehrenden bischöflichen Tätigkeiten als notwendig dar: Körperliche Stabilität, Energie, Vitalität und Tatkraft waren – ähnlich wie bei einem weltlichen Herrscher – unabdinglich für das Bischofsamt und wurden an Hugo ausgiebig gerühmt (AMVH, 3,13 [Bd. 1, S. 126 f.]). Auch hier wurde die kartäusische Askese dem Bischofsamt untergeordnet.

Anders als in der Vita Hugos von Grenoble, verlieh Adam dem Amt somit ein Eigengewicht und präsentierte auch ein erheblich differenzierteres Bild der bischöflichen Aufgaben. Der Bischof übte nicht nur die Tätigkeiten aus, die auch in der Vita Hugos von Grenoble genannt wurden, wobei in Adams Schrift noch ein besonderer Schwerpunkt auf die Ermahnung und Beratung des Königs und den Kampf um die Rechte der Kirche gelegt wurde.<sup>107</sup> Vielmehr wurde an Hugo von Lincoln die unermüdliche Erfüllung der priesterlichen bzw. liturgischen Pflichten betont<sup>108</sup>: Unter anderem firmte er Kinder und stieg dazu jedes Mal von seinem Pferd herab, anstatt wie manch träger Amtskollege das Sakrament bequem vom Sattel aus zu spenden (AMVH, 3,13 [Bd. 1, S. 127 f.]); er feierte zudem bei jeder sich bietenden Gelegenheit Messen und wurde mit einem Eucharistiewunder in Verbindung gebracht, das ihm das Attribut eines eucharistischen Kelches, aus dem das Jesuskind hervorschaute, einbrachte (AMVH, 5,3 [Bd. 2, S. 85–91] u. 5,15 [Bd. 2, S. 181]). Ein besonderer Akzent wurde auch auf die Werke der Barmherzigkeit gelegt, wie Besuche bei den Kranken (AMVH, 4,3 [Bd. 2, S. 11–15]) oder die Bestattung von Toten. Gerade der letzteren Pflicht ging Hugo so eifrig nach, dass er deswegen sogar zweimal zu spät zu einem Bankett des Königs kam, womit er bewies, dass er wie ein wahrer Mönch die Armen und Reichen gleich behandelte und für die Welt gestorben war. Adam notierte hierbei, dass Hugo niemals seine religiösen Pflichten aufgrund der Wünsche einer anderen Person, welchen Ranges auch immer diese war, vernachlässigte (AMVH, 5,1 [Bd. 2, S. 75–79]).

Diese unermüdliche und tatkräftige Erfüllung der Amtsaufgaben wurde wiederum auf Hugos Formierung als Mönch zurückgeführt:

<sup>104</sup> Siehe die milderen Ernährungsvorschriften für die körperlich arbeitenden Laienbrüder in *Consuetudines Guigonis*, 51–53, im Vergleich zu denjenigen für die Chormönche in 33–34 u. 38; siehe auch *Regula Benedicti*, 39.

<sup>105</sup> *Consuetudines Guigonis*, 36; *Regula Benedicti*, 53 u. 56.

<sup>106</sup> Oligier, *Les évêques réguliers*, 107 f.

<sup>107</sup> Zu Hugos Verhältnis zu den Königen siehe unten, S. 316 f.

<sup>108</sup> Zum geänderten liturgischen Kontext Hugos infolge seines Wechsels vom Mönchtum in das Bischofsamt siehe Pfaff, „De Cella in Seculum“, 17–27.

[...] ipse aiebat, ‚Vtique, posteaquam Cartusiam adiui, nescio si uel semel michi aliquando surrepsit morantia in officio aliquo quod implere deberem.‘ Dicitur autem uulgo morantia inter monachos cum legendi, cantandi uel seruiendi munus sibi assignatum omittit quis, unde moram patitur functio regularis. Dicebat uero non quidem iactanter set constanter ista de se. Cum enim in dedicationibus ecclesiarum, in celebrationibus ordinum, uel quandocumque in diurnis nocturnisue officiis per incuriam ministrorum, cantorum seu lectorum aliqua tardatio emergebat, talem suorum castigare cupiens negligentiam, hoc eis de seipso habende in diuinis officiis exemplum diligentie intimabat. (AMVH, 1,2 [Bd. 1, S. 11])

[He replied, ‚Verily, after I went to Chartreuse I cannot remember any occasion on which I delayed carrying out any duty I had to perform.‘ The term ‚delay‘ is generally used in monastic circles if anyone neglects the reading, chanting or work allotted to him, because this causes a hitch in the monastic routine. He said this about himself calmly and not boastfully. When any unpunctuality occurred at the consecration of churches, or at ordinations, or during the day or night offices as the result of the carelessness of the assistants, singers, or readers, he rebuked their negligence by citing himself to them as an example of exactitude at the divine office. All are aware that this exactitude which was easier to admire than to imitate lasted to the end of his life. Neither the distracting presence of many people, nor complicated legal business either terminated or pending, could prevent him from being both internally and externally ready at the right time and moment to celebrate mass or to perform any other episcopal function.] (AMVH, 1,2 [Bd. 1, S. 11])

Die monastische Askese wurde dabei in eine Art Arbeitsaskese umgewandelt, denn er stand oftmals noch vor der Morgendämmerung auf und arbeitete ohne Unterbrechungen und Nahrungsaufnahme bis zum Abend. Seine Vitalität übertraf diejenige seiner Helfer bei weitem; er machte weiter, wenn diese erschöpft waren, und achtete auf ihre Erholung, da er sein Maß nicht anderen auferlegte (AMVH, 3,13 [Bd. 1, S. 126 f.]). Damit bewies er die Tugenden eines guten Abtes, der auf die Kräfte der einzelnen Mönche sah.<sup>109</sup> Die beschriebene Arbeitsaskese erinnert hierbei durchaus an die sich im alltäglichen Berufsleben manifestierende ‚innerweltliche Askese‘, die Max Weber bekanntlich den Protestanten bzw. Calvinisten zuschrieb und der ‚außerweltlichen‘ bzw. ‚wetablehnenden‘ monastischen Askese entgegensetzte<sup>110</sup> – sie war hier jedoch in den Normen des Mönchtums gegründet und hatte selbstverständlich keinen ökonomischen Zusammenhang. Weber sah die Franziskanerterziaren als Vorläufer dieser „inner-

<sup>109</sup> Siehe *Regula Benedicti*, 2.

<sup>110</sup> Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Gesamtausgabe, Abt. I: *Schriften und Reden*, Bd. 18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920*, hg. v. Wolfgang Schluchter in Zusammenarb. m. Ursula Bube, Tübingen 2016, 123–545, 329–333; zur Gegenüberstellung der ‚innerweltlichen‘ und der ‚wetablehnenden‘ bzw. ‚außerweltlichen‘ Askese siehe auch Ders., *Gesamtausgabe*, Abt. I: *Schriften und Reden*, Bd. 22: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hg. v. Hans G. Kippenberg unter Mitarb. v. Petra Schilm u. Jutta Niemeier, Tübingen 2001, 320–323 und 339.

weltlichen Askese“ bzw. „Versuch in der Richtung asketischer Durchdringung des Alltagslebens“<sup>111</sup>, und tatsächlich wurde Adams Werk ungefähr zu der Zeit geschrieben, als die Franziskaner entstanden; sein Bischofsbild spiegelt in diesem Punkt ähnliche Ideale wider. Bereits in den 1220er Jahren sollten schließlich die Bettelorden in England ankommen.

Ähnlich wie Hugo von Grenoble, wurde auch Hugo von Lincoln als Gegenmodell zu anderen, moralisch niedriger stehenden Bischöfen und Klerikern gezeigt, allerdings mit anderen Akzenten. So störte sich Adam nicht nur an den üblichen Untugenden der Bischöfe, die sich durch ihr hohes Amt ergaben – dem Hochmut, dem Ehrgeiz, der Geldgier und dem Luxus –, sondern sein Feindbild war der Hofklerus, der ehrgeizig nach Würden schielte und durch Günstlingswirtschaft sowie Bestechung in das Amt gekommen war. Ebenfalls als negativ wurde es dargestellt, wenn sich die Bischöfe mehr um die Angelegenheiten des Königs kümmerten als um ihr Bistum, ihre pastoralen Pflichten oder die Rechte der Kirche; dabei wurde insbesondere der Erzbischof von Canterbury kritisiert.<sup>112</sup> Demgegenüber behielt Hugo immer seine Kirche im Auge, nahm vor dem König kein Blatt vor den Mund und ermahnte ihn, wenn es nötig war – doch immer mit dem nötigen sozialen Geschick.<sup>113</sup> Adam zeichnete mit Hugo somit einen Bischof, der zwar an die höfische Gesellschaft angepasst war, aber nicht in dieser aufging.

Zudem wurde der Bischof als ein guter Herrscher dargestellt, der an einigen Stellen mit den schlechten weltlichen Herrschern kontrastiert wurde.<sup>114</sup> Noch relativ gut kam Heinrich II. davon, wengleich sich dieser nach einer freundschaftlichen Beleidigung durch Hugo vor Lachen auf dem Boden wälzte, was – wie Karl Leyser zu Recht betont hat – kein besonders schmeichelhaftes Licht auf den König wirft (AMVH, 3,10 [Bd. 1, S. 117]).<sup>115</sup> Doch der König, der die Rechte der Kirche nicht hinreichend achtete, hörte auf Hugo, ließ sich von ihm ermahnen und bisweilen umstimmen (AMVH, 2,7 [Bd. 1, S. 68–72] [noch als Prior von Witham]; 3,10 [Bd. 1, S. 118 f.]). Auf Heinrichs Konflikte mit Thomas Becket und seine Rolle bei dessen Ermordung wurde nicht eingegangen, doch der kundige zeitgenössische Leser wusste sehr wohl, dass es Zeiten gegeben hatte, in denen der König weniger auf das Wort der Bischöfe gegeben hatte. Richard Löwenherz erschien als ungerechter Herrscher, da er im Gegensatz zu Hugo ungerechtfertigte Tribute und Leistungen von der Kirche bzw. seinen Untertanen einforderte.

<sup>111</sup> Weber, *Die protestantische Ethik*, 330.

<sup>112</sup> Siehe unter anderem AMVH, 3,1 (Bd. 1, S. 92–94); 3,5 (Bd. 1, S. 102 f.); 3,8 (Bd. 1, S. 112); 3,12 (Bd. 1, S. 121–124); 5,2 (Bd. 2, S. 81–85); 5,3 (Bd. 2, S. 87 f.); 5,5 (Bd. 2, S. 95–100); 5,6 (Bd. 2, S. 104).

<sup>113</sup> Siehe unter anderem AMVH, 2,5–7 (Bd. 1, S. 64–72) (noch als Prior von Witham); 3,10 (Bd. 1, S. 115–119); 5,5–7 (Bd. 2, S. 100–113).

<sup>114</sup> Zum Verhältnis zwischen Hugo und den Königen siehe Leyser, „The Angevin Kings“, 49–73; Douie, „Introduction“ (Bd. 1, S. xlii–xlix).

<sup>115</sup> Siehe hierzu Leyser, „The Angevin Kings“, 59 f.

Doch auch er war noch bereit, Hugo zu ehren, was nach Meinung vieler der Grund gewesen sei, warum er König Philipp II. Augustus von Frankreich besiegt habe (AMVH, 4,7 [Bd. 2, S. 33–38]; 5,5 [Bd. 2, S. 98–109]). Am schlechtesten jedoch kam Johann Ohneland weg, der als völlig irreligiöser, heuchlerischer und habsüchtiger Mensch gezeigt wurde. Bei der Ostermesse verlangte er von Hugo, seine Predigt über gute und schlechte Herrscher abzukürzen, um endlich seine Mahlzeit einnehmen zu können, und ging nicht zur Kommunion. Seine läppische Albernheit konnte er nicht einmal bei der Investitur mit dem Herzogtum Normandie im Zaum halten, bei der er vor Lachen sogar seine Insignien fallen ließ. Die fehlende Frömmigkeit Johanns war nach Adam auch der Grund dafür, dass dieser den größten Teil der englischen Festlandsbesitzungen verloren hatte (AMVH, 5,11 [Bd. 2, S. 137–144]). Adams Text spiegelt somit auch einen Diskurs wider, der die Unabhängigkeit und die Herrschaft der Bischöfe sowie ihre Partizipation an bzw. Kontrolle der Königsherrschaft – und damit letztlich ein zentrales Anliegen der *Magna Carta* – untermauern sollte. Zugleich wurde das irdische Wohl des Königreiches mit der Erfüllung dieser Ansprüche verknüpft.

Insgesamt betrachtet, spiegelte Adams *Magna Vita* ein ganz anderes Bischofsbild als dasjenige Guigos wider. Zwar hatten die beiden Texte gemeinsam, dass der Mönch als der beste Bischof und beide Lebensformen als eng miteinander verflochten erschienen; auch Hugo von Lincoln entsprach darin dem Typus des spätantiken ‚heiligen Mannes‘ und Bischofs, dass seine Weltflucht seine herausragende gesellschaftliche Stellung begründen konnte. Dennoch wurden die Akzente deutlich verschoben, denn bei Adam stand eindeutig das Priesterideal im Vordergrund, dem die monastische *perfectio* untergeordnet wurde. Nicht für die Frage der *perfectio*, aber für das gesamte Bischofsbild relevant war zudem, dass Hugo auch Züge eines „höfischen Bischofs“ trug<sup>116</sup>, womit er dem im Umfeld der *Magna Carta* propagierten Ideal des geistlichen Fürsten, der an der Herrschaft teilhatte, entsprach. Aus der Dominanz des Priesterideals ergibt sich denn auch, dass Adam den Grundlinien der Polemik zwischen Mönchen und Klerikern bzw. Regularkanonikern folgte und Ersteren das Streben nach dem eigenen Seelenheil, Letzteren aber die Sorge um das Seelenheil anderer zusprach. Die Nächstenliebe wurde somit mit der karitativen und liturgischen Tätigkeit des Bischofs, nicht aber wie bei Guigo mit dem Gedanken der stellvertretenden Buße durch monastische Askese verknüpft. Dadurch konnten Mönchtum und Bischofsamt aber nur noch im Wechsel und mit Kompromissen ausgelebt werden. Während die Synthese zwischen den beiden Lebensformen bei Guigo auf Kosten der bischöflichen Aufgaben ging, die zu einem großen Teil mit den Pflichten des Mönches gleichgesetzt und dadurch umdefiniert wurden, fand bei

<sup>116</sup> Das Ideal des „höfischen Bischofs“ wurde umfassend in dem wichtigen Werk von Charles S. Jaeger, *Die Entstehung der höfischen Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter* (PhSt 167), Berlin 2001, untersucht.



Adam eine genau umgekehrte Umdefinierung und Reduzierung des Mönchtums statt: Als Kern des Mönchtums erscheint die Kreuzigung des eigenen Willens sowie die Unterordnung unter die Anforderungen des Bischofsamtes – und damit letztlich die monastische Tugend des Gehorsams.

Was bei Adams Bischofsbild zudem verloren ging, war die Ordensspezifik: Das Kartäusertum war vom Bischofsamt so verschieden, dass es voll und ganz nur während der Klosteraufenthalte gelebt werden konnte; es war denn auch die Mystik der Zelle, aus der Hugo die Kraft seiner Predigt schöpfte. Seine Lebensweise als Bischof erschien jedoch bis auf ein paar äußere Details eher als benediktinisch denn als kartäusisch. Der Autor löste dieses Problem, indem er die Grenzen zwischen den beiden monastischen Richtungen auflöste und ihre guten Beziehungen zueinander betonte: Wie der Cluniazenser Hugo von Grenoble zugleich Kartäuser war, so war der Kartäuser Hugo von Lincoln im Herzen zugleich Cluniazenser.<sup>117</sup> Wollte Adam seinen Bischof vielleicht sogar vor der Kritik in Schutz nehmen, dass dieser im Vergleich zu Hugo von Grenoble doch zu viele Kompromisse vorgenommen hatte? Tatsächlich hatten die Benediktiner aufgrund ihrer liturgischen und aristokratischen Ausrichtung eine größere Nähe zu Adams Bischofsideal als der Kartäuserorden; auch die Legitimation der im 12. Jahrhundert vielfach kritisierten weltlichen Herrschaft der Äbte als segensreich für die Untertanen und die Abgrenzung von der schlechten weltlichen Herrschaft finden sich in Adams Text wieder.<sup>118</sup> Der benediktinische Autor definierte somit die Kartäuser zu einer Variante der Benediktiner um, was durchaus im Einklang mit der Identität der frühen Kartäuser war<sup>119</sup>, und ließ Hugo damit als legitimen Erben der großen benediktinischen Bischöfe Englands erscheinen.

## 5. Zusammenfassung und Auswertung

Zum Schluss können wir zu den Zitaten Guigos zurückkehren, die eingangs angeführt wurden: Die dort fassbare ambivalente Haltung zum Bischofsamt wurde letztlich auch in den beiden Heiligenviten deutlich. Das Bischofsamt erschien als hohe Würde und als eine wichtige Position mit sehr hohen Anforderungen – und zugleich als Gefahr für das Seelenheil. Daher sollte der Mönch nicht von sich aus in das Amt streben, sondern dieses nur widerwillig und im Gehorsam anneh-

<sup>117</sup> Siehe oben, S. 307 f.

<sup>118</sup> Zu den innermonastischen Diskursen um die Herrschaft der Äbte im 12. Jahrhundert siehe Schreiner, „Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit“, 376–384.

<sup>119</sup> Zur Betonung der Nähe zu den Benediktinern als Merkmal der frühen kartäusischen Identität, unter Berücksichtigung der Forschungskontroverse um das Verhältnis zwischen Kartäusern und Benediktinern zwischen dem Kartäuser Maurice Laporte und dem Benediktiner Jacques Dubois, siehe Hoffmann, *Eremitische Klosterregeln*, 113–140, sowie die Zusammenfassung, 591 f.

men<sup>120</sup>; nur auf diese Weise wurde garantiert, dass er die monastische Lebenshaltung, sich und seinen eigenen Willen Gott zum Opfer darzubringen, auch als Bischof wahrte.<sup>121</sup> Waren die Mönche jedoch einmal im Bischofsamt, so erwies sich ihr Wirken als segensreich. Beide Viten stellten ihre Mönchs Bischöfe als Gegenbild zu den schlechten Weltklerikern und Prälaten dar: den käuflichen und den unkeuschen Geistlichen und dem Hofklerus mit seinen verweltlichten Sitten. Somit transportierten die Texte letztlich den Gedanken einer Reform und Transformation der Kirche durch das Mönchtum, der notwendigerweise mit einer Abwertung der Amtskirche in ihrer konkreten Gestalt einherging und die Mönchs Bischöfe als Heilsbringer legitimierte.

Das Seelenheil konnte der Mönchs Bischof hierbei nur wahren, indem er monastische Bußpraktiken fortführte – sei es im bischöflichen Alltag oder in temporären Klosteraufenthalten, auf welche keiner der beiden Bischöfe verzichtete.<sup>122</sup> Insbesondere die Kraft für die Predigt wurde aus dem Kloster bzw. der monastischen Lebensweise gezogen, wobei vor allem in der *Magna Vita* Hugos von Lincoln die mystische Verbindung mit Gott in der kartäusischen Zelle eine große Rolle spielte. Implizit wurde damit dem Weltklerus vermittelt, dass er dem Bischofsamt und dem Seelenheil aller nur gerecht werden konnte, wenn er ebenfalls monastisch lebte – die Mönchs Bischöfe waren letztlich die besten Amtsträger, was letztlich für England das Plädoyer vermittelte, die große Tradition der Mönchs Bischöfe zu wahren.

Die Legitimation der hervorgehobenen Position in der Welt gerade durch die asketische Weltabgewandtheit entsprach dem Modell des ‚heiligen Mannes‘<sup>123</sup> (Peter Brown) und des heiligen Bischofs der Spätantike (Claudia Rapp), das in den beiden Viten untergründig erhalten blieb. Hinzu kam in den zwei Texten das Motiv, dass das Mönchtum des Protagonisten in der Welt bzw. in den bischöflichen Tätigkeiten aufging und sein Handeln formte, wodurch die Differenz zwischen Mönch und Bischof, zwischen Kloster und Welt aufgehoben wurde. Insbesondere in dem Text Guigos fanden sich die Gedanken eines ‚Seelenklosters‘ und der Identität zwischen Kloster und Kirche bzw. Welt, die meist mit Hugo von Folieto und den Franziskanern verbunden werden. In Adams Text hingegen findet sich eine Transformation der monastischen Askese in eine bischöfliche Arbeitsethik, die bereits sehr stark an die von Max Weber den Protestanten zugeschriebene ‚innerweltliche Askese‘ erinnert, als deren im Mönchtum verankerte

<sup>120</sup> Siehe für die hier behandelten Viten und die Vita Anthelms von Belley: Cowdrey, „The Carthusians and their Contemporary World“, 33; für Hugo von Lincoln: Leyser, „Hugh the Carthusian“, 13 f.

<sup>121</sup> Zu diesem Motiv siehe Joachim Wollasch, „Das Mönchsgelübde als Opfer“, in: *FMSSt* 18 (1984), 529–545.

<sup>122</sup> Zu den Klosteraufenthalten kartäusischer Bischöfe siehe Cowdrey, „The Carthusians and their Contemporary World“, 31 f.; Molvarec, „Vox clamantis in deserto“, 32.

<sup>123</sup> Siehe hierzu in Bezug auf Hugo von Lincoln: Leyser, „The Angevin Kings“, 51–54.

Vorstufe er die Franziskanerterziaren sah. Die Texte vermitteln somit zugleich einen Brückenschlag zwischen den so gegensätzlich erscheinenden Konzepten der kontemplativen Eremitenorden und der im 13. Jahrhundert so erfolgreichen aktiven Bettelorden.<sup>124</sup>

Beide Autoren schrieben zudem gegen die kirchliche Entwicklung ihrer Zeit an, in der die Mönchs Bischöfe einer sich verändernden Realität des Amtes und konkurrierenden Bischofsidealen – so dem Priesterideal der Kirchenreform und dem Ideal des ‚höfischen Bischofs‘ – ausgesetzt wurden. So stellte sich Guigo gegen Tendenzen, die seelsorgerliche und nach außen gerichtete Tätigkeit sowie die weltliche Herrschaft und Repräsentation der Bischöfe zu betonen; Adam hingegen versuchte, die englische Tradition der großen Mönchs Bischöfe zu wahren und mit den pastoralen wie weltlichen Anforderungen zu versöhnen. In das Bischofsbild der zwei Autoren flossen zudem ihre jeweilige monastische Richtung, aber auch die politischen Gegebenheiten ihrer Zeit ein. Beide Heilige fungierten als Aushängeschild kirchlicher Freiheitsbewegungen und symbolisierten eine Emanzipation der Kirche vom Königtum: Wie Hugo von Grenoble als gregorianischer Musterbischof galt, der während des Investiturstreits treu an der Seite des Papsttums und im Papstschisma von 1130–1138 fest zu Innozenz II. stand, war Hugo von Lincoln ein Heiliger, der die von geistlichen und weltlichen Großen getragene Opposition gegen Johann Ohneland im Vorfeld der *Magna Carta* repräsentierte. Diese zeitbedingten und in der Person des Verfassers liegenden Faktoren führten dazu, dass bei aller behaupteten Einheit von Mönchtum bzw. Kartäusertum und Bischofsamt die monastische, pastorale und weltliche Seite des Bischofs sehr unterschiedlich gewichtet wurde: Guigos ‚kartäuischer‘ Bischof war eindeutig mehr Mönch als derjenige Adams.

Zudem erwies sich der Unterschied zwischen Kartäusertum und Bischofsamt als so gravierend, dass die beiden Autoren nur zu einer Synthese gelangen konnten, indem sie eine der beiden Seiten undefinierten und stark reduzierten. So blieb Guigo bei der monastischen *perfectio* und konstruierte mit Hugo von Grenoble einen wirklich kartäuischen Bischof, dessen eremitische Lebensweise auch seine Amtsführung als Bischof prägte. Aber damit wurde Hugo zu einem Bischof, der so sehr Kartäuser war, dass er sein Amt nicht mehr ausüben konnte – ein perfekter Bischof war er nur, wenn man die Vorbildlichkeit als Essenz des Amtes sah und die monastische stellvertretende Buße als Ausdruck der vom Bischof auszuübenden Nächstenliebe interpretierte. Adam von Eynsham hingegen entschied sich für das Priesterideal und definierte das Bischofsamt als einen Beruf mit eigenen Anforderungen, hinter dem das Kartäusertum zurückstehen

<sup>124</sup> Auf den umgekehrten Brückenschlag z.B. durch die dominikanischen *vita mixta*-Konzepte kann hier nicht näher eingegangen, sondern nur hingewiesen werden; siehe hierzu z.B. Alois Maria Haas, „Die Beurteilung der *Vita contemplativa* und *activa* in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, 2. Aufl., Zürich 1991, 109–132.

musste; es konnte nur noch in Details und temporär ausgelebt werden – überspitzt ausgedrückt, erschien Hugo als Bischof nur noch als ‚Freizeitkartäuser‘. Ein perfekter Mönch blieb Bischof Hugo nur, wenn man den Gehorsam für den Kern des Mönchtums hielt und den Unterschied zwischen Kartäusern und Benediktinern verwischte. Die Überzeugungskraft der beiden Synthesen hängt daher davon ab, ob die jeweilige Reduktion als zulässig erscheint. Dass beide Lösungen letztlich heiliggesprochen und damit als vorbildlich anerkannt wurden, zeugt somit von divergierenden Auffassungen darüber, wie ein Mönch und wie ein Bischof zu sein haben.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Adam von Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln*, 2 Bde, hg. v. Decima L. Douie u. Hugh Farmer (Medieval Texts), London u. a. 1961.
- Bernhard von Clairvaux, „Apologia ad Guillelmum Abbatem“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 2, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1992, 137–204.
- Ders., „De consideratione ad Eugenium papam“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, 625–841.
- Ders., „Vita Sancti Malachiae episcopi“, in: Ders., *Sämtliche Werke lateinisch/deutsch*, Bd. 1, hg. v. Gerhard B. Winkler, Innsbruck 1990, 454–598.
- Consuetudines Guigonis* = Guigues Ier Prieur de Chartreuse, *Coutumes de Chartreuse. Introduction, texte critique, traduction et notes par un chartreux*, hg. v. Maurice Laporte (SC 313, Série des textes monastiques d’occident 52), Paris 1984.
- Corpus Iuris Canonici*, Bd. 1: *Decretum magistri Gratiani*, hg. v. Emil L. Richter u. Emil Friedberg, Graz 1959 [urspr. Leipzig 1879, unveränd. Nachdr.].
- Giraldus Cambrensis, „Vita S. Remigii“, in: Ders., *Opera*, Bd. 7, hg. v. James F. Dimock (Rolls Series 21/7), Wiesbaden 1964, 3–80.
- Guigo, „Brief an Kardinal Haimerich“, in: Bruno/Guigo/Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eingl. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 130–143.
- Ders., „Über das eremitische Leben. Brief an einen unbekanntem Freund“, in: Bruno/Guigo/Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eingl. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 104–111.
- Ders., „Vita sancti Hugonis episcopi Gratianopolitani“, in: *PL* 153 (1854), 759–784.
- Regula Benedicti. Die Benediktusregel*, lateinisch/deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, 4. Aufl., Beuron 2006.
- „Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate“, in: Enrico Menestò/Stefano Brufani (Hg.), *Fontes Franciscani* (Medioevo francescano/Testi 2), Assisi 1995, 1691–1732.
- Wilmart, André, „La chronique des premiers chartreux“, in: *Revue Mabillon* 16 (1926), 119–128.
- Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*, hg. v. Jill Mann (Mittelalterliche Studien und Texte 12), Leiden u. a. 1987.

## Sekundärliteratur

- Alt, Daniel, *Sanctus Episcopus. Das Bischofsideal von früh- und hochmittelalterlichen Bischofsviten im Spannungsfeld von Anspruch und Wirklichkeit* (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie 4), Herne 2013.
- Bauer, Gerhard, *Untersuchungen zur Geschichte der Metapher vom Herzen als Kloster*, Bd. 1: *Entstehungsgeschichte*, München 1973.
- Baumann, Daniel, *Stephen Langton. Erzbischof von Canterbury im England der Magna Carta (1207–1228)* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 144), Leiden u. a. 2009.
- Bei der Wieden, Brage, „Schwanenjagden als Manifestation von Herrschaft“, in: Wilhelm Heizmann/Astrid van Nahl (Hg.), *Runica – Germanica – Mediaevalia* (Reallexikon der Germanischen Altertumskunde. Ergänzungsbände 37), Berlin/New York 2003, 84–99.
- Berg, Dieter, *Die Anjou-Plantagenets. Die englischen Könige im Europa des Mittelalters (1100–1400)* (Urban-Taschenbücher 476), Stuttgart 2003.
- Bligny, Bernard, „Les Chartreux dans la société occidentale du XIIe siècle“, in: *Aspects de la vie conventuelle aux XIe–XIIe siècles. Actes du 5. Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de l’Enseignement Supérieur Public (Saint-Etienne, 7 – 8 juin 1974)* (Cahiers d’Histoire), Lyon u. a. 1975, 29–51.
- Bomm, Werner, „Anselm von Havelberg, *Epistola apologetica*. Über den Platz der ‚Prämonstratenser‘ in der Kirche des 12. Jahrhunderts. Vom Selbstverständnis eines frühen Anhängers Norberts von Xanten“, in: Irene Crusius/Helmut Flachenecker (Hg.), *Studien zum Prämonstratenserorden* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 185/Studien zur Germania Sacra 25), Göttingen 2003, 107–183.
- Breitenstein, Mirko, „Das ‚Haus des Gewissens‘. Zur Konstruktion und Bedeutung innerer Räume im Mönchtum des hohen Mittelalters“, in: Jörg Sonntag u. a. (Hg.), *Geist und Gestalt. Monastische Raumkonzepte als Ausdrucksformen religiöser Leitideen* (Vita regularis. Abhandlungen 69), Berlin 2016, 17–52.
- Ders., „Der Traktat ‚Vom inneren Haus‘. Verantwortung als Ziel der Wissensbildung“, in: Ders./Stefan Burkhardt/Julia Dücker (Hg.), *Innovation in Klöstern und Orden des Hohen Mittelalters. Aspekte und Pragmatik eines Begriffs* (Vita regularis. Abhandlungen 48), Berlin 2012, 263–292.
- Brown, Peter, „The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity“, in: *The Journal of Roman Studies* 61 (1971), 80–101.
- Cooper, Tracey-Anne, *Monk-Bishops and the English Benedictine Reform Movement. Reading London, BL, Cotton Tiberius A. iii in its Manuscript Context* (Studies and Texts 193), Toronto 2015.
- Cowdrey, Herbert, „Hugh of Avalon, Carthusian and Bishop“, in: Michael Sargent (Hg.), *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in Celebration of the 8th Centenary of the Consecration of St Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln, 20 – 22 July, 1986*, Cambridge u. a. 1989, 41–57.
- Ders., „The Carthusian Impact on Angevin England“, in: Karl Thir/Anton Drexler (Hg.), *Die Ausbreitung kartäusischen Lebens und Geistes im Mittelalter* (Analecta Cartusiana 63), Bd. 1, Salzburg 1990, 35–48.
- Ders., „The Carthusians and their Contemporary World. The Evidence of the Twelfth-Century Bishops’ ‚Vitae‘“, in: James Hogg (Hg.), *Die Kartäuser und ihre Welt*.

- Kontakte und gegenseitige Einflüsse* (Analecta Cartusiana 62,1), Bd. 1, Salzburg 1993, 26–43.
- Douie, Decima L./Farmer, Hugh, „Introduction“, in: Adam von Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis. The Life of St Hugh of Lincoln*, Bd. 1, hg. v. Decima L. Douie u. Hugh Farmer (Medieval Texts), London u. a. 1961, vii–liv.
- Farmer, David H., „The Cult and Canonisation of St. Hugh“, in: Henry Mayr-Harting (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, 75–87.
- Giuliani, Adelindo, *La formazione dell'identità certosina (1084 – 1155)* (Analecta Cartusiana 155), Salzburg 2002.
- Haarländer, Stephanie, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 47), Stuttgart 2000.
- Haas, Alois Maria, „Die Beurteilung der Vita contemplativa und activa in der Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit, Muße, Meditation. Studies in the Vita activa and Vita contemplativa*, 2. Aufl., Zürich 1991, 109–132.
- Hartmann, Wilfried, *Der Investiturstreit* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 21), 3. Aufl., München 2007.
- Helmholz, Richard, *Kanonisches Recht und europäische Rechtskultur*, Tübingen 2013.
- Ders., „The Church and Magna Carta“, in: *William & Mary Bill of Rights Journal* 25/2 (2016), 425–436.
- Hoffmann, Daniela Bianca, *Eremitische Klosterregeln im Hochmittelalter – die Beispiele der Kartäuser und Grandmontenser*, Mannheim 2020, <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/53626/> (abgerufen am 11.04.2020).
- Hofmeister, Philipp, „Mönchtum und Seelsorge bis zum 13. Jahrhundert“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige* 65 (1953/54), 209–273.
- Jaeger, Charles S., *Die Entstehung der höfischen Kultur. Vom höfischen Bischof zum höfischen Ritter* (PhSt 167), Berlin 2001.
- Johrendt, Jochen, *Der Investiturstreit* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2018.
- Knowles, David, *The Monastic Order in England. A History of its Development from the Times of St. Dunstan to the Fourth Lateran Council 940–1216*, 2. Aufl., Cambridge 1966.
- König, Dorothee, *Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit* (Regulae Benedicti Studia 12), St. Ottilien 1985.
- Laske, Katja u. a., „Schwan“, in: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hg. v. Engelbert Kirschbaum u. a., Bd. 4, Freiburg i. Br. 1994, 133 f.
- Laudage, Johannes, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (Archiv für Kulturgeschichte 22), Köln/Weimar/Wien 1984.
- Le Coq, Aurelien, *Hugues de Châteauneuf, évêque de Grenoble (1080–1132). Réforme grégorienne et pouvoir épiscopal entre Rhône et Alpes*, Diss. Université de Paris-Est 2015, <http://www.theses.fr/2015PESC0020/document> (abgerufen am 11.04.2020).
- Lemaitre, Jean-Loup/Excoffon, Sylvain (Hg.), *Le nécrologe primitif de la Grande Chartreuse* (Analecta Cartusiana 309), Saint-Étienne 2015.
- Leyser, Henrietta, „Hugh the Carthusian“, in: Henry Mayr-Harting (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, 1–18.

- Leyser, Karl, „The Angevin Kings and the Holy Man“, in: Henry Mayr-Harting (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987, 49–73.
- Lützelshwab, Ralf, „Kardinäle aus dem Kartäuserorden“, in: Hermann Roth (Hg.), *Die Kartäuser im Blickpunkt der Wissenschaften. 35 Jahre internationale Treffen 23.–25. Mai 2014 in der ehemaligen Kölner Kartause* (Analecta Cartusiana 310), Salzburg 2015, 123–136.
- Mann, Jill, „Introduction“, in: *Ysengrimus. Text with Translation, Commentary and Introduction*, hg. v. Ders. (Mittellateinische Studien und Texte 12), Leiden u. a. 1987, 1–189.
- Maret, Yvain, *La réforme du chapitre cathédral de Grenoble. Mémoire de Master 1 sous la direction de M. Laurent Ripart*, Université de Savoie 2009/2010, [http://www.academia.edu/7846029/La\\_reforme\\_du\\_chapitre\\_cathédral\\_de\\_Grenoble](http://www.academia.edu/7846029/La_reforme_du_chapitre_cathédral_de_Grenoble) (abgerufen am 11.04.2020).
- Mayr-Harting, Henry (Hg.), *St. Hugh of Lincoln. Lectures Delivered at Oxford and Lincoln to Celebrate the 8th Centenary of St. Hugh's Consecration as Bishop of Lincoln*, Oxford 1987.
- Molvarec, Stephen, „Vox clamantis in deserto. The Development of Carthusian Relations with Society in the High Middle Ages“, in: Ders./Tom Gaens (Hg.), *A Fish Out of Water? From Contemplative Solitude to Carthusian Involvement in Pastoral Care and Reform Activity* (Miscellanea Neerlandica 41/Studia Cartusiana 2), Louvain 2013, 13–50.
- Murray, Alexander, „The Temptation of St. Hugh of Grenoble“, in: Lesley Smith/Benedicta Ward (Hg.), *Intellectual Life in the Middle Ages. Essays Presented to Margaret Gibson*, London/Rio Grande 1992, 81–101.
- Murray, Jacqueline, „Mystical Castration. Some Reflections on Peter Abelard, Hugh of Lincoln and Sexual Control“, in: Dies. (Hg.), *Conflicted Identities and Multiple Masculinities. Men in the Medieval West* (Garland Medieval Casebooks 25/Garland Reference Library of the Humanities 2078), New York 1999, 73–91.
- Nabert, Nathalie, „La vie de saint Hugues de Grenoble, la ‚Vita sancti Hugonis episcopi gratianopolitani‘, par Guigues Ier le Chartreux, une biographie spirituelle“, in: Élisabeth Gaucher/Aimé Petit (Hg.), *La biographie dans la littérature médiévale* (Actes du Colloque du Centre d'Études Médiévales et Dialectales de Lille 3/Bien dire et bien apprendre 20), Lille 2002, 143–158.
- Nagy, Piroska, *Le don de larmes au Moyen Âge. Un instrument spirituel en quête d'institution (Ve–XIIIe siècle)*, Paris 2000.
- Oexle, Otto Gerhard, „Die funktionale Dreiteilung der ‚Gesellschaft‘ bei Adalbero von Laon. Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im früheren Mittelalter“, in: *FMSt* 12 (1978), 1–54.
- Oliger, Paul, *Les évêques réguliers. Recherche sur leur condition juridique depuis les origines du monachisme jusqu'à la fin du Moyen Âge* (Museum Lessianum 18), Paris/Louvain 1958.
- Ott, John, „Writing Godfrey of Amiens. Guibert of Nogent and Nicholas of Saint-Crépin between Sanctity, Ideology, and Society“, in: *Mediaeval Studies* 67 (2005), 317–365.
- Pfaff, Richard, „De Cella in Seculum. The Liturgical Aspects“, in: Michael Sargent (Hg.), *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in Celebration of the Eighth Centenary of the Consecration of St. Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln. 20–22 July, 1986*, Cambridge 1989, 17–27.

- Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley/Los Angeles/London 2005.
- Sargent, Michael (Hg.), *De Cella in Seculum. Religious and Secular Life and Devotion in Late Medieval England. An Interdisciplinary Conference in Celebration of the Eighth Centenary of the Consecration of St. Hugh of Avalon, Bishop of Lincoln. 20–22 July, 1986*, Cambridge 1989.
- Schreiner, Klaus, „Legitimation, Repräsentation, Schriftlichkeit. Gedankliche Begründungen und symbolische Formen mittelalterlicher Abtsherrschaft“, in: Ders. (Hg., in Verb. mit Mirko Breitenstein/Gert Melville), *Gemeinsam leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters* (Vita regularis. Abhandlungen 53), Berlin/Münster 2013, 373–414.
- Schwaiger, Georg, „Kartäuser“, in: Ders. (Hg.), *Mönchtum, Orden, Klöster. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Ein Lexikon* (Beck'sche Reihe 1554), München 2003, 277–283.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Sterk, Andrea, *Renouncing the World Yet Leading the Church. The Monk-Bishop in Late Antiquity*, Cambridge, Mass./London 2004.
- Suchan, Monika, *Mahnen und Regieren. Die Metapher des Hirten im früheren Mittelalter* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 56), Berlin 2015.
- Teja, Ramón, „La figura del monje-obispo en el Oriente cristiano: ¿incompatibilidad o complementariedad?“, in: Ders./García de Cortázar, José Ángel (Hg.), *Monjes y obispos en la España del románico. Entre la connivencia y el conflicto*, Aguilar de Campóo 2013, 10–41.
- Vauchez, André, *Sainthood in the Later Middle Ages*, Cambridge u. a. 2005.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Gesamtausgabe, Abt. I: *Schriften und Reden*, Bd. 18: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920*, hg. v. Wolfgang Schluchter in Zusammenarb. m. Ursula Bube, Tübingen 2016, 123–545.
- Ders., *Gesamtausgabe*, Abt. I: *Schriften und Reden*, Bd. 22: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Teilbd. 2: *Religiöse Gemeinschaften*, hg. v. Hans G. Kippenberg unter Mitarb. v. Petra Schilm u. Jutta Niemeier, Tübingen 2001.
- Wenzel, Siegfried, *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature*, Chapel Hill 1967.
- Wollasch, Joachim, „Das Mönchsgelübde als Opfer“, in: *FMSt* 18 (1984), 529–545.





# Das Leben des Bischofs

## Die Aushandlung von heiligmäßiger *perfectio* als narrative Herausforderung in den Legendentraditionen des Martin von Tours und Severin von Köln

*Daniel Eder*

Focussing on the *vitae* of the bishops Martin of Tours and Severin of Cologne, this article examines forms of negotiating episcopal *sanctitas* that illustrate a general orientation of the hagiographic discourse toward saintly *perfectio* by presenting solutions for a problem that had become increasingly pressing since Late Antiquity: how can a bishop's life combine the spiritual ideals of contemplative and ascetic care for one's soul with the social and charitable tasks of serving his fellow men? Faced with this issue, narrative portrayals of episcopal saintliness had to find an always unsteady balance between patterns of signification relating to the concepts of *vita contemplativa* and *vita activa*. Syntagmatically, this is, for example, achieved by dividing up the hagiographic narrative into sequential biographical episodes. On the paradigmatic level, distinct models of religious life are superimposed by means of an internalised harmonisation in the protagonist's mind. Emphasizing the precarious key issue of episcopal *vita perfecta*, this hagiographic subgenre develops, as I will show, a specific momentum that impels an iterative process of interpretation that updates, recombines, and modifies preestablished narrative conventions, and reaches well into the early modern period.

Das ‚Leben des Bischofs‘ ist, verstanden als literarische Projektionsfläche der legendarischen Vitentradition für die sog. Bischofsheiligen<sup>1</sup>, bereits seit der Spätantike und bis in die Frühe Neuzeit hinein ein narrativer Kristallisations-

---

<sup>1</sup> Für diesen spezifischen Heiligentypus, der – auch wenn es mehrere Märtyrerbischofe gibt – als Untergruppe der Bekennerheiligen firmiert, vgl. allgemein André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241), Rom 1981, 329–358; Ders., „Der Heilige“, in: Jacques Le Goff (Hg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt a. M./New York 1989 [urspr. 1987, ins Deutsche übers. v. Michael Martin], 340–373, bes. 344–347; Valerie Figge, *Das Bild des Bischofs. Bischofsviten in Bilderzählungen des 9. bis 13. Jahrhunderts* (Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 1), Weimar 2000, 11–23; Peter Gemeinhardt, *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart* (C.H. Beck Wissen), München 2010, 25–28, 34–36 u. 48 f.; für die Bischofsviten als hagiographischen Texttypus zudem bes. Stephanie Coué, *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24), Berlin/New York 1997; Stephanie Haarländer, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und*

punkt vielfältiger kultureller Aushandlungsprozesse.<sup>2</sup> Dies ergibt sich nicht nur allein dadurch, dass der hagiographische Diskurs<sup>3</sup> auf pastoraltheologische, kirchenrechtliche oder kirchenpolitische Themenfelder reagiert<sup>4</sup>, son-

---

*Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (MGM 47), Stuttgart 2000; Eva Elm, *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten* (Studies in the History of Christian Thought 109), Leiden/Boston 2003; Daniel Alt, *Sanctus episcopus. Das Bischofsideal von früh- und hochmittelalterlichen Bischofsviten im Spannungsfeld von Anspruch und Wirklichkeit* (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie 4), Herne 2013, und Andreas Hammer, „Geschichtlichkeit und Exemplarizität. Die Viten des Bischofsheiligen Ulrich von Augsburg“, in: Julia Weitbrecht u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 185–216. Für den Zusammenhang von (narrativer) Bischofsdarstellung und piktoraler Bischofsprogrammatik vgl. aus Perspektive der Kunstgeschichte bes. Susanne Wittekind, „Heiligenviten und Reliquienschmuck im 12. Jahrhundert. Eine Studie zum Deutzer Heribertschrein“, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 59 (1998), 7–28; Figge, *Das Bild des Bischofs*, und Esther-Luisa Schuster, *Visuelle Kultvermittlung. Kölner und Hildesheimer Bischofsbilder im 12. Jahrhundert* (Eikoniká 7), Regensburg 2016.

<sup>2</sup> Insofern wird hier der von Stephen Greenblatt für die diskursiv zirkulierenden Prozesse sozio-kultureller ‚Sinnproduktion‘ eingebrachte Begriff der *negotiations* zur Anwendung gebracht, s. dazu auch die Hinweise in der Einleitung des vorliegenden Bandes.

<sup>3</sup> Die konkurrierend gebrauchten textsortenbezogenen Begrifflichkeiten ‚Hagiographie‘, ‚Legende‘ und ‚Vita‘ sind freilich nicht trennscharf voneinander abzugrenzen, sondern verweisen – so auch im Folgenden – allenfalls auf eine unterschiedliche Schwerpunktsetzung: So ist – in Anlehnung an Marc van Uytanghe (vgl. Ders., „Heiligenverehrung II [Hagiographie]“, in: *RAC* 14 [1988], 150–183, bes. 151–155) – von einem gattungsübergreifenden ‚hagiographischen Diskurs‘ die Rede, wo auf die Gesamtheit aller schriftlichen Zeugnisse, gleich ob es sich um narrativ wie nicht-narrativ vermittelte Artikulationen von *sanctitas* handelt, abgezielt wird, während mit der Kennzeichnung ‚Legendarik‘ der Fokus auf deren erzählerische Repräsentation gerichtet ist, die meist „biographieförmig“ (Peter Strohschneider, „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“, in: Gert Melville/Hans Vorländer [Hg.], *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien 2002, 109–147, 113) erfolgt. Für derartige Texte steht mithin auch sinnvollerweise der Gattungsterminus der ‚Vita‘ zur Verfügung (vgl. Konrad Kunze, „Vita“, in: *RLW* 3 [2003], 786–789), der jene lebensgeschichtliche Rahmung ins Zentrum rückt, jedoch aber selbst für das stark biographisch orientierte Erzählen von den Bischofsheiligen nicht das gesamte Spektrum an legendarischen Formtypen erfasst wie – etwa im Falle Severins von Köln (s. unten) – die Narrativierungen von Reliquientranslationen. Vgl. für den Aspekt dieser terminologischen Abwägungen ausführlicher Daniel Eder, „Die Mutter des Märtyrers. ‚Prägnanz‘ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition)“, in: Friedrich Michael Dimpel/Silvan Wagner (Hg.), *Prägnantes Erzählen* (Brevitas 1/BmE-Sonderheft), Oldenburg 2019, 119–157, bes. 123–125, [https://doi.org/10.25619/BmE\\_H201930](https://doi.org/10.25619/BmE_H201930) (abgerufen am 19.03.2020).

<sup>4</sup> Vgl. Coué, *Hagiographie im Kontext*, 23, die dies jedoch erst für die Zeit des Aufkeimens der Neuen Ordensbewegungen so ansetzen will und für das Textgenre in ihrem Beobachtungszeitraum jeweils noch von spezifischen (machtpolitischen) Wirkungsabsichten, ja

dern er wirkt auch durch die von der Legendarik insinuierten narrativen ‚Lösungen‘ auf dieses Diskursumfeld zurück und gibt im Sinne von – zumindest tendenziell – exemplarisch zu sehenden Entwürfen Impulse für relevante Fragen christlicher Lebensführung.<sup>5</sup> Besonders beim Subgenre der Bischofsvita ergibt sich in diesem Zusammenhang also nicht nur allein durch das perspektivische Ausgerichtetsein legendarischer Biographiekonzepte am *perfectio*-Ideal ethischer ‚Virtuosität‘<sup>6</sup> die Virulenz für derartige Kontextualisierungen, diese ist vielmehr durch das herausgehobene<sup>7</sup> kirchenhierarchische Leitbild des

---

‚konkreten Zwecken‘ der Verfassenden ausgeht (vgl. ebd., bes. 18–25 u. 172 f.); s. dazu etwa die Einschränkungen bei Alt, *Sanctus episcopus*, 16, der – ähnlich wie hier im Folgenden – auf den ideellen Fluchtpunkt der heiligmäßigen *perfectio* in der Bischofsvita abzielt und nach der historischen Veränderung dieser Konzepte von einem ‚Ideal-Bischof‘ fragt (vgl. ebd., 21).

<sup>5</sup> Dabei ist freilich nicht von einer völlig ungebrochenen Imitabilität der Heiligen als ‚Wirkungsabsicht‘ der Gattung auszugehen, die nicht nur von einer tiefgreifenden „Funktionsambivalenz“ zwischen ethischer Wertbesetzung und kultmagischer Aufladung der ProtagonistInnen gekennzeichnet ist (vgl. und Zitat entnommen aus: Hans Ulrich Gumbrecht, „Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie“, in: Christoph Cormeau [Hg.], *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*, Stuttgart 1979, 37–84, 54 f.), sondern darüber hinaus multiperspektivisch in den christlichen Frömmigkeitskontext eingebunden ist; bisweilen erscheint die/der Heilige geradezu als völlig inkommensurabel (vgl. dafür Ulrich Wyss, „Legende“, in: Volker Mertens/Ulrich Müller [Hg.], *Epische Stoffe des Mittelalters* [Kröners Taschenausgabe 483], Stuttgart 1984, 40–60, 42–44). Insofern erweisen sich Exemplarität und Exorbitanz – auch wenn, wie Gert Hübner betont, beide Stilisierungstendenzen keinen strikten Gegensatz bilden (vgl. Ders., „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 [2015], 11–54, 47–51) – für die Textsorte gleichwohl als spannungsbehaftet; vgl. dazu genauer Daniel Eder, „Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ‚legendarischen Erzählens‘“, in: *Euphorion* 113 (2019), 257–292, 263–266.

<sup>6</sup> Vgl. dazu die wirkungsvolle Formel einer *vita perfecta* bei Michael Goodich, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (MGM 25), Stuttgart 1982, der die/ den Heilige/n als „ideal cultural type“ beschreibt (ebd., 3); zum Teilaspekt der ethischen Virtuosität in Heiligkeitszuschreibungen vgl. Gumbrecht, „Faszinationstyp Hagiographie“, 54–56. Im Folgenden werden allerdings auch Beispiele in den Blick geraten, die die omnipräsente Ausrichtung des Legendenerzählens an einer Vermittlung von lebenspraktischer *perfectio* im Falle der Heiligen relativieren.

<sup>7</sup> Für die historische Entwicklung vom frühchristlichen Kollegiatsamt zum kirchenhierarchischen Monepiskopat vgl. Johannes Neumann, „Bischof I“, in: *TRE* 6 (1980), 653–682; Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley u. a. 2005, 24–32, und Georg Schöllgen, „Zur Entstehung des Bischofsamtes und der Entwicklung seiner Vollmacht“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 42–64, für die auch auf gegenläufig emergierende Einschränkungstendenzen der bischöflichen Monarchie (wie Konzilsbindung, Metropolitanhierarchie oder die Sonderautorität des Bischofs von Rom) hinzuweisen ist.

Protagonisten<sup>8</sup> – und der damit verbundenen Vorbildrolle<sup>9</sup> – noch potenziert, freilich aber auch verkompliziert.

<sup>8</sup> Als Zeichen der machtvollen Vermittlungsposition zwischen den Menschen und Gott, welche das Heil der gesamten Gemeinde an das Wirken des Bischofs bindet, fungiert die dem Episkopat in Fortführung apostolischer Befugnisse zugeschriebene Binde- und Lösegewalt, die die Bischöfe in der Spätantike zur zentralen kirchenleitenden Schaltstelle werden lässt (vgl. Rapp, *Holy Bishops*, 29, 32 u. 98 f.; für die Situation im 9. und frühen 10. Jahrhundert Steffen Patzold, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts* [Mittelalter-Forschungen 25], Ostfildern 2008, 154 f., 483 f. u. 486 [hier für die im Folgenden von mir ebenfalls besprochene *Vita Severini*]; für die suggestive Nähe zwischen Apostolat und Episkopat zudem Figge, *Das Bild des Bischofs*, 13). So heißt es etwa als Ständepreis der Bischöfe in Rathers *Praeloquia (Ratharii Veronensis Praeloquiorvm libri VI*, hg. v. Peter L.D. Reid [CCCM 46,A], Turnhout 1984, III,12, [S. 86]): „luminaria mundi sunt, stellae celi sunt, columnae Ecclesiae sunt, medici animarum sunt, ianitores paradysi sunt, clauae celi portant, reserare et claudere celum ualent, nubes quas Dominus ascensum suum posuit, bases super quas tota iacet structura templi Dei.“ [„Sie sind die Fensterläden der Welt, die Sterne des Himmels, die Säulen der Kirche, die Ärzte der Seelen, die Türhüter zum Paradies, sie besitzen die Schlüssel zum Himmel, sie haben die Macht, den Himmel aufzuschließen und zuzusperren, sie sind die Wolken, die der Herr für seine Himmelfahrt bestimmte, sie sind die Grundmauern, auf denen das gesamte Bauwerk des Gottestempels ruht.“]; vgl. dazu ferner das ausführlichere Zitat, die (leicht abweichende) Übersetzung und die Einordnungen zum Text bei Patzold, *Episcopus*, 17 f.

<sup>9</sup> So entwerfen schon die Pastoralbriefe Merkmalskataloge untadeliger Lebensführung für einen ἐπίσκοπος (vgl. 1 Tim 3,1–7 u. Tit 1,7–9), für die Sabine Bieberstein, „Weder ‚Bischof‘ noch ‚Vollmacht‘. Episkopen im Neuen Testament“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 20–41, feststellt, dass dadurch – aufgrund der Außenwirkung des Amtes – „wenig Angriffsfläche für üble Nachrede [...], die die ganze Gemeinde [...] in Misskredit bringen könnte (1 Tim 3,7)“ (ebd., 36) geboten werden soll; allerdings ist auch für die mit dem Episkopat verbundene Rolle als Lehrautorität die sich über die persönliche Integrität einstellende Glaubwürdigkeit von entscheidender Bedeutung, vgl. etwa Rapp, *Holy Bishops*, 27 f., 33, 41, u. 54 f., sowie Patzold, *Episcopus*, 157 f. Als besonders wirkungsvoll für diesen Anspruch einer untadeligen Lebensführung des Bischofs erweist sich vor allem die *Regula Pastoralis* Gregors des Großen (Edition: Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, 2 Bde., hg. v. Bruno Judic [Einl., Anm., Reg.], Floribert Rommel [krit. Text] u. Charles Morel [Übers.] [SC 381 f.], Paris 1992), die „wie eine Art ‚Bischofsspiegel‘ die Probleme und Anforderungen an die geistlichen Würdenträger [erläutert] und eine der maßgeblichen Schriften für die folgenden Jahrhunderte, auch in der Hagiographie [ist]“ (Alt, *Sanctus episcopus*, 20); die durch derartige Vorbildlichkeit gesicherte Autorität wirkt wiederum durch Predigt auf die ihm anvertrauten Gläubigen zurück und damit den Zustand der Kirche (vgl. ebd., 20 f.). Zum auf das Episkopat zielenden Programm des Textes vgl. zudem Wilhelm M. Gessel, „Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen“, in: Manfred Weitlauff/Karl Hausberger (Hg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1990, 17–36, sowie Silke Floryszczak, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005, bes. 252–275. Gleichwohl wird der Terminus *episcopus* für das von Gregor angesprochene Kirchenamt in der *Regula* eher vermieden (vgl. ebd., 188 f.).

Denn zunächst einmal treffen sich im Bischofsamt geistliche wie weltliche Machtdiskurse<sup>10</sup> – nicht erst bei Figurationen wie dem eines ‚Reichsepiskopats‘<sup>11</sup>,

<sup>10</sup> Vgl. Elm, *Die Macht der Weisheit*, 22–25. Bemerkenswert sind diesbezüglich etwa schon die spätantiken Abwägungen im Falle der Bischofswahl von Bourges am Ende des 5. Jahrhunderts, auf die Rudolf Schieffer, „Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4. bis 9. Jahrhundert)“, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 17–39, 20 f., aufmerksam macht, indem er die Einlassung des Clermonter Bischofs Sidonius Apollinaris und dessen Votum für den aufgrund seiner weltlichen Laufbahn politisch erfahrenen Kandidaten Simplicius wiedergibt: „Dabei stellte er [= Sidonius, D. E.] an den Anfang, daß ein Mönch nicht gewählt werden sollte, weil er sich mehr um die Seelen der Menschen bei Gott als um ihren Leib bei irdischen Machthabern zu kümmern wisse [...]. Der empfohlene Simplicius sei dagegen als bisheriger Reichsbeamter (*comes*) offenkundig bestens geeignet, dem Staat (*res publica*) ebenso wie der Kirche (*ecclesia*) zu nutzen.“; s. dazu die betreffenden Textpassagen in Brief 7,9,9 u. 16 des Sidonius Apollinaris in: *Sidoine Apollinaire. Tome III: Lettres (Livres VI–IX)*, hg. v. André Loyen (Collection des Universités de France), Paris 1970, 55 u. 57. Freilich wird man generell die Dichotomie spiritueller-asketischer Belange und weltlich-machtpolitischer Einflussmöglichkeiten nicht zu absolut setzen dürfen und mit Möglichkeiten einer wechselseitigen Verschränkung rechnen müssen, wo aus dem Charisma heiligmäßiger Askese auch amtsbezogene Autorität ableitbar ist, vgl. dazu grundlegend Rapp, *Holy Bishops*, 6–22 (et passim). Zudem sind seit der Spätantike erlangte Kompetenzen wie die bischöfliche Gerichtsbarkeit einer *audientia episcopalis* selbst dort, wo sie für Zivilprozesse gilt, immer noch aus dem originär geistlichen Anspruch des Hirtenamtes als Versöhner und Streitschlichter ableitbar (vgl. Floryszczak, *Die Regula Pastoralis*, 242 f., und Rapp, *Holy Bishops*, 242–252).

<sup>11</sup> Vgl. Schuster, *Visuelle Kultvermittlung*, 12 f.: „Sieben der im 11. und 12. Jahrhundert kanonisierten Bischöfe waren ottonisch-salische Reichsbischöfe. Ihr Werdegang hatte am Hof begonnen; ihr Bischofsamt war ihnen vom Kaiser zugeteilt worden; ihre Amtszeit war von der Verbindung des Reichsdienstes mit der Sorge für ihre Diözese geprägt. [...; D. E.: es folgt die Bezugnahme auf diese Bischöfe im Einzelnen, das sind: Ulrich von Augsburg, Konrad von Konstanz, Gerhard I. von Toul, Bernward und Godehard von Hildesheim, Anno II. von Köln und Otto von Bamberg]. Als Bischöfe[n] der Reichskirche war ihnen allen die Verknüpfung von geistlichen und weltlichen Aufgaben gemein. Dies allein wäre nicht weiter erwähnenswert, läge zwischen ihrer Lebenszeit und ihrer Kanonisation nicht der sogenannte (sog.) Investiturstreit (ca. 1056–1122). [...] Auch wenn der Konflikt namentlich die Ausfechtung der Investituralmodalitäten von Bischöfen zum Inhalt hatte, griff er letztlich grundsätzlich in die Frage nach dem Verhältnis von *regnum* und *sacerdotium* ein.“; dennoch ist schließlich zu bemerken: „Die grundsätzliche Verbindung von geistlichen und reichsdienstlichen Ämtern veränderte sich für die Bischöfe [...] allerdings nicht.“ (ebd., 14). Vielmehr ist – Schuster zufolge – sogar von einer enormen Konstanz des sich in Viten- und Bildardarstellung vermittelnden episkopalen Idealbilds über diese Phase hinaus auszugehen: „In den hier betrachteten Kunstwerken gibt es keine Anzeichen dafür, dass die Amtsauffassung der ottonisch-salischen Reichsbischöfe nach dem Wormser Konkordat als problematisch angesehen wird. [...] Das Bischofsideal besteht weiterhin im Bild des asketischen, die Belange des Bistums und der Kirche vor allem anderen beachtenden und gleichzeitig eng mit dem Herrscher zusammenarbeitenden *archidux*.“ (ebd., 217). Die in dieser Bezeichnung von Ruotger eingefangene Kombination von *archiepiscopus* und *dux*, d. h. kirchlichen und herzoglichen Herrschaftsrechten, ergibt sich für die Kölner Erzbischöfe mit der Bischofswahl Bruns von Köln 953, einem Bruder von König Otto I.; vgl. Odilo Engels: „Der Reichsbischof (10. und 11. Jahrhundert)“, in: Ders./Peter Berglar (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 41–94.

welches man etwa als Deutungshorizont des *Annoliedes* herangezogen hat<sup>12</sup>, und gerade nicht immer in irritationsfreier Weise harmonisiert.<sup>13</sup> Letzteres zeigt –

bes. 41 f. Freilich ist zu betonen, dass damit kein kategorialer Paradigmenwechsel eingefasst ist: „Das wichtigste Argument für das ältere [mit problematischen Zuschreibungen eines hier fundamental neuen ‚Reichskirchensystems‘ arbeitende, D. E.] Bild vom Reichsbischof – die Übertragung weltlicher Hoheitsrechte auf die Bischofskirchen – wird fragwürdig, wenn man sieht, daß im westfränkisch-französischen Reich dem Episkopat Hoheitsrechte entweder durch den Wandel der äußeren Umstände zufielen oder von der nicht gerade starken Königsgewalt schon länger verliehen wurden.“; auch „[d]as nördliche Italien kannte den Bischof als weltlichen Herrn schon lange“ (beide Zitate: ebd., 42).

<sup>12</sup> Vgl. etwa prominent Eberhard Nellmann, *Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und Stauferzeit. Annolied – Kaiserchronik – Rolandslied – Eraclius* (PhSt 16), Berlin 1963, 41: „Aber gerade das Amt des Reichsbischofs – genauer: die Wahrnehmung der doppelten Aufgabe, die dieses Amt stellt, durch Anno – konnte für die Ausgestaltung des Liedes fruchtbar werden. Von hier aus läßt sich seine Komposition vielleicht am ehesten begreifen.“ Gleichwohl ist eine politische Funktion des Textes überhaupt und, so man eine solche als dominierend unterlegen mag, dann in ihrer genauen Stoßrichtung – etwa im Kontext des Investiturstreites – umstritten; vgl. dazu die Übersicht bei Ursula Liebertz-Grün, „Zum *Annolied*. Atypische Struktur und singuläre politische Konzeption“, in: *Euphorion* 74 (1980), 223–256, bes. 236–250, und Mathias Herweg, *Ludwiglied, De Heinrico, Annolied. Die deutschen Zeitdichtungen des frühen Mittelalters im Spiegel ihrer wissenschaftlichen Rezeption und Erforschung* (Imagines Medii Aevi 13), Wiesbaden 2002, 485–511. Dass die Konvergenz weltlicher und geistlicher Ordnungsvorstellungen im heils- wie weltgeschichtlich gerahmten Wirken des Kölner Bischofs zeitaktuelle Bezüge auch bei Weitem transgrediert, zeigt nicht zuletzt Ders., „*Civitas permixta* und *dritte werilt*. Die ‚Programmstrophen‘ des ‚*Annolieds*“, in: *ZfdPh* 123 (2004), 1–18, der den Text als Umsetzung des theologischen Konzepts von der *civitas permixta* im Sinne des trichotomischen Weltmodells von Johannes Scotus Eriugena deutet, so dass er allenfalls feststellen will: „Die Identifizierung des bedeutendsten Hofgelehrten Karls des Kahlen als *auctoritas* hinter einer der sinnträchtigsten Aussagen des ‚*Annoliedes*‘ gibt einen unschätzbaren Hinweis auf die geistig-ideengeschichtliche Position des Dichters in der durch Kirchenreform und Investiturstreitpublizistik aufgewühlten literarischen Landschaft des späten 11. Jahrhunderts.“ (ebd., 15). Schließlich erweist sich das *Annolied* gegenüber einsinnigen Applikationen auf den Investiturstreit überhaupt als ein zu komplexer und vielschichtiger Text, der, wie Susanne Bürkle betont hat, in sich diverse „Diskursinterferenzen zu deutschen und lateinischen Texten, die Kombinatorik verschiedener geschichtsdeutender Positionen und Texttypen, [und] die virtuose Verwendung des figuralen Repertoires in Zahlensymbolik und Typologie“ vereint, vor allem aber auch „zwischen den Zeilen den massiven Konflikt zwischen der Politik des Bischofs und den Interessen der Kölner Bürgerschaft [entziffert]“ (beide Zitate aus: Dies., „Erzählen vom Ursprung. Mythos und kollektives Gedächtnis im *Annolied*“, in: Udo Friedrich/Bruno Quast [Hg.], *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* [TMP 2], Berlin/New York 2004, 99–130, 103).

<sup>13</sup> Im Gegenteil: Mit Elm, *Die Macht der Weisheit*, 27, ist vielmehr von einer grundlegenden Spannung für das Textgenre auszugehen: „Das Bischofsamt war daher – qua seines Amtscharakters, der mit vielen elementaren christlichen Vorstellungen kollidierte – eine Quelle potentieller Probleme. Auch die frühen Bischofsbiographen waren sich der dem Bischofsamt immanenten Spannungen bewusst.“ Ob diese Reibungspunkte über die von Elm neben der Polarität von paganer Herrscherbiographik einerseits und der christlichen Märtyrer- und Asketenlegende andererseits ergänzend als drittes Orientierungsmuster für die Bischofsvita vorgeschlagene antike θεῖος ἀνὴρ-Tradition (vgl. ebd., bes. 33–54) gänzlich suspendiert werden können, ist wiederum zu bezweifeln.

freilich aus der Deutungsperspektive der ordensgeistlichen Tradition – etwa die bekannte Stelle aus dem *Homilienwerk* des Caesarius von Heisterbach, in der *monachus* und *novicius* über die potenzielle Heiligkeit von Kölner Bischöfen disputieren:

MONACHUS. „[...] Duplicem habent gladium pene omnes episcopi Alemannie, unde et magnus eis timor incumbit. Hoc considerans scolasticus quidam Parisiensis dixisse fertur: ‚Omnia possum credere, sed non possum credere quod unquam aliquis episcoporum Alemannie in suo episcopatu possit salvari.‘“ NOVICIUS. „Hoc falsum est, quia ex episcopis Coloniensibus Bruno primus, Peregrinus, Herimanus, Anno sancti sunt: hii omnes duces erant et pontifices.“ MONACHUS: „Illi omnes viri erant pii ac religiosi, castra, sicut in eorum gestis legitur, destruentes et monasteria edificantes. Modo castra edificant, et cenobia sive in edificiis sive in prediis dissipant.“<sup>14</sup>

[Der Mönch: „(...) Ein doppeltes Schwert führen fast alle Bischöfe Deutschlands, weswegen auch großer Schrecken sie umgibt. Es wird behauptet, dass dessen eingedenk ein gewisser Pariser Scholastiker gesagt habe: ‚Alles kann ich glauben, aber ich kann nicht glauben, dass einer der Bischöfe Deutschlands jemals wegen seiner bischöflichen Amtsführung gerechtfertigt werden kann.‘“ Der Novize: „Das ist nicht wahr, weil von den Kölner Bischöfen Bruno I., Pilgrim, Hermann und Anno heilig sind: Diese waren alle Herzöge und Bischöfe.“ Der Mönch: „Jene Männer waren fromm und gottesfürchtig; sie zerstörten, wie es in den Berichten über ihr Wirken zu lesen ist, die Burgen und bauten Klöster. Heute bauen sie Burgen und ruinieren – bisweilen an den Gebäuden, bisweilen an den Gütern – die Klöster.“]

Man wird diese Passage – mit Hugo Stehkämper – sicherlich als Zeugnis für die zeitgenössische theologische Selbstverständlichkeit einer Verbindung von geistlichen und weltlichen Herrschaftsrechten im Bischofsamt lesen können, die, gestaltet sich die weltliche Machtausübung nach religiösen Leitlinien (Zerstörung

<sup>14</sup> Zitiert nach: [Caesarius von Heisterbach,] *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43), Bd. 1: *Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn 1933, Nr. 160 [= II,98], [S. 127 f.]; nachstehende Übers.: D. E. Die entsprechende Passage findet sich auch im *Dialogus miraculorum* als Kapitel II,27, jedoch in leicht veränderter Form, s. Caesarius von Heisterbach, *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, Tlbd. 1, Lateinisch-Deutsch, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider (FC 86,1), Turnhout 2009, [S. 466–499]: Der Gesprächsinhalt wird dort vom *Monachus* nach dem Verweis auf die heiligen Kölner Bischöfe als Gegenbeispiel (s. oben) auf das Exempel eines Mönches von Clairvaux (Kapitel II,28; ebd., [S. 468–471]) gelenkt, der nach seiner Bischofswahl entrüstet auf das Amt verzichtet und, nachdem er verstorben ist, einem Mitbruder als Grund dafür den mit dem Episkopat verbundenen Verlust des eigenen Seelenheils offenbart: „Si obediens fuissem, et Episcopatum illum suscepissem, damnatus essem aeternaliter. Subiunxitque verbum valde terribile. ‚Ad hoc, inquit, iam devenit status Ecclesiae, ut non sit digna regi, nisi a reprobis Episcopis.‘“ [„Wenn ich gehorcht und das Bischofsamt angenommen hätte, wäre ich auf ewig verdammt gewesen.“ Und er fügte noch ein sehr schreckliches Wort hinzu: ‚So weit ist es mit der Kirche gekommen, daß sie es nur noch verdient, von verdammungswürdigen Bischöfen regiert zu werden.“] (mit Übers. zitiert nach: ebd., 468 f.).



laikaler Machtzentren; Bau von Klöstern), sogar eine besondere Form episkopaler Heiligkeit zu generieren im Stande ist – oder zumindest, da realisiert in Form einer *laudatio temporis acti*: dies einmal gewesen ist.<sup>15</sup> Dennoch ist auch klar, dass gegenüber einer zu weltlich verstandenen Amtsführung massive Vorbehalte bestehen, gerade wenn sich diese in einer Politik niederschlägt, die gegen monastische Institutionen und ihre Interessen gerichtet ist.<sup>16</sup> Man wird sich zudem fragen müssen, ob das – noch mit Pariser Lehrautorität – herbeizitierte „feste Vorurteil von der Verworfenheit der Bischöfe“<sup>17</sup> mit dem Hinweis auf Kölner Vertreter, von denen allen voran Anno keinesfalls als unumstritten ‚heilig‘ zu gelten hatte<sup>18</sup>, überhaupt vollständig zu entkräften war.

Als ein weiteres Problemfeld erweist sich aber gerade auch der im Bischofsamt zutage tretende Zwiespalt von administrativen und pastoralen Verpflichtungen in der Welt mit spirituellen Ansprüchen der Weltabkehr im Rahmen eines vorbildlichen geistlichen Lebensentwurfs.<sup>19</sup> Einmal abgesehen vom darüber noch

<sup>15</sup> Vgl. Hugo Stehkämper, „Der Reichsbischof und Territorialfürst (12. und 13. Jahrhundert)“, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 95–184, bes. 95 f.

<sup>16</sup> Dies gesteht freilich auch Stehkämper ein: „Die Vereinigung des bischöflichen Amtes mit fürstlichem Machtgebot wurde erst fraglich, wenn sie den Bischof von seinen geistlichen Pflichten abhielt, gar abdrängte und wenn sie das geistliche Amt in seinem Wesen verkürzte, verkrümmte oder sogar verkrüppelte. [...] Ein Bischof hat immer zuerst Bischof zu sein, auch wenn er zudem Fürst ist; seine geistlichen Pflichten gehen allen übrigen voran“ (ebd.). Und schließlich: „Die geistliche Haltung und das kirchliche Wirken der Kölner Erzbischöfe seiner Zeit [...] mißfielen dem Zisterzienser in Heisterbach aufs gründlichste. Ihre Eigenschaften, ihr Handeln und ihr Auftreten entsprachen wenig den Leitlinien des Apostels Paulus (1 Tim 3,1–7; Tit 1,5–9) für Vorsteher. [...]; und seine Leser, denen der gefällige Schriftsteller sich anpaßte, hatte er vorwiegend in Stiftskapiteln und Klosterkonventen.“ (ebd., 96). Gleichwohl sei er etwa im Falle des von ihm zu Lebzeiten eigentlich missfällig beurteilten Erzbischofs Engelbert I. von Berg durch dessen Nachfolger Heinrich I. von Mültenark dazu beordert worden, diesen in seiner Vitendarstellung zu einem heiligen Märtyrer, ja „kölnischen Thomas Becket“ zu stilisieren (vgl. und Zitat entnommen: ebd.).

<sup>17</sup> Ebd.

<sup>18</sup> Vgl. etwa die allein den brüchigen Spagat des erst mühsam ausgehandelten Begräbniszuges nach Annos Ableben, wie ihn Susanne Wittekind, „Bischöfliche Leichenprozessionen im Hochmittelalter oder die Inszenierung des Bischofs als Stadtherr, Büsser und Heiliger“, in: Dietrich Boschung/Karl-Joachim Hölkeskamp/Claudia Sode (Hg.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815* (Historia 239), Stuttgart 2015, 279–308, bes. 292–299, detailliert analysiert hat; so merkt Wittekind z. B. für die ostentative Aufstellung wichtiger Reliquien an: „ob dadurch der Leichnam Annos gleichsam als heiliger Leib überhöht wird oder ob er als der Fürbitte der Heiligen bedürftig charakterisiert wird, bleibt offen“ (ebd., 296).

<sup>19</sup> Vgl. dazu etwa Victoria Hohenadel, „*Otium* und *Contemplatio*. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver/Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum* (VGI 56), Berlin 2012, 275–290, 278 f. Für die Spätantike hat wiederum Claudia Rapp betont, dass der Gegensatz zwischen asketischem Mönchsideal und administrativ-pastoraler Tätigkeit des Bischofs nicht absolut gesetzt werden dürfe, weil er in der *perfectio* des heiligmäßigen Bischofs aufgehoben sei; vgl. etwa das Fazit in Rapp, *Holy Bishops*, 290: „The theological and monastic literature examined in

hinausweisenden Diskursfeld über die Werthierarchie von Weltklerus und monastischer Lebensform<sup>20</sup>, das im Kontext des sog. ‚Mendikantenstreits‘<sup>21</sup> noch einmal eine ganz eigene Zuspitzung und Verlagerung erhält, zeigt die Textsorte somit ein konstitutives Ausbalancieren von höchster Geltung des Handlungsträgers (der Bischof als herausgehobenes Kirchenamt) mit einer prinzipiell auf Weltabkehr basierenden Auratisierung von *sanctitas*.<sup>22</sup> Daraus leitet sich ein ganzes Bündel von gesteigerten Ansprüchen an das Leben des (heiligen) Bischofs ab

---

part 1 have revealed the importance of spiritual authority, which accounts for the potential congruity of bishops and holy men. Rather than being considered incompatible with or diametrically opposed to the ascetic or the monastic life, the episcopate was considered its culmination, a confirmation of personal virtues attained through an extended effort at *askēsis*. Holy men could and did become bishops, and bishops were expected to lead exemplary, holy lives.“ Andererseits hat – freilich für einen völlig anderen historischen Gegenstandsbereich und in Perspektive auf die Präfigurationen einer *curialitas*-Idealität der sog. ‚höfischen Dichtung‘ – C. Stephen Jaeger, „The Courtier Bishop in *Vitae* from the Tenth to the Twelfth Century“, in: *Speculum* 58,2 (1983), 291–325, für die von ihm in den Blick genommenen Lebensdarstellungen eine gewisse Abkehr von monastisch-asketischen Modellen zugunsten antik vorgeprägter Topoi konstatiert (auch wenn er konzidiert, für die propagierten Qualitäten eines „courtier bishop“ ergebe sich „an odd blend of virtues from the active and contemplative life“ [ebd., 307]). Demgegenüber soll im Folgenden gerade die Komplexität eines – von den Texten durchaus teils kaschierten – Aushandlungsprozesses im Sinne einer Ausbalancierung von disparaten Ansprüchen, die auf Entwürfe einer harmonisierenden Idealität von Bischofsleben zielt, aber eben genau nicht frei von (subkutanen) Spannungen ist, in den Blick genommen werden.

<sup>20</sup> Bzw. der höheren Wertbesetzung von seelsorgerischem Regularkanonikat oder monastischem Weltrückzug, vgl. Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623, 605–607 (mit weiterer Literatur).

<sup>21</sup> Vgl. weiterführend etwa Sita Steckel, „Gravis et clamosa querela“. Synodale Konfliktführung und Öffentlichkeit im französischen Bettelordensstreit 1254–1290“, in: Dies./Christoph Dartmann/Andreas Pietsch (Hg.), *Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vor-moderner Synoden zwischen Religion und Politik* (Historische Zeitschrift N. F. 67), Berlin/Boston 2015, 159–202. Im Kontext dieser neuen Ordensbewegungen ist auch die teils polemische, teils sehr differenzierte Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Bischöfe bei Thomas von Aquin zu sehen, vgl. Ulrich Horst, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999.

<sup>22</sup> Vgl. dazu Klaus Unterburger, „Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 65–89, 74 f.: „Als ideale, vorbildliche christliche Lebensform hatte sich in der Spätantike das monastische Ideal herausgebildet. Für den Kleriker und besonders für den Bischof gab nach Ausweis der Bischofsviten der Mönch im Frühmittelalter das Leitbild ab. So ist eine charakteristische Divergenz auszumachen: Die innere Lebensführung eines Bischofs wurde daran gemessen, wie weit er gar nicht als Bischof, sondern als Mönch gelebt hatte, auch wenn er äußerlich natürlich doch seine Herrschafts- und Schutzfunktionen ausüben musste.“ Freilich kommt es bereits im Hochmittelalter zu einer stärkeren Fokussierung auf die Seelsorgefunktion im priesterlichen Heiligkeitsideal; vgl. dazu den Beitrag von Daniela Bianca Hoffmann in diesem Band. Ihr bin ich für hilfreiche Hinweise aus geschichtswissenschaftlicher Sicht zu großem Dank verpflichtet.

(kirchenadministrativ, weltlich-politisch, seelsorgerisch, ethisch, spirituell), dessen Bestandteile nur schwer miteinander zu vereinbaren sind, und das somit die Gefahr eines Scheiterns permanent in sich trägt.

Dies führt – so die These des vorliegenden Beitrages – im hagiographischen Diskurs für die Bischofsvita noch in gesonderter Weise zu Spannungen, die argumentativ bewältigt oder narrativ aufgefangen werden müssen. Im Folgenden soll an exemplarischen Überlegungen zur legendarischen Tradition der spätantiken Bischofsheiligen Martin von Tours und Severin von Köln gezeigt werden, dass dafür auch der sich seit der Spätantike differenziert entfaltende ‚Lebensformdiskurs‘ – etwa über Auslotungen des Verhältnisses von *vita activa* und *vita contemplativa* – miteingespeist wird, der freilich in anderen religiösen Texttypen auch explizit auf das Bischofsamt hin angewandt worden ist.<sup>23</sup> Dafür müssen diese ‚Lebensform‘-Konzepte in den Vitentexten gar nicht zwingend begrifflich

<sup>23</sup> Vgl. zum Ideal einer Balance von aktiver und kontemplativer Lebensweise für das Bischofsamt in der *Regula Pastoralis* Gregors des Großen etwa Floryszczak, *Die Regula Pastoralis*, 128–134. Schon bei Augustinus wird das Bischofsamt dem Bereich einer religiösen *vita activa* zugeordnet, s. dazu den Beitrag von Henrike Manuwald im vorliegenden Band. Dies hat auch in der Forschung den Eindruck verdichtet, dass das Episkopat als aktive Lebensform der monastischen *vita contemplativa* gegenüberstehe (vgl. dazu Figge, *Das Bild des Bischofs*, 20). Jedoch gibt es bereits früh auch dazu querstehende Zuweisungen, vgl. etwa die Überlegungen des Fabius Fulgentius zum Paris-Urteil in Kapitel II,1 der *Mitolgiae*, die die pagane philosophische Tradition mit der christlichen Heilsgewalt in Bezug setzen: „Prima igitur contemplativa est quae ad sapientiam et ad veritatis inquisitionem pertinet, quam apud nos episcopi, sacerdotes ac monachi, apud illos philosophi gesserunt; [...]. Secunda activa est quae tantum vitae commodis anxiosa, ornatui petax, habendi insatiata, rapiendi cauta, servandi sollicita geritur; [...] hanc enim vitam penes antiquos aliqui tyranni, penes nos mundus omnis gerit.“ [„Die erste Lebensform ist also die kontemplative, die sich auf die Weisheit und die Suche nach der Wahrheit bezieht, und die bei uns die Bischöfe, Priester und Mönche (führen), bei jenen die Philosophen führten; (...). Die zweite ist die aktive, die nur geführt wird ängstlich bedacht auf die Vorteile des Lebens, strebend nach Zierrat, unersättlich in Bezug auf Besitz, schlau im Raub, bekümmert im Dienen; dieses Leben (führten) nämlich aufseiten der Alten manche Tyrannen, aufseiten von uns führt es die gesamte Welt.“] (zitiert nach: Fabius Planciades Fulgentius V.C., *Opera [accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. De Aetatibus Mundi et Hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden]*, hg. v. Rudolf Helm [Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana], Leipzig 1898, 36; Übers. D. E.). Diese Unterteilung scheint freilich auf einer viel allgemeineren Ebene zu liegen und mit dem Topos allgemeiner Weltverworfenheit verschränkt. Jedoch spricht auch Julianus Pomerius Bischöfen dezidiert die Potenz zu, nicht nur ein heiligmäßiges Leben, sondern auch ein idealtypisches Leben im Sinne einer *vita perfecta* zu führen (vgl. Martin Heinzlmann, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* [Beihefte der Francia 5], München 1976, 199 f.), wenn er in seinen *De vita contemplativa libri tres* feststellt: „Qui diligentius ea quae superius de vita contemplativa dicta sunt considerat, [...] non dubitabit Ecclesiarum principes vitae contemplativae posse et debere fieri sectatores.“ [„Wer sorgfältig auf das bedacht ist, was weiter oben vom kontemplativen Leben gesagt wird, (...) wird nicht daran zweifeln, dass die Kirchenfürsten zur Gefolgschaft des kontemplativen Lebens werden können und müssen.“] (Julianus Pomerius, „De vita contemplativa libri tres“, in: *PL* 59 (1847), 415–520, 429; Übers. D. E.). Dazu gehöre

eingespielt sein, sondern können – wie zu zeigen sein wird – auch durch intertextuelle und -diskursive Assoziationsverfahren mit aufgerufen werden, die sie als Verständnisfolie zur Aushandlung von Bischofsheiligkeit präsent machen. Denn für die beiden Beispiele aus dem weiten Feld der Bischofshagiographie deutet sich über das Motiv der visionären Martinstod-Übermittlung an den Kölner Severin<sup>24</sup>, das in manchen Fassungen der beiden Vitentraditionen begegnet, nicht nur ein intradiegetisch-inhaltlicher Überschneidungspunkt der besagten ‚Bischofsleben‘ an, der im Sinne eines intertextuellen Konnexes fungiert und geradezu zu einer verbindenden Wahrnehmungsperspektive auf Martin und Severin auffordert. Vielmehr kann über die biographischen Darstellungstechniken des Sulpicius Severus im Falle des wirkungsmächtigen Martin von Tours, die den Ausgangspunkt meiner Überlegungen bilden, mithin das für weite Bereiche der Texttradition grundlegende Muster von Zuschreibungen episkopaler *sanctitas* nachgezeichnet werden<sup>25</sup>, die an einer Spannung zwischen Amtsgeschäftserfordernissen im Sinne tätiger Nächstenbezogenheit und spiritueller Charismatisierung hinsichtlich kontemplativer Gottesnähe ansetzt.

Dabei ist zu beobachten, dass die narrativ gefundenen ‚Lösungen‘ versuchen, diese Reibungspole immer wieder integrativ zusammenzubinden: In der *Martinsvita* als Modell wird dies etwa über syntagmatisch<sup>26</sup> verklammerte Sukzession von ‚Lebensphasen‘<sup>27</sup> und in Einzelepisoden über die koordinative Überblendung singulärer amtskirchlicher Stellung mit monastisch-koinobitischen Formen der Lebensorganisation erreicht, während die frühe lateinische Vitentradition im Falle Severins von Köln ihren besonderen Fokus auf die im Erzählpara-

---

allerdings das Freisein von allen Formen der Eingenommenheit durch die Welt sowie die durchgängige Beschäftigung mit der Heiligen Schrift (vgl. ebd.).

<sup>24</sup> S. dazu unten das Folgende.

<sup>25</sup> Vauchez, „Der Heilige“, 345, sieht in ihr sogar den Ausgangspunkt eines dezidiert „weltgeistlichen Charakter[s]“ (ebd.) der westlichen Heiligendarstellung.

<sup>26</sup> Anders als Edith Feistner, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995, bes. 23–49, geht es mir hier und im Folgenden nicht um eine typenspezifizierende Applikation der strukturalistischen Beschreibungsparameter von ‚Syntagma‘ und ‚Paradigma‘ auf die beiden Hauptgruppen der Legendarik (Märtyrerverlegende: syntagmatischer Basisnexus / Bekennerviten: paradigmatische Reihung), sondern um eine passgenaue Einfassung der Narrationsweise in den Bischofsviten über die Anwendung beider Ebenen der Textbeschreibung für diesen Subtyp (Syntagma: Rahmen einer ‚Lebensgeschichte‘ / Paradigma: Signifikanz der biographischen Einzelepisode).

<sup>27</sup> Dabei kann offenbar auf ein in der Spätantike für Bischöfe weitverbreitetes biographisches Modell zurückgegriffen werden, das auf den Lebensstationen des Moses beruht (Bildungszeit – Rückzug – Leitungsamt) und als liminales Stadium die phasenweise Realisation einer asketischen Weltabwendung bzw. von Moniage aufweist, die dann zugunsten Kirchendienstes – als Sublimierung des zuvor gewonnenen geistlichen Charismas – wieder aufgegeben werden kann; insofern erweisen sich monastische Lebensweise und Kirchenamt als durchaus permeabel (vgl. dazu Rapp, *Holy Bishops*, 132–137; für weitere Durchdringungsformen: ebd., 138–152).

digma über das Kontrastbeispiel eines Einsiedlers verdeutlichte Harmonisierung von divergierenden religiösen Ansprüchen in internalisierender Figurenprojektion auf einen heiligmäßigen ‚Virtuosen‘ richtet.<sup>28</sup> Jedoch zeigt gerade auch der Blick auf spätere Fassungen der Severinlegende in Latein und Volkssprache einen stetigen Prozess des Umschreibens und Umcodierens, der am offenbar bis in die Frühe Neuzeit prekär bleibenden Problem der besonderen Erfordernisse von Bischofsheiligkeit ansetzt.<sup>29</sup> Insofern möchte der vorliegende Beitrag am Textmaterial vorführen, wie die Frage nach der Vereinbarkeit von ‚aktiven‘ und ‚kontemplativen‘ Lebenskomponenten des Bischofsamts<sup>30</sup> für das Erzählen vom ‚Leben des Bischofs‘, gerade wenn es auf heiligmäßige *perfectio* hin perspektiviert ist, virulent bleibt, und in jeder Aktualisierungssituation der Legenden jeweils wieder spezifisch ausgehandelt und narrativ vermittelt werden muss. Diesbezüglich erweisen sich die Bischofsviten nicht nur als ein diskursanalytisch, sondern auch als ein narratologisch perspektivenreiches Untersuchungsfeld, da diese mit hin ‚legendentypisch‘<sup>31</sup> den Bezugsrahmen eines biographischen Berichts in eine ‚Erzählung‘ zu übersetzen haben, die – in gewissem Maße zumindest – auf die Unterstellung eines syntagmatischen ‚Sinnzusammenhangs‘, der die bloße Akkumulation von Einzeldaten übersteigt, angewiesen ist.<sup>32</sup> Dies bedeutet für un-

<sup>28</sup> Zu diesem Begriff, der auf die außerordentliche Tugendleistung der/s Heiligen im Sinne eines *imitatio*-Vorbilds zielt, die aber für die Textsorte in ein Spannungsverhältnis zu dessen teilweiser Irritationswirkung, ja kultmagisch referenzialisierbarer Inkommensurabilität gesetzt ist, vgl. wiederum Gumbrecht, „Faszinationstyp Hagiographie“, 54 f.

