

Johannes Traulsen

Heiligkeit und Gemeinschaft

Hermaea

Germanistische Forschungen
Neue Folge

Herausgegeben von
Christine Lubkoll und Stephan Müller

Band 143

Johannes Traulsen

Heiligkeit und Gemeinschaft

Studien zur Rezeption spätantiker
Asketenlegenden im ‚Väterbuch‘

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-052431-4

e-ISBN (PDF) 978-3-11-052580-9

e-ISBN (EPUB) 978-3-11-052438-3

ISSN 0440-7164

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston

Satz: Dörlemann Satz, Lemförde

Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Die vorliegende Studie wurde 2015 an der Freien Universität Berlin zur Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie überarbeitet und aktualisiert.

Die Wüsteneremiten, mit denen sich dieses Buch befasst, verstanden sich als Teil einer Kommunität, an der ihr Leben stets orientiert blieb. Nur in Gemeinschaft, das zeigen viele der im Folgenden dargestellten Erzählungen, war Einsicht möglich. Auch meine Auseinandersetzung mit den Wüstenvätern war davon bestimmt, dass ich mich während der einsamen Arbeit am Text immer als Teil einer Gemeinschaft von interessierten und hilfreichen Menschen fühlte, ohne deren Rat, Kritik und Zuspruch der Text nicht hätte werden können, was er nun ist. Die vorliegende Arbeit ist deshalb, das Wortspiel sei mir gestattet, ein Gemeinschaftswerk.

Die erste Konzeption dieses Projekts und meine ersten zögerlichen Schritte in Richtung einer wissenschaftlichen Arbeit begleitete Prof. Dr. Ingrid Kasten, der ich zuallererst für die Anregungen und das Vertrauen danken möchte, das sie in mich setzte. Mit der Emeritierung von Ingrid Kasten und meinem Wechsel an ihren Lehrstuhl wurde die Betreuung von Prof. Dr. Jutta Eming übernommen, die mir in den folgenden Jahren stets mit Rat und Hilfe zur Seite stand, die mir aber auch großzügig Zeit und Freiheit bei der Arbeit einräumte. Auch ihr sei herzlich gedankt. Für ebenso kritische wie bereichernde Diskussionen danke ich den Mitgliedern der Promotionskommission, Prof. Dr. Elke Koch, Prof. Dr. Bernd Roling, Prof. Dr. Julia Weitbrecht und Dr. Tilo Renz.

Besonders verpflichtet fühle ich mich den Freundinnen und Freunden, Kolleginnen und Kollegen, die mich in jeder nur erdenklichen Weise unterstützt und begleitet haben. Vor allem danke ich Nina Nowakowski, Dr. Maximilian Benz und Prof. Dr. Julia Weitbrecht, deren Freundschaft und Expertise unverzichtbar waren. Ihnen begegnet zu sein, war nicht nur aus professionellen Gründen ein großes Glück für mich. Für anregende Diskussionen meiner Thesen danke ich den Forschungskolloquien der Freien Universität Berlin und der Humboldt Universität zu Berlin. Ein besonderer Dank gilt außerdem den Mitgliedern des von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geförderten Netzwerks „Legendarisches Erzählen im Mittelalter. Formen, Funktionen und Kontexte der deutschsprachigen Heiligenerzählung“. Die Diskussionen während der Netzwerktreffen waren ungeheuer bereichernd und haben die vorliegende Arbeit nachhaltig beeinflusst. Für Unterstützung in allen Lebenslagen, hier aber insbesondere für die kritische Lektüre und Diskussion des Textes, danke ich Harriet Traulsen-Haesler und Dr. Ludwig Haesler. Mein Dank gilt außerdem Stephanie Kirschey, die mir zuverlässig bei der Herstellung der Druckfassung zur Seite gestanden hat. Schließlich danke ich Prof. Dr. Christine Lubkoll und Prof. Dr. Stephan Müller für die Aufnahme in die Reihe ‚Hermæa‘ und ihre hilfreichen Hinweise.

Ich hoffe, dass die folgende Darstellung der Wüstenväter nicht nur einen Beitrag zur Fachdiskussion leistet, sondern zudem daran erinnert, dass auch in der Wissenschaft Erkenntnis nur gemeinsam zu erreichen ist.

Inhalt

Vorwort — V

- 1 Aufgehoben – Leben in der monastischen Gemeinschaft — 1**
- 2 Die Wüste – Entsagung und Verheißung — 7**
 - 2.1 Askese in der christlichen Antike — 7
 - 2.2 Ägyptische Ursprünge? — 11
 - 2.3 Anachorese und Zönobium — 15
 - 2.4 Von den Wüstenvätern ins 13. Jahrhundert — 18
- 3 Asketische Literatur in Spätantike und Mittelalter — 25**
 - 3.1 Die ‚Vitaspatrum‘ – Geschichte, Formen und Funktionen — 25
 - 3.2 Die ‚Vitaspatrum‘ zwischen Latinität und Volkssprache — 28
 - 3.3 Das ‚Väterbuch‘ als erste deutsche Übersetzung der ‚Vitaspatrum‘ — 32
 - 3.4 Zur Überlieferung des ‚Väterbuchs‘ — 36
 - 3.5 Stand der Forschung zum ‚Väterbuch‘ — 39
- 4 Die Vielfalt der Heiligkeit und die germanistische Legendenforschung — 47**
- 5 *Minne*, Zeit und Ewigkeit: Zur Rahmung des ‚Väterbuchs‘ — 57**
 - 5.1 Gemeinschaft und *minne* im ‚Väterbuch‘ — 57
 - 5.2 Erzähler, Einsiedler und die Demut — 61
 - 5.3 Die ‚Siebenschläferlegende‘ und das Jüngste Gericht — 64
- 6 Der heilige Antonius als Paradigma („Antoniusvita“) — 76**
 - 6.1 Die ‚Vita Antonii‘ und ihre Rezeption im ‚Väterbuch‘ — 76
 - 6.2 Gemeinschaft und Einsiedelei — 81
 - 6.3 Einsiedler und Vorbild — 92
- 7 Reise, Wüste, Imagination („Historia monachorum“) — 103**
 - 7.1 Die Wüstenreise als Modus der Erfahrung und des Erzählens — 107
 - 7.2 Das Wirken des Wüstenheiligen (Johannes von Ägypten) — 112
 - 7.3 Wüstenvater und Gemeinschaft (Apollonius) — 124
 - 7.4 Askese und Erzählen (Copres) — 134

8	Das Erbe des Spruchs (Apophtegmata) — 144
8.1	Funktionen des Spruchs — 149
8.2	Einfache Sprüche und das Wissen der Mönche — 151
8.3	Sprüche der großen Wüstenväter (Arsenius, Macarius, Moyses) — 164
8.4	Ein Andreasmirakel als Angelpunkt des ‚Väterbuchs‘ — 182
8.5	Spruch, Übersetzung und Tradierung im Kloster (‚Hieronymusmirakel‘) — 184
9	Paarungen und Verwandtschaften (Legenden) — 188
9.1	Heiligkeit und Vermännlichung (Euphrosyna, Pelagia, Margareta und die Antiochenische Jungfrau) — 192
9.2	Heilige Paare (Abraham und Maria, Zosimas und Maria von Ägypten) — 214
9.3	Heilige Familien (Eustachius und Alexius) — 230
9.4	Identität und Heiligkeit — 245
10	Die Heiligkeit der Gemeinschaft — 246
11	Anhang — 250
11.1	Die Federzeichnungen der Straßburger Handschrift — 250
11.2	Abkürzungen — 251
11.3	Verwendete Literatur — 252
11.4	Sach- und Personenregister — 265

1 Aufgehoben – Leben in der monastischen Gemeinschaft

Im 3. Jahrhundert begann an den südöstlichen Rändern des römischen Reichs eine folgenreiche Entwicklung: Einzelne Christen lösten sich aus ihren Familien, verließen ihre Wohnorte und zogen sich als Einsiedler in die Wüste zurück, um ihr Leben mit Askese und Kontemplation ganz dem Gottesdienst zu widmen. Diese spätantike eremitische Bewegung war die Keimzelle des christlichen Mönchtums.

Auch wenn sich einige der Eremiten Schweigen auferlegten, waren die meisten von ihnen höchst beredt. Mit der Autorität, die ihnen ihr asketisches Leben eintrug und aufgrund derer sie den Ehrentitel ‚Wüstenväter‘ trugen, prägten sie Sentenzen und Parabeln, die in ihrer Gesamtheit ein Panorama der eremitischen Bewegung und ein Regelwerk für das asketische Leben darstellen. Zusammen mit den Biographien der Wüstenväter wurden ihre Aussprüche in wachsenden Sammlungen schriftlich festgehalten. Das widersprach zwar dem eigentlich schrift- und bildungsfernen Lebensentwurf der Eremiten, ermöglichte aber die Verbreitung ihrer asketischen Ideale. Durch die schriftliche Weitergabe ihrer Biographien und Weisheiten wurden die Eremiten selbst zu Objekten der literarischen Gestaltung. Die Autoren der Einsiedlerviten, allen voran Athanasius von Alexandria und Hieronymus, entwarfen in ihren Texten schon zu deren Lebzeiten die Wüstenväter als Figuren, die für bestimmte Konzepte und Vorstellungen des eremitischen Lebens und der Askese standen. Seit ihren Anfängen sind die Wüstenväter damit auch ein literarisches Phänomen. Die so entstandene Literatur bildete in Europa einen konstitutiven Bestandteil der monastischen Kultur, in der sie aber nicht nur rezipiert, sondern auch immer wieder um- und neugeschrieben wurde. Auf diese Weise entstand ein disparates Konvolut von asketischen Texten, das in unterschiedlichen Zusammensetzungen kursierte und im lateinischen Bereich erst im 17. Jahrhundert von dem Jesuiten Heribert Rosweyde systematisch zusammengefasst wurde.¹ In der lateinischen Welt wurden die dem Konvolut angehörigen Texte mit dem mittellateinischen Titel ‚Vitaspatrum‘,² ‚Leben der Väter‘, bezeichnet.

1 Vgl. Rosweyde, Heribert: *Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem. Novissime corrigente et recensente par Jaques-Paul Migne*. Paris 1879 (Patrologiae cursus completus / Patrologia Latina 73).