<sup>29</sup> Dieser diachron weiter anhaltende Prozess der stetigen Umdeutung, Aushandlung und Re-écriture von ‚Bischofsheiligkeit‘ ist somit unabhängig zu sehen vom – sich auch rein zahlenmäßig – in Spätmittelalter und Früher Neuzeit ergebenden Bedeutungsverlust der episkopalen Heiligen bei den aktuellen Kanonisationen (vgl. die Darstellungen bei Vauchez, *La sainteté*, 302–306 u. 352–358, sowie Figge, *Das Bild des Bischofs*, 12 f.).

<sup>30</sup> S. dazu oben, Anm. 23. Vgl. auch die genaueren Ausführungen zum Verhältnis von Aktion und Kontemplation in der Einleitung des vorliegenden Bandes (mit einschlägigen Literaturhinweisen).

<sup>31</sup> Zur Frage, inwiefern mit dem verbreiteten Terminus eines ‚legendarischen Erzählens‘ auf eine Festschreibung substantiell zu denkender ‚Qualitäten‘ abgehoben werden sollte, vgl. ausführlicher Eder, „Von Wundern und Flatulenzen“. Zuletzt betonten Elke Koch und Julia Weitbrecht die „Vielfalt und Pluralität legendarischen Erzählens im Mittelalter“ (Dies., „Einleitung“, in: Dies. u. a. [Hg.], *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* [PhSt 273], Berlin 2019, 9–21, 21) noch einmal entschieden. Insofern soll hier weniger auf eine bestimmte Art und Weise des Erzählens abgehoben werden als auf die grundlegende Organisation des Texttyps überhaupt, die als ein Narrativierungsvorgang verstanden werden kann.

<sup>32</sup> Der rein chronologisch-reihende und damit nicht ‚ereignishafte‘ Bericht, verstanden als eine Wiedergabe von sukzessiv erfolgenden, aber nicht axiologisch aufgeladenen Geschehnissen, stellt somit nach dem narrativen Ebenenmodell, das Hartmut Bleumer im Rückgriff auf Wolf Schmid für die mediävistische Literaturwissenschaft nachgezeichnet hat, noch keine narrative Organisationsform im eigentlichen Sinne dar (vgl. Hartmut Bleumer, „Historische Narratologie“, in: Christiane Ackermann/Michael Egerding (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2015, 213–274, 237). Der narrative Repräsentationsmodus wird erst dort erreicht,

ser Thema der Aushandlung divergenter Ansprüche an ein auf *perfectio* zielendes, religiöses Leben, dass nicht nur auf die argumentative Verknüpfung von sich widersprechenden Idealen eines Bischofslebens im Hinblick auf die *sanctitas* des Protagonisten zu achten sein wird, sondern auch darauf, wie diese im semantisch-kausalogischen ‚Vexierspiel‘ des Textes zwischen paradigmatischer Semantisierung und syntagmatischer Korrelation<sup>33</sup> miteinander in Bezug gesetzt werden, und welche Gewichtung ihnen dabei eingeschrieben wird. Hierbei können je nach Perspektive der jeweiligen Vitenfassung – so wird sich im Folgenden für die Severinlegende zeigen – bei demselben Heiligen die vom Text vorgenommenen Priorisierungen in der Ausrichtung von ‚Leben‘ zwischen Aktivität und Kontemplativität ganz unterschiedlich ausfallen.

### 1. Die *Martinsvita* des Sulpicius Severus als hagiographisches Modell von Bischofsheiligkeit

Insofern bietet es sich an, mittels einer Analyse der wohl 396/397 entstandenen *Vita Sancti Martini* des Sulpicius Severus<sup>34</sup> zunächst nach den darstellungsbezogenen Mustern in der narrativen Entfaltung von Heiligkeit in einem Bischofsleben zu fragen, die die Spätantike an das Mittelalter vermittelt. Dem wäre freilich etwas einschränkend entgegenzuhalten, dass dabei auch weitere Martins-Texte des ab dem 9. Jahrhundert verbreiteten *Martinellus*<sup>35</sup> wie – auch darüber hinaus

---

wo das Geschehen über axiologische Leitlinien verfügt, Ereignishaftigkeit im Sinne einer Zustandsveränderung und einer Unerwartbarkeit des Eintretenden indiziert und damit die Kontur einer ‚Geschichte‘ erhält (vgl. ebd., 219–223), die dann wiederum durch kompositorische – und das heißt weder als zwangsläufig noch als zufällig erscheinende – Anordnung der Einzelepisoden in Form einer ‚Erzählung‘ vermittelt ist (vgl. ebd., 223–230). Für eine Applikation der narrativen Ebenen ‚Geschichte‘, ‚Erzählung‘ und ‚Narration‘ auf die Textsorte der Legendarik vgl. bereits Eder, „Von Wundern und Flatulenzen“, bes. 268–288.

<sup>33</sup> Zu diesem Wechselspiel der Tropen Metapher und Metonymie vgl. etwa grundlegend Hartmut Bleumer, „Der Tod des Heros, die Geburt des Helden – und die Grenzen der Narratologie“, in: Udo Friedrich/Andreas Hammer/Christiane Witthöft (Hg.), *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne* (LTG 3), Berlin 2014, 119–141, bes. 137–141, was einer gegenseitigen Überblendbarkeit von Bedeutungsrelationen auf paradigmatischer und syntagmatischer Achse entspricht (vgl. Bleumer, „Historische Narratologie“, 250 f.); für die Legendenliteratur zudem die Überlegungen in Eder, „Die Mutter des Märtyrers“.

<sup>34</sup> Vgl. die grundlegenden Angaben in Gerlinde Huber-Rebenich, „Nachwort“, in: Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Ders. (RUB 18780), Stuttgart 2010, 100–126, bes. 102 f.; nach dieser Ausgabe wird auch im Folgenden zitiert (verwendetes Kürzel: VM).

<sup>35</sup> Zu diesem ‚Martinsdossier‘, dessen integraler Bestandteil gleichwohl die Lebensdarstellung des Sulpicius Severus bleibt, obwohl weitere Texte zu dieser konkurrierend hinzutreten, vgl. Huber-Rebenich, „Nachwort“, 121–124; zudem bereits Meinolf Vielberg, *Der Mönchsbischof von Tours im ‚Martinellus‘. Zur Form des hagiographischen Dossiers und*

– etwa die *Libri IV de virtutibus sancti Martini* des Gregor von Tours einer solchen grundlegenden Sichtung bedürften, und der ältere Text des Sulpicius Severus sicherlich in wichtigen Aspekten die Gattungsvorgaben des legendarischen Lebensberichts geradezu verweigert.<sup>36</sup>

Jedoch hat Anne Katharina Pfeifer in ihrem Beitrag am Beispiel der Vita Ulrichs von Augsburg gezeigt, wie einflussreich gerade diese Fassung der Martinsbiographie noch im 9. und 10. Jahrhundert für die westliche Bischofshagiographie gewesen ist.<sup>37</sup> Für das bei Severus entfaltete Vorbild des heiligen Martin, dessen Vita aber freilich bereits auf andere Referenzmodelle Bezug nimmt<sup>38</sup>, ja

---

*seines spätantiken Leitbildes* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 79), Berlin/New York 2006.

<sup>36</sup> Vgl. etwa Maximilian Benz, „Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike“, in: Julia Weitbrecht u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 115–136, bes. 129: „Die Vita des Martin von Tours ist eigentlich keine Vita und auch keine Legende, ja kann keine sein, wenn denn die Legende, wie man trivialerweise sagen könnte, notwendig *post festum* erzähle. Martin lebt noch, als Sulpicius seinen Text in Umlauf bringt, und Sulpicius wird den Tod Martins, den er selbst in einer Traumvision gesehen hat, erst in seiner zweiten *Epistula* erzählen. Man sieht hier auch den tieferen Grund dafür, warum legendarisches Erzählen eigentlich den Tod voraussetzt: Wenn das Ende nicht feststeht, bleibt jede Heiligkeitszuschreibung Risikogeschäft und der Text droht von der ‚Wirklichkeit‘ widerlegt zu werden.“ Dies trifft wohl mit Sicherheit weniger auf die mittelalterliche Rezeption des Textes zu als auf eine mittlerweile – nach den ersten Anstößen von Ernest Charles Babut kurz vor dem Ersten Weltkrieg (zusammengefasst in Ders., *Saint Martin de Tours*, Paris 1912) und deren entschiedener Abwehr – wieder aufgeflammete moderne Diskussion um den Charakter des Textes als ‚Fälschung‘, die Benz referiert und mit Blick auf die figuraltypologischen Stilisierungstechniken der Vita zu Recht letztlich als wenig zielführend ausweist (vgl. Benz, „Konkurrenz“, 127–131).

<sup>37</sup> Vgl. Anne Katharina Pfeifer, „Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890–973)“, in: Der Universitätspräsident der Universität des Saarlandes (Hg.), *Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger. Kolloquium zum 50. Geburtstag von Prof. Dr. theol. Joachim Conrad; 12. November 2011* (Universitätsreden 96), Saarbrücken 2013, 13–26.

<sup>38</sup> So etwa die *Antoniusvita* des Athanasios und andere Wüstenväterleben; vgl. dazu Benz, „Konkurrenz“, 127–133. Dabei gelangt dieser allerdings zu folgendem Fazit: „Es ist offensichtlich, dass Sulpicius an die Viten der Wüstenväter anschließt, ebenso deutlich ist aber auch, dass er nicht nur die Textstruktur nicht von ihnen übernimmt, sondern auch Martin nach einem anderen Leitbild modelliert, ein neues Leitbild in der Abgrenzung von vorgängigen Entwürfen entstehen lässt: den Bischof, der in der Welt tätig ist und sich in der Welt nicht nur bewährt, sondern heiligmäßig lebt.“ (ebd., 133) Dieser Chiasmus wird von der Forschung teils als ‚kontemplative‘ Anreicherung eines ‚aktiven‘ Lebens interpretiert, die nicht nur die amtshierarchische Tätigkeit mit der charismatischen Aura asketischer Weltentzogenheit versieht und damit aufwertet, sondern sogar ‚reine‘ eremitische Weltabkehr hinsichtlich ihres spirituellen Anspruchs noch implizit überbietet (s. dazu unten). Dementsprechend stellt sich die durch die Muster von Märtyrerpassio, Eremitenschema (Athanasios’ *Antoniusvita* sowie die *Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* des Hieronymus als deren ‚Korrektur‘) und eben die Martinsbiographie repräsentierte Bandbreite heiligmäßiger Lebensideale der Spätantike für Benz „nicht ko-evolutionär, sondern in imitativ-aemulativer Bezogenheit“ (ebd.) dar. Vgl. zur Form der intertextuellen Bezugnahme auf die *Antoniusvita* als eine „Überbietung“ zuletzt auch Andreas Müller, „*Antonius redivivus* oder gar

nicht nur über die Prologpartie und das Einleitungskapitel die Stil- und Strukturmuster der paganen antiken Literaturwelt<sup>39</sup> sowohl vordergründig verabschiedet wie internalisierend reproduziert, wären demnach folgende entscheidende Profilierungen hervorzuheben:

Ein wesentliches Faszinosum der Vita, das mithin Martins herausragende Stellung als prominenter fränkischer Reichsheiliger<sup>40</sup> mitbegründen wird, ist mit Sicherheit die Überblendung des militärischen Biographieaspekts auf die Christusnachfolge. Denn der junge Martin wird von der *Vita sancti Martini* zunächst als weltlicher römischer Soldat – wenn auch wider Willen und innerlich schon auf Lebensmodelle eremitischer Weltabkehr fixiert – dargestellt, der im Alter von fünfzehn Jahren vom Vater zum Militär gezwungen wird und in

---

*alter Christus*. Die Darstellung des Martin von Tours in der Vita von Sulpicius Severus“, in: Christoph Brunhorn/Peter Gemeinhardt/Maria Munkholt Christensen (Hg.), *Narratologie und Intertextualität. Zugänge zu spätantiken Text-Welten* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 7), Tübingen 2020, 67–82, bes. 71–79.

<sup>39</sup> Vgl. dazu die Überblickshinweise bei Huber-Rebenich, „Nachwort“, 107–111 (in Perspektive auf das diesbezügliche ‚Programm‘ des Textes), sowie Benz, „Konkurrenz“, 130. Dazu gehört beispielsweise das Aufbauschema von Suetons Kaiserbiographik: „Es besteht inzwischen weitgehend Konsens darüber, dass Sulpicius Severus in der Gesamtstruktur der Martinsvita dem Modell folgt, das Suetons Kaiserviten, in idealtypischer Weise der Augustusvita, zugrundelegt – sei es, dass man die Gliederung des Textes in einen chronologischen (*per tempora*) und einen systematischen (*per species*) Teil betont, wie sie im wesentlichen in VM 2–10 bzw. 11–27 vorgenommen wird, sei es, dass man die Unterscheidung in öffentliches und privates Leben in den Vordergrund stellt, wobei letzterem die Kapitel 25–27 der Martinsvita gewidmet wären, in denen Severus nach der persönlichen Begegnung mit dem Heiligen dessen Charakterbild zeichnet.“ (Huber-Rebenich, „Nachwort“, 109). Ferner ist für die Ebene der Stilistik auf die „bewußte Paradoxie, selbst äußerst elaboriert zu schreiben, aber den bescheidenen Stil zu loben“ (Elm, *Die Macht der Weisheit*, 80), zu verweisen, wobei genau jenes Ornatusideal der paganen Bildungswelt, von dem Sulpicius sich abzugrenzen sucht, reproduziert und im eigenen Sinne umprogrammiert erscheint: „Er schrieb keinen *sermo incultus* [erg.: wie von ihm im prologartigen Widmungsbrief angekündigt], sondern ein höchst gepflegtes, mit klassischen Zitaten versehenes und klassischen Reminiszenzen gespicktes Latein“ (Walter Berschin, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* [Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8], Stuttgart 1986, 197; s. zudem die von Berschin dargelegten Sallust-Anklänge für das erste Kapitel der Vita, ebd., 200 f.); vgl. zur *praefatio* der Vita zuletzt auch Müller, „*Antonius redivivus*“, 67–71.

<sup>40</sup> Zu dieser vgl. insbes. Klaus Schreiner, „Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen: Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours“, in: Andreas Hammer/Stephanie Seidl (Hg.), *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters* (GRM-Beiheft 42), Heidelberg 2010, 25–46, der freilich eher die Brüche zwischen der *Martinsvita* und der militärischen Indienstnahme des Heiligen betont; zudem – unter der Perspektive späterer Konkurrenzen etwa zu Dionysius von Paris – Susanne Linscheid-Burdich, *Suger von St. Denis. Untersuchungen zu seinen Schriften* *Ordinatio – De consecratione – De administratione* (Beiträge zur Altertumskunde 200), München/Leipzig 2004, bes. Kap. III, I: „Martin, der Patron des Frankenreichs – Saint-Denis und Tours“ (ebd., 80–88).



Ketten den Heereseid ablegen muss (vgl. VM, 2,2–5), so dass er drei Jahre – jedoch ohne größere moralische Korruption – den Waffendienst leistet (vgl. VM, 2,6). Darauf kommt es zur berühmten Episode der Mantelteilung von Amiens (VM, 3,1 f.), die das Schwert als Instrument des verdammungswürdigen Kriegshandwerks<sup>41</sup> zum Medium tätiger Nächstenliebe und Symbol radikaler Christusbefolgung<sup>42</sup> kategorial umdeutet und somit den Grundstein für die Transformation des hier eigentlich noch gar nicht getauften Martin zum *miles Christi* (VM, 4,3) legt, ja mit dem durchtrennten Textil das bestimmende ikonische Kondensat der gesamten Vita entwirft.<sup>43</sup> Gerade die jüngere Forschung hat nämlich diesbezüglich darauf hingewiesen, dass diese Kernepisode keinesfalls

<sup>41</sup> So etwa Mt 26,52 (mit Übers. zitiert nach: Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, 5 Bde., hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger [Sammlung Tusculum], Bd. 5: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*, Berlin/Boston 2018, 169–171): „tunc ait illi Iesus | converte gladium tuum in locum suum | Omnes enim qui acceperint gladium gladio peribunt [...]“ [„Darauf sagte ihm Jesus: ‚Steck dein Schwert zurück an seinen Platz! Denn alle, die das Schwert nehmen, werden durch das Schwert umkommen (...)‘“]. Allerdings ist bei der Präsentation der Mantelteilungsszene in der *Martinsvita* des Sulpicius Severus nicht das *Lexem gladius*, sondern *ferrum* benutzt, s. VM, 3,2: „Arrepto itaque ferro quo accinctus erat, mediam dividit partemque eius pauperi tribuit, reliqua rursus induitur.“ [„Entschlossen zog er also das Schwert, mit dem er gegürtet war, teilte (den Mantel) mitten entzwei, gab einen Teil davon dem Armen und legte den anderen wieder an.“]

<sup>42</sup> Diesbezüglich ist etwa *gladius* auch bereits im Rahmen des Matthäusevangeliums selbst ambivalent angelegt – etwa zur Kennzeichnung einer neuen Ordnung in der Nachfolge Christi, die alle bestehenden sozialen Bindungen zugunsten der Glaubensorientierung sprengt; vgl. etwa Mt 10,33–35 (mit Übers. zitiert nach: Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata*, 5, 82 f.): „(33) Qui autem negaverit me coram hominibus | negabo et ego eum coram Patre meo qui est in caelis (34) Nolite arbitrari quia venerim mittere pacem in terram | non veni pacem mittere sed gladium (35) veni enim separare hominem adversus patrem suum | et filiam adversus matrem suam | et nurum adversus socrum suam [...] (33) Wer mich aber vor den Menschen verleugnet – auch ich werde ihn vor meinem Vater verleugnen, der in den Himmeln ist. (34) Denkt nicht, dass ich gekommen bin, um den Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, um den Frieden zu bringen, sondern das Schwert. (35) Ich bin nämlich gekommen, um den Menschen von seinem Vater zu trennen und die Tochter von ihrer Mutter und die Schwiegertochter von ihrer Schwiegermutter.“] Der Mensch werde vielmehr unter seinen Feinden leben (Mt 10,36).

<sup>43</sup> Vgl. Benz, „Konkurrenz“, 115: „Der hl. Antonius, der von furchtbaren Gestalten angefochten wird; der hl. Hieronymus, der als Gelehrter im Gehäus oder als Büsser in der Wüste ist; der hl. Martin, der auf einem Pferd reitend gnädig seinen Mantel teilt: Drei ikonische Verdichtungen, die sich gerade auch wegen der nach wie vor geschätzten bildkünstlerischen Darstellungen so tief ins kulturelle Gedächtnis eingepägt haben, dass sie selbst in einer Zeit, die die säkulare Option favorisiert, allgemein bekannt sind.“ Dies dürfte für die berühmte Episode aus der *Martinsvita* noch in besonderem Maße zutreffen. Zur kondensierten Bildlichkeit der Textstelle selbst unter Bezugnahme auf das Warburg'sche Konzept der ‚Pathosformel‘ zudem jüngst Hans Jürgen Scheuer, „Das Martiniloben. Zur Prägnanz der Heiligenvita beim Stricker und bei Boccaccio“, in: Friedrich Michael Dimpel/Silvan Wagner (Hg.), *Prägnantes Erzählen* (Brevitas 1/BmE Sonderheft), Oldenburg 2019, 293–318 (online), 300: „Der geteilte Mantel als ikonische Darstellung christlicher Barmherzigkeit erscheint nämlich zugleich als *imago* einer partiellen Devestitur des kaiserlichen Ritters und in Kom-

als ein simpler Ersetzungsvorgang gelesen werden darf, der nur eine vektoriale Verschiebung vom weltlichen Militärdienst zu christlichen Lebensidealen vollzieht, sondern als eine Gründungserzählung eines interdependenten Zusammenhangs von Soldatenexistenz und apostolischer Nachfolge aufgefasst werden muss<sup>44</sup>: Diese wechselseitige Verweisrelation gerinnt nämlich zum einen in Form der Reichsreliquie von Martins *cappa* zum Ausweis einer neuen geistlichen Implementierung und Auratisierung von weltlicher Königsherrschaft und Kriegsführung<sup>45</sup>, zum anderen erstreckt sie sich aber auch auf eine Martialisierung des Kirchenamtes selbst. Diese ist aber, wie jüngst etwa Hans Jürgen Scheuer herausgearbeitet hat, bereits in dieser präfigurativen Bildprägung auf eine Integration asketisch-eremitischer Ideale in die weltbeschäftigte Amtsführung des Bischofs hin transparent:

An Martin bedeckt und enthüllt jener doppelte Akt eine hybride Identität: einen Soldaten/Heiligen und künftighin einen Mönch/Bischof, der gleichsam das härene Kleid des Asketen unter der Robe des Kirchenfürsten trägt. Das macht St. Martin zum Prototypen einer bis dahin nicht denkbaren, neuen Form von Heiligkeit, die sich weder im Märtyrer

---

pensation dafür als Leitbild einer partiellen, pathetisch aufgeladenen Investitur des neuen Gefolgsmannes Christi.“

<sup>44</sup> Vgl. Benz, „Konkurrenz“, 132: „Maßstab seines Handelns ist dabei nicht eine Episode aus dem Leben Jesu, sondern ein Satz aus der bei Matthäus in den Kapiteln 24 und 25 wiedergegebenen Endzeitrede [s. dazu das Folgende, D. E.]. Martin folgt hier also insofern nach, als er Christus den Eschatos zur buchstäblichen Norm seines Lebens erhebt. Es handelt sich dabei gleichwohl um eine regelrechte Immanenzemphase. Martin ist nicht nur noch nicht getauft, sondern auch noch römischer Soldat, das heißt in die Zwänge innerweltlichen Handelns eingebunden, und er wird es auch nach seiner Taufe noch bleiben“; ferner Scheuer, „Das Martiniloben“, 299: „In der darauffolgenden Nacht erscheint ihm Christus im Traum und setzt das Spiel jener Dialektik der *nuditas* [erg.: des Bettlers, D. E.] fort: Er zeigt sich ihm bekleidet mit der Mantelhälfte des Bettlers und führt im Kreis seiner Engel Martin vor Augen, dass er das Herrenwort nach Matth 25,40 beispielhaft erfüllt habe: *et respondens rex dicet illis amen dico vobis quamdiu fecistis uni de his fratribus meis minimis mihi fecistis*. Der Bekleidung des Bettlers antwortet so die Berufung des jungen Mannes zum Katechumenen, der sich durch das Opfer seines halben Mantels symbolisch bereits für das rituelle Entkleiden und Eintauchen des Täuflings präpariert hat. Zum anderen zeichnet ihn die zweite, bei ihm verbliebene Mantelhälfte jedoch immer noch als Legionär aus. Sie zeigt, dass Martin weiterhin das Amt eines römischen *eques* bekleidet und damit dem Militärstand angehört, den er trotz seiner Erwählung durch Christus und trotz seines Abschieds aus der römischen Legion niemals verlassen wird.“ S. für die Übers. der von Scheuer zitierten Matthäusstelle Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata* 5, 163: „Und der König wird ihnen antworten und sagen: Amen, ich sage euch: Solange ihr (das) einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, habt ihr (es) für mich getan.“

<sup>45</sup> Vgl. etwa Scheuer, „Das Martiniloben“, 307: „Seit die Merowinger im Zeichen des heiligen Martin die Westgoten besiegt hatten, hütete die sogenannte königliche Hofkapelle die *cappa* und bildete zunehmend unter ihren Nachfolgern, den Karolingern, selbst einen institutionellen Mantel, der sich schützend über das Königtum legte wie die Chlamys über den Bedürftigen, aber auch wie die Mantelhälfte des Bettlers über das Traumbild des Messias. So bedeckte und enthüllte der Wollmantel die Doppelnatur des Königs: als schutzbedürftiger Kreatur und als eines von Gott Gesalbten.“

noch im eremitischen Bekenner verkörpert, sondern in einem spezifischen, unauflöslich widerspruchsvollen Phantasma aus mönchischer Askese und militärischem Amtsverständnis.<sup>46</sup>

Man könnte auch etwas anders formulieren: In der auf Exorbitanz des Heiligen<sup>47</sup> zielenden Spannung einer formalrechtlichen Existenz Martins als Soldat, die jedoch vielmehr in karitative Nächstenliebe und Gottesschau gewendet ist, wird die Chiasmik eines Entwurfes von spezifischer Gottesstreiterschaft im Hinblick auf eine heiligmäßige bischöfliche Amtspraxis vorweggenommen, die zwar als notwendige Bedingung der Welt und ihren Erfordernissen verhaftet ist, aber eigentlich ihre besondere Valenz durch die gleichwohl nicht aufgegebene Bindung an eremitische und monastische Ideale des Weltentzugs erhält.

Mit achtzehn Jahren empfängt Martin daraufhin das Taufsakrament und vollzieht, nach weiteren zwei Jahren des allenfalls „nomine“, d. h. „nur noch dem Namen nach“ geleisteten Militärdienstes den endgültigen Bruch mit der Tätigkeit im kaiserlichen Heer (vgl. VM, 3,5–4,3). Dieser wird aber ausgerechnet durch das Wunder eines waffenlosen Siegs gegen die Feinde göttlich sanktioniert (vgl. VM, 4,4–9), was wiederum anzeigt, dass der vorherige Status des weltlichen Soldaten im *miles Christi* auch fortan dialektisch mitzudenken ist. Ja auch im darauf geschilderten Aufenthalt bei Hilarius von Poitiers werden Spannungen des kirchlichen Dienstes thematisiert, die bereits eng auf den weiteren Verlauf der Vita und das Amtsverständnis eines heiligen Bischofs bezogen sind. Denn in den Bestrebungen des Hilarius, Martin durch das – damals noch deutlich näher am Episkopat angesiedelte – Diakonatsamt nicht nur an sich, sondern auch an die Institution der Kirche und ihre funktionale Hierarchie zu binden (vgl. VM, 5,1 f.), wird – ebenso wie in den hartnäckigen Weigerungen des Protagonisten, irgendetwas zu tun, das mit Ehrsucht und Karrierestreben in Zusammenhang gebracht werden könnte – bereits ein spezifisch kirchlicher Machtdiskurs als Folie sichtbar: Dieser zirkuliert um die Pole einer organisatorischen Notwendigkeit der Ausbildung einer ekklesialen Amtselite, für die (charismatische) Befähigung nicht ganz unerheblich ist<sup>48</sup>, einer aristokratischen Herrschaftspraxis, bei der derartige Ämter bereits als günstiges Mittel der eigenen politischen Einflusssteigerung und der Zurschaustellung eines prunkvollen Lebensstils wahrgenommen werden, und schließlich des ideellen Anspruchs einer ethischen Vorbildlichkeit der Amtsträger im Sinne einer verinnerlichten Humilität im *Kirchendienst* und

<sup>46</sup> Scheuer, „Das Martiniloben“, 300.

<sup>47</sup> S. dazu oben, Anm. 5.

<sup>48</sup> Die hier mitanklingende Konkurrenz und wechselseitige Bezogenheit von ‚Charisma‘ und ‚Institution‘ spielt auch sonst in der Legendarik eine nicht unwesentliche Rolle; vgl. etwa Peter Strohschneider, „Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende“, in: Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geb.*, Köln 2009, 571–588.

der Verpflichtung, dafür jegliche *superbia* zu vermeiden.<sup>49</sup> Und so kann es Hilarius auch nur mit dem Trick gelingen, Martins dauerhafte Anwesenheit in der eigenen Diözese institutionell abzusichern, indem er ihm nämlich das schlecht angesehene Amt des Exorzisten anbietet, das dieser – aus Angst, es könne der Verdacht aufkommen, er schätze es wegen seines niedrigen Ranges gering – sich nicht abzulehnen traut (vgl. VM, 5,2). Dann allerdings muss Martin Poitiers doch verlassen, als er nämlich per göttlicher Traumvision dazu aufgefordert wird, in seiner eigenen Heimat Pannonien als Missionar gegen das Heidentum tätig zu werden (vgl. VM, 5,3–6,3). Der sich dann im gesamten Reich ausbreitende „arianische Irrglaube“ [„haeresis Arriana“ (VM, 6,4)] zwingt Martin jedoch dazu, sich bei Mailand ein eigenes „monasterium“ (ebd.) einzurichten. Diese nur mit einem Priester bewohnte „Einsiedelei“<sup>50</sup> muss der Heilige auch noch auf die Insel Gallinaria verlegen, wo er ein entbehrrungsreiches Leben führt, das die eremitische Askese der Wüstenväter und -mütter als auratischen Rahmen für das Bischofsleben Martins erstmals deutlich erkennbar miteinspielt und gleichzeitig dessen Auserwähltheit zu apostolischer Nachfolge über die Befähigung zu Wundertaten im Glauben demonstriert: Denn als es bei ihm aufgrund der Ernährung nur von Kräuterwurzeln zu einer Vergiftung mit Nieswurz kommt, kann er den drohenden Tod durch Gebet abwenden und sich sofort völlig heilen (vgl. VM, 6,6), wodurch sich an ihm die Ankündigung des Markus-Wortes für die von Christus Ausgesandten bewahrheitet (Mk 16,17 f.):

„(17) signa autem eos qui crediderint haec sequentur | in nomine meo daemonia eicient | linguis loquentur novis

(18) serpentes tollent | et si mortiferum quid biberint non eos nocebit | super aegrotos manus inponent et bene habebunt“

[„(17) Denjenigen aber, die glauben, werden diese Zeichen folgen: In meinem Namen werden sie Dämonen hinauswerfen, sie werden in neuen Sprachen reden. (18) Sie werden Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Todbringendes trinken, wird es ihnen nicht schaden. Kranken werden sie die Hände auflegen, und es wird ihnen gut gehen.“]<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Für eine genauere Einordnung der *Martinsvita* diesen spätantiken Diskurshorizont betreffend vgl. bes. Arnold Angenendt, „Martin als Gottesmann und Bischof“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18 (1999), 33–47; wieder in: Ders., *Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien*, eingel. u. hg. v. Hubertus Lutterbach, Münster 2010, 89–108, 96–104.

<sup>50</sup> So die Übersetzung von „monasterium“ bei Huber-Rebenich in VM, [S.] 25.

<sup>51</sup> Mit Übers. zitiert nach: Hieronymus, *Biblia Sacra Vulgata* 5, 274 f. Vgl. dazu allgemein Angenendt, „Martin als Gottesmann“, 90, und Gerlinde Huber-Rebenich, „Anmerkungen“, in: Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Ders. (RUB 18780), Stuttgart 2010, 75–91, 81, Anm. 57, sowie dies, „Nachwort“, 115 u. 118 f.

Derartige durch Gottes Wirken verliehene, im Sinne apostolischer Nachfolge zugespitzte Wunderkompetenzen des Heiligen werden sich auch im Folgenden noch häufiger in der *Martinsvita* in Form von Wunderheilungen, Exorzismen und sogar Totenerweckungen (so etwa schon in VM, 7,2–7) zeigen.<sup>52</sup> Sie ergeben sich wohl gerade über das asketisch-anachoretische Charisma, zumindest treten sie in diesem Zusammenhang für den Text zuerst einmal explizit in Erscheinung, sind aber – und dies führt die breite Aufzählung von Heilungen und Dämonenaustreibungen des Heiligen im Bischofsamt eindrücklich vor Augen (VM, 16–19) – durch den heiligmäßigen Amtsinhaber auch unter institutioneller Einbindung in das Episkopat realisierbar.

Aber auch bezüglich monastisch-koinobitischer Lebensentwürfe präpariert die Vita schon vor der eigentlichen Bischofswerdung Martins die entscheidenden Überblendungskonstellationen für den Heiligen heraus, ja das Modell scheint sich im Textverlauf erst emergierend herauszukristallisieren, bis es in Tours als regelrecht institutionalisierte ‚Lebensform‘ neben die Amtgeschäfte des Bischofs tritt. Denn bereits bei seinem zweiten, immer noch prä-episkopalen Aufenthalt in Poitiers wird die Einrichtung eines weiteren „monasterium“ erwähnt, das bald aber nicht mehr als solitäre Form der Eremitage, sondern als Gemeinschaft von in einzelnen *cellulae* zusammenlebenden *fratres* konzipiert zu sein scheint (vgl. VM, 7,1 f.).<sup>53</sup> Diese Einrichtung einer Klostersgemeinschaft – und hier überlagern sich auf frappierende Weise koinobitisch-monastische Lebensrahmung und monarchisches Leitungsamt – wiederholt dann Martin nach seiner Bischofswahl in Tours, wobei betont wird, dass er auch nach Amtsantritt gerade nicht vom Ansehen und Prunk des Episkopats korrumpiert wird (VM, 10,1 f.):

Idem enim constantissime perseverabat qui prius fuerat. Eadem in corde eius humilitas, eadem in vestitu eius vilitas erat; atque ita, plenus auctoritatis et gratiae, inplebat episcopi dignitatem, ut non tamen propositum monachi virtutemque desereret.

[Er blieb nämlich unverändert ganz derselbe, der er vorher gewesen war: Er hatte dieselbe Demut im Herzen, dieselbe Geringschätzung für seine Kleidung, und er kam den Amtspflichten eines Bischofs voll Würde und Gnade in einer Weise nach, dass er dennoch die Einstellung und Tugenden eines Mönchs beibehielt.]<sup>54</sup>

<sup>52</sup> Vgl. etwa VM, 7,7: „Ab hoc primum tempore beati viri nomen enituit, ut qui sanctus iam ab omnibus habebatur, potens etiam et vere apostolicus haberetur.“ [„Von dieser Zeit an begann der Ruhm des seligen Mannes zu erstrahlen, so dass er, der schon von allen für heilig gehalten wurde, auch als wundermächtig und wahrhaft apostelgleich galt.“

<sup>53</sup> Vgl. dazu den Huber-Rebenich, „Anmerkungen“, 81, Anm. 59, zu dieser Einrichtung in Ligugé: „[E]s handelt sich um die erste zönonobitische Gemeinschaft des westlichen Abendlandes. Hier vollzieht sich der Übergang des *monasterium* von der Einsiedelei zur Klostersgemeinschaft: Martin gründet es für sich (*sibi*), aber im Laufe des Kapitels ist – außer von dem Katechumenen, der sich ihm anschließt – bereits ganz selbstverständlich von *fratres* die Rede, die gemeinsam rituelle Handlungen vollziehen (VM 7,2: Totengebet).“

<sup>54</sup> Schon für seine Zeit als Soldat wird aber übrigens die ‚mönchshafte‘ Enthaltbarkeit Martins besonders hervorgehoben (VM, 2,7): „Nam frugalitatem in eo laudari non

Denn nachdem ihm, der trotz seines Amtes weiter in der Art eines *monachus* leben will,<sup>55</sup> der Besucherandrang in einem neben der Kirche befindlichen, von ihm zunächst bewohnten Kämmerchen unerträglich wird (vgl. VM, 10,3), gründet er wiederum ein außerhalb der Stadt gelegenes *monasterium*, das nicht nur bereits über erste Organisationsprinzipien im Sinne einer gemeinschaftlich formierten *vita religiosa* mit starker kontemplativer Ausrichtung zu verfügen scheint, sondern nachgerade als Keimzelle weiterer Bischofsanwärter fungiert und damit auf die Ebene aktiver Kirchenorganisation in der Welt zurückgespielt wird (VM, 10,4–9):

Qui locus tam secretus et remotus erat, ut eremi solitudinem non desideraret. [...] Discipuli fere octoginta erant, qui ad exemplum beati magistri instituebantur. Nemo ibi quicquam proprium habebat, omnia in medium conferebantur. [...] ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur, cui tamen operi minor aetas deputabatur: maiores orationi vacabant. Rarus cuiquam extra cellulam suam egressus, nisi cum ad locum orationis conveniebant. Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant. Vinum nemo noverat, nisi quem infirmitas coegisset. Plerique camelorum saetis vestiebantur: mollior ibi habitus pro crimine erat. [...] pluresque ex eis postea episcopos vidimus. Quae enim esset civitas aut ecclesia, quae non sibi de Martini monasterio cuperet sacerdotem?

[Dieser Ort war so abgeschieden und entlegen, dass er die Einsamkeit der Einöde nicht vermissen ließ. (...) Es gab fast achtzig Jünger, die sich, dem Vorbild des seligen Meisters folgend, unterweisen ließen. Keiner besaß dort irgendetwas Eigenes, alles kam der Allgemeinheit zugute (...). Kein Handwerk wurde dort ausgeübt außer der Schreibtätigkeit, für die jedoch jüngere abgestellt wurden; die Älteren widmeten ihre Zeit dem Gebet. Nur selten verließ einer seine Zelle, außer wenn man am Ort des Gebets zusammenkam. Speise nahmen alle gemeinsam nach der Fastenstunde ein. Wein rührte niemand an, außer wenn er durch Krankheit dazu gezwungen war. Die meisten trugen borstiges Kamelhaar; weichere Kleidung galt dort als Vergehen. (...) Gar viele von ihnen sahen wir später als Bischöfe. Denn welche Stadt oder Kirche würde sich nicht einen Oberhirten aus Martins Kloster wünschen?"]

Neben der auf Einfachheit und Genussverzicht basierenden Gemeinschaftspraxis ist es somit gerade die Konzentration auf Versenkung im Gebet, die das spirituelle Profil dieses von Martin gegründeten Klosters ausmacht, und offensichtlich so stark wertbesetzt aufgefasst wird, dass die dortige Einübung in eine asketisch-kontemplative Lebensweise als günstige und wünschenswerte Voraus-

---

est necesse, qua ita usus est, ut iam illo tempore non miles, sed monachus putaretur.“ [„Ja, Enthaltensamkeit an ihm zu loben erübrigt sich von selbst: Er übte sie in einer Weise, dass man ihn schon zu jener Zeit nicht für einen Soldaten, sondern für einen Mönch hätte halten können.“]

<sup>55</sup> Martin kann deswegen als traditionsfundierender „Mönchsbischof“ im Wortsinne gelten; vgl. etwa Pfeifer, „Die Martinsvita“, 17. Für eine genauere Nachzeichnung der spätantiken Situation in historischer Hinsicht (mit einer Diskussion der Thesen von Rapp, s. o. Anm. 10 u. 19) s. wiederum den Beitrag von Daniela Bianca Hoffmann im vorliegenden Band.

setzung einer späteren Amtstätigkeit in der Welt erscheint. Was das Tugendbeispiel des heiligen Martin aber in besonderer Weise vorführt, ist, dass dieses Aufeinanderbauen von asketischem Rückzug und öffentlicher Zugewandtheit im Amt nicht nur als zeitliches Nacheinander des biographischen Zusammenhangs konzipiert ist, wie es sich über das Syntagma von Lebensstationen ergibt, sondern sich zudem als paradigmatische Kombination zweier Prinzipien von Lebensausrichtung darstellt, die für die in diesem Sinne gelungene Episkopatausführung propagiert werden. Dafür bedarf es nämlich – und dies wird über den Heiligen als Bischofsideal unterlegt – des Festhaltens an den monastisch ausgebildeten Tugenden im Amt (s. VM, 10,1 f.) und einer Internalisierung kontemplativer Versenkung bei gleichzeitiger Erfüllung der Tätigkeiten, die diese kirchenhierarchische Funktion in der Welt mit sich bringt. Dieses Primat der Bindung an spirituelle Techniken der Gotteszuwendung betont Sulpicius Severus auch am Ende der Vita für die Amtsführung Martins (VM, 26,3 f.):

Numquam hora ulla momentumque praeteriit quo non aut orationi incumberet aut insisteret lectioni, quamquam etiam inter legendum, aut si quid aliud forte agebat, numquam animum ab oratione laxabat. Nimirum, ut fabris ferrariis moris est, qui inter operandum pro quodam laboris levamine incudem suam feriunt, ita Martinus, etiam dum aliud agere videretur, semper orabat.“

[Es verging keine Stunde und kein Augenblick, ohne dass er sich dem Gebet hingab oder der Lesung widmete; gleichwohl ließ er auch beim Lesen, oder wenn er irgendeinmal etwas anderes tat, im Geiste nie vom Gebet ab. Und das ist nicht verwunderlich: Wie Schmiede es zu tun pflegen, die beim Arbeiten zur Entspannung zwischendurch ihren Amboss schlagen, so betete Martin ohne Unterlass, auch wenn er etwas anderes zu tun schien.]

Ja eine derartige Haltung – die über die Handwerksparallele geradezu als aktivisch technisierte Kontemplationsübung erscheint<sup>56</sup> – wird als ein wünschenswerter Schutzmechanismus insinuiert, um nicht den möglichen Korruptie-

<sup>56</sup> Diese Textstelle scheint einen viel breiteren Assoziationsrahmen aufzuziehen, als es zunächst den Anschein hat. Mithin wäre sie nämlich etwa im Hinblick auf das monastische Diskursfeld von Beschäftigung und Muße (*otium*) zu diskutieren, wobei letztere – so bereits Jean Leclercq – gerade „in der Mitte zwischen den beiden gefährlichen Extremen der *otiositas* und dem *negotium*, das ja die Verneinung des *otium* darstellt“ (Ders., *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 [urspr. 1957, aus dem Franz. übers. v. Johannes u. Nicole Stöber], 80) anzusiedeln ist. Damit ließe sich für den Kontext der Frage nach vorbildlicher geistlicher Lebensführung, die hier über die internalisierend kontemplativ angereicherten Amtsgeschäfte des Bischofs verhandelt wird, gerade keine binäre Opposition von *labor* und Rekreation (etwa durch kontemplativen Rückzug) erkennen, sondern eine Verschränkung der beiden Bereiche, wie sie sich eben – aus genau umgekehrter Perspektive! – für die monastische Tradition in der Formel vom *negotiosissimum otium* bzw. dem Bild vom ‚wachsamen Schlaf‘ niederschlägt (vgl. dazu ebd., 80 f., sowie mit genauerem Nachweis dieser Deutungstradition Burkhard Hasebrink, „*Otium contemplationis*. Zu einer Begründungsfigur von Autorschaft im *Legatus divinae pietatis* Gertruds von Helfta“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft*

rungsrisiken des Amtes zu erliegen und somit die nötige Distanz gegenüber prunkvoller Selbstdarstellung und aufwändigem Lebensstil zu wahren.<sup>57</sup> Dazu gehört aber – zumindest für den Martin des Sulpicius Severus – auch die bewusste Vermeidung jeglicher Nähe zu weltlichen Machteliten.<sup>58</sup> Dies mag zwar

---

[Otium 5], Tübingen 2017, 291–316, 292, und Linus Möllenbrink, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: ebd., 101–139, bes. 129, Anm. 130); für Hinweise auf diesen Bedeutungsrahmen bin ich Susanne Bürkle sehr dankbar. Schließlich wäre freilich auch eine Bezugnahme auf das Konzept des immerwährenden Gebets zu vermuten, das dem Heiligen Rekreation in der Beschäftigung verschafft; vgl. dazu – mit Verweis auf die Passage der *Martinsvita* – Arnold Angenendt, „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3., Münster 2003, 15–42, bes. 27 f.; für Anregungen in diese Richtung bin ich wiederum Henrike Manuwald und Christian Schmidt zu großem Dank verpflichtet.

<sup>57</sup> So wird nämlich schon in VM, 9,3 f. von der Martin bei der Bischofswahl favorisierenden Menschenmenge argumentiert, die vornehmlich von episkopalen Vertretern geäußerten Einwände gegen den asketischen Lebensstil des Heiligen, die nicht zum Amt passe (man hat hierin die Feindschaft der aristokratischen Eliten im Bischofsamt gegenüber dem durch Martin repräsentierten charismatischen Aufstiegsmodell gesehen, vgl. Angenendt, „Martin als Gottesmann“, 102), gerade nicht gelten lässt: „Una omnium voluntas, eadem vota eademque sententia: Martinum episcopatus esse dignissimum; felicem fore tali ecclesiam sacerdote. Pauci tamen, et nonnulli ex episcopis qui ad constituendum antistitem fuerant evocati, impie repugnabant, dicentes scilicet contemptibilem esse personam, indignum esse episcopatu hominem vultu despicabilem, veste sordidum, crine deformem. Ita a populo sententiae sanioris haec illorum inrisa dementia est, qui inlustremvirum, dum vituperare cupiunt, praedicabant.“ [„Alle hatten (nur) einen Wunsch, eine Stimme und eine Meinung: Es gebe keinen Würdigeren für das Bischofsamt als Martin; glücklich sei die Kirche, die einen solchen Bischof erhalte. Wenige jedoch, darunter einige von den Bischöfen, die dazu berufen worden waren, den (neuen) Oberhirten einzusetzen, sprachen sich mit Argumenten, die nichts mit dem Glauben zu tun haben, dagegen aus: Er sei eine verachtenswerte Person, des Episkopats nicht würdig, ein Mann von verabscheuungswürdigem Aussehen, mit schmutzigem Gewand und wirrem Haar. Das Volk aber, das ein gesünderes Urteilsvermögen besaß, verlachte die unsinnigen Äußerungen dieser (Leute), die den hervorragenden Mann (in Wahrheit) priesen, während sie ihn doch tadeln wollten.“]

<sup>58</sup> Vgl. etwa die Passage VM, 20,1–6, die vom Verhalten Martins bei einem kaiserlichen Gastmahl berichtet: „Atque ut minora tantis inseram – quamvis, ut est nostrorum aetas temporum, quibus iam depravata omnia atque corrupta sunt, paene praecipuum sit adulationi regiae sacerdotalem non cessisse constantiam – [...] Ad medium fere convivium, ut moris est, pateram regi minister obtulit. Ille sancto admodum episcopo potius dari iubet, expectans atque ambiens ut ab illius dextera poculum sumeret. Sed Martinus, ubi ebibit, pateram presbytero suo tradidit, nullum scilicet existimans digniorem qui post se prior biberet, nec integrum sibi fore si aut regem ipsum aut eos, qui a rege errant proximi, presbytero praetulisset.“ [„Ich will aber neben so großen Taten auch von geringeren berichten – obwohl es, wie die Menschen in unserer Zeit nun einmal sind, in der schon alles verkommen und verdorben ist, fast etwas Besonderes ist, wenn sich ein Bischof standhaft der Anbiederung an den Herrscher enthält: (...) Als etwa die Hälfte des Gelages vorüber war, reichte ein Diener, wie es Brauch ist, dem Kaiser eine Trinkschale. Dieser befahl, sie zuerst dem hochhei-



schon in der historischen Situation um 400 eine im Grunde nicht mehr recht ‚durchführbare‘ Option für das Bischofsamt sein, das in seinem Anspruch mehr und mehr auch auf weltliche Herrschaftszusammenhänge ausgreift.<sup>59</sup> Insofern verweist möglicherweise diese strikte Haltung des Heiligen – wie die auch in der *Martinsvita* angezeigte gleichzeitige Erfüllung von Leitlinien einer grundlegend auf Kontemplation und Askese verpflichteten monastischen Lebensweise mit den administrativen, seelsorgerischen und (kirchen)politischen Anforderungen des Episkopats<sup>60</sup> – mehr auf die Exorbitanz heiligmäßiger Lebensführung. Der Status des Protagonisten als – auch ein Stückweit inkommensurabler – ‚religiöser

---

ligen Bischof zu geben, in der Erwartung und dem Wunsch, das Gefäß aus seiner Hand zu empfangen. Aber Martin gab die Schale, sobald er getrunken hatte, seinem Priester weiter, da er nämlich keinen für würdiger hielt, als erster nach ihm zu trinken, und da er glaubte, dass er seine Unabhängigkeit aufgeben würde, wenn er dem Kaiser selbst oder Personen aus dessen nächster Umgebung einem Priester vorgezogen hätte.“]

<sup>59</sup> Vgl. Angenendt, „Martin als Gottesmann“, 98: „In der gallischen Entwicklung lag nun das Besondere darin, dass die Bischöfe hier regelrechte Herrschaftsrechte erlangten.“; genauer Schieffer, „Der Bischof“, 21: „Schon im 4. Jahrhundert hat Hilarius von Poitiers sein Bischofsamt daher ein *officium publicae salutis* genannt, ‚allgemeines Heil‘ und ‚öffentliches Wohl‘ untrennbar verbindend, und seither waren [...] die Situationen nur noch zahlreicher geworden, in denen sich gallische Bischöfe dazu herausgefordert sahen, als respektgebietende Sprecher, de facto als Regenten ihrer Städte aufzutreten.“ Dies bedeutet aber auch, dass für die spätantike Aristokratengeschlechter eminent attraktiv wird, das Bischofsamt im Anschluss an den weltlichen *cursus honorum* anzustreben (vgl. ebd., 21 f.), so dass es in der Folge zu Ausbildung „etlicher hochadliger Bischofsdynastien“ im spätantiken Gallien“ (ebd., 21) kam; vgl. dazu auch Leslie Dodd, „Kinship, Conflict and Unity among Roman Elites in post-Roman Gaul“, in: Rada Varga/Viorica Rusu-Bolindeț (Hg.), *Official Power and Local Elites in the Roman Provinces*, London/New York 2017, 168–187, bes. 171–174. Zur relativierenden Einordnung der historischen Diskussion um die sog. ‚Stadtherrschaft‘ der Bischöfe schon am Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter vgl. überdies Rapp, *Holy Bishops*, 11 f. Außerdem mag es zum maßgeblichen Machtzuwachs des gallischen Episkopates dann vor allem erst im 5. Jahrhundert gekommen sein, wie etwa Bernhard Jussen, „Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das Römische Reich beendeten“, in: Ders./Reinhard Blänkner (Hg.), *Institution und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 75–136, 79, und Dodd, „Kinship“, 172, betonen. Allerdings wird man – mit Martin Heinzelmann, „Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen“, in: Friedrich Prinz, *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* (MGM 33), Stuttgart 1988, 24–82, – schon gleichwohl davon ausgehen können, „daß das 4. Jahrhundert mit der Delegation vielfältiger öffentlicher Aufgaben an die Kirchen eine unerhörte Aufwertung des Bischofsamtes – vor allem gegenüber dem reinen Priestertum – mit sich gebracht hat“ (ebd., 33).

<sup>60</sup> Vgl. Schieffer, „Der Bischof“, 20: „Behutsam noch deutet sich hier [in der *Martinsvita*, D. E.] an, was für die weitere bischöfliche Existenz [...] zu einem zentralen Problem werden sollte: daß nämlich das allseits hochgeachtete, ja bewunderte Dasein eines Asketen und Charismatikers in der Praxis nur schwer zu vereinbaren war mit den Erwartungen und Erfordernissen, denen sich das kirchliche Hirtenamt im Zuge der Auflösung überkommener Ordnungen zu stellen hatte.“

Ausnahmemensch<sup>61</sup> würde dann erst dadurch konstruiert, dass er gerade nicht in Pragma-Realismen aufgeht.<sup>62</sup> Als episkopales Idealmodell und Heiligkeitskonzept wird das Martinsleben jedoch zum paradigmatischen Vorbild für die Bischofsviten des Mittelalters<sup>63</sup> – auch wenn sich die mit dieser Überblendung von divergierenden Ansprüchen an das ‚Leben des Bischofs‘ verbundenen Friktionen gerade nicht stillstellen lassen. In diesen prinzipiell schwer auflösbaren Spannungen dieses Ideals von Bischofsheiligkeit liegt für das Genre aber auch ein bedeutendes dynamisierendes Moment zur Hervorbringung ambitionierter narrativer Arrangements.

## 2. Die Kölner *Vita et Translatio Sancti Severini* – Erzählverfahren der Internalisierung von *perfectio*

Dies zeigt nämlich etwa der Blick auf die Legende des heiligen Severin, der als dritter Bischof von Köln gilt und sogar ein Zeitgenosse des Martin von Tours gewesen sein dürfte<sup>64</sup>, dessen wirkungsmächtigste Vitendarstellung (gemäß der gebräuchlichen Einteilung die „2. Vita“<sup>65</sup>) aber erst viel später, d. h. wohl um 900, von einem oder mehreren Klerikern des ihm gewidmeten Stifts konzipiert worden sein wird.<sup>66</sup> Es gehört zu den großen Verdiensten der nach der Kölner

<sup>61</sup> Vgl. Gemeinhardt, *Die Heiligen*, 11.

<sup>62</sup> Vgl. in diesem Zusammenhang auch die generellen Überlegungen in Eder, „Von Wundern und Flatulenzen“, 263 f. (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

<sup>63</sup> S.o., Anm. 37. Dagegen spricht nicht unbedingt, dass die Vita als Modell ‚episkopaler Amtsführung‘ „historisch verloren“ hat dadurch, „dass die in Gallien mit dem Bischofsamt verbundene Stadtherrschaft sich als ‚besonders stabile politisch-soziale Ordnungsform‘ durchhielt und – so in der Forschung allgemein – den merowingisch-karolingischen wie noch den ottonisch-salischen Reichsbischof präjudizierte.“ (Beide Stellen: Angenendt, „Martin als Gottesmann“, 104, mit direktem Zitat von Jussen, „Liturgie und Legitimation“, 78); dagegen formuliert Angenendt, „Martin als Gottesmann“ an anderer Stelle: „In der Transformation der antiken zur mittelalterlichen Welt darf das von Sulpicius Severus an Martin beschriebene Bischofsideal als weichenstellend angesehen werden“ (ebd., 96).

<sup>64</sup> Vgl. die Einordnungen in: *Der Severinzyklus*, hg. v. Joachim Oepen u. Marc Steinmann (Kolumba 46/Ortswechsel 2), Köln 2016, 54 f.; ob man dabei wirklich mit den Befunden zu den im Severinsschrein aufbewahrten Skelettresten argumentieren will, bleibt jedoch fraglich.

<sup>65</sup> Ebd., 57; vgl. zur Geschichte der einzelnen Fassungen die Ausführungen von Oepen/Steinmann, ebd., 56 f., die sich an der Einteilung von Wilhelm Levison, „Die Entwicklung der Legende Severins von Köln“, in: *Bonner Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 118 (1909), 34–53; wieder in: Ders., *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Düsseldorf 1948, 28–48, orientieren.

<sup>66</sup> Vgl. dazu die Angaben in: „Die Vita et Translatio Sancti Severini (BHL 7647/7648) in kommentierter Übersetzung“, hg. v. Bernd Paffgen u. Daniel Carlo Pangerl, in: Joachim Oepen u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 543–581, 543 f. u. 550; diese Edition erscheint im Folgenden abgekürzt als VTS; die deut-

Schreinsöffnung von 1999 erfolgten, breit interdisziplinär – d. h. natur- und kulturwissenschaftlich – angelegten und 2011 in einem großangelegten Sammelband dokumentierten Erforschung aller Zeugnisse des materiell-symbolischen Knotenpunktes<sup>67</sup>, den das Severingrab bildet, für den Kölner Bischof auf die frühe und enge Verbindung von Kult, Architekturanlage und Legendarik mit der Martinsverehrung aufmerksam gemacht zu haben.<sup>68</sup> Dieser sich somit gleichsam multiperspektivisch ergebende Befund hat seine grundlegende Manifestation schon im frühesten Quellenzeugnis zu Severin von Köln überhaupt, nämlich einer Passage aus dem ersten Martinsbuch des Gregor von Tours, die erzählt, dass der „Beatus [...] Severinus Colonensis civitatis episcopus“ [„heilige Severin, Bischof der Kölner Bürgerschaft“], wie es dort heißt, anlässlich der Himmelfahrt des heiligen Martin wie durch ein Wunder im fernen Köln himmlischen Psalmengesang vernimmt (Liber I, cap. 4).<sup>69</sup> Diese Information bildet dann auch das narrative Zentralereignis aller Kölner Severinsviten<sup>70</sup>, da sich dieses nun nicht

---

schen Übersetzungen der *Vita et Translatio* sind dabei unter Heranziehung von Päßgen/Pangerl, ebd., 562–579, eigenständig formuliert.

<sup>67</sup> Dazu gehören etwa die Reliquien und weiteren Schreinsinhalte (wie die aufsehenerregenden Textilienfunde), die Baugeschichte der ehemaligen Stiftskirche und die schriftlichen Quellenmaterialien.

<sup>68</sup> Vgl. dazu allein die „Zusammenfassung“ am Bandende in: Joachim Oepen u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 583–598, bes. 587–589.

<sup>69</sup> Lateinisches Zitat entnommen aus dem als „Anhang Nr. 1“ beigegebenen Textabdruck bei: Bernd Päßgen, „Der hl. Severin im Spiegel der frühen historischen Überlieferung“, in: Joachim Oepen u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 441–534, 511, mit eigener Übers. (D. E.). Der/Die Verfasser der im Folgenden eingehender betrachteten Kölner *Vita et Translatio Sancti Severini* hat/haben für die Wiedergabe der Episode (dort Kap. 7 f.) nach Ausweis der Herausgeber Päßgen/Pangerl nicht Gregors Buch in einer kompletten Handschrift benutzt, sondern sich als Vorlage den *Martinellus* gewählt, vgl. VTS, [S.]568, Anm. 79.

<sup>70</sup> Vgl. bes. VTS, 7: „In laude igitur hujus Deo digni pontificis Severini non minimum sanctitatis indicium, quod contemporalis ejus probatissimi Christi Confessoris, Martini, miraculis inditum reperimus, nequaquam transeundum putamus: in quo lucidissime demonstratur, unum, agone jam bene consummato, coronam justitiae debitam percepisse, alterum, adhuc in certamine positum, eamdem fidei bonorumque operum constantiam meruisse [...]. Quodam itaque tempore, dum solertissimus pastor Ecclesiae, Severinus, gregis sibi commissi custodiis invigilans, die dominico, expletis matutinalibus officiis, ex consuetudine loca sancta orandi gratia circuiret, audio meruit dulcisonam coelestis militiae melodiam, quae illum afflatu Sancti Spiritus docuit, quia Martinus episcopus de saeculo migravit.“ [„Beim Lobpreis dieses Gottes würdigen Bischofs Severin glauben wir, nicht das geringste Anzeichen seiner Heiligkeit, das wir in den Wundern seines Zeitgenossen Martin, des sehr trefflichen Bekenner Christi, gefunden haben, auch nur irgendwie übergehen zu dürfen: Durch dieses wird sehr deutlich bewiesen, dass der eine, nachdem er den Glaubenskampf schon gut vollendet hatte, die dafür bestimmte Krone der Gerechtigkeit empfangen hat, und der andere, der sich bis jetzt noch im Kampf befindet, sich um die beständige Ausübung des Glaubens und der guten Werke Verdienste erworben hat (...). Zu dieser Zeit

nur als Bestätigung der außerordentlichen Heiligkeit Martins ausdeuten lässt (über den der Teufel keine Macht hat, so dass er nach Prüfung durch diesen direkt in die himmlische *communio sanctorum* aufgenommen werden kann<sup>71</sup>), sondern auch als die der *sanctitas* Severins, der in einen direkten Zusammenhang mit eben jenem prestigeträchtigen Bischofsheiligen gerückt werden kann.<sup>72</sup> Ja es scheint gerade so, als ob sich über derartige Distanzverschmelzungen geradezu ein Knoten von (gemeinsam bezeugter und sich bezeugender) Bischofsheiligkeit bildet, der die Orte Tours, Köln und Bordeaux<sup>73</sup> und die Bischofsheiligen

---

daher, während Severin, der sehr fähige Hirte der Kirche, bedacht auf die Behütung der ihm anvertrauten Herde, am Tag des Herrn, nachdem er die Matutin gefeiert hatte, aus Gewohnheit um die heiligen Orte herumging, um zu beten, verdiente er es sich, die lieblich klingende Melodie der himmlischen Heerschar zu hören, die jenem durch den Anhauch des Heiligen Geistes mitteilte, dass der Bischof Martin aus der irdischen Welt geschieden sei.“]

<sup>71</sup> Einem Diakon, der von Severin als Zeuge der Geschehnisse herbeigerufen wird und der den himmlischen Gesang erst nach einem gemeinsam, auf dem Boden liegend dargebrachten Gebet überhaupt erst vernehmen kann, erklärt der heilige Bischof die Bedeutung des Wahrgenommenen dann selbst (VTS, 8): „Dominus meus Martinus migravit a saeculo, et nunc eum hymnidici civium coelestium chori in suum consortium laetantes suspiciunt. Cujus sanctissimam animam, carne solutam, diabolus cum suis angelis retinere curavit, sed nihil in eo suum reperiens, confusus abscessit. Propter quod et paululum morae fuit, quod exsequiarum ejus digna celebratio a nobis audiri non potuit“ [„Martin, mein Herr, schied aus der irdischen Welt, und nun nehmen die hymnischen Chöre der himmlischen Bewohner ihn freudig in die Versammlung der Ihren auf. Dessen hochheilige Seele, vom Fleisch gelöst, bemühte sich der Teufel mit seinen Dämonen zurück zu halten, aber da er in ihm nichts ihm (dem Teufel) Eigenes finden konnte, zog er sich verwirrt zurück. Deswegen gab es auch ein ganz kleines Hemmnis, weswegen die würdige Feier von dessen Bestattung von uns nicht gehört werden konnte.“] Päßgen/Pangerl erklären diese irritierende Angabe als Missverständnis der „bei Gregor von Tours vorhandene[n] Unterscheidung, die Severin von Köln am 8./9. November Zeuge der Himmelfahrt einige Stunden nach dem Tod sein lässt, während Ambrosius von Mailand die Vision der dann später anzusetzenden Leichenfeier vor der Beisetzung (*depositio*) am 11. November zuteil wurde“ (VTS, [S.] 570, Anm. 86).

<sup>72</sup> Insofern zählt Scheuer, „Das Martiniloben“, 303, sie als „Sprosslegende“ zu den „Proliferationsformen der Martinsheiligkeit“, vgl. ebd., 303 f.: „Ein erstes, extremes Beispiel bietet die Legende von Severin, dem dritten Bischof von Köln, die komplementär zur Martinsvita angelegt ist, so dass beide Viten einander in der Allegorizität ihres Gegenstandes stützen und beglaubigen. Indem die ‚Vita Severini‘ die Grundproblematik des Heiligkeitstyps à la Martin von Tours dadurch nachträglich bekräftigt, dass sie ihren Protagonisten zum Zeugen der Heiligung Martins im Himmel erklärt, wirkt im Gegenzug jene Zeugenschaft auf die innerweltliche Heiligkeit Severins zurück.“

<sup>73</sup> Die entscheidende Bedeutung der Stadt Bordeaux für die Kölner *Vita et Translatio Sancti Severini* ergibt sich dadurch, dass man sich hier bei der Abfassung offensichtlich noch an weiteren älteren Quellen und Wissensbeständen orientiert hat – z. B. dem Bericht von einem in Bordeaux verehrten Heiligen gleichen Namens in Gregor von Tours’ *Liber in gloria confessorum*, von dem dort ausgeführt wird, dass er – aus dem Osten kommend – als Fremder in Bordeaux das Bischofsamt übernimmt (cap. 44; Abdruck als „Anhang 3“ in Päßgen, „Der heilige Severin“, 515–517); vgl. zu diesem Heiligen auch Joachim Oepen/Bernd Päßgen, „Exkurs: Bischof Severin von Bordeaux (frz. Saint-Seurin)“, in: Dies. u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 535–541. Dies führt

Martin, Severin und Amandus<sup>74</sup> als einzelne Fäden einer übergreifenden episkopalen Heilswirkung eng zusammenschlingt.

Dies darf aber freilich nicht über die Unterschiede hinwegtäuschen, wie heiligmäßige *perfectio* im Bischofsamt als suggestive Konvergenz disparater Anforderungen an ein geistliches Leben in den einzelnen Vitenentwürfen narrativ realisiert ist, will heißen: über welche Erzählverfahren dieses Ideal demonstriert und hergeleitet ist. Bei Severin wird nun nämlich die bei Martin zu findende Überblendung mehrerer Lebensformkonzepte in einer Person nicht in erster Linie statual-diskret über sukzessive biographische Paradigmen (Episoden der Soldatenexistenz, des Eremitentums, der Missionstätigkeit, des koinobitischen Moniage und des Kirchenamtes) dargestellt, die gleichwohl über syntagmatische Kohärenzmechanismen verfugt sind (Martin ist Mönch schon als Soldat und bleibt Mönch als Bischof), sondern nur über eine gleichnishafte Einzelepisode, die erst einmal eine Nebenhandlung zum eigentlichen Bischofsleben eröffnet. Insofern beziehen sich die folgenden Überlegungen auch vornehmlich auf diese auffällige Passage der Kölner Vita (VTS, 9 f.).

Nach einem kunstvoll-gelehrten Prolog (VTS, 1), der für die Severinsvita das Programm voranstellt, dass das leuchtende Vorbild der Kirchenväter nicht wie Licht unter den Scheffel gestellt werden soll (Lk 11,33), wird von Severin zunächst angegeben, dass er – nachdem sein fehlgeleiteter, weil dem Arianismus anhängender Amtsvorgänger Euphrates durch ein Synodalkonzil abgesetzt wird – zum dritten Bischof der Stadt ernannt wird und sich um eine konsequente Wiederherstellung der Orthodoxie in seinem Bistum verdient macht (vgl. VTS, 2 f.). Gleich-

---

bereits für die Kölner Vita zu einer zweiteiligen Anlage der Legende, da der Kölner Bischof nun mit jenem aquitanischen Heiligen identifiziert wird, und angegeben wird, Severin habe nach einiger Zeit sein Bischofsamt in Köln niedergelegt, um in Bordeaux weiterzuwirken, wo er auch verstorben und in höchster Verehrung als heilig bestattet worden sei (VTS, 11–13). Deswegen muss auch überhaupt eine *Translatio* nach der eigentlichen Vita angefügt werden, die beschreibt, wie die Kölner die Gebeine ihres ehemaligen Beschützers – oder zumindest einen Teil derselben – in die Stadt zurückholen, um sich dann wieder seiner Heilswirkung für die Bürgerschaft versichern zu können (vgl. VTS, 18–20). Insofern insinuiert der Erzählstrang des – episkopalrechtlich eigentlich höchst problematischen – Abschieds des Bischofs aus seiner eigentlichen Diözese und seines Verlusts an die Bürgerschaft von Bordeaux zwar auch eine enorme Trennungs- und Distanzerfahrung, die gleichwohl durch die verlorengelungene *memoria* der Kölner ihrem Patron gegenüber als *Misere* (mehrfach) selbstverschuldet ist (vgl. VTS, 16); in der Teilung der Reliquien Severins zwischen Bordeaux und Köln zeigt sich aber wiederum eine deutliche Amalgamierung beider Bürgerschaften in der gemeinsamen Verehrung des nun auch an beiden Orten physisch in seiner Heilswirkung präsenten Bischofs.

<sup>74</sup> Der in der Kölner Vita ebenfalls als episkopale Heiligenfigur, d. h. als „*Beatus*“ und „*vir Dei*“ Erwähnung findende Amandus von Bordeaux ist der aktuelle Amtsinhaber des Bischofsstuhls in Bordeaux, dem wiederum durch göttliche Vision das Eintreffen Severins offenbart wird, so dass er ihn zum Ehrenempfang entgegeneilt und ihn in Bordeaux herzlich aufnimmt (vgl. und Zitate: VTS, 11). Er sorgt später auch für das feierliche Begräbnis des heiligen Severin (vgl. VTS, 13).

wohl können seine Wundertaten als Heiliger – so wird vermerkt – in der Erzählgegenwart nur noch summarisch verzeichnet, kaum aber konkret angegeben werden; ohnehin sei sein Wirken als katholischer Kirchenlehrer und sein unbezweifelbares Tugendvorbild entscheidender (vgl. VTS, 4)<sup>75</sup>, überdies seien wohl einschlägige Überlieferungsverluste durch die Kriegszüge der Hunnen zu beklagen (vgl. VTS, 5 f.). Auf die Wiedergabe des zentralen Bestätigungswunders, die Audition der Himmelschöre beim Eingang des heiligen Martins in die Ewigkeit (VTS, 7 f., s. o.) folgt dann die zweite entscheidende Demonstrationsepisode der außerordentlichen *sanctitas* des Bischofs<sup>76</sup> in Form von eben jener Parallelerzählung, die erst an ihrem Ende in die eigentliche Severinbiographie einmündet.

Jene setzt nämlich in Kapitel 9 mit dem Rekurs auf eine Kontrastfigur ein, für die ein zweiter exemplarischer Lebenslauf entworfen wird, indem das narrative Arrangement auf einmal – und dies auch relativ unvermittelt – von einem adligen jungen Mann erzählt, der seine Braut in der Hochzeitsnacht verlässt und zum Einsiedler wird<sup>77</sup>:

---

<sup>75</sup> Das Wunder ist als Erzählmotiv für die Legendenarration zwar konstitutiv, gleichwohl gibt es in der Textsorte durchaus auch wunderskeptische Einlassungen, ja bisweilen sogar – gerade in Bischofsviten – auch den bewussten Verzicht auf Wundererzählungen; vgl. dazu Dieter von der Nahmer, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie* (Das lateinische Mittelalter), Darmstadt 1994, 150 f. Auf die von von der Nahmer angeführte Einlassung Gregors des Großen, der – bei allen Berichten von konkret physischen Wundern in seinem Heiligenkompendium – zu bedenken gibt, dass es viel wertvoller sei, einen Sünder zu bekehren, als Tote im Fleisch zu erwecken (vgl. das Kap. III, 17,7 in Grégoire le Grand, *Dialogues*. Bd. 2: *Livres I – III*, hg. v. Adalbert de Vogüé [Übers.: Paul Antin] [SC 260], Paris 2006 [Neuauf. der Ausg. Paris 1979], [S. 340 f.]), wird in VTS, 4 direkt Bezug genommen, indem von Severin angegeben wird: „Quamvis tot mortuorum resuscitator esse veracissime praedictur, quot animarum, haeretica pravitate corruptarum, doctrina fidei catholicae et operationis rectae recuperator esse cognoscitur. Plus enim est, animam, in aeternum victuram, a vitiorum sordibus ad immortalitatis desiderium per dulcedinem piaie exhortationis accendere, quam corpus, iterum moriturum, de tumolo resuscitare.“ [„Mag auch noch so sehr höchst wahrheitsgemäß berichtet werden, dass er der Wiedererwecker so vieler Toten ist, doch von wie vielen Seelen, verdorben durch ketzerische Verworfenheit, Wiedergewinner ist er, wie man weiß, durch die Lehre des katholischen Glaubens und des rechten Wirkens? Es bedeutet nämlich mehr, eine Seele, die ewig leben soll, vom Schmutz der Laster weg durch die Süße frommer Ermahnung zum Verlangen nach Unsterblichkeit zu entzünden, als einen Leib, der abermals sterben wird, aus dem Grab aufzuerwecken.“]

<sup>76</sup> Diese Einordnung nimmt – in funktionaler Komplementärsetzung zur geschilderten Martinsaudition – der Kölner Vitentext dezidiert im Anschluss daran selbst vor (s. das Folgende). Damit erweisen sich die beiden Episoden als Gegenstücke in einem thematischen Komplex, der um die gleichzeitige Realisation von Askese und Bischofspflicht kreist (vgl. ähnlich Scheuer, „Das Martiniloben“, 304 f.).

<sup>77</sup> Paffgen/Pangerl geben in VTS, [S.] 570, Anm. 87, als stoffgeschichtliche Erklärung für die Passage folgende Ausführungen bei: „Hier ist deutlich eine mündliche Tradition aus der Zeit der Abfassung der Vita eingeschoben, die jünger erscheint und durchaus mit einem merowingerzeitlichen Heiligen in Verbindung zu bringen ist, der später mit dem Einsiedler Irmundus gleichgesetzt wird.“ Rezeptionshermeneutisch (nicht produktionsgenetisch, dafür datiert die Kölner Vita wohl zu früh) wäre auch über mögliche assoziative Konnekte

Fertur etiam ejusdem gloriosi pontificis temporis eremitam quemdam praecipuis virtutum operibus floruisse; qui cujusdam magni principis fuisse filius et in deliciis copiosissimis esse nutritus perhibetur. In quibus eo usque perductus est, ut parentes ejus magnificas illi nuptias praepararent, et sponsam delicatissimam cum apparatu multo conducerent. Cujus dum conjugio potiturus, cubiculum post coenam opulentissimam intraret, subito pavore, nescio quo, raptus, vidit quasi juvenem speciosissimum, qui et majorem gloriam commodaturum sancte promitteret, si sibi parere sequendo maluisset. Quod quum tota ambitione juvenis se velle dixisset, surrexit, et de omni suppellectili, quam possederat, vasculum ligneum, quo vinum de situlis in vasa aurea et argentea mixtum bibentibus fundi solebat, solum secum sumens, virum, qui apparuit, secutus, abscessit. A quo in remotiora erermi loca ductus, vitam laudabilem et paucis imitabilem duxit.

[Es wird auch überliefert, dass zur Zeit eben dieses ruhmreichen Bischofs ein gewisser Eremit sich durch besondere Tugendwerke auszeichnete. Wie man sagt, war er der Sohn eines gewissen einflussreichen Adligen und wuchs in reichem Prunk auf. In diesen Verhältnissen ließ er sich so weit führen, dass seine Eltern ihm eine prächtige Hochzeit bereiteten und eine ganz reizende Braut mit einer umfangreichen Mitgift mit ihm zusammenführten. Als er, um die Ehe mit ihr zu vollziehen, nach einem reichen Mahl das Schlafgemach betrat, wurde er plötzlich von einer Furcht – ich weiß nicht, von welcher – ergriffen und sah gleichsam einen äußerst wohlgestalteten Jüngling<sup>78</sup>, der ihm hoch und heilig versprach, er werde ihm noch größeren Ruhm zukommen lassen, wenn er es vorgezogen hätte, ihm zu folgen und zu gehorchen. Nachdem er aufgrund der ganzen Bemühung des Jünglings, ihn zu gewinnen, gesagt hatte, dass er dies wolle, stand er auf und nahm von allem Hab und Gut, das er besessen hatte, lediglich ein kleines hölzernes Gefäß mit sich, mit dem er den Trinkenden gemischten Wein aus Eimern in goldenes und silbernes Geschirr auszugießen pflegte, und ging – dem Mann, der ihm erschienen war, folgend – weg.<sup>79</sup> Von diesem wurde er an einen entfernteren Platz der Einsamkeit geführt, und führte ein lobenswertes und von nur Wenigen leicht nachzuahmendes Leben.]

Uns wird also jener vorbildliche Einsiedler in einer Seitenerzählung zu Severins Leben mit einer Jugendgeschichte präsentiert, die – ähnlich, wie wir es beispielsweise aus der Alexiuslegende kennen<sup>80</sup> – zunächst einmal diesen in einer aus der

---

zur Alexiuslegende nachzudenken, die das Motiv des Aufbruchs in der Hochzeitsnacht und asketisches Leben in der Fremde ja ebenso nutzt, freilich aber auch gewisse Emphase auf die Unauflöslichkeit des Ehesakraments (gerade im sog. ‚bräutlichen‘ Traditionsstrang) legt, was hier fehlt; vgl. dazu demnächst: Susanne Bürkle/Daniel Eder, „Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik“, in: *Kunst und Konventionalität* (ZfdPh, Beiheft 20 [2021]) (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

<sup>78</sup> Bei Pääfgen/Pangerl ist für „juvenem speciosissimum“ die Entsprechung „eine wohlgestaltete Jungfrau“ angegeben (VTS, [S.] 570); auch im Folgenden weiblich. Doch wer ist dann der „vir[um], qui apparuit“, von dem als nächstes die Rede ist?

<sup>79</sup> Anders die Übers. der Passage bei Pääfgen/Pangerl (ebd.): „...in dem er, um es den Trinkenden auszugießen, in einer goldenen Vase Wein aus Eimern sowie ein silbernes Gemisch pfleglich aufbewahrte, mit sich trug, ging er weg und suchte den Mann, der sich ihm zeigte, auf.“

<sup>80</sup> S.o., Anm. 77.

Perspektive eines Adelsgeschlechts vorbildlichen Einbindung in die Welt zeigt<sup>81</sup>, wofern dessen noble Herkunft, der weltliche Wohlstand seiner Ursprungsfamilie sowie dessen wünschenswerte Verheiratung mit einer schönen und begüterten Braut aufgerufen sind. Doch alle diese weltlichen, weil materiellen bzw. sozialen Okkupationen des Einzelnen<sup>82</sup> sind – und dies offenbart wohl die selbst für den Erzähler nicht ganz nachvollziehbare Angst des jungen Mannes im Moment des Vollzugs der Ehe – auch eine enorme Gefahr vor dem Hintergrund eines geistlichen Lebensweges, der auf einer Unabhängigkeit gegenüber allen Verlockungen der Welt beruht. So zeigt sich der junge Adlige vorbildlich bereit, dem wundersam in Erscheinung tretenden Jüngling zu folgen, der ihm stattdessen ein entbehrungsreiches eremitisches Leben in der Ferne als Möglichkeit eines noch größeren, weil himmlischen, Ruhms empfiehlt.<sup>83</sup> Dieser Akt der Weltent-

<sup>81</sup> Zu den in der Alexiuslegende über Distanzierungen und spannungshafte Nähe ausgehandelten Bezügen zur aristokratischen Familienorganisation als Institut der Weltverhaftung vgl. etwa Jan-Dirk Müller, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, 120–123, u. Christian Kiening, *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens*, Würzburg 2009, 25 f. u. 144 f.

<sup>82</sup> Vgl. dazu bes. Mt 19,16–30, wo sich die Aufforderung zu radikaler Nachfolge in der Form des Verlassens der eigenen Familienstruktur – übrigens unter Maßgabe eines Anspruchs auf Perfektibilität und mit dem Hinweis auf die spezifisch christliche Inversionsfigur der Umkehrung aller Verhältnisse (vgl. dazu Susanne Bürkle, „Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums“, in: Christoph Cormeau [Hg.], *Mystik* [ZfdPh. Sonderheft 113], Berlin 1994, 116–143, 132 f., und Dies., *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* [Bibliotheca Germanica 38], Tübingen/Basel 1999, 156 u. 222) – noch mit der Warnung vor der jenseitsgefährdenden Potenz des irdischen Reichtums verbindet. Ein junger Mann erbittet dort nämlich Aufklärung von Jesus darüber, was über das Einhalten der Gebote hinaus mit Blick auf das Himmelreich noch zu tun ist: „(21) Ait illi Iesus | si vis perfectus esse vade vende quae habes et da pauperibus | et habebis thesaurum in caelo | et veni sequere me (22) Cum audisset autem adulescens verbum abiit tristis | erat enim habens multas possessiones (23) Iesus autem dixit discipulis suis | amen dico vobis quia dives difficile intrabit in regnum caelorum (24) et iterum dico vobis | facilius est camelum per foramen acus transire | quam divitem intrare in regnum caelorum [...] (29) Et omnis qui reliquit domum vel fratres aut sorores aut patrem aut matrem | aut uxorem aut filios aut agros propter nomen meum | centuplum accipiet et vitam aeternam possidebit (30) Multi autem erunt primi novissimi et novissimi primi“ [„(21) Jesus sagt zu ihm: ‚Wenn du vollkommen sein willst, geh, verkaufe, was du hast und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben. Und komm, folge mir!‘ (22) Als aber der junge Mann das Wort gehört hatte, ging er traurig weg; er hatte nämlich viele Besitztümer. (23) Jesus aber sagte zu seinen Schülern: ‚Amen, ich sage euch, dass ein Reicher schwierig das Königreich der Himmel betreten wird. (24) Und wiederum sage ich euch: Einfacher ist, dass ein Kamel durch die Öffnung einer Nadel hindurchgeht, als dass ein Reicher in das Königreich der Himmel eintritt.‘ (...) (29) Und jeder, der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Frau oder Kinder oder Felder wegen meines Namens verlässt, wird das Hundertfache erhalten und das ewige Leben besitzen. (30) Viele Erste werden aber die Letzten sein, und die Letzten die Ersten.“

<sup>83</sup> S. dazu die vorausgehende Anm.



sagung – und dies ist vor dem Hintergrund des Bischofslebens zu beachten – ist jedoch sowohl als außergewöhnlich wie auch extrem wertbehaftet vorgestellt (er führt eine *vita laudabilis!*), wobei der junge Mann lediglich ein einfaches Holzgefäß – und dies wird noch wichtig werden – aus seinem angestammten, reichen Besitz behält. Darauf entspinnt sich nämlich folgende Fortsetzung des narrativen Settings der Eremitengeschichte, die beim Wunsch des Einsiedlers ansetzt, Aufklärung über den zu erwartenden Lohn für die asketische Lebensweise im Himmelreich zu bekommen:

Quumque ibidem multos dies ad promerendum Deum continuis orationibus vacaret, supplicare magnopere coepit, ut eum (=cum?) quo aequalitatem praemii habiturus esset, iudex aequissimus aperiret. Cui dum Coloniensis Ecclesiae praesul famosissimus, Severinus, in hujusmodi consortio proponeretur, sibi eum, quis esset, ostendi precabatur.

(10) Nec mora, idem, qui illuc eum adduxerat, adfuit, et ei locum, in quo sanctus episcopus illis diebus morabatur, ostendit.

[Und als er sich ebendort viele Tage mit unaufhörlichen Gebeten beschäftigte, um sich Gott verdient zu machen, begann er, Gott inständig anzuflehen, dass er als der absolut gerechte Richter den offenbare, mit dem er die Gleichheit des Lohnes haben werde.<sup>84</sup> Sobald diesem Severin, der sehr berühmte Bischof der Kölner Kirche, für eine solche Gemeinschaft (erg.: in Bezug auf den Lohn) bekannt gemacht wurde, bat er ihn (sc. Gott), dass ihm gezeigt werde, wer das sei.<sup>85</sup>

(10) Und sogleich war derselbe, der ihn dorthin geführt hatte, zugegen und zeigte ihm den Ort, an dem der heilige Bischof sich in diesen Tagen aufhielt.]

Als nun aber der Eremit im brennenden Bedürfnis, diesen Severin, der ihm doch bezüglich des himmlischen Lohnes gleichkommen soll, einmal genauer kennenzulernen, vom wundersam in der Brautnacht erschienenen Jüngling also wiederum nach Köln geführt wird, wo sich der Bischof aufhält, ist der fromme Asket, gelinde gesagt, entsetzt:

Fortē tunc, instante quadam solemnitate, multitudo populi confluebat, cui post divinum officium a tanto pontifice convivium exhiberi honor impositus exigebat. Ubi dum praedictus solitarius deliciarum affluentiam cernens, se ei in praemio sociandum esse pertimesceret, qui talia, qualia ipse quondam dimisisset, haberet, severitate correptionis a magistro imposita didicit, quod minus episcopus omnem illam saecularem gloriam, quam ipse ligneum vasculum, quod sibi de cunctis suis opibus reservaverat, dilexisset. Unde Deo gratias agens, ad locum, unde venerat, gratulabundus recessit, et ut promissum praemium cum Severino, Dei famulo, mereretur, quoad vixit, instantissime flagitavit.

<sup>84</sup> Anders die Übers. bei Paffgen/Pangerl in VTS, [S.] 570: „einen Lohn zu erhalten, der demjenigen Severins gleichwertig sei“ – der Bezug auf Severin ist jedoch im lateinischen Text noch gar nicht angesprochen.

<sup>85</sup> So meine Deutung gegen Paffgen/Pangerl; dort lautet die Übers. (ebd., 570 f.): „Während Severin, der sehr berühmte Kölner Bischof, ihn in seiner Gemeinde öffentlich bekannt machte, bat er ihn, ihm zu eröffnen, wer er sei.“

[Damals war zufällig anlässlich einer bestimmten anstehenden Festlichkeit eine Volksmenge zusammengeströmt, für die es die auferlegte Ehrenstellung von einem so bedeutenden Bischof verlangte, nach dem Gottesdienst ein Mahl zu bereiten.<sup>86</sup> Sobald der vorher genannte Einsiedler die Fülle der Genüsse wahrnahm und fürchtete, er müsse bei der Belohnung mit dem eine Gemeinschaft bilden, der solches besaß<sup>87</sup>, welches er selbst einst zurückgelassen hatte, erfuhr er durch die Strenge des Tadels, die ihm von dem Lehrmeister auferlegt wurde, dass der Bischof allen jenen weltlichen Ruhm weniger schätzte als er<sup>88</sup> selbst das hölzerne Gefäß, welches er sich von seinem Besitz einzig vorbehalten hatte. Von dort zog er sich, indem er Gott Dank sagte, sich beglückwünschend zu dem Ort zurück<sup>89</sup>, von wo er gekommen war, und solange er lebte, strengte er sich höchst engagiert an, um den versprochenen Lohn zusammen mit Severin, dem Gehilfen Gottes, zu verdienen.]

Wir sehen nämlich Severin dort in allen öffentlichen Ehren, als für ihn an einem Feiertag ein Festmahl mit allem Prunk veranstaltet wird, und der Einsiedler fragt sich dementsprechend enttäuscht, warum diesem genau das Leben beschert ist, das er unter Aufbietung zahlreicher Entbehrungen damals gerade für sein Seelenheil verlassen hat. Damit werden aber von der Legende dezidiert zwei konkurrierende geistliche Lebensentwürfe gegenübergestellt und auf ihre Valenzhierarchie hin befragt: der einer entschieden weltabgewandten Askese mit dem eines gerade weltzugewandten Bischofs. Die eigentliche Pointe der narrativen Inszenierung ist nun aber nicht die prinzipielle Gleichwertigkeit beider, die von der Severinsvita doch zunächst bezüglich des himmlischen Lohnes harmonisierend behauptet wird, sondern die argumentative Begründung dieser Entsprechung, die dem Einsiedler gegeben wird. Indem nämlich insinuiert wird, dass Severin den ganzen weltlichen Prunk, der mit seiner Amtsführung verbunden ist, in Wahrheit weniger wertschätzt als der Eremit das Holzgefäß aus seinem früheren Leben, wird suggeriert, dieser hänge doch noch – wenn auch in bescheidenem Umfang – an den Annehmlichkeiten seines früheren Lebens, während Severin im Sinne einer auf heiligmäßige *perfectio* zielenden Selbstoptimierung von derartigen weltlichen Attraktionen viel unabhängiger zu denken sei, weil er sich selbst in den größten Genüssen eine diesen gegenüber gleichgültige Geisteshaltung zu bewahren verstehe. Somit – so unterlegt der Text – benötige der Bischof also den Schritt einer radikalen äußerlichen Weltabkehr gar nicht,

---

<sup>86</sup> Anders die Übers. bei Paffgen/Pangerl (VTS, [S.] 571): „Nachdem er es zu einer gewissen feierlichen Würde gebracht hatte, fand sich daraufhin entschlossen eine Volksmenge ein, die nach dem Gottesdienst für ihn vom großen Bischof ein Festmahl forderte, damit der erworbene Ruhm gezeigt werde.“

<sup>87</sup> Vgl. die anders lautende Übers., ebd.: „er müsse sich (dem Volk) in dem Prunk anschließen, das [...]“.

<sup>88</sup> Dagegen wiederum ebd.: „der in hohem Maße demütige Bischof allen jenen weltlichen Ruhm schätzen würde, wie er, (der Einsiedler), [...] schätzen würde“.

<sup>89</sup> Anders ebd.: „Von dort, wo er Gottes Ruhm erwarb, zog sich (der Einsiedler) beglückwünschend zu dem Platz zurück“.

weil er sie innerlich längst schon vollzogen habe. Die folglich für den heiligmäßigen Protagonisten behauptete konsequente Internalisierung von religiösen Lebensmaximen, die den mit dem Episkopat verbundenen Amtspflichten und Repräsentationsaufgaben eigentlich zuwiderlaufen, haben wir auch schon in der *Martinsvita* angelegt gesehen, erinnert sei an den Heiligen, der sich im Gebet befindet, selbst wenn er etwas anderes zu tun scheint (vgl. VM, 26,3 f.). Erzähltechnisch ist diese Figur der Interiorisierung von Weltabkehr – bei gleichzeitiger äußerlicher Erfüllung der sozialen und administrativen Anforderungen in der Welt – aber völlig anders hergestellt: Während Martin in seiner biographischen Realisation des Bischofsamtes noch als Hybridform beider Wege vorgestellt wird, als monastisch gebundener Asket und geschäftiger Bischof, gilt dies für Severin nicht mehr. So wird in der Severinslegende hingegen der asketische Gegenentwurf zunächst auf eine Nebenfigur ausgelagert und abgeschieden, nur um den zwar formal in der Welt lebenden Bischof demgegenüber als gleichrangig, wenn nicht sogar implizit höher zu valorisieren, da er über die Vorzüge asketischen Lebens mit seiner innerlichen Abkehr von allen diesseitigen Attraktionen über die spirituellen Kompetenzen des Eremiten ebenso verfügt, ohne ein derartiges Lebensmodell überhaupt noch de facto verwirklichen zu müssen.

Einen ähnlichen Befund zeigt dann übrigens auch die nachstehende Auswertung der Begebenheit durch den Erzähler, die übrigens das, was in der Einzelepisode wie in der ganzen Vita bislang so offensichtlich absent war, noch nachliefert, den Rekurs auf die biographische Konkretion des Heiligen:

Haec ergo duo Beati Severini virtutum insignia, quae proposuimus ad experimendum bonitatis ejus meritum, ut puto, sufficerent, etiamsi plura non fuissent. In altero enim Dei, in altero intellegimus dilectionem proximi. [...] Quod autem contemplativae vitae dulcedinem deserens, proximorum infirmitati etiam in conviviorum apparatu condescendit, quam forti fraternae charitatis vinculo constringerentur, insinuat. Magnum est enim haec habendo dispensare et non diligere; et manifestum est, quia haec qui non diligit, etiam non habere velit. Sed haec discretissimus Sanctae Ecclesiae provisor, Severinus, et sibimet ipsi plus coelestia desiderans, non appetiit, et commissorum necessitati, quando tempus fuit, sollicitate ministravit.

[Diese beiden Zeichen der Tugenden des seligen Severin, die wir vor Augen gestellt haben, um die Großmut seiner Güte auszudrücken, würden, wie ich glaube, genügen, sogar wenn es mehr nicht gegeben hätte. In dem einen erkennen wir nämlich die Liebe zu Gott, in dem anderen diejenige zu den Mitmenschen. (...) Was das betrifft, dass Severin aber die Lieblichkeit kontemplativen Lebens verlässt, und sich zu der Schwäche der Nächsten sogar beim Aufwand für Gastmähler herablässt, bringt er ihnen bei, wie sie durch das starke Band der brüderlichen Liebe sich aneinander bänden. Es ist nämlich wichtig, diese Dinge, die man besitzt, zu verteilen und nicht hochzuschätzen.<sup>90</sup> Und das ist klar ersicht-

<sup>90</sup> Etwas anders die Formulierung bei Päßgen/Pangerl in VTS, [S.] 571: „Es ist nämlich nicht wichtig, diese Dinge hochzuschätzen, sondern sie in Besitz zu haben und dann zu verteilen.“

lich, dass man das, was man nicht hochschätzt<sup>91</sup>, auch nicht besitzen will. Aber diese Dinge strebte Severin, der überaus weise Sachwalter der Heiligen Kirche, weil er auch für sich selbst mehr<sup>92</sup> die himmlischen Dinge beehrte, nicht an und versah, wenn die Umstände es erforderten, mit Sorgfalt die ihm notwendigerweise anvertrauten Aufgaben.]

Der Erzähler erklärt somit zunächst die bereits erwähnte Audition der Himmelschöre anlässlich von Martins Aufnahme ins Gottesreich und den Einsiedlereinschub als zusammengehörig und genaue Doppelseiten einer Medaille, wobei erstere die besondere Gottesnähe, zweitere die Menschengewandtheit des Heiligen betone. Bemerkenswerterweise bindet er aber dadurch Severin wiederum eng an den heiligen Martin an, wobei dessen Modell einer Überblendung von Asketenexistenz und Bischofstätigkeit in ein Heiligenleben entscheidend modifiziert wird. Denn mit der Bezugnahme auf die Pole einer Gottes- und Menschenliebe wird auf das für den Lebensformdiskurs nicht unerhebliche Oppositionsschema von *vita contemplativa* und *vita activa* selbst referiert<sup>93</sup>, wobei die hybride Zuordnung des Protagonisten, die als Verständnisrahmen dann für die *Martinsvita* Anwendung finden müsste, noch einmal neu gewichtet wird. Hier erscheint die Verbindung zur „Martinsheiligkeit“<sup>94</sup> nämlich in den Bereich der durch kontemplative Versenkung erreichbaren Gottesnähe verschoben und vom Erzähler darauf analeptisch, d. h. ohne, dass davon zuvor auch nur irgend für Severin die Rede gewesen wäre, zur biographischen Station des Heiligen erklärt. Severin habe – und dies ist wohl gleichsam als eine implizite Übersteigerung der Eremitengeschichte wie als eine noch zugespitzte Reaktualisierung der *Martinsvita* zu verstehen – offensichtlich auch ein Leben im Weltrückzug geführt, bevor er die *vita contemplativa* bewusst verlassen habe, um sich über das Bischofsamt um das Seelenheil seiner Mitmenschen zu bemühen. Ähnlich wie Martin erfüllt er dabei als ethischer Virtuose durch konsequente innerliche Unerschütterlichkeit die Erfordernisse beider Sphären zeitgleich, allerdings ohne eines institutionalisierten Rückzugsortes in Form einer Klostersgemeinschaft noch zu bedürfen. Dabei wird gegenüber dem Eremiten, der immerhin noch an seinem hölzernen Essgeschirr als Marker seines vorherigen Lebens hängt und dieses als Residuum desselben gerade nicht aufgegeben hat, die völlige Unabhängigkeit des Bischofs vom ihm umgebenden Prunk betont, der diesen – und die ihm angedachten Ehrenbezeugungen – auch nicht flieht, um seine Mitmensch etwa vor den Kopf zu stoßen, sondern jene Weltverhaftetheit der anderen duldet, damit er umso wirkungsvoller als deren Lehrmeister auftreten und sie auf einen besseren Weg

<sup>91</sup> Dagegen ebd.: „er“.

<sup>92</sup> Ebd.: „mehr als“.

<sup>93</sup> Für die Zuschreibungskomponente einer Perspektivierung der *vita contemplativa* auf Gottesfixierung, der *vita activa* auf Dienst am Nächsten vgl. die Einleitung sowie den grundlegenden Beitrag von Christian Schmidt im vorliegenden Band (jeweils mit weiteren Literaturhinweisen).

<sup>94</sup> So Scheuer, „Das Martiniloben“, u. a. 303.



bringen kann. In diesem didaktischen Impetus und der durch Nächstenliebe in Kauf genommenen Nähe zu Prunk, Gastmahl und öffentlicher Anerkennung liegt letztlich die Rechtfertigung der enormen Wertbeimessung des Modells von Bischofsheiligkeit, das die Severinsvita propagiert und das Lebensentwürfe radikaler Anachorese (wie beim Einsiedler) zumindest implizit als selbstbezogen hinterfragt, wofern der Kölner Bischof Liebe der himmlischen Dinge und Zuwendung zu den Mitmenschen durchaus vereinbaren kann. Vielleicht zeigt sich aber wiederum gerade hierin die Exorbitanz des Heiligen, der eben Dinge zu vollbringen im Stande ist, die anderen unmöglich sind. Von äußerlich zur Schau gestellter Distanz gegenüber materiellem Protz und Vereinnahmungsversuchen durch die weltliche Obrigkeit ist damit jedoch – eklatant anders als in der *Martinsvita* – nicht mehr die Rede.

### 3. Bischofsheiligkeit als Aushandlungsprozess – ein Ausblick

Das prekäre Konstrukt einer Bischofsheiligkeit bleibt aber bis in die Frühe Neuzeit hinein nicht nur diskursiv umstritten und beständig neuen sozio-kulturellen Deutungsverschiebungen, Zuschreibungsgewichtungen und in seinen Komponenten Wertungshierarchisierungen ausgesetzt<sup>95</sup>, es treibt auch weiterhin verschiedenste narrative Lösungen für das Erzählgenre geradezu hervor, die die Frage umkreisen, wie *perfectio* für das ‚Leben des Bischofs‘, besonders wenn es als heiligmäÙig zu gelten hat, eigentlich auszusehen hat. Auch hierfür liefert wiederum die Legendentradition des heiligen Severin zwei sehr instruktive Beispiele, gerade weil die Antworten darauf so unterschiedlich ausfallen, was mithin noch einmal deutlich vor Augen führt, dass ein stabiler Konsens über eine mögliche Harmonisierung der Reibungen, die die verschiedenen Ansprüche an das Ideal episkopaler *sanctitas* mit sich bringen, nicht zu erreichen ist, oder anders formuliert: die kulturelle Energie des Heiligkeitskonzepts nicht stillzustellen ist, sondern in immer wieder neu ansetzenden Aushandlungsprozessen zirkuliert.

Betrachtet man etwa, wie der um 1500 am Kölner Severinsstift entstandene, vielfältige Formen sich gegenseitig spiegelnder und kommentierender Text- und Bildelemente aufweisende Severinzyklus<sup>96</sup> auf den Bildtafeln Nr. 6 und 7, die

<sup>95</sup> Vgl. dafür z. B. die Auseinandersetzungen mit der Verortung des Bischofslebens zwischen *vita contemplativa* und *vita activa*, die der Eichstätter Bischof Johann von Eych in seinen Briefen an Bernhard von Waging führt; vgl. Hohenadel, „*Otium und Contemplatio*“, sowie Ulrike Treusch, *Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?*, Tübingen 2011, 76–87.

<sup>96</sup> Vgl. dazu die Einordnungen von Oepen/Steinmann in *Der Severinzyklus*, bes. 60–65, 70–91, 118–126 u. 142–147.

– zumindest nach der Rekonstruktion von Joachim Open und Marc Steinmann – auch tatsächlich einmal als zusammengehöriges Doppelbild angelegt waren, die Präsentation der Einsiedlerepisode gewichtet, so fällt auf, dass dort die entscheidende narrative Auflösung dieser Nebenerzählung geradezu aus der Textpräsentation herausgenommen ist. So liest sich die den Bilddarstellungen jeweils beige-gegebene Inschrift im Falle von Tafel(hälfte) 7 (s. Abb.) nämlich wie folgt:

Predictus juvenis, cum iam multis annis sedisset in he(re)mo et austeram vit(am) duxisset, Dominum suppliciter exoravit, ut sibi dignaret ostendere, cum quo premium habiturus esset in futuro. At angelus dixit ei, quatenus cum Severino episcopo Coloniensi †cam(erari)us† eum viderat, est ab angelo duct(us) (Co)l(o)n(iam). Eum repp(erit) sedentem cum solemnitate ad mensam et cepit contristari timens sibi profuisse parum, quod sic vixerat.

[Als der genannte Jüngling schon viele Jahre in der Einsamkeit zugebracht hatte und ein strenges Leben geführt hatte, bat er den Herren flehentlich, er möge gewürdigt werden zu sehen, mit wem zusammen er einst seinen Lohn erhalten werde. Aber der Engel sagte ihm, wie er ihn als Kammerdiener (?) mit Severin, dem Kölner Bischof gesehen hatte; er wurde von dem Engel nach Köln geführt. Er fand diesen festlich zu Tisch sitzend und begann traurig zu werden, weil er fürchtete, es habe ihm wenig genützt, dass er so gelebt habe.]<sup>97</sup>

Insofern ist – mit Oepen/Steinmann – in der Tat zu bemerken, dass hier „die Erzählung so gekürzt [ist], dass sie einen anderen Sinn erhält“<sup>98</sup>. Jedoch ist schon zu fragen, in welche Richtung dieser neue Sinngebungsprozess zielt, der sich dadurch ergibt, dass – wo die Vita noch die Pointe formuliert hatte, „dass der in der Welt lebende Bischof im Grunde allen Prunk verachtet“ – der Texteintrag dieser Tafel aus dem Severinzyklus die Episode „mit dem Entsetzen des Einsiedlers über den bischöflichen Prunk“ abrupt beendet.<sup>99</sup> Aber wird durch die unaufgelöste Dissonanz zweier Lebensweisen, die hier zumindest für den Texteintrag bestehen bleibt, eigentlich der im Tafelluxus gezeigte Heilige oder der darob entgeisterte Einsiedler in seinem Lebensweg hinterfragt? Einen Hinweis darauf könnte wiederum die Bildkomposition liefern, für die Oepen/Steinmann festhalten:

Im Text des gemalten Zyklus’ dagegen wird der Eremit beim Anblick des festlich tafelnden Severin traurig, weil er fürchtet, sein bisheriges Leben als Einsiedler habe ihm wenig genützt. Die bildliche Darstellung verstärkt diesen Eindruck noch. Der Einsiedler wird durch die drei musizierenden Jünglinge am linken Bildrand festgehalten. Ein wirkliches Betreten des Raumes ist nicht möglich. Auch fehlt ihm ein Nimbus, obwohl er doch den gleichen Lohn wie Severin erlangen soll. [...] Als Schlussfolgerung ergibt sich für einen aufmerksa-

<sup>97</sup> Lateinischer Text zitiert nach: *Der Severinzyklus*, 22; für die Übers. habe ich mich – mit nur wenigen Abweichungen – an den Angaben, ebd., orientiert.

<sup>98</sup> Ebd., 59.

<sup>99</sup> Beide Zitate: ebd.

men Betrachter, dass die Erlangung des Heils nicht von einer Christus-Nachfolge in Armut abhängig ist und auch nicht durch Reichtum behindert wird. [...] Den Auftraggebern – den Stiftsherren von St. Severin – dienten die Bilder als Legitimation der eigenen Lebensführung, in der Wohlstand und Frömmigkeit keinen Widerspruch darstellen.<sup>100</sup>

Dafür scheint nun der Bischofsheilige zur Rechtfertigungsfigur zu werden, wobei bezüglich dessen innerlicher Weltentzogenheit und Gleichgültigkeit gegenüber materiellem Prunk gar nichts mehr ausgesagt ist.

Von ganz anderer Seite nähert sich die in Nürnberger Dominikanerkreisen entstandene Sammlung *Der Heiligen Leben*<sup>101</sup> dem Problemfeld einer Bischofsheiligkeit für den heiligen Severin. Da diese offensichtlich nicht mehr viel über jenen Kölner Bischof zu berichten weiß, wählt sie aus dessen – wie betont wird – sonst untadeliger Lebensführung ein didaktisierend ausgewertetes Negativexempel, und zielt damit gleichwohl auf eben jenen Problembereich einer Harmonisierung von kontemplativen und aktiven Erfordernissen.

Allerdings scheitert diese – und damit das Konstrukt einer überhaupt praktizierbaren Integration beider –, da die Pflichten des Bischofsamtes die ordnungsgemäße Durchführung des Tagzeitengesangs verhindern:

Der heilig bischoff was allwegen in der hernn hof, do man vil must auß richten vnd besorgen vnd aller maist werltlich sach vnd kumernuß. Dar vmb sang er sein czeit all tag frue, e dy recht zeit köm, vnd maint, es wer pesser, den das er sy mit ain ander versaumt. [...] Vnd darumb, das sant Seuerinus sein czeit vor der czeit sang, dauon ward sein sele dreissig iar des gotlichen anplickes beraubt, vnd was doch ain guter mensch. Daran schull wir mercken, das got kain sund vngepust lest.<sup>102</sup>

[Der heilige Bischof war ständig am Hof der adligen Herren, wo man vieles in Ordnung bringen und für vieles Sorge tragen musste, vor allem weltliche Dinge und Betrübnisse. Deshalb sang er seine Tagzeiten jeden Morgen, bevor die richtige Zeit dafür gekommen war, und dachte, dies sei besser, als dass er sie allesamt versäume. (...) Und deshalb, weil Sankt Severin seine Tagzeiten vor der richtigen Zeit dafür sang, wurde seine Seele dreißig Jahre des göttlichen Anblicks beraubt, wobei er dennoch ein guter Mensch war. Daran sollen wir erkennen, dass Gott keine Sünde ohne Buße auf sich beruhen lässt.]

Während andere Texte – wie etwa das *Buch der Tugenden* – betonen, dass das Versäumen der Stundengebete durchaus kein ernsthaftes Sündenvergehen darstellt, wenn es aus Gründen eines legitimen Geschäfts („von einer ehaftiger vnmüsse“) erfolgt<sup>103</sup>, setzt die Sammlung *Der Heiligen Leben*, die freilich im

<sup>100</sup> Ebd., 95 f.

<sup>101</sup> Vgl. zu der Sammlung die weiteren Angaben bei Konrad Kunze, „Der Heiligen Leben“, in: <sup>2</sup>VL 3 (1981), 617–625.

<sup>102</sup> *Der Heiligen Leben*. Bd. 2: *Winterteil*, hg. v. Margit Brand, Bettina Jung u. Werner Williams-Krapp (Texte und Textgeschichte 51), Tübingen 2004, 87 f.

<sup>103</sup> Vgl. ‚Das büch der tugenden‘. *Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der ‚Summa theologiae‘ II-II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik*, 2 Bde., hg. v. Klaus Berg u. Monika Kasper (Texte und Text-



Kontext der spezifischen Ordensfrömmigkeit dominikanischer Prägung steht<sup>104</sup>, hier andere Schwerpunkte: Verfehlungen hinsichtlich der kontemplativen Ansprüche an ein geistliches Leben können keinesfalls ausgeglichen werden und bleiben als „sund“ bestehen, die die Gottesschau ausschließt. Zwar mag der Heilige dennoch als „guter mensch“ firmieren, die höchste Vollkommenheit einer geistlichen Lebensführung zeigt sich bei ihm jedoch gerade nicht mehr. Und dieses Manko vermag der Text mit dem darauf unvermittelt gesetzten Hinweis auf Krankheit und den seligen Tod des Severin allenfalls kaschierend noch in den legendarischen Rahmen wieder einzuhegen: „Vnd do der heilig bischoff sant Seuerinus in ainem seligen leben het gelebt vncz an sein ende, do ward er siech vnd starb seliglichen“.<sup>105</sup> [„Und als der heilige Bischof St. Severin ein seliges Leben gelebt hatte bis zu seinem Ende, da wurde er krank und starb selig.“] Heiligmäßige *vita perfecta* – so will man meinen – ist dann jedenfalls an ihre Grenzen gekommen.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- „Das buch der tugenden“. *Ein Compendium des 14. Jahrhunderts über Moral und Recht nach der ‚Summa theologiae‘ II-II des Thomas von Aquin und anderen Werken der Scholastik und Kanonistik*, 2 Bde., hg. v. Klaus Berg u. Monika Kasper (Texte und Textgeschichte 7 f.), Tübingen 1984.
- [Caesarius von Heisterbach,] *Die Wundergeschichten des Caesarius von Heisterbach*, hg. v. Alfons Hilka (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 43), Bd. 1: *Einleitung, Exempla und Auszüge aus den Predigten des Caesarius von Heisterbach*, Bonn 1933.
- Ders., *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder*, Tlbd. 1, Lateinisch-Deutsch, eingel. v. Horst Schneider, übers. u. komm. v. Nikolaus Nösges u. Horst Schneider (FC 86,1), Turnhout 2009.
- Fabius Planciades Fulgentius V.C., *Opera [accedunt Fabii Claudii Gordiani Fulgentii V. C. De Aetatibus Mundi et Hominis et S. Fulgentii Episcopi super Thebaiden]*, hg. v. Rudolf Helm (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana), Leipzig 1898.
- [Gregor der Große, *Dialogi*.] Grégoire le Grand, *Dialogues*. Bd. 2: *Livres I – III*, hg. v. Adalbert de Vogüé [Übers.: Paul Antin] (SC 260), Paris 2006 [Neuauf. der Ausg. Paris 1979].

---

geschichte 7 f.), Tübingen 1984, Bd. I, S. 207 (II.2.27.46). Für den Hinweis darauf bin ich Henrike Manuwald sehr dankbar.

<sup>104</sup> Es lässt sich sogar eine Verortung der Sammlung im Zusammenhang mit den Reformbestrebungen im Orden vermuten, vgl. schon Werner Williams-Krapp, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen 1986, 188 u. 295–301.

<sup>105</sup> *Der Heiligen Leben*, 88.

- [Gregor der Große, *Regula pastoralis*.] Grégoire le Grand, *Règle pastorale*, 2 Bde., hg. v. Bruno Judic [Einl., Anm., Reg.], Floribert Rommel [krit. Text] u. Charles Morel [Übers.] (SC 381 f.), Paris 1992.
- Der Heiligen Leben*. Bd. 2: *Winterteil*, hg. v. Margit Brand, Bettina Jung u. Werner Williams-Krapp (Texte und Textgeschichte 51), Tübingen 2004, 87 f.
- Hieronimus, *Biblia Sacra Vulgata. Lateinisch-deutsch*, 5 Bde., hg. v. Andreas Beriger, Widu-Wolfgang Ehlers u. Michael Fieger [Sammlung Tusculum], Bd. 5: *Evangelia – Actus Apostolorum – Epistulae Pauli – Epistulae Catholicae – Apocalypsis – Appendix*, Berlin/Boston 2018.
- Julianus Pomerius, „De vita contemplativa libri tres“, in: *PL* 59 (1847), 415–520.
- [Rather, *Praeloquia*.] *Ratherii Veronensis Praeloqviorm libri VI*, hg. v. Peter L.D. Reid (CCCM 46,A), Turnhout 1984.
- Der Severinzyklus*, hg. v. Joachim Oepen u. Marc Steinmann (Kolumba 46/Ortswechsel 2), Köln 2016.
- [Sidonius Apollinaris = Gaius Sollius Apollinaris Sidonius,] *Sidoine Apollinaire. Tome III: Lettres (Livres VI–IX)*, hg. v. André Loyen (Collection des Universités de France), Paris 1970.
- Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Gerlinde Huber-Rebenich (RUB 18780), Stuttgart 2010.
- „Die Vita et Translatio Sancti Severini (BHL 7647/7648) in kommentierter Übersetzung“, hg. v. Bernd Päffgen u. Daniel Carlo Pangerl, in: Joachim Oepen u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 543–581.

### Sekundärliteratur

- Alt, Daniel, *Sanctus episcopus. Das Bischofsideal von früh- und hochmittelalterlichen Bischofsviten im Spannungsfeld von Anspruch und Wirklichkeit* (Studien zur Kirchengeschichte und Theologie 4), Herne 2013.
- Angenendt, Arnold, „Martin als Gottesmann und Bischof“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 18 (1999), 33–47; wieder in: Ders., *Die Gegenwart von Heiligen und Reliquien*, eingel. u. hg. v. Hubertus Lutterbach, Münster 2010, 89–108.
- Ders., „Die christliche Vollkommenheit. Realisationen im Klosterleben“, in: Karl Hengst (Hg.), *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung* (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Westfalen 44/Quellen und Forschungen zur Kirchen- und Religionsgeschichte 2), Tlbd. 3., Münster 2003, 15–42.
- Babut, Ernest Charles, *Saint Martin de Tours*, Paris 1912.
- Benz, Maximilian, „Konkurrenz und Institutionalisierung in der Spätantike“, in: Julia Weitbrecht u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 115–136.
- Berschin, Walter, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter*. Bd. 1: *Von der Passio Perpetuae zu den Dialogi Gregors des Großen* (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters 8), Stuttgart 1986.
- Bleumer, Hartmut, „Der Tod des Heros, die Geburt des Helden – und die Grenzen der Narratologie“, in: Udo Friedrich/Andreas Hammer/Christiane Witthöft (Hg.), *Anfang und Ende. Formen narrativer Zeitmodellierung in der Vormoderne* (LTG 3), Berlin 2014, 119–141.

- Ders., „Historische Narratologie“, in: Christiane Ackermann/Michael Egerding (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorien in der Germanistischen Mediävistik. Ein Handbuch*, Berlin/Boston 2015, 213–274.
- Bieberstein, Sabine, „Weder ‚Bischof‘ noch ‚Vollmacht‘. Episkopen im Neuen Testament“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtegewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 20–41.
- Bürkle, Susanne, „Weibliche Spiritualität und imaginierte Weiblichkeit. Deutungsmuster und -perspektiven frauenmystischer Literatur im Blick auf die Thesen Caroline Walker Bynums“, in: Christoph Cormeau (Hg.), *Mystik* (ZfdPh. Sonderheft 113), Berlin 1994, 116–143.
- Dies., *Literatur im Kloster. Historische Funktion und rhetorische Legitimation frauenmystischer Texte des 14. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 38), Tübingen/Basel 1999.
- Dies., „Erzählen vom Ursprung. Mythos und kollektives Gedächtnis im Annolied“, in: Udo Friedrich/Bruno Quast (Hg.), *Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit* (TMP 2), Berlin/New York 2004, 99–130.
- Dies./Eder, Daniel, „Register des Religiösen. Spielarten des hagiographischen Diskurses in Legende und Mystik“, in: *Kunst und Konventionalität* (ZfdPh, Beiheft 20) (erscheint 2021).
- Coué, Stephanie, *Hagiographie im Kontext. Schreibanlaß und Funktion von Bischofsviten aus dem 11. und vom Anfang des 12. Jahrhunderts* (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 24), Berlin/New York 1997.
- Dodd, Leslie, „Kinship, Conflict and Unity among Roman Elites in post-Roman Gaul“, in: Rada Varga/Viorica Rusu-Bolindeț (Hg.), *Official Power and Local Elites in the Roman Provinces*, London/New York 2017, 168–187.
- Eder, Daniel, „Die Mutter des Märtyrers. ‚Prägnanz‘ als narratologische und rezeptionshermeneutische Kategorie in der Legendarik (am Beispiel der Gangolf-Erzähltradition)“, in: Friedrich Michael Dimpel/Silvan Wagner (Hg.), *Prägnantes Erzählen* (Brevitas 1/BmE-Sonderheft), Oldenburg 2019, 119–157 [https://doi.org/10.25619/BmE\\_H201930](https://doi.org/10.25619/BmE_H201930) (abgerufen am 19.03.2020).
- Ders., „Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ‚legendarischen Erzählens‘“, in: *Euphorion* 113 (2019), 257–292.
- Elm, Eva, *Die Macht der Weisheit. Das Bild des Bischofs in der Vita Augustini des Possidius und anderen spätantiken und frühmittelalterlichen Bischofsviten* (Studies in the History of Christian Thought 109), Leiden/Boston 2003.
- Engels, Odilo, „Der Reichsbischof (10. und 11. Jahrhundert)“, in: Ders./Peter Berglar (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 41–94.
- Feistner, Edith, *Historische Typologie der deutschen Heiligenlegende des Mittelalters von der Mitte des 12. Jahrhunderts bis zur Reformation* (Wissensliteratur im Mittelalter 20), Wiesbaden 1995.
- Figge, Valerie, *Das Bild des Bischofs. Bischofsviten in Bilderzählungen des 9. bis 13. Jahrhunderts* (Marburger Studien zur Kunst- und Kulturgeschichte 1), Weimar 2000.
- Floryszczak, Silke, *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 26), Tübingen 2005.
- Gemeinhardt, Peter, *Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart* (C.H. Beck Wissen), München 2010.

- Gessel, Wilhelm M., „Reform am Haupt. Die Pastoralregel Gregors des Großen und die Besetzung von Bischofsstühlen“, in: Manfred Weitlauff/Karl Hausberger (Hg.), *Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. Festschrift für Georg Schwaiger zum 65. Geburtstag*, St. Ottilien 1990, 17–36.
- Goodich, Michael, *Vita perfecta. The Ideal of Sainthood in the Thirteenth Century* (MGM 25), Stuttgart 1982.
- Gumbrecht, Hans Ulrich, „Faszinationstyp Hagiographie. Ein historisches Experiment zur Gattungstheorie“, in: Christoph Cormeau (Hg.), *Deutsche Literatur im Mittelalter. Kontakte und Perspektiven. Hugo Kuhn zum Gedenken*, Stuttgart 1979, 37–84.
- Haarländer, Stephanie, *Vitae episcoporum. Eine Quellengattung zwischen Hagiographie und Historiographie, untersucht an Lebensbeschreibungen von Bischöfen des Regnum Teutonicum im Zeitalter der Ottonen und Salier* (MGM 47), Stuttgart 2000.
- Hammer, Andreas, „Geschichtlichkeit und Exemplarizität. Die Viten des Bischofsheiligen Ulrich von Augsburg“, in: Julia Weitbrecht u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 185–216.
- Heinzelmann, Martin, *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte* (Beihefte der Francia 5), München 1976.
- Ders., „Bischof und Herrschaft vom spätantiken Gallien bis zu den karolingischen Hausmeiern. Die institutionellen Grundlagen“, in: Friedrich Prinz, *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* (MGM 33), Stuttgart 1988, 24–82.
- Herweg, Mathias, *Ludwigslied, De Heinrico, Annolied. Die deutschen Zeitdichtungen des frühen Mittelalters im Spiegel ihrer wissenschaftlichen Rezeption und Erforschung* (Imagines Medii Aevi 13), Wiesbaden 2002.
- Ders., „*Civitas permixta* und dritte werilt. Die ‚Programmstrophen‘ des ‚Annolieds‘“, in: *ZfdPh* 123 (2004), 1–18.
- Hohenadel, Victoria, „*Otium* und *Contemplatio*. Reform aus dem Geist der Antike“, in: Franz Xaver/Martin Thurner (Hg.), *Die benediktinische Klosterreform im 15. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum* (VGI 56), Berlin 2012, 275–290.
- Horst, Ulrich, *Bischöfe und Ordensleute. Cura principalis animarum und via perfectionis in der Ekklesiologie des hl. Thomas von Aquin*, Berlin 1999.
- Huber-Rebenich, Gerlinde, „Nachwort“, in: Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Ders. (RUB 18780), Stuttgart 2010, 100–126.
- Dies., „Anmerkungen“, in: Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini. Das Leben des heiligen Martin. Lateinisch/Deutsch*, hg. v. Ders. (RUB 18780), Stuttgart 2010, 75–91.
- Hübner, Gert, „Historische Narratologie und mittelalterlich-frühneuzeitliches Erzählen“, in: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 56 (2015), 11–54.
- Jaeger, C. Stephen, „The Courtier Bishop in *Vitae* from the Tenth to the Twelfth Century“, in: *Speculum* 58,2 (1983), 291–325.
- Jussen, Bernhard, „Liturgie und Legitimation, oder: Wie die Gallo-Romanen das Römische Reich beendeten“, in: Ders./Reinhard Blänkner (Hg.), *Institution und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordnens* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 138), Göttingen 1998, 75–136.
- Kiening, Christian, *Unheilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens*, Würzburg 2009.

- Koch, Elke/Weitbrecht, Julia, „Einleitung“, in: Dies. u. a. (Hg.), *Legendarisches Erzählen. Optionen und Modelle in Spätantike und Mittelalter* (PhSt 273), Berlin 2019, 9–21.
- Kunze, Konrad, „Der Heiligen Leben“, in: <sup>2</sup>VL 3 (1981), 617–625.
- Ders., „Vita“, in: <sup>3</sup>RLW 3 (2003), 786–789.
- Leclercq, Jean, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963 [urspr. 1957, aus dem Franz. übers. v. Johannes u. Nicole Stöber].
- Liebertz-Grün, Ursula, „Zum *Annolied*. Atypische Struktur und singuläre politische Konzeption“, in: *Euphorion* 74 (1980), 223–256.
- Linscheid-Burdich, Susanne, *Suger von St. Denis. Untersuchungen zu seinen Schriften Ordinato – De consecratione – De administratione* (Beiträge zur Altertumskunde 200), München/Leipzig 2004.
- Möllenbrink, Linus, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium 5), Tübingen 2017, 101–139.
- Müller, Andreas, „*Antonius redivivus* oder gar *alter Christus*. Die Darstellung des Martin von Tours in der Vita von Sulpicius Severus“, in: Christoph Brunhorn/Peter Gemeinhardt/Maria Munkholt Christensen (Hg.), *Narratologie und Intertextualität. Zugänge zu spätantiken Text-Welten* (Studies in Education and Religion in Ancient and Pre-Modern History in the Mediterranean and Its Environs 7), Tübingen 2020, 67–82.
- Müller, Jan-Dirk, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007.
- von der Nahmer, Dieter, *Die lateinische Heiligenvita. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie* (Das lateinische Mittelalter), Darmstadt 1994.
- Nellmann, Eberhard, *Die Reichsidee in deutschen Dichtungen der Salier- und Stauferzeit. Annolied – Kaiserchronik – Rolandslied – Eraclius* (PhSt 16), Berlin 1963.
- Neumann, Johannes, „Bischof I“, in: *TRE* 6 (1980), 653–682.
- Oepen, Joachim/Päffgen, Bernd, „Exkurs: Bischof Severin von Bordeaux (frz. Saint-Seurin)“, in: Dies. u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 535–541.
- Oepen, Joachim u. a., „Zusammenfassung“, in: Dies. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 583–598.
- Päffgen, Bernd, „Der hl. Severin im Spiegel der frühen historischen Überlieferung“, in: Joachim Oepen u. a. (Hg.), *Der hl. Severin von Köln. Verehrung und Legende. Befunde und Forschungen zur Schreinsöffnung von 1999* (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 40), Siegburg 2011, 441–534.
- Patzold, Steffen, *Episcopus. Wissen über Bischöfe im Frankenreich des späten 8. bis frühen 10. Jahrhunderts* (Mittelalter-Forschungen 25), Ostfildern 2008.
- Pfeifer, Anne Katharina, „Die Martinsvita des Sulpicius Severus als Vorbild für Heiligenviten des 10. Jahrhunderts am Beispiel Bischof Ulrichs von Augsburg (890–973)“, in: Der Universitätspräsident der Universität des Saarlandes (Hg.), *Martin von Tours – Krieger – Bischof – Heiliger. Kolloquium zum 50. Geburtstag von Prof. Dr. theol. Joachim Conrad; 12. November 2011* (Universitätsreden 96), Saarbrücken 2013, 13–26.
- Rapp, Claudia, *Holy Bishops in Late Antiquity. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition* (The Transformation of the Classical Heritage 37), Berkeley u. a. 2005.

- Scheuer, Hans Jürgen, „Das Martiniloben. Zur Prägnanz der Heiligenvita beim Stricker und bei Boccaccio“, in: Friedrich Michael Dimpel/Silvan Wagner (Hg.), *Prägnantes Erzählen* (Brevitas 1/BmE Sonderheft), Oldenburg 2019, 293–318 (online).
- Schieffer, Rudolf, „Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4. bis 9. Jahrhundert)“, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 17–39.
- Schöllgen, Georg, „Zur Entstehung des Bischofsamtes und der Entwicklung seiner Vollmacht“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 42–64.
- Schreiner, Klaus, „Vom Soldaten des Kaisers zum Soldaten Christi, vom Soldaten Christi zum Schutz- und Kriegsheiligen: Rollenwechsel des heiligen Martin von Tours“, in: Andreas Hammer/Stephanie Seidl (Hg.), *Helden und Heilige. Kulturelle und literarische Integrationsfiguren des europäischen Mittelalters* (GRM-Beiheft 42), Heidelberg 2010, 25–46.
- Schuster, Esther-Luisa, *Visuelle Kultvermittlung. Kölner und Hildesheimer Bischofsbilder im 12. Jahrhundert* (Eikoniká 7), Regensburg 2016.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Steckel, Sita, „Gravis et clamosa querela. Synodale Konfliktführung und Öffentlichkeit im französischen Bettelordensstreit 1254–1290“, in: Dies./Christoph Dartmann/Andreas Pietsch (Hg.), *Ecclesia disputans. Die Konfliktpraxis vormoderner Synoden zwischen Religion und Politik* (Historische Zeitschrift N. F. 67), Berlin/Boston 2015, 159–202.
- Stehkämper, Hugo, „Der Reichsbischof und Territorialfürst (12. und 13. Jahrhundert)“, in: Peter Berglar/Odilo Engels (Hg.), *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*, Köln 1986, 95–184.
- Strohschneider, Peter, „Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ‚Alexius‘“, in: Gert Melville/Hans Vorländer (Hg.), *Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen*, Köln/Weimar/Wien 2002, 109–147.
- Ders., „Religiöses Charisma und institutionelle Ordnungen in der Ursula-Legende“, in: Franz J. Felten/Annette Kehnel/Stefan Weinfurter (Hg.), *Institution und Charisma. Festschrift für Gert Melville zum 65. Geb.*, Köln 2009, 571–588.
- Treusch, Ulrike, *Bernhard von Waging († 1472), ein Theologe der Melker Reformbewegung. Monastische Theologie im 15. Jahrhundert?*, Tübingen 2011.
- Unterburger, Klaus, „Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit“, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2015, 65–89.
- van Uytfanghe, Marc, „Heiligenverehrung II (Hagiographie)“, in: RAC 14 (1988), 150–183.
- Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 241), Rom 1981.
- Ders., „Der Heilige“, in: Jacques Le Goff (Hg.), *Der Mensch des Mittelalters*, Frankfurt a. M./New York 1989 [urspr. 1987, ins Deutsche übers. v. Michael Martin], 340–373.

- Vielberg, Meinolf, *Der Mönchsbischof von Tours im ‚Martinellus‘. Zur Form des hagiographischen Dossiers und seines spätantiken Leitbildes* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 79), Berlin/New York 2006.
- Wittekind, Susanne, „Heiligenviten und Reliquienschmuck im 12. Jahrhundert. Eine Studie zum Deutzer Heribertschrein“, in: *Wallraf-Richartz-Jahrbuch* 59 (1998), 7–28.
- Dies., „Bischöfliche Leichenprozessionen im Hochmittelalter oder die Inszenierung des Bischofs als Stadtherr, Büsser und Heiliger“, in: Dietrich Boschung/Karl-Joachim Hölkamp/Claudia Sode (Hg.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815* (Historia 239), Stuttgart 2015, 279–308.
- Williams-Krapp, Werner, *Die deutschen und niederländischen Legendare des Mittelalters. Studien zu ihrer Überlieferungs-, Text- und Wirkungsgeschichte* (Texte und Textgeschichte 20), Tübingen 1986.
- Wyss, Ulrich, „Legende“, in: Volker Mertens/Ulrich Müller (Hg.), *Epische Stoffe des Mittelalters* (Kröners Taschenausgabe 483), Stuttgart 1984, 40–60.

# Der heilige Josaphat und Siddhārtha Gautama

## Getrennt und doch zusammen auf der Suche nach der Vervollkommnung des Lebens<sup>1</sup>

*Florian Ruf*

Upon closer examination, the Greco-Christian edificatory story *Barlaam and Josaphat*, written in the 10<sup>th</sup> century, turns out to be a Christianized version of the Buddha legend. Both narratives have in common that, theologically speaking, their protagonists Josaphat and Siddhārtha are in search of the salvation of their souls and the perfection of their lives. At least initially, they follow similar pathways of asceticism. This article shows the implications of this ascetic ideal of life in *Barlaam and Josaphat* for the notions of a godly life and for the existence of competing forms of life, and it examines whether such concepts are already present in the Buddhist prototype of this narrative.

Ein Palast, der größer und wunderschöner nicht sein kann; eine unzählbare Dienerschaft, die einem jeden Wunsch von den Augen abliest; ein Leben, das alle vorstellbaren Annehmlichkeiten bereithält. Was zumindest aus materieller Sicht nach einem unbeschwerten und sorgenfreien Leben klingt, kann sich jedoch auch schnell als ein Gefängnis erweisen. Zumindest dann, wenn der Palast der einzig bekannte Ort ist und man sich ausschließlich innerhalb von dessen Mauern aufhalten darf. Dieses Gedankenspiel bildet den Kerngehalt einer jahrhundertealten Erzählung, in der der eigene Vater der Grund für diese räumliche Beschränkung ist. Dieser möchte dadurch verhindern, dass sein Sohn außerhalb dieser Oase scheinbarer Sorglosigkeit mit den alltäglichen Sorgen und Plagen wie Armut, Krankheit, Alter oder Tod in Berührung kommt. Doch trotz aller väterlicher Anstrengungen, den Sohn vor der wirklichen Welt und ihren Eigenheiten abgeschottet zu halten, beginnt dieser den Wunsch zu hegen, einmal den Palast zu verlassen und die Welt außerhalb seiner eigenen Sorglosigkeit kennenzulernen. Weil die Sehnsucht nach solchen Ausflügen ihn in Kummer stürzt, erfüllt

---

<sup>1</sup> Der Artikel stützt sich auf Überlegungen aus dem Promotionsvorhaben des Autors im Rahmen des Teilprojektes G1 „Muße – Ein ost-westlicher Kulturtransfer. Transformationen von Askese und Mönchtum im Nahen Osten“ des SFB 1015 „Muße. Grenzen, Raumzeitlichkeit, Praktiken“ (Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft [DFG], Projekt Nummer 197396619) sowie auf den bereits veröffentlichten Artikel Florian Ruf, „Josaphat – Heiliger und Buddha“, in: *Spektrum der Wissenschaft. Spezial. Archäologie Geschichte Kultur* 2 (2018), 58–61.



ihm der Vater schlussendlich seinen Wunsch und gestattet ihm, Ausfahrten zu unternehmen.

Heutzutage erkennt man auch in Europa in obiger Handlungskonstellation den Anfang der Buddhalegende, der als Königssohn Siddhārtha Gautama geboren wird, von der Welt abgeschottet in Luxus aufwächst, aber bei drei Ausfahrten Krankheit, Alter und Tod kennenlernt. Diese Begegnungen führen ihm die unabwendbare Endlichkeit des menschlichen Seins vor Augen. Um einen Ausweg aus diesem Leid zu finden, verlässt Siddhārtha seine Familie und beginnt ein asketisches Leben.

Eine analoge Situation findet sich zu Beginn des in der Spätantike entstandenen christlichen ‚Romans‘ *Barlaam und Josaphat*.<sup>2</sup> In dieser Erzählung, in der Überlieferung als „[e]rbauliche Geschichte“ (eigtl.: eine für die Seele nützliche Geschichte) [„Ἱστορία ψυχωφελής“]<sup>3</sup> bezeichnet, ist Josaphat der Sohn eines indisch-heidnischen Königs und wird auf seinen Ausfahrten durch die Begegnungen mit einem Aussätzigen, einem Blinden und einem Greis mit der Endlichkeit des Lebens konfrontiert. Daraufhin verfällt er in Lethargie, aus der er erst aufgrund einer langen Unterredung mit dem christlichen Einsiedler Barlaam ausbrechen kann. In der von Barlaam vertretenen christlichen Lehre vom Leben nach dem Tod findet Josaphat seinen Lebenssinn wieder, tritt zum Christentum über und verbringt den Rest seines Lebens in strenger Askese.

Als Autor dieses christlichen Erbauungsromans wurde lange Zeit Johannes von Damaskus (\* ca. 640; † 4. Dezember vor 754) angesehen, die neueste Forschung datiert die Entstehung der griechisch-christlichen Version dagegen auf das späte zehnte Jahrhundert und schreibt einem gewissen Euthymius dem Georgier, Mönch und Abt des Iviron-Klosters auf dem Berg Athos, die Urhebererschaft jener Fassung zu.<sup>4</sup> Von dieser Fassung ausgehend, wurde der *Barlaam und Josaphat*-Roman in die unterschiedlichsten Volkssprachen übersetzt und gehörte im europäischen Mittelalter zu den beliebtesten Erzählstoffen. Die breite Rezeption fand ihren Höhepunkt im Jahre 1583 mit der Aufnahme von Barlaam

<sup>2</sup> Zur Bezeichnung *Roman* vgl. John Procopé, „Erbauungsliteratur I. Alte Kirche“, in: *TRE* 10 (1982), 28–43, 41.

<sup>3</sup> Vgl. Johannes von Damaskus, *Die Legende von Barlaam und Josaphat*, übers. v. Ludwig Burchard, München 1924, o. S. (im Folgenden zitiert als ‚BJ, übers. Burchard‘); Ders., *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/2. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices*, hg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt v. Robert Volk (Patristische Studien und Texte 60), Berlin/New York 2008, Titulus, I (S. 5). Die nachträgliche Bezeichnung des Werks im Titulus ist an ähnliche Formulierungen im Werk selbst angelehnt. So ist z. B. im Epilog in Bezug auf das ganze Werk von ψυχωφελής διήγησις die Rede (vgl. Epilogus, 4 [S. 405]). – Im Folgenden wird der griechische Text unter der Sigle BI mit Kapitelnummer und Zeilenangabe zitiert.

<sup>4</sup> Zum aktuellen Forschungsstand der Autorenfrage vgl. das Kapitel „Der Autor“ in Robert Volk, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/1. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung* (Patristische Texte und Studien 61), Berlin/New York 2009, 1–95.

und Josaphat in das *Martyrologium Romanum*, das Verzeichnis aller Heiligen und Seligen der katholischen Kirche.<sup>5</sup>

Nachdem aber oftmals die Frage nach der Historizität der Figuren im Mittelpunkt stand, konnte diese im 19. Jahrhundert tatsächlich positiv beantwortet werden – jedoch auf eine andere Art und Weise als gedacht. Es stellte sich heraus, dass die griechisch-christliche Version nicht der Ursprung jener beliebten Erzählung war, sondern dass die Wurzeln derselben weiter im geographischen Osten liegen:

Die Geschichte des indischen Königssohnes nämlich, dessen Verzichtleistung auf die väterliche Krone und Umwandlung in einen strengen Asceten, sowie späteres Apostelthum Johannes von Damaskus (oder irgend ein anderer morgenländischer Christ) erzählt hat, ist nicht die des indischen Prinzen *Josaphat*, des Sohnes *Abenner's*, welche beide nie gelebt, sondern die des *Siddhārtha* (Sohn des Königs von Kapilavastu, *Çūddhodana*), der später unter dem Namen *Buddha* (der Erleuchtete) Stifter des Buddhismus wurde, und im Jahre 543 vor Chr. im Alter von 80 Jahren starb.<sup>6</sup>

Tatsächlich konnte im Zuge dieser Entdeckung von Felix Liebrecht nachgewiesen werden, dass die bereits erwähnte Buddhalegende, wie sie in der *Lalitavistara* beziehungsweise der *Buddhacarita* wiederzufinden ist, über manichäische und arabische Versionen hin zu einer ersten christlich-georgischen Fassung transportiert wurde, welche von Euthymius ins Griechische übersetzt und bearbeitet wurde.<sup>7</sup> Es ist jedoch nicht nur die Rahmenhandlung des Königssohnes, der mit seinem bisherigen Leben bricht, die in den Westen wanderte, sondern auch vergleichbare philosophisch-theologische Konzepte und Fragestellungen.<sup>8</sup> Besonders deutlich spiegelt sich dies in der Reaktion beider Protagonisten – Josaphat und Siddhārtha Gautama – nach ihren jeweiligen Ausfahrten wider, wie sie im griechischen Barlaam-Roman und in *Aśvaghoṣas Buddhacarita* geschildert wird:

<sup>5</sup> Zu den volkssprachlichen Traditionen der Erzählung vgl. Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin/Boston 2014, 77–256.

<sup>6</sup> Felix Liebrecht, „Die Quellen des Barlaam und Josaphat“, in: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* 2 (1860), 314–334, 314. Im *Martyrologium Romanum* sind Barlaam und Josaphat daher in der neuesten Ausgabe von 2001 nicht mehr gelistet, vgl. *Martyrologium Romanum. Ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatum. Editio Typica, Typis Vaticanis* 2001.

<sup>7</sup> Zur Transfergeschichte vgl. Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur*, 5–57 und David Marshall Lang, „From Bodhisattva to Saint Josaphat. The metamorphosis of a legend“, in: Ders. (Hg.), *The Wisdom of Balahvar. A Christian legend of the Buddha* (Ethical and religious classics of East and West 20), London/New York 1957, 9–65. Für die von Euthymius verwendeten und nachweisbaren Quellen vgl. Volk, *Schriften des Johannes von Damaskos. Einführung*, 96–140.

<sup>8</sup> Vgl. Lang, „From Bodhisattva to Saint Josaphat“, 16 f.; David Marshall Lang, „Introduction“, in: St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, übers. v. George R. Woodward u. Harold Mattingly (The Loeb Classical Library 34), Cambridge 1967, IX–XXXV, xiv.

,Πικρὸς ὁ βίος οὗτος καὶ πάσης ὀδύνης καὶ ἀηδίας ἀνάπλευς, εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει. καὶ πῶς ἀμεριμνήσει τις τῇ προσδοκίᾳ τοῦ ἀδήλου θανάτου, οὗ ἡ ἐπέλευσις οὐ μόνον ἀπαραίτητος, ἀλλὰ καὶ ἀδηλος, καθὼς εἶπατε, ὑπάρχει; [...] ,Ἄρά ποτέ με ὁ θάνατος καταλήψεται; Καὶ τίς ἔσται ὁ μνήμην μου ποιούμενος μετὰ θάνατον, τοῦ χρόνου πάντα τῇ λήθῃ παραδιδόντος; Καὶ εἰ ἀποθανὼν ἄρα εἰς τὸ μὴ ὄν διαλυθήσομαι; Ἦ ἔστι τις ἄλλη βιοτὴ καὶ ἕτερος κόσμος; (BI, 5,117–120 u. 123–126)

[,Gar sauer ist dieses Leben und aller Bitternis und Trübsal voll, wenn dies alles sich so verhält. Wie könnte auch ein Mensch angesichts des heimlich lauernenden Todes frei von Sorge sein, dessen Eintritt nicht nur unvermeidlich ist, sondern auch nicht vorherzusehen, wie ihr sagtet! (...) ,Wird der Tod mich irgendwann ereilen? Und wer wird sich meiner nach dem Tode noch erinnern, da die Zeit doch alles der Vergessenheit überliefert? Und werde ich, wenn ich sterbe, mich in Nichts auflösen? Oder gibt es ein anderes Leben und eine andere Welt? (BJ, übers. Burchard, 26 [mit Veränderungen])]

,iyam ca niṣṭhā niyatā prajānām,  
pramādyati tyakta|bhayaś ca lokaḥ.  
manāṃsi śaṅke kaṭhināni nṛṇāṃ  
sva|sthās tathā hy adhvani vartamānāḥ.

tasmād rathaḥ, sūta, nirvartyatām no,  
vihāra|bhūmer na hi deśa|kālaḥ;  
jānan vināśaṃ katham ārti|kāle  
sa|cetanaḥ syād iha hi pramattaḥ.<sup>9</sup>

[‘This is the inevitable end of all men;  
yet the world rashly revels, casting fears aside;  
The hearts of men, I suspect, must indeed be hard,  
that they journey along this road so unperturbed.

Let us turn back our carriage, therefore, charioteer;  
for this is not the time or place for pleasure groves;  
For, perceiving death, how can a sensible man,  
keep on reveling here rashly at a time of pain.‘]<sup>10</sup>

Die aufgrund der Ausfahrten gesammelten Erfahrungen geben beiden Königsöhnen Anlass, ihr bisheriges Leben zu hinterfragen. Sowohl Siddhārtha als auch Josaphat entdecken, dass ihr bisheriges Leben nicht für immer so unbeschwert und sorgenfrei bleiben wird und begeben sich daher auf die Suche nach der Möglichkeit, einen Ausweg aus dem allgegenwärtigen Leid in der Welt zu finden. Beide stehen folglich vor der Frage: Ist es angesichts der Erkenntnis um das unausweichliche Ende des (irdischen) Lebens möglich, dieses ohne andau-

<sup>9</sup> Canto 3,61 f., in: Ásvaghoṣa, *Life of the Buddha. Buddhacarita. English & Sanskrit*, übers. v. Patrick Olivelle (The Clay Sanskrit Library), New York 2009, 82. Die Entscheidung für die *Buddhacarita* gründet sich auf Langs Einschätzung, dass diese sich im Gegensatz zur *Lalitavistara* als „[m]ore helpful“ für die Frage nach der buddhistischen Ursprungsquelle von *Barlaam und Josaphat* erweist, Lang, „From Bodhisattva to Saint Josaphat“, 13.

<sup>10</sup> Canto 3,61 f., in: Ásvaghoṣa, *Life of the Buddha*, 83.

ernde Sorge und Furcht vor dem Tod weiterzuführen? Josaphat und Siddhārtha suchen somit, aus theologischer Sicht gesprochen, nach einem Weg, der zu ihrem Seelenheil führt und durch den sie die Vervollkommnung ihres Lebens erreichen können.

Die Antworten, die beide finden und erhalten, zeigen, dass die diesen Erzählungen zugrundeliegenden buddhistischen und christlichen Vorstellungen zwar unterschiedliche Ansätze verfolgen, diese jedoch einige konzeptionelle Übereinstimmungen aufweisen. So sind Josaphat und Siddhārtha zwar getrennt auf der Suche nach der Vervollkommnung des Lebens, in gewisser Weise aber auch gemeinsam unterwegs. Um dies aufzuzeigen, soll nun in einem ersten Schritt die christliche Perspektive und deren Antwort, wie sie sich in der griechisch-christlichen Version von *Barlaam und Josaphat* darstellt, beleuchtet werden. Im Anschluss daran wird eine buddhistische Antwortmöglichkeit auf die gestellte Frage präsentiert und abschließend mit dem Konzept aus dem christlichen Erbauungsroman verglichen.<sup>11</sup>

## 1. Gottgefälliges Leben durch Askese. Eine christliche Antwort

Die Antwort auf der Suche nach Vervollkommnung des Lebens erhält Josaphat von einem Eremiten, dem Christen Barlaam.<sup>12</sup> Dieser erzählt ihm vom Christentum und dessen Heilslehre. Im Zentrum seiner Ausführungen steht die Taufe als Grundlage des christlichen Glaubens, durch die eine

πάντων τῶν ἀπὸ γενέσεως ἀμαρτημάτων κάταρσιν ἔχουσα, καὶ παντελῆ ῥύσιν τῶν ἀπὸ κακίας ἐπεισελθόντων μολυσμάτων. [...] συνθήκην πρὸς Θεὸν δευτέρου βίου καὶ ἀρχὴν καθαρώτερας πολιτείας ποιούμεθα, ὡς ἂν καὶ συγκληρονόμοι ἐσόμεθα τῶν πρὸς

<sup>11</sup> Der Blick auf die buddhistischen Traditionen erfolgt aus einer christlich-theologischen, nicht einer religionswissenschaftlichen Sicht. Dabei ist die Untersuchung der buddhistischen Antwort vor allem daran interessiert, ob anhand ihrer Inhalte die Ursprungsreligion der Erzählung von *Barlaam und Josaphat* noch in der christlichen Fassung erkennbar ist.

<sup>12</sup> Mit Barlaam als Lehrperson, die Josaphat in das Christentum einführt und ihm so die Antworten auf seine existentiellen Fragen liefert, findet sich ein prägnanter Unterschied zu den Buddhaerzählungen. Siddhārtha Gautama benötigt im Gegensatz dazu nämlich keine Lehrperson, sondern begibt sich selbst auf die Suche und findet die Antwort schlussendlich selbst. Zur Erklärung dieses Unterschieds und zur Frage, wann eine solche Lehrperson in die verschiedenen Fassungen der Erzählung aufgenommen wird, vgl. François De Blois, „On the sources of the Barlaam Romance, or: How the Buddha became a Christian Saint“, in: Desmond Durkin-Meisterernst/Christiane Reck/Dieter Weber (Hg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann* (Beiträge zur Iranistik 31), Wiesbaden 2009, 7–26, 14. Lang hingegen erkennt bereits in den buddhistischen Ursprungslegenden eine Andeutung einer Vorlage für die Idee einer Lehrperson, vgl. Lang, „From Bodhisattva to Saint Josaphat“, 14–16.

ἀφθαρσίαν ἀναγεννηθέντων καὶ τῆς αἰωνίου σωτηρίας ἐπιλαβομένων (BI, 8,26–28 u. 35–38)

[Sühnung aller seit der Geburt begangenen Sünden und völlige Reinigung des durch die Bosheit eingedrungenen Schmutzes (gewährt wird). (...) (Wir) schließen mit Gott den Bund eines zweiten Lebens und beginnen einen reineren Wandel, um Miterben derer zu werden, die zur Unvergänglichkeit wiedergeboren sind und Teilhaber des ewigen Heiles. (BJ, übers. Burchard, 44 f.)]

Es ist die Taufe, die die Antwort auf Josaphats Frage ist und ihm die Möglichkeit aufzeigt, ein Leben ohne Furcht vor dem Tod führen zu können und zur Vervollkommnung seines zur Endlichkeit verdamnten Lebens führt. Denn diese verspricht dem Getauften und von diesem Moment an Angehörigen des christlichen Glaubens nach seinem Tod die Gemeinschaft mit Gott. Dieses jenseitige Leben im Himmelreich Gottes stellt aus christlicher Perspektive den Abschluss der Vervollkommnung des menschlichen Lebens dar, für die die Taufe unabdingbare Voraussetzung ist. Denn, so erläutert Barlaam, „[o]hne Taufe aber ist es nicht möglich, jene gute Hoffnung zu erlangen, auch wenn Einer frömmer wäre als alle Frommen“ (BJ, übers. Burchard, 45) [„Χωρὶς δὲ βαπτίσματος οὐκ ἔστι τῆς ἀγαθῆς ἐλπίδος ἐκείνης ἐπιτυχεῖν, κἂν πάντων τῶν εὐσεβῶν εὐσεβέστερός τις γένηται“ (BI, 8,38–40)]. Zwar ist eine exakte menschliche Schilderung der Freude, des Daseins und des Lebens im Himmelreich nicht möglich, doch Barlaam zitiert das jesuanische Gleichnis vom Hochzeitsmahl, um die dortige Freude greifbar und anschaulich werden zu lassen (BI, 9,96–115; BJ, übers. Burchard, 55 f.)<sup>13</sup> Mit dem durch die Taufe gegebenen Versprechen der Vervollkommnung des menschlichen Lebens im Himmelreich Gottes verbindet Barlaam zugleich eine Warnung: Die Taufe ist nur das Fundament, darüber hinaus ist es unabdingbar, sich an die Gebote Gottes zu halten. Allerdings ist dies

κομιδὴ ἀδύνατον (...) Δυσκατόθωτον οὖν καὶ λίαν δυσχερές, δεδεμένον τοῖς τοῦ βίου πράγμασι καὶ ταῖς αὐτοῦ ἀσχολούμενον μερίμναις καὶ ταραχαῖς, πλούτῳ τε καὶ τρυφῇ συζῶντα, ἀκλινῶς βαδίζειν τὴν ὁδὸν τῶν ἐντολῶν τοῦ κυρίου, καὶ καθαρὸν ἑαυτὸν ἐκ τούτων περισώσασθαι (BI, 12,9–14)

[fast unmöglich, (...) (denn wer) also an die Geschäfte des Lebens gebunden und mit dessen Sorgen und Wirren verhaftet ist, und wer in Reichtum und Genuss lebt, für den ist es schwer und überaus mühsam, den Weg der Gebote des Herrn zu wandeln, ohne von ihm abzuweichen und sich vor all dem unversehrt zu bewahren. (BJ, übers. Burchard, 74 f.)]

<sup>13</sup> Die entsprechende Perikope findet sich bei Mt 22,1–14 || Lk 14,15–25. Zur Unmöglichkeit einer präzisen Schilderung des himmlischen Lebens vgl. BI, 8,55 f.; BJ, übers. Burchard, 46. Barlaam zitiert hier aus 1 Kor 2,9. Die wahrscheinlichste Bibelversion, die Euthymius für *Barlaam und Josaphat* verwendete, ist der byzantinische Mehrheitstext, vgl. Volk, *Schriften des Johannes von Damaskos. Einführung*, 139 und die dortige Anm. 168.

Die Bedingungen des irdischen Lebens – und insbesondere der freie Wille des Menschen (BI, 11,47; BJ, übers. Burchard, 67) – stehen demnach einem wahrhaften christlichen Leben auf der Erde entgegen. Ein Leben nach Gottes Geboten und die letztendliche Vervollkommnung des menschlichen Lebens im Himmelreich rückt für nahezu jeden Menschen in weite Ferne. Aber weil dieses sündenfreie Leben aufgrund der irdischen Gegebenheiten kaum erreichbar sei, habe Gott „wie ein weiser Arzt, unserem hinfälligen und sündigen Geist das Heilmittel der Reue beigemischt und [...] die Buße zur Vergebung der Sünden verkündigt“ (BJ, übers. Burchard, 70) [„ἀλλ’ ὡς πάνσοφος ἰατρός τῇ ὀλισθηρᾷ ἡμῶν καὶ φιλαμαρτήμονι γνώμῃ συνέμιξε τὸ φάρμακον τῆς μετανοίας, κηρύξας ταύτην εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν“ (BI, 11,119–121)]. Dank der Buße kann der Mensch immer noch auf ein Leben im Himmelreich hoffen und so auf die Möglichkeit zur Vervollkommnung des menschlichen Lebens. Im Himmelreich wird das Leben schließlich vervollkommen, weil dort wahrhaftig ein an Gottes Geboten ausgerichtetes Leben möglich ist. Allerdings steckt in der barlaamschen Warnung vor den Tücken des irdischen Lebens zugleich der entscheidende Hinweis, dass dieses Leben auf der Erde nur *fast* unmöglich ist. Es existiert gleichwohl die Option, ein streng an den Geboten Gottes ausgerichtetes Leben auf der Erde zu führen und mithin sein Leben auf der Erde dem im Himmelreich auf bestmögliche Art anzugleichen. Der Weg zur Vervollkommnung des menschlichen Lebens kann zu einem gewissen Grad bereits auf der Erde beschritten werden. Bedingung dafür ist der Rückzug aus der Welt und die Hingabe an ein „einsame[s] und zurückgezogene[s] Leben“ (BJ, übers. Burchard, 77) [„τὸν μονάδα καὶ ἡσύχιον μετῆλθον βίον“ (BI, 12,71 f.)]. Die Loslösung von der Welt ist die Notwendigkeit für ein Leben nach Gottes Geboten, da die Welt eben dieses Leben verhindert. Somit ist die Askese der Lebensstil und die Tätigkeit, die ein irdisches Leben nach Gottes Geboten erfüllbar machen kann. Vom Wunsch nach der weitestgehenden Vervollkommnung seines Lebens auf Erden getrieben, entschließt sich Josaphat zu einem asketischen Leben. Seinem Lehrmeister Barlaam kann er aber nicht sofort in die Abgeschiedenheit folgen, vielmehr gilt es ihm zuvorderst das göttliche Gebot der Ehrung der Eltern zu halten, das ihn bis zum Tod seines Vaters an die Königswürde bindet (BI, 36,22; BJ, übers. Burchard, 238).<sup>14</sup> Doch nach seines Vaters Tod legt er seine Krone nieder und begibt sich in die Wüste. Dort lebt er nur noch von spärlichen Kräutern, das Gefühl von Durst stellt sich nicht mehr ein, er liefert sich freiwillig schutzlos den Naturgewalten Hitze und Kälte aus und lebt bis auf seinen Lehrer Barlaam fernab jeglicher Gesellschaft. Bis an sein Lebensende verbleibt Josaphat im asketischen Leben, durch das er „tagtäglich zu höherer Tugend fort[schreitet]“ und im Augenblick seines

<sup>14</sup> Diese Spannung zwischen Königswürde und Anachoretentum wird im Beitrag von Felix Prautzsch in diesem Sammelband behandelt, der sich dieser Thematik anhand der deutschsprachigen Bearbeitung des Stoffes durch Rudolf von Ems annähert.

Todes „sich unmittelbar und rein vor seinem [Gottes; F. R.] Angesicht zeigt“ (BJ, übers. Burchard, 265) [„μᾶλλον δὲ καὶ εἰς ὑψηλοτέραν ὀσημέραι προκόπτων τὴν ἀρετὴν [...] Καὶ τῷ προσώπῳ κυρίου ἀμέσως καὶ καθαρῶς ἐμφανίζεται“ (BI, 40,82 f. u. 87 f.)]. Durch sein asketisches Leben vervollkommnet er so Schritt für Schritt sein Leben bereits auf der Erde, welches die absolute Vervollkommnung nach seinem irdischen Lebensende im Himmelreich findet.

Aus dem Griechischen ἄσκησις stammend, bezieht sich der Begriff Askese im originären Sinn auf Übungen von Athleten.<sup>15</sup> Auch Josaphat wird im übertragenen Sinn zu einem Athleten, der seinen Körper aber nicht für einen sportlichen Wettkampf trainiert, sondern diesen „gegen alles, was von der Welt ist“ (BJ, übers. Burchard, 76) [„καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ μισήσαντες“ (BI, 12,59)] stählt. Die Askese ist dabei keine im frühen Christentum dominierende Lebensweise, sondern fand erst verstärkt durch den Einfluss der hellenistischen Philosophie – so insbesondere durch den platonischen Gedanken des Leibes als Grab der Seele, deren eigentliche Heimat nicht diese irdisch-endliche, vielmehr eine jenseitig-ewige Welt ist – ihren Weg in bestimmte Traditionen des frühen Christentums.<sup>16</sup> Durch diese Vorstellungen beeinflusst, kam es schließlich auch in einigen Strömungen des Christentums dazu, dass die Abtötung des eigenen Körpers durch den Entzug von Nahrung, Schlaf und Pflege zu einem Ideal wurde, das auf ein rein geistiges Leben ausgerichtet war, welches demjenigen im Himmelreich entspricht.<sup>17</sup> Diese absolute Entsagung des eigenen irdischen Körpers durch radikalste Askese ist auch die für *Barlaam und Josaphat* maßgebliche Form (BI, 37,1–60; 38,1–44 u. 84–107; 40,60–83; BJ, übers. Burchard, 246–248, 251 f., 254 f., 265). Das asketische Leben kann folglich als ein dem im Himmelreich gleichendes Leben umschrieben werden, wobei dieses paradiesische Leben als Vorbild und Ziel zugleich dient. So schrieb der im vierten Jahrhundert lebende christliche Theologe Johannes Chrysostomos:

<sup>15</sup> Vgl. ἄσκησις, ἡ, in: Geoffrey W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, 244. Für eine erste Begriffsbestimmung und -definition der Askese siehe Jan Bergman, „Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen“, in: *TRE* 4 (1979), 195–198, 195–197. Eine ausführliche kulturgeschichtliche Abhandlung der Askese bietet Axel Michaels, *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese* (Beck'sche Reihe 1600), München 2004.

<sup>16</sup> Vgl. zusammenfassend für die Entstehung der frühchristlichen Askese das Kapitel „Von der christlichen Askese zum christlichen Mönchtum“ in Karl Suso Frank, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, 5., verbess. u. erg. Aufl., Darmstadt 1993, 1–19.

<sup>17</sup> Dass diese radikalen Formen von Askese nicht im gesamten frühen Christentum anzutreffen waren, stellt Daniel Weisser in seiner Studie zur Entwicklung und Radikalisierung der Askese in bestimmten christlichen Gruppierungen am Beispiel des Jungfräulichkeitsideals sowie deren Auseinandersetzungen mit der Stellung der Großkirche zu dieser Form radikaler Askese dar, vgl. Daniel Weisser, *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert* (Patristische Texte und Studien 70), Boston/Berlin 2016.

Ἔργον δὲ αὐτοῖς, ὅπερ ἦν καὶ τῷ Ἀδὰμ παρὰ τὴν ἀρχὴν καὶ πρὸς τῆς ἀμαρτίας, [...] ὅτε πρὸ τῆς παρακοῆς ἐτέθη ἐργάζεσθαι τὸν παράδεισον; οὐδεμία φροντίς ἦν αὐτῷ βιωτική; ἀλλ' οὐδὲ τούτοις. Θεῷ διελέγετο μετὰ καθαροῦ συνειδότος; τοῦτο καὶ οὗτοι.<sup>18</sup>

[oder worin sollten unsere Mönche schlimmer daran sein als Adam vor dem Sündenfall, da er mit der Bebauung des Paradieses vertraut war? Er kannte keine weltlichen Sorgen. Sie kennen sie ebenfalls nicht. Er verkehrte reinen Gewissens mit Gott; sie desgleichen.]<sup>19</sup>

Diesen Ausführungen des Johannes Chrysostomos lässt sich eine doppelte Motivation der christlichen Askese entnehmen und somit zugleich auch eine in zwei Richtungen zielende größtmögliche Vervollkommnung des irdischen Lebens. Einerseits erreicht der Asket jenen paradisisch-idealen Zustand vor dem Sündenfall Adams, aufgrund dessen der Mensch zu einem von Sorgen und Mühsal geplagten Leben verdammt wurde. Eine Abkehr von diesem irdischen Leben durch Weltflucht und radikalen Verzicht auf körperliche Bedürfnisse soll das verlorengegangene Paradiesleben wiederherstellen.<sup>20</sup> Andererseits greift der Asket auf das zukünftige Leben im Himmelreich Gottes voraus, indem er dem weltlichen Leben entsagt, den eigenen Körper vernichten will und allein das geistige Leben schätzt. Mittels der Askese wird mithin auch das kommende Leben bei Gott antizipiert.<sup>21</sup> Somit stellt die Askese den Weg dar, der zu einer bestmöglichen Vervollkommnung des irdischen Lebens führen kann. Denn sie verspricht die „Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes und [die] Vorwegnahme des zukünftigen Lebens“<sup>22</sup>.

Trotz aller Hochschätzung für den asketischen Lebensstil liegt die wahrhaftige Vervollkommnung menschlichen Lebens nicht im irdischen, sondern im himmlischen Sein bei Gott. Um dieses Leben zu erreichen, bedarf es letztendlich eines Gnadenakts Gottes. So erreicht auch Josaphats Vater das Himmelreich, da er am Ende seines Lebens die Wahrhaftigkeit des christlichen Glaubens erkennt, sich taufen lässt und Buße tut. Der Mensch kann seine tatsächliche und endgültige Vervollkommnung nicht selbst erreichen, sondern ist auf Gottes Handeln angewiesen. Die Askese bereitet lediglich auf diese absolute Vervollkommnung vor und gleicht das irdische Leben so gut wie möglich an das jenseitige Leben an. In *Barlaam und Josaphat* wird diese Handlung Gottes folgendermaßen um-

<sup>18</sup> Johannes Chrysostomus, „In Matthaëum“, in: PG 58 (1862), 471–1064, 643 f. (Abschnitt 68).

<sup>19</sup> Die deutsche Übersetzung stammt aus Karl Suso Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964, 106.

<sup>20</sup> Vgl. Peter Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 95), Berlin 1966, 55–62.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., 34–55.

<sup>22</sup> Frank, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ*, 107.



schrieben: „Er [Josaphat; F. R.] wurde mit der Krone der Herrlichkeit des Jenseits geschmückt, die für ihn schon bereit war.“ (BJ, übers. Burchard, 265 f.) [„καὶ καθαρῶς ἐμφανίζεται, τῷ τῆς ἐκεῖθεν τε δόξης ἤδη προευτρεπισμένῳ αὐτῷ στεφάνῳ κοσμεῖται“ (BI, 40,88 f.)].

Dass die endgültige Vervollkommnung des Menschen nicht von diesem selbst bestimmt und durchgesetzt werden kann und er sich mittels Askese und Befolgung der Gebote Gottes lediglich auf diese Vervollkommnung vorbereiten kann, veranschaulicht eine Episode in *Barlaam und Josaphat* auf eindrückliche Art und Weise. Während seines asketischen Einsiedlerlebens träumt Josaphat, dass er seinem mittlerweile verstorbenen Vater jene Krone der Herrlichkeit überreichen soll. Daraufhin „blickte [Josaphat in seinem Traum; F. R.] unmutig drein und sprach zu jenen ‚Und wie ist es möglich, dass mein Vater für seine Buße allein gleiche Gabe erlange, wie ich, der ich so schwer gerungen habe?‘“ (BJ, übers. Burchard, 263) [„ὁ δὲ Ἰωάσαφ δυσχεραίνοντι ἔφκει εἰπὼν πρὸς ἐκείνους: ‚Καὶ πῶς δυνατόν ἴσων ἐμοῦ, τοῦ τοσαῦτα κοπιάσαντος, τυχεῖν τὸν πατέρα μου δωρεῶν ὑπὲρ μόνης τῆς μετανοίας;‘“ (BI, 40,38–40)]. In dieser Aussage spiegelt sich empfundene Ungerechtigkeit, Ärger und Eifersucht Josaphats wider, der ein entbehrungsreiches Leben geführt hat, aber schlussendlich die gleiche Gabe wie sein Vater empfangen wird. Mit dieser Episode wird aus der Perspektive Josaphats eine Spannung zwischen zwei Formen christlichen Lebens eingeführt. Einerseits der streng asketisch lebende und dadurch die Gebote Gottes bestmöglich einhaltende Josaphat, andererseits sein Vater Abenner, der sich erst kurz vor seinem Tod zum Christentum bekehrt, taufen lässt und Buße tut.

In seinen Ausführungen vor Josaphat betont Barlaam, dass alle Christen das Leben der Asketen anstreben sollen, „[a]ber wir erreichen sie nicht in der Höhe ihres himmlischen Wandels.“ (BJ, übers. Burchard, 82) [„οὐκ ἐφικνούμεθα δὲ τῷ ὕψει τῆς οὐρανοπολίτου αὐτῶν διαγωγῆς“ (BI, 12,176 f.)]. Mit diesem Blick auf das Asketentum als die definitiv anzustrebende, aber auch schwer in Gänze zu erfüllende Form christlichen Lebens, können die Leser der Erzählung das asketische Ideal als eine elitäre christliche Lebensform auffassen. Nur wenige können diesen Weg gehen, den aber eigentlich alle Christen beschreiten sollten, weil durch diesen bereits auf der Erde alle göttlichen Gebote gehalten werden können. So wird das asketische Leben zu der Lebensform, die sich auf der Erde als die gottgefällige schlechthin erweist.<sup>23</sup>

Da aber bereits die Taufe das Versprechen auf Erlösung und somit die endgültige Vervollkommnung des menschlichen Lebens beinhaltet, ist die Askese nicht unabdingbar. Deshalb entsteht die Eifersucht Josaphats. Dieser hat die entbeh-

<sup>23</sup> Diese Einschätzung zur Askese als dem gottgefälligem Leben in *Barlaam und Josaphat*, zu dem die Leserschaft des Romans bewegt werden soll, bringt Ludwig Burchard in seinem Nachwort zur deutschen Übersetzung ein, vgl. Ludwig Burchard, „Nachwort und Anmerkungen des Übersetzers“, in: Johannes von Damaskus, *Die Legende von Barlaam und Josaphat*, übers. v. Ludwig Burchard, München 1924, 269–299, 271.

rungsreichste Lebensform auf Erden geführt, um Gottes Gebote bereits auf Erden zu erfüllen, erhält aber im Himmelreich nicht mehr als sein getaufter Vater. Diese Spannung, die sich in der Traumszene aus der Perspektive Josaphats zwischen dem asketischen Leben, das bereits eine Angleichung an das himmlische Leben und somit einen Schritt hin zur Vervollkommnung des Lebens darstellt, und einem nicht-asketischen Christen aufgebaut hat, löst sich jedoch schnell auf. Der zu diesem Zeitpunkt ebenfalls verstorbene Barlaam ermahnt Josaphat in dessen Traum, vielmehr dankbar zu sein für das Heil, das seinem Vater zuteilwurde. Daraufhin erkennt Josaphat sein Verhalten als Fehler an und bittet um Vergebung (BI, 40,41–59; BJ, übers. Burchard, 263 f.). Eifersucht und Neid auf das empfangene Heil seines Vaters widersprechen grundlegend seiner gewählten asketischen Lebensweise. Denn Gefühlsregungen wie „Eifersucht, Zorn, Zank, Zwietracht“ (BJ, übers. Burchard, 66) [„ζῆλοι, θυμοί, ἐρίθειαι, διχοστασίαι“ (BI, 11,20)] sind „Werke des Fleisches“ (BJ, übers. Burchard, 66) [„τὰ ἔργα τῆς σαρκὸς“ (BI, 11,18)], denen aber durch eben jene asketische Lebensweise abgeschworen wird. Eine rivalisierende Konkurrenz zwischen beiden Lebensstilen – dem asketischen und dem nicht-asketischen – ist somit für den Asketen selbst undenkbar. Beides sind christliche Lebensformen, die aber nicht ohne die Taufe zur Vervollkommnung des menschlichen Lebens führen können. Durch die Askese kann jedoch das irdische Leben bereits bestmöglich vervollkommen werden, und so wird das asketische Leben zu der Lebensform, die sich auf der Erde als die gottgefälligste erweist und sich daher schon als in sich wertvoll darstellt. Die asketische Lebensform ist daher nicht deswegen zu wählen, weil sie zur jenseitigen Erlösung führt – Bedingung für die Erlösung ist die Taufe –, sondern weil sie als eine Vorwegnahme des zukünftigen himmlischen Lebens ihren Lohn in sich trägt.

Weil die endgültige Vervollkommnung menschlichen Lebens im Himmelreich bei Gott liegt, für die der Mensch auf den Gnadenakt Gottes angewiesen ist, kann es kein Gegeneinander-Ausspielen der christlichen Lebensformen geben, wie auch Barlaams Einlassung in Josaphats Traum betont.<sup>24</sup> Eine Spannung und Rivalität zwischen beiden Lebensstilen kann folglich allein in deren äußeren Betrachtungen entstehen, eine innere Begründung ist jedoch nicht gegeben.

## 2. Alles ist Leiden. Eine buddhistische Antwort

Erscheint im Kontext einer solchen Form christlicher Askese die gesamte Welt mit den ihr eigenen Dingen als ein leidvoller Ort, weil dort die Einhaltung der Gebote Gottes beinahe unmöglich ist, halten auch bestimmte Formen des

<sup>24</sup> Vgl. in diesem Sinne auch Barlaams Einlassung zu unterschiedlichen Leistungsfähigkeiten im asketischen Leben (BI, 12,87–110; BJ, übers. Burchard, 78 f.)

Buddhismus die Welt für einen Ort des Leidens. Die Begründung für diese negative Sichtweise auf die Welt wird jedoch nicht wie im Christentum mit der Befolgung von göttlichen Geboten in Verbindung gebracht. Vielmehr gibt es einen Zusammenhang zwischen dem Leid und der von Siddhārtha Gautama bei seinen Ausfahrten bemerkten Vergänglichkeit. Festgehalten ist dieser Zusammenhang in der Verkündigung des Buddhas, und zwar in den *Vier Edlen Wahrheiten* in der *Predigt von Benares*.<sup>25</sup> Bedeutsam ist dabei die Erkenntnis, dass die Vergänglichkeit des Menschen „als solche [...] nicht das Leiden [ist]. [...] Leidvoll ist vielmehr der Versuch des Menschen, dem Augenblick Dauer zu verleihen, um sich selbst Stabilität und Identität (*ātman*) zu geben“<sup>26</sup>. Um diese scheinbare Stabilität zu erreichen, „giert er in einem unstillbaren Durst (*trṣṇā*) nach Dasein, [...] [was aber misslingen muss] und immer wieder frustriert [...]. Diese Frustration ist *duḥkha* [...] der Einfachheit halber [...] mit »Leiden« übersetzt“<sup>27</sup>. Zusammengefasst ist Leid gleich die Frustration, die sich aufgrund des Wissens um die Vergänglichkeit und des Nicht-Verhindern-Könnens dieser einstellt.

Wie sieht nun aber die Antwort Siddhārtha Gautamas auf die Frage nach einer Möglichkeit der Überwindung des Leids aus? Angeregt durch eine letzte Begegnung mit einem Wandermönch, entschließt sich Siddhārtha ebenfalls zu einem solchen Leben, um eine von dem Leid befreiende Lehre zu finden.<sup>28</sup> Doch selbst die härtesten Konzentrations- und Atemübungen sowie strengste Hungeraskese lassen ihn nicht zu einer Einsicht in den Ausweg aus dem Leiden kommen. Stattdessen zieht er sich in Einsamkeit an einen ruhigen, aber einladenden Ort zurück, an dem ihm schließlich die Erkenntnis zuteilwird. Diese Erkenntnis formuliert der Religionswissenschaftler Bernhard Uhde folgendermaßen: „Er erkennt also: wenn dieses, dann jenes; wenn dieses nicht, dann jenes nicht. Wenn jenes, dann dieses; wenn jenes nicht, dann dieses nicht.“<sup>29</sup> Was Siddhārtha Gautama erkennt, ist die maßgebliche Bedeutung der Konditionalität aller Dinge. Denn „nur *wenn* etwas Gegenstand des Bewusstseins ist, ist es dem Bewusstsein Gegenstand: nur *wenn* das ‚Selbst‘, das ‚Ich‘ einem Objekt durch Gier oder Haß verbunden ist, konstituiert sich dieses ‚Ich‘“<sup>30</sup>. In Bezug auf die Frage nach dem Leid bedeutet dies, dass der Mensch das Leid nur vernimmt, *wenn* er nach Dasein giert. Die Erlösung liegt folglich nicht im Verzicht auf die begehrenswerten

<sup>25</sup> Vgl. Michael von Brück, *Einführung in den Buddhismus*, Frankfurt a.M./Leipzig 2007, 117.

<sup>26</sup> Ebd., 120.

<sup>27</sup> Ebd.

<sup>28</sup> Vgl. zu den unterschiedlichen Aufbruchserzählungen Brück, *Einführung in den Buddhismus*, 85–87 sowie Axel Michaels, *Buddha. Leben, Lehre, Legende* (Beck Wissen 2717), München 2011, 31–35.

<sup>29</sup> Bernhard Uhde, *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Freiburg i. Br. 2013, 221.

<sup>30</sup> Ebd., 222.

Objekte des menschlichen Willens, sprich in der Askese. Denn in diesem Fall existiert immer noch das menschliche ‚Ich‘, das trotz oder gerade wegen seiner asketischen Bemühungen weiterhin an einer Form des eigenen Daseins hängt – nämlich an einem asketisch gereinigten. Es reicht also nicht, dass auf Objekte des Willens im Rahmen der Askese verzichtet wird, vielmehr ist das ‚Ich‘ selbst der aufzuhebende Gegenstand.<sup>31</sup> Ist nämlich die Aufhebung des ‚Ichs‘ erfolgreich, so geht damit gleichzeitig auch der Ausgangspunkt des Willens und des Durstes nach Dasein zugrunde, so dass also keinerlei Relation mehr zu den Objekten besteht. Zusammenfassen lässt sich dies so: „Wenn es aber keinen Rezipienten für das gibt, was Wünsche und Vorstellungen bewirken, so gibt es keinen am Dasein Leidenden, wiewohl Leid.“<sup>32</sup> Der Leidensgrund mag demnach noch weiter bestehen, aber da das ‚Ich‘ nicht mehr ist, gibt es keinen Leidenden mehr. So sieht dieser eine buddhistische Weg, wie er anhand der Erkenntnis über die Konditionalität dargestellt wurde, nicht die Askese zur Vervollkommnung des Lebens vor, sondern sieht diese Möglichkeit stattdessen in der Aufhebung des eigenen ‚Ichs‘.

### 3. Entscheidend ist die Zurücknahme. Eine Synthese

Die Aufhebung des eigenen ‚Ichs‘ zur Vervollkommnung des Lebens stellt einen Gegenentwurf zur christlichen Position dar, wie sie in *Barlaam und Josaphat* verstanden wird. Zugleich weist die dargelegte buddhistische Position spannende Parallelen und Anknüpfungspunkte auf. Denn, wie bereits erwähnt, hat nicht nur die Rahmenerzählung des Königssohnes ihren Weg in den Westen gefunden, sondern es wurden auch philosophisch-theologische Konzepte transportiert und – entscheidend – je nach aufnehmender Kultur transformiert.<sup>33</sup> So

---

<sup>31</sup> Vgl. ebd., 225. Uhde bezieht sich in seiner Darstellung auf den sogenannten Hinayāna-Buddhismus, betont aber, dass die konditionale Wechselbeziehung allen Schulen des Buddhismus zu eigen ist, vgl. ebd., 216, Anm. 1. Dass dies keine generelle Aussage über den Buddhismus sein kann, zeigt allein das Nebeneinander der Konzepte ‚Nicht-Selbst‘ (anātman/anattā) und ‚Selbst‘ (ātman). Zu dieser Problematik in den unterschiedlichen buddhistischen Schulen vgl. Michael von Brück im Kapitel „Die Lehre vom Nicht-Selbst (anattā) und die Reinkarnation“ in Brück, *Einführung in den Buddhismus*, 170–181, bes. 175 f. Eine tiefgehende Analyse der beiden Konzepte von Selbst und Nicht-Selbst bietet beispielsweise Joaquín Pérez-Remón, *Self and Non-Self in Early Buddhism* (Religion and Reason 22), The Hague 1980.

<sup>32</sup> Uhde, *Warum sie glauben, was sie glauben*, 225.

<sup>33</sup> Einen Erklärungsansatz für die Frage nach dem Wie dieses Kulturaustausches bieten die Hypothesen, die Volkhard Krech im Rahmen des Forschungskollegs *Dynamics in the History of Religion between Asia and Europe* an der Ruhr-Universität Bochum aufgestellt hat. Von den insgesamt zwölf Überlegungen stellen Nummer vier und fünf einen interessanten Anknüpfungspunkt dar. Dabei wird sowohl von einem „[a]daptive, but transformative use of alien elements in one’s own religious tradition“ als auch von einem „[i]nnovative

ist vordergründig der Unterschied zwischen den dargestellten Positionen von Christentum und Buddhismus in der endgültigen Vervollkommnung des Lebens nicht zu leugnen. Josaphat ist nämlich auf seinem Weg zur wahrhaftigen Vervollkommnung seines Lebens im Himmelreich auf das eigene ‚Ich‘ angewiesen. Die Bedeutung des ‚Ichs‘ wird in *Barlaam und Josaphat* mit der Überreichung der Krone der Herrlichkeit unterstrichen, welche die durch den göttlichen Gnadenakt zuteilgewordene Erlösung und Vervollkommnung des Ichs illustriert. Trotz dieser letztendlichen Bedeutung des ‚Ichs‘ ist in *Barlaam und Josaphat* dennoch eine gewisse Aufhebung des ‚Ichs‘ präsent. Die objektbezogenen Wünsche und Willensäußerungen des ‚Ichs‘ nach Schlaf, Nahrung oder Körperpflege gilt es in der Askese zu „ertöten“ (BJ, übers. Burchard, 79) [„ἀποσφάξαντες“ (BI, 12,126)]. Dies führt zu einer Zurücknahme des ‚Ichs‘, die keine völlige Aufhebung bedeutet, sondern vielmehr ein asketisch gereinigtes beziehungsweise gewandeltes ‚Ich‘ hervorbringt. In dieser Zurücknahme des eigenen ‚Ichs‘ liegt die konzeptionelle Gemeinsamkeit<sup>34</sup>, die eine Wanderung der Buddhalegende in den Westen und deren dortige Rezeption erklärbar machen. Mittels der asketischen Zurücknahme des ‚Ichs‘ wird das himmlische Leben imitiert und das irdische Dasein so gut wie möglich vervollkommen. Josaphat bleibt aber zur letztendlichen Vervollkommnung auf das ‚Ich‘ angewiesen. Siddhārtha dagegen findet in der Aufhebung des ‚Ichs‘ den Ausweg aus dem Leid. Die hier aufgezeigte buddhistische Vorstellung von der Vervollkommnung des Lebens beinhaltet somit ein gewisses Spannungspotential, da das eigene Leben in dem Moment Vervollkommnung findet, in dem das ‚Ich‘ nicht mehr länger ist.<sup>35</sup>

---

use of alien elements in the established religion (consciously or unconsciously)“ ausgegangen, Volkhard Krech, „Dynamics in the History of Religions – Preliminary considerations on aspects of a research programme“, in: Volkhard Krech/Marion Steinick (Hg.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives* (Dynamics in the History of Religions 1), Leiden/Boston 2012, 15–70, 63 u. 65. Betrachtet man die zu Beginn knapp skizzierte Entstehungsgeschichte von *Barlaam und Josaphat*, ist es nach diesen Hypothesen gut vorstellbar, dass in kleinen Schritten entsprechende Konzepte – wie in diesem Beispiel die Vervollkommnung des Lebens – bewusst oder unbewusst von den jeweiligen Religionen und Kulturen übernommen und stellenweise an ihre eigene Vorstellungswelt angepasst wurden.