2 Der Gebrauch des Akkusativs statt des Nominativs ist im Mittellateinischen gebräuchlich und ‚Vitaspatrum‘ ist die im Mittelalter übliche Bezeichnung. Vgl. Battle, Columba M.: Die „Adhortationes Sanctorum Patrum“ („Verba Seniorum“) im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fort-

Die Erinnerung an die Ursprünge der monastischen Kultur in der Wüste wurde zu einer Herausforderung, als ab dem 13. Jahrhundert die Anzahl der Klosterangehörigen wuchs, die kein Latein beherrschten und deshalb nicht mehr in der Lage waren, die ‚Vitaspatrum‘ zu verstehen. Für ein nicht lateinisch gebildetes Publikum entstand um 1280 das ‚Väterbuch‘³ als erste Übersetzung der ‚Vitaspatrum‘ in die deutsche Sprache. Der Text konnte auch in der neuen Sprache seine wichtigen Funktionen erfüllen: Er beleuchtete die Ursprünge des Mönchtums, er vermittelte dessen wichtigste Regeln und Grundsätze und er stellte vorbildliche Figuren vor Augen, an denen man sich orientieren konnte.

Auch wenn das ‚Väterbuch‘ im weitesten Sinne eine Übersetzung der ‚Vitaspatrum‘ ist, so sind doch tausend Jahre des Erzählens und Wiedererzählens nicht spurlos an dem Stoff vorbeigegangen. Viten und Weisheiten der Wüstenväter haben, wenn sie im ‚Väterbuch‘ in deutscher Sprache festgehalten werden, drei historische und kulturelle Schwellen überwunden: Zunächst wurde die Kultur der häufig illiteraten Wüsteneremiten von spätantiken Autoren in griechischer und koptischer Sprache literarisch gestaltet. Die Texte wurden dann aus dem Bereich des nordafrikanischen hellenistischen Christentums in den des europäisch-lateinischen Christentums überführt und dort in lateinischer Sprache weiter tradiert. Schließlich hat man sie im 13. Jahrhundert erstmals aus dem Lateinischen in die Volkssprache übertragen und damit für nicht klerikal Gebildete zugänglich gemacht. So ist das ‚Väterbuch‘ des 13. Jahrhunderts Produkt eines umfassenden Transformationsprozesses: Der Text erinnert an die spätantike Eremitenkultur und schreibt sie fort, zugleich aber macht er sie sich zu eigen, variiert und rekonstruiert sie in einem gänzlich neuen Zusammenhang. Eine Analyse des ‚Väterbuchs‘ – mit Blick auf seine Vorlagen – verspricht daher vertiefte Einblicke in mehrere Zusammenhänge, nämlich in die literarische Tradition der Wüstenvätererzählungen, ihre spezifische Ausformung in der Volkssprache und die Wandlungsprozesse, denen sie unterworfen war. Da dem ‚Väterbuch‘ seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts keine größere Studie mehr gewidmet wurde, ist es an der Zeit, die wichtigsten Aspekte dieses Werkes im Licht der aktuellen Forschung neu zu beleuchten.

leben und Wirkung. Münster/Westfalen 1972 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums 31), S. 7–9 und Hoffmann, Werner J./Williams, Ulla: [Art.] Vitaspatrum. In: VL. 2. Aufl. Bd. 10. Berlin/New York 1999, Sp. 450–466.

³ Das Väterbuch. Aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift. Hrsg. von Karl Reissenberger. Berlin 1914 (Deutsche Texte des Mittelalters 22).

Das Leben in der monastischen Gemeinschaft prägte in der Vormoderne ein Aufgehobensein in doppelter Hinsicht: Während die meisten Lebensformen einen kontinuierlichen Identitätsentwurf mit sich brachten, indem etwa die Standeszugehörigkeit ererbt wurde, verlangte das monastische Leben einen Identitätswandel: Man wurde nicht als Einsiedler, Mönch oder Nonne geboren, sondern man trat in dieses Leben ein. Einerseits hob der Übertritt, zumindest formal, die vorherige Identität mit ihren Privilegien und Einschränkungen auf. Andererseits war der neue Ordensangehörige aufgehoben in einer neuen Gemeinschaft mit seinen Brüdern und Schwestern, mit Christus und den Heiligen. Damit war die Entscheidung zum monastischen Rückzug keinesfalls nur eine Entscheidung gegen die Standes- oder Familiengemeinschaft. Die Asketinnen und Asketen verließen ihre ursprünglichen Zusammenhänge und kamen in der Wüste oder im Kloster zu einer neuen Gemeinschaft zusammen, deren gemeinsames Ziel der Gottesdienst war. Entsprechend spielt die monastische Literatur alle möglichen Verhältnisse von Identität, Askese und Gesellschaft durch. Die Exemplarizität der Figuren, die in den Texten als Leitbilder vor Augen gestellt werden, drückt sich auch darin aus, dass sie als Heilige verehrt werden. Doch erscheinen sie nicht als einsame Glaubenshelden, sondern sie verstehen sich, wie die Klosterangehörigen, als Teil einer Gemeinschaft von Gleichgesinnten. Die große Bedeutung der Gemeinschaft prägt auch die Entwürfe von Heiligkeit selbst. Bereits in der frühen ‚Augustinusregel‘ bezeichnet *communio* nicht nur das Leben in einer sozialen und wirtschaftlichen Einheit, sondern die Gemeinschaft der Mönche setzt der Regel zufolge das Leben der urchristlichen Kirchengemeinde fort und ist Bedingung der Gottesnähe.⁴ Entsprechend erscheint auch die monastische Heiligkeit als Gemeinschaftsprodukt:⁵ Sie beruht auf dem Wirken des Einzelnen für die Gemeinschaft und sie ist für jeden durch die Teilhabe an der Gemeinschaft

4 Vgl. Schreiner, Klaus: *Communio* – Semantik, Spiritualität und Wirkungsgeschichte einer in der Augustinerregel verankerten Lebensform. In: K. S.: *Gemeinsam Leben. Spiritualität, Lebens- und Verfassungsformen klösterlicher Gemeinschaften in Kirche und Gesellschaft des Mittelalters*. Hrsg. von Gerd Melville. Berlin u. a. 2013 (*Vita regularis* – Ordnungen und Deutungen religiösen Lebens im Mittelalter 53), S. 203–241 (Erstveröffentlichung 2009); hier S. 213–223.

5 Julia Weitbrecht verwendet dafür den Begriff der „sozialen Heiligung“: Weitbrecht, Julia: *Keuschheit, Ehe und Eheflucht in legendarischen Texten: ‚Vita Malchi‘, ‚Alexius‘, ‚Gute Frau‘*. In: *Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit*. Hrsg. von Werner Röske/Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (*Transformationen der Antike* 14), S. 131–154; hier S. 135. Zum selben Komplex Weitbrecht, Julia: *Die werlt lâzen durch got*. Reise und ‚soziale Heiligung‘ in legendarischen Adaptationen des hellenistischen Liebes- und Reiseromans. In: *Semantik der Gelassenheit. Generierung, Etablierung, Transformation*. Hrsg. von Burkhard Hasebrink/Susanne Bernhardt/Imke Fröh. Göttingen 2012 (*Historische Semantik* 17), S. 62–79.

zugänglich. Obwohl die monastischen Heiligen sich in ihren Lebensberichten vielfach begegnen, voneinander lernen und füreinander einstehen, hat sich die jüngere germanistische Legendenforschung vor allem auf den Heiligen als einzelne Figur konzentriert. Doch die Betonung der Singularität des oder der Heiligen unterschlägt, dass auch die literarische Inszenierung heiliger Figuren, etwa im ‚Väterbuch‘, deutlich von einem Gemeinschaftsgedanken geprägt ist. Entsprechend werden die folgenden Untersuchungen sich besonders auf das Verhältnis von Heiligkeit und Gemeinschaft konzentrieren. Damit wird nicht nur ein abgeschlossener Bereich innerhalb der vormodernen Literatur beleuchtet, denn die asketische Literatur war im Mittelalter weitläufig bekannt, wovon die umfangreiche Überlieferung zeugt. Es ist außerdem davon auszugehen, dass sie auch den Verfassern der weltlichen mittelhochdeutschen Literatur vertraut war, denn die literarische Tradition der ‚Vitaspatrum‘ hat auch in der höfischen Literatur Spuren hinterlassen.⁶ Sie werden zum Beispiel dort erkennbar, wo sich Entsagung und Bewährung verbinden, wo sich neue spiritualisierte Gemeinschaften gegenüber weltlichen Zusammenhängen konstituieren und wo Lehrer-Schüler-Verhältnisse von Bedeutung sind. Struktur analogien zu den ‚Vitaspatrum‘ sind immer dort erkennbar, wo das Vitenschema prägend ist, wo Spruch und Exempel als literarische Formen auftauchen oder wo der Lehrdialog aufgegriffen wird. Betrachtet man diese Prämissen nur mit Blick auf die sogenannte mittelhochdeutsche Klassik, lassen sich auf den ersten Blick sowohl bei Hartmann von Aue als auch bei Gottfried von Straßburg und natürlich bei Wolfram von Eschenbach entsprechende Motiv- und Strukturparallelen feststellen.⁷ Es ist deshalb zu hoffen, dass die folgenden Ausführungen auch über ihren Gegenstand hinaus etwas zur Erforschung der deutschen Literatur des Mittelalters beitragen können.

Der Untersuchung des ‚Väterbuchs‘ gehen im Folgenden eine Reihe von Vorüberlegungen voran, die den Text kulturell, literarhistorisch und forschungsgeschichtlich einordnen. Dabei wird zunächst auf die Geschichte und die Prinzipien der christlichen Wüstenaskese eingegangen (Kap. 2). Danach werden die literarischen Strömungen dargestellt, die daraus entstanden und die sich zur

⁶ Auf die Austauschprozesse zwischen legendarischem und weltlichem Erzählen verweist bereits Wehrli, Max: Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter. In: Worte und Werte. Hrsg. von Gustav Erdmann. Berlin 1961, S. 428–443; hier S. 428 f.