<sup>34</sup> Vgl. Uhde, *Warum sie glauben, was sie glauben*, 243.

<sup>35</sup> Zu einem vergleichbaren Ergebnis kommt Christa Agnes Tucay in ihrer Untersuchung der östlichen Wurzeln des Askeseideals in *Barlaam und Josaphat*. Als große Gemeinsamkeit der unterschiedlichen Askesekonzepte stellt sie die Bedeutung des Verzichtes heraus. Als wichtigen Unterschied erkennt sie die „Heilsgewissheit, die, im Hinduismus eher privat und selbstbewiesen, [in der christlichen Adaption des Barlaam-Stoffes] als gottgegeben verstanden wird“, Christa Agnes Tucay, „Westöstliche Askesepraxis in ‚Barlaam und Josaphat‘ und der Gymnosophistenepisode“, in: Constanza Cordoni de Gmeinbauer/Matthias Meyer/Nina Hable (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 365–388, 388.

Getrennt und auf eine gewisse Art und Weise doch zusammen sind Josaphat und Siddhārtha auf der Suche nach der Vervollkommnung des Lebens. Denn der Vergleich zwischen der buddhistischen Ursprungslegende und ihrer christlichen Adaption wie Transformation hat gezeigt, dass auf formaler und inhaltlicher Ebene zwar Unterschiede, aber auch bemerkenswerte Überschneidungen festgestellt werden können. Ist die Bedeutung der Zurücknahme des ‚Ichs‘ in Bezug auf die bestmögliche Vervollkommnung des Lebens beiden Erzählungen gemeinsam, so führt dieser Fokus auf das ‚Ich‘ auch zur Erkenntnis, dass im Christentum eine Konkurrenz unterschiedlicher Lebensstile entsteht, die es nach obiger Lesart des Buddhismus nicht geben kann. Denn da die Erlösung und somit die endgültige Vervollkommnung des menschlichen Lebens im Christentum von Gott abhängt und Ausgangspunkt für diese die Taufe darstellt, kann es im Nachgang zu dieser zu unterschiedlichen Ausprägungen und gottgefälligen Lebensformen kommen. Im Gegensatz dazu kann es in der buddhistischen Tradition, wie sie hier dargestellt wurde, keine konkurrierenden Lebensformen geben. Denn der Weg zur Vervollkommnung des Lebens ist klar vorgegeben und bedarf der Aufhebung des ‚Ichs‘, sodass aus idealtypisch-religiöser Sicht keine andere Lebensform als sinnvoll zur Erlangung des religiös gesetzten Ziels erscheint. Mithin stellt der christliche Roman *Barlaam und Josaphat* ein interessantes Zeugnis für einen Austausch unterschiedlicher und auf gewisse Weise doch ähnlicher Kulturen dar.

## Literaturverzeichnis

### *Primärliteratur*

- Aśvaghōṣa, *Life of the Buddha. Buddhacarita. English & Sanskrit*, übers. v. Patrick Olivelle (The Clay Sanskrit Library), New York 2009.
- Iohannes Chrysostomus, „In Matthaëum“, in: *PG 58* (1862), 471–1064.
- Johannes von Damaskos, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/2. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Text und zehn Appendices*, hg. v. Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, besorgt v. Robert Volk (Patristische Studien und Texte 60), Berlin/New York 2008.
- Ders., *Die Legende von Barlaam und Josaphat*, übers. v. Ludwig Burchard, München 1924.
- Martyrologium Romanum. Ex Decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II Instauratum Auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatum. Editio Typica, Typis Vaticanis 2001.*

### *Sekundärliteratur*

- Bergman, Jan, „Askese I. Einleitende religionsgeschichtliche Bemerkungen“, in: *TRE 4* (1979), 195–198.

- Blois, François De, „On the sources of the Barlaam Romance, or: How the Buddha became a Christian Saint“, in: Desmond Durkin-Meisterernst/Christiane Reck/Dieter Weber (Hg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit. Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Werner Sundermann* (Beiträge zur Iranistik 31), Wiesbaden 2009, 7–26.
- Brück, Michael von, *Einführung in den Buddhismus*, Frankfurt a. M./Leipzig 2007.
- Burchard, Ludwig, „Nachwort und Anmerkungen des Übersetzers“, in: Johannes von Damaskus, *Die Legende von Barlaam und Josaphat*, übers. v. Ludwig Burchard, München 1924, 269–299.
- Cordoni, Constanza, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin/Boston 2014.
- Frank, Karl Suso, *Geschichte des christlichen Mönchtums*, 5., verb. u. erg. Aufl., Darmstadt 1993.
- Frank, Karl Suso, *ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ ΒΙΟΣ. Begriffsanalytische und Begriffsgeschichtliche Untersuchung zum „Engelgleichen Leben“ im frühen Mönchtum* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 26), Münster 1964.
- Krech, Volkhard, „Dynamics in the History of Religions – Preliminary considerations on aspects of a research programme“, in: Volkhard Krech/Marion Steinick (Hg.), *Dynamics in the History of Religions between Asia and Europe. Encounters, Notions, and Comparative Perspectives* (Dynamics in the History of Religions 1), Leiden/Boston 2012, 15–70.
- Lampe, Geoffrey W., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961.
- Lang, David Marshall, „From Bodhisattva to Saint Josaphat. The metamorphosis of a legend“, in: David Marshall Lang (Hg.), *The Wisdom of Balahvar. A Christian legend of the Buddha* (Ethical and religious classics of East and West 20), London/New York 1957, 9–65.
- Ders., „Introduction“, in: St. John Damascene, *Barlaam and Ioasaph*, übers. v. George R. Woodward u. Harold Mattingly (The Loeb Classical Library 34), Cambridge 1967, IX–XXXV.
- Liebrecht, Felix, „Die Quellen des Barlaam und Josaphat“, in: *Jahrbuch für romanische und englische Literatur* 2 (1860), 314–334.
- Michaels, Axel, *Die Kunst des einfachen Lebens. Eine Kulturgeschichte der Askese* (Beck'sche Reihe 1600), München 2004.
- Michaels, Axel, *Buddha. Leben, Lehre, Legende* (Beck Wissen 2717), München 2011.
- Nagel, Peter, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 95), Berlin 1966.
- Pérez-Remón, Joaquín, *Self and Non-Self in Early Buddhism* (Religion and Reason 22), The Hague 1980.
- Procopé, John, „Erbauungsliteratur I. Alte Kirche“, in: *TRE* 10 (1982), 28–43.
- Ruf, Florian, „Josaphat – Heiliger und Buddha“, in: *Spektrum der Wissenschaft. Spezial. Archäologie Geschichte Kultur* 2 (2018), 58–61.
- Tuczay, Christa Agnes, „Westöstliche Askesepraxis in ‚Barlaam und Josaphat‘ und der Gymnosophistenepisode“, in: Constanza Cordoni de Gmeinbauer/Matthias Meyer/Nina Hable (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 365–388.
- Uhde, Bernhard, *Warum sie glauben, was sie glauben. Weltreligionen für Andersgläubige und Nachdenkende*, Freiburg i. Br. 2013.

Volk, Robert, *Die Schriften des Johannes von Damaskos. VI/1. Historia animae utilis de Barlaam et Ioasaph (spuria). Einführung* (Patristische Texte und Studien 61), Berlin/New York 2009.

Weisser, Daniel, *Quis maritus salvetur? Untersuchungen zur Radikalisierung des Jungfräulichkeitsideals im 4. Jahrhundert* (Patristische Texte und Studien 70), Boston/Berlin 2016.





# Heiliger Herrscher und Anachoret

## Die Aushandlung divergierender Ansprüche an ein religiöses Leben in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat*

*Felix Prautzsch*

Focusing on the legendary epic *Barlaam und Josaphat* composed by Rudolf of Ems around 1225 CE, this article examines how the discourse about withdrawal from the world is integrated into that of aristocratic-courtly representation. In the character of the Indian prince Josaphat, who has converted to Christianity, the form of life models of the Christian ruler and the anchorite are narrated as chronologically sequential stages: only after having successfully Christianized his realm does Josaphat resign in order to pursue sanctity through radical asceticism. In this way, the two forms of life are on the one hand contrasted with each other and on the other hand intertwined so as to propagate a fundamentally religious mode of life. It can be shown that anachoresis therefore finally serves the legitimization of Christian rulership.

### 1. Die Buddhageschichte als ‚höfische Legende‘

Die Legende von Barlaam und Josaphat ist, was Verbreitung und volkssprachige Rezeption betrifft, ohne Frage einer der großen Erzählstoffe des abendländischen Mittelalters. Das mag erstaunlich scheinen angesichts der Tatsache, dass die Parallelen zur Buddhalegende, der Lebensbeschreibung Siddhartha Gautamas, offenkundig sind.<sup>1</sup> Der genaue Weg der Übertragung des Stoffes in den christlichen Kulturbereich ist lange diskutiert worden, vor allem hinsichtlich der Frage, ob sie mit Johannes von Damaskus (um 650 bis 750) der Autorität eines Kirchenvaters zugeschrieben werden kann.<sup>2</sup> Dieser galt traditionell als Urheber der griechischen Fassung der Legende, die ab dem 11. Jahrhundert über eine *Vulgata*-Fassung Eingang in die lateinische Literatur und dann auch rasch in fast alle Volkssprachen des abendländischen Mittelalters fand. Für die breite Bekanntheit und Bedeutung der Barlaam-und-Josaphat-Legende spätestens seit

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Florian Ruf in diesem Band. Zur Buddhalegende vgl. Günter Grönbold, „Buddha“, in: *EM* 2 (1979), 987–998, 988–992.

<sup>2</sup> Vgl. Constanza Cordoni, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin 2014, 30–38.

dem 13. Jahrhundert spricht ihre Aufnahme in Legendensammlungen wie die berühmte *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine und enzyklopädische Werke wie das *Speculum historiale* des Vinzenz von Beauvais.<sup>3</sup> In der Forschung scheint sich mittlerweile, entgegen der möglichen Urheberchaft des Johannes von Damaskus, die Überzeugung durchgesetzt zu haben, dass die griechische Fassung auf den heiligen Euthymios (ca. 955–1028) zurückgeht, der als Abt des georgischen Klosters Iviron auf dem Berg Athos eine umfangreiche Übersetzungstätigkeit aus dem Georgischen ins Griechische entfaltete; der zwischen dem 9. und 10. Jahrhundert entstandene georgische *Balavariani* wiederum ist die älteste bekannte christliche Fassung des Stoffes.<sup>4</sup>

Die Vermittlung der Buddhageschichte in die europäischen Literaturen des Mittelalters und die damit einhergehende christlich-legendarische Transformation vollziehen sich also über das byzantinische, wahrscheinlich sogar athonitische Mönchtum und stehen von daher im Zeichen der Propagierung eines entsprechenden Anachorese- und Askeseideals. Die Anschlussfähigkeit der Buddhageschichte für die christlich-monastische Rezeption erweist sich dabei in ihrer Reduktion auf die grundlegende Lehre, dass alles Irdische vergänglich und das wahre Leben daher nur in der konsequenten Abkehr von allen weltlichen Bindungen zu erreichen sei.<sup>5</sup> Diese Konzentration auf das Motiv der Weltflucht mag gegenüber der buddhistischen Erzählung eine Verkürzung darstellen, die sich durch manichäische Einflüsse bei der Verbreitung des Stoffes erklären lässt<sup>6</sup>, von Struktur und Inhalt her liegt eine solche Uminterpretation unter den entsprechenden Vorzeichen aber nahe. Denn zur christlichen Kontrafaktur bedarf es dabei letztlich nur einer kleinen, aber theologisch entscheidenden narrativen Transformation: An die Stelle eines Erkenntnisprozesses durch Meditation, die in der Erleuchtung unter dem Baum gipfelt und den Menschen aus

<sup>3</sup> Für einen Überblick über die weit ausgreifende Verbreitung und intensive Rezeption des Stoffes in Mittel- und Westeuropa vgl. Albrecht Classen, „Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* im europäischen Kontext“, in: *Fabula* 41 (2000), 203–228, 209–214. Verschiedenen Aspekten der Barlaam-und-Josaphat-Rezeption als eines gesamteuropäischen Phänomens hat Constanza Cordoni mit ihrer Dissertation *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters* eine umfangreiche Studie gewidmet; dem gleichen Ansatz verdankt sich der interdisziplinäre Sammelband Constanza Cordoni/Matthias Meyer (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015.

<sup>4</sup> Vgl. David Marshall Lang, „St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1995), 306–325, außerdem Cordoni, *Barlaam und Josaphat*, 43.

<sup>5</sup> Vgl. Philip Almond, „The Buddha of the Christendom. A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat“, in: *Religious Studies* 23 (1987), 391–406, 399; ebenso: Jürgen Tubach, „Das Bild vom idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman“, in: Armenuhi Drostabgarjan/Jürgen Tubach (Hg.), *Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000*, Bd. 3, Halle a. d. S. 2004, 759–782, 765.

<sup>6</sup> Vgl. Almond, „The Buddha of the Christendom“, 404–405.

der Verhaftung im Irdischen befreit<sup>7</sup>, treten göttliches Gnadenhandeln und vor allem die Unterweisung im christlichen Glauben<sup>8</sup>, die zur Konversion führen – im Sinne der ‚äußeren‘ Bekehrung vom Heidentum zum Christentum wie der ‚inneren‘ *conversio* zu einer *vita perfectionis*, und diese meint hier eine auf religiöse Vervollkommnung gerichtete asketische Lebensweise, die ihren äußeren Ausdruck schließlich in der Wahl einer anachoretischen Lebensform findet.

Diese Überlagerung von Hinwendung zum christlichen Glauben, spiritueller Vertiefung in einer asketischen Lebensweise und schließlich einer entsprechenden, auch nach außen sichtbaren Lebensform ist in der Semantik des Begriffs *conversio* wie seines deutschen Äquivalents ‚Bekehrung‘ angelegt, die ausgehend vom Kontext der neutestamentlichen Schriften zunächst zwei Aspekte umfasst: den ‚äußeren‘ Glaubenswechsel vom Heidentum zum Christentum wie die ‚innere‘ Umkehr zu Gott.<sup>9</sup> Als zentrales Moment christlichen Heiligkeitsstrebens gewinnt die Hinwendung zu vertiefter Frömmigkeit in nachkonstantinischer Zeit, als der äußere Glaubenswechsel seltener wird, immer mehr an Bedeutung.<sup>10</sup> Mit der Institutionalisierung des Mönchtums im frühen Mittelalter wird der Begriff der *conversio* schließlich praktisch gleichbedeutend mit dem Eintritt ins Kloster und markiert insofern dann ein einmaliges Ereignis, das nur einigen wenigen, besonders berufenen Gläubigen vorbehalten bleibt, die ‚die Welt‘ verlassen, um sich ganz einer geistlichen Lebensweise zu widmen.<sup>11</sup> Andererseits bleibt die prozessuale Bedeutung lebendig, wenn *conversio* im Zeichen der *vita spiritualis* eben nicht nur einen einmaligen Wechsel bezeichnet, sondern eine Lebensform, die das andauernde Streben nach der Vollendung in Gott verlangt und das ganze christliche Leben als eine Bekehrung begreift – dieses Motiv gewinnt dann im 12. und 13. Jahrhundert im Kontext der auch von Laien getragenen Armutsbewegung wieder breitere Bedeutung, wobei der einseitig monastisch belegte Begriff der *conversio* durch den der *poenitentia* abgelöst wird.<sup>12</sup> Der Barlaam-und-Josaphat-Stoff überblendet diese Bedeutungsebenen und narrativiert als ‚Konversionslegende‘ die sonst schwer darstellbare innere *conversio*

<sup>7</sup> Vgl. Grönbold, „Buddha“, 990.

<sup>8</sup> Vgl. Graeme MacQueen, „Rejecting enlightenment? The medieval Christian transformation of the Buddha-legend in Jacobus de Voragine’s ‚Barlaam and Josaphat‘“, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 30 (2001), 151–165.

<sup>9</sup> Vgl. William H. C. Frend, „Bekehrung I. Alte Kirche und Mittelalter“, in: *TRE* 5 (1980), 440–458, 440. Die spannungsreiche Überkreuzung der Doppelwertigkeit von einerseits ‚äußerem‘ Religionswechsel und ‚innerer‘ Bekehrung, andererseits einmaliger und beständiger Umkehr, die ich im Folgenden nur knapp skizziere, habe ich in meiner Dissertation als konstitutiv für christliche Konversationsnarrative und ihre Funktion für die christliche Identitätsbildung herausgearbeitet, vgl. *Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum* (Literatur – Theorie – Geschichte 20), Berlin/Boston 2021, 275–282.

<sup>10</sup> Vgl. Frend, „Bekehrung“, 444.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 458.

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

in der Bekehrung eines Heiden zum Christentum und seiner anschließenden Anachorese.<sup>13</sup>

Wenn nun um 1225 Rudolf von Ems, einer der bedeutendsten und gelehrtesten Epiker seiner Zeit, diesen Stoff in mittelhochdeutsche Verse fasst<sup>14</sup>, dann bietet er seinem höfischen, adlig-ritterlichen Publikum<sup>15</sup> damit eine durchaus schwierige und spannungsreiche Thematik, insofern die Erzählung zwei etablierte Modelle einer auf Vervollkommnung zielenden religiösen Lebensweise in einer einzigen Biographie miteinander verknüpft und kontrastiert: Der heidnische indische Königssohn Josaphat erkennt die Vergänglichkeit des irdischen Lebens, wird durch den christlichen Eremiten Barlaam in langen Lehrgesprächen zum Christentum bekehrt und bekehrt dann seinerseits seinen Vater, der ein unnachgiebiger Christenverfolger ist, und das gesamte Reich – bevor er der Krone entsagt, um seinem Lehrer in die Wüste zu folgen und dort in radikaler Askese sein Leben zu beschließen. Aus dem mustergültigen, für das Seelenheil seiner Untertanen sorgenden und heiligmäßig lebenden christlichen Herrscher wird der Anachoret, der in konsequenter spiritueller Vereinzelnung einer eremitischen Lebensweise folgt, die sich als *vita perfectionis* verstehen lässt, und sich dazu seiner innerweltlichen Würde wie Pflichten entledigen muss. Die Radika-

<sup>13</sup> Zum Barlaam-und-Josaphat-Stoff als Konversionslegende vgl. meinen Beitrag „Vermittlung von Heilswissen und kollektive Heilsgewissung. Zur gemeinschaftsstiftenden Funktion von Konversionslegenden, am Beispiel von Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, erscheint in: Angelika Kemper/Christian Domenig (Hg.), *Zwischen Himmel und Alltag. Wissen und Gemeinschaft vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit* (Medieval to Early Modern Culture/Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit), Frankfurt a. M. u. a. 2021.

<sup>14</sup> Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*, hg. v. Franz Pfeiffer, Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1843 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), Berlin 1965, im Folgenden: BJ. Die Übersetzungen stammen von mir.

<sup>15</sup> Von einem solchen ist, abgesehen von den stilistisch-semantischen Charakteristika seines Textes, auch angesichts der Kontexte des sonstigen literarischen Schaffens Rudolfs fraglos auszugehen. Dass er in Prolog (BJ, 144–147) und Epilog (BJ, 1066–16074) seines *Barlaam und Josaphat* proklamiert, seine lateinische Vorlage von einem, historisch belegbaren, Abt Wido von Kappel vermittelt bekommen zu haben, bedeutet nicht, dass seine volkssprachige Bearbeitung für den klösterlichen Eigengebrauch bestimmt war, denn dafür hätte wohl die lateinische Version genügt. Besagter Wido erscheint auch an keiner Stelle als Auftraggeber, vielmehr dient er als Legitimation des Erzählers, als Laie über geistliche Themen zu sprechen, vgl. Volker Mertens, „Sprechen mit Gott – Sprechen über Gott. Predigt und Legendendichtung im frühen 13. Jahrhundert (Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*)“, in: Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig (Hg.), *Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende* (Historische Dialogforschung 2), Berlin 2012, S. 269–283, 277. Außerdem wird er samt seinem Konvent als Garant des religiösen Nutzens der Erzählung inszeniert, vgl. dazu unten im Schlussteil dieses Beitrags. Zu Rudolf von Ems vgl. Wolfgang Walliczek, „Rudolf von Ems“, in: *VL* 8 (1992), 322–345. Zur Forschungsdiskussion bezüglich des Adressatenkreises vgl. Corinna Biesterfeldt, *Moniage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ‚Kaiserchronik‘, ‚König Rother‘, ‚Orendel‘, ‚Barlaam und Josaphat‘, ‚Prosa-Lancelot‘*, Stuttgart 2004, 101, Anm. 50.

lität und Konsequenz des hier narrativ verhandelten Lebensentwurfs, der in der entschiedenen Zurückweisung weltlich-höfischer Werte sein charakteristisches Profil gewinnt, lässt Rudolf seinen Erzähler im Epilog ausdrücklich benennen:

diz mære ist niht von ritterschaft,  
 noch von minnen, diu mit kraft  
 an zwein gelieben geschiht;  
 ez ist von âventiure niht,  
 noch von der liechten sumerzît:  
 ez ist der welte widerstrît  
 mit ganzer wârheit, âne lûge;  
 sunder spot und âne trûge  
 ist ez an tiuscher lêre  
 der kristenheit ein êre. (BJ, 16105–16114)

[Diese Erzählung handelt weder von Ritterschaft noch von Minne, die mit Macht an zwei Geliebten geschieht; sie handelt weder von Abenteuer noch von der hellen Sommerzeit: Sie ist ein Widerspruch gegen die Welt, mit ganzer Wahrheit und ohne Lüge; ohne Spott und Trug gereicht sie mit ihrer Lehre in deutscher Sprache der Christenheit zur Ehre.]

Wenn aber die Erzählung von Barlaam und vor allem Josaphat, der – mit seiner Konversion vom heidnischen Prinzen zunächst zum christlichen Herrscher, dann zum Anachoreten – ihr eigentlicher Protagonist ist, als „der welte widerstrît“ benannt wird, dann stellt sich die Frage nach der spezifischen Art und Intention ihrer Vermittlung an einen Rezipientenkreis, der doch unweigerlich Teil dieser „welt“ ist, deren Wertehorizont durch die für den höfischen Diskurs konstitutiven Konzepte von „ritterschaft“, „minne“, „âventiure“ und „liechter sumerzît“ abgesteckt ist.<sup>16</sup>

Die ältere germanistische Forschung ist in diesem Zusammenhang immer wieder von einem vermeintlichen Gegensatz beider von Josaphat verwirklichter Lebensformen – der des Herrschers und der des Anachoreten – ausgegangen und hat sich vor allem an der Frage abgearbeitet, wie in Rudolfs Fassung der Rückzug Josaphats aus der Welt, der *moniage*, inszeniert und erzählerisch bewertet werde, in welches Verhältnis also das Modell der weltabgewandten Askese im Eremitentum und das des Wirkens als christlicher Herrscher in der ‚Welt‘ insgesamt gesetzt werden.<sup>17</sup> Die unterstellte Anstößigkeit des dargestellten Askeseideals im Kontext höfischer Werte hat sie über fragwürdige biographistische Rekonstruk-

<sup>16</sup> Dieses Spannungsfeld ist auch zentrales Thema bei Maximilian Benz/Julia Weitbrecht, „*Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne“, in: Susanne Köbele/Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters*, Göttingen 2019, 245–266.

<sup>17</sup> Für einen Überblick über die älteren Forschungspositionen zu Rudolfs von Ems *Barlaam und Jospahat* vgl. Walliczek, „Rudolf von Ems“, 331; außerdem Biesterfeldt, *Moniage*, 85–88.

tionen der Autorintention zu entschärfen versucht: Das Werk sei Ausdruck einer persönlichen geistlichen Krise Rudolfs im Sinne eines *contemptus mundi*<sup>18</sup>, insofern also wohl nicht ganz repräsentativ für den ‚eigentlichen‘ Diskurs der höfischen Literatur, oder aber er habe sich als Dichter von der Handlung und den radikalen religiösen Idealen ‚seines Helden‘ distanzieren wollen, um ein mehr diesseitig orientiertes Leben, eine ‚Bewährung in der Welt‘ zu propagieren.<sup>19</sup>

Die Rede vom „Widerstreit der Welt“ als der Zurückweisung des höfischen ‚Weltlebens‘ mit *minne*, *âventiure* und heiteren Sommerfreuden wäre dann nicht affirmativ zu verstehen, sondern relativierend oder gar ironisch-einschränkend, nach dem Motto: Ja, die Geschichte sei ein ‚hartes Stück‘, aber so ernst müsse man das alles auch nicht nehmen mit der Askese und Weltflucht – in einer Zeit, in der die *werltvreude*, die Freude am irdischen Wohlleben, zum Leitbegriff des höfischen Ideals erkoren worden sei. Die für Rudolfs *Barlaam und Josaphat* – und andere vergleichbare Texte – in der älteren Forschung geprägten und heute noch üblichen Gattungszuschreibungen von ‚höfischer Legende‘ oder ‚Legendenroman‘ bezeichneten dementsprechend nicht einfach nur das Faktum der sprachlich-semantischen Aneignung eines Legendenstoffes in der volkssprachig-höfischen Literatur, sondern transportierten die zumindest implizite Vorstellung einer inhaltlichen Diskrepanz von geistlicher Thematik und weltlichem Werte-horizont. Auf poetologischer Ebene ließe sich dies verstehen als Gegensatz der Optionen und Geltungsbedingungen legendarischen und romanhaften Erzählens, der letztlich nur ironisch gebrochen und selbstreflexiv thematisiert werden könne.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Vgl. Helmut de Boor, *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 2: *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170–1250*, München 1953, 180 f.

<sup>19</sup> So der Ansatz von Heinz Rupp, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Walter Franke (Hg.), *Dienendes Wort. Eine Festgabe für Ernst Bender zum 70. Geburtstag*, Karlsruhe 1959, 11–37, 29. Diesem folgen Rüdiger Schnell, *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerks* (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur 41), Bern 1969, der ein „gottesfürchtige[s] Dasein inmitten dieser Welt“ (94) als Zielpunkt aller Werke Rudolfs ausmacht, und Xenja von Ertzdorff, *Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert*, München 1967, die eine bewusste höfische Überformung für ein entsprechendes Publikum betont, in der sie Rudolfs Bestreben erkennt, „die starre Unnachgiebigkeit und Konsequenz des heiligen Josaphat“ (216) in der Askese zu Gunsten der Darstellung der Bekehrung der Heiden abzumildern.

<sup>20</sup> Derart argumentiert Ulrich Wyss, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ zwischen Legende und Roman, in: Peter Ganz (Hg.), *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969* (Publications of the Institute of Germanic Studies, 13), Berlin 1972, 214–238, der zeigen zu können meint, „daß Rudolf sich ironisch von der Vorbildlichkeit seines Helden distanziert. Indem er deren Anspruch in den Bereich der Literatur verschiebt, kann er sie relativieren, ohne andererseits sich eindeutig auf weltliche Werte festzulegen.“ (231) Die daraus entstehende Aporie sei nur in einem „literarischen Witz“ zu lösen, mit dem Rudolf der Forderung nach konkretem Nachvollzug der von Josaphat

Die Vorstellung einer grundsätzlichen Dichotomie zwischen einer Art weltzugewandtem höfisch-humanistischen Säkularismus als der gesellschaftlichen Norm auf der einen und einem eher abseitigen, klerikal vermittelten Ideal religiöser ‚Weltflucht‘ auf der anderen Seite unterschlägt aber die vielfältigen Interferenzen von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘ im kulturgeschichtlichen Kontext des 13. Jahrhunderts<sup>21</sup> – und wäre damit ein Fall für eine wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung, die die früheren Präsuppositionen altgermanistischer Forschung hinterfragen müsste. Auch wenn damit wiederum nicht der durch die Romantik geprägten Vorstellung einer religiös dominierten Einheitskultur das Wort geredet werden soll und sehr wohl die Spielräume zu untersuchen sind, die gerade literarische Fiktion und Ästhetik im Bereich der adlig-laikalen Hofkultur bestimmten<sup>22</sup>, wäre es, mit Jan-Dirk Müller gesprochen,

absurd, die grundsätzlich christliche Ausrichtung der mittelalterlichen Kultur insgesamt zu bezweifeln; Versuche, im Mittelalter eine Protoaufklärung zu entdecken, eine Libertinage *avant la lettre*, eine Religionskritik namens des autonomen Subjekts, wurden als anachronistische Projektionen zurückgewiesen. Auch ist in zahllosen Analysen immer wieder gezeigt worden, wie die gesamte mittelalterliche Kultur, auch die laikale, von christlich-religiösen Normen, Werten, Leitbildern, Metaphern beeinflusst und geformt ist.<sup>23</sup>

Zu diesen Leitbildern zählte aber fraglos auch die Figur des heiligen Anachoreten, wie sie seit der frühen Kirche zum Grundbestand hagiographischer Überlieferung gehörte. Der sich in Anachoretenlegenden verdichtende Diskurs der Weltabkehr übte gerade auf den hochmittelalterlichen Adel eine große Faszination aus – einerseits sicherlich aus dem persönlichen religiösen Erleben Einzelner und der Suche nach dem eigenen Seelenheil heraus, wie sie besonders im Zuge der Armutsbewegungen und der mendikantischen Förderung der Laien-

---

vor Augen gestellten Anachorese ‚die Spitze breche‘ – indem er nämlich die „erzählerische Fiktion als Ersatz“ für die eigentlich gebotene religiöse Praxis in Anspruch nehme (ebd.).

<sup>21</sup> Das Verhältnis von ‚Geistlichem‘ und ‚Weltlichem‘, das sich durchaus widersprüchlich und spannungreich darstellen kann, stand in den letzten beiden Jahrzehnten wiederholt im Blickpunkt der Forschung, vgl. die Konzepte und Einzelstudien der einschlägigen Sammelbände Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler (Hg.), *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000 und Peter Strohschneider (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposion 2006*, Berlin 2009.

<sup>22</sup> Das ist der Fokus des dritten in diesem Zusammenhang zu nennenden Sammelbandes: Susanne Köbele/Bruno Quast (Hg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter* (Literatur – Theorie – Geschichte 4), Berlin 2014.

<sup>23</sup> Jan-Dirk Müller, „Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum *Herzmaere* Konrads von Würzburg“, in: *PBB* 137 (2015), 396–419, 395. Müller denkt allerdings im gleichen Atemzug das Unabgeschlossene dieser Beeinflussung mit: „Trotzdem scheint es lohnend, die Perspektive einmal umzukehren und zu fragen, wie tief diese Prägung geht, was sich der geistlichen Durchdringung entzieht oder widersetzt oder was in ihr ‚nicht aufgeht‘.“ (ebd.).



frömmigkeit auch adlige Kreise erfasste<sup>24</sup>, andererseits aber auch aufgrund der angesichts allgemein gesteigerter Frömmigkeitsbedürfnisse naheliegenden Verschränkung des Diskurses der Weltabkehr mit dem adliger Repräsentation, die auf ihre Weise der Legitimation von Herrschaft dienen konnte.

Dem zugrunde liegt die paradoxe Struktur religiöser Tugend, zu der Armut, Demut und Keuschheit erst dann werden, wenn sie frei und im bewussten Verzicht auf Reichtum, Macht und Sexualität gewählt sind, weil sie nur dann ein sittlich-spiritueller Verdienst bedeuten. Die Armutsbewegung des 12. und 13. Jahrhunderts kann demnach – pointiert gesagt – nicht die der ohnehin schon Armen sein, und so richtet sich der heilige Franziskus, als ihr prominentester Protagonist, mit seinem Aufruf zu einer radikalen Nachfolge Christi in *paupertas* (Armut), *humilitas* (Demut bis zur Selbstverleugnung) und *simplicitas* (geistige Einfachheit im Sinne von ‚Einfalt‘) eher an ein wohlhabendes städtisches Publikum, das von den äußeren Umständen her zu einer entsprechenden Entsagung in der Lage ist, denn an eine soziale Unterschicht.<sup>25</sup>

Für den höfischen Bereich liegt aufgrund dieser Verdienstlogik religiöser Tugenden eine entsprechende Umbesetzung „des Diskurses der Weltabkehr und seine[] Inklusion in einen Diskurs der Repräsentation von Herrschaft“ nahe, insofern gerade derjenige, der zum Verzicht auf Reichtum und Macht bereit ist, seine Eignung als gerechter und christlicher Herrscher erweist.<sup>26</sup> Insofern wäre auch und gerade für den *Barlaam und Josaphat* Rudolfs von Ems nicht in erster Linie nach dem Gegensatz von ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘ zu fragen, sondern nach der Übertragung der ihm zugrundeliegenden legendarischen Erzählung, deren Faszinosum doch gerade in ihrer bezeichnenden Verknüpfung der Figur des Herrschers mit der des Anachoreten gelegen haben dürfte, in den Diskurs adlig-höfischer Repräsentation und Legitimation.

<sup>24</sup> Vgl. Herbert Grundmann, „Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. *Conversi* und *nutriti* im Kloster“, in: Josef Fleckenstein/Karl Schmid (Hg.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg i. Br. 1968, 325–345, bes. 344–345.

<sup>25</sup> Vgl. Karl Bosl, „*Potens* und *Pauper*. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum ‚Pauperismus‘ des Hochmittelalters“, in: Ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt*, München 1964, 106–134, 123.

<sup>26</sup> So Werner Röske für den *Wilhelm von Wenden* Ulrichs von Etzenbach (um 1297) in „Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman“, in: Hedda Ragotzky/Horst Wenzel (Hg.), *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*, Tübingen 1990, 209–226, 221. Diese Umbesetzung unterscheidet sich in diesem Fall allerdings kategorial vom *Barlaam und Josaphat*, insofern die Protagonisten ihre adlig-höfische Identität wahren, denn nach ihrer Bewährung in der Weltabkehr kehren sie als Herrscher in die Welt zurück. Der *moniage* bildet nur den topischen Erzählschluss.

An dieser Stelle möchte ich ansetzen und im Folgenden zeigen, dass die Spannung zwischen den beiden Lebensformen auch in Rudolfs ‚höfischer‘ Bearbeitung der Legende nicht zur Aporie oder zur Abwertung einer von beiden führt, sondern ganz im Gegenteil ausgehalten und narrativ verhandelt wird. Zu untersuchen ist also, wie die Konzepte von christlicher Herrschaft und Anachorese in ihren jeweils spezifischen Geltungsansprüchen eingeführt, begründet und kontrastiert, schließlich aber auch miteinander vermittelt werden. Als zentral für diese Frage erweist sich neben und vor dem in der Forschung immer wieder diskutierten Abschied Josaphats aus der Welt eine weitere Szene, nämlich die, in der Barlaam Josaphat zunächst verwehrt, mit ihm die Welt zu verlassen, und ihm die Aufgabe zuweist, als christlicher Herrscher für die Bekehrung seines Volkes zu sorgen. Im Zeichen einer grundlegend asketisch-religiösen Lebensweise im Streben nach christlicher Vollkommenheit, wie sie auch und gerade für ein höfisch-adliges Laienpublikum des 13. Jahrhunderts Geltung beanspruchen kann, erweist sich – so meine These – die Einheit der divergierenden Ansprüche an einen christlichen Herrscher auf der einen, einen Anachoreten auf der anderen Seite.<sup>27</sup> Und mehr noch: Die Anachorese, die in ihrer konsequenten Zurückweisung weltlicher Bindungen zunächst als grundsätzliche Infragestellung der Le-

<sup>27</sup> Für einen solchen Ansatz spricht auch die zeitgenössische Rezeption, wie sie sich aus der Überlieferung erschließen lässt, die nicht nur zahlenmäßig – trotz aller gebotenen Vorsicht angesichts der Kontingenz vorneuzeitlicher Überlieferung – vom Erfolg und der Wirkung von Rudolfs Fassung zeugt (50 bekannte Textzeugen, davon 19 vollständige Handschriften), sondern über Ausstattung und Kontexte der Handschriften auch von den Vorzeichen, unter denen die Rezeption von Rudolfs *Barlaam und Josaphat* stand. Aus dem 13. Jahrhundert finden sich fünf Einzeltextüberlieferungen, danach wird er im Zusammenhang mit im weitesten Sinne didaktischen Texten überliefert, wobei „[d]er Kontext geistlicher Exemplarik und die Anbindung an tendenziell weltlich-höfische Kontexte [...] sich in etwa die Waage“ halten. Vgl. Norbert Kössinger, „Barlaam und Josaphat deutsch: Eine Projektskizze zur Pragmatik von Legenden“, in: Constanza Cordoni/Matthias Meyer (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 211–226, 218. Ein spätes Rezeptionszeugnis ist die einzige, dafür mit gleich 138 ganzseitigen und kolorierten Federzeichnungen umso reicher ausgestattete Bilderhandschrift aus der Werkstatt Diebold Laubers (Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XV 9 [83. MR.179], Digitalisate der Bilder unter: <http://www.getty.edu/art/collection/objects/1441/follower-of-hans-schilling-from-the-workshop-of-diebold-lauber-rudolf-von-ems-et-al-barlaam-und-josaphat-alsatian-1469/> [abgerufen am 25.06.2020]), die auf 1469 datiert wird. Die Bildszenen geben hier vor allem das im *Barlaam und Josaphat* gemäß der Stofftradition breit dargestellte biblisch-heilsgeschichtliche Wissen wieder, betonen also mit ikonographischen Mitteln die religiöse Dimension des Textes. Zumindest in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts ist der Text also im Zeichen seines legendarisch-lehrhaften Anspruchs rezipiert worden, der sich in der Herrschaft wie der Anachorese Josaphats verwirklicht. Vgl. Norbert H. Ott, „Barlaam und Josaphat“, in: *KdIH* 2 (1996), 5–21, 8 f., ausführlicher Ders., „Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie. Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ in Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs“, in: Odilo Engels/Peter Schreiner (Hg.), *Die Begegnungen des Westens mit dem Osten. Kongreßakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, Sigmaringen 1993, 365–385, 381 f.

gitimität von Macht erscheinen mag, kann auf dieser Grundlage schließlich gar der Begründung und Legitimation christlicher Herrschaft dienen.

## 2. Herrschaft und Mission: Josaphats Bewährung in der Welt

Die Glaubensunterweisung Josaphats durch Barlaam bildet den ersten großen und gemessen am Gesamtumfang des Werks umfangreichsten Abschnitt der Erzählung (BJ, 1564–6098), ist insofern also zentral für die Begründung einer aus dem christlichen Weltbild entwickelten Lebensform in Absetzung vom Heidentum. Der narrative Rahmen ist dieser: Dem heidnischen König Avenier wird prophezeit, dass sich sein Sohn einst zum Christentum bekehren und der Krone entsagen werde. Um das zu verhindern, lässt er ihn in einem Palast aufwachsen, wo er von allem menschlichen Leid abgeschirmt wird und eine weltlich-höfische Erziehung erhält. Josaphat aber stellt sich irgendwann von allein die Frage nach dem Schöpfer der Welt und erfährt von einem seiner Lehrer den Grund für seine Abschirmung, von der Prophezeiung und damit auch vom Christentum und dessen Schöpferglauben. Es drängt den Prinzen schließlich, die Welt außerhalb des Palastes zu sehen. Sein Vater gewährt ihm diese Bitte, kann aber trotz seiner Vorkehrungen nicht verhindern, dass Josaphat auf seinem Ausritt mit Krankheit, Alter und Tod konfrontiert wird und so die Vergänglichkeit und das Leid des irdischen Daseins erfährt.<sup>28</sup> In seiner Verzweiflung und der Frage, was nach dem Tode komme, wird er abermals auf die christliche Lehre verwiesen, nach der er sich nun sehnt. Schon beim ersten Hinweis auf den christlichen Schöpfer hatte ihn dieser durch den Heiligen Geist in seinem Ansinnen bestärkt (BJ, 1071–1077), nun erbarmt er sich und schickt ihm seinen „boten“ (BJ, 1388) Barlaam, der als Kaufmann verkleidet Zutritt zum Palast erhält.

Es folgt ein ausführliches Lehrgespräch (BJ, 1686–3992), das, indem die kurzen Nachfragen des Belehrteten dem Belehrenden immer wieder Gelegenheit zu längeren Ausführungen geben, Bekehrung als dialogischen Erkenntnisprozess inszeniert. Entscheidend ist dabei, dass die umfassende Vermittlung heilsgeschichtlichen Wissens – von der Schöpfung über den Sündenfall, die Sintflut und die Propheten bis zur Menschwerdung Gottes in Christus, seiner Passion und Auferstehung, schließlich zur Aussendung der Apostel, in deren Nachfolge

---

<sup>28</sup> Erkennbar sind hier die ‚Vier Zeichen‘ der Buddhalegende, in der der junge Prinz auf vier Ausfahrten hintereinander einem Alten, einem Kranken, einem Toten und einem Mönch begegnet, vgl. Grönbold, „Buddha“, 991. In der christlichen Fassung der Legende findet sich das zusammengefasst zu einer Begegnung mit einem Aussätzigen und einem Blinden, ein andermal mit einem Greis, in dessen Angesicht Josaphat nach dem Ende des Lebens fragt. Dem Mönch begegnet der Prinz hier nicht von selbst, sondern er wird ihm in Gestalt Barlaams von Gott gesandt.

Barlaam sich selbst versteht – erst die Grundlage für die folgende, noch weit umfangreichere Unterweisung in einer in diesem Wissen begründeten religiösen Lebensweise bildet. Josaphats mehrfach und immer drängender wiederholte Frage ist dabei die nach der Verwirklichung der von Barlaam dargestellten *lère*, selbst dann noch und insbesondere, als er den christlichen Glauben längst als die wahre Religion akzeptiert hat:

„Nû tuon ich gerne dîn gebot  
und wil diu touben apgot  
mit hazze gar versmâhen  
und Kristes touf enpfâhen,  
vil gerne werden gotes kneht,  
ob er mich durch mîn unreht  
niht vertriben wil von im.  
sînen touf ich an mich nim:  
ist er sô guot, sô dû mir seist,  
sô sendet er mir sînen geist  
und tilget mîne sünde.  
nû solt dû mir urkûnde  
mit dîner wîsen lère geben:  
wie sol ich nâch dem toufe leben?  
des volge ich dîner lère.  
sol ich tuon vûrbaz iht mære  
wan nâch gelouben toufen mich?  
ist des genuoc, oder sol ich  
iht anders tuon? daz sage mir:  
des wil ich gerne volgen dir.“ (BJ, 3993–4012)

[„Nun will ich gerne deinem Gebot folgen und die toten Götter mit Hass verachten, Christi Taufe empfangen und bereitwillig Gottes Diener werden, wenn er mich nicht wegen meiner Sünden von sich vertreiben will. Seine Taufe nehme ich an: Wenn er so gnädig ist, wie du mir sagst, dann sendet er mir seinen Geist und tilgt meine Sünden. Nun sollst du mir mit deiner weisen Lehre Zeugnis geben: Wie soll ich nach der Taufe leben? Darin folge ich deiner Lehre. Soll ich nicht mehr tun, als den Glauben annehmen und mich taufen lassen? Ist das genug, oder soll ich nicht noch mehr leisten? Das sage mir, darin will ich dir folgen.“]

Christliche *lère* meint hier also kein abstraktes Heilswissen, das zur persönlichen Erlösung einfach nur angenommen werden muss, sondern fordert zur Umsetzung in der eigenen Lebensweise auf – und das heißt hier: zur Anachorese, zur Abkehr von der Welt auf Grund der Einsicht in ihre Vergänglichkeit und ihren falschen Schein. Denn Barlaam erklärt seinem Adepten nicht nur, dass „diu welt solde gehazzet sîn“ [„dass man die Welt hassen muss“] (BJ, 4566), eine Forderung, die sich ja auch in einer inneren Distanzierung, einer asketischen Existenz ‚in der Welt‘ realisieren ließe. Vielmehr stellt er ihm zugleich das Leben der Anachoreten vor Augen, das sich an seinem eigenen Körper manifestiert, denn

dieser trägt die Spuren langjähriger Askese und Kasteiungen. Josaphat will nach seiner Taufe konsequenterweise diesem Vorbild folgen und in die Wüste gehen, doch wehrt Barlaam überraschenderweise entschieden ab:

„[...]  
 dâ von ist mîn lère,  
 daz dû belibest, niender varst  
 und mit dem toufe dich bewarst,  
 und wis ein bredigære gotes  
 unde ein lêrer sîns gebotes,  
 wan dûs gar gewaltic bist:  
 alhie sô kreftic niemen ist,  
 der wider dir getürre sîn.  
 [...]“ (BJ, 6568–6575)

[„(...) Meine Lehre meint, dass du bleibst und keineswegs fortgehst, dich mit der Taufe rüstest, und sei ein Prediger Gottes und ein Lehrer seines Gebotes, weil du die Macht dazu hast: Niemand ist hier so mächtig, dass er sich trauen würde, dir zu widerstehen. (...)“]

Das ist aber sicher nicht so zu verstehen, dass der Anachoret dem Fürstensohn grundsätzlich und dauerhaft eine andere Lebensform zumisst, weil er „auf Grund seiner Stellung in der Welt ‚christlicher‘ leben und mehr für Gott und für sein Seelenheil tun [kann] als als Eremit“<sup>29</sup>, so eine der Positionen aus der älteren Forschung. Vielmehr liegt der Akzent in Barlaams Ablehnung darauf, dass Josaphat als Herrscher am besten die Ausbreitung des Glaubens befördern kann, allein darauf hin ist seine Herrschaft als ‚Mittel zum Zweck‘ entworfen und zeitlich begrenzt.<sup>30</sup> Der frisch bekehrte Königssohn soll zunächst seinerseits die christliche Lehre verkünden, denn alle Menschen sollen die Gelegenheit bekommen, sich zu bekehren: „Den gotes touf enphâhen / und sînem zeichen nâhen, / daz sol niemen sîn erwert.“ [„Niemandem soll es verwehrt bleiben, die Taufe Gottes zu empfangen und sich seinem Zeichen zu nahen.“] (BJ, 6613–6615). Barlaam begründet seine Ablehnung außerdem mit einem Gleichnis, in dem ein reicher Mann ein Rehkitz bei sich aufzieht, das dann aber mit seinesgleichen ziehen will, woraufhin er seine Knechte die Herde verjagen, etliche Tiere töten und das eine endgültig einsperren lässt (BJ, 6521–6566). Aus Barlaams Mund ist dies als Furcht davor zu verstehen, dass Josaphats sofortiger Weggang mit ihm nur zur Verfolgung der Christen führen würde, bei der für den Glauben am Ende nichts gewonnen wäre.

<sup>29</sup> Rupp, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, 18.

<sup>30</sup> Vgl. Helmut Brackert, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte* (Germanische Bibliothek, Dritte Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen), Heidelberg 1968, 217. Der Genitiv von „wan dûs gar gewaltic bist“ (BJ, 6573) bezieht sich unverkennbar auf die Josaphat zugemessene Rolle, „bredigære“ und „lêrer“ zu sein.

Insgesamt wird die Anachorese als religiöse Lebensform dabei keinesfalls abgewertet<sup>31</sup>, sondern es ergibt sich mit Blick auf Josaphat ein charakteristisches Nacheinander zweier ihm zugemessener Aufgaben, die beide eine je spezifische und gleichermaßen legitime Form des Vollzugs der christlichen *lère* darstellen, von denen jede ihre Zeit hat. Die Verwirklichung einer oder beider dieser Lebensformen erscheint dabei nicht als eine Frage der Wahl des Einzelnen, sondern als eine der göttlichen Vorsehung und Fügung, die beide Protagonisten am Ende wieder zusammenführen wird, wie Barlaam hofft, ob nun in einem gemeinsamen asketischen Leben in der Wüste oder bereits in der himmlischen Herrlichkeit:

„[...]  
daz rât ich, lieber herre mîn:  
sô danne got vüege dir  
die rehten zît, sô kum ze mir,  
daz ich mich dîn geniete.  
swie daz got gebiete,  
daz wir behalten unser leben,  
des suln wir im volge geben,  
wan ich gedinge an gotes kraft,  
daz uns ein geselleschaft  
mit vroelicher stætekeit  
ze himelrîche sî bereit.“ (BJ, 6576–6586)

[„(…) Das rate ich dir, mein lieber Herr, wenn Gott dir den rechten Zeitpunkt bestimmt, dann komm zu mir, dass ich mich deiner erfreue, wenn Gott es befiehlt, dass wir am Leben bleiben. So sollen wir ihm folgen, denn ich hoffe auf Gottes Kraft, dass wir im Himmelreich in ewiger Freude beisammen sein werden.“]

Insofern beide Wege letztlich zum Heil führen, erscheinen beide Lebensformen – zumindest unter den besonderen Erfordernissen der Mission – als grundlegende Modelle der Verwirklichung christlicher *lère* im Sinne einer *vita perfectionis*, als deren konsequenteste und ‚eigentliche‘ Form freilich der Rückzug aus Welt immer das letzte Ziel bleibt.

Während Barlaam also Abschied nimmt, muss Josaphat in direkter Konfrontation mit seinem Vater dem Christentum in seinem Reich zum Sieg verhelfen, wobei er drei Hindernisse überwinden muss, die für ihn selbst Prüfsteine auf dem Weg zunächst geistiger Weltabkehr darstellen: „die Ratio, die Minne, die Macht“.<sup>32</sup> In einem groß angelegten Religionsdisput kann er gegen

<sup>31</sup> So aber beispielsweise Schnell, *Rudolf von Ems*, 88.

<sup>32</sup> Johannes Erben, „Zu Rudolfs ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Ders./Eugen Thurnher (Hg.), *Germanistische Studien* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 15), Innsbruck 1969, 33–39, 35. Ausführlich zu diesen ‚Hindernissen auf dem Weg aus der Welt‘ vgl. Hendrik Lambertus, „Der Weg aus der Welt im Wandel. Welt und Weltflucht in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und der altnorwegischen *Barlaams saga ok Josaphats* vor

die Übermacht der heidnischen Gelehrten und die trickreiche List seines Vaters, einen falschen Barlaam auftreten zu lassen, der sich den Heiden geschlagen geben soll, seinerseits die Wahrheit des christlichen Glaubens auf argumentative Weise durchsetzen (BJ, 9128–11316). Anschließend widersteht er erfolgreich den teuflischen Nachstellungen des heidnischen Zauberers Theodas, den sein Vater verpflichtet hat, darunter auch den ‚Versuchungen des Fleisches‘ in Gestalt schöner Frauen und einer heidnischen Prinzessin (BJ, 11317–13310). Als Avenier schließlich die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen erkennt, sieht er als letzte Möglichkeit die Teilung des Reiches: Vielleicht werde der mit Macht und Reichtum verbundene Lebensstil, so das Kalkül, Josaphat vom christlichen Glauben und der damit verbundenen asketischen Lebensweise abbringen, und wenn nicht, läge es immerhin außerhalb seiner Verantwortung als König (BJ, 13356–13370).

Josaphat nimmt die Herrschaft im Gehorsam gegenüber seinem Vater an und lässt sich krönen, obwohl er, ganz im Sinne von Barlaams auf Askese und letztlich Anachorese gerichteter *lêre*, die Gefahr sieht, „daz im der welte rîches guot / von gote drunge sînen muot“ [„dass ihn der irdische Reichtum von Gott abbringe“] (BJ, 13411 f.). Die Königswürde erscheint ihm also eher als ein Hindernis auf dem Weg zur Vollkommenheit denn als Möglichkeit zur Verbreitung des christlichen Glaubens und eigenen Bewährung, die sie im Folgenden wird. Dennoch findet er sich schnell in diese Aufgabe ein, lehrt seine Untertanen den christlichen Glauben und führt sie zur Taufe. Seine Sorge gilt nun nicht sich selbst, sondern den zu missionierenden Untertanen: „wie er daz lant bekêrte / und gotes gelouben lêrte“ [wie er das Land bekehren und den Glauben an Gott lehren sollte] (BJ, 13501 f.). Er lässt Kreuze auf die Zinnen und Tore setzen, die heidnischen Gebetshäuser samt ihren Grundfesten niederreißen, ihre Schätze zerstreuen und die Götzenbilder zerstören. Die bisher verfolgten und im Verborgenen lebenden Christen hält er an, ihren Glauben zu verbreiten, baut eine Kirche und setzt einen Erzbischof ein (BJ, 13504–13560).

Die breite Verkündigungsarbeit führt zu zahlreichen Taufen und erfasst das ganze Land, denn das, was Josaphat in seiner Hauptstadt veranlasst hat, wird nun überall und von den Getauften selbst vollzogen, die die christliche Lehre in ihrer Lebensweise umsetzen: „der sêle und ouch des lîbes leben / bezzerte vroeliche sich / an den liuten tægeliç.“ [„Der geistliche wie der weltliche Lebenswandel der Leute besserte sich auf fröhliche Weise mit jedem Tag.“] (BJ, 13600–13602). Heidenmission wandelt sich dabei zur Glaubensverkündigung an die Laien im Inneren: „ze allen zîten hiez er dort / die phafheit daz gotes wort / den leien künden unde sagen.“ [„Er befahl dort dem Klerus, dass er zu allen Zeiten den Laien Gottes Wort verkünden solle.“] (BJ, 13573–13575). Was vordem eine

---

dem Hintergrund der indischen Buddhacarita-Tradition“, in: *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 24 (2011), 37–110, 65–76.

Auseinandersetzung auf der Ebene weltlicher Herrschaft war, wird nun zu einem geistlichen Kampf. So wird die Zerstörung der heidnischen Gebetshäuser und Götterbilder begleitet vom lauten Geschrei der Teufel, die sich vertrieben sehen (BJ, 13624–13632). Die davon in Angst versetzten Untertanen wenden sich umso mehr dem christlichen Glauben zu, aber es ist nicht nur Furcht, die sie antreibt:

disiu vil grôze vorhte  
 wol an den liuten worhte  
 die kristenlichen lêre.  
 ie mêre und aber mêre  
 began daz liut von sinnen  
 got und von herzen minnen.  
 ouch kunde in guot vorbilde geben  
 des kûneges reineclîchez leben. (BJ, 13637–13644)

[Diese überaus große Furcht brachte die Leute zum christlichen Glauben. Immer stärker begannen die Leute, Gott mit ihrem Verstand und von Herzen zu lieben. Auch konnte ihnen der edle Lebenswandel des Königs ein gutes Vorbild geben.]

Für die Verbreitung des christlichen Glaubens ist letztlich also nicht die weltliche Macht entscheidend, mit der Josaphat als neuer Herrscher die Verkündigung vorantreibt, sondern ganz wesentlich sein eigenes Vorbild im Streben nach spiritueller Vervollkommnung: „sîn menschlich gemüete / was niht wan engels güete.“ [„Sein menschliches Gemüt war nichts anderes als die Güte eines Engels.“] (BJ, 13649 f.). Als mustergültiger christlicher Herrscher, der sich an Gottes *lêre* hält und den Armen hilft, folgt Josaphat den biblischen Vorbildern David und Salomo (BJ, 13653 und 13670) und verwirklicht eine

Form des christlichen Idealkönigtums[, das] als direkte Kontrafaktur zur anfänglich geschilderten Herrschaft König Aveniers zu sehen [ist], der zwar in allen weltlichen Belangen als vorbildlicher Herrscher geschildert wird, in spiritueller Hinsicht jedoch blind dem Heidentum verhaftet ist.<sup>33</sup>

Diese Kontrafaktur findet sich narrativ auch in der *conversio* Aveniers umgesetzt, dessen Ruhm neben dem seines Sohnes verblasst, so dass er sein Unrecht erkennt und sich endlich bekehrt, wofür Josaphat beständig gebetet hatte. In einem Brief an den Sohn gesteht er seine Schuld ein und bittet um Unterweisung in der christlichen *lêre*, nach der er denn auch dem Unglauben entsagt und sich einem gottgefälligen Leben zuwendet. Der einstmals heidnische König lässt nun seinerseits die Abgötter zerstören und die Tempelschätze den Armen geben und bekennt öffentlich seinen Glauben an den christlichen Gott. Insgesamt scheint der Wandel Aveniers (BJ, 14103–14135) gegenüber der lateinischen Vorlage, die

<sup>33</sup> Lambertus, „Der Weg aus der Welt im Wandel“, 73.



diesen wesentlich knapper erzählt, hier noch besonders akzentuiert.<sup>34</sup> Damit bietet Avenier gerade einem weltlich-höfischen Publikum ein Exempel für die Möglichkeit wie Notwendigkeit einer Umkehr selbst aus größter Schuld in ein auf Heiligung gerichtetes Leben.

Aveniers Taufe hat eine weitere Ausbreitungswelle des christlichen Glaubens zur Folge, denn nach seinen Fürsten folgen auch alle Untertanen: „dar nâch diu stat und al daz lant / wart geloubic sâ zehant, / in gotes namen getoufet / und gote wider gekoufet.“ [„Danach wurden auf der Stelle die Stadt und das ganze Land in Gottes Namen getauft und Gott zurückgewonnen.“] (BJ, 14165–14168). Er übergibt nun auch seinen Teil des Reiches an Josaphat und lebt als ein „reine[r] gotes dienstman“ [„vollkommener Diener Gottes“] (BJ, 14222), und das meint auch für ihn ein Leben in Buße und Askese. Als er im Angesicht des Todes über seine Sünden zu verzweifeln droht, verweist ihn sein Sohn auf die unendliche Gnade Gottes, die selbst aus größter Gottesferne erretten kann. Avenier stirbt daraufhin in allen christlichen Ehren und wird heftig beweint (BJ, 14327–14355). Und mehr noch: In siebentägigem Fasten bittet Josaphat am Grab seines Vaters, Gott möge diesen in die Gemeinschaft derer aufnehmen, die durch ihn die Marter erlitten haben:

„[...]  
ouch sante dir hie vor sîn swert  
manegen reinen erben wert;  
die ruoche im ouch mit minnen  
ze vriunde gar gewinnen.  
[...]“ (BJ, 14399–14402)

[„(...) Auch hat dir vor dieser Zeit sein Schwert viele reine Erben (i.e. des Himmelreichs) gesandt, die mögest du ihm mit Liebe zu Freunden gewinnen. (...)“]

Durch das Wirken und Vorbild des heiligmäßig lebenden christlichen Herrschers und schließlich auch seine *intercessio* vor Gott, in der er vorab seine Mittlergewalt als Heiliger erweist, wird schließlich gar der schlimmste Christenverfolger errettet, so macht der Text es im Gebet des Sohnes performativ deutlich. Damit ist zugleich Josaphats Herrschafts- und Bekehrungswerk zum Abschluss gekommen.

<sup>34</sup> Vgl. Hannah Czizek, *Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ und seine lateinische Vorlage*, Diss. masch., Wien 1931, 56 f.

### 3. Anachorese: Josaphats Abschied aus der Welt

Josaphat wird also zunächst „zum idealen Vertreter christlichen Königtums, der durch sein Vorbild (nicht durch Gewalt) andere für das Christentum gewinnt“<sup>35</sup>. Dieses grundlegende Thema der Erzählung wird schon im Prolog benannt, wenn der Erzähler ankündigt, „von einem man“ zu berichten, „des lère dir gewan / vil der heidenischen diet“ [„dessen Verkündigung viele der Heiden zu dir (= Gott) bekehrte“] (BJ, 111–113). Dennoch bleibt es Josaphats Bestreben, sich der Krone zu entledigen und Barlaam in die Wüste zu folgen – und nach der vollständigen Bekehrung seines Reiches nimmt er dieses Vorhaben auch prompt wieder in Angriff. Sein erster Versuch aber endet erfolglos: Er ruft seine Untertanen zusammen und gemahnt sie mit Hinweis auf den Tod seines Vaters an den trügerischen Schein und die Vergänglichkeit der Welt; für ihn sei es nun an der Zeit,

„[...]  
daz ich den antheiz leisten sol,  
den ich gote hân getân.  
ich wil weltliche wünne lân  
und wil gehaben mich an got.  
swar mich wîset sîn gebot  
dâ wil ich mînes herzen sîn  
nach sîner lère kêren hin,  
dâ ich im iemer bûezen wil  
unz an mînes lîbes zil  
mîne schulde, swâ ich hân  
gên sînen hulden missetân.  
[...]“ (BJ, 14562–14572)

[„(...) dass ich das Gelübde erfülle, das ich Gott gegeben habe. Ich will alle weltliche Freude hinter mir lassen und mich Gott zuwenden. Wohin auch immer mich sein Gebot schickt, dorthin will ich nach seiner Lehre mein Herz wenden, dort will ich bis ans Ende meines Lebens beständig meine Schuld büßen, worin auch immer ich mich gegen seine Huld verfehlt habe. (...)“]

Er selbst will also dem Weg einer konsequenten *vita perfectionis* folgen, die er trotz seiner schon zuvor tugendhaften und asketischen Lebensweise nur in einem Bûßerleben außerhalb der Welt verwirklichen zu können meint. Gleichzeitig sieht er aber für seine Untertanen sehr wohl die Notwendigkeit legitimer und gerechter Herrschaft und legt ihnen daher nahe, einen Nachfolger zu wählen. Doch erklären diese daraufhin, keinem anderen Herrscher als Josaphat folgen zu wollen, so dass er seinen Plan zunächst aufgeben muss (BJ, 14465–14608).

<sup>35</sup> Erben, „Zu Rudolfs ‚Barlaam und Josaphat‘“, 34.

Daraufhin versucht Josaphat in der Sphäre vertraulicher politischer Absprachen eine Lösung zu erzielen: Er vertraut sich seinem Untergebenen Barachias an, der schon Avenier treu gedient und sich noch vor Josaphats Geburt zum christlichen Glauben bekehrt hatte, und will ihm die Krone übergeben. Dieser wirft ihm daraufhin nichts weniger als mangelnde Nächstenliebe vor und offenbart damit die Zwiespältigkeit der Situation:

„owê, herre, süezer man,  
wan gedenkestû dar an,  
daz unsers herren Kristes rât  
mit lêre daz geboten hât,  
daz man den nêhsten minne  
mit herzenlîchem sinne,  
nû bin ich ein der nêhste dîn,  
nû vârestû der sælden mîn.  
ob dich daz weltlîche guot  
dunket üppic, als ez tuot,  
wil dû danne gunnen mir,  
des dû wilt selbe erbunnen dir,  
sô bist dû mir niht alsô holt,  
sô dû nâch gotes lêre solt.  
[...]" (BJ, 14639–14652)

[„Oh weh, Herr, gütiger Mann, wann denkst du daran, dass der Rat unseres Herrn Christus geboten hat, dass man den Nächsten liebe, von ganzem Herzen. Nun bin ich einer deiner Nächsten und du beraubst mich meines Heiles. Wenn dir weltlicher Besitz so unnützlich scheint, wie er ja tatsächlich ist, und du dann an mir sehen willst, was du selbst dir missgönnt, so bist du mir nicht so gewogen, wie du es nach Gottes Lehre sein solltest. (...)"

Die dahinterliegende Argumentation ist folgende: Josaphat will die Welt verlassen, muss dafür aber einen anderen der Gefahr für das Seelenheil aussetzen, die mit weltlicher Macht und Besitz verbunden ist. Kurzum: Der Vorwurf zielt auf Heilsegoismus für den, der sich in spiritueller Vereinzelung und Exklusion aus der Welt das Heil erwerben will und dabei die Ansprüche christlicher Gemeinschaft in der Welt und die Verantwortung für das Seelenheil des Nächsten, der hier zudem ein Schutzbefohlener ist, hintanstellt. Hier also, am Wendepunkt zwischen beiden Lebensformen, kulminiert der Gegensatz von Herrscherideal und Anachoretentum, indem die widersprüchlichen Ansprüche und der Konflikt religiöser Normen zwischen spiritueller Vereinzelung und christlicher *communitas* explizit gemacht werden. Doch bleibt dieser Gegensatz unaufgelöst, denn auf den Vorwurf seines Getreuen will oder weiß Josaphat nichts zu antworten und gibt sein Streben zunächst auf: „Dô sweic der künic Jôsaphât“ [„da verstummte der König Josaphat“] (BJ, 14661), heißt es lapidar.

Erst der dritte Anlauf führt schließlich zum Erfolg, wenn auch wiederum nicht ohne Widerstände und immer noch gegen den Willen der Beteiligten: Josaphat zieht sich zurück, schreibt einen Brief an seine Fürsten, indem er sie auf „gotes lère“ (BJ, 14677) verpflichtet und Barachias als seinen Nachfolger benennt. Dann verlässt er in aller Heimlichkeit den Palast. Als seine Flucht entdeckt wird, eilt man ihm nach und führt ihn zurück, aber vergeblich, denn Josaphat schwört, er wolle niemals mehr „weltlich ère / weltliche gewinnen, / noch weltlich guot geminnen“ [„irdisches Ansehen auf irdische Weise gewinnen noch weltlichen Besitz lieben“] (BJ, 14732–14734). Dabei beruft er sich ausdrücklich darauf, seine Aufgabe als Herrscher erfüllt und allen den christlichen Glauben gelehrt zu haben, und nun „eine vart“ leisten zu wollen, „der mir ie was ze muote“ (BJ, 14744 und 14745), eine Reise also, nach der er sich von jeher gesehnt habe. Barachias wehrt sich zwar noch, die Herrschaft zu übernehmen, doch wird ihm von den Versammelten kurzerhand die Krone aufs Haupt gesetzt (BJ, 14756–14760).

In der Forschung ist die Darstellung dieses Abschieds immer wieder diskutiert worden, weil man daraus Rudolfs ‚persönliche Haltung‘ zum Geschehen und damit die Aussage des Textes erschließen wollte: „Rudolf sieht sicher den Egoismus des Josaphat hinter dem so streng christlich anmutenden Lebenswandel. [...] Dadurch, daß das Büßerdasein erkauf wird mit dem Kummer anderer Menschen, erscheint dem Dichter diese Askese verdächtig.“<sup>36</sup> Der Gegensatz von Anachoreseideal und Herrschaftsaufgabe, zwischen persönlichem Heilsweg und der Verpflichtung für das Seelenheil und das Gemeinwohl der Untertanen, darf dabei aber nicht psychologisierend vom Hintergrund der Stofftradition abgelöst werden, die das nicht ohne Weiteres veränderbare Syntagma vorgibt: Josaphat hat seinen Auftrag als Bekehrer seines Volkes erfüllt, nun muss er dem ihm bestimmten Weg in die Anachorese folgen. Sein Reich aber, so offenbar die andere Seite des Syntagmas, braucht einen Nachfolger auf dem Königsthron und dazu ist im Gegenzug Barachias bestimmt.

Barachias' Worte, die Übertragung der Herrschaft an ihn stehe im Widerspruch zum von Josaphat selbst gelehrt Gebot der Nächstenliebe, finden sich dabei schon im lateinischen Text sehr klar und pointiert formuliert:

„O rex, quam iniustum est iudicium tuum, quamque non secundum mandatum tuus est sermo! Si enim diligere proximum, sicut teipsum edoctus es, qua ratione onus quod ipse deponere festinas michi conaris imponere? Nam si bonum est regnare, ipse quod bonum est tene. Si autem istud est anime scandalum atque offendiculum, cur michi imponis illud et uis me supplantare?“<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Schnell, *Rudolf von Ems*, 90.

<sup>37</sup> *Barlaam et Iosaphat*, Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Sorlenceno (1608), hg. v. Oscar de la Cruz Palma (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12), Madrid 2001, 502.

[„Oh König, wie ungerecht ist dein Urteil, wie steht dein Wort zum (göttlichen) Gebot in Widerspruch! Denn wenn du weißt, dass man seinen Nächsten lieben soll wie sich selbst, aus welchem Grund versuchst du mir die Last aufzubürden, die du selbst eilig ablegen willst? Denn wenn es gut ist zu herrschen, behalte selbst, was gut ist. Wenn es jedoch für die Seele etwas Anstößiges und ein Hindernis ist, warum bürdest du es mir auf und willst, dass ich stolpere?“ (Übersetzung F. P.)]

Auch hier antwortet Josaphat ihm nicht, es fehlt sogar der Hinweis auf sein Schweigen. Er zieht sich einfach zurück, um seinen Brief zu schreiben und heimlich der Herrschaft zu entfliehen.<sup>38</sup> Wenn man das Verstummen des Königs angesichts des Vorwurfs seines Untergebenen dabei nicht allein so verstehen will, dass Josaphat seinen Versuch vorerst aufgibt, um auf anderem Wege zum Ziel zu kommen, dann kann man es wohl als Ausdruck einer Aporie verstehen, einer Aporie aber wohlgermerkt in dem Sinne, dass sich christliche Herrschaft und Anachorese letztlich nicht gegeneinander aufrechnen lassen.<sup>39</sup> Die Reaktionen der betroffenen Figuren innerhalb der Erzählung verdeutlichen demnach, dass in Josaphats Abschied aus der Welt unterschiedliche Ansprüche an ein religiöses Leben aufeinanderprallen – grundsätzlich infrage zu stellen vermögen sie ihn für das Publikum aber nicht: Der heilige Herrscher ist zum Anachoreten bestimmt.

In Rudolfs ‚höfischer‘ Fassung scheint der Kontrast erzählerisch eher noch abgemildert, wenn er die heftigen Gefühlsausbrüche des Volkes und die Drohungen Josaphats ihm gegenüber auslöst, die in der lateinischen Fassung im Zusammenhang des Abschieds geschildert werden.<sup>40</sup> Die Versuche der Untertanen, ihren König zurückzuhalten, seine Nachgiebigkeit, die einer offenen Konfrontation ausweicht, seine Vorsorge hinsichtlich seiner Nachfolge, der Kummer bei seinem endgültigen Abschied – all das dient eher der Betonung der Vorbildlichkeit des vollkommenen christlichen Herrschers, Heidenbekehrers und

<sup>38</sup> Vgl. ebd.

<sup>39</sup> Einen anderen Sinn erhält der Vers, wenn man „das Gewicht auf die für Josaphat hier zum letzten Mal verwendete Königstitulatur“ legt (Biesterfeldt, *Moniage*, 92), womit lediglich der endgültige Charakter der Herrschaftsentsagung markiert wäre. Allerdings scheint mir diese Lesart, die zwar in eine verdienstvolle Argumentation gegen Schnell (*Rudolf von Ems*, 90) und Rupp („Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, 19) eingebettet ist, wiederum allzu harmonisierend. Die Worte Barachias’ bleiben unkommentiert und Josaphat ist eben an dieser Stelle noch nicht endgültig seiner Herrschaftsaufgaben ledig. Außerdem findet sich das Schweigen des Königs auch im älteren *Laubacher Barlaam* Ottos II. von Freising (1184–1220), einer weiteren mittelhochdeutschen Fassung des Stoffes, die im Großen und Ganzen eine getreue Nachdichtung der lateinischen *Vulgata*-Fassung ist: „Dô der künec vernam den man, / dô liez er die rede vergân“ [„Als der König den Mann hörte, sprach er nicht weiter“] (Bischof Otto II. von Freising, *Der Laubacher Barlaam*, hg. v. Adolf Perdisch, Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1913 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 260), Hildesheim/New York 1979, 14970–14971, Übersetzung F. P.), es handelt sich also keinesfalls um einen eigenständige Zutat Rudolfs. Zum *Laubacher Barlaam* vgl. Ulrich Wyss, „Otto II. von Freising“, in: <sup>2</sup>VL 7 (1989), 223–225.

<sup>40</sup> Vgl. Czizek, *Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘*, 158 f.

Glaubenslehrers und als Hintergrund, von dem sich seine zu allen Prüfungen bereite Glaubensstärke abhebt.<sup>41</sup> Der Kummer und die Klage des Barachias sind insgesamt also kaum dahingehend zu verstehen, dass der Abschied Josaphats negativ dargestellt und dem Protagonisten damit ernsthaft mangelnde Nächstenliebe und Heilsegoismus vorgeworfen werden soll. Denn gerade in der Beueerung seiner eigenen Schwäche und der Weigerung, „an eine Herrschaftsübernahme überhaupt nur zu denken, qualifiziert er [= Barachias, F. P.] sich im Sinne der das Werk bestimmenden Lehre auf das vortrefflichste“.<sup>42</sup> In der Demut werden die Würde und Eignung des Nachfolgers offenbar, die sich im Folgenden auch in seiner Herrschaft erweisen, wobei die mit der Macht verbundenen Gefahren keine Rolle mehr spielen. Für Josaphat steht damit der Weg in die Anachorese offen.

#### 4. Anachorese als Begründung christlicher Herrschaft

Josaphats Weg zur Heiligung, wie er in der Stofftradition vorgegeben ist, muss in die Wüste führen, denn er wird letztlich nicht als Herrscher heilig, sondern als Anachoret. Beide Lebensformen aber bleiben wichtig für das Bild des Heiligen und seine Funktion für ein christliches Publikum, er ist eben sowohl ein „strahlendes Exempel asketischer Weltflucht“ als auch ein „gottgefälliger Herrscher in der Welt“<sup>43</sup>:

Diese doppelte Exemplum-Funktion des heiligen Josaphat für den weltlichen wie für den monastischen Bereich kann als einer der Hauptgründe für die große Verbreitung und Beliebtheit des Legendenstoffes im europäischen Hochmittelalter und auch darüber hinaus angesehen werden.<sup>44</sup>

Die beiden Exemplum-Funktionen von gottgefälliger Herrschaft und Anachorese bestehen dabei aber nicht getrennt voneinander, für ein weltliches Publikum auf der einen, ein monastisch-religioses auf der anderen Seite, sondern werden auf verschiedene Weise miteinander verwoben: So wie in Josaphats asketischer Herrschaft die Anachorese immer schon antizipiert ist, bleibt der Weg des Abschieds ‚aus der Welt‘ durchsichtig auf eine grundlegende asketisch-religiöse Lebensweise ‚in der Welt‘. Dass der exemplarische Gehalt des Eremitendaseins ein großes Identifikationspotential für ein breites christliches Publikum, Laien wie

<sup>41</sup> Vgl. Biesterfeldt, *Moniage*, 93.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 91.

<sup>43</sup> Lambertus, „Der Weg aus der Welt im Wandel“, 106.

<sup>44</sup> Ebd. In diese Richtung weist auch die Beobachtung, dass sich dies- und jenseitiger Luxus in Rudolfs Fassung nicht ausschließen, vgl. Johannes Traulsen, „Diesseitige und jenseitige *richheit* in Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Jutta Eming u. a. (Hg.), *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne* (Literaturwissenschaft 43), Berlin 2015, 43–62.

Religiöse gleichermaßen, entfalten kann, zeigen die Ausführungen des Erzählers über „der kestegunge vünve“ (BJ, 15146), also Kasteiungen oder Züchtigungen zur geistlichen Übung auf dem Weg zum Seelenheil, die eine Zutat Rudolfs von Ems sind, aber auf eine weit verbreitete theologische Tradition zurückgreifen.<sup>45</sup> Dieser Exkurs vertieft den Gedanken der Nachfolge, macht somit das Geschehen auf einer geistlichen Ebene verständlich und reflektiert damit auf die Logik legendarischen Erzählens im Sinne der *imitatio*<sup>46</sup> und die Notwendigkeit innerer, beständiger *conversio* im Sinne einer *vita perfectionis*.

Josaphat nimmt bei seinem Abschied das Büßergewand, das er einst von Barlaam erhalten hat, und begibt sich auf die Suche nach seinem Lehrer. Zwei Jahre lebt er in Hunger und Armut asketisch in der Wüste und wird mehrfach vom Teufel versucht, nimmt aber alles als Prüfung auf sich (BJ, 4969–15145). Die Auslegung der fünf Züchtigungen (BJ, 15147–15274), die Gott über seine Frommen verhängt, lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Gott schickt den Menschen Leid, um ihre Geduld zu prüfen, sich in seiner Allmacht zu offenbaren, damit sie sich bessern, damit sie ihre Sündhaftigkeit erkennen, und schließlich als Strafe für diejenigen, die sich dem Teufel zuwenden. Grundthema ist also auch hier das Leid der Welt in seinen Ursachen, dem sich jeder Einzelne stellen muss.<sup>47</sup> Vor diesem Hintergrund ist die Anachorese Josaphats handlungslogisch insgesamt zu verstehen: Er muss sich in der Verwirklichung der christlichen *lêre* und somit als Heiliger bewähren und ist in dieser Bewährung in der Gnade Gottes aufgehoben. Gleichzeitig transportiert sie, wie im Exkurs über die fünf Züchtigungen deutlich wird, in exemplarischer Form *lêre*, die Gültigkeit für jede christliche Lebensweise beanspruchen kann, unabhängig davon, wie radikal sie sich in der Wahl der Lebensform gestaltet.

Das Ende der Erzählung folgt insgesamt legendentypischen Mustern, die die Heiligkeit der Protagonisten ausstellen und ihre Geschichte für die gläubige Verehrung anschlussfähig machen, so dass die Anachorese nicht nur auf motivischer Ebene, im Zeichen der Askese, mit dem Ideal christlicher Herrschaft verbunden wird, sondern schließlich auch erzähllogisch-strukturell. Zuvor aber

<sup>45</sup> Vgl. Charlotte Nägler, *Studien zu „Barlaam und Josaphat“ vom Rudolf von Ems*, Diss. masch., Karlsruhe 1972, 120 f.

<sup>46</sup> Bekanntermaßen hat André Jolles in seiner funktionstypischen Bestimmung der Legende die Aufgabe des Heiligen darin beschrieben, einer Gemeinschaft das erstrebenswerte Gute als Ziel der Nachahmung wahrnehmbar zu machen, vgl. André Jolles, *Einfache Formen* [1930], 6., unveränd. Aufl. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), Tübingen 1982, 35–36. Was bei Jolles morphologisch-reduktionistisch gefasst ist, erweist sich in der Realität des legendarischen Erzählens als Überblendung mehrerer Ebenen, denn mit seiner spezifischen *imitatio Christi* wird ein Heiliger zum *imitabile* für seine intradiegetischen wie extradiegetischen Rezipienten. In seiner eremitischen Existenz vollzieht Josaphat die *imitatio Christi* ebenso wie, dem Vorbild seines Lehrers Barlaam folgend, eine *imitatio sancti*; beides wird den Rezipienten der Legende zum *exemplum*. Zur jüngeren Forschungsdiskussion um den *imitatio*-Begriff vgl. den Beitrag von Daniel Eder in diesem Band, bes. 329, Anm. 5.

<sup>47</sup> Vgl. Schnell, *Rudolf von Ems*, 102.

wird die anachoretische Lebensform der Protagonisten, als bestmögliche Realisierung einer asketisch-spirituellen *vita perfectionis*, näher dargestellt.

Josaphat wird nach langer Suche schließlich von Gott zu einer Höhle geführt, die Barlaams Einsiedelei ist. Dieser erkennt seinen von der Askese gezeichneten Schüler kaum wieder, denn dessen Haut ist schwarz geworden, der Leib ist abgemagert und kraftlos, das Gesicht trägt die Spuren der durchlittenen Mühen, das Haar ist verfilzt und lang: „sîn lîp was im niht erkant, / wan er in gar verwandelt vant.“ [„Seinen Körper erkannte er nicht, weil er ihn ganz verwandelt antraf.“] (BJ, 15339 f.) Die hagiografische Funktionalisierung der eher aus dem antiken Drama und dem höfischen Roman bekannten Anagnorisis-Konstellation, „in der, von mancherlei Widerständen scheinbar gehemmt, ein Wiedererkennen eng verbundener Menschen erreicht und dabei, über dieses Faktum weit hinausführend, eben durch jene Widerstände das Wesen des Erkennenden wie des Erkannten offenbar wird“<sup>48</sup>, dient der Betonung der asketisch-anachoretischen Konsequenz Josaphats. Denn Wesen und Vollzug der christlichen *lêre* haben seinen Körper überformt, der damit metonymisch für die innere Wandlung Josaphats steht und metaphorisch die Vergänglichkeit der Welt ebenso herausstellt wie die Diskrepanz von weltlichem Schein und wahren Sein, die ein zentrales Thema in der Unterweisung Josaphats durch Barlaam gewesen war.

Auf die Wiedersehensfreude folgt ein kurzer Abschnitt über das gemeinsame Leben der beiden Eremiten, die vereint den Weg der Heiligung vollenden: „ir reinu wandelunge / bezzerte sich tægeliç.“ [„Ihr reiner Lebenswandel besserte sich täglich.“] (BJ, 15400 f.). Als Barlaams Ende naht, ermahnt er seinen Schüler, weiter in der Wüste zu bleiben, das Herz fest bei Gott zu halten und dem Teufel zu widerstehen, „biz daz dû lebest“ (BJ, 15448), also bis er mit dem irdischen Tod das wahre, ewige Leben gewinne. Für die irdischen Mühen eines asketischen Lebens stellt er reichen himmlischen Lohn in Aussicht. Nach einer gemeinsamen Messe stirbt „sante Barlââm“, wie er nun genannt wird (BJ, 15569, 15632 und 15661), woraufhin Josaphat ihn mit der Hilfe von Engeln zu Grabe trägt. Der einstige Schüler, nun ganz auf sich gestellt, wendet sich im Gebet an Gott, woraufhin ihm Engel mit leuchtenden Kronen erscheinen und verkünden:

„dir sol einiu ze lône  
 (diu hât den liechtesten schîn)  
 umb den vil lieben vater dîn,  
 daz dû den bekêrtest,  
 und den gelouben lêrtest,  
 dar nâch durch maneger sêle leben,  
 die gote sint von dir gegeben.  
 [...]“ (BJ, 15710–15716)

<sup>48</sup> Wolfgang Harms, „Anagnorisis-Szenen des mittelalterlichen Romans und Ulrich Füetrers ‚Buch der Abenteuer‘“, in: *ZfdA* 95 (1966), 301–318, 301.



[„Du sollst eine (Krone) zum Lohn bekommen (die strahlt am hellsten), weil du deinen geliebten Vater bekehrt und ihm den christlichen Glauben gelehrt hast, und danach auch deshalb, weil du Gott manche Seele gewonnen hast.“]

Also nicht zuvorderst die Weltflucht, so scheint es hier, führt zur himmlischen Krone, sondern die Bekehrung des Vaters und des ganzen Volkes, die doch Josaphats gottgefälliger Herrschaft in der Welt zu verdanken ist. Allerdings werden die beiden Heiligkeitsmodelle nicht gegeneinander aufgewogen, denn die Verbreitung der christlichen Lehre und Anachorese gehen in der Verkündigung des Engels ineinander über, wenn er Josaphat zu weiterer asketischer Bewährung aufruft:

„[...]  
 dir ist diz himelische lant  
 behalten, daz wil dir got geben,  
 wil dû stæten im dîn leben  
 und der einœde einekeit  
 durch got dulden âne leit.  
 dîn und dîns vater rîcheit  
 sol ein lôn hie sîn bereit,  
 der niemer mêre mac zergân.  
 swaz ir habet durch got gelân,  
 daz wirt getûsentvaltet hie.  
 [...]“ (BJ, 15722–15731)

[„(...) Auf dich wartet dieses himmlische Land, das will dir Gott geben, wenn du ihm dein Leben widmen und die Einsamkeit der Wüste ohne Kummer ertragen willst. Dein Reichum und der deines Vaters sollen hier einen Lohn empfangen, der nie mehr vergehen kann. Was ihr um Gottes Willen aufgibt, das wird euch hier tausendfach vergolten. (...)“]

Bevor also Josaphat seine Krone empfangen kann, sind ihm weitere Mühen in der Wüste bestimmt. Diese zu erdulden bekommt er von seinem Meister Barlaam persönlich aufgetragen, der ihm in der Vision schließlich ebenfalls erscheint, ihn aber nicht zu sich nimmt, wie Josaphat hofft, sondern erklärt, „er müeste sich arbeiten ê / durch got in dirre welte mê“ [„er müsse sich vorher in dieser Welt noch mehr mühen um Gott“] (BJ, 15783 f.). Sein ‚unblutiges Martyrium‘ der Askese, Buße und Kasteiungen ist im eigentlichen Sinne des Wortes als Zeugenschaft und Bekenntnis zu begreifen<sup>49</sup>, denn als „marteraere“ und „begihtaere“ (BJ, 15816 u. 15817), als Märtyrer und Bekenner, erfüllt er den ihm

<sup>49</sup> Zum Martyrium, das als ‚Höchstform‘ der Christusnachfolge in seinen verschiedenen Metaphorisierungen das Leitbild christlicher Heiligkeit darstellt, vgl. Felix Prautzsch, „Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Erzählen von religiösen Gegensätzen und die Ästhetik der Legende“, in: Olivia Kobiela/Lena Zschunke (Hg.), *Himmlisch, irdisch, höllisch. Religiöse und anthropologische Annäherungen an eine historisierte Ästhetik*, Würzburg 2019, 295–335, 305 f.

von Gott vorgegebenen Weg: „der boten lôn sîn leben nam, / wan er sô manigen lêrte, / daz er ze gote kêrte. [„Sein Leben erhielt den Lohn der Apostel, weil er viele lehrte, sodass sie sich zu Gott bekehrten.“] (BJ, 15812–15814). Glaubensbote ist er dabei sowohl in seiner Funktion als Herrscher und Bekehrer seines Volkes als auch in derjenigen als Anachoret, die beide unter dem Zeichen der Askese als Verwirklichung der christlichen *lêre* stehen.

Erst nach insgesamt 35 Jahren des Bûßerlebens stirbt auch „sante Jôsaphât“ (BJ, 15854 und 15877) als „der heilige“ (BJ, 15840). Ein anderer Eremit bekommt von Gott den Auftrag, den Toten bei seinem Meister zu begraben und den Tod der beiden Heiligen in Indien kundzutun, woraufhin Barachias ihre unverwesten und wohlriechenden Leichname in die Kathedrale der Hauptstadt überführen lässt, wo sie für viele Wunder und Taufen sorgen, außerdem werden ihre Gewänder „ze grôzem heiltuom“ [„als bedeutsame Reliquien“] (BJ, 16020) in fremde Länder verteilt. Dazu sorgt der Nachfolger auf dem Königsthron dafür, dass die Lebensgeschichte Barlaams und Josaphats „ze vorbilde den liuten“ [„als Vorbild für die Menschen“] (BJ, 16025) aufgezeichnet wird, womit die Wahrheit der Überlieferung intratextuell und im Hinweis auf die kultische Verehrung der Reliquien außerliterarisch abgesichert wird, die Legende letztlich überhaupt erst als solche konstituiert wird.

Auf diese Weise wird also der aus der ‚Welt‘ gegangene mustergültige christliche Herrscher und Bekehrer nun als anachoretischer Heiliger erzähllogisch-strukturell in diese Welt integriert, als Garant einer perpetuierten christlichen Ordnung auf Erden durch die im Heiligenkult sich konstituierende religiöse *communitas* und als anrunder Mittler vor Gott. Die beiden strukturell erst einmal divergierenden und gar konfligierenden Ansprüche an ein religiöses Leben unterliegen damit „einer gemeinsamen Teleologie“<sup>50</sup>, insofern sie in ihrer ganzen Heterogenität auf den Horizont christlicher Vollkommenheit ausgerichtet bleiben – im *saeculum*, der irdischen Welt mit ihren immanenten Bindungen, wie außerhalb.

Auch als ‚höfische Legende‘ wird der Barlaam-und-Josaphat-Stoff dabei nicht zum ‚Problemfall‘: Der Fürstensohn wird erst zum asketisch lebenden Herrscher und dann zum Anachoreten, ohne dass es zum Bruch kommt, vielmehr gehen weltliche und geistliche Herrschaft ineinander über und begründen sich gegenseitig. Josaphat wird damit zur Gründungs- und Integrationsfigur eines christlichen Gemeinwesens unter adliger Führung und klerikaler Legitimation, welches sich in seinem Kult vereint. Herrschaft und Weltabkehr stehen sich also nicht als Grundmuster unvereinbarer Ideologien und Ansprüche gegenüber, sondern werden zu Funktionsstellen ein- und desselben Systems, in der Logik religiös-legendarischer Kommunikation: In der vorbildlichen christlichen Herrschaft des bereits intradiegetisch als heilig Markierten wirkt Transzendenz in

<sup>50</sup> Vgl. die Einleitung zu diesem Band, 19.

die Immanenz hinein, ohne sie endgültig aufzuheben, sondern um im Gegenteil innerweltliche Ordnungen religiös zu codieren und auf diese Weise begründen zu helfen.<sup>51</sup>

Was letztlich in Rudolfs *Barlaam und Josaphat* miteinander verknüpft wird, sind nicht legendarisches und höfisches Erzählen, denen mitunter zugeschrieben wird, auf zwei einander ausschließende Wertesysteme zu rekurrieren, verstanden als zwei einander ausschließende Weltbilder, sondern zwei verschiedene exemplarische christliche Lebensformen und damit potentielle Heiligkeitsmuster, die Ideale des *contemptus mundi* und die Bewährung eines christlichen Fürsten in der Welt. Beide Konzepte werden nicht gegeneinander ausgespielt oder in ihrer Gültigkeit relativiert, denn die Vorbildlichkeit Josaphats bleibt in seiner anachoretischen wie in seiner herrscherlichen Existenz gewahrt. Das Problem zweier widerstreitender Heiligkeitsentwürfe wird formal in der Chronologie der Erzählung gelöst: Josaphat darf sein Dasein als Eremit erst dann erfüllen, als er seiner Aufgabe als christlicher Herrscher und Verbreiter des Glaubens gerecht geworden ist.