⁷ Vgl. Wehrli (1961), S. 439–442. Zwar teilweise, aber nicht immer im Rekurs auf die benannten Traditionen argumentieren so etwa Mertens, Volker: Gregorius Eremita. Eine Lebensform des Adels bei Hartmann von Aue in ihrer Problematik und ihrer Wandlung in der Rezeption. München 1978 und Münkler, Marina: Buße und Bußhilfe. Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach Parzival. In: DVjs 86 (2010), S. 131–159, die sich mit dem ‚Parzival‘ befasst.

europäischen Tradition der ‚Vitaspatrum‘ verdichteten. Auf diese Weise soll die Traditionslinie erkennbar werden, an deren vorläufiger Spitze das ‚Väterbuch‘ als erste deutsche Übertragung der ‚Vitaspatrum‘ im späten 13. Jahrhundert steht (Kap. 3). Der Text wird dabei als eine Form legendarischen Erzählens betrachtet, wodurch sich auch Vergleichsmomente mit anderen religiösen Texten ergeben und Anschlussmöglichkeiten an die aktuelle altgermanistische Forschung gegeben sind. Um diese auszuloten, wird nicht nur auf den Stand der Forschung zum ‚Väterbuch‘, sondern auch die Legendenforschung im Allgemeinen eingegangen (Kap. 4).

Der erste Teil der Textanalyse erschließt programmatische Teile des ‚Väterbuchs‘ (Kap. 5). Er behandelt Pro- und Epilog sowie die heilsgeschichtliche Rahmung des Textes, zu der auch eine ‚Siebenschläferlegende‘ und eine Erzählung vom Jüngsten Gericht gehören. Die programmatischen Passagen stellen die den Text prägenden Vorstellungen von Zeit und Geschichte dar und verdeutlichen, in welchem Verhältnis das ‚Väterbuch‘ zu seinem Gegenstand, den Wüstenvätern, steht.

Die folgenden Kapitel entsprechen der Gliederung des ‚Väterbuchs‘ und untersuchen jeweils exemplarische Passagen. Zunächst wird die am Anfang des ‚Väterbuchs‘ stehende ‚Antoniusvita‘ behandelt (Kap. 6). An der Vita werden paradigmatische Prinzipien der Eremitenbewegung und ihrer literarischen Darstellung aufgezeigt. Zudem hat die ‚Antoniusvita‘ im ‚Väterbuch‘ den Charakter einer Gründungserzählung, in der zentrale Aspekte der Einsiedelei (Desozialisierung, Askese, Versuchung, Gemeinschaft) diskutiert werden.

Das folgende Kapitel widmet sich dem zweiten Teil des ‚Väterbuchs‘ (Kap. 7). In diesem Teil steht die Wüste als Handlungsraum und zentrale Denkfigur im Fokus. Als Modus der Erfahrung und als strukturierendes Prinzip der Narration erscheint die Reise beziehungsweise die Reiseerzählung. In der Textanalyse werden drei unterschiedliche Episoden in den Blick genommen. Es werden Fragen der Wissensvermittlung, des Verhältnisses von innerer Haltung und äußerer Lebensform, der Gemeinschaft und der Form und Funktion von Erzählungen verhandelt.

Das anschließende Kapitel nimmt die zahlreichen Sprüche im ‚Väterbuch‘ in den Blick (Kap. 8). Sie sind bislang am wenigsten untersucht worden. Ausgehend von Überlegungen zur literarischen Form des Spruchs werden die Sprüche und Mikronarrative so weit wie möglich systematisiert und gruppiert. Die Analyse richtet sich auf besonders markante Komplexe und Einzelsprüche, die sowohl inhaltlich als auch formal auf ihre Funktion und Bedeutung für den Gesamttext hin betrachtet werden. Dabei werden besonders die Regelmäßigkeit der Sprüche und ihre Rolle bei der Konstitution einer monastischen Lebensform in den Blick genommen.

Das letzte Analysekapitel behandelt die längeren Legenden im letzten Teil des ‚Väterbuchs‘ (Kap. 9). Die auf den ersten Blick heterogen erscheinenden Texte sind durch das Thema des Identitätswechsels und den damit zusammenhängenden Gemeinschaftsbezug miteinander verbunden. Sie alle befassen sich mit verschiedenen Konfigurationen des Zusammenlebens, wobei Familienbeziehungen eine besondere Rolle zukommt. Am Ende folgt ein kurzer, die Arbeit zusammenfassender und perspektivierender Abschnitt.

2 Die Wüste – Entsagung und Verheißung

2.1 Askese in der christlichen Antike

Zwischen den Wüsteneremiten und ihrer deutschsprachigen Darstellung im 13. Jahrhundert sind tiefgreifende Transformationsprozesse vonstattengegangen. Der Begriff der ‚Transformation‘ betont dabei die Verwandlung, die sich an einem Stoff durch die Rezeption zu unterschiedlichen Zeiten vollzieht (lat. *formare* = formen, bilden, gestalten). Er eignet sich daher für einen Gegenstand wie das ‚Väterbuch‘, das von einer spätantiken Tradition ebenso bestimmt ist wie von seiner mittelalterlichen volkssprachlichen Form, in besonderer Weise. Es ist nicht von einem statischen Inhalt auszugehen, der rezipiert und unter Umständen angepasst wird, sondern vielmehr wird „im Akt der Aneignung nicht nur die Aufnahmekultur modifiziert, sondern insbesondere auch die Referenzkultur konstruiert.“⁸ Diese Wechselseitigkeit der Verwandlungsprozesse kann für das ‚Väterbuch‘ so verstanden werden, dass die frühchristliche Eremitenkultur nicht nur dargestellt, sondern als eigener Ursprung von Ordensangehörigen im 13. Jahrhundert allererst konstruiert wird. Der Transformationsprozess, der sich anhand des ‚Väterbuchs‘ beschreiben lässt, ist so einerseits als „Übersetzung“⁹ fassbar, denn er rekombiniert die Inhalte der Wüstenväterkultur in der monastischen Kultur des 13. Jahrhunderts. Andererseits lassen sich in der Mikroanalyse aber auch „Hybridisierungen“¹⁰ der jeweiligen kulturellen Inhalte aufzeigen. Die Untersuchung nimmt also, wenngleich das nicht ihr einziges Anliegen ist, die „Prozesse, Ereignisse und Kontingenzen des historischen Wandels“¹¹ in den Blick, wie Hartmut Böhme es als Aufgabe der Transformationsforschung formuliert hat. Entsprechend werden im Folgenden zunächst die historischen Dimensionen der Wüstenväterkultur, der ‚Vitaspatrum‘ und des ‚Väterbuchs‘ entfaltet.

Die christlichen Asketen in der Spätantike fanden in den Schriften des Neuen Testaments vielfältige Anschlussmöglichkeiten. Zwar hat Jesus von Nazareth weder asketisch gelebt noch Askese zu einer Voraussetzung seiner Nachfolge gemacht,

8 Bergemann, Lutz u. a.: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hrsg. von Lutz Bergemann u. a. München 2011, S. 39–56; hier S. 39.

9 Bergemann u. a. (2011), S. 53.

10 Bergemann u. a. (2011), S. 50.

11 Böhme, Hartmut: Einladung zur Transformation. In: Transformation. Ein Konzept zur Erforschung kulturellen Wandels. Hrsg. von Lutz Bergemann u. a. München 2011, S. 7–37; hier S. 10.

doch lassen Christi Leben und Lehren eine Reihe asketischer Deutungsmöglichkeiten zu.¹² Die ‚Sendboten‘ wurden ausgesandt, um als Wanderprediger die christliche Lehre zu verbreiten, und die Worte Jesu bei der Aussendung der Zweiundsiebzig lauten: „Geht hin! Siehe, ich sende euch wie Lämmer mitten unter Wölfe. Tragt weder Börse noch Tasche noch Sandalen und grüßt niemand auf dem Weg!“ (Lk 10,3–5)¹³. Der Verzicht auf Geld und Schuhe konnte als asketisches Lebensprinzip, die Aussendung der Apostel als Konstitution einer asketischen Lebensform verstanden werden, die der Aufforderung: „Wenn jemand mir nachkommen will, verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir nach!“ (Mt 16,24) entsprach. Entscheidend war auch, „daß das Evangelium von Anfang an in eine Welt hineingesprochen wurde, der asketisches Leben bekannt war [...]“. ¹⁴ Sowohl im Judentum als auch in der hellenistischen Kultur existierten bereits asketische Konzepte.¹⁵ Bereits im Lauf des 2. und 3. Jahrhunderts hatte sich eine asketische Kultur entwickelt, deren Angehörige in eheloser Enthaltsamkeit innerhalb der christlichen Gemeinden lebten und dort hohes Ansehen genossen. Auf diese Kontinuität älterer Ideale durch das Neue Testament und dessen Entwurf des apostolischen Lebens konnten die Eremiten im 4. Jahrhundert Bezug nehmen.¹⁶ Damit muss der eremitische Aufbruch im 3. Jahrhundert nicht ausschließlich in eine historische Linie mit den frühchristlichen Märtyrern gestellt werden, wie es die Historiographie und die Bezeichnung der Askese als ‚weißes Martyrium‘ vorgeben.¹⁷ Vielmehr wird eine Kontinuität asketischer

¹² Vgl. Frank, Karl Suso: Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums. 6. bibliograph. akt. Aufl. Darmstadt 2010 (Grundzüge 25), S. 1 und Frank, Karl Suso: Mönche im frühchristlichen Ägypten (Historia Monachorum in Aegypto). Aus dem Griech. übers., eingel. u. erkl. von Karl Suso Frank OFM. Düsseldorf 1967 (Alte Quellen neuer Kraft), S. 12–22.

¹³ Hier und im Folgenden werden deutsche Übersetzungen von Bibelstellen wiedergegeben nach der Elberfelder Studienbibel mit Sprachschlüssel und Handkonkordanz. 4. Aufl. Witten 2013.

¹⁴ Frank (2010), S. 1f.

¹⁵ Vgl. Frank (2010), S. 2f. Gleichzeitig rezipiert die christliche asketische Literatur in der Spätantike nicht nur vorgängige Entwürfe, sondern steht auch im interreligiösen Austausch, wie etwa Bar-Asher Siegal, Michal: Saying of the Desert Fathers, Sayings of the Rabbinic Fathers: *Avot de Rabbi Natan* and the *Apophthegmata Patrum*. In: ZAC 20 (2016), S. 243–259 zeigt.

¹⁶ Vgl. dazu Baus, Karl: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche. Einleitung in die Kirchengeschichte von Hubert Jedin. Unveränderter Neudruck d. 3. Aufl. Freiburg u. a. 1973 (Handbuch der Kirchengeschichte 1), S. 336–340.

¹⁷ Ebenso argumentiert auch Largier, Niklaus: Das Theater der Askese. Gewalt, Affekt und Imagination. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röske/Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike 14), S. 207–222, besonders S. 210–212.

Lebensentwürfe erkennbar, die im Leben der christlichen Einsiedler mündete.¹⁸ Parallel zu bereits bestehenden Askeseformen innerhalb von Ansiedlungen wurde die christliche Askese theoretisch von Autoren wie Tertullian, Cyprian und Origenes entworfen. Davon ausgehend entwickelten sich die eigentlich monastischen Formen christlicher Askese außerhalb von Siedlungen¹⁹ und mit ihr die asketische Literatur.²⁰

Der Begriff ‚Askese‘ geht auf das griechische Wort ἄσκησις zurück, das ‚Bearbeitung‘ oder ‚Übung‘ bedeutet. Askese meint also in seiner historischen Bedeutung nicht nur den Verzicht etwa auf das Essen, sondern bezeichnet vielmehr allgemein ein Handeln, das durch Wiederholung oder Andauern eine Wirkung an dem hervorruft, der es ausübt.²¹ Die Formen der Askese sind variabel und werden je spezifisch ausgestaltet. Wie das Tabu richtet sich die Askese in besonderer Weise auf zentrale kulturelle Phänomene, etwa die Nahrungsaufnahme und die Sexualität.²² Da die Askese immer einen Prozess darstellt, wird auch die Heiligkeit des Asketen zu einem Phänomen, das nicht von Anfang an vorhanden ist oder sich plötzlich manifestiert, sondern das sich sukzessive entwickelt und entfaltet. Damit ergibt sich in den Asketenerzählungen eine Vielfalt von Möglichkeiten, Heiligkeit narrativ zu konstruieren, und die Bandbreite an typischen Motiven und Strukturen ist bei der Asketenlegende deshalb deutlich größer als bei Märtyrerlegenden. Ulrich Ernst hat für die christliche Kultur eine ganze Reihe von Askesetypen aufgeführt, und zwar nicht nur solche, die nach Verzichtslagen funktionieren. So nennt er einerseits die „Nahrungsaskese, die ein ständiges oder temporär limitiertes Fasten bzw. die Vermeidung bestimmter Speisen und Getränke impliziert“²³, andererseits aber auch „die Arbeitsaskese, aufgrund derer

18 Vgl. Lilienfeld, Fairy von: [Art.] Mönchtum II. In: TRE. Bd. 23. Berlin/New York 1994, S. 150–193; hier S. 160; Mildenberger, Friedrich: [Art.] Apostel/Apostolat/Apostolizität III. In: TRE. Bd. 3. Berlin/New York 1995, S. 466–477; hier S. 473.

19 Vgl. Frank (2010), S. 15.

20 Vgl. zur asketischen Praxis der frühen Mönche und ihrer literarischen Rezeption auch Markschies, Christoph: Körper und Körperlichkeit im antiken Mönchtum. In: Die Christen und der Körper. Aspekte der Körperlichkeit in der christlichen Spätantike. Hrsg. von Barbara Feichtinger/Helmut Seng. München/Leipzig 2004 (Beiträge zur Altertumskunde 184), S. 189–212.

21 Vgl. Röcke, Werner/Weitbrecht, Julia: Einleitung. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röcke/Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike 14), S. 1–8.

22 Vgl. Gendolla, Peter: Phantasien der Askese. Über die Entstehung innerer Bilder am Beispiel der „Versuchung des heiligen Antonius“. Heidelberg 1991 (Reihe Siegen, Germanistische Abt. 99), S. 23.

23 Ernst, Ulrich: Der Körper des Asketen. Zur Theatralik von „Heiligkeit“ in legendarischen Texten von der Spätantike bis zur Frühen Neuzeit. In: Körperinszenierungen in mittelalterlicher

sich z. B. Wüstenväter besonders schwere Arbeiten auferlegten [...].“²⁴ Der Körper des Asketen, dem in beiden Fällen eine große Bedeutung zukommt, erscheint bei den Wüstenvätern als ambivalent. Er kann sowohl Ort der dämonischen Heimsuchung und teuflischen Versuchung als auch gottgegebenes Werkzeug für das asketische Leben sein.²⁵ Der Rückzug in die Wüste bringt ein ganzes Set von Askesepraktiken mit sich, denn die Wüste ist ein Ort, an dem „extreme physikalische, biologische und soziale Reduktion“²⁶ erfahren wird. In der Wüste sind die Asketen mit der Knappheit von Nahrung und sauberem Trinkwasser, mit dem Verzicht auf zivilisatorische Annehmlichkeiten, mit harter Arbeit, mit dem Verzicht auf bestimmte soziale Kontakte und mit dem Fehlen von Schutz vor äußeren Gefahren konfrontiert. Gleichzeitig stellt die Wüste keinesfalls einen Ort der Vereinzelung dar. Vielmehr bildet sie den Raum, in dessen zivilisatorischer Leere sich neue Gemeinschaften konstituieren können. Dass sich die Eremiten zusammentun, ist aber auch lebenspraktischen Notwendigkeiten geschuldet, denn allein ist in der Wüste kaum ein Überleben möglich. Damit erscheint der Gang in die Wüste nicht nur als Teil der Askese, sondern auch als Bewegung zwischen sozialen Räumen. Zum einen bedeutet er den Rückzug aus alten weltlichen Zusammenhängen, die Aufgabe von Besitz, Verwandtschaft und Stand, zum anderen ermöglicht er eine Inklusion in die neue Gemeinschaft der Eremiten, die gemeinsam dem Raum der Wüste gegenüberstehen und sich auf diese Weise gemeinsam Gott zu nähern versuchen. Eremitisches Leben bedeutet Teilhabe an einer Gemeinschaft religiösen Lebens. Die asketische Heiligkeit der Wüstenväter ist partizipativ, zu ihr hat jede und jeder Zugang. Darin unterscheidet sie sich vom Martyrium, das auf die Passion bezogen ist. Stattdessen orientieren sich die Eremiten an der Gemeinschaft der Apostel und der Heiligen. Vereinzelung und Rückzug aus sozialen Zusammenhängen einerseits und neue Gemeinschaftlichkeit in der Wüste andererseits prägen die Tradition der Wüstenvätererzählungen und sind Erzählanlass bis hin zum ‚Väterbuch‘ im 13. Jahrhundert.

Literatur. Kolloquium am Zentrum für interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld (18. bis 20. März 1999). Hrsg. von Klaus Ridder/Otto Langer. Berlin 2002 (Körper, Zeichen, Kultur 11), S. 275–307; hier S. 276.

24 Ernst (2002), S. 277.

25 Vgl. dazu auch Müller, Barbara: Der Weg des Weinens. Die Tradition des ‚Penthos‘ in den Apophthegmata Patrum. Göttingen 2000 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 77), S. 66–75.

26 Keller, Hildegard Elisabeth: Wüste. Ein Topos der Askese. In: Askese und Identität in Spätantike, Mittelalter und Früher Neuzeit. Hrsg. von Werner Röske/Julia Weitbrecht. Berlin/New York 2010 (Transformationen der Antike 14), S. 191–206; hier S. 191.

2.2 Ägyptische Ursprünge?

Die christliche Eremitenbewegung entstand im späten 3. Jahrhundert an der südöstlichen Peripherie des römischen Reiches. Die archäologische Forschung hat Spuren der ersten Einsiedler in Ägypten, Palästina, Mesopotamien, Kleinasien, auf der Sinai-Halbinsel und bei Gaza gefunden.²⁷ Wichtige Impulse für die asketische Bewegung gingen von Alexandria aus, dessen politischer, wirtschaftlicher, religiöser und bildungsgeschichtlicher Status die neue Kultur beförderte.²⁸ Ägypten war jedoch nicht die einzige Region, in der sich das Eremitentum ‚ereignete‘. Erst die nachträglichen literarischen Berichte, insbesondere in der lateinischen Kultur, konzentrieren sich auf die ägyptische Wüste²⁹ und die Leitfigur des heiligen Antonius, dessen von Athanasius von Alexandria³⁰ verfasste Lebensbeschreibung zum Paradigma der christlichen Heiligenviten wurde.

Die ägyptische Wüste ist als Handlungsraum der asketischen Literatur immer auch eine imaginäre Landschaft, die nicht nur eine Bedingung der Askese ist, sondern die in sich den spirituellen Entwurf abbildet und die gegenüber der Wüste, in der die Wüstenväter lebten, immer schon transzendiert ist.³¹ Topographie, Flora und Fauna der Wüste sind Teil der literarischen Inszenierung, denn

27 Die Untersuchungen haben damit den Ursprung des Einsiedlertums in Ägypten infrage gestellt. Vgl. Lilienfeld (1994), S. 158.

28 Vgl. für eine allgemeine Einführung in Kultur und Literatur der monastischen Bewegung in Ägypten Harmless, William S. J.: *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*. New York 2004; hier besonders S. 4 f.

29 Vgl. Stewart, Columba: *Monasticism*. In: *The Early Christian World I*. Hrsg. von Philip F. Esler. London 2000, S. 344–366; hier S. 348–353 zum ägyptischen Mönchtum. Bezüglich der problematischen Emphase des ägyptischen Mönchtums in der europäischen Rezeption formuliert Louth, Andrew: *The Literature of the Monastic Movement*. In: *The Cambridge History of Early Christian Literature*. Hrsg. von Frances Young/Lewis Ayres/Andrew Louth. Cambridge 2004, S. 373–381; hier S. 373 nachdrücklich: „The very notion of the ‚literature of the monastic movement‘ runs the risk of accepting uncritically the propaganda that this literature constituted. The traditional story of the rise of monasticism as a fourth-century phenomenon, associated *par excellence* with the Egyptian desert, is a Catholic legend, which, unlike many others, was reinforced, rather than questioned, by Protestant scholarship.“ Nichtsdestoweniger ist es natürlich diese vom hellenistischen Ägypten ausgehende und ins Lateinische übertragene Literatur, die im mitteleuropäischen Mittelalter rezipiert wird und deshalb auch für diese Studie von Bedeutung ist.

30 Die Rolle der Patriarchen von Alexandria und ihr Einfluss auf die Entwicklung des Christentums und die monastische Bewegung ist ein faszinierender Gegenstand, den zu behandeln hier der Platz fehlt. Vgl. dazu aber Harmless (2004), S. 25–54.