Inhaltlich sind Anachorese und Herrschaft darüber hinaus im Zeichen der Askese miteinander verbunden, denn – und das übersehen jene älteren Interpretationen, die auf einem solchen Dualismus aufbauen und ihn anachronistisch in der Abwertung der Anachorese im Ideal eines christlichen Daseins in der Welt auflösen zu müssen meinen – Josaphats Königtum ist kein Entwurf höfischer Diesseitsbejahung im Sinne der *werltvreude*, sondern steht im Dienste der Ausbreitung des christlichen Glaubens. Schon als Fürst lebt Josaphat dabei asketisch und repräsentiert damit das Ideal der Weltabkehr im doppelten Sinne von ‚Welt‘: in der inneren Ablösung von allem Irdischen wie in der Entscheidung für eine eremitische Lebensweise, die zwei Stufen eines Prozesses darstellen. Josaphats Lebensentwurf als Ganzes meint eine entschiedene Christusunachfolge, die in der Folge und Verbindung von asketischem Leben ‚in der Welt‘, missionarischer Verkündigung und schließlich einsamer Anachorese darauf gerichtet ist, den Übertritt aus der Immanenz irdischer Vergänglichkeit, höfischen Überflusses und weltlicher Macht in die Transzendenz göttlicher Gnade und himmlischen Heils darzustellen und mitvollziehbar zu machen.<sup>52</sup>

Das Besondere des *Barlaam und Josaphat* besteht mithin darin, dass das asketisch-anachoretische Ideal in der Vermittlung an ein höfisches Publikum nicht gebrochen, sondern als solches rezipierbar gemacht und in ein Konzept christlicher Herrschaft integriert wird. In der religiösen Logik erweist sich die Würde und Eignung Josaphats als Fürst gerade in seiner Demut und seinem asketischen

<sup>51</sup> Zu dieser ‚Differenzlogik‘ vgl. Felix Prautzsch, „Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der ‚Legenda aurea‘“, in: *DIEGESIS* 7,2 (2018), 90–110, 92 f.

<sup>52</sup> Vgl. Peter Strohschneider, „Weltabschied, Christusunachfolge und die Kraft der Legende“, in: *GRM* 60 (2010), 143–164, 143.

Leben als Ausdruck einer konsequent umgesetzten geistlichen Haltung. Dies müsste aber dennoch für die Erzählung ein strukturelles wie inhaltliches Problem darstellen, würde die Anachorese des Königs zum Ende jeder Herrschaft führen und damit das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz einseitig zu Ungunsten letzterer entscheiden. Die Spannung wird aber gerade in der Begründung und Legitimation neuer weltlicher, dabei sich ihres göttlichen Ursprungs bewusster Macht aufgefangen: Der Nachfolger auf dem Königsthron ist also nicht nur eine hagiographische Funktionsstelle, die die getreue Überlieferung von Josaphats Vita verbürgt, sondern er führt fort, was dieser als Aufgabe nicht weiter übernehmen kann, weil er zum anachoretischen Heiligen bestimmt ist.

Barachias nimmt seinerseits bereits das Vorbild Josaphats auf, um das darin aufscheinende Ideal auf eigene Weise zu verwirklichen, und stellt damit die Möglichkeit abstrahierender Anverwandlung des Heiligen im Zeichen christlich legitimierten Königtums exemplarisch vor Augen. Er wird somit zum Paradigma einer admirativ-imitativen Nachfolge Josaphats und letztlich Christi durch ein höfisches Publikum<sup>53</sup>, dessen Selbstverständnis als gesellschaftliche Elite und Anspruch auf legitime Macht in der Inszenierung des Textes vom religiösen Charisma des Heiligen profitieren können. Christliche Herrschaft wird – so paradox es zunächst scheinen mag – verstetigt eben durch die Weltabkehr ihres herausragenden Vertreters, so dass diese schließlich gar konstitutiv wird für ihren Fortbestand. Denn Josaphat geht den konsequenten Weg der Christusnachfolge stellvertretend für alle, sein Land und seine Untertanen und darüber hinaus für die Rezipienten seiner Legende, sei es monastisch, allgemein laikal oder eben spezifisch adlig-höfisch.

Diese Singularität der Anachorese Josaphats und die Funktion von deren narrativer Repräsentation werden im Zusammenhang seines Abschieds aus der Welt in einem Erzählerkommentar reflexiv auf die Geltungsmöglichkeiten legendarischen Erzählens angewandt. So heißt es beim Aufbruch des Protagonisten in einem geradezu euphorischen Erzählgestus:

sô sêre er vreuen sich began,  
rehte als ob ein vremeder man  
in herzeclîcher swaere  
in dem ellende waere  
und daz ellende wolde lân  
und vrœliche wider gân  
zuo sînen vriunden in sîn lant. (BJ, 14909–14915)

[So sehr begann er sich zu freuen, so als ob ein fremder Mann in tiefem Kummer in der Fremde wäre und die Fremde verlassen und wieder zu seinen Freunden in die Heimat gehen wollte.]

<sup>53</sup> Zur Verschränkung der *imitatio*-Ebenen vgl. oben Anm. 46.

Doch während Josaphat aus der als Fremde verstandenen Welt der ihm gemäßen Lebensform und dem Himmelreich als der wahren und unvergänglichen Heimat zustrebt, beklagt der Erzähler mit mehrfachem „owê“ (BJ, 14923–14934) den einsamen Abschied Josaphats, dem niemand aus dem „ellende“ [„der Fremde“] in die wahre „heimuot“ [„Heimat“] folge (BJ, 14930 und 14931). In einer allegorischen Auslegung sind damit alle Menschen gemeint, Erzähler und Rezipienten eingeschlossen:

Hie meine ich dirre welte kint,  
die mit houbetsünden sint  
und in den sô stille stânt  
und niht mit dem rehten gânt  
ûz den sünden in daz leben,  
dem niemer ende wirt gegeben. (BJ, 14935–14940)

[Damit meine ich die Kinder dieser Welt, die in den größten Sünden leben und in ihnen verharren und nicht dem richtigen Weg folgen, aus den Sünden in das Leben, das niemals enden wird.]

Der Erzähler reiht sich dabei explizit in die Menge der Sünder ein, wenn es heißt: „owê, war gât nû Jôsaphât, / daz manec sîn vriunt sô stille stât, / der ich leider einer bin“ [„Oh weh, wohin geht nun Josaphat, dass viele seine Freunde so still verharren, von denen ich leider einer bin“] (BJ, 14941–14943), um sich – ganz ohne ironische Brechung<sup>54</sup> – als Vermittler des Geschehens an seinen Protagonisten zu binden:

nû wil ich in niht eine lân  
und wil im geselleschaft  
mit geselleclîcher kraft  
leisten mit dem mære. (BJ, 14946–14949)

[Nun will ich ihn nicht alleine lassen, sondern ihm mit dieser Erzählung Gesellschaft leisten.]

Dieses „mære“, das von Askese und Anachorese als „der welte widerstrît“ handelt, wird im Epilog an die geistliche Autorität des historisch verbürgten und dem primären Publikum wohl bekannten Abtes Wido des Zisterzienserklosters Cappel gebunden.<sup>55</sup> Dieser habe mitsamt seinem Konvent den Autor aufgefordert und legitimiert, es aus dem Lateinischen in deutsche Verse – und das heißt in diesem Fall auch: in den Diskurs der höfischen Literatur – zu übertragen, weil es kostbare *lêre* vermittele, „daz ez vil lihte maneges muot / ze bezzerunge kêrte / und bezzerunge lêrte“ [„damit es möglicherweise den Sinn von etlichen Leuten zur Besserung kehrt und Besserung lehrt“] (BJ, 16072–16074). Insofern die Er-

<sup>54</sup> Anders Wyss, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ zwischen Legende und Roman“, 231. Vgl. dazu oben, Anm. 20.

<sup>55</sup> Vgl. oben Anm. 14.

zählung aber nicht nur von „der welte widerstrît“ handelt, sondern als Aufruf zu „beizzerunge“ im Sinne der *conversio* zu einer grundlegend spirituell-asketischen Lebensweise dieser Widerspruch gegen die Welt selbst *ist*, wie es im Epilog ausdrücklich heißt, eröffnet sich in ihrer Rezeption ein eigener Modus der *vita perfectionis*. Die Beobachtung, dass ein solches Werk, auch wenn es als polemische Absage an die höfische Dichtung inszeniert wird, indes nicht ohne deren poetisch-stilistische Mittel auskommt und neben dem oder besser: im religiösen immer auch ein höfisch-unterhaltendes Interesse bedient<sup>56</sup>, ist angesichts der eingangs beschriebenen Interferenzen wenig überraschend – es spricht aber für das zeitgenössische Interesse an einer Integration des Diskurses der Anachorese in den adlig-höfischer Repräsentation.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Barlaam et Iosaphat*, Versión vulgata latina, con la traducción de Juan de Arce Solorceno (1608), hg. v. Oscar de la Cruz Palma (Nueva Roma. Bibliotheca Graeca et Latina Aevi Posterioris 12), Madrid 2001.
- Bischof Otto II. von Freising, *Der Laubacher Barlaam*, hg. v. Adolf Perdisch, Nachdruck der Ausgabe Tübingen 1913 (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart 260), Hildesheim/New York 1979.
- Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*, hg. v. Franz Pfeiffer, Photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1843 (Deutsche Neudrucke. Reihe: Texte des Mittelalters), Berlin 1965.

---

<sup>56</sup> Vgl. Manfred Kern, „Das ‚Märchen‘ vom Widerstreit. Weltkritik, Götterpolemik und poetische Resistenz im ‚Barlaam‘ Rudolfs von Ems“, in: Constanza Cordoni/Matthias Meyer (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 191–210. – Von daher scheint es mir, und zwar inhaltlich-thematisch wie erzähltheoretisch, kurzschlüssig, die fraglos markanten Erzählexkurse zum Thema Minne und Frauen (BJ, 11735–11870 und 12267–12289), wie in der Forschung immer wieder geschehen, als Belege für eine Distanzierung des Autors Rudolf von seiner Erzählung anzuführen und relativierend gegen die im Weg des Protagonisten verkörperten religiös-asketischen Geltungsansprüche zu wenden, vgl. dazu die Hinweise oben in Anm. 19 und zuletzt Mathias Meyer, „‚Barlaam‘, die Heilsgeschichte und der/die Erzähler“, in: Elke Krotz u. a. (Hg.), *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung* (ZfdA, Beihefte 29), Stuttgart 2020, 97–111, 94: „Indem er [= Rudolf, F. P.] nun überlegt, wie er die Ehre der Frauen retten könnte, redet er zwar vom vorgeblichen Anlass her gegen die Binnengeschichte, eigentlich aber gegen seinen eigenen Roman an.“ Einen Vorschlag für eine narratologisch fundierte Beschreibung der immer wieder zu beobachtenden multifunktionalen Perspektivierung im legendarischen Erzählen, die aber dennoch auf dessen geistlichen Bedeutungshorizont bezogen bleibt, hat jüngst Daniel Eder mit dem auf den Slavisten Wolf Schmid zurückgehenden narrativen Ebenenmodell gemacht, vgl. „Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ‚legendarischen Erzählens‘“, in: *Euphorion* 113 (2019), 257–292.

### Sekundärliteratur

- Almond, Philip, „The Buddha of the Christendom. A Review of the Legend of Barlaam and Josaphat“, in: *Religious Studies* 23 (1987), 391–406.
- Benz, Maximilian/Weitbrecht, Julia, „*Honicmaeziu maere*. Zur Welthaltigkeit legendarischen Erzählens bei Rudolf von Ems und Reinbot von Durne“, in: Susanne Köbele/Claudio Notz (Hg.), *Die Versuchung der schönen Form. Spannungen in ‚Erbauungs‘-Konzepten des Mittelalters*, Göttingen 2019, 245–266.
- Biesterfeldt, Corinna, *Montage – Der Rückzug aus der Welt als Erzählschluß. Untersuchungen zu ‚Kaiserchronik‘, ‚König Rother‘, ‚Orendel‘, ‚Barlaam und Josaphat‘, ‚Prosa-Lancelot‘*, Stuttgart 2004.
- de Boor, Helmut, *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bd. 2: *Die höfische Literatur. Vorbereitung, Blüte, Ausklang. 1170–1250*, München 1953, 180–181.
- Bosl, Karl, „*Potens* und *Pauper*. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum ‚Pauperismus‘ des Hochmittelalters“, in: Ders., *Frühformen der Gesellschaft im mittelalterlichen Europa. Ausgewählte Beiträge zu einer Strukturanalyse der mittelalterlichen Welt*, München 1964, 106–134.
- Brackert, Helmut, *Rudolf von Ems. Dichtung und Geschichte* (Germanische Bibliothek, Dritte Reihe, Untersuchungen und Einzeldarstellungen), Heidelberg 1968.
- Classen, Albrecht, „Kulturelle und religiöse Kontakte zwischen dem christlichen Europa und dem buddhistischen Indien im Mittelalter. Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* im europäischen Kontext“, in: *Fabula* 41 (2000), 203–228.
- Cordoni, Constanza, *Barlaam und Josaphat in der europäischen Literatur des Mittelalters. Darstellung der Stofftraditionen – Bibliographie – Studien*, Berlin 2014.
- Czizek, Hannah, *Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ und seine lateinische Vorlage*, Diss. masch., Wien 1931.
- Eder, Daniel, „Von Wundern und Flatulenzen. Narratologische Überlegungen zum Forschungsparadigma des ‚legendarischen Erzählens‘“, in: *Euphorion* 113 (2019), 257–292.
- Erben, Johannes, „Zu Rudolfs ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Ders./Eugen Thurnher (Hg.), *Germanistische Studien* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft 15), Innsbruck 1969, 33–39.
- Ertzdorff, Xenja von, *Rudolf von Ems. Untersuchungen zum höfischen Roman im 13. Jahrhundert*, München 1967.
- Frend, William H. C., „Bekehrung I. Alte Kirche und Mittelalter“, in: *TRE* 5 (1980), 440–458.
- Grönbold, Günter, „Buddha“, in: *EM* 2 (1979), 987–998.
- Grundmann, Herbert, „Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. *Conversi* und *nutriti* im Kloster“, in: Josef Fleckenstein/Karl Schmid (Hg.), *Adel und Kirche. Gerd Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern*, Freiburg i. Br. 1968, 325–345.
- Harms, Wolfgang, „Anagnorisis-Szenen des mittelalterlichen Romans und Ulrich Füetters ‚Buch der Abenteuer‘“, in: *ZfdA* 95 (1966), 301–318.
- Huber, Christoph/Wachinger, Burghart/Ziegeler, Hans-Joachim (Hg.), *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000.
- Jolles, André, *Einfache Formen* [1930], 6., unveränd. Aufl. (Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 15), Tübingen 1982.

- Kern, Manfred, „Das ‚Märchen‘ vom Widerstreit. Weltkritik, Götterpolemik und poetische Resistenz im ‚Barlaam‘ Rudolfs von Ems“, in: Constanza Cordoni/Matthias Meyer (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 191–210.
- Köbele, Susanne/Bruno Quast (Hg.), *Literarische Säkularisierung im Mittelalter* (Literatur – Theorie – Geschichte 4), Berlin 2014.
- Kössinger, Norbert, „Barlaam und Josaphat deutsch: Eine Projektskizze zur Pragmatik von Legenden“, in: Constanza Cordoni/Matthias Meyer (Hg.), *Barlaam und Josaphat. Neue Perspektiven auf ein europäisches Phänomen*, Berlin 2015, 211–226.
- Lang, David Marshall, „St. Euthymius the Georgian and the Barlaam and Ioasaph Romance“, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 17 (1995), 306–325.
- Lambertus, Hendrik, „Der Weg aus der Welt im Wandel. Welt und Weltflucht in Rudolfs von Ems *Barlaam und Josaphat* und der altnorwegischen *Barlaams saga ok Josaphats* vor dem Hintergrund der indischen Buddhacarita-Tradition“, in: *Mediaevistik. Internationale Zeitschrift für interdisziplinäre Mittelalterforschung* 24 (2011), 37–110.
- MacQueen, Graeme, „Rejecting enlightenment? The medieval Christian transformation of the Buddha-legend in Jacobus de Voragine’s ‚Barlaam and Josaphat‘“, in: *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 30 (2001), 151–165.
- Meyer, Mathias, „‚Barlaam‘, die Heilsgeschichte und der/die Erzähler“, in: Elke Krotz u. a. (Hg.), *Rudolf von Ems. Beiträge zu Autor, Werk und Überlieferung* (ZfdA, Beihefte 29), Stuttgart 2020, 97–111.
- Mertens, Volker, „Sprechen mit Gott – Sprechen über Gott. Predigt und Legendendichtung im frühen 13. Jahrhundert (Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat*)“, in: Nine Miedema/Angela Schrott/Monika Unzeitig (Hg.), *Sprechen mit Gott. Redeszenen in mittelalterlicher Bibeldichtung und Legende* (Historische Dialogforschung 2), Berlin 2012, S. 269–283.
- Müller, Jan-Dirk, „Wie christlich ist das Mittelalter oder: Wie ist das Mittelalter christlich? Zum *Herzmaere* Konrads von Würzburg, in: PBB 137 (2015), 396–419.
- Nägler, Charlotte, *Studien zu ‚Barlaam und Josaphat‘ vom Rudolf von Ems*, Diss. masch., Karlsruhe 1972.
- Ott, Norbert H., „Barlaam und Josaphat“, in: *KdiH* 2 (1996), 5–21.
- Ders., „Anmerkungen zur Barlaam-Ikonographie. Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ in Malibu und die Bildtradition des Barlaam-Stoffs“, in: Odilo Engels/Peter Schreiner (Hg.), *Die Begegnungen des Westens mit dem Osten. Kongressakten des 4. Symposiums des Mediävistenverbandes in Köln 1991 aus Anlaß des 1000. Todesjahres der Kaiserin Theophanu*, Sigmariningen 1993, 365–385.
- Prautzsch, Felix, „Der heilige Franziskus vor dem Sultan. Erzählen von religiösen Gegensätzen und die Ästhetik der Legende“, in: Olivia Kobiela/Lena Zschunke (Hg.), *Himmlisch, irdisch, höllisch. Religiöse und anthropologische Annäherungen an eine historisierte Ästhetik*, Würzburg 2019, 295–335.
- Ders., „Die Wahrheit der Legende. Geltungsbedingungen und Geltungsstrategien legendarischen Erzählens am Beispiel der ‚Legenda aurea‘“, in: *DIEGESIS* 7,2 (2018), 90–110.
- Ders., *Heilige und Heiden im legendarischen Erzählen des 13. Jahrhunderts. Formen und Funktionen der Aushandlung des religiösen Gegensatzes zum Heidentum* (Literatur – Theorie – Geschichte 20), Berlin/Boston 2021.



- Ders., „Vermittlung von Heilswissen und kollektive Heilsgewissung. Zur gemeinschaftsstiftenden Funktion von Konversionslegenden, am Beispiel von Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, erscheint in: Angelika Kemper/Christian Domenig (Hg.), *Zwischen Himmel und Alltag. Wissen und Gemeinschaft vom Hochmittelalter bis in die Frühe Neuzeit* (Medieval to Early Modern Culture/Kultureller Wandel vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit), Frankfurt a. M. u. a. 2021.
- Röcke, Werner, „Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman“, in: Hedda Ragotzky/Horst Wenzel (Hg.), *Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen*, Tübingen 1990, 209–226.
- Rupp, Heinz, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Walter Franke (Hg.), *Dienendes Wort. Eine Festgabe für Ernst Bender zum 70. Geburtstag*, Karlsruhe 1959, 11–37.
- Schnell, Rüdiger, *Rudolf von Ems. Studien zur inneren Einheit seines Gesamtwerks* (Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur 41), Bern 1969.
- Strohschneider, Peter, „Weltabschied, Christusbefolgung und die Kraft der Legende“, in: *GRM* 60 (2010), 143–164.
- Ders. (Hg.), *Literarische und religiöse Kommunikation in Mittelalter und Früher Neuzeit. DFG-Symposium 2006*, Berlin 2009.
- Traulsen, Johannes, „Diesseitige und jenseitige *richheit* in Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘“, in: Jutta Eming (Hg.), *Fremde – Luxus – Räume. Konzeptionen von Luxus in Vormoderne und Moderne* (Literaturwissenschaft 43), Berlin 2015, 43–62.
- Tubach, Jürgen, „Das Bild vom idealen Christen. Askese im Barlaam-Roman“, in: Armenuhi Drostabgarjan/Jürgen Tubach (Hg.), *Sprache, Mythen, Mythizismen. Festschrift für Walter Beltz zum 65. Geburtstag am 25. April 2000*, Bd. 3, Halle a. d. S. 2004, 759–782.
- Walliczek, Wolfgang, „Rudolf von Ems“, in: <sup>2</sup>VL 8 (1992), 322–345.
- Wyss, Ulrich, „Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ zwischen Legende und Roman“, in: Peter Ganz (Hg.), *Probleme mittelhochdeutscher Erzählformen. Marburger Colloquium 1969* (Publications of the Institute of Germanic Studies 13), Berlin 1972, 214–238.
- Ders., „Otto II. von Freising“, in: <sup>2</sup>VL 7 (1989), 223–225.

# Das Kloster als Ort intellektueller Vervollkommnung?

Bursfelder und Windesheimer ‚Klosterhumanisten‘  
und ihr Studium zwischen *vita activa*  
und *vita contemplativa*

*Linus Möllenbrink*

Although religion and scholarship both belong to the *vita contemplativa* and thus can be considered conceptually related, early modern ‘monastic humanists’ consistently had to justify their scholarly pursuits. As examples from the Bursfeld and Windesheim reforms show, they did not resort to the established connection of scholarship and religion in the contemplative life in order to do so. Instead, they conceptualized studying as a type of labour and therefore understood it as part of the *vita activa*. Consequently, scholarly activity was separated from religious contemplation and subordinated to it. In this interplay of *vita activa* and *vita contemplativa*, the humanistically minded monk can strive for perfection.

Im Dezember 1416 schreibt der italienische Humanist Poggio Bracciolini an seinen Freund Guarino Guarini, wie er in der Benediktinerabtei Sankt Gallen einen Quintilian-Codex gefunden habe, der dort wie ein Gefangener gehalten worden sei: schmutzig, staubig und verschimmelt, nicht etwa in der Bibliothek, sondern in einem Verlies, wo man nicht einmal einen Schwerverbrecher festhalten würde.<sup>1</sup> Diese bekannte Anekdote verweist auf zwei Dinge: Einerseits wird das

---

<sup>1</sup> Brief vom 16.12.1416: „Fortuna quedam fuit cum sua, tum maxime nostra, ut cum essemus Constantie otiosi, cupido incesseret videndi eius loci quo ille reclusus tenebatur. Est autem monasterium Sancti Galli prope urbem hanc milibus passuum XX. Itaque nonnulli animi laxandi et simul perquirendorum librorum, quorum magnus numerus esse dicebatur, gratia eo pereximus. Ibi inter confertissimam librorum copiam quos longum esset recensere, Quintilianum comperimus adhuc salvum et incolumem, plenum tamen situ et pulvere squalentem. Erant enim non in bibliotheca libri illi, ut eorum dignitas postulabat, sed in tetrico quodam et obscuro carcere, fundo scilicet unius turris quo ne capitalis quidem rei damnati retruderentur.“ [„Ein für ihn (sc. Quintilian) und uns günstiger Zufall wollte es, dass mich, während ich in Konstanz gerade nichts Dringendes zu tun hatte, die Lust überkam, die Stätte aufzusuchen, wo er versteckt gehalten wurde. – Ungefähr zwanzig Meilen von hier entfernt liegt nämlich das Kloster Sankt Gallen. Um mir etwas Abwechslung zu verschaffen – und zugleich Bücher zu erwerben –, begab ich mich also dorthin, wo es angeblich viele Bücher geben sollte. Inmitten einer dichtgedrängten Fülle von Büchern (es dauerte zu lange, wollte ich sie einzeln aufführen), fand ich einen vollständig unver-

Kloster von Poggio als ein Ort gezeichnet, der Wissenschaft und Literatur<sup>2</sup> geradezu feindselig gegenübersteht – und es waren nicht zuletzt solche Äußerungen, die das Bild vom Humanismus als einer säkularen und geradezu anti-monastischen Bewegung geprägt haben.<sup>3</sup> Andererseits wird hier indirekt auch deutlich,

---

sehrten Quintilian, wenn auch dick verstaubt und vor Schmutz und Moder starrend. Die Bücher befanden sich nämlich nicht in der Bibliothek, wie es ihrem Rang entsprochen hätte, sondern in einem ekligen, düsteren Kellerloch, zutiefst in einem Turm, in den man nicht einmal zum Tode Verurteilte hinabgeworfen hätte.“] Zitiert nach Poggio Braccioloni, *Epistolarum familiarum libri*, Lettere, Bd. 2, hg. v. Helene Harth, Florenz 1984, Nr. II/5, 153–156, 155,68–78. Übersetzung nach *Humanistische Geisteswelt. Von Karl dem Großen bis Philip Sidney*, hg. v. Jürgen von Stackelberg (Geist des Abendlandes), Baden-Baden 1995, 191. Zum Brief und dem Kontext von Poggios Selbstheroisierung Hartmut Wulfram, „Sündenpfehl, Burgverlies und Autodafé: Wie Poggio Bracciolini nördlich der Alpen die Antike wiederfindet“, in: Francesco Furlan/Gabriel Siemoneit/Hartmut Wulfram (Hg.), *Exil und Heimatferne in der Literatur des Humanismus von Petrarca bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts* (NeoLatina 30), Tübingen 2019, 247–273, 254–259. Poggio berichtet von dem Unternehmen in ähnlichen Worten auch in weiteren Briefen, vgl. ebd., 254. Vergleichbar ist weiterhin die Schilderung seines Begleiters Cencio de' Rustici in einem Schreiben an Francisco de Fiana aus demselben Jahr. Zitiert nach Ludwig Bertalot, „Cincius Romanus und seine Briefe“, in: Ders., *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, Rom 1975, Teilbd. 2, 131–180, 144–147, bes. 146,1–12. Englische Übersetzung in *Two Renaissance Book Hunters. The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*, transl. from the Lat. and annot. by Phyllis W. G. Gordan, New York/London 1974, 188 f. Siehe zudem die Darstellung von Bartolomeo Aragazzi, dazu unten, Anm. 5. – Stephen Greenblatt sieht in Poggios Darstellung auch eine psychische Verarbeitung der Gefangenschaft des Hieronymus von Prag, der ein halbes Jahr vor Poggios Besuch in Sankt Gallen auf dem Konzil von Konstanz hingerichtet worden war. Vgl. Stephen Greenblatt, *Die Wende. Wie die Renaissance begann*, aus dem Engl. v. Klaus Binder, München 2012, 301 f.: „In diesen Worten spürt man vielleicht den Stich seines Gewissens, das sich schuldig fühlte, als er Hieronymus' Verurteilung und Hinrichtung verfolgte. Oder anders: Die Rettung des Manuskripts steht für eine versäumte Menschenrettung. Konnte er den Mönchen einen Text aus den Klauen reißen, dann war dies eine Rettung, die Poggio im Fall des wortgewaltigen, aber verurteilten Hieronymus niemals hätte bewerkstelligen können.“

<sup>2</sup> Ich verwende bewusst den anachronistischen Begriff der ‚Wissenschaft‘ im Bewusstsein, dass gerade die fehlende Ausdifferenzierung der Wissenschaft in der Vormoderne zu den Spannungen führt, auf deren Beschreibung es mir im Folgenden ankommt. ‚Wissenschaft‘ verstehe ich dabei in einem ‚weiten‘ Sinne, also weniger in Bezug auf erkenntnistheoretische Kriterien (etwa als Verfahren der Hervorbringung gesicherten, begründbaren Wissens), sondern als Summe von „miteinander verbundenen Praktiken und Tätigkeitsformen“ (Uffe Juul Jensen, „Wissenschaft“, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler in Zusammenarb. mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici u. Arnim Regenbogen u. a., Bd. 4, Hamburg 1990, 911–921, 911). Zeitgenössische Ausdrücke, die in den Quellen in diesem Zusammenhang gebraucht werden, sind etwa *studium* (als Tätigkeit), *litterae* (für die Gegenstände) und *doctrina* (als Ertrag der wissenschaftlichen Bemühungen).

<sup>3</sup> Vgl. dazu in forschungsgeschichtlicher Perspektive Thomas Kaufmann, „Die gottlosen und die frommen Humanisten im Spiegel der Forschung. Zur Konstruktion ihrer ‚Religion““, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten?* (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33), Wiesbaden 2016, 11–47, bes. 15–31. Zu antimonastischen Tendenzen bei Poggio auch Greenblatt, *Die Wende*, 46 f.

dass gerade die mittelalterlichen Klöster als Horte des Wissens dazu beigetragen haben, die pagane Literatur der Antike bis in die Neuzeit zu überliefern und zu bewahren:<sup>4</sup> Poggio spricht ausdrücklich von einer „großen“ und „außerordentlich dicht zusammengedrängten Menge an Büchern“ im Kloster Sankt Gallen [„magnus numerus“, „confertissima copia librorum“].<sup>5</sup> Diese Spannung im Verhältnis von Kloster und Wissenschaft am Ende des Mittelalters bildet den Ausgangspunkt meiner Überlegungen.

Auf einer grundlegend konzeptionellen Ebene kann man dabei zunächst eine große Nähe zwischen religiöser Lebensform und Wissenschaft beobachten, wie im Folgenden gezeigt werden soll.

## 1. Die Verbindung von Kloster und Wissenschaft in der *vita contemplativa*

In der europäischen Geistesgeschichte werden – vereinfacht dargestellt – bekanntlich zwei grundlegende Lebensformen unterschieden: Aristoteles spricht von *bios praktikos* und *bios theoretikos*, in der christlich-lateinischen Tradition wird diese Unterscheidung als *vita activa* und *vita contemplativa* übernommen.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Vgl. dazu Paul Oskar Kristeller, „The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning“, in: *American Benedictine Review* 21 (1970), 1–55, 4–6. Grundlegend immer noch Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters*, Düsseldorf 1963. Die Diskrepanz zeigt sich im vorliegenden Kontext auch an der Tatsache, dass es sich bei dem von Poggio beschriebenen ‚Gefängnisturm‘ keineswegs um irgendein Verlies handelt, sondern um den sogenannten Hartmut-Turm, der bis ins 16. Jahrhundert – keineswegs unüblich – die Bibliothek des Klosters beherbergt hat. „Dass, vermutlich nicht zuletzt aus Feuerschutzgründen, ‚mitteleuropäische‘ Bibliotheken im Spätmittelalter des öfteren in festungsartigen Gebäudeteilen untergebracht waren [...], wusste man zweifellos auch weiter südlich auf der italienischen Halbinsel“ (Wulfram, „Sündenpfeil“, 265).

<sup>5</sup> Auch Poggios Mitstreiter Bartolomeo Aragazzi nennt die klösterliche Bibliothek zwar ein „Gefängnis antiker Bücher“ [„carcer codicum vetustorum“], erwähnt aber gleichzeitig, er habe im Kloster eine so große Menge an Codices gefunden, dass er sie nicht vollständig auflisten könne: „Mitto brevem indicem multorum voluminum, sed non omnium: nam dies vix sufficeret ad scribendum“. [„Ich schicke dir ein kurzes Verzeichnis vieler Bände, aber nicht aller, denn ein Tag würde kaum ausreichen, um sie aufzuschreiben.“] Zitiert nach [Ambrosius Traversarius,] *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae* [...], hg. v. Laurentius Mehus, Florenz 1759, Nr. 24/9, 981–985, 984. Für eine englische Übersetzung des Textes siehe Gordon (Hg.), *Two Renaissance Book Hunters*, 206–210.

<sup>6</sup> Vgl. Christian Trottmann, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *HWPPh* 11 (2001), 1071–1075; Aimé Solignac, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623. – Der Begriff der Lebensform (gr. *bios*, lat. *vita*) wird sowohl in der Forschung als auch in den historischen Quellen auf verschiedene, nicht immer eindeutig voneinander zu differenzierende Weisen gebraucht: In einem ethisch-philosophischen Sinn

Die *vita contemplativa* ist dabei spätestens seit der christlichen Spätantike in erster Linie religiös konnotiert<sup>7</sup>, etabliert sich aber ebenfalls als diejenige Lebensform, in der neben der Religion auch die Wissenschaft verortet wird.<sup>8</sup> Die Vorstellung einer grundlegenden Verbindung von Wissenschaft und Religion finden wir bereits bei Aristoteles, wenn er in der *Metaphysik* die Wissenschaft als Erfindung der Priester im alten Ägypten beschreibt: Weil sie sich zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit nicht um weltliche Belange kümmern mussten, also Muße hatten (Aristoteles benutzt das vom gr. σχολή/*scholé* abgeleitete Verb ἐσχόλασαν / *escholasan*), hätten sie die mathematischen Wissenschaften entdeckt.<sup>9</sup> Die Verfügung über Muße als einer Freiheit von äußeren Zwängen ist

bezeichnet er grundlegende Alternativen der Lebensführung, die zum Beispiel ständisch kodiert sein können. Darauf aufbauend wird er aber auch für plurale „soziale Verhaltensweisen“ innerhalb dieser Lebensformen verwendet, die auf bestimmten sozialen „Konventionen und Institutionen“ basieren. In diesem Sinne benutzt ihn prominent Arno Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979, zur Begriffsgeschichte 14–21, Zitate 20 f. Auch wenn sich diese Problematik nicht völlig umgehen lässt, versuche ich den Begriff im vorliegenden Kontext so zu verwenden, dass deutlich wird, in welchem Sinn er jeweils gebraucht wird.

<sup>7</sup> Vgl. Jochen Gimmel/Tobias Keiling, *Konzepte der Muße*, unter Mitarb. v. Joachim Bauer u. a., Tübingen 2016, 24–31. Zwar würde die *theoría* bei Aristoteles noch „keineswegs eine im eigentlichen Sinne religiöse Ebene beschreiben“ und der „Begriff der Kontemplation“ gewinne erst „mit der christlichen Ausformulierung des Konzepts seine bis heute weit verbreitete religiöse Konnotation“ (ebd., 24), doch sei bereits mit „der von Aristoteles vorgenommenen Zuordnung der Muße zur Tätigkeit der *theoría* und zu einem ersten göttlichen Prinzip [...] eine wichtige Vorentscheidung zugunsten einer theologischen Konzeption von Muße getroffen.“ (25 f.) Zum religiösen Gehalt des *bios theoretikos* auch Dietmar Mieth, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. 1969, durchges. u. erw. Nachdruck], 42 f. Zum religiösen Gehalt der Muße siehe außerdem unten, Anm. 10.

<sup>8</sup> Dieser ursprüngliche Zusammenhang von Gelehrsamkeit und *vita contemplativa* kommt noch bei Nietzsche zum Ausdruck (*Menschliches, Allzumenschliches*, 1,284): „Zum Zeichen dafür, dass die Schätzung des beschaulichen Lebens abgenommen hat, wetteifern die Gelehrten jetzt mit den thätigen Menschen in einer Art von hastigem Genusse, so dass sie also diese Art, zu genießen, höher zu schätzen scheinen, als die, welche ihnen eigentlich zukommt und welche in der That viel mehr Genuss ist. Die Gelehrten schämen sich des otium. Es ist aber ein edel Ding um Musse und Müssiggehen.“ Zitiert nach Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, Kritische Studienausg., Bd. 2, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchg. Aufl., Berlin/New York 1988, 232,1–11. Für Paul Oskar Kristeller ist schon das Konzept der *vita contemplativa* an sich eine Erfindung der Intellektuellen, vgl. Paul Oskar Kristeller, „The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 133–152, 134: „The very concept of the contemplative life, and the entire distinction between theory and practice, let alone the claim that the theoretical life is equal or superior to the practical life, is of course an invention of the intellectuals.“ Zum Zusammenhang von Muße/*scholé*, Kontemplation/*theoría* und Erkenntnis auch Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 53–56.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, 981b20–25: ὅθεν ἤδη πάντων τῶν τοιούτων κατεσκευασμένων αἰ μὴ πρὸς ἡδονὴν μηδὲ πρὸς τὰναγκαῖα τῶν ἐπιστημῶν εὐρέθησαν, καὶ πρῶτον ἐν τοῦτοις

dabei das entscheidende Stichwort, das Gelehrsamkeit und religiöse Lebensform miteinander verbindet.<sup>10</sup> Aus einer systematischen Perspektive beschreibt diese Verbindung von Religion und Wissenschaft auch der Wissenschaftshistoriker David Kaldewey. Er sucht nach Strategien, mit denen sich die Wissenschaft in der europäischen Kultur als autonomes System etabliert hat. Seine These lautet dabei, dass sie als eigentlich leerer semantischer Raum in ihrem Streben nach Autonomie an älteren, vorgängigen Autonomie-Vorstellungen partizipiert habe – und zwar in erster Linie an solchen, die aus dem religiösen Bereich stammen.<sup>11</sup>

---

τοῖς τόποις οὐπὲρ ἐσχόλασαν· διὸ περὶ Αἴγυπτον αἱ μαθηματικαὶ τέχναι συνέστησαν, ἐκεῖ γὰρ ἀφείθη σχολάζειν τὸ τῶν ἱερέων ἔθνος. [„Worauf dann, als alles Derartige schon ausgebildet war, diejenigen Wissenschaften gefunden wurden, die weder auf das Vergnügen noch auf das Lebensnotwendige gerichtet sind, und zuerst an Orten, wo man Muße hatte; daher kamen im Raum von Ägypten die mathematischen Künste auf, denn dort wurde die Priesterkaste für ein Leben der Muße freigestellt.“] Zitiert nach [Aristoteles,] *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1957, 3. Übersetzung Aristoteles, *Metaphysik*, übers. u. eing. v. Thomas Alexander Szlezák, Berlin 2003, 5. – Auf diese Stelle verweist auch der Humanist Francesco Petrarca in *De vita solitaria*, Buch 1, 6,13: „Vacuitatem vero – seu vacationem dici mavis – literarum atque artium fontem esse si michi forte non credis, Aristotili crede, qui primo Metaphisice sue libro circa Egiptum constitutas mathematicas artes ait, rationem afferens, quod ibi gens sacerdotum vacare dimissa est.“ [„Daß das Befreitsein oder, wenn du lieber willst, die Befreiung die Quelle der Literatur und der freien Künste ist, glaubst du vielleicht nicht mir, wohl aber dem Aristoteles, der im ersten Buch seiner *Metaphysik* als Grund dafür, daß die Mathematik in Ägypten erfunden wurde, angibt, die Priester seien dort von allen Aufgaben entbunden gewesen.“] Zitiert nach Francesco Petrarca, *De vita solitaria. Buch I*, kritische Textausg. u. ideengeschichtl. Komm. v. Karl A.E. Enenkel (Leidse romanistische reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden 24), Leiden u. a. 1990, 98,99–102. Übersetzung Francesco Petrarca, *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, hg. u. mit einem Vorwort v. Franz Josef Wetz, aus dem Lat. übers. v. Friederike Hausmann, Stuttgart 2004, 99. Auch im zweiten Buch führt Petrarca mit den indischen Brahmanen und gallischen Druiden Angehörige religiöser Lebensformen als erste Vertreter der *vita solitaria* an (*De vita solitaria*, Buch 2, 11). Zitiert nach Francesco Petrarca, *Prose*, hg. v. Guido Martellotti u. a. (La letteratura italiana. Storia e testi 7), Mailand/Neapel 1955, 512–518, 522. Übersetzung in Petrarca, *Das einsame Leben*, 191–195, 197. Zu dieser „poetische[n] Fiktion eines gemeinsamen mythischen Ursprungs von monastischer und humanistischer Lebensform“ vgl. Nikolaus Staubach, „*Christianum sectam arripe*. Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration“, in: Klaus Garber/Heinz Wisman (Hg.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, unter Mitwirkung v. Winfried Siebers, Bd. 1 (Frühe Neuzeit 26), Tübingen 1996, 112–170, 161 (Zitat ebd.).

<sup>10</sup> Dass sich jede Form der Muße aus dem Kult ableite und daher einen religiösen Kern besitze, glaubte schon Josef Pieper, *Muße und Kult*, München 1948, 77–83. – Auch in Poggios eingangs zitiertem Brief bildet Muße (*otium*) als Abwesenheit von äußeren Belangen den Rahmen, in dem die Auffindung des Quintilian-Codex stattfindet: „cum essemus Constantie otiosi“. Zitiert nach Poggio Braccioloni, *Epistolarum familiarum libri*, Lettere 2, 155,68 f.

<sup>11</sup> Vgl. David Kaldewey, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*, Bielefeld 2013, 191–247, bes.

Die Wissenschaft habe sich also gewissermaßen eine Nische in der zunächst primär religiös konnotierten *vita contemplativa* gesucht.

Wie wirksam dieser Zusammenhang auch noch im Humanismus des 14., 15. und 16. Jahrhunderts war<sup>12</sup>, zeigt nicht zuletzt das Beispiel von Francesco Petrarca's Traktat *De vita solitaria* (1346–1366), dessen Einfluss auf die humanistische Diskussion über die richtige Lebensform kaum überschätzt werden kann.<sup>13</sup> Mit

---

244 f.: „Die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaft wäre ohne die im Rahmen der religiösen Wertsphäre entwickelte Semantik der ‚Theorie‘ oder ‚Kontemplation‘ [...] nicht möglich gewesen.“ Neben dem Streben nach Autonomie spielen bei Kaldewey für die Genese des Wissenschaftssystems freilich auch Praxisdiskurse eine Rolle, etwa das Modell einer am Gemeinwohl orientierten *vita activa*. Ergänzt würden diese „Wurzeln der Wissenschaft“ außerdem durch weitere „Vorleistungen, die sich unter die semantische Superkategorie der Philosophie subsumieren lassen, doch auch diese sind ihrem Ursprung wiederum eng mit religiösen Semantiken verflochten“ (ebd., 244). – Dass die Wissenschaft ein Produkt der Säkularisierung religiöser Wahrheitssuche darstellt, wurde aus verschiedenen Perspektiven beobachtet, vgl. etwa Mieth, *Die Einheit*, 47, 49. Einen entwicklungsgeschichtlichen Zusammenhang zwischen moderner Wissenschaft und mittelalterlichem Mönchtum erkennt weiterhin Wolfgang Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25, 16 f.: „Der erste Stand der alteuropäischen Gesellschaft war die Geistlichkeit. Ihr, vor allem den Mönchen in den Klöstern, war Muße zudedacht zum Gebet, zur Meditation, und dann auch zur geistigen Tätigkeit, zum Bücher schreiben und abschreiben, wovon sich letztlich die moderne Wissenschaft herleitet, die bis vor kurzem auch noch am Prinzip der kreativen Muße orientiert war. Sie hat erst in jüngerer Zeit die Wende zur Hyperaktivität vollzogen.“ Auch Virginia Krause beschreibt eine „redefinition of leisure“ als Teil eines „process of secularization“, bei dem die Muße ihre religiöse Bedeutung verloren und vom Mönchtum zunächst auf den spätmittelalterlichen Adel und dann die Gelehrten der Frühen Neuzeit übergegangen sei, vgl. Virginia Krause, *Idle Pursuits. Literature and Oisvieté in the French Renaissance*, Newark/London 2003, Zitat 23. Siehe weiterhin Trottmann, „Vita activa/vita contemplativa“, 1073: „Die Denker der Renaissance geben sich jedoch nicht damit zufrieden, gegen das monastische Leben zu opponieren, vielmehr übertragen sie [...] dessen Wertschätzung der Einsamkeit auf den Bereich der Laien.“

<sup>12</sup> Harald Müller bezeichnet die *vita contemplativa* als einen „Schlüsselbegriff für die starke Affinität von Kloster und Humanismus“: „Das humanistische Ideal der Ruhe, in der man sich seinen Interessen widmen kann, ist geradezu aus dem monastischen erwachsen“ (Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* [Spätmittelalter und Reformation. N.R. 32], Tübingen 2006, 11 f. [beide Zitate]).

<sup>13</sup> Vgl. Karl A.E. Enenkel, „Die humanistische *vita activa/vita contemplativa*-Diskussion: Francesco Petrarca's *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 120), Binghamton, New York 1994, 249–257; Unn Falkeid, „*De vita solitaria* and *De otio religioso*: The Perspective of the Guest“, in: Albert Russel Ascoli/Unn Falkeid (Hg.), *The Cambridge Companion to Petrarch* (Cambridge Companions to Literature), Cambridge 2015, 111–119, bes. 113. Zu Petrarca's Neubewertung von *otium* weiterhin Dominique Constantini, „Apologia dell'*otium* e tradizione del lavoro nelle opere latine del Petrarca“, in: Luisa Secchi Tarugi (Hg.), *Francesco Petrarca. L'opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 19–22 luglio 2004)* (Quaderni della Rassegna 46), Florenz 2006, 93–107; Julia Conaway Bondanella, „Petrarch's Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, in: *Comparative Literature* 60 (2008), 14–28; Paolo Cherchi, „Il *De vita solitaria* de Petrarca: un nuovo modello di *otium* cristiano“, in: Francesca Cappelletti/Paola Zanardi

der *vita solitaria* entwirft Petrarca ein Ideal, dessen konzeptionelle Parallelen zum monastischen Leben wiederholt herausgearbeitet worden sind.<sup>14</sup> So orientiert sich etwa der Tagesablauf des *solitarius* an den klösterlichen Tagzeiten.<sup>15</sup> Gerade das fünfte Kapitel des ersten Buchs, das sich besonders intensiv mit der *vita contemplativa* beschäftigt, präsentiert

Gedankengänge, die ganz der Standardtopik der mittelalterlichen kontemplativen Werke entsprechen; Sprache und Inhalt gehören ganz der Mönchstheologie an. [...] Im 5. Kap. wird eine *vita solitaria* ersichtlich, die sich in keiner Weise vom Lebensideal der christlichen Mönche und Eremiten unterscheidet.<sup>16</sup>

Und schon die grundlegende Vorstellung vom einsamen Leben in der Abgeschiedenheit greift auf literarische Muster zurück, die in der Beschreibung religiöser Lebensmodelle vorgebildet sind, nicht zuletzt etwa in der Vita des heiligen Benedikt.<sup>17</sup> Auch in seinem nur ein Jahr später, also 1347, nach einem Besuch in der Kartause Montrieux begonnenen Text über die Muße des religiösen Lebens (*De otio religioso*) weist Petrarca ausdrücklich auf die formalen und inhaltlichen Parallelen zu *De vita solitaria* hin.<sup>18</sup>

---

(Hg.), *Le tentazioni dell'ermitage. Ideali ascetici e invenzioni architettoniche dal Medioevo all'Illuminismo*, Mailand 2011, 31–52. – Welche konkrete biographische Relevanz das von Petrarca entworfene Lebensmodell für die Humanisten im deutschsprachigen Raum hatte, zeigt auch das Beispiel von Jakob Wimpfeling (siehe unten, Anm. 23).

<sup>14</sup> Vgl. Staubach, „*Christianum sectam arripe*“, 137–143; Giles Constable, „Petrarch and Monasticism“, in: Aldo S. Bernardo (Hg.), *Francesco Petrarca. Citizen of the World. Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D.C., April 6–13 1974* (Studi sul Petrarca 8), Padua 1980, 53–99, bes. 62–65; Anna Maria Voci, *Petrarca e la vita religiosa. Il mito umanista della vita eremitica* (Studi di storia moderna e contemporanea 13), Rom 1983; Karl A.E. Enenkel, „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern“, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012), 27–51; Ders., „Spiritualität, Religiösität und der Kult der einsiedlerischen Weltverachtung bei Francesco Petrarca“, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten? (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33)*, Wiesbaden 2016, 49–63. Zu den „ideengeschichtliche[n] Übereinstimmungen und gemeinsame[n] Interessen“ besonders mit der *Devotio moderna* außerdem Karl A.E. Enenkel, „Der andere Petrarca: Francesco Petrarca's *De vita solitaria* und die *devotio moderna*“, in: *Quaerendo* 17 (1987), 137–147, Zitat 142.

<sup>15</sup> Siehe dazu den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 234–237, 454.

<sup>16</sup> Ebd., 443 f.

<sup>17</sup> Petrarca führt Benedikt auch explizit als exemplarischen *solitarius* an, vgl. *De vita solitaria*, Buch 2, 6. Zitiert nach Petrarca, *Prose*, 450. Übersetzung Petrarca, *Das einsame Leben*, 154 f. Vgl. dazu Enenkel, „Spiritualität“, 56. Zu den exemplarischen Mönchen und Eremiten in *De vita solitaria* weiterhin Staubach, „*Christianum sectam arripe*“, 140.

<sup>18</sup> Vgl. Petrarca, *De otio religioso*, 1,2,62 f.: „Sileo que sequuntur, nam et ea me scripsisse recole in eo libro, quem huic et materia et stilo valde cognatum *De solitaria vita* nuper edidi, qui hunc et tempore, sic serie rerum preit. Et omnia ad unum tendunt, ad notam scilicet mortalis insanie magis labore gaudentis quam laboris fructu.“ [„Ich schweige über die folgenden Dinge, denn ich rufe mir in den Sinn, dass ich in jenem Buch darüber geschrieben habe, das diesem hier in Bezug sowohl auf Gegenstand als auch auf Stil sehr verwandt ist,



Die Nähe der *vita solitaria* zur *vita monastica* schlägt sich weiterhin in der Wirkung des Textes nieder: Wie Karl Enenkel gezeigt hat, stellt das Kloster im 15. Jahrhundert den zahlenmäßig wichtigsten Bereich der Rezeption von *De vita solitaria* dar.<sup>19</sup> Der Augustiner-Chorherr Wilhelm Vornken (gest. 1455) soll sogar im Kapitel der Windesheimer Kongregation, deren Generalprior er war, immer wieder aus Petrarcas Text vorgelesen haben, um den Brüdern das einsame Leben ans Herz zu legen.<sup>20</sup> Auch der Regularkanoniker Johannes Busch (gest. 1479/80) führt den Titel neben Texten von Augustinus, Hugo von St. Viktor oder Bonaventura in einer Bücherliste auf, die als Muster für Windesheimer Bibliotheken dienen sollte.<sup>21</sup> Ein eindrückliches Beispiel für die monastische Rezeption von *De vita solitaria* bietet schließlich auch der Augustinerhumanist Arnold Geilhoven (gest. 1442), wenn er sein Leben im Kloster Groenendal im belgischen Sonienwald in Anlehnung an Petrarca beschreibt.<sup>22</sup> Umgekehrt weckt die Lektüre des Traktats einige Generationen später beim Humanisten Jakob Wimpfeling (gest. 1528) den Wunsch, sein Leben als Weltgeistlicher in Speyer aufzugeben und sich in eine Art monastische Gemeinschaft zurückzuziehen.<sup>23</sup> In diesen Beispielen zeigt sich eine wechselseitige

---

nämlich *De vita solitaria*, welches ich neulich veröffentlicht habe und welches dem vorliegenden zeitlich wie in der Reihenfolge der Gegenstände vorangeht. Und alles richtet sich auf einen Punkt: nämlich den Tadel des menschlichen Wahnsinns, sich mehr an der Arbeit zu erfreuen als an der Frucht der Arbeit.“] Zitiert nach Francesco Petrarca, *De otio religioso*, hg. v. Giulio Goletti, Florenz 2006, 30. Dazu Staubach, „*Christianum sectam arripe*“, 137 f.; Falkeid, „*De vita solitaria* and *De otio religioso*“, 116. Zum Verhältnis der beiden Texte außerdem Voci, *Petrarca e la vita religiosa*, 94 f.; Cherchi, „*Il De vita solitaria*“, 32.

<sup>19</sup> Vgl. Enenkel, „Die monastische Petrarca-Rezeption“, 28–30.

<sup>20</sup> So heißt es in Johannes Buschs Chronik des Windesheimer Kapitels: „Solitudinem valde amavit et eam sepe nobis commendavit. Unde et Franciscum poetam laureatum de vita solitaria multo tempore frequentando perlegit.“ [„Er liebte die Abgeschiedenheit sehr und empfahl sie uns beständig. Deshalb hat er lange *De vita solitaria* des lorbeergekrönten Dichters Franciscus vorgelesen, wenn alle zusammengekommen waren.“] Zitiert nach [Johannes Busch,] *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, bearb. v. Karl Grube (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19), Halle a. d. S. 1886, 329. Vgl. dazu Enenkel, „Der andere Petrarca“, 140: „*De vita solitaria* war das Lieblingsbuch des einflußreichen Wilhelm Vornken!“

<sup>21</sup> Die Aufzählung mit dem Titel *De libris quos patres nostri pro divinis et libraria conscripserunt* [„Von den Büchern, die unsere Väter für die Gottesdienste und die Bibliothek verfasst haben“] findet sich in einer ersten Redaktionsstufe des *Liber de viris illustribus*, vgl. Thomas Kock, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (Tradition – Reform – Innovation 2), 2., überarb. u. erg. Aufl., Frankfurt a. M. u. a. 2002, 49 f.

<sup>22</sup> Vgl. Nicholas Mann, „Arnold Geilhoven: An Early Disciple of Petrarch in the Low Countries“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), 73–108, bes. 76 f.

<sup>23</sup> Brief an Johannes von Hengweiler vom 01.07.1507: „Dum olim, carissime frater, Franciscum Petrarcam *De vita solitaria* iterum atque iterum relegissem, invasit me grande fastidium pristinae vitae ac popularis frequentiae cepitque me mirificus ardor solitudinis, qui in dies augebatur, ubi praestantes quosdam viros et mihi amicissimos ad idem

Beziehung zwischen dem Ideal der humanistisch verstandenen *vita solitaria* einerseits und dem Ideal eines religiösen Lebens im Kloster andererseits, die beide die Perfektion in der *vita contemplativa* suchen und sich dabei zentral über die Verfügung über Muße definieren.<sup>24</sup>

Angesichts dieser großen konzeptionellen Nähe zwischen humanistischem und monastischem Ideal ist es nicht überraschend, dass die eingangs angesprochene Einschätzung des Humanismus als ‚säkular‘ in den letzten Jahrzehnten zunehmend hinterfragt wurde und man unter dem Stichwort des ‚Klosterhumanismus‘ den großen Anteil der monastischen Kultur an der intellektuellen Bewegung hervorgehoben hat.<sup>25</sup> Dabei bildet das Kloster gerade für die deutsch-

---

vivendi genus aspirare cognovi“. [„Als ich vor Zeiten, mein liebster Bruder, Francesco Petrarca's *De vita solitaria* wieder und wieder gelesen hatte, drang in mich eine große Abneigung gegenüber meinem vorherigen Leben und den Menschenmassen und mich ergriff ein wunderbares Verlangen nach der Einsamkeit, die von Tag zu Tag größer wurde, sobald ich erfahren hatte, dass einige vorzügliche und mir sehr eng befreundete Männer nach der gleichen Lebensweise trachteten.“] Zitiert nach Jakob Wimpfeling, *Briefwechsel*, Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 3, eing., komm. u. hg. v. Otto Herding u. Dieter Mertens, München 1990, Nr. 229, Teilbd. 2, 593–595, 594. Zu dem Vorhaben äußert sich Wimpfeling ebenfalls rückschauend in seiner *Expurgatio*, vgl. im Druck Wien: Hieronymus Vietor und Johann Singriener d. Ä. 1514 (VD 16 I 523), fol. Mr. Siehe auch das Vorwort in Wimpfeling, *Briefwechsel*, Teilbd. 1, 58 f., sowie Dieter Mertens, „Wimpfeling, Jakob“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 2, Berlin/Boston 2013, 1289–1375, 1293; Dieter Mertens, „Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992), 11–28, 27. Das Vorbild für das geplante Projekt boten offenbar die Brüder vom gemeinsamen Leben; Mertens spricht von einer intendierten „Weltpriestertgemeinschaft“ (ebd.).

<sup>24</sup> Zur Muße als Privileg gesellschaftlicher und religiöser Eliten und Teil ihrer Selbstdarstellung Hans-Georg Soeffner, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 34–53, bes. 37 f.; weiterhin Monika Fludernik, „Muße als soziale Distinktion“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 163–177, 164–166, und die Einleitung von Gregor Dobler und Peter Philipp Riedl, ebd., 1–17, 7 f. u. 10–13, sowie Reinhard, „Die frühneuzeitliche Wende“, 16 f. Zur Bedeutung der Muße im humanistischen Selbstverständnis Krause, *Idle Pursuits*, 21: „Closely bound up with humanist ideals, idleness was at the heart of the Fourth Estate's self-definition, for it was literally and conceptually *schole* that gave rise to *scholarly*.“ Am Beispiel Ulrichs von Hutten außerdem Linus Möllenbrink, „inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere“. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 101–139, bes. 133–139.

<sup>25</sup> Vgl. Franz Posset, *Renaissance Monks. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 108), Leiden/Boston 2005, 1–28; Müller, *Habit und Habitus*; Ders., „Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster“, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der Humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 191–213. Grundlegend bereits Kristeller, „The Contribution of Religious Orders“; für verschiedene Nürnberger

sprachigen Humanisten ganz konkret eine attraktive Möglichkeit zur Absicherung der eigenen wirtschaftlichen Lebensgrundlage, etwa als Alternative zur oft problematisierten *vita activa* des Dienstes an einem Fürstenhof.<sup>26</sup>

Ich möchte deshalb im Folgenden danach fragen, wie Humanisten im Kloster ihre wissenschaftliche Tätigkeit begründen und dabei das Verhältnis von Wissenschaft und Klosterleben in Bezug auf Muße und Kontemplation in Szene setzen. Die Untersuchungen haben dabei den Charakter von ersten ‚Probebohrungen‘ in einem ausgesprochen weiten und weitgehend unerforschten Gebiet. Die Beispiele stammen aus dem Umfeld des Benediktiner-Ordens und der Augustiner-Chorherren, können also erst einmal nur für diesen Kontext Geltung beanspruchen. Bei anderen Orden wie den Kartäusern oder Dominikanern sähe die Sache vermutlich ganz anders aus. Auch die Frauenklöster der jeweiligen Orden müssten gesondert betrachtet werden.<sup>27</sup> Als hinführendes Beispiel dient zunächst ein Text des jungen Erasmus von Rotterdam (1466/69–1563), in dem die Frage nach dem richtigen Ort für die intellektuelle Vervollkommnung im Mittelpunkt steht und der sich daher besonders eignet, um die skizzierte Problemstellung noch einmal deutlich herauszuarbeiten.

---

Klöster Franz Machilek, „Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500“, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 64 (1977), 10–45. Zum deutschen Klosterhumanismus auch Uta Goerlitz, *Humanismus und Geschichtsschreibung am Mittelrhein. Das Chronicon urbis et ecclesiae Maguntinensis des Hermannus Piscator OSB* (Frühe Neuzeit 48), Tübingen 1999, zum Forschungsstand ebd., 12. Zu den „unbestreitbar innige[n] Verbindungen von Mönchtum und Humanismus schon im italienischen, erst recht dann im sog. ‚Klosterhumanismus‘ nördlich der Alpen“ außerdem Kaufmann, „Die gottlosen und die frommen Humanisten“, 39.

<sup>26</sup> Zu Humanisten am Hof Dieter Mertens, „Der Preis der Patronage. Humanismus und Höfe“, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 125–154; Gábor Almási, „Humanisten bei Hof. Öffentliche Selbstdarstellung und Karrieremuster“, in: ebd., 155–165; Birgit Studt, „*Exeat aula qui vult esse pius*. Der geplagte Alltag des Hofliteraten“, in: Werner Paravicini (Hg.), *Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992* (Residenzenforschung 5), Sigmaringen 1995, 113–136; Albert Schirrmeyer, „*Quid cum aulae poetae?* Dichter, Redner oder Historiker: Formen humanistischer Bildung am Hof und ihre Protagonisten“, in: Werner Paravicini/Jörg Wettlaufer (Hg.), *Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Celle und dem Deutschen Historischen Institut Paris, Celle 23. bis 26. September 2000* (Residenzenforschung 13), Stuttgart 2002, 235–247.

<sup>27</sup> Dazu etwa Anne Winston-Allen, *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, University Park (Pennsylvania) 2004, Kap. 5: *Did Nuns have a Renaissance? Libraries and Literary Activities*, 169–204.

## 2. Erasmus von Rotterdam: Das Kloster als Paradies der Muße?

Um 1490 verfasst der damals Mitte zwanzigjährige Erasmus, der zu dieser Zeit als Regularkanoniker im Augustinerkloster Stein in den Niederlanden lebt, einen fingierten Brief mit dem Titel *Epistola suadens deserere seculum ac monachum fieri* [„Brief, der empfiehlt, die Welt zu verlassen und Mönch zu werden“].<sup>28</sup> Der ursprüngliche Text ist in einer einzigen Handschrift überliefert, die Marcel Haverals 1981 im Rijksarchief in Zwolle entdeckt hat.<sup>29</sup> Geschrieben wurde diese Handschrift von Martin Lipsius, einem Augustiner im Kloster Martinstal bei Löwen, der Erasmus bei seiner Arbeit assistiert hat.<sup>30</sup> Wir haben es also vermutlich mit einer sehr autornahen Abschrift des Textes zu tun.

Der Brief richtet sich an einen (vermutlich fiktiven) jungen Adressaten, den Erasmus vom verachtenswerten Zustand der Welt und den Annehmlichkeiten des Klosterlebens überzeugen will. Der Textausschnitt, um den es im vorliegenden Zusammenhang in erster Linie gehen soll, stammt aus dem elften und vorerst letzten Kapitel mit dem Titel *De voluptate monachorum* [„Vom Vergnügen der Mönche“].<sup>31</sup> Weil es sich bei seinem Adressaten um einen gebildeten Menschen handelt<sup>32</sup>, versucht Erasmus dabei, die Vorzüge des Mönchtums gerade für den Intellektuellen herauszustellen: Ihm zufolge erhalten die Mönche im Kloster

<sup>28</sup> Der Text ist ediert in Erasmus von Rotterdam, „De contemptu mundi“, hg. v. Samuel Dresden, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. 5/1, Amsterdam/Oxford 1977, 1–86 (nach dem Erstdruck von 1521). Siehe auch die Einleitung ebd., 1–36. Für eine englische Übersetzung des Textes siehe Erasmus von Rotterdam, „On Disdaining the World. *De contemptu mundi*“, transl. and annot. by Erika Rummel, in: *Collected Works of Erasmus*, Bd. 66: *Spiritualia, Enchiridion, De contemptu mundi, De vidua christiana*, hg. v. John O’Malley, Toronto/Buffalo/London 1988, 135–175. Zum Text weiterhin Peter G. Bietenholz u. a., „Erasmus von Rotterdam“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 1, Berlin/New York 2008, 658–804, 681–683.

<sup>29</sup> Zwolle, Rijksarchief, Verzameling handschriften toebehorende aan de Vereeniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis 1034, fol. 8r–34v. Dazu Marcel Haverals, „Une première rédaction du *De contemptu mundi* d’Érasme dans un manuscrit de Zwolle“, in: *Humanistica Lovaniensia* 30 (1981), 40–54. Ich zitiere den Text nach der Edition von Dresden (Erasmus, „De contemptu mundi“) unter Berücksichtigung der von Haverals mitgeteilten Varianten der Handschrift.

<sup>30</sup> Vgl. Adalbert Horowitz, *Erasmus von Rotterdam und Martinus Lipsius. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte Belgiens*, Wien 1882, 4–18. Zu Lipsius’ Mitarbeit an der Werkausgabe des Augustinus vgl. Arnoud Visser, „Reading Augustine through Erasmus’ Eyes: Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation“, in: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 28 (2008), 67–90, 70.

<sup>31</sup> Erasmus, *Epistola suadens deserere seculum ac monachum fieri*, fol. 28r (Haverals, „Une première rédaction“, 51; vgl. Erasmus, „De contemptu mundi“, 73,925).

<sup>32</sup> Der Text spricht gleich zu Beginn von einem im Hinblick auf Wissen und Bildung außerordentlichen Menschen („singularis tum prudentia tum eruditione homo“, vgl. Ders., „De contemptu mundi“, 40,4); im elften Kapitel ist von einem „homo eruditus et studiosus“ (ebd., 80,1121) die Rede.

ausreichend Gelegenheit zur Lektüre und sogar zur Produktion eigener Texte. Auf der Leseliste (und auch in der Klosterbibliothek?) stehen neben der Bibel und kirchlichen Schriftstellern wie Hieronymus, Augustinus, Albertus Magnus oder Laktanz, dem christlichen Cicero („christianus Cicero“), auch die heidnischen Autoren der lateinischen Antike, die Erasmus als alte Freunde („*veteres amici*“) bezeichnet:

Est [...] praeterea quaedam viris eruditus peculiaris [sc. voluptas] qua fruuntur, quoties aut probatissimorum autorum scripta legunt aut ipsi legenda scribunt aut lecta animo volutant. [...] Si quid ex ipsis fontibus libet, vtriusque testamenti volumina petuntur. Si veritas per se honesta eloquentiae nitore honestior facta delectat, ad Hieronymum, Augustinum, Ambrosium, Cyprianum atque eius modi curritur. Si paulo fastidientiori christianum Ciceronem audiendi libido est, Lactantius Firmianus in sinu ponitur. Sin neglectior apparatus ac sobria coena delectat, Thomae, Alberti ac similibus libri sumuntur in manibus. Quod si a veteribus illis amicis abesse perpetuo nequis, licebit quidem et istos interdum reuisere, vbi otium erit; at ita vt riualet te non conuictorem exhibeas. [...] Habes igitur arcana ac multa sacrae Scripturae volumina; habes monimenta prophetarum, apostolorum, interpretum, doctorum; habes philosophorum ac poetarum scripta, non ei fugienda qui nouit in aconita salubres herbas legere. Quid? Inter haec summo ocio, summa libertate, vacuum curis versari, an non id est deliciarum paradisum incolere?<sup>33</sup>

[Und (...) es gibt außerdem ein besonderes (Vergnügen) für gelehrte Männer, das sie genießen, sooft sie Schriften der besten Autoren lesen oder selbst Lesenswertes schreiben oder das Gelesene im Geist bedenken. (...) Wenn es einen nach etwas aus den Quellen selbst gelüstet, greift man zu den Bänden der beiden Testamente. Wenn einen die Wahrheit erfreut, die für sich selbst ehrenwert ist und durch den Glanz der Redekunst noch ehrenwerter gemacht wird, so eilt man zu Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Cyprianus und (anderen Autoren) dieser Art. Wenn einer, der etwas wählerischer ist, das Bedürfnis hat, einen christlichen Cicero zu hören, legt man sich Lactantius Firmianus in den Schoß. Wenn einem jedoch weniger Aufwand und ein nüchterneres Mahl gefallen, werden die Bücher von Thomas, Albertus und ähnlichen in die Hand genommen. Wenn du aber von jenen alten Freunden nicht für immer getrennt sein kannst, wird es zwar erlaubt sein, auch sie ab und zu wiederzusehen, wenn es freie Zeit (*otium*) geben wird; aber so, dass du dich ihnen als Konkurrent, nicht als Tischgenosse zeigst. (...) Du hast also viele Bücher der Heiligen Schrift mit ihren Geheimnissen; du hast die Werke der Propheten, Apostel, Kommentatoren und Gelehrten; du hast die Schriften der Philosophen und Dichter, die derjenige nicht meiden muss, der es versteht, die heilsamen Kräuter zwischen den giftigen aufzulesen. Nun? Unter diesen sich in völliger Muße (*ocium*), völliger Freiheit, frei von Sorgen aufzuhalten, heißt das nicht ein Paradies der Wonnen zu bewohnen?]

Das Kloster verspricht offenbar eine äußerst geeignete Lebensform für den Gelehrten: In einer unruhigen Welt, wie sie Erasmus in den ersten Kapiteln des Briefs schildert, bietet es einen idealen Ort der Ruhe (*tranquillitas*)<sup>34</sup> für die Be-

<sup>33</sup> Ders., „De contemptu mundi“, 80,1092–1110.

<sup>34</sup> Vgl. dazu vor allem das zehnte Kapitel des Textes (ebd., 66,751–73,924); in der Zwölfer Handschrift trägt es den Titel *Monachos duplici tranquillitate gaudere. Caput decimum*

schäftigung mit Literatur.<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang spricht Erasmus zweimal explizit von ‚Muße‘ (*otium*, vgl. 1103, 1109). Das Kloster stellt für den Intellektuellen schließlich geradezu ein Paradies des Vergnügens dar.<sup>36</sup> Der Ausdruck ‚Paradies‘ (*paradisus*, vgl. 1110) kann dabei als Hinweis auf die *vita contemplativa* verstanden werden, schließlich existiert in der christlichen Tradition die Vorstellung vom irdischen und jenseitigen Leben als einer Abfolge von *vita activa* und *vita contemplativa*.<sup>37</sup> In diesem Sinne meint etwa Jean Leclercq: „Weil das monastische Leben die ewige Ruhe vorwegnimmt, ist es als ein Leben im ‚klösterlichen Paradies‘ ein Leben der Muße.“<sup>38</sup> Auch Petrarca beschreibt die *vita solitaria* als einen Vorgeschmack auf das Jenseits.<sup>39</sup>

(fol. 24v; Haverals, „Une première rédaction“, 50) [„Dass die Mönche sich einer zweifachen Ruhe erfreuen“].

<sup>35</sup> Es wäre zu überlegen, inwiefern Erasmus bei der Aussage, dass man den ‚alten Freunden‘ im Kloster als ein ‚Konkurrent‘ (*rivalis*, vgl. Erasmus, „De contemptu mundi“, 80,1103) entgegentrete, auch an die Produktion eigener Texte denkt.

<sup>36</sup> Zum paradiesischen Eindruck des Klosters trägt auch die topische Beschreibung als *locus amoenus* bei, vgl. ebd., 80,1111–1120. Auch Johannes Butzbach stilisiert sein Kloster Maria Laach zu einem weltlichen Paradies (*terrestris paradisus*), in dem optimale Bedingungen für eine wissenschaftliche *vita contemplativa* gegeben sind, vgl. *Odeporicon*, 3,23: „O felices plane fratres, quorum iste silentii tranquillitate, ille lectionis studio, hic scribendi arte, alter dictandi scientia, alius cantandi pericia, hic contemplacionis quiete, iste doctrine luce, ille legendi assiduitate, hic sine intermissione orandi radiat! [...] O felix superque felix huiusmodi cenobium, si tamen cenobium et non potius paradisus – ut est vere – dicendum est.“ [„Oh, glücklich sind doch wahrlich die Brüder, von denen der eine in der Stille der klösterlichen Ruhe, der andere beim Lesen, ein anderer in der Kunst des Schreibens, ein anderer in der Schriftstellerei, ein anderer in der Gesangkunst, einer in der Ruhe der Betrachtung, einer im Licht des Wissens, einer im beständigen Lesen, dieser ohne Unterbruch betend glänzt! (...) Oh, glücklich und übergücklich ist ein solches Kloster, wenn dies überhaupt ein Kloster ist und nicht vielmehr ein Paradies – denn diesen Namen verdient es wirklich!“] Zitat und Übersetzung (verändert) nach Johannes Butzbach, *Odeporicon*, Zweisprachige Ausgabe, Einl., Übers. u. Komm. v. Andreas Beriger, Weinheim 1991, 326, fol. 45va,2–fol. 45vb,3 u. 327. Vgl. zum Topos des *locus amoenus* und zur Bezeichnung als ‚Paradies‘ auch den Kommentar ebd., 406–408.

<sup>37</sup> Vgl. Solignac, „Vie active, vie contemplative, vie mixte“, 600. Dafür steht etwa bei Augustinus die biblische Geschichte von Jakobs beiden Ehefrauen (Gen 29,16–31), wobei Lea die diesseitige *vita activa* verkörpert und Rahel die himmlische *vita contemplativa*, vgl. Augustinus, *Contra Faustum*, 22,52. Zitiert nach [Augustinus,] *Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, hg. v. Josephus Zycha (CSEL 25/1,6/1), Wien 1891, 645–647. Zur Tradition dieses Bildes Paul G. Kuntz, „Practice and Theory: Civic and Spiritual Virtues in Plotinus and Augustine“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 65–86, bes. 75–77; Paul-Marie Guillaume, „Rachel et Lia“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 13, Paris 1988, 25–30; weiterhin Mieth, *Die Einheit*, 85, 91 f., 93–97, 101 (zu Augustinus), 113 (zu Gregor dem Großen).

<sup>38</sup> Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 80.

<sup>39</sup> Vgl. Petrarca, *De vita solitaria*, Buch 1, 5,17: „(...) simillimum veri putem solitarios, Dei amicos, [...] iam hinc eterne vite presentire delitias.“ [„(...) ganz ähnlich, glaube ich, können die in Abgeschiedenheit Lebenden als Freunde Gottes (...) schon im Diesseits die

In seinem Optimismus, was die Verbindung von Klosterleben und intellektueller Perfektion angeht, verfehlt Erasmus aber – wie schon Petrarca vor ihm<sup>40</sup> – den eigentlichen Kern des Mönchtums: Demut, Selbstaufgabe und absolute Hinwendung zu Gott, von dem hier überhaupt nicht die Rede ist.<sup>41</sup> So gelangt man zu

---

Wonnen des ewigen Lebens vorweg erahnen.“] Zitiert nach Petrarca, *De vita solitaria*, 94,168 f. Übersetzung verändert nach Ders., *Das einsame Leben*, 95. Vgl. dazu den Kommentar von Enenkel, 474–477, mit weiterführender Literatur. Auch für Hugo von St. Viktor liegt in der Muße der Meditation, die mit dem Lesen beginnt, ein Vorgesmack ewiger Kontemplation: „Principium ergo doctrinae est in lectione, consummatio in meditatione, quam si quis familiaris amare didicerit eique saepius vacare voluerit, iucundam valde reddit vitam, et maximam in tribulatione praestat consolationem. Ea enim maxime est, quae animam a terrenorum actuum strepitu segregat, et in hac vita etiam aeternae quietis dulcedinem quodammodo praegustare facit.“ (*Didascalicon* 3,10) [„Seinen Anfang nimmt das Studium also im Lesen, seine Vollendung aber liegt in der Meditation. Wenn einer sie erst auf vertraute Weise lieben gelernt hat und sich ihr häufig genug willig gewidmet hat, dann wird sie sein Leben wahrhaftig angenehm gestalten und ihm in der Not reichen Trost bieten. Die Meditation nämlich ist es vor allem, welche die Seele vom Lärm des irdischen Tuns ablöst und sie schon in diesem Leben eine Art Vorgesmack von der Süße der ewigen Ruhe spüren lässt.“] Zitat und Übersetzung nach Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch*, übers. und eing. von Thilo Offergeld (Fontes Christiani 27), Freiburg i. Br. u. a. 1997, 246,5–12 und 247. – Umgekehrt imaginiert der Augustiner-Chorherr Rutger Sycamber das Jenseits als eine wunderbare Bibliothek, in der sich jetzt sein verstorbener Freund Arnold Bostius aufhalte, vgl. Rutger Sycamber, *Opus retractatorium et excusatorium 50 libellorum*: „Sed iam dulcissimus amicus bostius est mortuus et nunquam videbit iis corporalibus oculis dialogum istum, quod meliora iam canit carmina et libros legit inaccessibiles. O mi bosti si vel una hora tecum essem in regno celorum!“ [„Aber mein süßester Freund Bostius ist nun tot und wird mit seinen körperlichen Augen diesen Dialog niemals sehen; dafür singt er nun bessere Lieder und er liest Bücher, die sonst unzugänglich wären. O mein Bostius – wenn ich nur eine einzige Stunde mit dir zusammen im Himmelreich sein könnte!“] Da Sycambers Werk zum größten Teil nicht ediert ist, zitiere ich es hier und im Folgenden nach der autographen Handschrift Köln, Historisches Archiv der Stadt, Best. 7010 (W) 340, hier fol. 187va,21–25. Bei der Wiedergabe des lateinischen Textes werden die Eigenheiten der Handschrift mit folgenden Ausnahmen beibehalten: Abkürzungen sind aufgelöst, die Zeichensetzung folgt dem modernen Sprachgebrauch; *u* wird nur vokalisch, *v* nur konsonantisch gebraucht; *ij* erscheint als *ii*. Die Übersetzung des lateinischen Textes stammt von Andreas Beriger, *Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber* (Frühe Neuzeit 96), Tübingen 2004, 255. Zur Geschichte und Beschreibung der Handschrift, bei der es sich um den einzigen erhaltenen Band von Sycambers gesammelten Schriften handelt, siehe ebd., 111–117. Ich danke Herrn Beriger sehr herzlich für seine Hinweise und seine Hilfe bei der Transkription der lateinischen Texte.

<sup>40</sup> Vgl. den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 444–446, 456–458. Petrarca kommt es freilich auch gar nicht auf die Gleichsetzung seiner Lebensweise mit derjenigen der Mönche im Kloster an, vielmehr zieht er schließlich einen deutlichen „Trennstrich“ (ebd., 456) zwischen beiden.

<sup>41</sup> In diesem Zusammenhang fällt auf, dass Erasmus mehrfach von Genuss (*delicium*) und Vergnügen (*voluptas*) spricht, die beim monastischen Streben nach Perfektion eigentlich keine Rolle spielen. Gerade die Beschäftigung mit weltlicher Literatur sollte im Kloster stets einen Nutzwert (*utilitas*) besitzen; „wurde sie zum persönlichen Genuß oder gar zum Selbstzweck, endete die Toleranz abrupt.“ (Müller, „Nutzen und Nachteil“, 193 f.) Auch an-

dem Eindruck, dass der „Versuch des jungen Augustiners [...], mönchische Existenz und humanistisches Interesse zur Einheit zu bringen, [...] in Wahrheit eine Illusion“<sup>42</sup> beschreibt. Dieses Scheitern der Verbindung von Gelehrtenleben und Mönchtum zeigt sich auch in der Geschichte des Textes: Als Erasmus den Brief 30 Jahre später für den Druck vorbereitet, unterzieht er ihn – wohl auch unter dem Eindruck der Reformation – einer grundlegenden Überarbeitung, die sich im Vergleich mit der Handschrift nachvollziehen lässt.<sup>43</sup> Er ändert den Titel zu *De contemptu mundi* [„Von der Verachtung der Welt“] und fügt ein zusätzliches, zwölftes Kapitel ein, in dem er in deutlichen Worten vor einem überhasteten Aufbruch ins Kloster warnt. Nicht jeder sei für die monastische Lebensweise geeignet; überhaupt sei es besser, erst im Alter ins Kloster zu gehen. Es komme auch gar nicht darauf an, Mönch zu sein, solange man ein wahrer Christ sei.<sup>44</sup> Daneben offenbart sich auch in kleineren Änderungen die Distanz des alten Erasmus gegenüber dem Klosterleben: Konsequenterweise ersetzt er die Ausdrücke *monasticus* [„klösterlich“] und *monachus* [„Mönch“] durch *solitarius* [„einsam“ bzw. „der Einsame“]. So lautet der Titel des elften Kapitels jetzt nicht mehr *De voluptate monachorum* [„Vom Vergnügen der Mönche“], sondern *De voluptate vitae solitariae* [„Vom Vergnügen des einsamen Lebens“]. Der verabscheuenswürdigen Welt

---

dere ‚Klosterhumanisten‘ äußern sich mehr oder weniger selbstkritisch zu ihrem Vergnügen am Studium; bekannt ist in diesem Zusammenhang etwa die folgende Aussage aus dem *Nepiachus* des Johannes Trithemius: „Confiteor intemperatum ad studium et libros amorem meum [...]: quidquid in mundo scibile est, scire semper cupiebam; et libros omnes, quos vidissem vel audissem formis excussas, quantumlibet etiam pueriles aut inconcinnos, habere ac legere pro summis deliciis computabam.“ [„Ich bekenne hier meine maßlose Liebe für das Studium und die Bücher (...): Denn was immer in der Welt wissbar ist, habe ich stets zu wissen begehrt; und alle Bücher, die gesehen oder von denen ich gehört hatte, dass sie im Druck erschienen sind, so unreif oder ungereimt sie auch sein mochten, zu besitzen und zu lesen habe ich für das größte Vergnügen erachtet.“] Zitat und Übersetzung (verändert) nach Klaus Arnold, „Eine Frage der Glaubwürdigkeit. Johannes Trithemius in seinen Briefen und Selbstzeugnissen (mit Abdruck von dessen *Nepiachus* sowie einem Brief Sigismund Meisterlins über einen Vorläufer des historischen Faust)“, in: Frank Baron/Richard Auernheimer (Hg.), *War Dr. Faustus in Kreuznach? Realität und Fiktion im Faust-Bild des Abtes Johannes Trithemius. Bad Kreuznacher Symposion III*, Alzey 2003, 13–81, 54 u. 34.

<sup>42</sup> Bietenholz u. a., „Erasmus von Rotterdam“, 682 f.

<sup>43</sup> Vgl. Haverals, „Une première rédaction“, 51 f.

<sup>44</sup> Der Text endet im Druck von 1521 mit folgenden Worten: „Neque desideres Carmelitanum aut Dominicalem cucullum, si candidam vestem in baptismo traditam conseruaris incontaminatam. Neque tibi displiceas, si non sis de grege Dominicalium aut Carmelitarum, modo sis de grege vere Christianorum.“ [„Du musst weder die Kutte eines Karmeliters noch die eines Dominikaners begehren, wenn du das schneeweiße Kleid, das dir bei deiner Taufe anvertraut wurde, unbefleckt bewahrt hast. Es sollte dir nicht missfallen, dass du nicht zur Schar der Dominikaner oder Karmeliter gehörst, solange du nur zur Schar der wahren Christen gehörst.“] Zitiert nach Erasmus, „De contemptu mundi“, 85 f., 1233–1236. In einem späteren Druck werden bei der zweiten Nennung anstelle von Dominikanern und Karmelitern Benediktiner und Wilhelmiten genannt (*grege Benedictinorum aut Guilhelmæorum*; Basel: Erben Johann Frobens, 1529 [VD 16 E 3474], Bl. 382).



steht hier also nicht mehr die monastische Lebensweise gegenüber, sondern das humanistische Ideal der *vita solitaria*.

Damit treten die Spannungen in den Blick, die mit dem Versuch einer Verbindung von Wissenschaft und Klosterleben einhergehen. Dass es mit der Muße im Kloster nicht so einfach ist, wie sich das Erasmus zunächst vorgestellt hatte, zeigt sich schon in einem grundlegenden Text der monastischen Kultur: In der Regel des heiligen Benedikt rückt Muße (*otium*) bekanntlich als Müßiggang (*otiositas*) in den Kontext der Trägheit (*acedia*) und wird damit als Sünde verurteilt: „Otiositas inimica est animae“ [„Müßiggang ist ein Feind der Seele“], so beginnt das entsprechende 48. Kapitel über den Wert der Handarbeit im Kloster (*De opera manuum cotidiano*).<sup>45</sup> Die Regel kennt zwar auch eine Form der Muße als Freiraum für die Lektüre (*vacare lectioni*)<sup>46</sup>, das Lesen dient hier aber nicht dem Erwerb von „intellektueller Kundigkeit“, sondern der „Begegnung mit Gott in seinem Wort“<sup>47</sup>. Es geht nicht um intellektuelle, sondern spirituelle Perfektionierung; Gegenstand der Lektüre ist in erster Linie die Heilige Schrift.<sup>48</sup> Und grund-

<sup>45</sup> Zitiert hier und im Folgenden nach *Regula Benedicti. Die Benediktusregel*, lateinisch/deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, Beuron 1992, 184–188.

<sup>46</sup> Vgl. *Benediktinerregel*, 48,4, 10, 14, 17, 22. Die deutschen Übersetzungen der Regel sprechen an den fraglichen Stellen zum Teil ausdrücklich von ‚Muße‘, vgl. etwa die Übertragung von 48,22, „dominico item die lectioni vacent omnes“ in der sogenannten *Oxford-Benediktinerregel* aus dem Stift Eberbach (14. Jahrhundert): „Des sunnedages sollen sie alle mussig sin zu den letzen [,zur Lesung]“. Zitiert nach *Middle High German Translations of the Regula Sancti Benedicti. The Eight Oldest Versions*, ed. with an introd., a Latin-Middle High German glossary and a facsimile from each manuscript by Carl Selmer, Cambridge, Mass. 1933, 266,36. Auch im spätmittelalterlichen *Vocabularius ex quo* wird *vacare* mit *ociare*, *muesig gan* und *ledig* bzw. *müessig sein* übertragen, vgl. *Vocabularius Ex quo. Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe*, gemeinsam mit Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell u. a., Bd. 5 (Texte und Textgeschichte 26), Tübingen 1989, 2814. Zu *vacare* in der *Benediktinerregel* auch Aquinata Böckmann, „Von der täglichen Handarbeit (Regula Benedicti cap. 48)“, in: *Erbe und Auftrag* 74 (1998), 183–203, 285–305, 373–392, hier 202 f., 297 f., 385, 388. Zu *vacare* als Ausdruck der Muße und ‚Terminus Technicus‘ des Mönchtums weiterhin Ivan Illich, *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos Didascalion*. Aus dem Engl. v. Ylva Eriksson-Kuchenbach, Frankfurt a. M. 1991, 63–65.

<sup>47</sup> Vgl. Michaela Puzicha, *Kommentar zur Benediktusregel*. Mit einer Einf. v. Christian Schütz, im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002, 405 f. u. 408 f., Zitat 408. Es gehe „nicht einfach um geistliche Lektüre, sondern die ursprüngliche Perspektive des ‚vacare‘ zielt unmittelbar auf Gott“ (406). Vgl. auch Böckmann, „Von der täglichen Handarbeit“, 298: „‚Vacare lectioni‘, das ist letztlich ein ‚vacare Deo‘, ein für Gott [...], für Christus Da-Sein.“

<sup>48</sup> In diesem Sinne wird *lectio* in der *Oxford-Benediktinerregel* als „die heilige schrift lesen“ übersetzt (Selmer [Hg.], *Middle High German Translations*, 266,7). Auch die Angabe, dass die Mönche für die Lektüre jeweils einen Band aus der ‚Bibliothek‘ (*singulus codex de bibliotheca*) erhalten sollen (vgl. *Benediktinerregel*, 48,15), bezieht sich nicht auf die Klosterbibliothek, sondern meint die verschiedenen Bücher der Bibel, vgl. Puzicha, *Kommentar zur Benediktusregel*, 415; Böckmann, „Von der täglichen Handarbeit“, 377; grundlegend Anscari Mundó, „‚Bibliotheca‘. Bible et lecture du carême d’après saint Benoît“, in: *Revue*

sätzlich birgt die Beschäftigung mit Literatur für Benedikt stets die Gefahr des Müßiggangs und der Trägheit, wenn der Freiraum für die Lektüre auf die falsche Art gefüllt wird.<sup>49</sup> Ein Gelehrtenleben „in völliger Muße“, wie es sich der junge Erasmus vorstellt, ist damit kaum vereinbar.