31 Vgl. Goehring, James E.: *The Dark Side of the Landscape. Ideology and Power in the Christian Myth of the Desert*. In: *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 33 (2003), S. 437–351; hier S. 438.

die Lebensweise der Eremiten war eng an die besonderen geographischen Gegebenheiten gebunden. Sie haben sowohl proto-naturwissenschaftlichen Charakter als auch Anteil an der Vermittlung von religiösem Wissen. Dabei wurde die Gegend, in der sich die ersten Eremiten niederlassen, zwar als ‚Wüste‘ bezeichnet, sie entspricht aber nicht der Vorstellung einer Sandwüste. Aus diesem Grund folgen hier in einem kurzen Exkurs einige grundlegende Informationen zu der Region und ihrer Geschichte.

Die römische Provinz *Thebais*, die einen wesentlichen Handlungsraum der Eremitenviten darstellt, war eine der vier römischen Provinzen Ägyptens. Sie erstreckte sich auf dem heutigen Staatsgebiet Ägyptens etwa zwischen dem 28. und dem 24. Grad nördlicher Breite sowie dem 28. Grad westlicher Länge und dem Roten Meer. Die Provinz *Thebais* lag in der subtropischen Klimazone. Nördlich von ihr befand sich ab dem 4. Jahrhundert die Provinz *Arcadia aegypti* mit ihrer Hauptstadt Oxyrhynchos. Südlich grenzte die *Thebais* an die nubische Wüste im heutigen Sudan und an das Aksumische Reich. Westlich lag die Ostsahara oder Libysche Wüste, östlich das Rote Meer. Die zum größten Teil aus Wüste bestehende Provinz *Thebais* wurde in der Mitte von dem fruchtbaren Niltal durchzogen, das zugleich zwei unterschiedliche Landschaftsformationen scheidet.³² Die westlich des Nils liegende Libysche Wüste gehört zu den trockensten Wüsten der Welt. Sie erhebt sich im Bereich der ehemaligen *Thebais* auf Höhen von 200 bis 500 Metern über dem Meeresspiegel. Wenngleich die Libysche Wüste nur 17 % der gesamten Sahara ausmacht und ihr Klima weitgehend lebensfeindlich ist, stellt sie doch den kulturhistorisch bedeutsamsten Teil der großen Wüste dar. Kein anderer Teil der Sahara hat so viele Hochkulturen gesehen und wurde zu allen Zeiten so intensiv bereist. Östlich des Nils liegt die Arabische Wüste, die ebenfalls Teil der Sahara ist, aber eine andere Landschaftsformation aufweist. Die Arabische Wüste ist keine Sandwüste,³³ sondern besteht aus großen Basalt- und Granitformationen. Sie erhebt sich auf 200 bis 1000 Meter über den Meeresspiegel. Einzelne Gipfel, wie der Gebel Shayeb El-Banat im äußersten Süden der ehemaligen Provinz *Thebais*, erreichen über 2000 Meter. Alle wichtigen Städte der *Thebais* lagen an den Ufern des Nils. Im Mittelpunkt der Provinz lagen *Ptolemais Hermeiou* und das historische Theben. Im Norden befand sich *Hermopolis magna* und im Süden *Syène*, das heutige Assuan.

Die Topographie der *Thebais* erklärt, wie die besondere Entwicklung der Eremitenbewegung in der Region überhaupt möglich war. Für den Rückzug in

³² Vgl. zu Topographie und Klima der *Thebais* auch Bagnall, Rodger S.: *Egypt in Late Antiquity*. Princeton 1993, S. 15–23.

³³ Allerdings ist auch die Libysche Wüste das nur zum Teil.

die Wüste war meist keine tage- oder gar wochenlange Reise nötig, sondern es genügte, sich nur wenige Kilometer vom Nil zu entfernen, um eine gänzlich lebensfeindliche und menschenleere Umgebung zu erreichen. Die relative Nähe zur Zivilisation machte es möglich, dass die Eremiten sich mit Nahrung und Wasser versorgen konnten. Für Reisende, die nicht nur kleine Strecken zurücklegten, war die *Thebais* jedoch fast überall eine Herausforderung: Die Libysche Wüste westlich des Nils ist außerordentlich trocken, die Arabische Wüste östlich des Nils ist felsig und unwegsam. Die Täler des Nils sind zwar fruchtbar und wasserreich, doch stellte der längste Fluss der Erde auch ein nicht leicht zu überquerendes Hindernis für Reisende dar. Die Ufer sind von Krokodilen und anderen wilden Tieren bevölkert.

Ägyptens politischer Status war durch sein Verhältnis zu Rom bestimmt, das aus der Region große Mengen agrarischer Güter bezog.³⁴ Im 3. Jahrhundert wurde die römische Herrschaft über Ägypten von innen und außen immer wieder bedroht. 292 kam es zum Aufstand in Oberägypten, dem sich 294 auch Alexandria anschloss und der ein Jahr später von Diocletian mit militärischen Mitteln niedergeworfen wurde. Gleichzeitig waren in Ägypten christliche Gemeinden entstanden, die bis zur Konstantinischen Wende Verfolgungen durch die Römer ausgesetzt waren. Es bestand also in Ägypten, besonders in und um Alexandria am Ende des 3. Jahrhunderts, eine Spannung zwischen der Bevölkerung und der römischen Verwaltung, welche versuchte, die Kontrolle über die Region zu behalten und für einen ungehinderten Fluss der Getreideabgaben zu sorgen.³⁵ In der Bevölkerung entstand das Bedürfnis, sich den repressiven Verhältnissen zu entziehen.³⁶ Zugleich lässt sich im Widerstand gegen Rom auch ein Schwinden von dessen kultureller Deutungshoheit erkennen. Die Spannung verstärkte sich dort, wo die nichtchristlichen Römer auf christliche Bewohner Ägyptens trafen.

Alexandria war ein Ort, dessen Bildungsgeschichte über die römische Kultur hinausreichte. Die Stadt war bereits ein kulturelles und wirtschaftliches Zentrum der hellenistischen Welt gewesen,³⁷ hatte zeitweilig eine der größten jüdischen

³⁴ Vgl. Harmless (2004), S. 8.

³⁵ Peter Gendolla führt zudem die Repressionen an, die die ägyptischen Bauern und Handwerker durch die römische Herrschaft erleiden mussten. Vgl. Gendolla (1991), S. 14–15.

³⁶ Hans Conrad Zander spricht etwas tendenziös von den „Steuerflüchtlingen in der Wüste“. Zander, Hans Conrad: Als die Religion noch nicht langweilig war. Die Geschichte der Wüstenväter. Gütersloh 2011, S. 72.

³⁷ Seit der Eroberung durch Alexander im Jahr 332 vor Christus, in deren Zuge auch Alexandria gegründet wurde, hatte Ägypten dreihundert Jahre unter der Herrschaft der Ptolemäer gestanden, bevor Octavian 30 vor Christus Marcus Antonius und Kleopatra VII. niederwarf und Ägypten unter römische Kontrolle brachte. Vgl. dazu Harmless (2004), S. 9.

Gemeinden der Welt beherbergt³⁸ und schon um 60 v. Chr. hatte die Stadt etwa eine Millionen Einwohner.³⁹ Die Vielfalt der Kulturen brachte auch eine Vielfalt der Sprachen mit sich: In Ägypten und besonders in Alexandria wurden neben der koptischen Volkssprache von vielen Einwohnern Griechisch und Latein gesprochen und geschrieben,⁴⁰ was eine wesentliche Voraussetzung für die spätere Verbreitung der christlich-asketischen Kultur war. Die asketischen Strömungen des Hellenismus, welche die Philosophenschulen vielfach bestimmten,⁴¹ waren auch in Alexandria präsent und es existierten bereits Formen christlicher Askese; einzelne Christen zogen sich in Zellen innerhalb der Städte zurück, um ein asketisches Leben zu führen.⁴² Sie stellten die Vorbilder für die Wüstenväter dar. Im 2. Jahrhundert war in Alexandria zudem die erste christliche Katechetenschule nach dem Vorbild der Philosophenschulen entstanden.⁴³ Auch im 3. Jahrhundert gingen von Alexandria wichtige kulturelle Impulse, besonders für das Christentum, aus. Am Anfang des 3. Jahrhunderts hatten Clemens Alexandrinus und Origenes in der Stadt gelebt und gewirkt. Die Stadt bot also neuen religiösen Entwürfen ein geistiges Umfeld für deren theoretische Entwicklung, weil sie Treffpunkt verschiedener philosophischer und religiöser Strömungen, Archiv kulturellen Wissens und ein Ort intellektueller Entfaltung und Debatte war.⁴⁴ Nicht zuletzt wurden in Alexandria große Teile der ‚Septuaginta‘-Übersetzung angefertigt.⁴⁵

38 Zur Geschichte der jüdischen Gemeinden in Ägypten vgl. Schulman, Alan Richard u. a.: [Art.] Egypt. In: *Encyclopaedia Judaica*. 2. Aufl. Bd. 6. Detroit 2007, S. 222–236; hier besonders S. 226–230.

39 Vgl. Müller, Caspar Detlef: [Art.] Alexandrien I. In: *TRE*. Bd. 2. Berlin/New York 1978, S. 248–261; hier S. 249.

40 Vgl. Harmless (2004), S. 10 f.

41 Vgl. Lilienfeld (1994), S. 158.

42 Vgl. dazu Dossey, Leslie: *The Social Space of North African Asceticism*. In: *Western Monasticism ante litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Hrsg. von Hendrik Dey/Elizabeth Fentress. Turnhout 2011, S. 137–157; hier S. 137 f.

43 Vgl. Müller (1978), S. 253 f.

44 Zum besonderen Verhältnis der entstehenden monastischen Bewegung und der ägyptischen Kirche vgl. Martin, Annick: *Les relations entre le monachisme Égyptien et l'institution ecclésiastique au IV^eme siècle*. In: *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004*. Hrsg. von Alberto Camplani/Giovanni Filoramo. Leuven u. a. 2004 (*Orientalia Lovaniensia analecta* 157), S. 13–46, die auf S. 14 zum Beispiel darauf hinweist, dass die Seelsorge der Wüsteneremiten nicht von kirchlichen Vertretern, sondern von den jeweiligen spirituellen Leitern, den ‚Vätern‘ übernommen wurde und dass insofern immer eine Spannung zwischen der Institution der Kirche und den charismatischen Wüstenvätern bestand.