Die Probleme in der Verbindung von gelehrtem und religiösem Leben sind deswegen auch alles andere als neu: Schon Alkuin von York (um 730–804)<sup>50</sup> wurde in einer kurz nach seinem Tod verfassten Lebensbeschreibung dafür getadelt, dass er „Vergil mehr liebte als den Psalter“<sup>51</sup>, und der benediktinische Gelehrte Jean Mabillon (1632–1707) musste sich noch im 17. Jahrhundert für seine wissenschaftliche Tätigkeit rechtfertigen.<sup>52</sup> Auch die humanistisch gesinnten Mönche der Zeit um 1500 standen unter dem ständigen Druck, ihr literarisches

---

*Bénédictine* 60 (1950), 65–92, bes. 71–78. In späterer Zeit lässt sich freilich wiederholt beobachten, dass ganz andere *codices* für die Lesung ausgegeben werden, vgl. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 22; Felix Heinzer, „*Virgilii amplius quam psalmorum amator*. Klösterliche Intellektualität zwischen Weltflucht und Wissenskultur“, in: Monika E. Müller (Hg.), *Einen Platz im Himmel erwerben. Bücher und Bilder im Dienste mittelalterlicher Jenseitsfürsorge. Vorträge zur Ausstellung ‚Schätze im Himmel – Bücher auf Erden‘*, Wiesbaden 2012, 91–112, 97–100. Auch Trithemius denkt wohl nicht nur an biblische Bücher, wenn er davon spricht, dass die Brüder gemäß der Regel für ihr Studium Bände aus der Bibliothek erhalten sollen, vgl. Trithemius, *De laude scriptorum*, Kap. 15. Zitiert nach Johannes Trithemius, *De laude scriptorum. Zum Lobe der Schreiber*, eing., hg. u. übers. v. Klaus Arnold (Mainfränkische Hefte 60), Würzburg 1973, 94, 50–52.

<sup>49</sup> So bestimmt Benedikt, dass man in den „Stunden, in denen die Brüder für die Lesung frei sind“ („*horis, quibus vacant fratres lectionis*“), darauf achten müsse, „ob sich etwa ein träger Bruder findet, der mit Müßiggang und Geschwätz seine Zeit verschwendet, anstatt eifrig bei der Lesung zu sein“ („*inveniat frater acediosus, qui vacat otio aut fabulis et non est intentus lectioni*“); *Benediktinerregel*, 48, 17 f. Zu dieser Stelle, an der zum einzigen Mal in der *Benediktinerregel* ausdrücklich von *acedia* die Rede ist, Böckmann, „Von der täglichen Handarbeit“, 379–381. Der Ausdruck *fabula* schwankt dabei zwischen den Bedeutungen ‚Gespräch‘ (*sermo*) und ‚(unwahre) Erzählung‘ (*narratio*), vgl. *Thesaurus Linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Bd. 6/1, Leipzig 1926, 24–34.

<sup>50</sup> Obwohl als Abt des Klosters St. Martin in Tours selbst kein Mönch, wurde Alkuin in späterer Zeit als solcher wahrgenommen. So zählt ihn etwa Trithemius zu den berühmten gelehrten Äbten und Mönchen seines Ordens (*antiqui nostri ordinis abbates et monachi*), vgl. *De laude scriptorum*, Kap. 4. Zitiert nach Trithemius, *De laude scriptorum*, 50, 28 f.

<sup>51</sup> Als einen „größeren Liebhaber Vergils als der Psalmen“ („*Virgilii amplius quam psalmorum amator*“) bezeichnet ihn die *Vita Alcuini*. Zitiert nach *Vita Alcuini*, hg. v. Wilhelmus Arndt, in: *MGH. Scriptores* 15/1 (1887), 182–197, 185, 26. Vgl. dazu Heinzer, „*Virgilii amplius quam psalmorum amator*“, 91–95.

<sup>52</sup> Vgl. neben ebd., 97 f., bes. Laetitia Boehm, „Meditation – Wissenschaft – Arbeit. Zu einer historischen Kontroverse um das Verhältnis von Wissenschaft und monastischer Lebensform“, in: Gert Melville/Rainer A. Müller/Winfried Müller (Hg.), *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte, Wissenschaftsorganisation. Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstages* (Historische Forschungen 65), Berlin 1996, 379–403, bes. 389–401. Sowohl Mabillon als auch sein Konterpart Armand-Jean Le Bouthillier de Rancé (gest. 1700), Abt des Zisterzienserklosters La Trappe, beziehen sich dabei ausdrücklich auf das 48. Kapitel der *Benediktinerregel*, vgl. ebd., 393–397.

Studium zu verteidigen, was sich in einer Fülle diesbezüglicher Selbstaussagen niedergeschlagen hat.

Wie in diesen Selbstaussagen das Verhältnis von Studium, Muße und Kontemplation dargestellt wird, zeigen exemplarisch die folgenden Beispiele. Auch wenn in den Texten dabei immer wieder deutlich zum Ausdruck kommt, welche konkrete biographische Relevanz die Frage nach der Wissenschaft im Kloster haben konnte<sup>53</sup>, geht es mir dabei weniger um den Realitätsgehalt der jeweiligen Selbstdarstellung, sondern vielmehr um die literarischen Muster, die dabei Verwendung finden. Die Textbeispiele stammen – wie schon das Beispiel von Erasmus – aus dem weiteren Kontext der *Devotio moderna*, genauer aus der Bursfelder Union der Benediktiner und der Windesheimer Kongregation der Augustiner-Chorherren.<sup>54</sup> Gerade die Nähe zur *Devotio moderna* verspricht dabei eine besondere Spannung in Bezug auf die Frage nach dem Verhältnis von Wissen-

<sup>53</sup> Das veranschaulichen etwa die Konflikte, mit denen um 1500 der humanistisch gesinnte Zirkel um Abt Simon von der Leyen im Bursfelder Benediktinerkloster Maria Laach konfrontiert war. Die Spannungen mit dem Konvent führten hier nicht nur zu mehreren Visitationen durch die Bursfelder Kongregation, sondern auch dazu, dass der unten noch einmal erwähnte Johannes Butzbach seines Amtes als Prior enthoben wurde. Vgl. dazu Bertram Resmini, „Der Laacher Prior Johann Butzbach und der Humanismus rheinischer Benediktinerabteien“, in: Emmanuel von Severus (Hg.), *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Supplementband 6), Münster 1993, 111–135; Müller, *Habit und Habitus*, 40 f. Auch die Auseinandersetzungen zwischen Johannes Trithemius und seinem Konvent in Sponheim (siehe unten) könnten hier angeführt werden.

<sup>54</sup> Während die Windesheimer Kongregation direkt aus der *Devotio moderna* hervorgegangen ist und „als der monast[ische] Zweig der [...] Bewegung“ gelten kann (Gisela Drossbach, „Windesheim, Windesheimer Kongregation“, in: *LexMA* 9 (1998), 233–235, 233), wird das Verhältnis zwischen *Devotio moderna* und Bursfelder Reform unterschiedlich bewertet. Eine ausgesprochen enge Verbindung erkennt noch Hermann Dörries, „Bursfelde und seine Reform“, in: Ders., *Wort und Stunde*, Bd. 2: *Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter*, Göttingen 1969, 295–321, 314–317, der die Bursfelder Kongregation als „die benediktinische Ausprägung der niederländisch-deutschen Reformbewegung“ (316) bezeichnet. Auch Pius Engelbert, „Die Bursfelder Spiritualität im 15. Jahrhundert“, in: *Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen*, bearb. v. Ulrich Faust (Germania Benedictina 6), St. Ottilien 1979, 502–524, 513 f., spricht mit Bezug auf Lotte Cromwell von einer „benediktinische[n] Parallelbewegung‘ zur *Devotio moderna*“ (ebd., 514). Zurückhaltender Walter Ziegler, „Die Bursfelder Kongregation“, in: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, bearb. v. Ulrich Faust u. Franz Quarthal (Germania Benedictina 1), St. Ottilien 1999, 315–407, 316 f. Weiterhin Goerlitz, *Humanismus und Geschichtsschreibung*, 358 u. Anm. 25; Klaus Schreiner, „Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform“, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 86 (1986), 105–195, 155, sowie Anja Freckmann, *Die Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter*, Göttingen 2006, 18 f., 373–380. Zum Einfluss der *Devotio moderna* auf das Bursfelder Kloster Maria Laach außerdem Resmini, „Der Laacher Prior Johann Butzbach“, 114 f.

schaft und Religion, die im allgemeinen Kontext der monastischen Reformbestrebungen des Spätmittelalters zu betrachten ist<sup>55</sup> und hier nur kurz skizziert werden kann: Auf der einen Seite ist die *Devotio moderna* von einer ausgesprochen wissenschaftsskeptischen Haltung geprägt<sup>56</sup>, die etwa in der vielzitierten

<sup>55</sup> Einen grundsätzlich engen Zusammenhang zwischen Ordensreform und Bildungsbemühungen beschreibt Schreiner, „Benediktinische Klosterreform“, 108–144; mit Blick auf volkssprachige Literatur auch Werner Williams-Krapp, „Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert“, in: *JOWG* 4 (1986/87), 41–51; siehe weiterhin Felix Heinzer, *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden/Boston 2008. Die Ambivalenzen im Verhältnis von Schriftlichkeit, Bildung und Reform betont dagegen (mit Blick auf den Dominikanerorden) Burkhard Hasebrink, „Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion“, in: Martin Kintzinger/Sönke Lorenz/Michael Walter (Hg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 1996, 187–216, 197–202: Die Observanz sei nicht als reine ‚Bildungsreform‘ zu verstehen, sondern ziele in erster Linie auf die Wiedereinführung einer strengen Beachtung der Ordensregel. Gerade in der Bursfelder Reform lässt sich eine ausgeprägte Skepsis gegenüber gelehrter Bildung beobachten, vgl. Schreiner, „Benediktinische Klosterreform“, 124–128, 155; Ziegler, „Die Bursfelder Kongregation“, 341 f., 344 f.; Barbara Frank, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34/Studien zur Germania Sacra 11), Göttingen 1973, 121–139; Bertram Resmini, *Erzbistum Trier, Bd. 7: Die Benediktinerabtei Laach* (Germania Sacra. N. F. 31), Berlin/New York 1993, 224; Kaspar Elm, „Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation“, in: Lothar Perliitt (Hg.), *900 Jahre Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*, Göttingen 1994, 59–111, 81, 83 f., 92; Müller, *Habit und Habitus*, 97–100 u. 104–106. Zum Verhältnis der Reformbestrebungen speziell zum Humanismus siehe außerdem unten, Anm. 59.

<sup>56</sup> Vgl. etwa Wilhelm Janssen, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter, 1191–1515* (Geschichte des Erzbistums Köln 2), Teilbd. 2, Köln 2003, 326: „Unverkennbar machte sich in sämtlichen Äußerungen aus Devotenkreisen ein antiintellektualistischer Zug bemerkbar [...]. Man verwarf Wissenschaft und Wissbegier, schätzte aber die Bildung, die man sich durch die Lektüre von Bibel, Kirchenvätern und anderen erbaulichen Schriften erwarb“; weiterhin Rudolf Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck* (DVjs, Buchreihe 15), Halle a. d. S. 1929, 74–77, 111 f.; Magnus Ditsche, „Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes *devotio moderna*“, in: *Historisches Jahrbuch* 79 (1960), 123–145, 141 f.; Hans Martin Klinkenberg, „Die *Devotio moderna* unter dem Thema ‚antiqui-moderni‘ betrachtet“, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewußtsein und Fortschrittsbewußtsein im späten Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia 9), Berlin/New York 1974, 394–419, bes. 405–314. Auch Georgette Epiney-Burgard erkennt wissenschaftsskeptische Elemente der *Devotio moderna*, betont aber vor allem die Ambivalenzen innerhalb der Bewegung, vgl. Georgette Epiney-Burgard, „Die Wege der Bildung in der *Devotio Moderna*“, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge 179), Göttingen 1989, 181–200, bes. 183–185; zu diesen Spannungen weiterhin Nikolaus Staubach, „Von Deventer nach Windesheim. Buch und Bibliothek in der Frühzeit der *Devotio moderna*“, in: Rainer A. Müller (Hg.), *Kloster und Bibliothek. Zur Geschichte der Augustiner-Chorherren in der Frühen Neuzeit. Tagung der Akademie der*

Bücherverbrennung ihres geistigen Vaters Geert Groote (gest. 1384) zum Ausdruck kommt.<sup>57</sup> Auf der anderen Seite spielen Bücher und Schriftlichkeit in der religiösen Bewegung eine zentrale Rolle.<sup>58</sup> Diese Ambivalenz führte auch zu ganz unterschiedlichen Bewertungen des Verhältnisses der modernen Devoten zum Humanismus:<sup>59</sup>

---

*Augustiner-Chorherren von Windesheim vom 12. bis zum 14. November 1998 in der Benediktinerinnenabtei Mariendonk bei Kempen*, Paring 2000, 1–22, bes. 6–9. Mit Bezug auf die Windesheimer Kongregation auch Müller, *Habit und Habitus*, 101–104.

<sup>57</sup> Sein Biograph Rudolf Dier van Mudén erzählt, wie Groote auf die Aufforderung seines Beichtvaters hin seine ‚magischen Bücher‘ (*libri artis magice*) verbrannt habe, vgl. *Scriptum de magistro Gherardo Grote, Domino Florencio et multis aliis devotis Fratribus*. Zitiert nach *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita, ab ipso publici juris facta*, hg. v. Gerhard Dumbar, Bd. 1, Deventer 1719, 2. Davon berichtet auch Thomas von Kempen, *Vita Gerardi Magni*, 13. Zitiert nach [Thomas von Kempen,] *Thomae Hemerken a Kempis canonici regularis ordinis S. Augustini De contemptu mundi* [...], Opera omnia, Bd. 7, hg. v. Michael Joseph Pohl, Freiburg i. Br. 1922, 69, 19–23.

<sup>58</sup> Vgl. Willem Lourdaux, „Het boekenbezit en het boekengebruik bij de moderne devoten“, in: *Contribution à l'Histoire des Bibliothèques et de la Lecture aux Pays-Bas avant 1600*, uitgegeven in samenwerking met de werkgroep ‚Het geestesleven in de Late Middeleeuwen‘ van het Instituut voor Middeleeuwse Studies van de K.U.L (Archives et bibliothèques de Belgique. Numéro special 11), Brüssel 1974, 247–325; Nikolaus Staubach, „Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna“, in: *Frühmittelalterstudien* 25 (1991), 418–461; Kock, *Buchkultur*. Für den Bereich der Frauengemeinschaften Carine Lingier, „Boekengebruik in vrouwenkloosters onder de invloed van de Moderne Devotie“, in: Thomas Mertens u. a. (Hg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza* (Nederlandse literatuur en cultuur in den middeleeuwen 8), Amsterdam 1993, 280–294; Anne Bollmann, „Lesekult und Leseskepsis in den Frauengemeinschaften der Devotio moderna“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Die lesende Frau* (Wolfenbüttler Forschungen 121), Wiesbaden 2009, 155–176.

<sup>59</sup> Zusammenfassend Reinhold Mokrosch, „Devotio moderna II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation“, in: *TRE* 7 (1981), 609–616, 609–612. Grundlegend für die Annahme eines Gegensatzes zwischen Devotio moderna und Humanismus bes. R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Studies in Medieval and Reformation Thought 3), Leiden 1968. Eine ausgesprochen enge Verbindung erkennt dagegen Resmini, „Der Laacher Prior Johann Butzbach“, 112 f.: „Zumindest in rheinischen Klöstern erweist sich die Devotio [...] als Wegbereiter des Humanismus.“ Allerdings fehlten den Klöstern in der Regel „Persönlichkeiten, die wie Trithemius und Butzbach die zunächst prinzipiell vorhandene Koalitionsfähigkeit der Devotio mit einem christlich interpretierten Humanismus auch wirklich zu realisieren versuchten.“ Als Grundlage des Klosterhumanismus beschreibt die Devotio moderna ebenfalls Posset, *Renaissance Monks*, 6 f. Auch Hans Martin Klinkenberg erkennt trotz der von ihm konstatierten Wissenschaftsfeindlichkeit der Devotio moderna (siehe oben, Anm. 56) eine gewisse Verwandtschaft zum Humanismus, etwa in der Abkehr von der mittelalterlichen Scholastik, vgl. Klinkenberg, „Die Devotio moderna“, 415 f., 419. Differenziert argumentiert Heiko Augustinus Oberman, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977, 57–63, der eine Verschiebung im Laufe der Zeit erkennt, infolge derer die Devotio moderna „koalitionsfähig [...] mit den neuen Bildungskräften“ (62) geworden sei. Siehe weiterhin Staubach, „*Christanum sectam arripe*“ sowie Nicolette Mout, „Die *sacrae litterae* bei den frühen niederländischen Humanisten. Von der späten *Devotio moderna* bis zu Cornelius Aurelius“, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten?* (Wolfen-

Je nach eigenem Standpunkt des Betrachters wurde die *Devotio moderna* als Wegbereiter eines christlichen Humanismus und der Reformation, als geistige Heimat eines Erasmus von Rotterdam oder als eine Bewegung konservativer, anti-intellektualistischer Frömmeler, die neuen wissenschaftlich-theologischen Fragestellungen skeptisch bis ablehnend gegenüberstehen, gesehen. [...] Seit den 80er Jahren wird versucht, diese Widersprüche in Einklang zu bringen, wodurch sich das Bild von der *Devotio moderna* erheblich differenziert hat und facettenreicher wird.<sup>60</sup>

Dass es sich bei solchen Widersprüchen allerdings nicht nur um das Produkt von Forschungskontroversen handelt, sondern ihnen auch historisch ambivalente Bewertungen des Verhältnisses von humanistischem und monastischem Ideal entsprechen, zeigt besonders deutlich das Beispiel von Johannes Trithemius (1462–1516).

### 3. Johannes Trithemius: Studium als Arbeit

Der Abt des Bursfelder Benediktinerklosters Sponheim kann geradezu als Musterfall für die Spannungen zwischen Kloster und Wissenschaft gelten.<sup>61</sup> Einerseits ist Trithemius einer der berühmtesten Humanisten der Zeit um 1500 und

---

büttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33), Wiesbaden 2016, 141–157. – Einen allgemeinen Zusammenhang zwischen spätmittelalterlichen Reformbewegungen und Humanismus erkennt schon Paul Joachimson, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 6), Leipzig/Berlin 1910, 41: „[F]ür den Betrieb der Wissenschaften begann in den reformierten Klöstern in der Tat eine neue Zeit. [...] Es war nicht schwer eine Verbindung von dieser neubelebten Klostergelehrsamkeit zu den humanistischen Bestrebungen zu finden“. Dazu auch Josef Oswald, „Bayerische Humanistenfreundschaft. Die Äbte Angelus Rumpler von Formbach und Wolfgang Marius von Aldersbach“, in: Dieter Albrecht/Andreas Kraus/Kurt Reindel (Hg.), *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, 401–420, 401: Der bayerische Klosterhumanismus sei eine „Frucht der spätmittelalterlichen Reformkonzilien und monastischen Reformbewegungen, insbesondere jener, die von der niederösterreichischen Benediktinerabtei Melk ihren Ausgang genommen hatte. Sie forderte und förderte das Studium als Grundlage einer guten Klosterdisziplin“. Ähnlich Machilek, „Klosterhumanismus in Nürnberg“, 13: „Der Anschluß an die Reform öffnete die Konvente für wissenschaftliches Streben und bereitete den Boden zur Aufnahme neuer geistiger Einflüsse.“ Zur Frage, „wie weit Ordensreform und Humanismus zusammengingen, vielleicht sogar zusammengehörten“, weiterhin Elm, „Monastische Reformen“, 81–103, Zitat 82.

<sup>60</sup> Kock, *Buchkultur*, 14. Vgl. auch Staubach, „Pragmatische Schriftlichkeit“, 420–423.

<sup>61</sup> Vgl. dazu Müller, *Habit und Habitus*, 37, 47, der die übermäßige Fixierung der Forschung auf Trithemius und sein Netzwerk als ‚Modellfall‘ des ‚Klosterhumanismus‘ kritisiert. Zur Frage, „welche Erkenntnismöglichkeiten die Orientierung an dieser Leitgestalt für die Erforschung des ‚Klosterhumanismus‘ heute noch zu bieten vermag“ auch Harald Müller, „Graecus et fabulator. Johannes Trithemius als Leitfigur und Zerrbild des spätmittelalterlichen ‚Klosterhumanisten‘“, in: Horst Kranz/Ludwig Falkenstein (Hg.), *Inquirens subtilia diversa. Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, Aachen 2002, 201–223, Zitat 202.

verkörpert damit in herausragender Weise das intellektuelle Potenzial frühneuzeitlicher Reformklöster. Andererseits stießen seine Bildungsbemühungen gerade im eigenen Konvent auf derartigen Widerstand, dass er sich schließlich gezwungen sah, Sponheim zu verlassen.<sup>62</sup>

An ganz verschiedenen Stellen seines breiten Œuvres behandelt Trithemius das Verhältnis von Studium und Spiritualität. Dass für ihn das Kloster – wie für den jungen Erasmus – grundsätzlich einen Ort der Ruhe und des Friedens darstellt, an dem er seinen gelehrten Interessen nachgehen kann, erklärt er etwa gegenüber verschiedenen Humanistenfreunden, die ihn nach seinem Weggang aus Sponheim in die Stadt oder an den Hof holen wollten. In den entsprechenden Briefen beschreibt Trithemius das Würzburger Schottenkloster St. Jakob, in dem er im Anschluss an Sponheim lebte, als einen idealen Ort der Abgeschiedenheit für die Beschäftigung mit der Wissenschaft.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> Zu Trithemius neben Staubach, „*Christianum sectam arripe*“, 158–163, und Müller, *Habit und Habitus*, 32–47, 192–244, bes. Noel Brann, *The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism* (Studies in the History of Christian Thought 24), Leiden 1981; Klaus Arnold, *Johannes Trithemius (1462–1516)* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23), 2., bibliogr. u. überlieferungsgesch. neu bearb. Aufl., Würzburg 1991.

<sup>63</sup> Vgl. einen Brief an Konrad Peutinger vom 06.09.1507: „Ego autem quietis et pacis amator, qui tumultuosam propterea dimisi abbatiam Spanhemensem, per invidiam æmulatorum præstita mihi occasione, istamque reuera pauperulam assumpsi, vt a curis mundi aliquantum liber et absolutus, mihi et studio vacem scripturarum, in consilio mentis dudum iam studium tenere et conti[n]uare decreui solitudinis et quantum sine iniuria fieri potest curæ pastoralis, nullam de mundi negocijs habere sollicitudinem.“ [„Ich bin nämlich ein Liebhaber der Ruhe und des Friedens, der deshalb die Unruhe des Klosters Sponheim aufgegeben hat, durch die Gelegenheit, die mir durch den Neid meiner Rivalen gewährt wurde. Und ich habe tatsächlich diesen armseligen Ort angenommen, um von den Sorgen der Welt etwas frei und abgeschieden und für mich und das Studium der Schriften frei zu sein. Ich habe längst im Geiste den Entschluss gefasst, das Studium in der Einsamkeit durchzuführen und fortzusetzen, und – soweit das ohne Verletzung der seelsorgerischen Pflichten möglich ist – keine Beunruhigung bezüglich der Angelegenheiten der Welt zu haben.“] Zitiert nach Johannes Trithemius, „*Epistolae familiares*“, in: *Johannis Trithemii Spanheimensis [...] opera historica*, hg. v. Marquard Freher, Frankfurt a. M. 1601, Bd. 2, 436–574, Nr. II/58, 570,29–34. Zu den entsprechenden Anfragen äußert sich Trithemius ebenfalls in einem Brief an Willibald Pirckheimer vom 18.07.1507, vgl. [Willibald Pirckheimer.] *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, Bd. 2, in Verbindung mit Arnold Reimann gesammelt, hg. u. erl. v. Emil Reicke (Humanistenbriefe 5), München 1956, Nr. 173, 8,26–34. Auch in seinem *Nepiachus* beschreibt Trithemius St. Jakob gerade im Unterschied zu Sponheim als einen Mußeort: „[...] abbatia [ ] sancti Iacobi in Herbipolensium suburbio [...] [ ] quae etsi pauperior videatur, non magnifico cum sit eadem ratione quietior et meo plus conueniens instituto, qui malo pauper et abiectus Christi et sanctarum scripturarum amore latere in angulo quam multas possidere diuitias cum mala inquietudine mentis. Si quid ergo inantea scribere mihi per otium ut spero licuerit, consequenter per ordinem consignare curabo.“ [„(...) das Kloster St. Jacob in der Vorstadt von Würzburg (...); auch wenn es ärmlicher erscheint als das frühere, will ich davon kein Aufhebens machen, weil es im selben Maße ruhiger ist und deshalb mehr zu meiner Lebensweise passt, der ich lieber arm und verachtet durch die Liebe zu Christus und den heiligen Schriften in einem Winkel verborgen bin,

Wie hoch dabei der Bedarf war, die *vita contemplativa* eines monastischen Lebens grundsätzlich – also erst einmal noch ganz unabhängig vom Studium – vom Vorwurf des Müßiggangs abzugrenzen, zeigt seine Predigt über die Liebe zur Abgeschlossenheit und Stille (*De amore quietis et solitudinis*). Mit einem Hieronymus-Zitat heißt es hier, der Mönch sei ein Freund der Abgeschlossenheit, kein Müßiggänger [„*Monachus enim secreti amator non ociosus*“<sup>64</sup>]:

Est autem quietus in cella, non ociosus, tranquillus non somnolentus, spirituali semper exercitio deditus, non torpore animi dissolutus. Instrumenta vero spiritualium in cella exercitiorum sunt quatuor, legere, scribere, orare, ac meditari.<sup>65</sup>

[Er ist ruhig in der Zelle, nicht müßig, still, nicht schläfrig, stets geistigen Übungen hingegeben, nicht in der Erstarrung des Geistes aufgelöst. Es gibt vier Mittel wahrer geistiger Übung in der Zelle: Lesen, Schreiben, Beten und Meditieren.]

Wie genau sich Trithemius dabei das Verhältnis von Müßiggang und Literatur vorstellt, zeigt sich in seiner Predigt über die Handarbeit der Mönche (*De labore monachorum manuali*), die in der Werkausgabe direkt auf die zitierte Homilie folgt. Der Sponheimer Abt geht hier zunächst von der *Benediktinerregel* aus; er folgt dem heiligen Benedikt in dessen Ablehnung des Müßiggangs (*ocium*) und zitiert wörtlich den Beginn des 48. Kapitels seiner Regel: „*Hinc diuus pater noster Benedictus ocium detestans monachorum, in regula quam nobis tradidit, inquit: Ociositas inimica est animae*“<sup>66</sup> [„Dazu hat unser den Müßiggang der Mönche verabscheuender heiliger Vater Benedikt in der Regel, die er uns übergeben hat, gesagt: ‚Müßiggang ist ein Feind der Seele‘.“]. Folglich sollten die Mönche von der Arbeit ihrer Hände leben. Interessant ist, was danach kommt: Unter den handwerklichen Tätigkeiten gebe es nämlich keine bessere Beschäftigung als das

---

als mit schlimmer Unruhe des Geistes viele Reichtümer zu besitzen. Wenn mir also, wie ich hoffe, in Zukunft erlaubt sein wird, in Muße etwas zu schreiben, werde ich mich darum kümmern, es in passender Weise der Reihenfolge nach aufzuzeichnen.“] Zitiert nach Arnold, „Eine Frage der Glaubwürdigkeit“, 67. Dazu Brann, *The Abbot Trithemius*, 50 f.; Arnold, *Johannes Trithemius*, 208 f.; Müller, *Habit und Habitus*, 196–201.

<sup>64</sup> Johannes Trithemius, Predigt 6. Zitiert nach [Johannes Trithemius,] *Ioannis Trithemii Spanhemensis [...] opera pia et spiritualia [...]*, hg. v. Johannes Busaeus, Mainz 1604, 431a–434b, 432b. Den Ausdruck *secreti amator* benutzt Hieronymus im Kontext des sogenannten Origenistenstreits mit Bischof Johannes von Jerusalem für seinen Bruder Paulinianus, vgl. Hieronymus, Brief Nr. 82, 2,4 (an Theophilus von Alexandria): „*etiam si ipse eum ordinasset et hic secreti amator uellet quiescere nec quicquam exerceret, quod ecclesiam scinderet.*“ [„Aber auch wenn er selbst (sc. Johannes) ihn geweiht hätte, würde (mein Bruder) als Freund der stillen Einsamkeit keine kirchlichen Amtshandlungen vornehmen und nichts tun, was den Frieden der Kirche stören könnte.“] Zitiert nach [Hieronymus,] *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Teil 2: *Epistulae 71–120*, hg. v. Isidorus Hilberg (CSEL 55), 2., erw. Aufl., Wien 1996, 115, 19 f. Übersetzung nach [Hieronymus,] *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe*, aus dem Lat. übers. v. Ludwig Schade, Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter. 2. Reihe 18), München 1937, 414 f.

<sup>65</sup> [Johannes Trithemius,] *Ioannis Trithemii Spanhemensis opera pia*, 433a.

<sup>66</sup> Zitiert nach ebd., 434b–438a, 434b.



Schreiben von heiligen Büchern (*libros sacrae lectionis scribere*) und das Vorbereiten von notwendigen Sachen für andere Schreiber (*scribentibus aliis necessaria praeprare*).<sup>67</sup> Noel Brann versteht darunter offenbar auch das Verfassen von Literatur.<sup>68</sup> Auch wenn das in der vorliegenden Textstelle keineswegs so eindeutig ist, wird bei Trithemius das (Ab-)Schreiben von Büchern tatsächlich oft eng mit Lektüre und Studium zusammengedacht.<sup>69</sup> In jedem Fall wird hier ‚Literatur‘ in

<sup>67</sup> „Nullum est opus manuale, quod monachum meo iudicio plus deceat, quam libros sacrae lectionis scribere et scribentibus aliis necessaria praeprare.“ [„Es gibt nämlich keine Handarbeit, die dem Mönch nach meinem Urteil mehr ziemt, als Bücher der heiligen Lesung zu schreiben und notwendige Sachen für andere Schreiber vorzubereiten.“] Zitiert nach [Johannes Trithemius,] *Joannis Trithemii Spanhemensis opera pia*, 436b. Dieser Zusammenhang wird auch in *De laude scriptorum* mehrfach zum Ausdruck gebracht, vgl. etwa Kap. 5: „Nullus autem in cenobiis labor est, qui magis nos deceat, magis expediti nostraeque professioni plus appropinquet quam officium scribendi.“ [„Es gibt keine Arbeit im Kloster, die uns angemessener und förderlicher wäre und die unserem Gelübde näher käme als die Schreibtätigkeit.“] Zitat und Übersetzung Trithemius, *De laude scriptorum*, 55,29–31. Vgl. Brann, *The Abbot Trithemius*, 144–174. Siehe dazu auch die folgende Bestimmung in den *Caeremoniae Bursfeldenses*, 3,9 (*De labore manuali*): „Curandum est autem abbati, ut singuli fratres speciali aliquo assuescant exercicio manuali, ne communi deficiente labore otium amare incipiant [...]. Inter que scribendi exercitium tanto censetur esse utilius, quanto spirituali uicinius.“ [„Der Abt soll aber dafür sorgen, dass sich die einzelnen Brüder an irgendeine besondere Handarbeit gewöhnen, damit sie nicht aus Mangel an allgemeiner Beschäftigung den Müßiggang zu lieben beginnen (...). Unter diesen wird die Tätigkeit des Schreibens um so viel nützlicher gehalten, wie sie der geistlichen (Tätigkeit) nahe steht.“] Zitiert nach *Caeremoniae Bursfeldenses*, hg. v. Marcellus Albert (CCM 13), Siegburg 2002, 303 (nach dem Marienthaler Druck von 1474/75). Übersetzung verändert nach Martin Steinmann, *Handschriften im Mittelalter. Eine Quellensammlung*, Basel 2013, 806.

<sup>68</sup> Brann, der in dieser Aussage „the main thesis of the seventh homily“ erkennt, übersetzt „scribentibus aliis necessaria praeprare“ mit „preparing texts necessary for other writers“ (Brann, *The Abbot Trithemius*, 124).

<sup>69</sup> Das zeigt sich besonders deutlich in *De laude scriptorum*. Hier spricht Trithemius nicht nur über den Wert des Schreibens, sondern – mehr oder weniger en passant – immer (wieder) auch über den Wert des Studiums. So schließt der Text mit einer Mahnung zum Studium der (heiligen) Schrift [„Exhortatio ad studium et amorem scripturarum“], in der es unter anderem darum geht, was derjenige zu beachten hat, der sich im Kloster intellektuell weiterbilden möchte („Qui [...] in cenobio doctus fieri desiderat“, Kap. 15; Trithemius, *De laude scriptorum*, 104,139). Aber auch das reine Abschreiben besitzt für den Sponheimer Abt mehr als nur eine „von inhaltlichen Kriterien unabhängige[ ] Qualität des Aktes an sich“ (Heinzer, *Klosterreform*, 3), wenn er etwa mit einem Zitat von Johannes Gerson davon spricht, dass der Schreiber predige und studiere [„Predicat atque studet scriptor“] (Kap. 5; Trithemius, *De laude scriptorum*, 56,86). Während des Schreibens werde der Geist des Schreibenden erleuchtet [„eius intellectus dum scribit illuminatur“] (Kap. 6; ebd., 60,20) und der Mönch „durch das Schreiben allmählich in die Kenntnis der göttlichen Geheimnisse eingeführt [...]. Denn was wir niederschreiben, prägen wir dem Geist stärker ein, weil wir uns, während wir es schreiben und lesen, Zeit nehmen müssen, um es zu bedenken.“ [„scribendo in agnitionem misteriorum paulatim introducitur (...). Fortius enim, que scribimus, menti imprimimus, quia scribentes et legentes ea cum morula tractamus.“] (Kap. 6; ebd., 60,32–35 u. 61 [Übersetzung verändert]). Vgl. dazu auch Schreiner, „Benediktinische Klosterreform“, 122. Außerdem bildet das Abschreiben von Texten für Trithemius auch

einem weiteren Sinne, wie schon in der vorherigen Predigt, von einem möglichen Anlass für die Trägheit (in der *Benediktinerregel*) zu ihrem Heilmittel.<sup>70</sup>

Ganz deutlich wird diese Tendenz dann in einem späteren Text von Trithemius: In einem Brief an den Augsburger Benediktiner Wolfgang Trebler beklagt er sich über den Niedergang des Mönchtums. Er stellt dabei zwei Zeitpunkte gegenüber: Früher waren die Mönche diszipliniert, heute seien sie müßig, faul und träge; früher waren sie hochgebildet, heute völlig unwissend.<sup>71</sup> In dieser Gegen-

---

ganz konkret einen Teil der wissenschaftlichen Arbeit: Damit die Brüder dabei Fortschritte in ihren eigenen Studien machen können, rät er dazu, dass sie sich nach der Gewohnheit der Gelehrten kleine Florilegien anlegen, in denen sie nützliche Textstellen und Zitate sammeln, auf die sie beim Transkribieren stoßen (Kap. 10; Trithemius, *De laude scriptorum*, 74,43–53; siehe auch Kap. 11; ebd., 78,32–36). Vgl. dazu Mathias Herweg, „Wider die schwarze Kunst? Johannes Trithemius' unzeitgemäße Eloge auf die Handschriftenkultur“, in: *Daphnis* 39 (2010), 391–488, 428 f.

<sup>70</sup> Vgl. dazu auch *De laude scriptorum*, Kap. 4: „Amor scripturarum cultores suos esse non sinit ociosos.“ [„Die Liebe zu den (heiligen) Schriften läßt ihre Verehrer nicht müßig sein.“] Zitat und Übersetzung (verändert) nach Trithemius, *De laude scriptorum*, 48,24 u. 49. Überhaupt spielt die Vermeidung von *ocium* in *De laude scriptorum* eine zentrale Rolle. Auch wenn in der zitierten Textstelle in erster Linie an die Heilige Schrift zu denken ist, macht Trithemius dabei immer wieder deutlich, welchen Wert auch die weltlichen Wissenschaften im Kloster besitzen, vgl. etwa Kap. 10 (ebd., 72,18–27), Kap. 14 (ebd., 90,39–59), Kap. 15 (ebd., 94,29–32). Dass der Benediktinerabt die Bedeutung von *scriptura* grundsätzlich „bewußt in der Schwebel“ hält, glaubt Herweg, „Wider die schwarze Kunst?“, 443.

<sup>71</sup> Brief vom 05.05.1514: „Verecundor nimium et in ipso cordis mei secreto vehementer contristor, quoties inter monachos nostræ tempestatis et illos, qui nos ante sexcentos annos in vna religione præcesserunt, facio comparisonem. Illi fuerunt in obseruantia regularis disciplinæ feruentissimi, nos desides, pigri et acediosi, illi doctissimi, nos penitus ignari.“ [„Ich schäme mich allzusehr und bin im Innersten meines Herzens heftig betrübt, sooft ich einen Vergleich anstelle zwischen den Mönchen unserer Zeit und jenen, die uns vor unzähligen (bzw. 600) Jahren im gleichen Orden vorangegangen sind. Jene waren überaus glühend in der Beobachtung der Ordenszucht, wir aber sind müßig, faul und träge. Jene waren hochgelehrt, wir aber sind ganz unwissend.“] Zitiert nach [Johannes Trithemius,] *Ioannis Trithemii Spanhemensis opera pia*, 977a. Einen ganz ähnlichen Verfallsprozess, bei dem mit dem Eifer der Mönche auch ihre Gelehrsamkeit verloren geht, beschreibt Trithemius auch im *Nepiachus*: „Licet enim ante tempora fuerint in cœnobio Spanheimensi plures inter monachos studiosi et docti, qui multa scribentes non parvam librorum copiam, ut ex eorum monumentis accepimus, comportauerunt; fervore tamen sanctae religionis cum tempore tepescente, studium sacrae lectionis monachi paulatim contemperunt.“ [„Wenn auch vor Zeiten im Kloster Sponheim unter den Mönchen viele studierende und gelehrte waren, welche viel schrieben und, wie wir aus ihren Zeugnissen ersehen können, eine nicht geringe Menge an Büchern zusammentrugen; doch verachteten die Mönche, als mit der Zeit der glühende Eifer zu heiliger Gottesverehrung abnahm, allmählich auch den Eifer in der Schriftlektüre.“] Zitat und Übersetzung (verändert) Arnold, „Eine Frage der Glaubwürdigkeit“, 52 u. 32. Siehe außerdem *De laude scriptorum*, Kap. 2: „Si ocii tempus non haberet mens inquieta mortalium, non pateret tam facilis aditus sordibus viciorum. O si claustrales nostri nunc scripturarum studiis veraciter ut olim insisterent, quam utiles et sibi et ecclesie catholice existerent.“ [„Hätte der unruhige Geist der Sterblichen nicht Gelegenheit zum Müßiggang, dann fänden schmutzige Laster nicht so leicht Eingang. Wenn doch un-

überstellung kommen die Gelehrsamkeit und das Studium (*doctrina, studium litterarum*) auf der einen Seite, Faulheit, Müßiggang und Trägheit (*desidia, otium, acedia*) auf der anderen Seite zu stehen. Gelehrsamkeit wird offenbar als eine Form der Aktivität verstanden und auf der Wortebene gerade *nicht* mit *otium* verbunden, sondern davon abgegrenzt. In der Verbindung mit *vacare* werden *otium* und *studium* dann geradezu zu Gegenbegriffen: „Illi orationibus continue vacabant et studio scripturarum, nos otio vacamus et illecebris voluptatum.“ [„Jene nahmen sich Zeit für forwährende Gebete und das Studium der Schriften, wir widmen uns dem Müßiggang und den Verlockungen der Lüste.“]<sup>72</sup> Wenn man bei *vacare* an einen Freiraum der Muße denkt<sup>73</sup>, dann kann dieser Freiraum bei Trithemius offenbar auf zwei verschiedene Arten gefüllt werden: mit Studium und Gebet, dann handelt es sich um eine produktive Tätigkeit, oder mit Müßiggang und Vergnügen, dann handelt es sich um Trägheit.

Diese Verbindung von Studium und Tätigkeit ist bei Trithemius immer wieder zu beobachten. Sie findet sich auch bei anderen ‚Klosterhumanisten‘, die zum Netzwerk des berühmten Abtes gehören. So benutzt der Laacher Benediktinermönch Johannes Butzbach (gest. 1516) *otium* und *studium* in der Rechtfertigung seiner literarischen Werke ebenfalls als Gegenbegriffe:

Otium ergo generat vitium, quapropter magnopere cavendum est et iugiter in aliquo studio exercendum. Exercendus est animus, ne vitiorum rubigine consumatur.<sup>74</sup>

[Müßiggang bringt also Laster hervor, weshalb man darauf achten soll, sich oft und kontinuierlich in irgendeiner Art des Studiums zu üben; denn der Geist muss geübt werden, damit er nicht vom Rost der Laster verzehrt wird.]

Trithemius selbst äußert sich nicht nur abstrakt über den Zusammenhang von Studium und Aktivität, sondern stilisiert auch seine eigene Person als einen ausgesprochen tätigen Wissenschaftler. Das geschieht etwa durch die Ausführun-

---

sere heutigen Mönche sich den Schriftstudien so aufrichtig wie in früheren Zeiten widmen würden, wie würden sie sich und der katholischen Kirche nützen!“] Zitat und Übersetzung Trithemius, *De laude scriptorum*, 40,60–62 u. 41. Weiterhin Kap. 9 (ebd., 70,22–32).

<sup>72</sup> [Johannes Trithemius,] *Ioannis Trithemii Spanhemensis opera pia*, 977ab.

<sup>73</sup> Siehe oben, Anm. 46.

<sup>74</sup> Johannes Butzbach, *Apologia ad Joannem Trithemium pro lucubrationibus suis*. Zitiert nach Hans Fertig, *Neues aus dem literarischen Nachlasse des Humanisten Johannes Butzbach (Piemontanus)*, Würzburg 1907, 66–94, 82 f. Brann erkennt in dieser Stelle den Einfluss von Trithemius, vgl. Brann, *The Abbot Trithemius*, 371: „A telling sign of how well Butzbach has learned his lesson from Trithemius concerning the close relation between piety and erudition is revealed in his echo of the abbot’s favored topos connecting the monastic vice of acedia or tepidity of soul with literary ignorance.“ Schon zuvor spricht Butzbach davon, dass man ohne das Studium der Literatur träge und müßig werde, was von Seneca als Begräbnis bei lebendigem Leibe beschrieben worden sei („ignavius in otio sine litterarum studiis, quod a Seneca vivi homines sepultura describitur“; Fertig, *Neues aus dem literarischen Nachlasse*, 81). Das Seneca-Zitat bezieht sich auf *Epistulae morales*, 82,3.

gen darüber, wie er in seinem Studieneifer (*fervor studendus*) viele Nächte damit verbracht habe, anstatt zu schlafen eifrig zu lesen:

omne tempus, quod mihi a sollicitudine rei familiaris supererat, studio et lectioni scripturarum impendi multasque noctes ingenti fervore studendo peregi insomnis, interdum etiam legendi studium necessario cibo et somno praeferens corporali.

[Ich verbrachte alle Zeit, die mir neben der Sorge für die Klostersgemeinschaft blieb, mit dem Studium und der Lektüre der Schriften und durchwachte in meinem Studieneifer schlaflos viele Nächte, wobei ich zuweilen sogar eifrige Lektüre der notwendigen Speise und dem Schlaf des Körpers vorzog.]<sup>75</sup>

Bei der Nachtarbeit (*lucubratio*) – die im monastischen Kontext sicher auch von der Tradition geistiger Nachtwachen beeinflusst ist – handelt es sich um einen gerade bei den Humanisten ausgesprochen beliebten Topos für die Beschreibung der eigenen schriftstellerischen Tätigkeit.<sup>76</sup> Dieser Topos lässt sich dabei als Ausdruck der *vita activa* im Sinne einer bestimmten Leistungsethik verstehen: Mit der Betonung der eigenen Nachtarbeit zeigt man nicht erst als moderner ‚workaholic‘, das man einen ausgesprochen tätigen Lebenswandel pflegt und täglich in Anspruch genommen wird.<sup>77</sup> Diese Stilisierung hat vielmehr eine lange literarische Tradition: So heißt es schon in der *Naturgeschichte* des älteren Plinius (gest. 79 n. Chr.), der Autor habe das Werk nachts geschrieben, woran man ja sehen könne, dass er nicht müßig sei.<sup>78</sup> In diesem Sinne versteht dann auch Jo-

<sup>75</sup> Johannes Trithemius, *Nepiachus*. Zitat und Übersetzung (verändert) nach Arnold, „Eine Frage der Glaubwürdigkeit“, 50 f. u. 29. Die Nachtarbeit steht dabei im Kontext der *labores multis* und *tribulationes et amaritudines* (vgl. ebd., 50), von denen seine Zeit als Abt in Sponheim insgesamt geprägt gewesen sei.

<sup>76</sup> Vgl. mit vielen Beispielen Manfred Lemmer, „Ich hab ettwan gewacht zu nacht. Zum Narrenschiff-Prolog, Vers 90“, in: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie. Festschrift für Werner Schröder zum 60. Geburtstag*, Berlin 1974, 357–370; daneben auch den Kommentar von Enekel in Petrarca, *De vita solitaria*, 430 f. (zu Buch 1, 4,6); in Bezug auf Trithemius’ *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* jetzt Nikolaus Henkel, „Sommer 1494: Eine Würdigung von Sebastian Brants Person und Werk durch Johannes Trithemius“, in: *Études Germaniques* 74 (2019), 371–385, 375 Anm. 20.

<sup>77</sup> Vgl. etwa in Bezug auf die *Noctes Atticae* des Aulus Gellius (2. Jahrhundert n. Chr.) Christine Heusch, *Die Macht der memoria. Die Noctes Atticae des Aulus Gellius im Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 104), Berlin/New York 2011, 316 f.: „Daß sich sein Werk – zumindest zu einem guten Teil – der Nachtarbeit verdankt [...] und dies schon mit dem Titel zu erkennen gibt, unterstreicht das Bemühen, den Eindruck der täglichen Inanspruchnahme zu erzeugen.“ Bei Trithemius bezieht sich das vor allem auf sein Amt im Kloster und die damit verbundene Sorge für die monastische Gemeinschaft, welche ebenfalls eine Form der *vita activa* darstellt.

<sup>78</sup> C. Plinius Secundus d. Ä., *Naturalis historia*, Vorrede, 18: „homines enim sumus et occupati officiis, subsicivisque temporibus ista curamus, id est nocturnis, ne quis vestrum putet his cessatum horis.“ [„For we are but humans, and beset with duties, and we pursue this sort of interest in our spare moments, that is at night – lest any of your house should think that the night hours have been given to idleness.“] Zitat und Übersetzung [Ders.,]

hannes Zentner (Centurianus) von Klüsserath die Nacharbeit seines Freundes Trithemius als unmissverständliches Zeichen der Abwesenheit von *otiositas*.<sup>79</sup> Auch hier erscheint der Umgang mit Literatur als tätige Beschäftigung und Teil der *vita activa*. Ganz deutlich wird das ebenfalls in *De laude scriptorum*, wo Trithemius Schreiben und Studium als *sancti exercitii active vite* ausdrücklich innerhalb des tätigen Lebens verortet<sup>80</sup> und als ideale Instrumente eines aktiven

---

Pliny, *Natural History in Ten Volumes*, Bd. 1: *Praefatio, libri I, II*, with an Engl. transl. by H. Rackham (The Loeb Classical Library), London 1979, 12 f. Anders die Übersetzung von Roderich König und Gerhard Winkler, die *subsiciva tempora* als ‚Mußestunden‘ verstehen, womit sich eine ganz andere Bedeutung der Stelle ergibt, vgl. Plinius, *Naturkunde. Lateinisch-deutsch*, Buch 1: *Vorrede, Inhaltsverzeichnis des Gesamtwerks, Fragmente, Zeugnisse*, hg. u. übers. v. Roderich König u. Gerhard Winkler (Sammlung Tusculum), 2., erw. u. bearb. Aufl., Düsseldorf/Zürich 1997, 14. So bliebe zwar die Stelle im Ganzen Ausdruck der *vita activa*, die schriftstellerische Tätigkeit würde darin jedoch als Freiraum der Muße markiert. Vgl. auch Dieter Lau, *Der lateinische Begriff Labor* (Münchener Universitätschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät 14), München 1975, 171: „Plinius wendet hier auf seine schriftstellerische Tätigkeit nicht das Wort labor an. Sie ist ihm vielmehr musinari: in Muße nachdenken und schreiben.“ – Auch in Paulus’ berühmter Warnung vor dem Müßiggang aus dem zweiten Brief an die Thessalonicher ist vom Arbeiten bei Tag und Nacht die Rede: „in labore et fatigatione nocte et die operantes“ (2. Th 3,8) [„wir haben gearbeitet und uns geplagt, Tag und Nacht“]. Spätere Texte sprechen ebenfalls vor allem in Bezug auf Vertreter der *vita activa* von der Nacharbeit: So berichtet Ademar von Chabannes (gest. 1034) über die nächtlichen Bildungsbemühungen des Grafen Wilhelm III. von Poitou (vgl. den Kommentar von Enenkel in Petrarca, *De vita solitaria*, 430) und Caesarius von Arles (gest. 542) fordert Geschäftsleute, die tagsüber keine Zeit für die Lektüre haben, auf, sich nachts damit zu beschäftigen (*Sermones*, 6,2; vgl. Böckmann, „Von der täglichen Handarbeit“, 288). Als Gegenbegriff zu Trägheit und Müßiggang benutzt die *lucubratio* in Form einer abgewiesenen Alternative schließlich noch Baldassare Bonifacio in der Vorrede seiner *Urania* aus dem Jahr 1622: „Denique non est hoc poema nostrae monumentum industriae, sed cessationis; non artis, sed inertiae partus; non lucubratio, sed somnium; non labor, sed relaxatio; non opus, sed ocium.“ [„Schließlich ist dieses Poem nicht ein Monument unseres Fleißes, sondern unserer Untätigkeit; nicht Sproß der Kunst, sondern des Müßiggangs, keine Nacharbeit, sondern ein Traum, keine Mühe, sondern Entspannung, kein Werk, sondern Muße.“] Zitat und Übersetzung in: *Visuelle Poesie. Historische Dokumentation theoretischer Zeugnisse*, Bd. 1: *Von der Antike bis zum Barock*, hg. v. Ulrich Ernst in Verbindung mit Oliver Ehlen u. Susanne Gramatzki, Berlin/Boston 2012, 650–655, 652 f.

<sup>79</sup> Brief an Trithemius vom 18.04.1507: „Cæteris dormientibus tu in sancto scripturarum studio vigilabas, semper aut legens, aut scribens aliquid pro communi vtilitate multorum. Nemo te vnquam reperit otiosum.“ [„Während die übrigen schliefen, wachtest du im heiligen Schriftstudium, immer entweder etwas lesend oder schreibend für den gemeinsamen Nutzen. Niemand fand dich müßig.“] Zitiert nach Trithemius, „*Epistolae familiares*“, Nr. II/16, 527–529, 528,39–41. Trithemius verwendet den Ausdruck *lucubratio* selbst als Gegenbegriff zu *otium*, wenn er sich in einem Brief an Jakob Wimpfeling vom 31.07.1506 über dessen literarische Fortschritte erkundigt: „Scire cupimus, quid cuderis noui, neque ocio te languescere credimus neque sine lucubratione continua expendere diem posse uel vnum.“ [„Ich möchte wissen, was du Neues schmiedest, da ich weder glaube, dass der Müßiggang dich erschaffen lässt, noch, dass du auch nur einen Tag ohne ununterbrochene Nacharbeit verbringen kannst.“] Zitiert nach Wimpfeling, *Briefwechsel*, Nr. 214, Teilbd. 2, 559.

<sup>80</sup> Vgl. Kap. 5 (Trithemius, *De laude scriptorum*, 56,75 f.). Vgl. auch David I. Howie,

Fortschreitens zur eigenen Vollkommenheit (*perfectio*) benennt.<sup>81</sup> Noch einmal anders gelagert sind die Tendenzen, was die Bewertung von körperlicher und geistiger Arbeit angeht, bei meinem letzten Beispiel.

#### 4. Rutger Sycamber: Arbeit als Müßiggang

Bei Rutger Sycamber (um 1456 – nach 1514) handelt es sich um einen Augustiner-Chorherren aus dem Windesheimer Kloster Höningen, den man im Gegensatz zu Trithemius kaum zu den höheren Kreisen des Humanismus zählen wird.<sup>82</sup> In seinen umfangreichen Selbstaussagen begegnet zunächst Traditionelles: Immer wieder wünscht sich Sycamber, seine Vorgesetzten würden ihn für das Studium von der Feldarbeit freistellen.<sup>83</sup> Die Wissenschaft wird bei ihm grundsätzlich vor allem mit der Stille der Zelle (*quies celle*) zusammengedacht<sup>84</sup> und die Voraussetzung für das Schreiben sind Ruhe (*tranquillitas*) und Muße (*ocium*)<sup>85</sup>. Dabei betont der Regularkanoniker den großen Wert, den die *vita*

---

„Benedictine Monks, Manuscript Copying and the Renaissance: Johannes Trithemius’ *De laude scriptorum*“, in: *Revue Bénédictine* 86 (1976), 129–154, bes. 144–147.

<sup>81</sup> Trithemius, *De laude scriptorum*, „In nulla autem re monachus active perfectioni plus appropinquare sufficit quam si ex caritate divinas scripturas rescribendo invigilet.“ [„Durch nichts vermag sich ein Mönch tätig mehr der Vollkommenheit zu nähern als dadurch, daß er sich aus Nächstenliebe dem Abschreiben göttlicher Texte widmet.“] (Kap. 5; Trithemius, *De laude scriptorum*, 56,81 f. u. 57).

<sup>82</sup> Zu Leben und Werk Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*; Ders., „Der Typus des ‚Monastischen Privatgelehrten‘“, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts* (ZHF, Beiheft 18), Berlin 1996, 375–410, bes. 378–394; Franz Josef Worstbrock, „Sycamber, Rutger“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Dems., Bd. 2, Berlin/Boston 2013, 1028–1036. Die Frage, ob es sich bei Sycambers Selbstwahrnehmung als Gelehrtem um eine „Fehleinschätzung“ handelt (Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 112; vgl. Ders., „Der Typus“, 393), ist dabei im vorliegenden Kontext weniger wichtig als die Beobachtung seiner Selbststilisierung und der dieser zugrundeliegenden Muster. Zu Sycambers Versuchen, am „humanistischen Diskurs seiner Zeit“ teilzunehmen, auch die Rezension von J. Klaus Kipf, „‚Bruder Dichter‘. Rutger Sycambers Leben im Kloster für die Autorschaft“, in: *IASLonline* (25.01.2006), [http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=1118](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1118) (abgerufen am 25.11.2019), 56 f.

<sup>83</sup> Vgl. Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 247; Ders., „Der Typus“, 387. Zumindest in späteren Statuten der Windesheimer Kongregation wird eine solche Option offenbar vorgesehen: „In dispositione tamen prioris est aliquos a labore manuum magis sublevare: ut amplius lectioni et orationi possint insistere.“ [„Es steht jedoch in der Macht des Priors, einige von der Handarbeit in größerem Umfang zu entlasten, damit sie stärker die Lesung und das Gebet betreiben können.“] Zitiert nach Lourdaux, „Het boekenbezit“, 295.

<sup>84</sup> Vgl. Rutger Sycamber, *Historiola rationis studii viteque*, fol. 277vb,39. Sycambers Rechtfertigung über Studium und Lebensweise ist ediert bei Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 129–229, 202.

<sup>85</sup> Vgl. ebd. fol. 276va,22 (Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 188) und fol. 279ra,26 (ebd., 216). Die Verbindung von literarischer Tätigkeit und klösterlicher Muße und Ruhe

*contemplativa* für das monastische Leben besitzt. Wo man in Stille mit Lesen und Schreiben beschäftigt sei, dort blühe die Religion auf, wo man äußere Arbeit verrichte, erleide sie Schaden:

Nam ubicumque fui, semper vidi religionem proficere in quiete, contra deficere in laboribus externis. Possem exemplificare de quibusdam edificationibus que fratres vagos facerent et indomabiles. [...] Contra perspexi religionem vigere iis in locis, ubi custodia celle et quies servabatur, ubi fratres lectionibus, scripturis et sacerdotalibus officiis occupabant, tamen cum silentio laborantes.

[Denn überall, wo ich war, habe ich immer gesehen, dass die Religion in der Ruhe vorwärts kommt; bei äußeren Arbeiten aber erlitt sie Schaden. Ich könnte da Beispiele anführen von Bauarbeiten, die die Brüder unzeitig machten und unzählbar (...). Dagegen sah ich, dass die Religion an den Orten blühte, wo die Bewahrung der Mönchszelle (d. h. der Aufenthalt in ihr) und die Ruhe beachtet wurden, wo die Brüder sich mit Lesen und Schreiben und mit ihren priesterlichen Pflichten beschäftigten, indem sie (dennoch) in der Stille arbeiteten.]<sup>86</sup>

Die Kritik an der äußeren Arbeit – die man vor allem psychologisch gelesen und auf Sycambers offenbar nicht gerade schlanke Erscheinungsform bezogen hat<sup>87</sup> – nimmt im *Œuvre* des Augustiner-Chorherren überhaupt einen ausgesprochen großen Raum ein. Dieser entspricht dabei der herausgehobenen Bedeutung, die dem *labor manualis* auch tatsächlich im Kontext der Windesheimer Reform zukam.<sup>88</sup>

---

(*ocium et quies monastica*) findet sich auch in einem Brief an Trithemius vom 01.12.1506: „Congaudeo autem tibi vehementer, quod locum a curis rerum sæcularium quietum tuisque studiis aptum inuenisti, sperans quod iam posthac multa sis lucubraturus ad vtilitatem communem in ocio et quiete monastica.“ [„Ich freue mich sehr mit dir, dass du einen ruhigen Ort, abseits von weltlichen Sorgen und für deine Studien geeignet, gefunden hast. Und ich hoffe, dass du von nun an in der klösterlichen Muße und Ruhe viele Werke zum Nutzen der Gemeinschaft (in den Nächten) ausarbeiten wirst.“] Zitiert nach Trithemius, „*Epistolae familiares*“, Nr. II/11, 523 f., 523,19–21.

<sup>86</sup> Rutger Sycamber, *De religione*, fol. 128rb,33–44. Übersetzung verändert nach Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 280. Hier wird immerhin auch die *occupatio lectionibus et scripturis* als *labor cum silentio* und damit als eine Form der Arbeit dargestellt. Dabei mag im vorliegenden Zusammenhang auch an den bereits erwähnten Brief des Paulus an die Thessalonicher zu denken sein (2. Th 3,12: „ut cum silentio operantes suum panem manducent“ [„dass sie still ihrer Arbeit nachgehen und ihr eigenes Brot essen“]). Vgl. außerdem Sycamber, *Historiola rationis studii viteque*, fol. 279ra,6 f.: „Nihil melius est in religione quam ut quisque cum solo deo semet occupet et cum salubri studio litterarum.“ [„Es gibt nichts Besseres in der klösterlichen Lebensweise, als dass jeder sich selbst alleine mit Gott beschäftigt und mit dem heilsamen Studium der Literatur.“] Zitat und Übersetzung Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 214 f.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 239, 283.

<sup>88</sup> Zum grundsätzlichen Stellenwert der Arbeit bei den Augustiner-Chorherren Klaus Schreiner, „Brot der Mühsal“ – Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis“, in: Verena Postel (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklich-*

Sycambers Kritik an der körperlichen Beschäftigung äußert sich besonders deutlich im immer wieder aufgerufenen Topos vom Schwatzen (*locutio*) der Mönche bei der Arbeit:

Simul inolevit mala consuetudo penes nos, videlicet ut totum diem laborando et loquendo magis conteramus, nec saturamur aliquando locutionibus. Quid dico saturamur? Ymmo magis incendimur ad loquendum loquendo, nec ullus est modus. Et inde contingit ut aliqui libenter in laboribus maneant quibus locutio magis quam labor cordi est.

[Zugleich hat sich bei uns die schlechte Angewohnheit verbreitet, dass wir den ganzen Tag eher mit Arbeiten und Schwatzen verbringen, und manchmal kriegen wir gar nicht genug vom Schwatzen. Was heißt da: ‚Wir kriegen nicht genug?‘ – Nein, wir werden durch das Schwatzen noch mehr zum Schwatzen angeregt, und es gibt kein Maß. Daher kommt es, dass einige gerne bei der Arbeit bleiben, denen das Schwatzen mehr am Herzen liegt als das Arbeiten.]<sup>89</sup>

---

*keiten*, Berlin 2006, 133–170, 154–157. Sycamber selbst erkennt in der Betonung der körperlichen Arbeit ein Charakteristikum der Windesheimer Reform, das er gegenüber anderen Orden als Makel darstellt, vgl. *De religionis vel ordinis immutacione*, fol. 399vb,36–47: „Principio Regulares windesshemensis reformationis multa tenent multis in locis, que fratribus quibusdam gravia satis videntur. Nam laborant quidam fratres ut rustici ferme per totam estatem et non datur requies. Qui sane modus maxime a domo bodicensi descendit et multis etiam probatis viris videtur incongruus. Et hac ex causa quidam cuperent in aliis esse ordinibus, quia ferre laborem nequeunt. Preterea quod studium non admittit sicut ordines alii quibusdam permolestum est, et vellent potius studere quam laborare more rusticorum.“ [„Zuerst halten die Augustiner-Chorherren der Windesheimer Reform an vielen Orten an vielem fest, was gewissen Brüdern äußerst beschwerlich scheint. Denn bestimmte Brüder placken sich wie die Bauern fast den ganzen Sommer hindurch ab, und es wird ihnen keine Ruhe gewährt. Diese Lebensart ging vor allem von Böddecken (sc. einem Chorherrenstift in der Nähe von Paderborn) aus, und sie scheint auch vielen erwiesenermaßen guten Männern unpassend. Und aus diesem Grunde wünschten sich bestimmte Brüder, in anderen Orden zu sein, weil sie die Arbeit nicht ertragen können. Außerdem ist die Tatsache, dass er (der Orden) das Studium nicht zulässt – wie andere Orden –, bestimmten Brüdern äußerst lästig; sie würden lieber studieren anstatt zu arbeiten wie die Bauern.“] Übersetzung verändert nach Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 278.

<sup>89</sup> Rutger Sycamber, *Historiola rationis studii viteque*, fol. 279ra,27–32. Zitat und Übersetzung (verändert) nach Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 216 f. Der Zusammenhang zwischen körperlicher Arbeit, Geschwätz und dem Verfall der klösterlichen Disziplin wird auch an anderer Stelle angesprochen, vgl. *De iuvenibus in religione sacra instituendis ad magistros noviciorum*, fol. 384ra,46–fol. 384rb,38; Übersetzung Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 282. Auch Trithemius kennt dieses Problem, vgl. *De laude scriptorum*, Kap. 13: „Magis destruit hi labores [i.e. opera agriculture] devotionem quam edificent. Mox enim, ut ventum fuerit ad colloquia, nullus vel rarus edificationis sermo depromitur, sed ad mundi negocia quam cupidissime ora laxantur.“ [„Diese Arbeiten (in der Landwirtschaft) schaden der Frömmigkeit mehr, als sie ihr nützen. Denn sobald eine Unterhaltung beginnt, wird nicht oder nur selten ein erbauliches Wort gesprochen, vielmehr beschäftigt man sich nur zu gern mit weltlichen Angelegenheiten.“] Zitat und Übersetzung nach Trithemius, *De laude scriptorum*, 86,75–78 u. 87.



Hier kann man möglicherweise wieder an die *Benediktinerregel* denken, wo Geschwätz (als lat. *fabula*) in einem direkten Zusammenhang mit Müßiggang gebraucht wird.<sup>90</sup> Dieser Kontext ist vielleicht auch von Sycamber intendiert, wenn er immer wieder das Gespräch der Mönche bei der Arbeit kritisiert. Während in der *Benediktinerregel* also der Freiraum für die Lektüre zum Anlass von Müßiggang und Geschwätz wird, ist es bei ihm die körperliche Arbeit. Damit wird nicht nur das Studium zu einer Form der Arbeit (wie bei Trithemius), sondern umgekehrt die Arbeit geradezu zum Müßiggang.<sup>91</sup> Ganz deutlich zeigt sich das auch in folgender Textstelle, wo es explizit heißt, die Mönche seien heutzutage so träge (*desides*), dass sie nichts mehr lesen oder schreiben wollten und stattdessen lieber körperlicher Arbeit nachgingen:

Nemo curat veterum devotorum monumenta revolvere, quatenus intelligere possit, quomodo sit mens dirigenda in speculationem divinorum. Tam desides sunt istius temporis monachi ut nihil legere valeant, ne dicam aliquid dictare et relinquere posteris. Usque adeo valuit omnis scriptura apud claustralis, ut potius velint lapides portare, serare [lies: serere], arare et quodvis facere quam studere et in quiete permanere.

[Niemand kümmert sich darum, die schriftlichen Hinterlassenschaften der alten Gottesfürchtigen aufzuschlagen, damit er erkennen kann, wie der Geist zu lenken ist zur Betrachtung der göttlichen Dinge. Die Mönche der heutigen Zeit sind so träge, dass sie nicht zu lesen fähig sind, ganz zu schweigen davon, etwas zu schreiben und den Nachkommen zu hinterlassen. Jegliches Schreiben galt unter den Klosterangehörigen so wenig, dass sie lieber Steine tragen, säen, pflügen und sonst irgendetwas machen, statt zu studieren und in der Ruhe zu bleiben.]<sup>92</sup>

<sup>90</sup> Siehe oben, Anm. 49. Im Hintergrund der Verbindung von Müßiggang und Geschwätz steht möglicherweise auch die biblische Verurteilung des *verbum otiosum* in Mt 12,36. Siehe dazu etwa die Bestimmung über das Schweigen in den *Consuetudines* des Fraterhauses in Zwolle: „Silentium ab inutilibus et ociosis sermonibus et maxime a rumoribus seculi detractatione et derisione ubique et semper servare nos convenit. Et si de secularibus rebus aliquid refertur vel auditur, ad pietatem studeamus referre, sed non in talibus tempus ociose expendere.“ [„Es ziemt sich, dass wir überall und immer die Stille bewahren vor unnützen und müßigen Gesprächen und vor allem vor weltlichen Gerüchten, Verleumdung und Spott. Und wenn etwas von weltlichen Dingen berichtet oder gehört wird, sollen wir danach streben, den Geist auf die Frömmigkeit zurückzulenken und nicht müßig weitere Zeit in solche Dinge zu investieren.“] Zitiert nach Jacobus Traiecti alias de Voecht, *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis. Met akten en bescheiden betreffende dit fraterhuis*, hg. v. Michael Schoengen (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap. Derde serie 13), Amsterdam 1908, 239–278, 270.

<sup>91</sup> Schon Johannes von Garlandia (gest. nach 1272) spricht in der *Parisiana Poetria* davon, dass die Prälaten oft mit weltlichen Tätigkeiten müßiggingen („negociis secularibus ociari“) anstatt bei göttlicher Kontemplation zu verharren („diuine contemplationi insistere“). Zitiert nach [Johannes von Garlandia,] *The Parisiana Poetria of John of Garland*, ed. with introd., transl., and notes by Traugott Lawler (Yale Studies in English 182), New Haven/London 1974, 10,144 f.

<sup>92</sup> Rutger Sycamber, *De cordis oculis*, fol. 80ra,24–31. Übersetzung verändert nach Beriger, *Windesheimer Klosterkultur*, 281.

## 5. Fazit

Wie vor allem die Beispiele von Trithemius und Butzbach zeigen, suchen die ‚Klosterhumanisten‘ in den untersuchten spätmittelalterlichen Reformkonventen gerade keinen Anschluss an die etablierte Tradition der Verbindung von Wissenschaft und Religion in der *vita contemplativa*.<sup>93</sup> Stattdessen wird das Studium immer wieder ausdrücklich von der Kontemplation abgegrenzt und – auch im Rückgriff auf die ursprüngliche Semantik von lat. *studium* als ‚Eifer‘<sup>94</sup> – als ein ausgesprochen tätiges Unterfangen konzipiert. Damit betreten die monastischen Gelehrten der Zeit um 1500 freilich kein völliges Neuland. Zunächst lassen sich einzelne Vorläufer im klösterlichen Bereich beobachten. Klaus Schreiner erkennt im mittelalterlichen Mönchtum eine generelle „Erweiterung des Arbeitsbegriffs“, infolge derer zunehmend „das Abschreiben von Texten als Arbeit (*labor*)“ eingestuft worden sei.<sup>95</sup> Ausgehend davon kann in einem weiteren Schritt auch die

---

<sup>93</sup> Dass sich die punktuellen Beobachtungen möglicherweise verallgemeinern lassen, deutet etwa das Beispiel des Melker Benediktiners Johannes Schlitpacher (gest. 1482) an, der in einem Kommentar der *Benediktinerregel* ebenfalls sein Studium als eine Form von Arbeit rechtfertigt, vgl. Meta Niederkorn-Bruck, „Amt, Lehramt, Charisma. Die Bedeutung von Prudentia, Discretio und Norm zur Zeit der ersten Melker Reform“, in: Sigrid Müller/Cornelia Schweiger (Hg.), *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 165), Leiden/Boston 2013, 77–102, 85 f.

<sup>94</sup> Das lässt sich gut in *De laude scriptorum* erkennen, wo Trithemius *studium* bzw. *studiosum* häufig in diesem Sinne gebraucht, vgl. die Widmungsvorrede an Gerlach von Breibach (Trithemius, *De laude scriptorum*, 34,14); Kap. 2 (ebd., 38,4); Kap. 3 (ebd., 48,70); Kap. 4 (ebd., 48,26 u. 50,27 f.); Kap. 5 (ebd., 54,56); Kap. 6 (ebd., 60,45 u. 62,66); Kap. 7 (ebd., 64,18 u. 29); Kap. 8 (ebd., 68,40 u. 48); Kap. 9 (ebd., 70,27); Kap. 10 (ebd., 72,11 u. 31); Kap. 11 (ebd., 76,29 u. 78,33); Kap. 13 (ebd., 88,97); Kap. 14 (ebd., 88,23); Kap. 15 (ebd., 94,27 u. 34). Auch wenn die Semantik nicht immer eindeutig zu bestimmen ist (unter anderem deshalb, weil die Bedeutung womöglich absichtlich in der Schwebe gehalten wird), übersetzt Klaus Arnold in all diesen Fällen *studium* mit ‚Eifer‘.

<sup>95</sup> Klaus Schreiner, „Brot der Mühsal“, 170. Man mag hier auch an die häufigen und womöglich auf realen Erfahrungen beruhenden Klagen mittelalterlicher Schreiber über die körperliche Anstrengung ihrer Tätigkeit denken, vgl. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 140 f.: „Die mittelalterlichen Abschreiber haben auch nicht versäumt, uns das klarzumachen: alle Muskeln des Körpers sind bei der Anstrengung der Finger gespannt, und man muß dauernd und genau aufpassen. Das war eine Tätigkeit für die Hände und zugleich für den Geist.“ In diesen Zusammenhang gehört etwa eine vielzitierte Schreibernotiz aus dem 9. Jahrhundert: „Quia qui nescit scribere putat hoc esse nullum laborem; O quam grauis est scriptura oculos grauat renes frangit simul et omnia membra contristat. Tria digita scribunt. Totus corpus laborat.“ [„Denn wer nicht schreiben kann, meint, das sei keine Arbeit. O wie mühevoll ist das Schreiben: Es strengt die Augen an, quetscht die Nieren und martert alle Glieder. Drei Finger schreiben, der ganze Körper leidet.“] Zitiert nach *Burgundionum leges Gundobada et Papianus vulgo dictae*, hg. v. Friderico Bluhme, in: *MGH. Leges* 3 (1863), 497–624, 589,1–3. Übersetzung verändert nach Steinmann, *Handschriften im Mittelalter*, 112 f. Weitere Beispiele für diesen Topos ebd., Nr. 67, 84, 101, 141, 144, 161, 201, 305, 537. Zur Mühe des Schreibens außerdem Nr. 107, 149. Auch die *lectio* kann im frühen

Produktion und Lektüre von Texten als Arbeit verstanden werden. So beschreibt Petrus Venerabilis (gest. 1156) die literarische Beschäftigung der Mönche mit Bildern aus dem Bereich landwirtschaftlicher Tätigkeit.<sup>96</sup> Im Zusammenhang mit der Diskussion über die richtige Lebensform ist weiterhin an Johannes Gerson (gest. 1492) zu denken<sup>97</sup>, der von Trithemius auch direkt zitiert wird.<sup>98</sup> Ne-

---

Mittelalter noch – in der Form des lauten Lesens – als körperliche Tätigkeit verstanden werden, vgl. Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 24.

<sup>96</sup> Brief an den Inklusen Gislebert: „Plantari non possunt arbusculae, rigari nequeunt sata, neque aliquid ruralis operis exerceri, reclusionem perpetua prohibente, sed quod est utilius, pro aratro conuertatur manus ad pennam, pro exarandis agris, diuinis litteris paginae exarentur, seratur in cartula uerbi dei seminarium.“ [„Bäume kann man nicht pflanzen, auch keine Saaten bewässern und überhaupt keine landwirtschaftliche Tätigkeit ausüben, die ewige Klausur verunmöglicht das. Was aber mehr Nutzen bringt: Statt zum Pflug soll die Hand zur Feder greifen, statt Äcker sollst du die Seiten mit göttlichen Worten bestellen, auf den Blättern die Samen des göttlichen Wortes ausstreuen.“] Zitiert nach [Petrus Venerabilis,] *The Letters of Peter the Venerable*, ed., with an introd. and notes by Giles Constable (Harvard Historical Studies 78), Bd. 1, Cambridge, Mass. 1967, 38. Übersetzung Steinmann, *Handschriften im Mittelalter*, 293. Vergleichbar ist ein Schreibereintrag aus einer italienischen Handschrift des 13. Jahrhunderts: „Ut labor agricolis proscindere vomere terras, / Sic mihi arundineus calamus solcare nouales.“ [„Wie es die Arbeit der Bauern ist, mit der Pflugschar die Erde umzubereiten, so führe ich die Rohrfeder, das Brachfeld zu beackern.“] Zitat und Übersetzung ebd., 391.

<sup>97</sup> Als Weltgeistlicher entwickelt Gerson das Konzept einer *vita mixta* als „auf der *vita activa* basiertes Modell der Verbindung beider Lebensformen“, das auch für weltliche Humanisten anschlussfähig war (Mertens, „Der Preis der Patronage“, 142). Siehe dazu auch Solignac, „Vie active, vie contemplative, vie mixte“, 611–613. – In Bezug auf die Rolle der Muße im monastischen Leben wäre weiterhin das Konzept einer ‚tätigen Muße‘ (*negotiosum otium*) zu berücksichtigen, wie es etwa bei den Kartäusern entwickelt wird. Ein Beispiel dafür bietet der hl. Bruno (gest. 1101) in einem Brief an Radolf den Grünen: „Hic otium celebratur negotiosum et in quiete pausat actione.“ [„Hier herrschen tätige Ruhe und geruhende Tätigkeit.“] Zitat und Übersetzung nach Bruno, Guigo, Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eing. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 58,3 f. u. 59. Ähnlich schreibt auch der Kartäuser Guigo (gest. 1136) über das einsame Leben: „sic est continua in otio, quod nunquam est otiosa. Sua namque officia ita multiplicat, ut ei frequentius temporis desit spatium, quam variae actionis negotium.“ (*De vita solitaria ad ignotum amicum*) [„Es (sc. das einsame Leben) ist beständig in der Muße (Ruhe), doch so, daß es niemals müßig ist. Denn in ihm stellen sich immer zahlreichere Aufgaben, so daß es ihm häufiger an Zeit als an vielfältiger Beschäftigung mangelt.“] Zitat und Übersetzung nach ebd., 106,12–14 u. 107. Zum *negotiosum otium* der mittelalterlichen Mönche auch Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen*, 80.

<sup>98</sup> Zweimal bezieht sich Trithemius in *De laude scriptorum* ausdrücklich auf den gleichnamigen Text des „gelehrten Kanzlers Johannes von Paris“ [„Johannes cancellarius quondam Parisiensis, vir doctissimus“], vgl. Kap. 11; Trithemius, *De laude scriptorum*, 76,5 f., weiterhin Kap. 5 (ebd., 56,86–91). An drei weiteren Stellen wird Gerson ohne ausdrückliche Nennung zitiert, vgl. Kap. 3 (ebd., 46,45–48); Kap. 13 (ebd., 82,8 f.); Kap. 14 (ebd., 92,60–62). Abgesehen von diesen punktuellen Bezügen und der wörtlichen Übernahme des Titels erscheinen die Ausführungen von Trithemius allerdings relativ unabhängig von Gersons Text, vgl. die Einleitung von Schreiner, ebd., 18, sowie Herweg, „Wider die schwarze Kunst“, 415 f. – Zu Gersons grundsätzlichem Einfluss auf die Bursfelder Union Schreiner, „Benediktinische Klosterreform“, 152, 158–163.

ben solchen monastischen Vorbildern stehen die ‚Klosterhumanisten‘ jedoch vor allem in der allgemeinen Tradition des Renaissance-Humanismus, der grundsätzlich zwischen dem Ideal der Muße einerseits und dem Anspruch auf aktive gesellschaftliche Anteilnahme andererseits vermitteln muss<sup>99</sup>, und dafür das Studium als produktive Tätigkeit und *negotiosum otium* konzipiert.<sup>100</sup> Gerade

<sup>99</sup> Vgl. Krause, *Idle Pursuits*, 57: „Any discussion of idleness in this milieu must confront the contradictions arising from a compelling imaginary of idleness at odds with the ever-pressing reality of work, complete with schedules, political responsibilities, and economic concerns. In short, idleness was idealized yet increasingly subject to a de facto marginalization“. Dazu weiterhin Kristeller, „The Active and Contemplative Life“; Möllenbrink, „inter negocia literas“, 101–108. Im Zusammenhang mit der humanistischen Vermittlung zwischen *vita contemplativa* und *vita activa* wäre auch an Beispiele wie Sigmund Gossembrot (gest. 1493) zu denken, der sich aus dem öffentlichen Leben in Augsburg in die Straßburger Johanniterkommende Zum Grünen Wörth zurückzieht, um sich dort einem *otium cum litteris* widmen zu können. Vgl. Barbara Fleith, „*Remotus a tumultu civitatis?* Die Johanniterkommende ‚zum Grünen Wörth‘ im 15. Jahrhundert“, in: Stephen Mossman/Nigel F. Palmer/Felix Heinzer (Hg.), *Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg* (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), Berlin/Boston 2012, 411–467, 461 f.; Michael Stolz, „Sigmund Gossembrot. Streiflichter auf seine Bibliothek und Lektürepraxis“, in: Franz Fuchs/Gudrun Litz (Hg.), *Humanismus im deutschen Südwesten. Akten des gemeinsam mit dem Verein für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben und dem Stadtarchiv-Haus der Stadtgeschichte Ulm am 25./26. Oktober 2013 veranstalteten Symposions im Schwörhaus Ulm* (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 29), Wiesbaden 2015, 123–157, bes. 125 f., 149; im Kontext humanistischer Lektürepraktiken zwischen *otium* und *negotium* außerdem Michael Stolz, „*Otium et Negotium: Reading Processes in Early Italian and German Humanism*“, in: Evangelina Stead (Hg.), *Reading Books and Prints as Cultural Objects* (New Directions in Book History), Cham 2018, 81–106. – Dass die Betonung der *vita activa* in Trithemius’ *De laude scriptorum* vor allem durch den humanistischen Diskurs geprägt sei, glaubt auch Howie, „Benedictine Monks“, 147–151, 153 f.

<sup>100</sup> Das lässt sich bereits bei Petrarca beobachten, der seine literarische Beschäftigung als intellektuelle Arbeit („*lavoro intellettuale*“, „*lavoro di studio e di scrittore*“) beschreibt: „[I]l poeta anticipa [...] nelle opere latine l’Umanesimo, esaltando la figura dell’intellettuale considerato ormai come un lavoratore: ancora un’immagine dell’*otium* a specchio del *nec otium*.“ (Constantini, „Apologia dell’*otium*“, 107) Besonders deutlich wird die Neubestimmung des Verhältnisses von Studium, Muße und Tätigkeit bei Lorenzo Valla (gest. 1457). Ausgehend von der traditionellen Definition von Muße als Abwesenheit von Arbeit (*vacatio a labore*) bildet bei ihm der Kontext des humanistischen Studiums (*studium literarum*) den Ausgangspunkt für eine Umbewertung von *otium*: „*Otium vacatio a labore, quod notum est, cuius contrarium est negotium. Sed quia hi qui studiis operam dant, necesse est, ut non negotiosi sint, factum est, ut otium pro literario studio accipiatur, ut Quintil. Inquirendo, scribendoque talia consolemur otium nostrum. Non desiderat otium solatium, sed labor: ergo pro labore studii otium accipit. Cic. Quid dulcius otio literario? id est, studio et (ut ita loquar) negotioso otio. Tale quid habet apud Græcos σχολή.*“ (*Elegantiae linguae latinae*, 4,61) [„Muße (ist) Freisein von Arbeit, das ist bekannt; ihr Gegenteil ist Tätigkeit. Aber weil es notwendig ist, dass jene, die sich dem Studium widmen, nicht tätig sind, hat es sich ergeben, dass ‚Muße‘ als das Studium der Literatur aufgefasst wird. Quintilian: Durch das Erforschen und Schreiben solcher Dinge trösten wir unsere Muße. (= *Institutio oratoria* 2,12,12) Muße verlangt nicht nach Trost, sondern Arbeit (verlangt nach ihm): deshalb hat er ‚Muße‘ als Arbeit des Studiums aufgefasst. Cicero: Was ist süßer als gelehrte Muße?

das Beispiel von Rutger Sycamber zeigt dabei die Dynamik solcher Zuschreibungen von Muße/*vita contemplativa* und Arbeit/*vita activa*, die sich weder in binären Gegenüberstellungen erschöpfen noch ohne Weiteres einzelnen Ständen oder sozialen Gruppen zugeordnet werden können. Dass vor allem Muße und Arbeit keine Gegensätze darstellen, hat die Forschung in den letzten Jahren auf verschiedenen Feldern gezeigt.<sup>101</sup> Ganz besonders gilt das für den Bereich des (humanistischen) Studiums, das Arbeit und Muße miteinander verbindet und ihren Gegensatz damit gleichsam überschreitet.

Zusammenfassend lässt sich sagen: Die Wissenschaft wird in den betrachteten Beispielen – anders als anfangs vermutet wurde –, nicht in erster Linie als kontemplative Tätigkeit konzeptualisiert, sondern als Teil der *vita activa*. Hier findet das Studium bei den Benediktinern und Augustiner-Chorherren seinen erlaubten Ort.<sup>102</sup> Dabei ist die *vita activa* nicht als ständisch kodierte Lebensform zu verstehen, sondern vielmehr als eine Art Verhaltensmodus innerhalb der monastischen *vita contemplativa*. Auf diese Weise tritt die Wissenschaft in den beobachteten Beispielen als aktive Tätigkeit *neben* (oder in einem zeitlichen Sinne vor) die religiöse Kontemplation und wird dieser untergeordnet.<sup>103</sup> In diesem

---

(= *Tusculanae disputationes* 5,36,105) Das ist: als das Studieren, und (wenn ich das so sagen kann): als tätige Muße. Etwas Derartiges bedeutet bei den Griechen *scholé*.“] Zitiert nach Laurentius Valla, *Opera omnia*. Con una premissa di Eugenio Garin. Tomus prior, scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta (Monumenta politica et philosophica rariora 1/5), Turin 1962, 143. Zu der Stelle Letizia A. Panizza, „Active and Contemplative in Lorenzo Valla: The Fusion of Opposites“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 181–233, 192; Möllenbrink, „inter negocia literas“, 129.

<sup>101</sup> Vgl. Dobler/Riedl, „Einleitung“, 9 f., 15; Gimmel/Keiling, *Konzepte der Muße*, 12, 14–16; Gregor Dobler, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 54–68.

<sup>102</sup> Noch Jean Mabillon bezieht sich auf dieses Legitimationsmuster, wenn er wiederholt von seinem *travail des etudes* spricht, vgl. Boehme, „Meditation – Wissenschaft – Arbeit“, 399: „Studium, wissenschaftliche Aktivität, geistige Anstrengung wie etwa das kreative Verfassen von Werken (composer) oder das vergleichende Immer-Wieder-Lesen der Väter (revoir, conferer) sind mühevoll Beschäftigungen, im Grunde ein ehrenwertes Mittel, um damit sein Brot zu verdienen und Müßiggang zu vermeiden, ja ein geistliches und zugleich körperliches Opfer zu bringen. Das heißt doch nichts anderes als: Wissenschaft ist Arbeit im Sinne einer Tätigkeit, die nicht minder mühevoll ist als körperliche Arbeit.“

<sup>103</sup> Als ein Nacheinander auf dem Weg zur Perfektion beschreibt die beiden Lebensformen Trithemius in *De laude scriptorum*, Kap. 5: „*Nemo enim repente fit summus, sed certis distinctionum gradibus homo in altum proficit. Ab activa vita incipiendum est, ut contemplativam rite pervenias.*“ [„Kein Meister fällt vom Himmel (= Gregor, *Moralia*, 22,19), sondern jeder Mensch kommt durch verschiedene Prüfungen stufenweise voran. Beim aktiven Leben ist der Anfang zu machen, wollen wir auf dem rechten Weg zu einem kontemplativen gelangen.“] Zitat und Übersetzung Trithemius, *De laude scriptorum*, 56,78–80 u. 57. – Um die Hierarchie von Klosterleben und Wissenschaft noch genauer in den Blick zu nehmen, wären neben der hier anvisierten Ebene von *vita activa* und *vita contemplativa* etwa die Kategorien *curiositas* und *utilitas* heranzuziehen: Wissenschaft ist dann legitim, wenn sie nicht

Zusammenspiel von *vita activa* und *vita contemplativa* kann der humanistisch gesinnte Mönch nach intellektueller und spiritueller Perfektion streben.

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- [Ambrosius Traversarius,] *Ambrosii Traversarii generalis Camaldulensium aliorumque ad ipsum, et ad alios de eodem Ambrosio latinae epistolae* [...], hg. v. Laurentius Mehus, Florenz 1759.
- Analecta seu vetera aliquot scripta inedita, ab ipso publici juris facta*, hg. v. Gerhard Dumbar, Bd. 1, Deventer 1719.
- Aristoteles, *Metaphysik*, übers. u. eing. v. Thomas Alexander Szlezák, Berlin 2003.
- [Ders.,] *Aristotelis Metaphysica*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W. Jaeger (Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis), Oxford 1957.
- [Augustinus,] *Sancti Aureli Augustini De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, hg. v. Josephus Zycha (CSEL 25/1), Wien 1891.
- [Bonifacio, Baldassare,] „*Acerrimi iudicii viro, Dominico Molino, Balthassar Bonifacius, S.D.*“ [Vorrede zu *Urania*], in: *Visuelle Poesie. Historische Dokumentation theoretischer Zeugnisse*, Bd. 1: *Von der Antike bis zum Barock*, hg. v. Ulrich Ernst in Verbindung mit Oliver Ehlen u. Susanne Gramatzki, Berlin/Boston 2012, 650–655.
- Bruno, Guigo, Antelm, *Epistulae Cartusianae. Frühe Kartäuserbriefe*, übers. u. eing. v. Gisbert Greshake (Fontes Christiani 10), Freiburg i. Br. u. a. 1992.
- Burgundionum leges Gundobada et Papianus vulgo dictae*, hg. v. Friderico Bluhme, in: *MGH. Leges* 3 (1863), 497–624.
- [Busch, Johannes,] *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum*, bearb. v. Karl Grube (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19), Halle 1886.
- Butzbach, Johannes, *Odeporicon*. Zweisprachige Ausgabe, Einl., Übers. u. Komm. v. Andreas Beriger, Weinheim 1991.
- Caeremoniae Bursfeldenses*, hg. v. Marcellus Albert (CCM 13), Siegburg 2002.
- Erasmus von Rotterdam, „*De contemptu mundi*“, hg. v. Samuel Dresden, in: *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*, Bd. 5/1, Amsterdam/Oxford 1977, 1–86.
- Ders., „*On Disdaining the World. De contemptu mundi*“, transl. and annot. by Erika Rummel, in: *Collected Works of Erasmus*, Bd. 66: *Spiritualia, Enchiridion, De contemptu mundi, De vidua christiana*, hg. v. John O'Malley, Toronto/Buffalo/London 1988, 135–175.