45 Vgl. Müller (1978), S. 252.

Die in der Katechetenschule von Alexandria gelehrt christliche Theologie, die asketischen Ideale der hellenistisch-römischen Philosophie und die asketischen Traditionen des hellenistisch-ptolemäischen Polytheismus bildeten das Substrat, in dem die neuen christlichen Konzeptionen von Askese wurzelten. Dabei war eine ganze Reihe der genannten Aspekte nicht auf Alexandria beschränkt, sondern betraf die gesamte südöstliche Peripherie des römischen Reiches, doch blieben Alexandria und das ägyptische Mönchtum der wichtigste Bezugspunkt für das europäische Mönchtum.

Die literarischen Zeugnisse heben fünf Protagonisten der ägyptischen Eremitenbewegung hervor:⁴⁶ Antonius der Große gilt als ‚erster‘ Wüsteneremit, Pachomius als Gründer des zönobitischen Mönchtums, Macarius der Große gründete die wichtige eremitische Niederlassung südöstlich von Alexandria in der sketischen Wüste, Ammon bildete die bekannten Niederlassungen Kellia und Nitria, Macarius von Alexandria wurde als Leiter von Kellia bekannt. Die Identifikation und Gestaltung von Leitfiguren für die entstehende Kultur geschah vor allem durch Verfasser der asketischen Literatur, wie Athanasius von Alexandria und Hieronymus. Sie inserierten zugleich theoretische Entwürfe von Askese, die auf ältere Konzepte zurückgriffen und im Folgenden konkretisiert und weiterentwickelt wurden.

2.3 Anachorese und Zönobium

Die Begriffe, mit denen die Einsiedler und ihre Lebensform bezeichnet wurden, können einen Eindruck der historischen Spannungen vermitteln, in denen sich die asketische Bewegung im 4. Jahrhundert befand. Grundlegend ist das Konzept des Anachoretentums. Der Begriff leitet sich aus dem altgriechischen Verb ἀναχωρέω ab und bedeutet „sich zurückziehen“⁴⁷. Er bezeichnet damit einen individuellen Prozess der Desozialisierung, der aber nicht Vereinzelung meinen muss. Schon der heilige Antonius versammelte bald nach seinem Rückzug aus der weltlichen Gesellschaft eine Anhängerschar um sich. Die Pragmatik gebot es, dass sich die Anachoreten in der Wüste absicherten, indem sie sich zu Kolonien zusammenschlossen.⁴⁸ Deren Angehörige lebten zwar gemeinsam, vollzogen aber ihre je eigene religiöse Praxis. Diesem Leben wohnte ein selbstbestimm-

⁴⁶ Vgl. Harmless (2004), S. 18.

⁴⁷ Vgl. Lilienfeld (1994), S. 152.

⁴⁸ Gleichzeitig existierten aber auch vielfältige Zwischenformen. So hat es in der Nitrischen Wüste Einsiedler gegeben, die unter der Woche allein lebten, sonntags aber zum Gottesdienst

ter Aspekt inne, denn der Einzelne folgte seinem eigenen Tagesablauf. Geregelt wurde das Zusammenleben nur vom ‚Wort‘ eines anerkannten Vaters, den man um Hilfe und Rat bat. Die Sammlung dieser ‚Worte‘ oder ‚Apophthegmata‘ fließen als Sammlungen in die Tradition der Wüstenväterliteratur ein.⁴⁹ Ein solches Konzept systematischer Unordnung individueller Glaubenspraktiken ist in ein institutionalisiertes Religionswesen kaum integrierbar.⁵⁰ Wenn auf die ersten rein anachoretischen Entwürfe des Wüstenlebens später zunehmend Modelle folgten, die einen gemeinschaftlichen Glaubensvollzug vorschrieben, so lässt sich das auch als Versuch der Reintegration eines zur Entgrenzung drängenden Phänomens verstehen.⁵¹

Bereits im 3. Jahrhundert wurde die griechische Bezeichnung μοναχός für die Anachoreten gebraucht, auch die Antoniusvita des Athanasius verwendet sie. Der Begriff war schon vor den Wüstenvätern üblich und bezeichnete den unverheirateten Menschen beiderlei Geschlechts, meinte also das Alleinsein im Sinne von familiärer Ungebundenheit und Keuschheit.⁵² Aus μοναχός entwickelte sich der allgemeinere Begriff Mönch. Μοναχός meinte im Zusammenhang der Einsiedlerbewegung des 3. und 4. Jahrhunderts die Abwendung von weltlichen Bindungen und Zusammenhängen und die Hinwendung zu einer neuen Lebensform, die durch andauernden Gottesdienst bestimmt wurde. Die Asketen zogen sich zu diesem Zweck zurück und wurden Eremiten, Bewohner der ἔρημος, der Wüste. Mit der Übertragung des Konzepts in den westlichen Kulturraum wurde daraus allgemeiner der Bewohner der Einöde und im Deutschen der Einsiedler. Das Leben der Anachoreten war von religiöser Übung, von ἀσκησις bestimmt, die auf das Abstreifen des Weltlichen zugunsten der Gottesannäherung zielte. Insofern waren Anachoreten immer auch Asketen.

Der Gegenentwurf zum anachoretischen Mönchtum war nicht die Vereinzelung, sondern das zönotische Leben einer Gemeinschaft, das in der gleichförmigen religiösen Praxis aller Angehörigen einer Gemeinschaft bestand. Die

zusammenkamen. Vgl. Bretel, Paul: Les ermites et les moines dans la littérature française du Moyen Age (1150–1250). Paris 1995, S. 116 f.

49 Vgl. Frank (2010), S. 21 f.

50 Wobei die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis der charismatischen Wüstenväter zur Institution Kirche ein eigenes Buch füllen könnte. Die Darstellung dieses Verhältnisses ist nicht zuletzt davon abhängig, in welchen politischen Konstellationen die Texte jeweils stehen. So stellt Athanasius den anachoretisch lebenden heiligen Antonius als in jeder Hinsicht orthodox dar, weil eines seiner zentralen Anliegen die Abwehr des Arianismus ist. Vgl. Gemeinhardt, Peter: Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende. München 2013, S. 77–83.

51 Vgl. Gendolla (1991), S. 51.

52 Vgl. Lilienfeld (1994), S. 152.

Bezeichnung Zönobiten geht auf die griechischen Begriffe κοινός und βίος zurück und meinte also das Leben in Gemeinschaft. Das zönobitische Leben war durch kodifizierte Regeln organisiert. Die Unterwerfung unter die Ordnung wurde zum konstitutiven Bestandteil des Mönchseins. Gemeinsames Leben bedeutete dabei die gemeinsame (nach außen abgeschlossene) Wohnung, gemeinsame Arbeit und gemeinsames Gebet.⁵³ Arbeit und Gebet hatten die Anachoreten jeder für sich praktiziert. Es standen sich also nicht Einsiedler und Gemeinschaften, sondern ein anachoretisches Mönchtum und ein zönobitisches Mönchtum gegenüber. Sie unterschieden sich zwar voneinander darin, dass die Gemeinschaft eine unterschiedliche Funktion in der religiösen Praxis hatte,⁵⁴ doch können sich beide in einem gemeinschaftsförmigen Leben realisieren.⁵⁵

Der zentrale Gründungstext der zönobitischen Gesellschaften ist die erste Ordensregel, deren Abfassung dem heiligen Pachomius zugeschrieben wird. Die Pachomiusregel, die der Heilige der Legende nach von einem Engel empfangen haben soll, wird in der um 420 verfassten ‚Historia Lausiaca‘ des Palladius von Helenopolis wiedergegeben. Sie stellt eine strenge Ordnung des Lebens in der Gemeinschaft dar.

Mit der strengen Regelung und der hinzutretenden Konzentration der Entscheidungsgewalt bei einem Leiter, dem Abt, veränderte sich der Charakter der Gemeinschaften fundamental, denn in hierarchisch strukturierten sozialen Zusammenhängen wird Arbeitsteilung möglich. Die eremitischen Gemeinschaft-

53 Vgl. Lilienfeld (1994), S. 161.

54 So führt auch Ranke-Heinemann, Uta: Das frühe Mönchtum. Seine Motive nach den Selbstzeugnissen. Essen 1964, S. 46 aus: „Es handelt sich um einen Unterschied der Gestaltung, nicht aber des Prinzips. So bedeuten der praktische Gehorsam der Coenobiten und die Unterwerfung des eigenen Willens unter den Vorsteher des Coenobiums nur einen konkreten Ausdruck der auch im Anachoretentum intendierten Selbstverleugnung. Dazu fehlt solcher praktische Gehorsam auch im Anachoretentum keineswegs. Das Moment der geistigen Vaterschaft ist auch dort lebendig.“

55 Entsprechend argumentiert auch Rousseau, Philip: The Desert Fathers and their Broader Audience. In: Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar Turin, December 2–4, 2004. Hrsg. von Alberto Camplani/Giovanni Filoramo. Leuven u. a. 2004 (Orientalia Lovaniensia analecta 157), S. 89–108; hier S. 91: „I am not talking about the possible contrast between a rootless and a settled, a solitary and a coenobitic life. Nor am I asking whether one style of asceticism was prior to or merely contemporaneous with another. We are faced, rather, with genuine uncertainty about an ascetic's obligation towards other people; about the way to exploit (if exploit them one might) the opportunities that proximity provided. If we opt for commitment modified only by fear, we shall expect to find, even among the cautious, the notion of being part of a wider spiritual economy (with exhortation, pedagogy, and example at its heart).“

ten wurden mit der Einführung des pachomianischen Systems zu Organisationen, die das Leben ihrer Mitglieder weitgehend bestimmten und kontrollierten. Nicht zuletzt konnten sie so zu äußerst erfolgreichen ökonomischen Einheiten werden, was ein ausgedehntes karitatives Engagement ermöglichte, die Gemeinschaften aber vom Ideal der monastischen Selbstbeschränkung und Armut tendenziell entfernen konnte.⁵⁶

2.4 Von den Wüstenvätern ins 13. Jahrhundert

Es ist umstritten, inwieweit das abendländische Mönchtum, das um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Westeuropa zu entstehen begann, ein Import aus dem Osten oder eine eigenständige Entwicklung war.⁵⁷ Ganz sicher aber stellten die Anachoretengemeinschaften und die bereits existierenden zönotischen Gemeinschaften im Osten einen Bezugspunkt für die ersten westlichen Mönche dar. Anders als im Orient begann das westliche Mönchtum aber nicht als Massenphänomen, sondern als Elitenkultur. Die ersten Gläubigen, die sich in Europa aus der Welt zurückzogen, um ein asketisches Leben zu führen, entstammten dem römischen Adel. Sie zogen sich aufs Land zurück und studierten die Geschichten der Wüstenväter in den lateinischen Übersetzungen, die mittlerweile vorlagen: Die ‚Vita Antonii‘ in der lateinischen Fassung des Evagrius, die Pachomiusregel und die monastischen Schriften und Viten, die Hieronymus übersetzt und verfasst hatte, die ‚Historia monachorum in Aegypto‘ des Rufinus von Aquileia sowie die lateinischen Übersetzungen der Apophthegmata.⁵⁸ Hieronymus selbst war während seines Aufenthalts in Rom von 382 bis 384 als Lehrer und Vorbild maßgeblich an dieser Entwicklung beteiligt. Eine besondere Rolle spielten dabei Frauen aus der römischen Oberschicht, wie die Witwe Marcella und Paula die Ältere,⁵⁹ deren Lebensbeschreibungen ihrerseits später in die ‚Vitaspatrum‘-Sammlungen aufgenommen wurden. Als einige römische Asketen beschlossen, dauerhaft die neue Lebensform beizubehalten, wurden aus Wohnhäusern die ersten Stadtklöster

⁵⁶ Vgl. Lilienfeld (1994), S. 162.