---

der eigenen Neugier dient, sondern einen Nutzen für das Klosterleben besitzt, vgl. dazu etwa Boehme, „*Meditation – Wissenschaft – Arbeit*“, 383 f.; Müller, „*Graecus et fabulator*“, 218 f. Zu *acedia/otiositas* und *curiositas* als den beiden „Grundübeln“ monastischer Bildung auch Ders., *Habit und Habitus*, 242. Zur Frage der Nützlichkeit der Wissenschaft im Kloster weiterhin Ders., „*Nutzen und Nachteil*“.

- [Hieronymus,] *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählte Briefe*, aus dem Lat. übers. v. Ludwig Schade, Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter. 2. Reihe 18), München 1937.
- [Ders.,] *Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae*, Teil 2: *Epistulae 71–120*, hg. v. Isidorus Hilberg (CSEL 55), 2., erw. Aufl., Wien 1996.
- Hugo von Sankt Viktor, *Didascalicon de studio legendi. Studienbuch*, übers. und eing. von Thilo Offergeld (Fontes Christiani 27), Freiburg i. Br. u. a. 1997.
- Humanistische Geisteswelt. Von Karl dem Großen bis Philip Sidney*, hg. v. Jürgen von Stackelberg (Geist des Abendlandes), Baden-Baden 1995.
- Jacobus Traiecti alias de Voecht, *Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis. Met akten en bescheiden betreffende dit fraterhuis*, hg. v. Michael Schoengen (Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap. Derde serie 13), Amsterdam 1908.
- [Johannes von Garlandia,] *The Parisiana Poetria of John of Garland*, ed. with introd., transl., and notes by Traugott Lawler (Yale Studies in English 182), New Haven/London 1974.
- Middle High German Translations of the Regula Sancti Benedicti. The Eight Oldest Versions*, ed. with an introd., a Latin-Middle High German glossary and a facsimile from each manuscript by Carl Selmer, Cambridge, Mass. 1933.
- Nietzsche, Friedrich, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, Kritische Studienausg., Bd. 2, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, 2. durchg. Aufl., Berlin/New York 1988.
- Petrarca, Francesco, *Das einsame Leben. Über das Leben in Abgeschiedenheit. Mein Geheimnis*, hg. u. mit einem Vorwort v. Franz Josef Wetz, aus dem Lat. übers. v. Friederike Hausmann, Stuttgart 2004.
- Ders., *De otio religioso*, hg. v. Giulo Goletti, Florenz 2006.
- Ders., *De vita solitaria. Buch I*. Kritische Textausg. u. ideengeschichtl. Komm. v. Karl A.E. Enenkel (Leidse romanistische reeks van de Rijksuniversiteit te Leiden 24), Leiden u. a. 1990.
- Ders., *Prose*, hg. v. Guido Martellotti u. a. (La letteratura italiana. Storia e testi 7), Mailand/Neapel 1955.
- [Petrus Venerabilis,] *The Letters of Peter the Venerable*, ed., with an introd. and notes by Giles Constable (Harvard Historical Studies 78), Bd. 1, Cambridge, Mass. 1967.
- [Plinius Secundus d. Ä., C.,] *Pliny, Natural History in Ten Volumes*, Bd. 1: *Praefatio, libri I, II*, with an Engl. transl. by H. Rackham (The Loeb Classical Library), London 1979.
- [Pirckheimer, Willibald,] *Willibald Pirckheimers Briefwechsel*, Bd. 2, in Verbindung mit Arnold Reimann gesammelt, hg. u. erl. v. Emil Reicke (Humanistenbriefe 5), München 1956.
- Ders., *Naturkunde. Lateinisch-deutsch*, Buch 1: *Vorrede, Inhaltsverzeichnis des Gesamtwerks, Fragmente, Zeugnisse*, hg. u. übers. v. Roderich König u. Gerhard Winkler (Sammlung Tusculum), 2., erw. u. bearb. Aufl., Düsseldorf/Zürich 1997.
- Poggio Braccioloni, *Epistolarum familiarum libri*, Lettere, Bd. 2, hg. v. Helene Harth, Florenz 1984.
- Regula Benedicti. Die Benediktusregel*, lateinisch/deutsch, hg. im Auftrag der Salzburger Äbtekonferenz, Beuron 1992.
- [Thomas von Kempen,] *Thomae Hemerken a Kempis canonici regularis ordinis S. Augustini De contemptu mundi [...]*, Opera omnia, Bd. 7, hg. v. Michael Joseph Pohl, Freiburg i. Br. 1922.

- Trithemius, Johannes, „Epistolae familiares“, in: *Johannis Trithemii Spanheimensis [...] opera historica*, hg. v. Marquard Freher, Frankfurt a. M. 1601, Bd. 2, 436–574.
- [Ders.,] *Ioannis Trithemii Spanhemensis [...] opera pia et spiritualia [...]*, hg. v. Johannes Busaeus, Mainz 1604.
- Ders., *De laude scriptorum. Zum Lobe der Schreiber*, eing., hg. u. übers. v. Klaus Arnold (Mainfränkische Hefte 60), Würzburg 1973.
- Two Renaissance Book Hunters. The Letters of Poggius Bracciolini to Nicolaus de Niccolis*, transl. from the Lat. and annot. by Phyllis W. G. Gordan, New York/London 1974.
- Valla, Laurentius, *Opera omnia*. Con una premessa di Eugenio Garin. Tomus prior, scripta in editione Basilensi anno MDXL collecta (Monumenta politica et philosophica rariora. Series 1/5), Turin 1962.
- Vita Alcuini*, hg. v. Wilhelmus Arndt, in: *MGH. Scriptores* 15/1 (1887), 182–197.
- Vocabularius Ex quo. *Überlieferungsgeschichtliche Ausgabe*, gemeinsam mit Klaus Grubmüller hg. v. Bernhard Schnell u. a., Bd. 5 (Texte und Textgeschichte 26), Tübingen 1989.
- Wimpfeling, Jakob, *Briefwechsel*, Jacobi Wimpfelingi opera selecta, Bd. 3, eing., komm. u. hg. v. Otto Herding u. Dieter Mertens, München 1990.

### Sekundärliteratur

- Almási, Gábor, „Humanisten bei Hof. Öffentliche Selbstdarstellung und Karrieremuster“, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 155–165.
- Arnold, Klaus, „Eine Frage der Glaubwürdigkeit. Johannes Trithemius in seinen Briefen und Selbstzeugnissen (mit Abdruck von dessen *Nepiachus* sowie einem Brief Sigismund Meisterlins über einen Vorläufer des historischen Faust)“, in: Frank Baron/Richard Auernheimer (Hg.), *War Dr. Faustus in Kreuznach? Realität und Fiktion im Faust-Bild des Abtes Johannes Trithemius. Bad Kreuznacher Symposion III*, Alzey 2003, 13–81.
- Ders., *Johannes Trithemius (1462–1516)* (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 23), 2., bibliogr. u. überlieferungsgesch. neu bearb. Aufl., Würzburg 1991.
- Beriger, Andreas, „Der Typus des ‚Monastischen Privatgelehrten‘“, in: Rainer Christoph Schwinges (Hg.), *Gelehrte im Reich. Zur Sozial- und Wirkungsgeschichte akademischer Eliten des 14. bis 16. Jahrhunderts* (ZHF, Beiheft 18), Berlin 1996, 375–410.
- Ders., *Windesheimer Klosterkultur um 1500. Vita, Werk und Lebenswelt des Rutger Sycamber* (Frühe Neuzeit 96), Tübingen 2004.
- Bertalot, Ludwig, „Cincius Romanus und seine Briefe“, in: Ders., *Studien zum italienischen und deutschen Humanismus*, Rom 1975, Teilbd. 2, 131–180.
- Bietenholz, Peter G. u. a., „Erasmus von Rotterdam“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 1, Berlin/New York 2008, 658–804.
- Böckmann, Aquinata, „Von der täglichen Handarbeit (Regula Benedicti cap. 48)“, in: *Erbe und Auftrag* 74 (1998), 183–203, 285–305, 373–392.
- Boehm, Laetitia, „Meditation – Wissenschaft – Arbeit. Zu einer historischen Kontroverse um das Verhältnis von Wissenschaft und monastischer Lebensform“, in: Gert Melville/Rainer A. Müller/Winfried Müller (Hg.), *Geschichtsdenken, Bildungsgeschichte,*



- Wissenschaftsorganisation. *Ausgewählte Aufsätze von Laetitia Boehm anlässlich ihres 65. Geburtstages* (Historische Forschungen 65), Berlin 1996, 379–403.
- Bollmann, Anne, „Lesekult und Leseskepsis in den Frauengemeinschaften der *Devotio moderna*“, in: Gabriela Signori (Hg.), *Die lesende Frau* (Wolfenbüttler Forschungen 121), Wiesbaden 2009, 155–176.
- Bondanella, Julia Conaway, „Petrarch’s Rereading of *Otium* in *De vita solitaria*“, in: *Comparative Literature* 60 (2008), 14–28.
- Borst, Arno, *Lebensformen im Mittelalter*, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1979.
- Brann, Noel, *The Abbot Trithemius (1462–1516). The Renaissance of Monastic Humanism* (Studies in the History of Christian Thought 24), Leiden 1981.
- Cherchi, Paolo, „Il *De vita solitaria* de Petrarca: un nuovo modello di *otium* cristiano“, in: Francesca Cappelletti/Paola Zanardi (Hg.), *Le tentazioni dell’ermitage. Ideali ascetici e invenzioni architettoniche dal Medioevo all’Illuminismo*, Mailand 2011, 31–52.
- Constable, Giles, „Petrarch and Monasticism“, in: Aldo S. Bernardo (Hg.), *Francesco Petrarca. Citizen of the World. Proceedings of the World Petrarch Congress Washington, D.C., April 6–13 1974* (Studi sul Petrarca 8), Padua 1980, 53–99.
- Constantini, Dominique, „Apologia dell’*otium* e tradizione del lavoro nelle opere latine del Petrarca“, in: Luisa Secchi Tarugi (Hg.), *Francesco Petrarca. L’opera latina: tradizione e fortuna. Atti del XVI Convegno internazionale (Chianciano-Pienza 19–22 Luglio 2004)* (Quaderni della Rassegna 46), Florenz 2006, 93–107.
- Ditsche, Magnus, „Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffes *devotio moderna*“, in: *Historisches Jahrbuch* 79 (1960), 123–145.
- Dobler, Gregor, „Muße und Arbeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 54–68.
- Dörries, Hermann, „Bursfelde und seine Reform“, in: Ders., *Wort und Stunde*, Bd. 2: *Aufsätze zur Geschichte der Kirche im Mittelalter*, Göttingen 1969, 295–321.
- Drossbach, Gisela, „Windesheim, Windesheimer Kongregation“, in: *LexMA* 9 (1998), 233–235.
- Elm, Kaspar, „Monastische Reformen zwischen Humanismus und Reformation“, in: Lothar Perliitt (Hg.), *900 Jahre Bursfelde. Reden und Vorträge zum Jubiläum 1993*, Göttingen 1994, 59–111.
- Enenkel, Karl A.E., „Der andere Petrarca: Francesco Petrarca’s *De vita solitaria* und die *devotio moderna*“, in: *Quaerendo* 17 (1987), 137–147.
- Ders., „Die humanistische *vita activa/vita contemplativa*-Diskussion: Francesco Petrarca’s *De vita solitaria*“, in: Rhoda Schnur u. a. (Hg.), *Acta Conventus Neo-Latini Hafniensis. Proceedings of the Eighth International Congress of Neo-Latin Studies, Copenhagen 12 August to 17 August 1991* (Medieval and Renaissance Texts and Studies 120), Binghamton, New York 1994, 249–257.
- Ders., „Die monastische Petrarca-Rezeption: zur Autorisierung über den Widmungsempfänger und zu anderen Bedingungen des Erfolgs von *De vita solitaria* in spätmittelalterlichen Klöstern“, in: *Neulateinisches Jahrbuch* 14 (2012), 27–51.
- Ders., „Spiritualität, Religiösität und der Kult der einsiedlerischen Weltverachtung bei Francesco Petrarca“, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten?* (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33), Wiesbaden 2016, 49–63.

- Engelbert, Pius, „Die Bursfelder Spiritualität im 15. Jahrhundert“, in: *Die Benediktinerklöster in Niedersachsen, Schleswig-Holstein und Bremen*, bearb. v. Ulrich Faust (Germania Benedictina 6), St. Ottilien 1979, 502–524.
- Epiney-Burgard, Georgette, „Die Wege der Bildung in der Devotio Moderna“, in: Hartmut Boockmann/Bernd Moeller/Karl Stackmann (Hg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit. Politik – Bildung – Naturkunde – Theologie. Bericht über Kolloquien der Kommission zur Erforschung der Kultur des Spätmittelalters 1983 bis 1987* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Dritte Folge 179), Göttingen 1989, 181–200.
- Falkeid, Unn, „*De vita solitaria* and *De otio religioso*: The Perspective of the Guest“, in: Albert Russel Ascoli/Unn Falkeid (Hg.), *The Cambridge Companion to Petrarch* (Cambridge Companions to Literature), Cambridge 2015, 111–119.
- Fertig, Hans, *Neues aus dem literarischen Nachlasse des Humanisten Johannes Butzbach (Piemontanus)*, Würzburg 1907, 66–94.
- Fleith, Barbara, „*Remotus a tumultu civitatis?* Die Johanniterkommende ‚zum Grünen Wörth‘ im 15. Jahrhundert“, in: Stephen Mossman/Nigel F. Palmer/Felix Heinzer (Hg.), *Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg* (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), Berlin/Boston 2012, 411–467.
- Fludernik, Monika, „Muße als soziale Distinktion“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 163–177.
- Frank, Barbara, *Das Erfurter Peterskloster im 15. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der Klosterreform und der Bursfelder Union* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 34/Studien zur Germania Sacra 11), Göttingen 1973.
- Freckmann, Anja, *Die Bibliothek des Klosters Bursfelde im Spätmittelalter*, Göttingen 2006.
- Gimmel, Jochen/Keiling, Tobias, *Konzepte der Muße*, unter Mitarb. v. Joachim Bauer u. a., Tübingen 2016, 24–31.
- Goerlitz, Uta, *Humanismus und Geschichtsschreibung am Mittelrhein. Das Chronicon urbis et ecclesiae Maguntinensis des Hermannus Piscator OSB* (Frühe Neuzeit 48), Tübingen 1999.
- Greenblatt, Stephen, *Die Wende. Wie die Renaissance begann*, aus dem Engl. v. Klaus Binder, München 2012.
- Guillaume, Paul-Marie, „Rachel et Lia“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 13, Paris 1988, 25–30.
- Hasebrink, Burkhard, „Tischlesung und Bildungskultur im Nürnberger Katharinenkloster. Ein Beitrag zu ihrer Rekonstruktion“, in: Martin Kintzinger/Sönke Lorenz/Michael Walter (Hg.), *Schule und Schüler im Mittelalter. Beiträge zur europäischen Bildungsgeschichte des 9. bis 15. Jahrhunderts*, Köln/Weimar/Wien 1996, 187–216.
- Haverals, Marcel, „Une première rédaction du *De contemptu mundi* d’Érasme dans un manuscrit de Zwolle“, in: *Humanistica Lovaniensia* 30 (1981), 40–54.
- Heinzer, Felix, „*Virgilii amplius quam psalmodum amator*. Klösterliche Intellektualität zwischen Weltflucht und Wissenskultur“, in: Monika E. Müller (Hg.), *Einen Platz im Himmel erwerben. Bücher und Bilder im Dienste mittelalterlicher Jenseitsfürsorge. Vorträge zur Ausstellung ‚Schätze im Himmel – Bücher auf Erden‘*, Wiesbaden 2012, 91–112.

- Ders., *Klosterreform und mittelalterliche Buchkultur im deutschen Südwesten*, Leiden/Boston 2008.
- Henkel, Nikolaus, „Sommer 1494: Eine Würdigung von Sebastian Brants Person und Werk durch Johannes Trithemius“, in: *Études Germaniques* 74 (2019), 371–385.
- Herweg, Mathias, „Wider die schwarze Kunst? Johannes Trithemius' unzeitgemäße Eloge auf die Handschriftenkultur“, in: *Daphnis* 39 (2010), 391–488.
- Heusch, Christine, *Die Macht der memoria. Die Noctes Atticae des Aulus Gellius im Licht der Erinnerungskultur des 2. Jahrhunderts n. Chr.* (Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 104), Berlin/New York 2011.
- Horowitz, Adalbert, *Erasmus von Rotterdam und Martinus Lipsius. Ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte Belgiens*, Wien 1882.
- Howie, David I., „Benedictine Monks, Manuscript Copying and the Renaissance: Johannes Trithemius' *De laude scriptorum*“, in: *Revue Bénédictine* 86 (1976), 129–154.
- Illich, Ivan, *Im Weinberg des Textes. Als das Schriftbild der Moderne entstand. Ein Kommentar zu Hugos Didascalion*, aus dem Engl. v. Ylva Eriksson-Kuchenbach, Frankfurt a. M. 1991.
- Janssen, Wilhelm, *Das Erzbistum Köln im späten Mittelalter, 1191–1515* (Geschichte des Erzbistums Köln 2), Teilbd. 2, Köln 2003.
- Jensen, Uffe Juul, „Wissenschaft“, in: *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. v. Hans Jörg Sandkühler in Zusammenarb. mit dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici u. Arnim Regenbogen u. a., Bd. 4, Hamburg 1990, 911–921.
- Joachimson, Paul, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluss des Humanismus* (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 6), Leipzig/Berlin 1910.
- Kaldewey, David, *Wahrheit und Nützlichkeit. Selbstbeschreibungen der Wissenschaft zwischen Autonomie und gesellschaftlicher Relevanz*, Bielefeld 2013.
- Kaufmann, Thomas, „Die gottlosen und die frommen Humanisten im Spiegel der Forschung. Zur Konstruktion ihrer ‚Religion‘“, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten?* (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33), Wiesbaden 2016, 11–47.
- Kipf, J. Klaus, „‚Bruder Dichter‘. Rutger Sycambers Leben im Kloster für die Autorschaft“, in: *IASLonline* (25.01.2006), [http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang\\_id=1118](http://www.iaslonline.de/index.php?vorgang_id=1118) (abgerufen am 25.11.2019).
- Klinkenberg, Hans Martin, „Die Devotio moderna unter dem Thema ‚antiqui-moderni‘ betrachtet“, in: Albert Zimmermann (Hg.), *Antiqui und Moderni. Traditionsbewusstsein und Fortschrittsbewusstsein im späten Mittelalter* (Miscellanea mediaevalia 9), Berlin/New York 1974, 394–419.
- Kock, Thomas, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (Tradition – Reform – Innovation 2), 2., überarb. u. erg. Aufl., Frankfurt a. M. u. a. 2002.
- Krause, Virginia, *Idle Pursuits. Literature and Oisvieté in the French Renaissance*, Newark/London 2003.
- Kristeller, Paul Oskar, „The Active and Contemplative Life in Renaissance Humanism“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 133–152.
- Ders., „The Contribution of Religious Orders to Renaissance Thought and Learning“, in: *American Benedictine Review* 21 (1970), 1–55.

- Kuntz, Paul G., „Practice and Theory: Civic and Spiritual Virtues in Plotinus and Augustine“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 65–86.
- Lau, Dieter, *Der lateinische Begriff Labor* (Münchener Universitätschriften. Reihe der Philosophischen Fakultät 14), München 1975.
- Lemmer, Manfred, „Ich hab ettwan gewacht zů nacht. Zum Narrenschiff-Prolog, Vers 90“, in: Ernst-Joachim Schmidt (Hg.), *Kritische Bewahrung. Beiträge zur deutschen Philologie. Festschrift für Werner Schröder zum 60. Geburtstag*, Berlin 1974, 357–370.
- Lingier, Carine, „Boekengebruik in vrouwenkloosters onder de invloed van de Moderne Devotie“, in: Thomas Mertens u. a. (Hg.), *Boeken voor de eeuwigheid. Middelnederlands geestelijk proza* (Nederlandse literatuur en cultuur in den middeleeuwen 8), Amsterdam 1993, 280–294.
- Lourdaux, Willem, „Het boekenbezit en het boekengebruik bij de moderne devoten“, in: *Contribution à l'Histoire des Bibliothèques et de la Lecture aux Pays-Bas avant 1600*, uitgegeven in samenwerking met de werkgroep ‚Het geestesleven in de Late Middeleeuwen‘ van het Instituut voor Middeleeuwse Studies van de K.U.L (Archives et bibliothèques de Belgique. Numéro special 11), Brüssel 1974, 247–325.
- Machilek, Franz, „Klosterhumanismus in Nürnberg um 1500“, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg* 64 (1977), 10–45.
- Mann, Nicholas, „Arnold Geilhoven: An Early Disciple of Petrarch in the Low Countries“, in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 32 (1969), 73–108.
- Mertens, Dieter, „Der Humanismus und die Reform des Weltklerus im deutschen Südwesten“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 11 (1992), 11–28.
- Ders., „Der Preis der Patronage. Humanismus und Höfe“, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 125–154.
- Ders., „Wimpfeling, Jakob“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Franz Josef Worstbrock, Bd. 2, Berlin/Boston 2013, 1289–1375.
- Mieth, Dietmar, *Im Wirken schauen. Die Einheit von vita activa und vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*, Darmstadt 2018 [urspr. 1969, durchges. u. erw. Nachdruck].
- Mokrosch, Reinhold, „Devotio moderna II. Verhältnis zu Humanismus und Reformation“, in: *TRE* 7 (1981), 609–616.
- Möllenbrink, Linus, „‚inter negocia literas et cum literis negocia in usu habere‘. Die Verbindung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Pirckheimer-Brief Ulrichs von Hutten (1518)“, in: Gregor Dobler/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße und Gesellschaft* (Otium. Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße 5), Tübingen 2017, 101–139.
- Mout, Nicolette, „Die *sacrae litterae* bei den frühen niederländischen Humanisten. Von der späten *Devotio moderna* bis zu Cornelius Aurelius“, in: Berndt Hamm/Thomas Kaufmann (Hg.), *Wie fromm waren die Humanisten?* (Wolfenbüttler Abhandlungen zur Renaissanceforschung 33), Wiesbaden 2016, 141–157.
- Müller, Harald, „Graecus et fabulator. Johannes Trithemius als Leitfigur und Zerrbild des spätmittelalterlichen ‚Klosterhumanisten‘“, in: Horst Kranz/Ludwig Falkenstein (Hg.), *Inquirens subtilia diversa. Dietrich Lohrmann zum 65. Geburtstag*, Aachen 2002, 201–223.

- Ders., „Nutzen und Nachteil humanistischer Bildung im Kloster“, in: Thomas Maissen/Gerrit Walther (Hg.), *Funktionen des Humanismus. Studien zum Nutzen des Neuen in der Humanistischen Kultur*, Göttingen 2006, 191–213.
- Ders., *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation. N.R. 32), Tübingen 2006.
- Mundó, Anscari, „Bibliotheca. Bible et lecture du carême d’après saint Benoît“, in: *Revue Bénédictine* 60 (1950), 65–92.
- Niederkorn-Bruck, Meta, „Amt, Lehramt, Charisma. Die Bedeutung von Prudentia, Discretio und Norm zur Zeit der ersten Melker Reform“, in: Sigrid Müller/Cornelia Schweiger (Hg.), *Between Creativity and Norm-Making. Tensions in the Early Modern Era* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 165), Leiden/Boston 2013, 77–102.
- Oberman, Heiko Augustinus, *Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf*, Tübingen 1977.
- Oswald, Josef, „Bayerische Humanistenfreundschaft. Die Äbte Angelus Rumpler von Formbach und Wolfgang Marius von Aldersbach“, in: Dieter Albrecht/Andreas Kraus/Kurt Reindel (Hg.), *Festschrift für Max Spindler zum 75. Geburtstag*, München 1969, 401–420.
- Panizza, Letizia A., „Active and Contemplative in Lorenzo Valla: The Fusion of Opposites“, in: Brian Vickers (Hg.), *Arbeit – Musse – Meditation. Betrachtungen zur Vita activa und Vita contemplativa*, Zürich 1985, 181–233.
- Pieper, Josef, *Muße und Kult*, München 1948.
- Posset, Franz, *Renaissance Monks. Monastic Humanism in Six Biographical Sketches* (Studies in Medieval and Reformation Traditions 108), Leiden/Boston 2005.
- Post, R. R., *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism* (Studies in Medieval and Reformation Thought 3), Leiden 1968.
- Puzicha, Michaela, *Kommentar zur Benediktusregel*. Mit einer Einf. v. Christian Schütz, im Auftrag der Salzburger Äbtekonzferenz, St. Ottilien 2002.
- Reinhard, Wolfgang, „Die frühneuzeitliche Wende von der *Vita contemplativa* zur *Vita activa*“, in: *Paragrana* 16 (2007), 15–25.
- Resmini, Bertram, „Der Laacher Prior Johann Butzbach und der Humanismus rheinischer Benediktinerabteien“, in: Emmanuel von Severus (Hg.), *Ecclesia Lacensis. Beiträge aus Anlaß der Wiederbesiedlung der Abtei Maria Laach durch Benediktiner aus Beuron vor 100 Jahren am 25. November 1892 und der Gründung des Klosters durch Pfalzgraf Heinrich II. von Laach vor 900 Jahren 1093* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums. Supplementband 6), Münster 1993, 111–135.
- Ders., *Erzbistum Trier, Bd. 7: Die Benediktinerabtei Laach* (Germania Sacra. N.F. 31), Berlin/New York 1993.
- Schirrmeister, Albert, „*Quid cum aulae poetae?* Dichter, Redner oder Historiker: Formen humanistischer Bildung am Hof und ihre Protagonisten“, in: Werner Paravicini/Jörg Wettlaufer (Hg.), *Erziehung und Bildung bei Hofe. 7. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, veranstaltet in Zusammenarbeit mit dem Stadtarchiv Celle und dem Deutschen Historischen Institut Paris, Celle 23. bis 26. September 2000* (Residenzenforschung 13), Stuttgart 2002, 235–247.
- Schreiner, Klaus, „Brot der Mühsal – Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Normen, geschichtliche Praxis“, in: Verena Postel (Hg.), *Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten*, Berlin 2006, 133–170.

- Ders., „Benediktinische Klosterreform als zeitgebundene Auslegung der Regel. Geistige, religiöse und soziale Erneuerung in spätmittelalterlichen Klöstern Südwestdeutschlands im Zeichen der Kastler, Melker und Bursfelder Reform“, in: *Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 86 (1986), 105–195.
- Soeffner, Hans-Georg, „Muße – Absichtsvolle Absichtslosigkeit“, in: Burkhard Hasebrink/Peter Philipp Riedl (Hg.), *Muße im kulturellen Wandel. Semantisierungen, Ähnlichkeiten, Umbesetzungen* (linguae & litterae 35), Berlin/Boston 2014, 34–53.
- Solignac, Aimé, „Vie Active, Vie Contemplative, Vie Mixte“, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, hg. v. André Derville, Paul Lamarche u. Aimé Solignac, Bd. 16, Paris 1994, 592–623.
- Stadelmann, Rudolf, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck* (DVjs, Buchreihe 15), Halle a. d. S. 1929.
- Staubach, Nikolaus, „*Christianum sectam arripe*. Devotio moderna und Humanismus zwischen Zirkelbildung und gesellschaftlicher Integration“, in: Klaus Garber/Heinz Wisman (Hg.), *Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung*, unter Mitwirkung v. Winfried Siebers, Bd. 1 (Frühe Neuzeit 26), Tübingen 1996.
- Ders., „Pragmatische Schriftlichkeit im Bereich der Devotio moderna“, in: *Frühmittelalterstudien* 25 (1991), 418–461.
- Ders., „Von Deventer nach Windesheim. Buch und Bibliothek in der Frühzeit der Devotio moderna“, in: Rainer A. Müller (Hg.), *Kloster und Bibliothek. Zur Geschichte der Augustiner-Chorherren in der Frühen Neuzeit. Tagung der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim vom 12. bis zum 14. November 1998 in der Benediktinerinnenabtei Mariendonk bei Kempen*, Paring 2000, 1–22.
- Steinmann, Martin, *Handschriften im Mittelalter. Eine Quellensammlung*, Basel 2013.
- Stolz, Michael, „*Otium et Negotium*: Reading Processes in Early Italian and German Humanism“, in: Evangelhia Stead (Hg.), *Reading Books and Prints as Cultural Objects* (New Directions in Book History), Cham 2018, 81–106.
- Ders., „Sigmund Gossembrot. Streiflichter auf seine Bibliothek und Lektürepraxis“, in: Franz Fuchs/Gudrun Litz (Hg.), *Humanismus im deutschen Südwesten. Akten des gemeinsam mit dem Verein für Kunst und Altertum in Ulm und Oberschwaben und dem Stadtarchiv-Haus der Stadtgeschichte Ulm am 25./26. Oktober 2013 veranstalteten Symposions im Schwörhaus Ulm* (Pirckheimer Jahrbuch für Renaissance- und Humanismusforschung 29), Wiesbaden 2015, 123–157.
- Studt, Birgit, „*Exeat aula qui vult esse pius*. Der geplagte Alltag des Hofliteraten“, in: Werner Paravicini (Hg.), *Alltag bei Hofe. 3. Symposium der Residenzen-Kommission der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Ansbach 28. Februar bis 1. März 1992* (Residenzenforschung 5), Sigmaringen 1995, 113–136.
- Thesaurus Linguae Latinae*, editus auctoritate et consilio academiarum quinque Germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vindobonensis, Bd. 6/1, Leipzig 1926.
- Trottmann, Christian, „Vita activa/vita contemplativa“, in: *HWP* 11 (2001), 1071–1075.
- Visser, Arnoud, „Reading Augustine through Erasmus’ Eyes: Humanist Scholarship and Paratextual Guidance in the Wake of the Reformation“, in: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook* 28 (2008), 67–90.
- Voci, Anna Maria, *Petrarca e la vita religiosa. Il mito umanista della vita eremitica* (Studi di storia moderna e contemporanea 13), Rom 1983.

- Williams-Krapp, Werner, „Ordensreform und Literatur im 15. Jahrhundert“, in: *JOWG* 4 (1986/87), 41–51.
- Winston-Allen, Anne, *Convent Chronicles. Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*, University Park, Penn. 2004.
- Worstbrock, Franz Josef, „Sycamber, Rutger“, in: *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, hg. v. Dems., Bd. 2, Berlin/Boston 2013, 1028–1036.
- Wulfram, Hartmut, „Sündenpfehl, Burgverlies und Autodafé: Wie Poggio Bracciolini nördlich der Alpen die Antike wiederfindet“, in: Francesco Furlan/Gabriel Siemoneit/Hartmut Wulfram (Hg.), *Exil und Heimatferne in der Literatur des Humanismus von Petrarca bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts* (NeoLatina 30), Tübingen 2019, 247–273.
- Ziegler, Walter, „Die Bursfelder Kongregation“, in: *Die Reformverbände und Kongregationen der Benediktiner im deutschen Sprachraum*, bearb. v. Ulrich Faust u. Franz Quarthal (Germania Benedictina 1), St. Ottilien 1999, 315–407.

## Zur Rechtfertigung kriegerischer Existenz in Martin Luthers Schrift

*Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden*

Carola Redzich

In his treatise *Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden* ('Whether soldiers, too, can be saved', 1526), Martin Luther, in his role as a military chaplain and against the backdrop of the Peasants' War as well as his two kingdoms doctrine, pursues a pressing question. Is the mode of life of the warrior, who makes a living by the professional use of force in the name of the secular authorities, consistent with the Gospel, and can it be justified before God as a (world-centered) Christian life script? This article shows how Luther, emphatically distancing himself from humanist pacifism, adopts the scholastic theory of just war found in Aquinas' *Summa Theologiae* in order to legitimize secular military service. He gives the concept of just war a Protestant interpretation, only to finally discard any rationality-based instruction and point the mercenary soldier seeking for spiritual guidance to the grace of God, which can be experienced only in faith.

In seiner 1526 entstandenen Schrift *Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden* befasst sich Martin Luther mit der Frage, ob die Lebensweise des Kriegers, der seine Existenz mit der Ausübung professionalisierter Gewalt im Namen der Obrigkeit sichert, mit dem Evangelium vereinbar und entsprechend vor Gott als (diesseitsbezogener) Lebensentwurf eines Christen zu rechtfertigen sei.<sup>1</sup> Luthers Lehre zufolge steht der Kriegsmann (wie alle in Dienst stehenden Menschen) im Spannungsfeld der divergierenden Ansprüche zweier von Gott eingesetzter *regimenter*<sup>2</sup>, denen er zu gleichen Teilen unterworfen ist, dem *regiment* des Wortes Christi und dem *regiment* der weltlichen Obrigkeit, der er, auf göttlichen Geheiß, Gehorsam schuldet:

---

<sup>1</sup> Im Folgenden mit dem Kurztitel *kriegßleutte* zit. nach der Ausgabe [Martin Luther,] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (= WA), Bd. 19, hg. v. Wilhelm Walther u. Paul Pietsch, Weimar 1897, 616–666. Ich verzichte im Folgenden auf eine Realisierung überschriebener Vokale und ersetze diese durch moderne Umlautzeichen.

<sup>2</sup> Vgl. zur *regimenter*-Lehre einfürend Bernhard Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, 3., vollst. überarb. Aufl., München 1997, 70–72; Albrecht Beutel, „Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator“, in: Martin H. Jung/Peter Walter (Hg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung*, Darmstadt 2002, 47–64, bes. 59; Volker Leppin, *Martin Luther*, 2. Aufl., Darmstadt 2010, 221–236; Wilhelm Ribhegge, *Erasmus von Rotterdam*, Darmstadt 2010, 223–225.



Denn freylich die Christen nicht streyten noch weltliche überkeit unter sich haben. Yhr regiment ist ein geistlich regiment und sind nach dem geiste niemand denn Christo unterworffen. Aber dennoch sind sie mit leyb und gut der weltlichen überkeit unterworffen und schuldig gehorsam zu sein. Wenn sie nu von weltlicher überkeit zum streyt gefoddert werden, sollen sie und müssen streyten aus gehorsam, nicht als Christen sondern als gelieder und unterthenige gehorsam leute nach dem leybe und zeitlichem gut. (*kriegßleutte*, 629,2–9)

Für Luther wird es „zur konstitutiven Gewissensaufgabe christlichen Lebens“ schlechthin, „zwischen diesen Hinsichten fortwährend zu unterscheiden“.<sup>3</sup> Die gute Absicht, beiden Herrschaftsbereichen gerecht werden zu wollen, scheint insbesondere einem Soldkrieger, der auch und zuerst ein Christ sein will und damit dem Gebot der Gewaltlosigkeit gegen den Nächsten verpflichtet ist, der aber zugleich (aus Gehorsam) Gewalt ausübt und dafür Lohn nimmt, eine gleichsam existenzielle Zerreißprobe aufzuzwingen, die sein ‚professionelles‘ Selbstverständnis, ja seine gesamte Existenzweise auf den Prüfstand des Gewissens stellt. Der Zeitpunkt, zu dem die Schrift erscheint, die formal zwischen Sendbrief und gelehrtem Traktat einzuordnen ist, legt es nahe, als aktuellen Anlass den jüngst beendeten Bauernaufstand von 1525 zu vermuten.<sup>4</sup> Der Adressat von Luthers Schrift ist ein erfahrener Söldner: Der Ritter Asche aus dem begüterten niedersächsischen Adelsgeschlecht derer von Cramm<sup>5</sup>, die aktiven Anteil an der Adelsreformation hatten. Asche, den Luther in der Widmung respektvoll als seinen „günstigen Herrn und freunde“ (*kriegßleutte*, 623 [Titel]) anspricht, hatte im Dienst des Kurfürsten von Sachsen als Reiterführer im Rang eines Feldobristen in der Schlacht von Frankenhausen selbst gegen das Bauernheer gekämpft und sich anschließend (ohne Erfolg) für eine mildere Bestrafung der Besiegten ausgesprochen. Luther nimmt einleitend Bezug auf eine Begegnung in Wittenberg, bei der es zu einem Gespräch „vom stande der kriegsleute“ (*kriegßleutte*, 623,4) gekommen sei, eine Formulierung, die sich aufgrund der Polysemie des Wortes *stand* plausibel sowohl auf den aktuellen Zustand der Truppe als auch auf die grundsätzliche Beschaffenheit kriegerischer Existenz beziehen lässt. Der Ritter habe von Zweifeln und Gewissensnöten seiner Kameraden berichtet, die sich „des standes und wesens beschweren“ (*kriegßleutte*, 623,8), was die Vermutung erlaubt, dass während des Gesprächs sowohl die aktuelle Situation (die ambivalente Rolle der Kriegsleute bei der Niederschlagung der Bauernaufstände) als auch das Kriegsgeschäft an sich zur Sprache kamen.

<sup>3</sup> Beutel, „Martin Luther“, 60.

<sup>4</sup> Vgl. zur vorliegenden Schrift Lohse, *Martin Luther*, 76–78.

<sup>5</sup> Ebd. 76; vgl. Dieter Lent: „Cramm, Asche (auch Assa, Ascanius) (Aschwin IV.) von“, in: Horst-Rüdiger Jarck u. a. (Hg.), *Braunschweigisches Biographisches Lexikon: 8. bis 18. Jahrhundert*, Braunschweig 2006, 160 f.

Die zeitgenössische Kritik an den brutalen Vergeltungsmaßnahmen der Obrigkeit und ihrer Söldneraufgebote gegen die Bauern, die auch die Rolle Luthers bei der Rechtfertigung dieses Vorgehens einschließt, kam nicht zuletzt aus den Reihen von Luthers Freunden.<sup>6</sup> So schreibt Friedrich der Weise kurz vor seinem Tod im April 1525 an seinen Bruder:

Filleicht had man den armen Leuten zu solchem Aufrure Orsache geben und sunderlichen mit Vorbittung [= Verbot] des Word Gotes. So werden die Armen in fil wege von uns werltlichen und gaistlichen Oberkaiten beschwerd. Got wend sein Zcorn von uns. Wil es Got also haben, so wird es also hinausgehen, das der gemain Man regiren sal.<sup>7</sup>

Hier herrscht ein anderer Tonfall als in Luthers Schrift *Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern* (1523)<sup>8</sup>, die dem Adel versichern soll, dass die neue Lehre des Evangeliums nicht auf die Schwächung der Ordnungsmächte zielt, sondern im Gegenteil an deren Stabilisierung mitwirkt. Friedrich der Weise betrachtet die Bauern vor dem Horizont der Bergpredigt als *arme leute*, denen man zu allem, was sie an herrschaftlicher Unterdrückung schon zu erleiden hätten, auch noch den Trost des Wortes Gottes habe vorenthalten wollen. Die Schuld an der Eskalation sieht er deshalb klar bei den Obrigkeiten. Dass er gar in Erwägung zieht, es könne möglicherweise Gottes Wille sein, „dass der gemain Man regiren sal“, bringt darüber hinaus auch Zweifel an der unveränderlichen Gottgegebenheit adliger Herrschaft zum Ausdruck.

So kommt es denn nicht von ungefähr, dass Luther sich mit der vorliegenden Schrift zum Anwalt der adligen (nichtfürstlichen) Soldkrieger macht, einer gesellschaftlichen Gruppe, die in der aktuellen historischen Situation aus verschiedenen Gründen unter Druck steht (s.u., Abschnitt 1). Auf ihre (während des Wittenberger Gesprächs geäußerten) Bitten formuliert er seine „schriftliche öffentliche unterricht“ für alle Kriegsleute, „so gerne wolten kriegführen, auff das sie auch Gots hulde und das ewige leben nicht verlören“ (*kriegßleutte*, 624,15 f.). Die Soldritter können aufgrund ihres Standes und ihrer Profession potentiell sowohl zu den Befehlshabern als auch zu den Befehlsempfängern gehören, was der scholastischen Tradition zufolge einen eklatanten Unterschied bezüglich der Frage der Handlungsverantwortung bedeuten kann (s.u., Abschnitt 2). Das Gewissen, das bei der in diesem Kontext geforderten sittlichen Bewertung von einzelnen Handlungen hinsichtlich ihrer Angemessenheit, Motivation und Proportionalität im komplexen Kampfgeschehen oft genug als unzuverlässige Instanz erlebt (und in der scholastischen Literatur entsprechend

<sup>6</sup> Vgl. Werner Paravicini, „Adelsherrschaft in der Krise: der Bauernkrieg von 1525“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (2008), 450–484; Leppin, *Martin Luther*, 221–236; Ribhegge, *Erasmus*, 135–137.

<sup>7</sup> Zit. nach Paravicini, „Adelsherrschaft“, 474.

<sup>8</sup> Vgl. einfürend Lohse, *Martin Luther*, 72 f.

konzeptualisiert) wird,<sup>9</sup> scheint nun auch mit der Aufgabe überfordert zu sein, die an den Kriegsdienst leistenden adligen Protestanten gestellten unterschiedlichen Anforderungen der zwei *regimenter* auch nur annähernd in Einklang zu bringen (s.u., Abschnitte 3 und 4). Es lässt sich nachvollziehen, in welchem Ausmaß dies die Tatkraft der Person lähmen kann, die von Gott doch ausdrücklich aufgefordert und ermutigt wird, soziale Verantwortung in der Welt zu übernehmen.<sup>10</sup> Aber darf das Amt des Kriegers, das von den humanistischen Pazifisten aufs Schärfste verdammt wird (s.u., Abschnitt 2), als diesem Auftrag entsprechendes aktives Handeln in der und für die Gesellschaft verstanden werden (s.u., Abschnitt 5)? In welchem Zusammenhang steht dieses Handeln mit Gottes Gnade und dem *seligen stand*, den es zu gewinnen bzw. nicht zu verlieren gilt? Dass das Gewissen des Kriegers ohne verlässliche Antworten auf diese Fragen seine Handlungsfähigkeit und damit unter Umständen das Gelingen einer kriegerischen Unternehmung gefährdet, liegt auf der Hand. Luther stellt die psychischen Auswirkungen eines guten und eines belasteten Gewissens im Kampf anschaulich nebeneinander:

wer mit gutem, wol berichtem gewissen streyt, der kan auch wol streiten. Sintemal es nicht feylen kann, wo gut gewissen ist, da ist auch grosser mut und kecks hertz. Wo aber das hertz keck und der mut getrost ist, da ist die faust auch deste mechtiger und beide ros und man frisscher und gelingen alle ding besser und schicken sich auch alle felle und sachen deste feiner zum siege, wilchen denn auch Got gibt. Widderumb wo das gewissen blöde und unsicher ist, da kann auch das hertz nicht recht keck sein. Denn es ist unmöglich, das böse gewissen nicht sollten feyg und zag machen. (*kriegßleutte*, 623,23–624,3)

Es ist offensichtlich, dass es Luther keinesfalls darum geht, den Krieg als Instrument herrschaftlichen Handelns zu verwerfen, zumal sich hier schon andeutet, welch großen Anteil er Gott am Erfolg kriegerischer Unternehmungen zuschreibt. Entsprechend geht es ihm auch nicht darum, den Rat suchenden Kriegern eine alternative, vermeintlich weniger sündenverhaftete Lebensweise anzuempfehlen, wie dies z. B. Petrus Lombardus aufgrund moraltheologischer Erwägungen in seinem Sentenzenkommentar tut<sup>11</sup>, sondern die Bedingungen

<sup>9</sup> Vgl. zum Problem des irrenden Gewissens bei Thomas von Aquin und in der scholastischen Tradition Michael G. Baylor, *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Studies in Medieval and Reformation Thought 20), Leiden 1977, 53–66; Uta Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 14/248), Berlin/New York 1998, bes. 85–87.

<sup>10</sup> Vgl. Beutel, „Martin Luther“, 60.

<sup>11</sup> Vgl. Petrus Lombardus, *Sententiae* IV, 16, 3 (*Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, hg. v. den Patres des Collegiums St. Bonaventura, 2. Bde., Ad Claras Aquas [= Quaracchi bei Florenz] 1916); vgl. dazu Frederick H. Russell, *The Just War In The Middle Ages*, Cambridge 1975, 215–217.

des Gewissens im Spannungsfeld der beiden *regimenter* auszuloten, unter denen es sich *wol streyten* lässt. Diese Absichtserklärung, so provokant sie sich auch, wie zu zeigen sein wird, in Bezug auf Erasmus von Rotterdam und den humanistischen Pazifismus ausnehmen mag, bleibt insgesamt doch (deutlicher als man vielleicht erwarten mag) der theologischen Tradition verpflichtet, die seit jeher die Notwendigkeit empfand, „das Problem des Krieges durch die Verchristlichung der *bellum-justum*-Theorie zu lösen“<sup>12</sup> und mangels eindeutiger Aussagen in der Bibel<sup>13</sup> einen ethischen Kompromiss zu finden versuchte. Wie zu zeigen sein wird, geht es Luther in letzter Konsequenz darum, die scholastischen, vor allem im Werk Thomas' von Aquin repräsentierten Rechtfertigungsmuster kriegerischen Handelns vor dem Horizont der neuen Lehre auf ihre Geltung für das einzelne menschliche Individuum auszuloten. Im Zentrum seiner Ausführungen stehen deshalb die den beiden *regimentern* zugeordneten Instanzen des äußeren und inneren Gewissens, denen es scheinbar obliegt, die sittlich-moralische Bewertung eigenen wie fremden Handels mit dem göttlichen Willen auszutarieren. Der Frage, ob dies gelingen kann, und, wenn ja, auf welche Weise, gehen Luthers Schrift und – in Auseinandersetzung mit ihr – die folgenden Ausführungen nach.

## 1. Kriegsdienst als gesellschaftliches Problem

Die historische Forschung hat vielfach ein besonders in der gelehrten Literatur des beginnenden 16. Jahrhunderts zum Ausdruck kommendes, verschärftes Krisenbewusstsein diagnostiziert.<sup>14</sup> Es besteht kein Zweifel, dass Luthers Zeitgenossen die eigene Gegenwart als eine in nie dagewesener Weise von politischen und religiösen Krisen geschüttelte Epoche wahrnehmen, was nicht zuletzt einer drastischen Zunahme kriegerischer Gewalt zur Durchsetzung politischer und persönlicher Interessen geschuldet sein dürfte. Die Entstehung eines von finanzkräftigen Kriegsunternehmern monopolisierten ‚Gewaltmarktes‘ macht Gestalt, Verlauf und Ausgang kriegerischer Unternehmungen – und damit letztlich die Verteilung von politischer Macht – in entscheidender Weise zu einer Sache des Geldes.<sup>15</sup> Die zunehmende Etablierung eines professionalisierten Soldkrieger-

---

<sup>12</sup> Anselm Hertz, „Die thomistische Lehre vom *bellum justum* als ethischer Kompromiss“, in: Horst Brunner (Hg.), *Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* (Imagines Medii Aevi 6), Wiesbaden 2000, 17–30, 22.

<sup>13</sup> Ebd., 24.

<sup>14</sup> Zu den fundamentalen Irritationen, die die pessimistische Welt- und Zeitwahrnehmung prägen, vgl. grundlegend Thomas Leinkauf, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, 2 Bde., Darmstadt 2017, bes. Bd. 1, 91–101.

<sup>15</sup> Vgl. David Parrott, *The Business of War. Military Enterprise and Military Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge 2012.

tums verändert Kriegsdienst und Heeresfolge von Grund auf. Es entstehen neue militärische ‚Berufsbilder‘, die den zeitlich begrenzten Dienst gegen Sold oder Provision ohne eine aus Stand und Herkunft abgeleitete Verpflichtung ermöglichen.<sup>16</sup> Sie sind durch hohe Mobilität sowie ein ‚professionelles‘ Verhältnis zur Gewalt gekennzeichnet, das keiner ethischen oder politischen Legitimation bedarf. Damit einher geht eine für viele Soldkrieger nicht nur lukrative, sondern mit dem Erwerb gesellschaftlichen Ansehens verbundene Spezialisierung in Waffentechnik und -gebrauch.<sup>17</sup> Aufgrund seines Professionalisierungsgrades ist dieses Soldkriegerum für Männer unterschiedlicher sozialer Herkunft attraktiv:

What service as a Landsknecht offered was a defined and collective social status which ranked the soldier amongst the respectable and honourable elements of society. This status was measured not primarily in terms of good wages and other economic benefits [...] but in terms of honour and ‘freedom’.<sup>18</sup>

Die gesellschaftliche Akzeptanz der Landsknechte bleibt nicht zuletzt aufgrund ihres gewaltbereiten Auftretens in der Öffentlichkeit gering, vor allem in Friedenszeiten, in denen sie, häufig durch das Ausbleiben des Solds genötigt und von der Obrigkeit stillschweigend geduldet<sup>19</sup>, Strategien der Selbstversorgung auf Kosten der Schwachen entwickeln, die insbesondere der Landbevölkerung schwer zu schaffen machen.<sup>20</sup> Die in diesem Zusammenhang entstehenden Formen ‚militärischer‘ *corporate identity*, in denen vermehrt auch ritterbürtige Söldner ihr Auskommen mit Mitteln suchen, die aus Sicht der etablierten fürstlichen Machthaber weder legal noch moralisch akzeptabel sind<sup>21</sup>, erschüttern das kriegerische Selbstverständnis der (deutschen) Ritterschaft mit ihrer traditionellen Bindung an Kaiser und Reich nachhaltig.<sup>22</sup> Eine Bemerkung des *Oberrheinischen Revolutionärs*, einer anonym überlieferten Reformschrift von 1509, bringt auf den Punkt, wie weit sich der *ordo militiae* mit dem Kaiser als oberstem Lehns-

<sup>16</sup> Vgl. Michael Sikora, „Söldner – Historische Annäherung an einen Kriegertypus“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 210–238.

<sup>17</sup> Vgl. Hans-Henning Kortüm, *Kriege und Krieger 500–1500*, Stuttgart 2010, 150–169.

<sup>18</sup> Parrott, *The Business of War*, 61; zur sozialen Struktur der Söldnerverbände vgl. Stefan Xenakis, *Gewalt und Gemeinschaft. Kriegsknechte um 1500* (Krieg in der Geschichte 90), Paderborn 2015, 60–119, 327–346.

<sup>19</sup> Vgl. ebd., 292–296.

<sup>20</sup> Zur Profilierung von Söldnerverbänden als „Gewaltgemeinschaften“ vgl. ebd., 327–346; zur moralischen Stigmatisierung der Landsknechte vgl. Peter Burschel, *Söldner im Nordwesten des 16. und 17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 113), Göttingen 1994, 27–38; zu den gewaltbasierten Überlebensstrategien von Söldnern in Friedenszeiten ebd. 291–317.

<sup>21</sup> Vgl. exemplarisch Helgard Ulmschneider, *Götz von Berlichingen. Mein Fehd und Handlungen* (Forschungen aus Württembergisch Franken 17), Sigmaringen 1981, 19–25.

<sup>22</sup> Vgl. Xenakis, *Gewalt und Gemeinschaft*, 35–40; Paravicini, „Adelsherrschaft“, 455–460.

herrn und Beschützer des Reiches vom Ideal seiner Bestimmung entfernt hat: „Wo belibt das schwert das ein kaiser von got ist geben? Es ist kein ritter mer, der well witwen vnd weisen beschirmen, sunder sÿ machen sÿ!“<sup>23</sup>

Gegen diese Entwicklungen erhebt vor allem der humanistische Pazifismus seine Stimme, der den Krieg als eine Pervertierung der Wertordnung jeder zivilen Gesellschaft erachtet und ihn deshalb als politisches Instrument disqualifiziert sieht: „Si quando coaspexisti ruinas urbium, dirutos vicos, exusta fana, desolatos agros, et id spectaculum miserandum, ut est, visum est, cogita hunc esse belli fructum.“ [„Wenn du einmal die Ruinen der Städte, zerstörte Dörfer, ausgebrannte Kirchen, verlassene Felder, dieses beklagenswerte Schauspiel, gesehen hast, dann bedenke, daß das die Frucht des Krieges ist.“]<sup>24</sup>, so Erasmus von Rotterdam in seiner 1517 erschienenen *Querela Pacis*, die den friedensethischen Diskurs des Spätmittelalters neu belebt.<sup>25</sup> Für Erasmus ist der Krieg eine schreckliche, vom Teufel inszenierte Verkehrung alles Menschlichen, wobei „das Wort ‚Menschlichkeit‘ nicht schon unsere Natur bezeichnet, sondern das sittliche Verhalten eines Menschen, das seiner Natur würdig ist.“<sup>26</sup>

Bereits ein einziger Krieg, so Erasmus, sei „ein Ozean allen Übels“<sup>27</sup>, ein unaufhaltsamer Selbstläufer, dessen Zerstörungskraft die Gesellschaft, die in aller Regel mit den Auseinandersetzungen der Herrschenden nichts zu tun hätte, um ein Vielfaches teurer zu stehen komme als kommunikationsorientierte Lösungen politischer Konflikte. Die Mächtigen, die immer wieder aus unbedeutenden persönlichen Gründen und Interessen Kriege anzetteln, missachten Erasmus zufolge die Lehre vom gerechten Krieg<sup>28</sup>, die die christlich-zivile Gesellschaft zu ihrer Verteidigung gegen heidnische Barbaren entworfen habe und die ein ganz

<sup>23</sup> *Der Oberrheinische Revolutionär. Das buchli der hundert capiteln mit xxxx statuten* (MGH. Staatsschriften des späteren Mittelalters 7), hg. v. Klaus H. Lauterbach, Hannover 2009, 228.

<sup>24</sup> Erasmus, *Querela Pacis*, Schriften 5, 434. Der lateinische Text und die von Getraud Christian vorgenommene deutsche Übersetzung werden zitiert nach der Ausgabe Ders., „Querela Pacis / Die Klage des Friedens“, in: Ders., *Ausgewählte Schriften (Lateinisch/Deutsch)*, Bd. 5, hg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1968, 359–451.

<sup>25</sup> Vgl. Ribhegge, *Erasmus*, 91–95. Für die Verbreitung der *Querela Pacis* in deutscher Sprache sorgen zuerst die Schweizer Reformatoren um Huldrych Zwingli. Die erste deutsche Übersetzung stammt von Leo Jud, einem der engsten Mitarbeiter Zwinglis, und erscheint 1521 bei Johann Froschauer in Zürich. Vgl. Erasmus von Rotterdam, *Ein Klag Des Frydens. Leo Juds Übersetzung der Querela Pacis von 1521 zusammen mit dem lateinischen Original*, hg. v. Alois M. Haas u. Urs Herzog, Zürich 1969.

<sup>26</sup> Vgl. Erasmus, *Querela Pacis*, Schriften 5, 366: „ut humanitatis vocabulum non jam naturam nobis declaret, sed mores hominis natura dignos.“

<sup>27</sup> Ebd., 360; vgl. ebd., 432: „bellum semel omnium malorum, quidquid usque est in rerum natura, Oceanus quidam est.“

<sup>28</sup> Vgl. ebd., 426–428, bes. 426: „Nec enim idem sentio de his, qui simplici pioque studio vim incursantium Babarorum depellunt, et suo periculo publicam tranquillitatem tuentur.“ [„Ich denke aber nicht so über die, die mit aufrichtigem Eifer die Streitkraft eindringender Barbaren abwehren und durch ihr Wagnis die öffentliche Ordnung schützen.“]

großes öffentliches Anliegen zur Bedingung mache, einen Krieg zu beginnen [„plus quam publicum esse debet, ob quod bellum suscipiatur“<sup>29</sup>].

## 2. Zur scholastischen Legitimierung des Kriegsdienstes

Thomas von Aquin hatte die auf Augustinus basierende Lehre vom gerechten Krieg in die Soteriologie seiner zwischen 1265 und 1273 entstandenen *Summa Theologiae* eingebettet, die für die spätmittelalterliche Kirche gleichsam normative, allgemein verbindliche Geltung erlangt.<sup>30</sup> Das Konzept des gerechten Krieges basiert auf der Prämisse, dass der Mensch von Natur aus, da von Gott durch das erste Eingießen der Gnade dazu befähigt<sup>31</sup>, in der Lage ist, das sittlich Gute zu erkennen und sein Handeln entsprechend auszurichten.<sup>32</sup>

Wenn er sittlich handelt und dieses Handeln auf das Wohl der Gemeinschaft ausrichtet, handelt er gottebenbildlich und ist dadurch in der Lage, aktiv an der Erlangung seines Heils mitzuwirken, wenn er auch ohne Gnade das ewige Leben nicht verdienen kann.<sup>33</sup> Mit der Schaffung, Durchsetzung und Verteidigung von Gesetzen nach Maßgabe der sittlichen Vernunft (*lex humana*), die im eigentlichen Sinne, in erster Linie und hauptsächlich die Hinordnung auf das Gemeingut (*bonum commune*) betreffen [„dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune“]<sup>34</sup>, stellt sich der Mensch Gottes Willen als Vernunftordnung vor Augen, mittels der er der Gerechtigkeit bestmöglich dient.<sup>35</sup> In diesem Zusammenhang steht auch das Gebot des Ge-

<sup>29</sup> Vgl. ebd., 428.

<sup>30</sup> Grundlegend Russell, *The Just War*, 258–291; Gerhard Beestermöller, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Theologie und Frieden 4), Köln 1990; Hertz, „Die thomistische Lehre“, 17–30; vgl. außerdem Paulus Engelhardt, „Die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise“, in: Reiner Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus* (Friedensanalyse 12), Frankfurt a. M. 1980, 72–124. Der lateinische Text der *Summa* wird im Folgenden zit. nach der Ausgabe [Thomas von Aquin,] *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae* (Biblioteca de autores cristianos), hg. v. den Brüdern desselben Ordens, 5 Bde. (I, I-II, II-I, II-II, III), 3. Aufl., Madrid 1961–63.

<sup>31</sup> Vgl. Daniela Blum, *Der katholische Luther. Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016, 63–66.

<sup>32</sup> Vgl. Thomas, *Summa*, I-II, q. 95, resp.: „homini naturaliter inest quaedam aptitudo ad virtutem“; vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 40–42.

<sup>33</sup> Vgl. Blum, *Der katholische Luther*, 62.

<sup>34</sup> Thomas, *Summa*, I-II, XX, art. 3; vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 48; vgl. die kritische Perspektive bei Russell, *The Just War*, 267: „Under Thomistic scrutiny any lingering theological suspicions on the moral status of killing were overcome by reference to the Aristotelian teleology of the common good.“

<sup>35</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 43–55.

horsams aller Christen gegenüber der weltlichen Obrigkeit. Thomas formuliert dies wie folgt:

Ordo autem iustitiae requirit ut inferiores suis superioribus obediant: aliter enim non posset humanarum rerum status conservari. Et ideo per fidem Christi non excusantur fideles quin principibus saecularibus obedire teneantur.<sup>36</sup>

[Die Ordnung der Gerechtigkeit macht es erforderlich, dass die Untergebenen ihren Vorgesetzten gehorchen; sonst könnten die Beziehungen unter den Menschen nicht in ihrem geordneten Bestand erhalten bleiben. Darum werden die Gläubigen durch den Glauben an Christus vom Gehorsam gegen die weltliche Gewalt nicht entbunden.]<sup>37</sup>

Der Christ partizipiert somit auf zweierlei Weise aktiv an Gottes Heilsfürsorge für die Guten und Bösen, zum einen durch den Gehorsam, zum anderen durch eine als gesellschaftsbezogene Aufgabe konturierte Mitwirkung an der Durchsetzung der irdischen Gerechtigkeit mittels der *lex humana*, wozu auch die Unterbindung von Sünden, die das Gemeinwohl beeinträchtigen, und die angemessene Bestrafung der Sünder gehören. In diesem Zusammenhang wird die zu diesem Zweck von Gott bzw. von seinem Stellvertreter auf Erden autorisierte weltliche Obrigkeit zum Vollstrecker des göttlichen Willens und damit – in dieser spezifischen Funktion – zum Stellvertreter Gottes: „cuius sententiae si homo sit executor auctoritate divina, non erit homicida, sicut nec Deus“ [„wenn der von Gott autorisierte Mensch zum Vollstrecker seines (sc. Gottes) Urteilspruchs wird, ist er ebenso wenig wie Gott selbst ein Mörder“].<sup>38</sup> In einem entsprechend funktional begründeten Handlungszusammenhang dürfen kriegerische Mittel als *ultima ratio* eingesetzt werden, aber nur unter der Voraussetzung<sup>39</sup>, dass die Intention der kriegführenden Autorität (*auctoritas principis*), die als oberster Repräsentant des Gemeinwesens legitimiert sein muss, auf den Frieden und den Schutz dieses Gemeinwesens ausgerichtet ist und diese Ausrichtung als eine öffentliche, allgemeine Angelegenheit (wie zum Beispiel die Verteidigung gegen heidnische Aggressoren) gelten kann:

ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae: sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis.<sup>40</sup>

<sup>36</sup> Thomas, *Summa*, II-II, q. 104, art. 6 („Utrum Christiani teneantur saecularibus potentatibus obedire“).

<sup>37</sup> Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 115.

<sup>38</sup> Thomas, *Summa*, I-II, art. 8, ad 3.

<sup>39</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 130–135.

<sup>40</sup> Thomas, *Summa*, II-II, q. 64, art. 3, resp.; übers. von C. R.; vgl. Russell, *The Just War*, 260–262; Hertz, „Die thomistische Lehre“, 29 f.



[dies (die Tötung eines Übeltäters) kommt nur demjenigen zu, dem die Sorge und der Schutz der Gemeinschaft obliegt: So wie es einem Arzt, wenn ihm die Sorge um die Gesundheit des ganzen Körpers übertragen ist, zusteht, ein faulendes Glied vom Körper abzutrennen. Die Sorge für das Gemeinwohl ist aber den Fürsten, die ein öffentlich legitimes Amt haben, übertragen. Deshalb ist es nur ihnen erlaubt, Übeltäter zu töten, nicht aber Privatleuten.]

Nur unter diesen Voraussetzungen ist die Gewaltausübung der weltlichen Herrschaft in ihrer Funktion als Schwertarm der Kirche legitimiert. Sie bleibt dabei an die päpstliche Richterinstanz gebunden, die sie als Wächter der Gerechtigkeit zu kriegerischem Handeln ermächtigt, das intentional auf den Frieden ausgerichtet ist und in Stellvertretung des göttlichen Richters dessen Gericht zum Heil der Guten und der Bösen vollstreckt.<sup>41</sup> Nur wenn diese Bedingungen erfüllt sind, kann ein kriegerischer Akt gerecht genannt und als Heilsfürsorge klassifiziert werden.<sup>42</sup>

### 3. Kriegsdienst als Problem des Gewissens

Die Privatkriege der Herrschenden, „die das christliche Volk für so wertlos [halten], daß sie durch den furchtbarsten Weltenbrand ihre persönlichen Leidenschaften rächen und befriedigen wollen“<sup>43</sup>, sind (nicht nur) für Erasmus weit von jeder Heilsfürsorge entfernt. In aller Regel seien es gerade die Untertanen, die unter dem Übel des Krieges zu leiden hätten, nicht nur unter den drückenden Kriegsabgaben, sondern vor allem unter den Banditen, die die Obrigkeit in Kriegszeiten ins Land hole, weil diese das Kriegshandwerk besser beherrschten als andere.<sup>44</sup> Damit nähmen sie bewusst in Kauf, sich und ihre Untertanen in die Abhängigkeit vom „Abscham verkommener Söldner“ zu begeben.<sup>45</sup> Gewalt und Geld gehen im Typus des Söldners eine unheilvolle Allianz ein, der, getrieben von Gier und Mordlust, gegen einen geringen Lohn Brudermord begeht.<sup>46</sup> Menschen, die sich unter diesen Bedingungen zum Kriegsdienst verpflichten lassen, gehören für Erasmus einem besonders böse veranlagten Menschenschlag an. Es seien gottlose Kumpane, die das „Geschäft des Mordens“ „um des Lohnes

<sup>41</sup> Vgl. Russell, *The Just War*, 261; Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 98, 103–105.

<sup>42</sup> Vgl. ebd., 88–96.

<sup>43</sup> Erasmus, *Querela Pacis*, Schriften 5, 440: „Christiani Principes usque adeo vilem ducunt populum Christianum, ut gravissimi orbis incendio privatas suas cupiditates vel ulcisci velint, vel explere.“

<sup>44</sup> Vgl. Ribhegge, *Erasmus*, 92.

<sup>45</sup> Erasmus, *Querela Pacis*, Schriften 5, 434: „Si grave judicas sceleratam conductitorum militum colluviem in tuam regionem inducere, hos civium tuorum malo alere, his insertivire, his blandiri, immo horum arbitrio te ipsum ac tuam incolumitatem committere.“

<sup>46</sup> Vgl. ebd., 388, 401, 417.

willen“ unter der Fahne des Teufels vereinige, eine groteske Pervertierung jeder friedlichen Gemeinschaft<sup>47</sup>: „Audite strenui bellatores, videte sub cuius signis militetis, nimirum, illius, qui primus dissidium sevit inter Deum et hominem.“ [„Höret, ihr wackeren Krieger, unter welchen Feldzeichen ihr kämpft, nämlich unter den Fahnen dessen, der als erster Zwietracht zwischen Gott und den Menschen säte.“]<sup>48</sup>

Ein Soldkrieger, der sich selbst als Christ begreift, steht vor diesem Hintergrund begreiflicherweise mit dem Rücken zur Wand, und zwar unabhängig davon, ob er nun an der Niederschlagung der Bauernaufstände teilgenommen hat oder nicht. Die Gründe für die eingangs skizzierten Gewissenskonflikte, die gleichermaßen seelische wie physische Auswirkungen auf die Verfassung von Männern haben müssen, die ihr Leben als Kriegsmänner fristen, liegen auf der Hand. Da ein beschwertes Gewissen Mut und Kampfkraft schwächt, so geht Luther einleitend auf diesen Aspekt ein, würden viele Kämpfer, um ihren ‚Beruf‘ weiter ausüben zu können, „nichts mehr nach Gotte fragen und beide seele und gewissen yn den wind schlahen“ (*kriegßleutte*, 623,14 f.). Angesichts der ständig präsenten Gefahr, in einem kriegerischen Handlungszusammenhang das Leben zu verlieren, ist das für Luther ein unerträglicher Zustand. Das Gewissen ‚in den Wind zu schlagen‘, ist für ihn der falsche Weg aus einem Dilemma, das sich in der Frage manifestiert,

ob der Christliche glaube, durch wilchen wir für Gott frum gerechent werden, auch neben sich leiden könne, das ich ein kriegesman sey, krieg füre, würge, steche, raube und brenne, wie man dem feinde ynn kriegs leufften nach krieges recht thut; ob solch werck auch sunde odder unrecht sey, davon gewissen zu machen sey für Gott, odder ob ein Christen müsse der werck keines thun, sondern alleine wolthün, lieben, niemand würgen odder beschedigen. (*kriegßleutte*, 625,3–9)

Das fragende Subjekt, das hier unvermittelt an die Stelle des Seelsorgers tritt, ist durch die sprachliche Exemplifizierung des onomasiologischen Feldes kriegerischen Handelns als professioneller Krieger konturiert, als ein mit dem Gewaltpotential des Kriegsammtes vertrautes Subjekt: Es *brennt* [„brandschatzt“], *würgt* [„erschlägt“], *raubt* [„plündert“] und *sticht* [„tötet mit Stichwaffen“]. Zugleich macht es deutlich, dass es den christlichen Glauben als oberste Richtschnur seines Lebens begreift. Es weiß, weil Luthers Lehre diesbezüglich keinen Zweifel lässt<sup>49</sup>, dass die benannten Handlungen, für sich gesehen und von einer Einzelperson verübt, sowohl als Straftaten (*unrecht*) als auch als *sünde* zu gelten haben. Es weiß jedoch auch, dass einem auf obrigkeitlichen Befehl agierenden professionellen Gewaltakteur innerhalb des zweck- und funktionsgebundenen Hand-

<sup>47</sup> Ebd., 394: „Videmus inter impios istos commilitones, qui mercede ad caedis peragenda ministerium conducti veniunt.“

<sup>48</sup> Ebd., 381.

<sup>49</sup> Vgl. Leppin, *Martin Luther*, 225.

lungszusammenhangs ‚Krieg‘ traditionell juristische und theologische Lizenzen gewährt werden, wenn er seinen Teil zu einer kollektiven Gewalttat im Rahmen bestimmter Gesetze und Regeln nach *krieges recht* beiträgt. Das Krieger-Ich kennt ganz offensichtlich den normativen Rahmen, den die Lehre vom gerechten Krieg für die kriegführende Obrigkeit und ihre Untergebenen absteckt, innerhalb dessen kriegerisches Gewalthandeln als institutionalisiertes Handeln zum Schutz der Gemeinschaft und des Gemeinwohls in spezifisch definierten politisch-sozialen Ereigniszusammenhängen und in bestimmten Grenzen erlaubt ist. Es versteht sich jedoch, dass die Frage der Geltung von *krieges recht* vor dem Horizont der veränderten religiösen wie politisch-sozialen Grundbedingungen christlicher Existenz für das zweifelnde Krieger-Ich einer Aktualisierung bedarf.

Für Thomas von Aquin ist die Gleichsetzung der Papstkirche mit der „Gesamtheit der organisierten Gesellschaft“<sup>50</sup> im Sinne einer *res publica fidelium* selbstverständlich. Der Papst ist als Stellvertreter Gottes oberste friedensstiftende und die weltliche Obrigkeit autorisierende Instanz im universalpolitischen Machtgefüge. Er kennt Gottes Willen und vermittelt diesen an die untergeordneten geistlichen und weltlichen Instanzen, die ihrerseits die christliche Gesellschaft als Glaubensgemeinschaft und als politischen Körper unterrichten und anweisen. Die Distanz zwischen Gott und dem Individuum, welche durch die hierarchische Struktur der *res publica fidelium* bedingt ist, nimmt die untergebenen Kriegsmänner aus der Verantwortung, den göttlichen Willen in Bezug auf einen obrigkeitlich legitimierten und durchgesetzten kriegerischen Akt selbst bestimmen zu müssen. Die Instanz des Gewissens, die bei Thomas in der praktischen Vernunft aufgeht<sup>51</sup>, verleiht ihnen in Bezug auf ihren eigenen Aktionsradius innerhalb des Kriegsgeschehens außerdem eine gewisse Kompetenz zu entscheiden, ob die Gebote der Befehlshabenden auf das sittlich Gute ausgerichtet sind und insofern den göttlichen Willen widerspiegeln.

Luthers Krieger-Ich, das sich allein durch den Glauben gerechtfertigt weiß, besitzt diese Gewissheit nicht, denn das traditionelle *krieges recht*, das seine Geltung und Legitimation von der päpstlichen Instanz bezieht, die den göttlichen Willen kennt und die weltlichen Obrigkeiten zu seiner Vollstreckung autorisiert, erscheint durch die theologische Delegitimierung dieser Instanz im Gesellschaftsentwurf der neuen Lehre wenn nicht suspendiert, so doch in Frage gestellt. Die weltlichen Obrigkeiten mögen nach wie vor Vollstrecker des göttlichen Willens sein, und nach wie vor besteht für den christlichen Krieger das Gebot, ihnen gehorsam zu sein, sie selbst agieren jedoch ohne die Gewissheit einer genauen Kenntnis des göttlichen Plans und sind entsprechend nicht in der Lage, ihre eigene Rolle innerhalb dieses Plans genau zu bestimmen. Damit stellt sich

<sup>50</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 66; vgl. 98; 103–105.

<sup>51</sup> Vgl. zum Verhältnis von Gewissen und praktischer Vernunft bei Thomas von Aquin Baylor, *Action and Person*, 29–69; Störmer-Caysa, *Gewissen und Buch*, 79–87.

für das protestantische Krieger-Ich die Frage einer glaubensbasierten Legitimation kriegerischen Handelns, obwohl oder gerade weil es eigentlich weiß bzw. glaubt, dass es sich durch eigenes Tun oder Lassen Gott weder empfehlen noch nähern kann. Wie Luther hier vorführt, ist es gerade die Instanz des Gewissens, die verhindert, dass dieses Wissen Gewissheit wird<sup>52</sup>, und sie schaltet sich immer dann ein, wenn es um die Bewertung des eigenen Handelns, der konkreten Werke geht. Ist es notwendig, vom eigenen, professionellen Gewalthandeln vor Gott „gewissen zu machen“, wie das Krieger-Ich formuliert, auch wenn dieses durch den gottgewollten Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit legitimiert erscheint? Wie die Frage erkennen lässt, misst Luthers Krieger-Ich den Werken, dem Handeln (verständlicher-, aber aus Luthers Perspektive fälschlicher- bzw. unnötigerweise) nach wie vor Bedeutung für das eigene Heil zu, vor allem deshalb, weil es weiß, dass verschiedene Aspekte dieses Handelns mit dem im Evangelium formulierten Gebot der Nächstenliebe (scheinbar) nicht in Einklang zu bringen sind. Solange das Gewissen bei dieser (aus Luthers Sicht) irri- gen Ansicht verharrt, bleibt es unfrei und steht dem (wieder aus Luthers Sicht) defizitären Konzept der sittlichen Vernunft nahe, die das menschliche Handeln zur Richtschnur des Heilserwerbs macht.<sup>53</sup>

Luther unterscheidet kategorial zwischen einem ‚äußeren‘ Gewissen, das mit den (unzulänglichen) Mitteln der Vernunft auf die weltlichen Umstände und Handlungszusammenhänge bezogen ist<sup>54</sup>, und einem ‚inneren‘ Gewissen, das glaubensbasiert allein Gott zugewandt bleibt. Somit ist das Problem für das fragende Subjekt nur bedingt juristisch oder moraltheologisch objektivierbar, es wird im Blick auf das Wort Christi ein ganz und gar persönliches Problem: Wenn Christus im Neuen Testament jede Form von Gewalt gegen den Nächsten verurteilt und stattdessen von jedem Einzelnen – ungeachtet der Konsequenzen für Leib und Leben – fordert, Werke der Nächstenliebe ins Zentrum seines Handelns zu stellen, wie kann dies mit einem Gehorsamsgebot vereinbar sein, das gewalttätiges Handeln gegen den Nächsten zur Pflicht macht? Das humanistisch-pazifistische Gebot „alleine wolthün, lieben, niemand würgen oder beschedigen“, Gewalt gegen den Nächsten unter allen Umständen zu unterlassen, bietet dem Fragenden keine echte Alternative, wirkt vielmehr realitätsfremd, nicht nur, weil es seiner beruflichen, durch ein ‚professionelles‘ Selbstverständnis geprägten Existenz- und Lebensweise diametral entgegensteht.<sup>55</sup> Für das Krie-

---

<sup>52</sup> Zur Genese von Luthers Konzeption des Gewissens in Abgrenzung von der scholastischen Tradition vgl. Baylor, *Action and Person*, 209–272.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., 246–254.

<sup>54</sup> Vgl. zu den Möglichkeiten und Grenzen der „Hure“ Vernunft in Luthers Theologie Thomas Kaufmann, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualisierung der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), Tübingen 2012, 438–452.

<sup>55</sup> Vgl. Michael Sikora, *Der Adel in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2009, 55–58.

ger-Ich, dessen beruflicher Alltag durch die Erfahrung und die Ausübung von Gewalt gleichermaßen geprägt ist, hängt an der Antwort auf seine Frage somit nicht nur sein eigenes Seelenheil, sondern zugleich das Existenzrecht seiner gesellschaftlichen Bezugsgruppe, die ihrem sozialen Status nach zwar extrem heterogen sein mag, die ihren inneren Zusammenhalt aber durch ein gemeinsames Verständnis von ‚beruflicher‘ Praxis in der christlich-protestantischen Gemeinschaft begründet sieht.

#### 4. Die Antwort der neuen Lehre – eine neue Antwort?

Das konstatierte Fehlen einer mit den Bedingungen der neuen Lehre zu vereinbarenden, glaubensbasierten Richtschnur und Rechtfertigung kriegerischen Handelns im Namen der Obrigkeit birgt die Gefahr des Abfalls von Gott und dem (neugewonnenen) Glauben, mit weitreichenden Folgen für eine christliche Gemeinschaft, zu deren Schutz und Verteidigung die Krieger bestellt sind. Angesichts des überall in der Welt herrschenden Unfriedens, der Luther zufolge den Zusammenhalt der christlichen Gemeinschaft bedroht, ist das Kriegeramt für den Schutz dieser Gemeinschaft wichtiger denn je zuvor. Luther betont gleich zu Beginn, dass er beabsichtige, „von der eusserlichen gerechtikeit [zu reden], die ynn den ampten und wercken stehet und gehet“ (*kriegßleutte*, 625,1 f.). Diejenigen, die ein solches *ampt* in der Welt ausüben, verdienen, wenn nicht den Respekt der Gesellschaft, so doch zumindest eine Form seelsorgerischer Unterweisung, die es ihnen ermöglicht, auf dem Schlachtfeld mit reinem Gewissen ihr Bestes zu geben: „hawet drein, seyt denn menner und beweiset ewern harnisch“ (*kriegßleutte*, 648,9).

Die Haltung, die Luther hier einnimmt, steht in der Tradition geistlicher Kriegerseelsorge, die Thomas von Aquin als zentralen Beitrag des geistlichen Standes zu gerechtfertigtem kriegerischen Handeln konturiert.<sup>56</sup> Dass sich Luther in der vorliegenden Schrift in der Tat ausführlich mit der Lehre vom gerechten Krieg in der Tradition der *Summa Theologiae* auseinandersetzt<sup>57</sup>, dient allerdings nicht primär der geistlichen Unterweisung seiner Adressaten, sondern ist vielmehr Teil einer komplexen, auf verschiedenen Ebenen zu verortenden Rechtfertigungsstrategie, zu der es auch gehört, Luthers impliziten Adressaten, den gelehrten Gegnern, die eigene Kenntnis der theologischen Tradition vorzuführen und dabei zugleich deren Defizite aufzuzeigen.

„Das man nu viel schreibt und sagt, wilche eine grosse plage krieg sey, das ist alles war“, so formuliert Luther im Rekurs auf die humanistisch-pazifistische

<sup>56</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 102 f.

<sup>57</sup> Vgl. zu Luthers Thomas-Rezeption Blum, *Der katholische Luther*, 59–71; Leinkauf, *Grundriss*, 91–113.

Debatte, „[a]ber man solt auch daneben ansehen, wie viel mal grösser die plage ist, der man mit kriegem weret“ (*kriegßleutte*, 626,15–17). Damit schickt er sich an, das gewaltbasierte ‚Handwerk‘ des Kriegers in engem Anschluss an Thomas als diesseitsbezogenen Dienst an der christlichen Gemeinschaft zu qualifizieren, wobei es ihm – auf den ersten Blick – erstaunlich wenig Probleme bereitet, die Grundzüge der Lehre vom gerechten Krieg mit Bezug auf die ‚äußere‘ Gerechtigkeit zu reformulieren und ihre Geltung für den weltlichen Bereich christlicher Existenz zu bestätigen. Zentral für Luther ist der von Thomas formulierte Zusammenhang von Gehorsam gegenüber der weltlichen Obrigkeit und diesseitsbezogener Ordnung des christlichen Gemeinwesens. Den Bestand dieser Ordnung, so Luther, könne nur das Schwert garantieren: „wo das schwerd nicht werete und fride hielte, so müste es alles durch unfride verderben, was ynn der welt ist“ (*kriegßleutte*, 626,10–12). Während Erasmus als Ursache des allgemeinen Unfriedens in der Welt vor allem das ausufernde Gewalthandeln bezahlter Mörder auf Geheiß einer von Macht und Gier korrumpierten christlichen Obrigkeit (einschließlich des Papstes) identifiziert, sieht Luther die Gefahr primär im Ungehorsam der Untertanen gegenüber dieser weltlichen Obrigkeit, deren Tun und Lassen, und sei es auch noch so übel, er für das Heil der Seele als bedeutungslos erachtet: „was ligt dir denn dran, das sie [die Obrigkeit] dir dein gut, leib, weib und kind verderbet? Kan sie doch deiner seelen nicht schaden und thut yhr selbs mehr schaden denn dir“ (*kriegßleutte*, 636,28–31). Dass ein derart beschaffenes Herrschaftshandeln dem göttlichen Willen entgegengesetzt ist, will Luther damit aber doch nicht bestreiten: „Denn weltliche überkeit ist nicht eingesetzt von Gott, das sie solle friede brechen und kriege anfahen, sondern dazu, das sie den fride handhabe und den kriegem were, wie Paulus Ro. 13 sagt, des schwerds ampt sey Schutzen und Straffen“ (*kriegßleutte*, 645,13–16). Damit bleibt er gegenüber Erasmus, der der weltlichen Obrigkeit die Erfüllung dieser Aufgabe angesichts der Erfahrungen der jüngsten Zeit nicht mehr zutraut, ganz der Tradition verpflichtet. Während Erasmus einen auf Christus gegründeten radikalen und konsequenten Pazifismus, der jede Form von Gewalt strikt ablehnt, und zwar ungeachtet jeder konkreten Bedrohungssituation<sup>58</sup>, als einzige Chance für das Überleben der christlich-zivilen Gemeinschaft erachtet, hält Luther (wie sein Krieger-Ich) diese Haltung, die sich damit begnüge, „zu leiden und alles lassen faren“ (*kriegßleutte*, 628,8), für weltfremd und verantwortungslos. Die humanistische Konzeption christlicher Nächstenliebe steht für ihn nicht nur dem im Neuen Testament formulierten Gebot des Gehorsams gegenüber der welt-

---

<sup>58</sup> Vgl. Erasmus, *Querela Pacis*, Schriften 5, 392: So habe Christus Petrus gebeten, das Schwert stecken zu lassen, als dieser ihm am Ölberg mit Gewalt zu Hilfe kommen wollte. Diesbezüglich sieht Erasmus selbst die Krieger des Alten Testaments, die noch auf direkten Befehl Gottes kämpften, nicht frei von Verantwortung. So sei es nicht David, der „mit Blut bespritzt“ gewesen sei, sondern Salomo, den Christus als seinen Typus für würdig erachtet habe (vgl. ebd., 382).

lichen Obrigkeit entgegen, sie geht seines Erachtens auch an der Begrenztheit des sittlichen Potentials des Menschen und entsprechend an der realen Beschaffenheit menschlichen Zusammenlebens vorbei: „Ja, wenn die leute frum weren und gerne fride hielten, so were kriegien die grösseste plage auff erden“ (*kriegßleutte*, 626,17 f.), so Luther, der nicht daran glaubt, dass der Mensch, dessen Willen er für sündenverhaftet und unfrei befindet, aus eigenem Antrieb willens und fähig sein könnte, irdischen Frieden aufrechtzuerhalten. Thomas und Erasmus, die in der Natur des Menschen eine sittliche Geneigtheit bzw. einen grundsätzlichen Willen zum Frieden erkennen<sup>59</sup>, hält Luther entgegen, dass „die welt böse ist, die leute nicht wollen friede halten, rauben, stelen, toben, weib und kind schenden, ehre und gut nehmen“ (*kriegßleutte*, 626,18–20). Dass Luther den Menschen einen Willen zum Frieden nicht zutraut und den Pazifismus entsprechend als eine hochgradig naive Geisteshaltung erachtet, untermauert er an gleicher Stelle durch das von Thomas inspirierte Exempel von einem Kind, das einen Arzt für einen grausamen Menschen hält, weil er notwendige Amputationen an einem Körper vornimmt, um die Gesundheit und das Weiterleben des gesamten Organismus zu ermöglichen. Das Kind sei nicht in der Lage zu erkennen, dass das Handeln des Arztes letztlich ein „köstlich und Göttlich“ (*kriegßleutte*, 626,8 f.) Werk der Liebe darstelle. Genauso verhalte es sich mit dem Kriegeramt, das so lange als „unchristlich werk“ (*kriegßleutte*, 626,6) erscheinen müsse, wie man nur die einzelne Gewalttat fokussiere, nicht aber die Intention, aus der heraus sie geschehe. Die gleiche mangelnde Einsicht in den größeren intentionalen Zusammenhang offenbart auch das ‚äußere‘ Gewissen, das sich, geleitet von der an äußerliche Maßstäbe gebundenen Vernunft, mit der sittlichen Beurteilung von Taten beschäftigt, ohne ermessen zu können, in welcher Weise diese Taten in den göttlichen Heilsplan, der sich gegen die Erwartungen der Vernunft erfüllt, eingebunden sind.<sup>60</sup>

Der Wille zum Frieden, der die göttliche Ordnung der Welt garantiert, ist für Luther allein Gott zuzuschreiben, der entsprechend alle Maßnahmen zum Schutz dieser Ordnung selbst handhabt, „auf das“, so Luther in Anlehnung an eine Formulierung der *Summa Theologiae*, „die ienigen so durchs wort nicht wollen frum und gerecht werden zum ewigen leben, dennoch durch solch weltlich regiment gedrungen werden, frum und gerecht zu sein für der welt“ (*kriegßleutte*, 629,22–24).<sup>61</sup> Für Thomas, der die Gemeinschaft der Gläubigen als eine

<sup>59</sup> Vgl. Lohse, *Martin Luther*, 82–83; Blum, *Der katholische Luther*, 62.

<sup>60</sup> Vgl. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, 441; Baylor, *Action and Person*, 252; Blum, *Der katholische Luther*, 68 f.

<sup>61</sup> Vgl. Thomas, *Summa*, I-II, q. 95, resp.: „Sed quia inveniuntur quidam protervi et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt; necessarium fuit ut per vim et metum cohiberentur a malo, ut saltem sic male facere desistentes, et aliis quietam vitam redderent.“ [„Aber weil es manche dreisten und zu Fehlern neigenden Menschen gibt, die mit Worten nicht leicht beeinflusst werden können, war es notwendig, dass sie durch Gewalt und Furcht

aus der sittlichen Kompetenz des Menschen erwachsene gottebenbildliche Ordnung betrachtet, die grundsätzlich Frieden anstrebt, stellen die Menschen, die durch das Wort nicht zum Frieden gebracht werden, eine Minderheit dar, die es gilt, mit Hilfe von Strafmaßnahmen zu erziehen, damit sie für die zum Frieden strebende Mehrheit nicht zum Ärgernis werden.<sup>62</sup> Auch Erasmus betont das Ungleichgewicht zwischen einer friedliebenden Mehrheit und einer kriegslüsternden Minderheit. Luther sieht dieses Verhältnis genau umgekehrt. Für ihn ist es die überwiegende Mehrheit der Menschen, die durch das Wort nicht zum Frieden gebracht werden kann, da sie weder die sittliche Kompetenz noch das Streben nach Frieden von sich aus besitzt: „Darumb ehret auch Gott das schwerd also hoch, das ers seine eigen ordnung heist, und wil nicht, das man sagen odder wehnen solle, menschen habens erfunden odder eingesetzt“ (*kriegßleutte*, 626,22–24).