⁵⁷ Vgl. Frank (2010), S. 35.

⁵⁸ Vgl. zur spätantiken monastischen Kultur in Italien und Gallien Stewart (2000); hier S. 359–363.

⁵⁹ Vgl. zur Rolle der aristokratischen Familien im Zusammenhang der Christianisierung Roms Brown, Peter: Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy. In: JRS 51 (1961), S. 1–11. Besonders zur Rolle der Frauen in der Rezeption der asketischen Ideale vgl. das entsprechende Kapitel bei Fürst, Alfons: Hieronymus. Askese und Wissenschaft. Freiburg i. Br. 2016, S. 54–58.

des Westens.⁶⁰ Von Rom ausgehend entwickelte sich die Klosterkultur ab dem späten 4. Jahrhundert in ganz Italien und darüber hinaus, wobei unterschiedliche Formen je nach Ort und Funktion entstanden. Zur selben Zeit entstand als erste westliche Mönchsregel die in verschiedenen Fassungen existierende ‚Augustinusregel‘.⁶¹ Außerordentlich fruchtbar war die monastische Idee in Gallien, wo sie ebenfalls von aristokratischen Kreisen rezipiert wurde. Sie fanden in der Figur des Bischofs Martin von Tours und seiner durch Sulpicius Severus gestalteten Vita ein Vor- und Leitbild,⁶² das einen westlichen Gegenentwurf zu den östlichen Eremitenviten darstellte.⁶³ Neben dem heiligen Martin war Johannes Cassianus eine zentrale Vermittlungsfigur für die Übertragung des asketischen Ideals nach Zentral-, West- und Nordeuropa.⁶⁴ Ebenfalls nachhaltig wirkte das monastische Ideal auf den irischen Inseln, wo die Mönche das strenge Ideal der asketischen Heimatlosigkeit (*peregrinatio*) pflegten. Die schnelle Ausbreitung des Mönchtums in Europa im 4. und 5. Jahrhundert brachte eine Vielzahl von Regelwerken hervor.⁶⁵ Eine dieser Regeln gelangte zu allgemeiner Bedeutung, nämlich die im 6. Jahrhundert für eine Klostergemeinschaft im mittellitalienischen Monte Cassino abgefasste Regel Benedikts von Nursia, die im Mittelalter zur Grundlage vieler Ordensregeln werden sollte.

Da die Entwicklungen innerhalb des europäischen Ordenswesens hier kaum angemessen zu erfassen sind, bietet es sich an dieser Stelle an, einen zeitlichen Sprung in das 12. Jahrhundert zu machen und mit der Entstehung der Ritterorden wieder einzusetzen. Sie haben gegenüber den traditionellen Orden eine neue Funktion, was vielfältige Variationen der monastischen Regeln und Strukturen mit sich bringt.

Die Neugründung von christlichen Orden beinhaltet immer auch eine Revision des Hergebrachten und eine Rückbesinnung auf die Tradition monastischer Lebensführung, weshalb Neubeginn und Fortschreibung dabei immer zusammenfielen:

⁶⁰ Vgl. Frank (2010), S. 37.

⁶¹ Vgl. dazu Schreiner (2013).

⁶² Vgl. Frank (2010), S. 43; Sulpicius Severus: Vita sancti Martini. Lat. u. dt. Übers., Anm. und Nachw. v. Gerlinde Huber-Rebenich. Stuttgart 2010.

⁶³ Vgl. Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen. Von den frühchristlichen Märtyrern bis zur Gegenwart. München 2010, S. 34–36.

⁶⁴ Vgl. Stewart (2000), S. 361–363.

⁶⁵ Unbeachtet bleiben muss hier der theologische Einfluss von Tertullian und Augustinus auf die entstehende europäische monastische Kultur. Vgl. für eine kurze Einführung Stewart (2000), S. 363f.

Durch die Geschichte des Mönchtums hindurch empfinden die Mönche selbst eine permanente Identität ihres gemeinten Daseins, und auch für das beobachtende Auge des Historikers kommt diese Identität in allen Wandlungen der Mönchsgeschichte immer wieder zum Vorschein, eine Identität, die als biblisch und evangeliumsgemäß von ihnen verstanden wurde und die m.E. auch ihre historischen Wurzeln in der Lebensform Jesu und seiner Jünger hat [...]. So bedeutet jede Reform und Neugründung im Grunde eine Rückkehr zur ersten und eigentlichen Identität.⁶⁶

Auch die Entstehung der Ritterorden im Mittelalter war auf diese Weise durch Kontinuität und Wandel geprägt. Der Deutsche Orden wurde nach den Templern und den Johannitern als dritter großer Ritterorden in Palästina gegründet. Er ging aus einem um 1190 gegründeten Hospital in Akkon hervor. Die Ordensregel, die im 13. Jahrhundert entstand, greift zur Legitimierung des Ordens auf Abrahams Kampf um Lots Befreiung und dessen Bestätigung durch Melchisedech⁶⁷ zurück.⁶⁸ Schon damals, so die Regel, *hûb sich ritterschaft von den gloubegen wider die ungeloubegen*.⁶⁹ Der Kampf gegen die ‚Ungläubigen‘ ist damit wie bei den Templern von Anfang an ein Grundprinzip des Ordens.⁷⁰ Der Deutsche Orden folgt laut der Regel auch den Makkabäern nach,

66 Lilienfeld (1994), S. 151.

67 In der entsprechenden Passage des Alten Testaments ist die kriegerische Grundstimmung unübersehbar. Vgl. 1. Mose 14,14–20: „Und als Abraham hörte, dass sein Bruder gefangen weggeführt war, ließ er seine bewährten Männer, die in seinem Haus geborenen Sklaven, ausrücken, 318 Mann, und jagte ihnen nach bis Dan. Und nachts teilte er sich und fiel über sie her, er und seine Knechte, und schlug sie und jagte ihnen nach bis nach Hoba, das links von Damaskus liegt. Und er brachte die ganze Habe zurück; und auch Lot, seinen Neffen, und dessen Habe brachte er zurück und auch die Frauen und das Volk. Und als er zurückkehrte, nachdem er Kedor-Laomer und die Könige, die mit ihm gewesen, geschlagen hatte, zog der König von Sodom aus, ihm entgegen, in das Tal Schawe, das ist das Königstal. Und Melchisedek, König von Salem, brachte Brot und Wein heraus; und er war Priester Gottes, des Höchsten. Und segnete ihn und sprach: Gesegnet sei Abraham von Gott, dem Höchsten, der Himmel und Erde geschaffen hat! Und gesegnet sei Gott, der Höchste, der deine Bedränger in deine Hand ausgeliefert hat!“

68 Und konkretisiert damit, auch aber nicht nur im Anschluss an Bernhard von Clairveaux, die Idee der *milita Christi* auf das tatsächliche Waffenhandwerk der Ritterschaft hin, wie es so oder so ähnlich auch in den anderen Ritterorden geschah. Vgl. Elm, Kaspar: Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungsstand und Forschungsprobleme. In: Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter. Hrsg. von Zenon Hubert Nowak. Torun 1993, S. 7–44; hier S. 14–16.

69 Ordo Fratrum Domus Hospitalis Sanctae Mariae Teutonicorum in Jerusalem. Die Statuten des Deutschen Ordens nach den ältesten Handschriften. Nachdr. der Ausg. Halle a. d. S. 1890. Hrsg. von Max Perlbach. Hildesheim u. a. 1975, S. 23.

70 Vgl. zur Stellung der alttestamentlichen Literatur innerhalb des Deutschen Ordens Neecke, Michael: Strategien der Identitätsstiftung. Zur Rolle der Biblepik im Deutschen Orden (13./14. Jahr-

die durch ir ê unde umme den gelouben striten mit den heiden, die sie twingen wolden, daz sie Gotes verlougeten, unde mit sîner helfe sie sô gar überwunden unde vertilgeten, daz sie die heiligen stete wider gereinegeten, die sie hêten geunreint, unde den vride macheten wider dem lande.⁷¹

Doch der Orden hatte nicht nur kämpfende Brüder, sondern neben den Rittern, die *vertilgent die viende des glouben mit einer starken hant*, gab es auch *entphêhere der geste unde der pilgerîne*⁷² und Brüder, *die von miltekeite den siechen, die in dem spîtale ligent, dienen in eime brinnendigem geiste*.⁷³ Für alle diese Aufgaben waren vor allem nicht klerikal gebildete Ordensangehörige zuständig. Deren geistliche Betreuung unternahmen die

paffen, die eine werde unde eine nuzze stat hânt, daz sie in der cît des vrides alsô glestern mitten unde in umme loufen unde mane die leigen brûdere, daz sie ir regelen vaste halden unde daz sie in Gotes dienest tûn und sî berihten mit den sacramenten.⁷⁴

Das Zitat macht deutlich, dass die monastischen Konventionen im Deutschen Orden an dessen militärische Tätigkeit angepasst waren, denn in Kriegszeiten hatten die Kleriker des Ordens nicht mehr die Aufgaben der geistlichen Bildung und Mahnung, sondern sollten die Kampfkraft der Krieger stärken, indem sie sie an die Passion Christi erinnerten.⁷⁵ Auch die Aufnahmeeregeln waren weniger streng geregelt als in anderen Orden, praktische Aspekte wie etwa Speisevorschriften wurden an die Anforderung einer militärischen Organisation angepasst. Edith Feistner hat darauf hingewiesen, dass der Zustand des Krieges innerhalb der Statuten dem karitativen Wirken übergeordnet sind, und daraus die These abgeleitet, dass der Glaubenskrieg ein entscheidendes Identitätsmerkmal der Angehörigen des Ordens war, auch als die Unternehmungen im Heiligen Land längst geendet hatten.⁷⁶ Der Orden „verallgemeinert [...] den akuten krie-

hundert). In: Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen: Leben und Nachleben. Hrsg. von Jaroslaw Wenta/Sieglinde Hartmann/Giesela Vollmann-Profe. Torun 2008 (Sacra Bella Septentrionalia 1; Publikacje Centrum Mediewistycznego Wydziału Nauk Historycznych UMK 1), S. 461–472; hier S. 463.

⁷¹ Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 25.

⁷² Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 25.

⁷³ Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 25.

⁷⁴ Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 26.

⁷⁵ Vgl. Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 26.

⁷⁶ Vgl. Feistner, Edith/Neecke, Michael/Vollmann-Profe, Gisela: Krieg im Visier. Biblepik und Chronistik im Deutschen Orden als Modell korporativer Identitätsbildung. Tübingen 2007 (Hermaea N.F. 114), S. 28.

gerischen Konfliktfall vom Ausnahmezustand zum Normalzustand“,⁷⁷ und zwar indem er sich besonders auf die alttestamentarischen Bibelstellen bezog, die den Kampf gegen ‚Ungläubige‘ zum Gegenstand haben.⁷⁸

Ab 1210 wurde der Deutsche Orden, nicht zuletzt durch die intensiven Kontakte zu Friedrich II., im deutschsprachigen Raum immer einflussreicher. Durch den Beitritt und die Unterstützung zahlreicher deutscher Adliger gewann der Orden im 13. Jahrhundert an Landbesitz, der ihm auch ökonomisches Gewicht verlieh. Ebenso wuchsen die Besitzungen in Palästina von Akkon aus stetig durch Kauf und Schenkungen. 1228 brach Friedrich II. zum sechsten Kreuzzug auf und erhandelte 1229 den Frieden von Jaffa, durch den Jerusalem in seine Hände überging. Der Deutsche Orden war ein wesentlicher Faktor der militärischen Stärke Friedrichs II. in Palästina und konnte so seinerseits von dessen Wohlwollen profitieren. 1244 fiel allerdings das nur schwach befestigte Jerusalem an die ägyptischen Ayyubiden und konnte nicht zurückerobert werden. Ab den 1260er Jahren waren die Kreuzfahrerbastionen in Palästina zunehmend bedroht und mit dem Fall von Akkon 1291 war das militärische Engagement der Kreuzritter und des Deutschen Ordens in Palästina praktisch beendet.

Der Deutsche Orden hatte jedoch bereits lange zuvor begonnen, weitere Territorien außerhalb des Heiligen Landes für sich zu gewinnen. Von 1211–1225 verfügte der Orden über ein zusammenhängendes Herrschaftsgebiet im Burzenland (heute Rumänien), das ihm von dem dort herrschenden ungarischen König Andreas II. jedoch wieder entzogen wurde. 1226 erbat der polnische Herzog Konrad I. von Masowien die Hilfe des Ordens im Kampf um das Kulmerland gegen die nichtchristlichen Prußen. Der Orden, durch das Desaster in Ungarn vorsichtig geworden, griff jedoch nicht sofort ein, sondern sicherte zunächst seine eigenen Ansprüche ab. Er erwirkte bei Friedrich II. die Goldbulle von Rimini, mit der dem Orden die Herrschaft über das noch zu erobernde Gebiet der Prußen zugesprochen wurde. Im Zusammenhang mit der Goldbulle von Rimini stehen der Vertrag von Kruschwitz, in dem Konrad von Masowien die Ansprüche des Ordens anerkennt, und die Bulle von Rieti, mit welcher der Anspruch von Papst Gregor IX. bestätigt wird.

Ab 1231 eroberte der Orden einige Gebiete nördlich der Weichsel, konnte sich aber nur unter größten Schwierigkeiten gegen die Prußen durchsetzen.

⁷⁷ Feistner/Neecke/Vollmann-Profe (2007), S. 30.

⁷⁸ Feistner/Neecke/Vollmann-Profe (2007), S. 35 weisen auch darauf hin, dass sich die Statuten ausschließlich auf das Alte Testament beziehen, und argumentieren, dass die „komplette Ausparung des Neuen Testaments als Bezugsbasis für eine typologiegestützte Identitätsbildung“ ein „durchaus logischer Befund“ sei.

1249 musste ein zeitweiliger Frieden geschlossen werden, der den Prußen weitreichende Freiheitsrechte zubilligte. Doch bereits 1245 hatte Innozenz IV. einen ‚immerwährenden Kreuzzug‘ gegen die Prußen proklamiert, sodass der Orden auf einen steten Zustrom von christlichen Kämpfern bauen konnte. 1285 war die Eroberung der von den Prußen beherrschten Gebiete weitgehend abgeschlossen. Die Prußen selbst wurden vertrieben oder nahmen auf unterschiedlichen Wegen den christlichen Glauben an. In nicht unwesentlichem Maße konnten sich die Eliten der prußischen Gesellschaft auch unter der Herrschaft des Deutschen Ordens halten.

Während dieser Zeit unterhielt der Orden auch einträgliche Provinzen (Balleien) innerhalb des deutschen Königreiches. 1285 verfügte der Orden über ein Netzwerk von Niederlassungen, das von Akkon bis an den Pregel reichte. Er hatte ein sicheres Zentrum im deutschen Königreich und ein eigenes Herrschaftsgebiet auf dem ehemaligen Gebiet der Prußen. Dies ist die historisch-politische Situation, in der das ‚Väterbuch‘ und das ‚Passional‘ desselben Autors verfasst wurden. Selbst wenn dabei das ‚Väterbuch‘ nicht aus dem Orden heraus entstanden sein sollte, so wurde es doch in ihm häufig rezipiert. Die Macht des Ordens ist jedoch keine hinreichende Begründung für die Menge der volkssprachlichen Literatur, die im 13. Jahrhundert in seinen Niederlassungen gelesen wurde. Vielmehr ist dafür die spezifische soziale Struktur des Ordens verantwortlich. Die vielfältigen militärischen Unternehmungen des Deutschen Ordens sorgten dafür, dass seine Funktionsstellen von laikalen Adligen besetzt waren. Zwar gehörten dem Orden auch Kleriker an, doch überwog die Zahl der Laien diese bei weitem. Der Laienstatus lässt sich in diesem Zusammenhang vor allem als ein Wissensdefizit verstehen. Die Angehörigen des Ordens verfügten zum großen Teil nicht über das nötige religiöse Wissen und zudem nicht über die notwendigen Lateinkenntnisse, um selbstständigen Zugang zu diesem Wissen zu haben. Damit fehlte ihnen nicht nur die Grundlage zur Mission und zur eigenständigen religiösen Praxis, sondern auch zum Verständnis der von ihnen angestrebten Lebensform: Die Angehörigen der Ritterorden waren ebenso wie alle anderen Mönche zur Keuschheit und zum ritualisierten Leben verpflichtet. Hieraus lässt sich unmittelbar begreifen, warum der Orden eine solche Menge von Bibel- und Legendendichtung hervorgebracht hat.⁷⁹ Es ist anzunehmen, dass die produzierte Literatur besonders der religiösen Belehrung der Ordensangehörigen diene. Auch Edith Feistner unterstreicht die

⁷⁹ Vgl. zu diesem Komplex Masser, Achim: Bibel- und Legendeneplik des deutschen Mittelalters. Berlin 1976 (Grundlagen der Germanistik 19), S. 70–82 und besonders zu ‚Väterbuch‘ und ‚Passional‘ S. 187–192.

Dominanz der Laien im Deutschen Orden und verweist auf die untergeordnete Rolle der Priesterbrüder:

Der Deutsche Orden ist aber, bedingt durch seine militärischen Zielsetzungen, ein ganz und gar von Laien kontrollierter Orden, stellt also, was laikale Autorität angeht, alle anderen Orden außerhalb des Spektrums der Ritterorden sogar weit in den Schatten. Priesterbrüder gehörten im Deutschen Orden nicht zur ‚upper class‘. Sie unterstanden der Kontrolle eines Laien, des Hochmeisters, der aufgrund seiner Machtbefugnisse faktisch auch über das religiöse Leben im Orden bestimmte, obwohl er keine liturgischen Handlungen vornehmen konnte.⁸⁰

Im Innern des Ordens bestand also ein Bedarf an Literatur in der Volkssprache zur Unterweisung der Laien.⁸¹ Das ‚Väterbuch‘ vermochte diesen Bedarf in besonderer Weise zu befriedigen, weil es sowohl biblische Grundlagen als auch die für die monastische Kultur relevanten Werte und Regeln vermittelte.⁸²

80 Feistner/Neecke/Vollmann-Profe (2007), S. 18.

81 Vgl. Klein, Klaus: *Vitaspatrum. Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu den Prosaübersetzungen im deutschen Mittelalter*, Diss. masch. Marburg 1985, S. 320 f. In den Statuten des Deutschen Ordens ist die Lesung während der Mahlzeiten festgeschrieben: Vgl. Statuten des Deutschen Ordens (Perlbach), S. 41 und die Ausführungen bei Gärtner, Kurt: *Marienverehrung und Marienepik im Deutschen Orden*. In: *Mittelalterliche Kultur und Literatur im Deutschordensstaat in Preußen: Leben und Nachleben*. Hrsg. von Jaroslaw Wenta/Sieglinde Hartmann/Giesela Vollmann-Profe. Torun 2008 (*Sacra Bella Septentrionalia* 1; Publikacje Centrum Mediowistycznego Wydziału Nauk Historycznych UMK 1), S. 395–410; hier S. 398–400.

82 Wobei auf die mögliche Zuordnung des ‚Väterbuchs‘ zum Deutschen Orden noch gesondert eingegangen wird.