Zwar ist der Gedanke der stellvertretenden Ausübung des göttlichen Willens bei der Bestrafung von Sünden bei Thomas angelegt, Luther geht diesbezüglich jedoch weiter. Für ihn ist kriegerisches Handeln schlechthin Gottes Werk, „der es durch uns arme sünder thut“ (*kriegßleutte*, 658,31 f.). Wie sich zeigt, gilt das keinesfalls nur für *rechtes kriegen* im Sinne der Lehre des gerechten Krieges, sondern für jede Form obrigkeitlich initiiertes kriegerischer Gewalt, die somit in letzter Konsequenz den moralisch-ethischen Bewertungsmaßstäben der ‚äußeren‘ Gerechtigkeit (wie auch der sittlichen Vernunft) entzogen bleibt, obwohl sie in deren Dienst steht. Luther sieht die göttliche Legitimierung des Kriegeramtes im Neuen Testament begründet.<sup>63</sup> Das Evangelium (Lk 3,14) berichte von *kriegsleuten*, die mit der Bitte um Unterweisung zu Johannes dem Täufer gekommen waren, weil seine beunruhigende Predigt vom bald hereinbrechenden Zorn Gottes sie an ihrem (kriegerischen) Tun zweifeln ließ. Auf ihre Frage, wie sie sich bezüglich ihres Amtes verhalten sollten,

verdampft er yhr ampt nicht, hies sie auch des nicht abstehen, sondern bestettigt viel mehr und sprach: ‚Last euch benügen an ewrem solde und thut niemand gewalt noch unrecht‘. Damit hat er das kriegeampt an yhm selbst gepreiset, aber gleich wol den misbrauch geweret und verboten. (*kriegßleutte*, 627,17–21)

Es ist evident, dass die einem griechischen Orakelspruch in nichts nachstehende Antwort des Täufers den am Jordan anwesenden Kriegern genauso wenig weiterhilft wie den Rezipienten von Luthers Sendbrief.<sup>64</sup> Da hilft es nur wenig, dass

---

vom Bösen abgehalten werden, so dass sie, indem sie wenigstens auf die Weise davon ablassen, Böses zu tun, auch anderen ein ruhiges Leben verschaffen.“]

<sup>62</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 88.

<sup>63</sup> Vgl. *kriegßleutte*, 628,15 f.: „Darumb ist auch ym newen Testament das schwerd mit Gottes wort und befeh bestetiget.“

<sup>64</sup> Zur Wahrnehmung dieser Ambivalenz in der Tradition vgl. Hertz, „Die thomistische Lehre“, 24; speziell zu Erasmus Leppin, *Martin Luther*, 249: „Denn so sehr sich Erasmus intensiv mit der Schrift befasst hatte und ihr einen hohen Stellenwert zugemessen hatte, so



Luther den Täufer gleichsam mit der Autorität eines Kirchenvaters ausstattet, der „die kriegsleute als ein Christlicher lerer Christlich leret, und dennoch sie lies kriegs leute bleiben“ (*kriegßleutte*, 628,12 f.). In welchem denkbaren Szenario würde die Anweisung, niemandem „gewalt noch unrecht“ zu tun, dem Geschäft des Tötens, dem der Krieger nachgeht, nicht im Kern widersprechen? Luther sieht diesbezüglich keine Rechtfertigungsnot, da das Amt für ihn auf die eine oder andere Weise, vor allem in seiner bei Thomas angelegten Gestalt als Vollstreckung einer Strafe, immer Ausdruck des göttlichen Willens bleibt. Somit bedarf der Krieg als Instrument obrigkeitlichen Handelns keiner Rechtfertigung vor Gott. Das gilt aber nicht für die einzelne Person, die das Amt ausübt. Entsprechend bezieht Luther den Spruch des Täufers auf den potentiellen Missbrauch des Amtes durch eine Person, die in Ausübung dieses Amtes *gewalt* und *unrecht* tut, also in einer Art und Weise handelt, die die Rahmenbedingungen der Lehre vom gerechten Krieg außer Acht lässt. Diesbezüglich orientiert sich Luther wieder eng an Thomas, für den das Handeln des einzelnen Kriegers jederzeit auf dem Prüfstand einer sittlich-vernunftorientierten Bewertungskompetenz steht. Diese verpflichtet den Krieger, sowohl das Handeln der Obrigkeit als auch sein eigenes beständig auf die Gerechtigkeit zu beziehen und unter dem Blickwinkel von Realitätsbezug, Angemessenheit und Proportionalität<sup>65</sup> sittlich zu bewerten und auszurichten. Nur wenn sich seine Handlungen bzw. die seines Kriegsherrn als sittlich und auf den Frieden ausgerichteten Akt beurteilen lassen<sup>66</sup>, so Thomas, qualifiziert dies auch seinen Gehorsam als sittlich, und nur dann töte der Krieger nicht selbst, sondern in Stellvertretung der Obrigkeit, die wiederum in Stellvertretung Gottes handelt. Dafür dürfe der Krieger auch Sold nehmen, wie Thomas mit Bezug auf die besagte Stelle im Lukasevangelium deutlich macht.<sup>67</sup> Luther verleiht diesem Aspekt mit Blick auf die veränderte gesellschaftliche Bedeutung der Lohnarbeit eine ganz grundsätzliche Bedeutung: „Umb zeitlich gut etwas thun ist nicht böse. Denn zinse, sold und lohn ist auch zeitlich gut, sonst müste niemand erbeiten noch etwas thun, sich zu erneeren, weil es alles geschicht umb zeitlich gut“ (*kriegßleutte*, 656,12–15). Gemäß der Bedeutung, die Gott selbst seinem Kriegerstand zubilligt, erhalte und belohne er diesen mit weltlichem Gut, wozu Luther nicht nur den Sold rechnet, sondern den Reichtum der weltlichen Herrscher einschließlich erblicher Lehen, woraus vor allem für den Ritter, der seinen Sold als Lehen erhält und so mit seiner gesamten Existenz auf die weltliche Obrigkeit bezogen ist, eine politisch-religiöse,

---

sehr sah er es doch als eine Gefahr an, der Schrift die alleinige Autorität für theologische Fragen zuzumessen, aus dem schlichten Grund, dass es ihr an Eindeutigkeit fehlte.“

<sup>65</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 125–129.

<sup>66</sup> Zu den Möglichkeiten und Grenzen der Bewertung herrschaftlicher Intentionen durch den Untergebenen vgl. ebd., 37–40.

<sup>67</sup> Vgl. ebd., 31 f.; Russell, *The Just War*, 260.

nahezu sakrale Verpflichtung auf den Krieg als Mittel einer *auf die welt* bezogenen Gerechtigkeit resultiert. Zum Lohn des Kriegers zählt für Luther (wie für Thomas)<sup>68</sup> auch Kriegsbeute: „Die ausbeute aber und sold wollen wir nemen als uns unwirdigen von seiner Göttlichen güte und gnaden geschenckt und gegeben, und yhm da für von hertzen dancken“ (*kriegßleutte*, 658,32 f.). Dass Luther das materielle Resultat von Plünderung und Brandschatzung als gnadenhaftes Gottesgeschenk preist, mutet aus heutiger Perspektive befremdlich an, ist aber nach kriegerischem Gewohnheitsrecht als Aufwandsentschädigung der Sieger mehr oder weniger legitimiert.<sup>69</sup> Die folgende Relativierung ist wiederum bei Thomas zu finden: Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit der Gewährung bzw. des Empfangs von Lohn für Kriegsdienste ist, dass der Gewinn weder für den Kriegsherrn noch für den Soldaten die eigentliche Intention und Handlungsmaxime darstellt, andernfalls verkehrt sich die gerechte Ursache in eine ungerechte, die unter Umständen das gesamte Unternehmen gefährdet:

wenn einer mit solchem hertzen und meynunge ym kriege dienet, das er nichts anders sucht noch denckt denn gut zu erwerben, Und ist zeitlich gut sein einzige ursache, Also das er nicht gerne sihet, das fride ist und yhm leid ist, das nicht krieg ist: Der tritt freylich aus der ban und ist des teuffels, wenn er gleich aus gehorsam und durch auffbot seines herrn krieget; denn er macht aus eym guten werck yhm selbs ein böses. (*kriegßleutte*, 655,22–27)

Hier wird deutlich, dass Luther die gesellschaftlich geächteten, gewalttätigen Methoden der Selbstbedienung, mit denen Soldkrieger ohne materielle Grund-sicherung ihre Existenz in Friedenszeiten sichern, im Gegensatz zu den kriegsrechtlich legitimierten, dem Sieger zustehenden Beutezügen keinesfalls für göttlich legitimiert hält. Entsprechend ermahnt er die Gruppe der Landsknechte, auf die die weltliche Obrigkeit in Kriegszeiten nicht mehr verzichten kann, sich in Friedenszeiten eine zivile Arbeit zu suchen, denn aus ihrem Verhalten resultiere die Gefahr,

das die Landsknechte, so ynn landen yrre lauffen und krieg suchen, so sie doch wol erbeiten und handwerck treiben mochten, bis sie gefoddert wurden, und für faulheit odder aus rohem, wilden gemüte die zeit also verlieren, nicht wol dran mügen sein mit Got; denn sie können keine sache noch gut gewissen yhres lauffens für Got antzeigen [...]. Müssen auch eins teils zu letzt buben und reüber draus werden. Wenn sie aber sich zur erbeit odder handwercken begeben und verdieneten yhr brod, wie Gott allen menschen gebotten und auffgelegt hat, bis das der landfürst auffgeböte für sich selbs odder eym andern zuzihen erleubete und begerde: So möchten sie mit gutem gewissen sich erheben, als die denn wusten, das sie yhrem oberherrn zugefallen drynnen dieneden, wilchs fein gewissen sie sonst nicht können haben. (*kriegßleutte*, 660,5–17)

<sup>68</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 161.

<sup>69</sup> Vgl. Hertz, „Die thomistische Lehre“, 27.

Das (‚äußere‘) Gewissen tritt hier an die Stelle der sittlichen Bewertungskompetenz, die Thomas von jedem Krieger unabhängig von seiner Position innerhalb der militärischen Hierarchie einfordert. Prinzipiell erfüllt diese Instanz die gleiche Funktion wie die sittliche Vernunft bei Thomas, bleibt aber bei Luther aufgrund der sündenverhafteten Unfreiheit des Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeiten, Täuschungen und Fehlinterpretationen zu erkennen bzw. zu vermeiden, beträchtlich hinter dieser zurück. Aus diesem Grund stellt Luther im Zweifelsfall den Gehorsam über die sittliche Entscheidungskompetenz des Einzelnen. Thomas billigt dem Krieger prinzipiell die Berechtigung zu, aus sittlichen Gründen den Gehorsam zu verweigern, wenn sich zwar die eigenen Intentionen als gerecht erweisen lassen, nicht aber diejenigen der Obrigkeit. In diesem Fall kann, ja muss der Soldat den Gehorsam verweigern, weil eine böse oder falsche Intention, selbst wenn sie gut gemeint ist, sich automatisch gegen die *res publica fidelium* und damit letztlich gegen Gott richtet.<sup>70</sup> Er räumt jedoch ein, dass es dem Befehlsempfänger häufig gar nicht möglich sei, die Rechtmäßigkeit eines Befehls zu erkennen. In diesen Fällen nimmt er den Untergebenen aus der Pflicht:

Si vero non contineat manifestam iniustitiam, non peccat praeceptum exequendo: quia ipse non habet discutere superioris sententiam; nec ipse occidit innocentem, sed iudex, cui ministerium adhibet.

[Wenn aber er (sc. ein Befehl, hier im Zusammenhang mit dem Vollstrecken von Todesurteilen an Unschuldigen) keine offensichtliche Ungerechtigkeit offenbart, sündigt er (sc. der Befehlsempfänger) nicht, wenn er den Befehl vollstreckt: Denn es ist ihm selbst nicht gegeben, den Richterspruch seines Vorgesetzten zu vereiteln; und nicht er selbst tötet den Unschuldigen, sondern der Richter, dem er zu Diensten ist.]<sup>71</sup>

Es scheint sich aus den bisherigen Ausführungen zweifelsfrei zu ergeben, dass es auch Luther in einem entsprechenden Zweifelsfall für sicherer hält, die Grenzen des ‚äußeren‘ Gewissens anzuerkennen und sich den Entscheidungen der weltlichen Obrigkeit vertrauensvoll zu unterwerfen, als durch eine zu große Selbstsicherheit den Zorn Gottes zu provozieren, und so formuliert er erwartungsgemäß:

Ein iglicher, der mit gutem gewissen hier ynn will faren und recht thun, der sey zu friden mit der weltlichen überkeit und vergreiffe sich nicht dran, [...]; aber der du wol wilt thun und dein gewissen sicher halten, las harnisch und wehre liegen und streite nicht widder deinen herrn odder Tyrannen. Leyde lieber alles was dir geschehen kann. Der hauffe aber, der es thut, wird's seinen richter wol finden. (*kriegßleutte*, 640,6–9, 16–19)

<sup>70</sup> Vgl. Thomas, *Summa*, II-II, q. 64, art. 2, resp.; q. 64, art. 6, ad 3; vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 116–119.

<sup>71</sup> Thomas, *Summa* II-II, q. 64, art. 6, ad. 3; vgl. zu Thomas' Position hinsichtlich der Frage einer abgestuften Schuld bei der befohlenen Tötung Unschuldiger Henrike Manuwald, *Jesus und das Landrecht. Zur Realitätsreferenz bibelepischen Erzählens in Hoch- und Spätmittelalter* (Bibliotheca Germanica 67), Tübingen 2018, 211–216.

Es vermag auch nicht zu erstaunen, dass Luther in diesem Zusammenhang auf den Bauernkrieg zu sprechen kommt, den er als ein heilsgeschichtlich beweiskräftiges Exempel dafür erachtet, welche drastischen Konsequenzen der Ungehorsam von Untergebenen gegenüber ihren weltlichen Herren haben muss, wenn dieser Ungehorsam zwar im Kontext der ‚äußeren‘ Gerechtigkeit als gerechtfertigt erscheinen mag, sich aber zugleich durch eine zu große Selbstgewissheit diesbezüglich vor Gott als Anmaßung disqualifiziert. Luther referiert noch einmal seine Position:

ich hab solchs verantwortet, das, ob gleich die herrn unrecht daran thetten, were drumb nicht billich noch recht, auch unrecht zuthun, das ist ungehorsam sein und zustoren Gotts ordnung, die nicht unser ist, sondern man solle das unrecht leiden. (*kriegßleutte*, 634,11–14)

Luther zufolge stellt jedes Aufbegehren von Untergebenen gegen die weltliche Obrigkeit zugleich ein Aufbegehren gegen die göttliche Ordnung dar. Niemand dürfe sich anmaßen, den göttlichen Willen selbständig zu interpretieren und auf dieser Basis als Gottes Stellvertreter zu agieren, denn letztlich könne niemand (auch nicht die Obrigkeit) wissen, welchen heilsgeschichtlichen Zweck Gott einer spezifischen historischen Machtkonstellation zuweist, wie unerträglich sie für die Untergebenen auch immer sein mag. Wer könne denn entscheiden, ob ein Tyrann nicht von Gott als Strafe für die Sünden der Untergebenen eingesetzt worden sei?<sup>72</sup> Und wer könne wissen, ob der Sturz dieses Tyrannen nicht nur Platz mache für einen anderen, weit schlimmeren? Und wer wolle nicht lieber Unrecht von einem einzelnen Tyrannen als von den unzähligen Tyrannen des Pöbels erleiden, wenn dieser die Herrschaft an sich reiße? Der Mensch, den Gott „ynn die welt geworffen [hat] unter des Teuffels hirrschaft, Also das wir hie kein Paradis haben, sondern alles unglücks sollen gewarten alle stunde an leib, weib, kind, gut und ehren“ (*kriegßleutte*, 644,20–22), habe all dies und Schlimmeres verdient:

Wol gleube ich, das du gerne fride und gute tage hettest. Wie aber, wenn sie dir Gott durch krieg odder Tyrannen weret? Nu wele und rechene du, ob du lieber krieg odder Tyrannen haben woltest. Denn du hasts beydes wol verdienet und bist es für Gott schuldig. (*kriegßleutte*, 637,12–15)

Der Krieg erscheint in diesem Zusammenhang als Resultat eines vom Menschen selbst verschuldeten Tun-Ergehen-Zusammenhangs: Der Mensch hat Strafe verdient, und Gott nutzt den Krieg ganz pragmatisch als Kollektivstrafe, wie Luther mit Bezug auf das Konzept *rechten kriegens* als Vollzug göttlicher Strafen formuliert: „Wenn man aber recht kriegt, so strafft man einen gantzen grossen hauffen ubelthetter auff ein mal, die so grossen schaden tun so gros der hauffe ist“

<sup>72</sup> Vgl. zum Folgenden *kriegßleutte*, 635 f.

(*kriegsleutte*, 628,25 f.). Auch dieser Aspekt findet sich bei Thomas vorgeprägt: Da grundsätzlich jeder Mensch Strafe verdient habe, treffe der Krieg niemals Unschuldige.<sup>73</sup> Gemäß dem Schriftwort „Die Rache ist mein“ (*kriegsleutte*, 641,1) sei es dem Untertan verboten, Rache oder Strafe nach eigenem Ermessen zu vollziehen, zumal er in kriegerischen Ereigniszusammenhängen niemals wissen könne, ob Gott an ihm oder durch ihn sein Strafgericht vollziehe. Das erweist sich für Luther eindrücklich am Beispiel der Bauernaufstände: Die Bauern hätten sich gegen die weltliche Ordnung vergangen, weil sie meinten, sie hätten das Recht, sich von ihren ungerechten Herren zu befreien. Damit hätten sie sich das Recht angemaßt, an Gottes Stelle Richter zu sein, weshalb sie die Strafe verdient hätten, von der Obrigkeit getötet zu werden. Gott selbst habe hier sein kriegerisches Strafgericht vollzogen: „nicht der mensch sondern Got henget, redert, entheubt, würget und krieget. Es sind alles seine werck und seine gerichte“ (*kriegsleutte*, 626,26 f.). Wenn das von humanistischer Seite als grausam und unverhältnismäßig getadelte Strafhandeln der weltlichen Obrigkeit an den Bauern eigentlich Gottes Handeln ist, lässt es sich folgerichtig weder moralisch disqualifizieren noch nach Maßgabe der Proportionalität und Angemessenheit bewerten: „Recht und unrecht haben ist yderman gemein. Aber Recht und unrecht geben und austeylen, das ist des, der uber recht und unrecht herr ist, wilcher ist Gott alleine, der es der überkeit an seine stat befelhet“ (*kriegsleutte*, 641,23–25).

Konsequenterweise löst sich Luther in diesem Zusammenhang von seinem scholastischen Vorgänger: Thomas von Aquin zufolge wäre eine Strafe wie das Massaker an den Bauern disproportional<sup>74</sup>, weil sie die Gemeinschaft über Gebühr schädigt. Er rät explizit, bei einem Aufruhr nicht alle Beteiligten, sondern nur die Anführer hinrichten zu lassen, weil eine zu große Zahl an Hinrichtungen unter Umständen zu einer Hinwendung der Mehrheit zu den Zielen der Bösen führen könne.<sup>75</sup> Damit wäre hier eine Situation gegeben, in der die Intention des kriegerischen Strafunternehmens nicht mehr eindeutig als auf die Gerechtigkeit ausgerichtet erkannt werden kann. Entsprechend wäre es dem Krieger nicht nur erlaubt, sondern sittlich geraten, sich nicht daran zu beteiligen. Luther lehnt dies kategorisch ab, denn auch in diesem Fall habe jederzeit die Gefahr bestanden, das eigene Wollen für Gottes Willen zu halten. Die Krieger, die hier, unter Umständen auch gegen ihr ungutes Gefühl, Gehorsam leisteten, tragen für Luther somit keinerlei Verantwortung für das von der Herrschaft befohlene Massaker an den Bauern. Luther rechtfertigt dieses, indem er den ‚unerhörten‘ Einzelfall der historischen Kontingenz entzieht und ihn dem heilsgeschichtlich konturieren, sinnstiftenden Muster ‚Strafe Gottes‘ zuordnet.

<sup>73</sup> Vgl. Beestermöller, *Thomas von Aquin*, 223.

<sup>74</sup> Vgl. ebd., 119–129.

<sup>75</sup> Vgl. ebd., 35, 144; Hertz, „Die thomistische Lehre“, 27 f.

Wie Luther ausführt, hätten dabei nicht nur die Bauern ihre gerechte Strafe erhalten. Auch die Adligen, die häufig vergessen würden, dass sie sich in kriegerischen Handlungszusammenhängen selbst überwiegend in der Position des Untergebenen befänden und somit ihrerseits auf Gehorsam verpflichtet seien, habe Gott durch die aufrührerischen Bauern nachdrücklich daran erinnern wollen, dass sie ihr Eigentum und ihre Privilegien nicht wegen ihrer „schonen gelhen har willen“ hätten, sondern sich damit eine Verpflichtung zum Dienst an der Gemeinschaft verbinde (*kriegßleutte*, 648,30 u. 643 f.). Was dagegen offenbar nicht in Gottes Ressort fällt, ist die Bestrafung derjenigen Adligen, die gegen ihre innere Überzeugung aus ‚äußerem‘ Gehorsam in diesen Krieg gegangen seien, die dann aber der Ehrgeiz dazu verleitet habe, zu glauben, sie könnten den „tollen haufen der bauern“ zur Vernunft bringen (*kriegßleutte*, 630,16–27). Luther unterscheidet hier kategorial zwischen akutem Kriegs- und Gewaltgeschehen als göttlichem, keiner irdischen Instanz verpflichtetem Strafeignis und institutionalisierter weltlicher Rechtsprechung, die nach Maßgabe der ‚äußeren‘ Gerechtigkeit die Aufgabe der Ordnungsstiftung wahrnimmt. Diese Unterscheidung, die dem politischen Opportunismus Tür und Tor öffnet, ermöglicht es Luther, die grausamen Strafen gegen die Bauern und ihre Anführer als Gottes Werk zu rechtfertigen und zugleich, im Rekurs auf die thomistische Lehre der Proportionalität und Angemessenheit, *billichkeit* bei der Bestrafung derjenigen Adligen einzufordern, die ein „unschuldiges hertz und guten willen gegen die überkeit“ gehabt hätten (*kriegßleutte*, 630,16–27).<sup>76</sup>

Dass die Frage der Befehlsverweigerung aus Gewissensgründen sich für Luther nicht gänzlich verbietet, wird erst gegen Ende der Schrift deutlich, wenn er sich – fast widerstrebend und (für seine Verhältnisse) in äußerster Knappheit – vom Zuständigkeitsbereich des ‚äußeren‘, den Belangen weltlicher Obrigkeit unterworfenen, Gewissens abwendet, um noch einen kurzen Blick auf das ‚innere‘ Gewissen zu werfen, auf diejenige Instanz, die einzig und allein Gott verpflichtet ist. Für das christliche Subjekt, das dem *regiment des wortes* untersteht, ist in letzter Konsequenz der Gehorsam gegenüber Gott wichtiger als der Gehorsam gegenüber einer Obrigkeit, die eindeutig unrechtmäßig handelt:

Wie, wenn mein herr unrecht hette zu kriegem? Antwort: Wenn du weist gewis, das er unrecht hat, so soltu Got mehr furchten und gehorchen denn menschen, Acto. 4., und solt nicht kriegem noch dienen; denn du kanst da kein gut gewissen für Gott haben. (*kriegßleutte*, 656,22–25)

---

<sup>76</sup> Vermutlich spielt Luther hier auf Götz von Berlichingen an, der zu diesem Zeitpunkt zwar vom Reichskammergericht vorläufig freigesprochen worden war, aber nach wie vor eines endgültigen Urteils wegen seiner Rolle als Hauptmann der Bauern harrete; vgl. Ulmschneider, *Götz von Berlichingen*, 25–29.

Nach allem, was Luther auf den vorhergehenden Seiten über die Notwendigkeit und Gottgefälligkeit des Gehorsams gegenüber der weltlichen Obrigkeit ausgeführt hat, wirkt dieser Satz wie ein Schlag ins Gesicht des aus der Deckung traditioneller Rechtfertigungen gelockten Soldritters, der an dieser Stelle scheinbar unvermittelt sich selbst überlassen wird. Aus Luthers Perspektive ist dies jedoch religionsdidaktisch konsequent, da es hier um eine Frage zwischen dem Ich und Gott geht, bei der es keine seelsorgerische Vermittlung geben kann: „Ein Christ ist eine person für sich selbst, er gleubt für sich selbst und sonst für niemand.“ (*kriegßleutte*, 648,19 f.).

### 5. Zur Frage der Qualifizierung des Kriegsdienstes als *vita activa*

Innerhalb der weltlichen Ordnung steht der Kriegsdienst für Luther gleichwertig neben dem Ackerbau als von Gott eingesetzte Form eines auf die Gemeinschaft ausgerichteten tätigen Lebens.<sup>77</sup> Er erhält dabei die Konturen einer dem Christen in der Welt grundsätzlich offenstehenden Form der *vita activa*, wobei Luther im Rekurs auf die Schrift die Kodierung des Begriffs als ‚monastisch-exklusiv‘ demonstrativ verwirft: Die Episode von Christi Eintritt ins Haus der Martha (Lk 10,38) wäre nicht Teil des Evangeliums geworden, wenn sie nicht für alle Christen Geltung hätte.<sup>78</sup> So wird Luther noch in der Genesisvorlesung formulieren: „Activam vitam constituit et ordinat Lex Dei, non traditiones monasticas, sed ea, quae sunt vocationis nostrae in externa vita.“<sup>79</sup> [Das göttliche Gesetz begründet und ordnet das tätige Leben; es begründet nicht die monastischen Satzungen, sondern das (sc. gesamte Tätigsein) im äußeren Leben, das unsere göttliche Berufung ist.]

Als Beweggrund entsprechenden Tätigseins erachtet Augustinus die Liebe, die als *necessitas caritatis* an den Glauben gebunden ist.<sup>80</sup> Luther unterstellt dem

<sup>77</sup> Vgl. *kriegßleutte*, 654; vgl. WA 11, 258,3 (1523): „Darumb soltu das schwerd oder die gewalt schetzen gleych wie den ehlichen stand oder ackerwerck oder sonst eyn handwerck, die auch Gott eyngesetzt hatt.“

<sup>78</sup> Luther äußert sich 1523 entsprechend in einem Brief an Johann Briesmann (vgl. WA 11, 285,12–39) und leitet daraus die lakonische Schlussfolgerung ab, dass aus der Inanspruchnahme privilegierter Lebensweisen wie der *vita activa* und der *vita contemplativa* durch die Minoriten zu schließen sei, dass entweder alle Christen auch Minoriten seien oder, wenn nicht, keine Christen. Zur Entwicklung der Exegese dieser Stelle bei Luther vgl. auch Ulrike Treusch, „Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lukas 10“, in: Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, Berlin/Boston 2016 (Historia Hermeneutica, Series Studia 14), S. 27–43.

<sup>79</sup> Luther (Genesisvorlesung), WA 44, 194,23; vgl. Lohse, *Martin Luther*, 66.

<sup>80</sup> Vgl. Manfred Svensson, *Theorie und Praxis bei Augustinus. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg i. Br./München 2009, 202 f.

Kriegshandwerk denselben Beweggrund und qualifiziert die kriegerische Profession demonstrativ als einen „beruff, der aus dem gesetz der liebe her quillet“:

Denn gleich wie ein guter handwercks man mag seine kunst verkeuffen, wer sie haben will, und damit dienen, so fern es nicht widder seine überkeit und gemeine ist: Also, weil ein kriegs man von got die geschicklichkeit hat zu kriegem, mag er damit dienen, als mit seiner kunst und handweg dienen, wer sein begerd, und dafür seinen lohn als für seine arbeit nehmen. Denn das ist auch ein beruff, der aus dem gesetz der liebe her quillet: Wenn yemand mein bedarff und begerd, das ich yhm zu willen bin und neme dafür mein gebur odder was mir gegeben wird. (*kriegßleutte*, 657,21–29)

Professionelles Soldkriegerum erscheint in diesem Zusammenhang ähnlich wie der Beruf des Henkers als Handwerk, als ein besondere Fähigkeiten voraussetzender Dienst an der Gemeinschaft, was es Kriegsleuten explizit erlaubt, ihre Fähigkeiten auch verschiedenen Obrigkeiten anzubieten, und zwar ganz explizit als einen aus der Liebe erwachsenden Herrendienst:

das sol ja aller welt ein trost und freude, ja auch ein mechtige ursache sein, die überkeit zu lieben und zu ehren, das uns Gott der almechtige die grosse gnade thut und die überkeit uns als ein eusserlich mal und zeichen seins willens dahyn stellet, da wir gewis sind, das wir seinem Göttlichen willen gefallen und recht thun, so offt und wenn wir der überkeit willen und gefallen thun. (*kriegßleutte*, 660,17–22)

Daraus resultiert, dass es für den Krieger, der „das eusserlich kriegs werck mit gutem gewissen“ (*kriegßleutte*, 661,6) tun will, nicht nur aus materiellen Erwägungen, sondern auch aus Gewissengründen ratsam ist, jederzeit die Nähe zu den Obrigkeiten zu suchen, also genau das zu tun, was Erasmus für das größte Übel seiner Zeit hält. Im Blick auf die realhistorischen Bedingungen kriegerischer Existenz ist dies jedoch vielleicht der beste Rat, den der Seelsorger hier zu geben weiß. Dennoch kann er es letztlich nicht verhindern, dass die Attraktivität des Kriegsdienstes als eines den Lebensunterhalt sichernden ‚Handwerks‘ gegenüber zivilen Erwerbstätigkeiten beträchtlich gemindert erscheint, schon deshalb, weil man sie Luthers Ausführungen zufolge weder gern noch freiwillig ausüben darf (*kriegßleutte*, 655–656). Dazu kommt der Umstand einer fundamentalen Prekarität: Während das Amt in Kriegszeiten ehrenwert, gottgefällig und lukrativ erscheint, verliert es in Friedenszeiten letztlich jede Legitimation.

Erscheint all dies schon entmutigend genug, potenziert sich das Unbehagen, wenn man bedenkt (was der zeitgenössische Rezipient während der Lektüre der Schrift getan haben dürfte), dass der christliche Krieger eben nicht nur der ‚äußeren‘ Gerechtigkeit und der weltlichen Obrigkeit verpflichtet ist, sondern die Instanz des ‚inneren‘ Gewissens für das christliche Subjekt Priorität hat. Bei der Beantwortung der drängenden Frage, ob die eigenen Vergewisserungs- und Rechtfertigungsstrategien vor Gott Glaubwürdigkeit besitzen, helfen dem Krieger weder Gesetze noch Regeln noch Lehren (wie diejenige vom gerechten Krieg), die sämtlich von Menschen entworfen und deshalb defizitär und mit



Blick auf das einzig Wesentliche unzulänglich sind. Das gilt in gleicher Weise für philosophisch oder christlich fundierte Lehren zur rechten Lebensführung. Auch die geistlichen, auf Perfektionierung ausgerichteten Lebensformen der *vita activa* und *contemplativa* bleiben diesbezüglich unzuverlässig, wie Luther schon in der Psalmenvorlesung von 1519/21 formuliert:

cavendum, ne vita activa cum suis operibus et vita contemplativa cum suis speculationibus nos seducant. Blandissima est utraque et tranquilla, ideo et periculosa, donec ad-versitatibus perturbetur.<sup>81</sup>

[Wir müssen aufpassen, dass uns die *vita activa* mit ihrer Werkausrichtung und die *vita contemplativa* mit ihrer Beschauung nicht verführen. Jede von beiden ist äußerst verlockend und Ruhe versprechend (deswegen auch gefährlich), bis sie durch Anfechtungen gestört wird.]

Selbst wenn sich der Krieger dem Amt gemäß gerecht verhält, gibt es eben doch niemals Gewissheit, dass der von Gott geforderte und für Gott erbrachte Gehorsam auch vor Gott gerechtfertigt ist: ‚Außerhalb‘ der Gnade hat – um mit Leinkauf zu sprechen – auch dieser Gehorsam keine Bedeutung:

außerhalb der Gnade gibt es kein Sein, in der Gnade ist Sein nur durch die Liebe (caritas) Gottes, was der Mensch außerhalb bewirkt (auch wenn dieses äußerliche Sein vollständig unter dem Index göttlicher Macht steht), ist „nichts“, d. h. „es gilt nichts (hat keinen Wert) vor Gott“.<sup>82</sup>

Der absolute Vorrang der seelischen vor der sozialen Existenz zwingt zum Ertragen jeglicher Konsequenzen für Leib und Leben, die der Ungehorsam gegen einen ungerechten Herrn unter Umständen mit sich bringt, zwingt in letzter Konsequenz sogar zur Aufgabe moralisch-sittlicher Handlungsweisen, die das Ansehen der Person vor der Welt begründen:

Ja, sprichstu, mein herr zwingt mich, nympt mir mein lehen, gibt mir mein gelt, lohn und sold nicht; dazu würde ich veracht und geschendet, als ein verzagter, ja als ein trewloser für der welt, der seinen herren in nöten verlest etc. Antwort: Das mustu wagen und umb Gotts willen lassen faren, was da feret. (*kriegßleutte*, 656,25–29; vgl. ebd., 658)

Vor diesem Hintergrund erscheinen auch die ganz überwiegend auf die ‚äußere‘ Gerechtigkeit und die ihr entsprechende Gewissensinstanz bezogenen Ausführungen Luthers in ihrer Bedeutung für die Leitfrage des Textes relativiert. Der Versuch des Seelsorgers, auf der Basis historischer und heilsgeschichtlicher Fälle das Verhältnis von Gehorsam und ‚äußerem‘ Gewissen auszuloten und mit dem Konzept des gerechten Krieges als einem von der Vernunft geprägten Regelwerk abzugleichen, dem sich ca. drei Viertel der Schrift widmen, wirkt über weite

<sup>81</sup> Luther, WA 5, 85,3 (2. Psalmenvorlesung); vgl. dazu auch die 1. Psalmenvorlesung, WA 3, 420.

<sup>82</sup> Leinkauf, *Grundriss*, Bd. 1, 98.

Strecken merkwürdig akademisch und scheint, ganz der traditionellen Rolle der Geistlichkeit entsprechend, einen sicheren Abstand zur kriegerischen Wirklichkeit zu wahren.

Damit wird auch evident, dass die Frage, die den Titel der Schrift bildet und die Luther ganz bewusst formal dem Incipit einer scholastischen Quaestio angleicht, aus seiner Sicht eigentlich falsch gestellt ist, denn sie suggeriert, dass allein die Zugehörigkeit zu einer bestimmten sozialen Gruppe oder Lebensform einem Menschen den *seligen stand* zu garantieren oder abzusprechen vermag.

## 6. Fazit

Als Konzept motivationsorientierter Kriegerseelsorge eignet sich die Aporie, in die Luther den Rat suchenden Ritter hier führt, nur um ihm die paradoxe Erkenntnis des eigenen Nichtwissens vor Augen zu führen, wohl eher nicht. Vermutlich entspricht aber gerade diese ‚Enttäuschung‘ der Absicht Luthers, der auf diese Weise mit diesseitsbezogenen geistlichen Lehren abrechnet, die eine trügerische Gewissheit bezüglich des *seligen standes* vermitteln, gerade dann, wenn sie so wohlgeordnet daherkommen wie die Lehre vom gerechten Krieg in der Gestalt, die ihr Thomas von Aquin verliehen hat.

Am Ende fehlt dem Krieger-Ich trotz vernünftiger, aber gerade deshalb in sich selbst gefangener Ratschläge noch immer eine, tröstliche Gewissheit versprechende, Antwort auf seine Frage, „ob kriegßleutte in seligem stand sein können“. Es steht, gleichsam gespalten, allein vor einem Gott, dessen Wille zugleich auf der Hand liegt und sich verbirgt. „Gotts fürcht ist, das man sich auff rechte ursache nicht verlasse, sondern sey sorgfelig, vleyssig und fürsichtig auch ym aller geringsten stücklin, wenss gleich eine pfeiffe wäre.“ (*kriegßleutte*, 654,24–26). Es ist evident, dass das kein Krieger innerhalb eines realen Kampfgeschehens zu leisten vermag, und so bleibt nur das Eine, sich der göttlichen Gnade zu überlassen. Diese Erkenntnis bleibt unbehaglich, ja beängstigend (man ist versucht zu sagen: Sie erzeugt Stress), solange der Mensch vernunftgeleitetes Erkennen per se für den gebotenen Weg zur Einsicht in Gottes Willen hält.<sup>83</sup> Erst die Überwindung der Vernunft durch den Glauben birgt für Luther den Schlüssel zur inneren Freiheit.<sup>84</sup> Am Ende stellt er dem zweifelnden (und von der Lektüre erschöpften) Krieger einen inneren Ort vor Augen, an dem er, „wenn die schlacht daher gehet“ (*kriegßleutte*, 661,2 f.), doch noch (Seelen-)Ruhe findet. Dieser Ort ist das Gebet, ein Freiraum, der die von seinen Gewissensinstanzen gepeinigten Hälften des Subjekts in einem Moment gnadenhaft geschenkter Erkenntnis zu-

<sup>83</sup> Vgl. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, 441–445.

<sup>84</sup> Vgl. Blum, *Der katholische Luther*, 69–72.

sammenführt. Hier findet das Ich nun die Sprache, mit der es seine Frage selbst beantworten kann:

Hymlicher Vater, hie bin ich nach deinem Göttlichen willen ynn diesem eusserlichen werck und dienst meines oberherrn, wie ich schuldig bin dir zuvor und dem selben oberherrn umb deinen willen. Und dancke deiner gnaden und barmhertzigkeit, das du mich ynn solch werck gestellt hast, da ich gewis bin, das es nicht sünde ist sondern recht, und deinem willen ein gefelliger gehorsam ist. Weil ich aber weis und durch dein gnadenreichs wort gelernt habe, das keins unser guten werck uns helffen mag und niemand als ein kriegier sondern allain als ein Christen mag selig werden: So wil ich mich gar nicht auff solch meinen gehorsam und werck verlassen sondern das selbige deinem willen frey zu dienst thun. Und glaube von hertzen, das mich allein das unschuldige blut deins lieben sons [...] erlöse und selig mache. (*kriegßleutte*, 661,9–20)

Albrecht Beutel charakterisiert das Gebet in Luthers Theologie als einen „paradigmatischen Ort der Glaubenssprache“<sup>85</sup>, an dem diese das „gesamte Selbst- und Weltverhältnis des Menschen in einen neuen, alles umfassenden Horizont“<sup>86</sup> stellt. Der Glaube ermöglicht es dem Menschen, die Dinge nicht mehr „im Horizont natürlich-rationaler Weltdeutung“ zu beurteilen, sondern sie „in der *conformitas* seines Herzens mit dem Wort“<sup>87</sup> mit den Augen Gottes zu sehen. Das wird auch hier, am Beispiel des betenden Kriegers, offenbar, der am Ende des Textes zum Exemplum eines jeden in der Welt lebenden Christen „im Kampf gegen Teufel und Hölle“<sup>88</sup> avanciert: Noch kurz zuvor hadert dieser mit dem Wissen um die Unmöglichkeit, durch gute Taten selig zu werden. In dem Moment, in dem er sich Gott im Gebet zuwendet, vermag er zu erkennen, dass auch dieses Hadern des ‚äußeren‘ Gewissens, ebenso, so ließe sich schlussfolgern, wie jede Form sittlich-moralisch basierten Perfektionierungswillens, eine Form vernunftgeleiteten Handelns darstellt, die nicht nur nichts zum *seligen stand* eines Menschen beiträgt, sondern ihm sogar entgegensteht.<sup>89</sup> Es ist mit rationalen Mitteln nicht erklärbar, warum der Krieger erst dann „weis und durch dein gnadenreichs wort gelernt“ hat, „das keins unser guten werck uns helffen mag und niemand als ein kriegier sondern allain als ein Christen mag selig werden“, wenn er das ‚Wissenwollen‘ aufgibt.<sup>90</sup> Luthers Schrift mag in ihrer Länge auch den mühsamen Weg exemplifizieren, den das Ich gehen muss, um das gnadenreiche Wort Gottes selbständig, ohne Vermittlung hören zu lernen und für sich anzunehmen.

Es bleibt dennoch fraglich, ob diese Erkenntnis den Krieger gestärkt und motiviert in eine echte Schlacht zurückzubringen vermag. Luther selbst scheint die-

<sup>85</sup> Albrecht Beutel, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27), Tübingen 1991, 465.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd., 464.

<sup>88</sup> Ebd., 467.

<sup>89</sup> Vgl. Kaufmann, *Der Anfang der Reformation*, 445.

<sup>90</sup> Vgl. Lohse, *Martin Luther*, 84–85; 167.

ser Ansicht zu sein: „Wir sind entschuldigt und haben das unser gethan“ (*kriegßleutte*, 662,6). Und er gibt seinem Schützling mit auf den Weg: „zeuch denn von ledder und schlahe drein ynn Gotts namen“ (ebd., 661,25 f.).

## Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Erasmus von Rotterdam, „Querela Pacis / Die Klage des Friedens“, in: Ders., *Ausgewählte Schriften (Lateinisch/Deutsch)*, Bd. 5, hg. v. Werner Welzig, Darmstadt 1968, 359–451.
- Ders., *Ein Klag Des Frydens. Leo Juds Übersetzung der Querela Pacis von 1521 zusammen mit dem lateinischen Original*, hg. v. Alois M. Haas u. Urs Herzog, Zürich 1969.
- [Luther, Martin,] *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 119 Bde., Weimar 1883–2009.
- Ders., „Ob kriegßleutte auch ynn seligem stande seyn künden“, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. 19, hg. v. Wilhelm Walther u. Paul Pietsch, Weimar 1897, 616–666.
- Der Oberrheinische Revolutionär. Das buchli der hundert capiteln mit xxxx statuten* (MGH. Staatsschriften des späteren Mittelalters 7), hg. v. Klaus H. Lauterbach, Hannover 2009.
- [Petrus Lombardus:] *Petri Lombardi Libri IV Sententiarum*, hg. v. den Patres des Collegiums St. Bonaventura, 2. Bde., Ad Claras Aquas [= Quaracchi bei Florenz] 1916.
- [Thomas von Aquin,] *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum Summa Theologiae* (Biblioteca de autores cristianos), hg. v. den Brüdern desselben Ordens, 5 Bde. (I, I–II, II–I, II–II, III), 3. Aufl., Madrid 1961–63.

### Sekundärliteratur

- Baylor, Michael G., *Action and Person. Conscience in Late Scholasticism and the Young Luther* (Studies in Medieval and Reformation Thought 20), Leiden 1977.
- Beestermöller, Gerhard, *Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae* (Theologie und Frieden 4), Köln 1990.
- Beutel, Albrecht, *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis* (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27), Tübingen 1991.
- Ders., „Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator“, in: Martin H. Jung/Peter Walter (Hg.), *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung*, Darmstadt 2002, 47–64.
- Blum, Daniela, *Der katholische Luther, Begegnungen – Prägungen – Rezeptionen*, Paderborn 2016.
- Burschel, Peter, *Söldner im Nordwesten des 16. und 17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 113), Göttingen 1994.
- Engelhardt, Paulus, „Die Lehre vom ‚gerechten Krieg‘ in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise“, in: Reiner Steinweg (Hg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus* (Friedensanalyse 12), Frankfurt a. M. 1980, 72–124.

- Hertz, Anselm, „Die thomistische Lehre vom *bellum justum* als ethischer Kompromiss“, in: Horst Brunner (Hg.), *Die Wahrnehmung und Darstellung von Kriegen im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit* (Imagines Medii Aevi 6), Wiesbaden 2000, 17–30.
- Kaufmann, Thomas, *Der Anfang der Reformation. Studien zur Kontextualisierung der Theologie, Publizistik und Inszenierung Luthers und der reformatorischen Bewegung* (Spätmittelalter, Humanismus, Reformation 67), Tübingen 2012.
- Kortüm, Hans-Henning, *Kriege und Krieger 500–1500*, Stuttgart 2010.
- Leinkauf, Thomas, *Grundriss Philosophie des Humanismus und der Renaissance*, 2 Bde. Darmstadt 2017.
- Lent, Dieter: „Cramm, Asche (auch Assa, Ascanius) (Aschwin IV.) von“, in: Horst-Rüdiger Jarck (Hg.), *Braunschweigisches Biographisches Lexikon: 8. bis 18. Jahrhundert*, Braunschweig 2006, 160 f.
- Leppin, Volker, *Martin Luther*, 2. Aufl., Darmstadt 2010.
- Lohse, Bernhard, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk*, 3., vollst. überarb. Aufl., München 1997.
- Manuwald, Henrike, *Jesus und das Landrecht. Zur Realitätsreferenz bibelepischen Erzählens in Hoch- und Spätmittelalter* (Bibliotheca Germanica 67), Tübingen 2018.
- Paravicini, Werner, „Adelsherrschaft in der Krise: der Bauernkrieg von 1525“, in: *Jahrbuch der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen* (2008), 450–484.
- Parrott, David, *The Business of War. Military Enterprise and Military Revolution in Early Modern Europe*, Cambridge 2012.
- Ribhegge, Wilhelm, *Erasmus von Rotterdam*, Darmstadt 2010, 135–137.
- Russell, Frederick H., *The Just War In The Middle Ages*, Cambridge 1975.
- Sikora, Michael, „Söldner – Historische Annäherung an einen Kriegertypus“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 29 (2003), 210–238.
- Ders., *Der Adel in der frühen Neuzeit*, Darmstadt 2009.
- Störmer-Caysa, Uta, *Gewissen und Buch. Über den Weg eines Begriffes in die deutsche Literatur des Mittelalters* (Quellen und Forschungen zur Literatur- und Kulturgeschichte 14/248), Berlin/New York 1998.
- Svensson, Manfred, *Theorie und Praxis bei Augustinus. Eine Verhältnisbestimmung*, Freiburg i. Br./München 2009.
- Treusch, Ulrike, „Martin Luther und die mittelalterlich-monastische Bibelauslegung am Beispiel seiner Auslegung von Lukas 10“, in: Christine Christ-von Wedel/Sven Grosse (Hg.), *Auslegung und Hermeneutik der Bibel in der Reformationszeit*, Berlin/Boston 2016 (Historia Hermeneutica, Series Studia 14), S. 27–43.
- Ulmschneider, Helgard, *Götz von Berlichingen. Mein Fehd und Handlungen* (Forschungen aus Württembergisch Franken 17), Sigmaringen 1981.
- Xenakis, Stefan, *Gewalt und Gemeinschaft. Kriegsknechte um 1500* (Krieg in der Geschichte 90), Paderborn 2015.

# Register

Seitenzahlen, die kursiv gesetzt sind, verweisen auf Fußnoten.

## Handschriften

- Augsburg, Universitätsbibliothek, Cod. III.1.4<sup>o</sup> 122–124
- Heidelberg, Universitätsbibliothek, Cpg 108 245, 271
- Heiligenkreuz, Stiftsbibliothek, Cod. 226 89–93
- Karlsruhe, Badische Landesbibliothek, Cod. L 87 245*f.*, 271
- Köln, Historisches Archiv der Stadt  
Best. 7010 (W) 340, 436, 451–454  
Ms. GBf 129 248  
Ms. Wkf 119 247*f.*
- Krakau, Kapitelbibliothek, Cod. 110 124
- London, British Library  
Add MS 61823 131–136, 145–152  
Harley MS 2373 145–152
- London, Lambeth Palace, MS 472 138*f.*
- Los Angeles, The J. Paul Getty Museum, Ms. Ludwig XV 9 (83.MR.179) 399
- München, Bayerische Staatsbibliothek  
Cgm 783 245  
Cgm 814 123  
Cgm 851 122–124
- Nürnberg, Stadtbibliothek  
Cod. Cent. I, 53 121  
Cod. Cent. VI, 43<sup>m</sup> 122
- Oxford, Bodleian Library, MS Ashmole 751 139
- Rom (Vatikanstadt), Biblioteca Apostolica Vaticana  
Cod. Vat. lat. 3839 43 f.  
Cod. Vat. Reg. lat. 281 60

Salzburg, Universitätsbibliothek, Cod. M II 333 121

St. Gallen, Stiftsbibliothek, Cod. Sang. 591 245, 271

Strasbourg, AVES, II 39/17 264f.

Warschau, Nationalbibliothek, Rps 8002 III 102

Wien, Schottenstift, Cod. 228 (Hübl 153) 121

Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. 151 Noviss. 4° 99, 122–124

Wunsiedel, Stadt- u. Kirchenbibliothek, Cod. Ha 8 121

Zwolle, Rijksarchief, Verzameling handschriften toebehorende aan de Vereeniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis 1034 433–435

## Autoren und Werke

Aufgeführt sind ausschließlich vormoderne Autoren und Werke.

- Abaelardus, Petrus, Predigt zum Festtag Johannes' des Täufers 282
- Adam von Eynsham, *Magna Vita Sancti Hugonis* 20, 279–321
- Ademar von Chabannes 450
- Albertus Magnus 434
- Alemannischer Marienmantel* → *Mantel Unserer Lieben Frau*
- Alemannische Vitaspatrum* 226
- Alexiuslegende* 237, 355 f., 357
- Ambrosius 101, 102, 111, 227, 434
- Annolied* 331 f.
- Pseudo-Anselm von Canterbury
- De similitudinibus* 70
- Liber Anselmi archiepiscopi de humanis moribus per similitudines* 70 f.
- Anselm von Havelberg, *Epistola apologetica* 300 f.
- Apophthegmata patrum* 38, 177, 226, 233
- Aragazzi, Bartolomeo 425
- Aristoteles 425
- Metaphysik* 426 f.
- Aśvaghōṣa, *Buddhacarita* 375 f.
- Athanasius der Große, *Vita Antonii* 226, 228 f., 234, 236, 340 f.
- Augustinus 3, 36 f., 41, 62, 70, 124, 136–138, 150, 187, 239, 336, 430, 433, 434, 476, 492
- Contra Faustum* 435
- De civitate Dei* 43, 93 f., 95, 118 f., 137, 254
- De sermone Domini in monte* 70
- Enarrationes in Psalmos* 118 f.
- Sermo* 169 36
- Balavariani* 392
- Barlaam und Josaphat* (griech. Roman) 27, 373–387, 391 f.
- Benediktsregel* → *Regula Benedicti*
- Bernhard von Clairvaux 37, 99, 101, 102, 150, 255
- Ad Carthusienses* 114
- Apologia ad Guillelmum abbatem* 285, 301
- De consideratione ad Eugenium papam* 301
- De diligendo Dei* 150
- De gradibus humilitatis et superbiae* 46
- De gratia et libero arbitrio* 52 f.
- Parabola III* 51
- Sermones de diversis* 150
- Sermo CXV. De triplici corde* 47
- Sermones super Cantica Canticorum* 123, 150
- Sermo XXIII* 47
- Sermo XLVI* 83, 115, 118
- Vita Sancti Malachiae episcopi* 299
- Birgitta von Schweden, *Offenbarungen* 101, 146
- Bonaventura 18, 37, 95, 146, 430
- Bonifacio, Baldassare, *Urania* 450
- The Book of Privy Counselling* 151 f.
- Bracciolini, Poggio, Brief an Guarino Guarini vom 16.12.1416 423–425, 427
- Bruno von Köln, Brief an Radolf den Grünen 456
- Das büch der tugenden* 365 f.
- Das Buch von geistiger Armut* 117 f.
- Burgundionum leges Gundobada et Papianus vulgo dictae* 455
- Busch, Johannes 430
- Chronicon Windeshemense* 430
- Liber de viris illustribus* 430
- Butzbach, Johannes 435, 440, 442, 448, 455
- Apologia ad Joannem Trithemium pro lucubrationibus suis* 448
- Odeporicon* 435



- Caeremoniae Bursfeldenses* 446  
 Caesarius von Arles, *Sermones* 450  
 Caesarius von Heisterbach  
     *Dialogus miraculorum* 52, 82, 260 f.,  
     333  
     *Homilienwerk* 332–334  
     *In assumptione beatae Mariae virginis*  
     68, 82  
     *Sermo de translatione beate Elyzabeth*  
     66–69  
     *Vita sancte Elyzabeth lantgravie*  
     59–84  
 Christina von Hane, *Vita* 132 f., 142 f.  
 Cicero, *Tusculanae disputationes* 457 f.  
*The Cloud of Unknowing* 151  
 Cyprian von Karthago 434  
  
 David von Augsburg, *De exterioris et*  
     *interioris hominis compositione* 42, 44,  
     47 f., 50 f.  
*De interiori domo* 45–47, 52, 295  
*De quattuor modis conscientiarum* 49 f.,  
     52  
 Dionysius Pseudo-Areopagita 18, 150 f.  
     *Theologia mystica / Deonise Hid*  
     *Diuinite* 152  
 Długosz, Jan, *Annales seu Cronicae incliti*  
     *Regni Poloniae* 101 f.  
 Dominikus von Preußen  
     *Liber experientiae* 248  
     *Pallium gloriosae virginis Mariae*  
     245–273  
  
 Ebner, Margareta, *Offenbarungen*  
     201–220  
 Meister Eckhart 3, 11, 64, 83 f., 147, 184,  
     189, 192, 197, 254 f.  
     Predigt Q 86: *Intravit Iesus in quod-*  
     *dam castellum* 72 f., 111, 187 f.  
     *Die rede der underscheidunge* 185 f.,  
     207  
*Epistola cujusdam de doctrina vitae*  
     *agendae* 38  
 Erasmus von Rotterdam 432–444, 473,  
     493  
     *Epistola suadens deserere seculum ac*  
     *monachum fieri / De contemptu*  
     *mundi* 433–437  
     *Querela Pacis / Ein Klag Des Frydens*  
     (Leo Jud, Übers.) 475 f., 478 f., 483–  
     486  
 Eusebius 150 f.  
 Euthymius der Georgier → *Barlaam und*  
     *Josaphat*  
 Evagrius Ponticus, *De oratione* 253  
  
 Friedrich der Weise, Brief an seinen  
     Bruder im April 1525 471  
 Fulgentius, *Mitilogiae* 336  
  
 Geilhoven, Arnold 430  
 Gellius, *Noctes Atticae* 449  
 Geoffroy du Loroux 61  
 Gerhoch von Reichersberg, *Expositio in*  
     *Psalmos* 17  
 Gerson, Jean 18, 95, 446, 456  
 Giraldus Cambrensis, *Vita S. Remigii*  
     306, 313  
 Girardus de Avernia, *Exhortatiunculae*  
     (an die Cluniazenser) 43 f.  
 Gratian, *Decretum magistri Gratiani* 282,  
     291  
 Gregor der Große 62, 93, 99, 110, 120,  
     139 f., 179, 435  
     *Dialogi* 226, 355  
     *Homiliae in Ezechielem* 71 f., 79 f.,  
     108 f., 136 f.  
     *Regula Pastoralis* 95, 301, 330, 336  
 Gregor von Nyssa 37  
 Gregor von Tours 150 f.  
     *Liber in gloria confessorum* 353  
     *Libri IV de virtutibus sancti Martini*  
     340, 352  
 Grenehalgh, James 151  
 Guibert von Nogent 282  
 Guigo von Kastell (Guigo I. der  
     Kartäuser) 279–321  
     Brief an Kardinal Haimerich 284 f.,  
     300  
     *Consuetudines Guigonis* 284, 288 f.,  
     291–294, 296 f., 301, 313 f.  
     *De vita solitaria ad ignotum amicum*  
     284, 456  
     *Vita sancti Hugonis episcopi Gratiano-*  
     *politani* 290–302, 318–321

- Hartmann von Aue, *Gregorius* 162  
*Der Heiligen Leben* 365 f.
- Heinrich von Bitterfeld 20, 22  
*De contemplatione et vita activa* 89–124
- Heinrich von Gent 95
- Heinrich von Segusio (Hostiensis),  
*Summa aurea* 37
- Hieronymus 434  
*Epistolae*  
*Ad Demetriadem* (130) 114 f.  
*Ad Theophilum* (82) 445  
*Liber Interpretationis Hebraicorum*  
*Nominum* 70  
*Vita Sancti Pauli Primi Eremitae* 340
- Hilton, Walter  
*Mixed Life (Medeled Liyf)* 96 f., 105 f.,  
138 f., 145  
*The Scale of Perfection* 19, 97, 138–141,  
145 f.
- Hostiensis → Heinrich von Segusio
- Hugo von Floreffe, *Vita Ivettae de Hoyo*  
68
- Hugo von Folieto  
*De clastro animae* 37, 115 f., 118, 295  
*Liber avium* 89–93
- Hugo von St. Viktor 99, 111, 255, 430  
*De sapientia animae Christi* 258  
*Didascalicon de studio legendi* 109, 436
- Incendium Amoris* 145 f.
- Isaak von Stella, *Sermo II* 45
- Isidor von Sevilla, *Sententiae* 110 f., 114  
[Isidor von Sevilla]  
*Liber de variis quaestionibus adversus*  
*Iudaeos* 60 f.  
*Sententiae differentiarum de activa vita*  
*atque contemplativa* 60–63, 73 f.
- Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* 392
- Jacobus Traiecti (de Voecht), *Narratio de*  
*inchoatione status nostri et deinde*  
*de fratribus huius domus (Consue-*  
*tudines des Fraterhauses in Zwolle)* 454
- Jakob von Vitry, *Vita Mariae*  
*Oigniacensis* 68, 163 f.
- Johannes Cassianus, *Collationes* 162
- Johannes Chrysostomos, *In Matthaëum*  
380 f.
- Johannes Climacus, *Leiter zum Paradies*  
19
- Johannes von Damaskus 374 f., 391 f.  
*De fide orthodoxa* 253 f.  
*Historia animae utilis de Barlaam et*  
*Ioasaph* → Barlaam und Josaphat
- Johannes von Garlandia, *Parisiana*  
*Poetria* 454
- Johannes Zentner (Centurianus) von  
Klüsserath, Brief an Johannes  
Trithemius vom 18.04.1507 449 f.
- Julianus Pomerius, *De vita contemplativa*  
*libri tres* 336 f.
- Katharinentaler Schwesternbuch* 202 f.
- Kempe, Margery, *The Book of Margery*  
*Kempe* 20, 25 f., 131–166
- Konrad von Marburg, *Summa vitae* 63
- Lactantius 434
- Lalitavistara* 375 f.
- Libellus de dictis quatuor ancillarum s.*  
*Elyzabeth confectus* 66, 79, 80 f.
- Liber de modo bene vivendi ad sororem*  
40, 42, 73 f.
- Lipsius, Martinus 433
- Love, Nicholas, *Myrror of the Blessed Lyf*  
*of Jesu Christ* 161
- Luther, Martin 22, 51 f.  
Brief an Johann Briesmann (1523) 492  
Genesisvorlesung 492  
*Kleine Antwort auf Herzog Georgen*  
*nächstes Buch* 49  
*Ob kriegßleutte auch ynn seligem*  
*stande seyn künden* 28, 469–497  
Psalmenvorlesung (1519/21) 494  
*Wider die räuberischen und*  
*mörderischen Rotten der Bauern* 471
- Magisterchronik* 283
- Magna Carta* 302–304, 309, 317, 320
- Malogranatum* 18 f., 98, 104
- Mantel Unserer Lieben Frau* 245–273
- Martinellus* 339 f., 352
- Martyrologium Romanum* 375
- Matthäus von Krakau 101
- Mechthild von Magdeburg, *Das Fließende*  
*Licht der Gottheit* 132

- Meditationes piissimae de cognitione humanae conditionis* 44 f., 49  
Meyer, Johannes 176
- Nikolaus von Soissons, Heiligenvita des Bischofs Gottfried von Amiens 282
- Der Oberrheinische Revolutionär* 474 f.
- Olivi, Petrus Johannes  
*Informatio Petri Johannis* 14  
*Quaestiones de perfectione evangelica* 11
- Origenes 156, 187, 254  
*Homiliae in Ezechielem prophetam* 45 f.
- Otto II. von Freising, *Laubacher Barlaam* 410
- Oxfordener Benediktinerregel* 438
- Pachomios 229
- Palladius (von Helenopolis), *Historia Lausiaca* 4–8, 20, 23, 25
- Peregrinus Hirsaugiensis (Konrad von Hirsau?) → *Speculum virginum*
- Petrarca, Francesco 64, 457  
*De otio religioso* 429 f.  
*De vita solitaria* 427, 428–431, 435 f., 449 f.
- Petrus Damiani, *Epistola* 5 (an die Cluniazenser) 40
- Petrus Lombardus, *Sententiae* 472
- Petrus Venerabilis, Brief an den Inklusen Gislebert 456
- Petrus von Moûtier-la-Celle (Petrus Cellensis, Pierre de Celle), *De disciplina claustrali* 38
- Platon, *Politeia* 227
- Plinius (der Ältere), *Naturalis historia* 449 f.
- Quintilian, *Institutio oratoria* 457
- Rather von Verona, *Praeloquia* 330  
*Regula Benedicti* 36 f., 46, 294, 314 f., 438 f., 445, 447, 454  
*Regularis Concordia* 305
- Richard von St. Viktor 99  
*Benjamin Major* 256  
*De eruditione hominis interioris* 116  
(Pseudo-)Richard von St. Viktor, *In Cantica canticorum explicatio* 118
- Rosweyde, Heribert, *Vitae patrum* 232
- Rudolf von Ems, *Barlaam und Josaphat* 27 f., 391–419
- Rufinus von Aquileia, *Historia monachorum sive de vita sanctorum patrum* 226, 237
- Rustici, Cencio de', Brief an Francisco de Fiana (1416) 424
- Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* 295
- Sallust 341
- Schlitpacher, Johannes, Kommentar der *Benediktinerregel* 455
- Seneca (der Jüngere), *Epistulae morales* 448
- Seuse, Heinrich  
*Briefbüchlein* 174, 265  
*Das Büchlein der ewigen Weisheit* 122, 124, 174, 190  
*Das Büchlein der Wahrheit (Daz buechli der warheit)* 173 f., 185, 191  
*Exemplar* (eigene Werkausgabe) 174 f.  
*Horologium Sapientiae* 123 f.  
*Hundert Betrachtungen* 123 f.  
*Vita* 134, 143, 173–197, 265
- Siddhārtha Gautama 373–387, 391  
*Predigt von Benares* 384  
*Vier Edle Wahrheiten* 384
- Sidonius Apollinaris, *Epistolae* 331  
*Speculum monachorum* 40, 42, 45  
*Speculum virginum* 40
- Stagel, Elsbeth 175, 183, 197  
*Tösser Schwesternbuch* 176, 203
- Stanisław von Skarbimierz, *Sermo latinus in exequiis Dominae Hedvigis Reginae Poloniae* 102
- Štěkna, Jan, *Liber de passione* 102  
*Statuten des Deutschen Ordens* 240  
*Stimulus Amoris* 146
- Sueton, *De vita Caesarum* 341
- Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini* 339–351, 354, 360–363

- Sunder, Friedrich, *Gnadenvita* 132
- Sycamber, Rutger 457 f.  
 Brief an Johannes Trithemius vom  
 01.12.1506 451 f.  
*De cordis oculis* 454  
*De iuvenibus in religione sacra  
 instituendis ad magistros  
 noviciorum* 453  
*De religione* 452  
*De religionis vel ordinis immutacione*  
 453  
*Historiola rationis studii viteque*  
 451–454  
*Opus retractatorium et excusatorium*  
 50 libellorum 436
- Tauler, Johannes 150, 188 f., 254
- Thomas von Aquin 15–18, 37, 95, 104,  
 110, 179, 187 f., 335, 434, 472 f., 480, 495  
*Contra pestiferam doctrinam  
 retrahentium homines a religionis  
 ingressu* 16  
*De perfectione spiritualis vitae* 16  
*In Dionysii De divinis nominibus* 15 f.  
*Sententia libri Ethicorum* 16  
*Summa theologiae* 37, 114, 159, 253,  
 256 f., 469, 476–478, 482–488, 490  
*Super Iohannem* 15
- Thomas von Cantimpré, *Bonum  
 universale de apibus* 261
- Thomas von Celano, *Vita secunda Sancti  
 Francisci* 43
- Thomas von Kempen, *Vita Gerardi  
 Magni* 442  
*Tractatus, ut monachus virtuose proficiat  
 et quotidie vitam suam ordinet*  
 40
- Trithemius, Johannes 440, 442, 443 f.,  
 451 f., 454 f.  
 Briefe  
 an Wolfgang Trefler vom 05.05.1514  
 447 f.
- an Konrad Peutinger vom  
 06.09.1507 444  
 an Willibald Pirckheimer vom  
 18.07.1507 444  
 an Jakob Wimpfeling vom  
 31.07.1506 450  
*De amore quietis et solitudinis* 445  
*De labore monachorum manuali* 445–  
 447  
*De laude scriptorum* 439, 446–448,  
 450 f., 453, 455–458  
*Liber de scriptoribus ecclesiasticis* 449  
*Nepiachus* 437, 444 f., 447, 449
- Ulrich von Etzenbach, *Wilhelm von  
 Wenden* 398
- Ulrich von Hutten 431
- Valla, Lorenzo, *Elegantiae linguae latinae*  
 457 f.
- van Mudén, Rudolf Dier 442
- Väterbuch 26, 225–241, 265
- Vergil 439
- Vier Wachen der minnenden Seele* 122
- Vinzenz von Beauvais, *Speculum  
 historiale* 392
- Vita Alcuini* 439
- Vita et Translatio Sancti Severini* 330,  
 351–364
- Vita Sanctae Cunegundis* 64
- Vitaspatrum* 23, 101, 225–241
- Vocabularius ex quo* 438
- Wilhelm von Saint-Thierry 99, 255  
*Epistola ad fratres de Monte Dei* 47,  
 114 f.
- Wimpfeling, Jakob 450  
 Brief an Johannes von Hengweiler vom  
 01.07.1507 430 f.  
*Expurgatio* 431
- Ysengrimus (Isengrimus)* 282 f.



## Bibelstellen

Die Abkürzungen der biblischen Bücher folgen hier den Loccumer Richtlinien;  
die Reihenfolge richtet sich nach der *Vulgata*.

Gen 1,22: 165	Mt 4,4: 69
Gen 1,31: 149	Mt 4,18–22: 233
Gen 17,1: 17	Mt 5,17–48: 17
Gen 28,10–16: 118	Mt 5,48: 17, 149
Gen 29,16–31: 435	Mt 10,33–36: 342
Gen 29,17: 105	Mt 11,28: 5, 111
Gen 35: 74	Mt 12,36: 454
	Mt 19,6–22: 17
Ex 25–40: 267 f.	Mt 19,16–30: 357
Ex 31,1–11: 270	Mt 19,21: 17
Ex 31,2–6: 270	Mt 19,23–30: 18
Ex 32,15–29: 108	Mt 22,1–14: 378
Ex 35–40: 268	Mt 25,40: 343
Ex 35,4–29: 268 f.	Mt 26,52: 342
Ex 35,20 f.: 268	
Ex 35,30–35: 270	Mk 16,17 f.: 345
Dtn 18,13: 17	Lk 1,38: 161
	Lk 2,22–38: 246
1 Sam 15,23: 39	Lk 3,14: 485 f.
	Lk 7,38–44: 162
Ps 18,2: 106	Lk 10,38–42: 66–69, 72, 106, 156, 254
Ps 77,49: 17	Lk 10,38: 492
Ps 115,4: 53	Lk 11,33: 354
Ps 118,62: 77	Lk 14,15–25: 378
	Lk 15,3–6: 196
Koh 24,11: 117	
	Joh 8,25: 74
Hld 1,16: 83	
Hld 3,1: 118	Apg 17,34: 150
Jes 26,7: 39	Röm 8,5: 44
	Röm 13: 483
Klgl 2,19: 77	
	1 Kor 2,9: 378
Ez 1,12: 72	1 Kor 2,13: 270
Ez 1,14: 71 f., 75 f., 82	1 Kor 4,7: 46
	1 Kor 7,31: 111
Dan 4,7: 116	1 Kor 9,22: 313

1 Kor 14,3: 149

2 Kor 5,6–8: 104

2 Kor 13,11: 17

Gal 2,20: 194

Gal 5,18: 36

2 Thess 3,8: 450

2 Thess 3,10: 106

2 Thess 3,12: 452

1 Tim 1,9: 36

1 Tim 2,12–14: 165

1 Tim 3,1–7: 330, 334

1 Tim 3,1: 95

1 Tim 5,23: 313

Tit 1,5–9: 334

Tit 1,7–9: 330

## Sachregister

- Abgeschiedenheit 38, 41, 83 f., 115, 116, 137, 183 f., 188, 205, 219 f., 284, 309, 373 f., 379, 400, 429 f., 435 f., 444 f.
- Abt 293, 295 f., 299, 301, 305, 315, 318, 439 f., 443, 446, 449
- Amtspflichten, Herrschaftspflichten 27, 82, 94–98, 107, 109 f., 112, 124, 140, 286, 296, 300–302, 309 f., 312–314, 316 f., 320, 331–336, 343–345, 348–350, 353 f., 359–363, 365 f., 379, 394 f., 399–419, 432, 444, 449, 472, 478, 482, 484–486, 494
- Anachoretentum 19, 27, 229, 345 f., 363, 379, 391–419; s. auch Eremitentum, Gemeinschaft/Vereinzelnung
- Arbeit 6 f., 38, 40, 107, 112, 233, 250–259, 302, 314–316, 319 f., 429 f.  
geistige, innere Arbeit 109, 114, 117 f., 246 f., 249, 252–257, 259, 268 f., 271, 348 f., 446, 449 f., 451–459  
körperliche Arbeit, Anstrengung 5, 42, 47, 106, 113–117, 156, 249, 252–255, 269, 289, 296, 311, 313 f., 347–349, 438, 445 f., 451–459
- Armut 10 f., 66, 150, 162, 284–286, 300, 309 f., 357–359, 361–365, 393, 398, 412, 444 f.
- Askese 5–7, 27, 50 f., 76, 82, 131, 139, 153, 155, 160, 175, 180, 181, 184, 187, 189, 190, 193, 204, 213, 217 f., 226, 230, 232, 233, 245 f., 249, 251–253, 256, 258 f., 265–267, 286, 288–290, 297–299, 300, 302, 313–317, 319 f., 331 f., 334 f., 337, 340, 343–350, 355 f., 358–361, 374, 377–386, 392–396, 404–419
- Aufstiegsmodelle 18 f., 37, 103–105, 114, 138 f., 174, 187 f., 191, 197, 253 f., 349  
dynamischer Wechsel von Auf- und Abstiegen 59–62, 71–75, 77 f., 81 f.  
Problematisierung 19  
(stetiger) Fortschritt 37, 40, 48, 73, 76, 145 f., 188, 191
- Außen/Innen 6–8, 13, 23, 25, 29, 37–39, 41 f., 44, 109–114, 118, 120, 140, 142, 144, 154, 157–159, 165 f., 177, 183–185, 187–189, 193, 196 f., 201–220, 238–240, 289, 294–300, 315, 319 f., 341, 344, 346–348, 359–363, 393, 416, 452, 473, 481, 483–485, 488 f., 491–496; s. auch Raumsemantik und *homo interior/homo exterior*
- Bischof 12, 23, 27, 94, 95, 104, 279–321, 327–366
- Buße, Bußpraktiken 92, 134, 139, 145, 148, 153, 155, 160, 235, 237, 266, 284–286, 296, 298 f., 301, 319 f., 365, 379, 381 f., 406 f., 409, 412, 414 f.
- contemptus mundi* 396, 416, 437
- conversio* 27, 38, 46, 48, 80–83, 134, 136, 147, 148 f., 154, 157, 207 f., 233–235, 393 f., 405, 412, 419
- Ehe 25, 60 f., 63, 66, 75–79, 80–83, 134–136, 140 f., 153–157, 159, 163, 166, 234 f., 287, 355–357
- Eremitentum 5 f., 8, 41, 138, 141, 177, 180 f., 201–203, 206, 213, 216 f., 225–241, 284, 288 f., 291–293, 296, 297 f., 300 f., 320, 340, 341, 343–346, 354–361, 364 f., 374, 377, 382, 384, 394 f., 402,



- 411–419, 429; s. auch Anachoretentum, Koinobitentum, Lebensformbezeichnungen (*vita eremitica*)
- Evangelische Räte 5, 8, 16f., 18, 37, 61, 227 f.; s. auch Armut, Keuschheit, Gehorsam
- Fasten 7, 44, 50 f., 134, 139, 148, 153, 155, 160, 213–215, 218, 233, 235, 265, 284 f., 297 f., 314, 347, 379 f., 406, 412 f.
- Gebet 5, 7, 12 f., 21, 40, 42, 52, 67, 78–80, 101 f., 107, 134, 139, 141, 157 f., 160, 162, 164–166, 190, 209, 245–273, 284 f., 297 f., 309, 311, 345, 347–349, 353, 360, 405 f., 428, 445, 448, 451, 495 f.  
gemeinsames Gebet (auch Chorgebet) 40, 201–203, 213–217, 289  
immerwährendes Gebet 6, 80, 348 f.  
stilles Gebet 160 f.  
Stundengebet 114, 215, 365 f.; s. auch gemeinsames Gebet  
zurückgezogenes Gebet 71, 77, 137, 201–204, 211, 218–220, 237 f., 289, 358
- Gehorsam 28, 39, 47, 218, 266, 293, 309, 311, 318 f., 321, 404, 469 f., 476–494
- Gelassenheit 1 f., 83, 173, 175, 176, 181–185, 188–194, 196 f.
- Gemeinschaft/Vereinzelung 5, 12, 14, 20, 21, 26, 39 f., 46, 74, 107, 133, 176–181, 201–220, 225–241, 249–251, 266–268, 273, 288–297, 305, 309–313, 330, 345–351, 354–365, 379, 394, 408, 416, 428–431, 437, 444 f., 449, 450, 452, 456; s. auch Gebet und Lebensformbezeichnungen, *vita communis* und *vita solitaria*
- Gewissen 7 f., 25, 28, 35, 39 f., 44–46, 48–52, 469–473, 478–497
- Gewohnheit, Habitualisierung 9, 65, 77, 82, 112, 185, 218, 227–233, 239–241, 265 f.  
*consuetudines* s. Register der Autoren und Werke
- Gnade 19, 22, 29, 65, 104, 131–166, 195, 201–220, 249, 257–259, 262, 273, 381–383, 386, 392 f., 406, 412, 416, 469–497
- Gottesliebe 141, 145, 146, 159, 206  
Gottesliebe/Nächstenliebe 13, 19, 60–62, 78, 96, 107–110, 119, 124, 136, 140, 157, 161, 312, 344, 360–363
- Herrschaftspflichten s. Amtspflichten
- homo interior/homo exterior* 35, 37, 41, 44, 116, 208
- imitatio Christi* 10, 17, 39, 95, 105, 131, 139, 142, 148–150, 156, 163, 186, 193, 218, 228, 233, 312, 341 f., 357, 364 f., 398, 412, 414, 416 f.
- Jungfräulichkeit 60–62, 71, 154, 235, 262, 267 f., 380
- Kanonikertum 20, 141, 287, 300, 306–310, 312, 317, 335, 364 f., 430, 433, 451
- Keuschheit/Unkeuschheit 61, 107, 154–157, 163, 234–236, 297, 299, 319, 398
- Klerus 13, 89–93, 139–141, 165, 193, 227 f., 264, 267, 273, 289, 291, 303, 305, 404 f., 415  
Mönche, Nonnen s. Mönchtum, Nonnentum  
Weltklerus, Amtskirche 92, 95, 139, 160, 227 f., 279–321, 327–366, 430 f., 456; s. auch Kanonikertum
- Koinobitentum 6, 19, 41, 177, 229, 337, 346–348, 354; s. auch Gemeinschaft/Vereinzelung, Eremitentum

- Körper, Körperlichkeit 16, 21, 42–44, 46, 81, 131, 134, 136, 144, 147, 155, 157 f., 160, 179, 181, 193, 252, 290, 294 f., 313 f., 349, 380 f., 383, 386, 401, 413  
 Körper/Geist 113–118, 141, 204, 208, 247, 249, 297, 470  
 körperliche Arbeit s. Arbeit  
 körperliche Disziplinierung 35, 42–44, 48, 50 f., 79 f., 82, 153, 181 f., 411 f., 449; s. auch Askese  
 Krankheit 147 f., 162, 164, 204–208, 212 f., 215, 217 f., 291, 297 f., 347, 366, 373 f., 400
- Laiantum 18, 66, 89–104, 112, 120–124, 135, 137, 139–141, 193, 227 f., 249, 262–267, 269, 273, 294, 333 f., 365 f., 393 f., 397–399, 404 f., 411, 417, 428
- Lebensformbegriffe (Forschungsdiskussion) 8–14, 89–95, 120 f., 227–229, 280, 425 f.
- Lebensformbezeichnungen  
*vita activa* 3, 6, 8, 12–14, 22, 27 f., 35, 59–84, 89–124, 131–142, 153, 155–158, 161–164, 166, 173 f., 186–189, 193, 196 f., 249, 253–259, 287, 311, 336 f., 361, 363, 423–459, 492–495  
*vita apostolica* 18, 164, 174, 180 f.  
*vita christiana* 16  
*vita communis* 12, 14, 26, 173 f., 176–178, 180–182, 184 f., 188, 196 f., 201–220  
*vita contemplativa* 3, 6, 8, 12–14, 22, 27–29, 59–84, 89–124, 131–142, 153, 156, 157 f., 161 f., 164, 166, 173 f., 186–189, 196 f., 249, 253–259, 287, 298, 311, 336 f., 361, 363, 423–459, 492, 494  
*vita eremitica* 174, 180 f.; s. auch Eremitentum  
*vita mixta* 22, 59–84, 94 f., 98, 105, 113, 120 f., 124, 134 f., 137, 166, 187, 254, 320, 456  
*vita monastica* 430; s. auch Mönchtum  
*vita passiva* 188 f., 193  
*vita privata* 14, 26, 173 f., 176, 179–181, 184 f., 188, 196 f.  
*vita regularis* 35, 89–93  
*vita religiosa* 15, 35, 37 f., 67, 73, 134, 226–229, 233, 235, 239, 261, 347  
*vita solitaria* 12, 174, 177, 180, 201–220, 427, 428–431, 435–438  
*vita spiritualis* 393
- Liturgie, Messe 38, 40, 158, 178 f., 182, 205, 213–217, 236 f., 246, 249, 251 f., 255 f., 258, 263 f., 266 f., 270, 289, 314 f., 317 f., 413
- Meditation 40, 71, 82, 101, 118, 123 f., 158, 251, 253, 259, 269, 297, 392, 428, 436, 445
- Mönchtum, Nonnentum 4, 8, 10, 52, 89–93, 141, 180, 201–220, 225–241, 260–267, 269, 273, 279–321, 331, 332–337, 343–347, 348 f., 350, 354, 360, 365 f., 392 f., 428, 429 f., 432, 433–443, 445–448, 452–459; s. auch *vita monastica*
- Muße, *otium* 2 f., 28 f., 93 f., 254, 348 f.  
 Müßiggang, *otiositas* 115, 117, 348 f., 426, 438 f., 445–451, 454, 458 f.  
*otium/contemplatio* 3, 116, 428, 430–435  
*otium/negotium* 117, 118, 348 f., 454, 456, 457 f.  
*otium sanctum* 115, 118 f., 124  
*otium/studium, otium cum litteris* 116, 284, 426–435, 438–440, 444 f., 448–451, 454, 457 f.
- Nächstenliebe 5–7, 13, 16, 17, 20, 27, 43, 63, 67, 78, 94, 96 f., 102, 107–112, 118 f., 124, 137, 139 f., 156 f., 190, 254, 317, 320, 337, 342, 408–411, 451, 470, 481, 483 f., 492 f.; s. auch Gottesliebe (Gottesliebe/Nächstenliebe)
- Orden, regulierte Gemeinschaften 15, 89–93, 137, 201 f., 232, 249, 252, 261–263, 280–282, 288, 292, 307, 333 f., 432, 441, 443, 452 f.

- Augustiner-Chorherren 121, 430, 432 f., 440, 451 f., 453, 458
- Benediktiner 121, 123, 249, 280, 281, 301, 304–307, 312, 318, 321, 423–425, 432, 437, 438–448, 455, 458
- Cluniazenser 285, 290, 294, 307 f., 318
- Deutscher Orden 66, 69, 231 f., 240
- Dominikaner 26, 72, 95, 97, 120 f., 137, 176, 183, 186, 193, 220, 261, 264 f., 288, 296, 302, 365 f., 432, 437, 441
- Dominikanerinnen 26, 123, 132, 142, 175, 193, 201–220, 432
- Franziskaner 11, 42, 288, 295 f., 315 f., 319 f.
- Grandmontenser 288
- Karmeliter 165, 437
- Kartäuser 20, 114, 133, 137, 145, 151, 161, 247 f., 261–263, 279–321, 429, 432, 456
- Prämonstratenser 262 f.
- Prämonstratenserinnen 132 f., 142 f.
- Zisterzienser 45, 52, 66–68, 101, 249, 260–263, 264, 269, 288, 289, 296, 301 f., 306, 308, 334, 418, 439
- Predigtstätigkeit 95, 137, 298 f., 301, 317 f., 330, 402
- Prior, Priorin 161, 218, 281, 283, 293, 301, 308 f., 316, 430, 440, 451
- Raumsemantik 22 f., 26 f., 71, 75–78, 82, 173 f., 176–186, 189, 191, 201–220, 225–241, 384, 417 f.
- Außen/Innen 112, 209, 234 f., 495 f.
- Grenzüberschreitung, Transgression 179, 184, 190, 209 f.
- Wege 150 f., 160 f., 173, 175, 179, 184, 187 f., 189 f., 194–196, 233 f.
- Regulierung 10, 12, 73, 165, 175 f., 183, 189, 225–230, 239–241
- bestimmte Ordensregeln s. Register der Autoren und Werke
- Rückzug 15, 23, 27, 29, 79, 107 f., 112, 116, 124, 142, 161, 177–179, 201–203, 209, 212, 218–220, 234, 279 f., 300, 311, 337, 348, 361, 379, 384, 395, 403, 430, 457; s. auch Gemeinschaft/Vereinzelung und Raumsemantik
- Seelsorge (pastoral) 22, 112, 137, 145, 163, 175, 183 f., 189, 192, 281, 282, 289, 296 f., 300, 308, 320, 335, 336, 350, 444, 482, 492–497
- stabilitas loci* 183, 208, 210 f., 216, 301
- Ständeordnung 9, 13, 60, 73 f., 83 f., 89–99, 136–141, 227 f., 280, 474 f., 492
- Tätigkeit/Untätigkeit 5, 108–119, 159, 173, 177, 188 f., 196, 238, 249, 253 f., 257–259, 269, 273, 286 f., 289, 298, 300 f., 311, 314, 317, 319 f., 334, 340, 344, 347–349, 492; s. auch Lebensformbezeichnungen (*vita activa*) und Muße, *otium*
- Weltflucht, Weltabkehr 140, 151 f., 156 f., 208, 212, 233–239, 279 f., 284, 317, 334 f., 337, 340, 341, 344, 355–361, 363–365, 379, 381, 392, 395–398, 401, 403, 411, 414–417; s. auch *contemptus mundi*

# Abkürzungsverzeichnis

(Nachschlagewerke, Reihen und Zeitschriften)

AC	Analecta Cartusiana
BmE	Beiträge zur mediävistischen Erzählforschung
CCCM	Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis
CCM	Corpus Consuetudinum Monasticarum
CCSL	Corpus Christianorum. Series Latina
CCT	Corpus Christianorum in Translation
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DLL	Deutsches Literatur-Lexikon
DTM	Deutsche Texte des Mittelalters
DVjs	Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte
EETS	Early English Text Society
EETS. O.S.	Early English Text Society. Original Series
EM	Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung
FC	Fontes Christiani. Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter / New bilingual editions of Christian source-texts from Antiquity and the Middle Ages
FmSt	Frühmittelalterliche Studien
GAG	Göppinger Arbeiten zur Germanistik
GRM	Germanisch-Romanische Monatsschrift
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie
IASLonline	Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur online
JOWG	Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein-Gesellschaft
KdiH	Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters
LCL	[The] Loeb Classical Library
LexMA	Lexikon des Mittelalters

LTG	Literatur – Theorie – Geschichte
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
MCS	Medieval Church Studies
MGH	Monumenta Germaniae Historica
MGM	Monographien zur Geschichte des Mittelalters
MTU	Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters
PBB	Beiträge zur Geschichte der Deutschen Sprache und Literatur
PG	Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca
PL	Patrologiae Cursus Completus. Series Latina
PhSt	Philologische Studien und Quellen
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RGG	[Die] Religion in Geschichte und Gegenwart
<sup>3</sup> RLW	Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft
SC	Sources Chrétiennes
stw	Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft
TLL	Thesaurus Linguae Latinae
TMP	Trends in Medieval Philology
TRE	Theologische Realenzyklopädie
VGI	Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie und Philosophie
<sup>2</sup> VL	Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon
ZfdA	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur
ZfdPh	Zeitschrift für deutsche Philologie
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung

## Verzeichnis der Autorinnen und Autoren

*Alsmann, Max*, M. A.

Bis 2020 Stipendiat des Graduiertenkollegs „Literarische Form. Geschichte und Kultur ästhetischer Modellbildung“ an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

*Buschbeck, Björn Klaus*, M. A.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität Stanford.

*Eder, Daniel*, Dr.

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Georg-August-Universität Göttingen.

*Gabriel, David*, M. A.

Bis 2020 Stipendiat des Cusanuswerks und bis 2021 Wissenschaftliche Hilfskraft am Internationalen Kolleg Morphomata in Köln.

*Hoffmann, Daniela Bianca*, Dr.

Lehrkraft für besondere Aufgaben im Fach Mittelalterliche Geschichte an der Ruhr-Universität Bochum.

*Kügeler-Race, Simone*, Dr.

Affiliated Lecturer in the Department of German and Dutch der Universität Cambridge.

*Manuwald, Henrike*, Prof. Dr.

Professorin für germanistische Mediävistik an der Georg-August-Universität Göttingen.

*Melville, Gert*, Prof. Dr. Dr. h. c.

Emeritierter Direktor der „Forschungsstelle für Vergleichende Ordensgeschichte“ in Dresden. Leiter des Projektes „Klöster im Hochmittelalter: Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig.

*Möllenbrink, Linus*, Dr.

Akademischer Rat a. Z. an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

*Prautzsch, Felix, Dr.*

Bis 2020 wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1285 „Invektivität. Konstellationen und Dynamiken der Herabsetzung“ an der Technischen Universität Dresden.

*Redzich, Carola, Dr.*

Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Frühneuhochdeutschen Wörterbuch (Akademie der Wissenschaften zu Göttingen).

*Ruf, Florian*

Bis 2020 Wissenschaftlicher Mitarbeiter im SFB 1015 „Muße“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

*Schmidt, Christian, Dr.*

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Georg-August-Universität Göttingen und im SFB 1015 „Muße“ an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg.

*Traulsen, Johannes, Dr.*

Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Freien Universität Berlin.

# Otium

Studien zur Theorie und Kulturgeschichte der Muße

Herausgegeben von

Elisabeth Cheauré, Gregor Dobler, Monika Fludernik,  
Hans W. Hubert und Peter Philipp Riedl

Beirat

Barbara Beßlich, Christine Engel, Udo Friedrich, Ina Habermann,  
Richard Hunter, Irmela von der Lühe, Ulrich Pfisterer, Gérard Raulet,  
Gerd Spittler, Sabine Volk-Birke

In der Schriftenreihe *Otium* des Freiburger Sonderforschungsbereichs 1015 „Muße“ erscheinen Monografien und Sammelbände, die sich mit der Bedeutung, der kulturellen Form und der gesellschaftlichen Rolle von Muße befassen. Muße wird dabei als ein freies und aus der Produktionslogik herausgenommenes Verweilen verstanden, das aber vielfach Voraussetzung von Arbeit und Produktivität bleibt.

Die Schriften der Reihe untersuchen Muße konzeptuell und anhand unterschiedlicher historischer wie gesellschaftlicher Kontexte. Die Beiträge verstehen Muße nicht als idyllischen Rückzugsraum, sondern als ein Feld, in dem wesentliche Fragen dieser Disziplinen der Untersuchung zugänglich werden – von der phänomenologischen Bestimmung unseres Verhältnisses zur Welt über die Analyse von Autorschaft und Kreativität bis zur stets neu verhandelten Spannung zwischen individueller Freiheit einerseits, gesellschaftlich zugeschriebenen Rollen und Erwartungen andererseits. Ziel der Reihe ist es damit auch, durch die Untersuchung des Phänomens „Muße“ einen Beitrag zur Analyse der heutigen Arbeitsgesellschaft und ihrer Aporien zu leisten.

Alle Bände dieser Reihe werden durch einen Beirat begutachtet. Die Reihe steht auch Autorinnen und Autoren außerhalb des Sonderforschungsbereichs offen.

ISSN: 2367-2072

Zitiervorschlag: *Otium*

Alle lieferbaren Bände finden Sie unter [www.mohrsiebeck.com/otium](http://www.mohrsiebeck.com/otium)



Mohr Siebeck  
[www.mohrsiebeck.com](http://www.mohrsiebeck.com)



