

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 Eremitinnen¹ und Eremiten des 4. und 5. Jahrhunderts, die unter dem mittellateinischen Titel *Vitaspatrum*² bekannt waren, stellte einen festen Bestandteil des Lebens in mittelalterlichen Klöstern dar.³ Darauf lassen einerseits Verordnungen in den Ordensregeln⁴ und andererseits der große Umfang der Überlieferung entsprechender Texte schließen.⁵ Die prominente Stellung der *Vitaspatrum* in-

¹ 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 Beuronen Tage für Spiritualität und Mystik), Beuron 2002, 9–21.

² 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.

³ Vgl. *Die „Alemanischen 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.

⁴ Vgl. etwa den Hinweis auf den Gebrauch der *Vitaspatrum* bei der Tischlesung in *Die Benediktusregel. 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.

⁵ 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*⁶ und ihrer deutschen Übersetzungen⁷ 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.⁸ Die Forschung hat sich besonders ausgiebig mit der häufig in die *Vitaspatrum* integrierten *Vita Antonii* befasst.⁹ Andere Teile, wie etwa die Apophthegmata¹⁰, haben weniger Beachtung erfahren. Die deutschen Übertragungen der *Vitaspatrum* wurden vor allem im Hinblick auf spezifische Entstehungs- und Rezeptionskontexte hin untersucht.¹¹ 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.¹²

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

⁶ 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.

⁷ 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“*.

⁸ Vgl. Jitse H. F. Dijkstra/Mathilde van Dijk, „Introduction: The Encroaching Desert“, in: *Church History and Religious Culture* 86 (2006), 1–11, 2.

⁹ Vgl. exemplarisch und mit weiterführender Literatur Peter Gemeinhardt, *Antonius. Der erste Mönch. Leben – Lehre – Legende*, München 2013.

¹⁰ 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.

¹¹ 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“* (Hermæa 143), Berlin/Boston 2017, 39–46.

¹² Hoffmann/Williams, „*Vitaspatrum*“, 452.

sich dieser Frage am Beispiel des *Väterbuchs*, der ersten deutschen *Vitaspatrum*-Übersetzung.

1. Die monastische Lebensform als Vervollkommenung

Die Idee eines nach bestimmten Normen und Idealen ‚geformten‘ Lebens existiert bereits in der Antike.¹³ So entwickelt etwa Platon in der *Politeia* einerseits den Zusammenhang von prägenden Lebensumständen und Lebensmustern, der die Grundlage verschiedener Lebensführungen bildet¹⁴, und andererseits die Idee des Lebens der Philosophen, das durch theoretische Normen bestimmt ist und auf diese Weise eine ideale Lebensform vorzugeben vermag.¹⁵ Im geformten Leben des Philosophen verbinden sich demnach durch die Unterwerfung unter theoretisch gewonnene Überzeugungen die entgegenstrebenden Seinsaspekte des Menschen idealtypisch.¹⁶ 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 stehen¹⁷: „*Vita religiosa* verstand sich als eine geregelte und gemeinschaftlich geführte Lebensform zur Selbstheiligung des Einzelnen in Begegnung und Verähnlichung mit Gott.“¹⁸ Ambrosius von Mailand unterscheidet auf der Basis der Evangelischen Räte¹⁹ des Neuen Testaments zwischen zwei Gruppen von Menschen: jenen, die

¹³ Vgl. Giorgio Agamben, *Höchste Armut. Ordensregeln und Lebensform. Homo sacer IV,1*, Frankfurt a. M. 2012, 131–133.

¹⁴ Vgl. etwa Platon, *Politeia* 581c4–5: Διὰ ταῦτα δὴ καὶ ἀνθρώπων λέγομεν τὰ πρῶτα τριττὰ γένη εἶναι, φιλόσοφον, φιλόνομον, 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]).

¹⁵ 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 Röske die Überlegungen Borsts auf: Werner Röske, „Positivierung des Mythos und Geburt des Gewissens. Lebensformen und Erzählgrammatik in Hartmanns ‚Gregorius‘“, in: Matthias Meyer/Hans-Jochen Schiewer/Volker Mertens (Hg.), *Literarische Leben. Rollenentwürfe in der Literatur des Hoch- und Spätmittelalters*, Tübingen 2002, 627–647, 627 f.

¹⁶ Vgl. Borst, *Lebensformen im Mittelalter*, 15.

¹⁷ 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.

¹⁸ Gert Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen*, München 2012, 272.

¹⁹ Vgl. Karl-Heinz zur Mühlen, „Evangelische Räte“, in: *RGK* 2 (1999), 1721–1723.

nur die Vorschriften (*praecepta*) befolgen (Laien, Kleriker), und jenen, die sich auch an die Ratschläge (*consilia*) halten (Religiose)²⁰ 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*.²¹ 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.²² 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.²³ 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.²⁴

Nach der im 4. Jahrhundert verfassten *Vita Antonii* des Athanasius²⁵, die einen hagiographischen Schlüsseltext darstellt²⁶, belehrte der Heilige Antonius seine Mitbrüder mit den Worten: „τὰς μὲν γραφὰς ἱκανὰς 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.“]²⁷ 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

²⁰ Vgl. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 271.

²¹ 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.

²² Vgl. Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 272 f.

²³ Vgl. ebd., 271.

²⁴ 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.

²⁵ 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.

²⁶ Zur Bedeutung und Wirkung der *Vita Antonii* vgl. Benz, „Konkurrenz und Institutionalisierung“.

²⁷ 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.²⁸ 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.²⁹

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“³⁰ (ital. „Altissima Povertà“³¹) 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.³² 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.³³

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.³⁴ Er nimmt damit im An-

²⁸ Vgl. Karl Suso Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Grundzüge 25), 6. Aufl., Darmstadt 2010 [urspr. Darmstadt 1975], 22–26.

²⁹ Vgl. zur Geschichte der monastischen Kultur grundlegend ebd., 1–19.

³⁰ Agamben, *Höchste Armut*.

³¹ Ders., *Altissima Povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza 2011.

³² Vgl. zum Begriff der Lebensform bei Agamben und zur Kritik daran Eva Geulen, *Giorgio Agamben zur Einführung*, Hamburg 2005, bes. 113–124.

³³ Agamben, *Höchste Armut*, 9.

³⁴ Vgl. ebd.

schluss an Michel Foucault den „verborgenen Kreuzungspunkt zwischen dem juridisch-institutionellen Modell und dem biopolitischen Modell der Macht“³⁵ in den Blick, wobei er zugleich Foucaults Beschränkung der Biopolitik auf den modernen Staat infrage stellt³⁶, 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.“³⁷ 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.“³⁸ 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.³⁹ 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 fortschreiben, 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-

³⁵ Ders., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben* (Erbschaft unserer Zeit 16), Frankfurt a. M. 2002, 16.

³⁶ Vgl. ebd.

³⁷ Ders., *Höchste Armut*, 55.

³⁸ Ebd., 90.

³⁹ 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.⁴⁰

Die *Vitaspatrum* zielen darauf, Handlungswissen verfügbar zu machen und zu halten.⁴¹ 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 wurde⁴²: dem um 1280

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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.

⁴² 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 Rezeptionszusammenhänge der *Vitaspatrum*.

entstandenen mitteldeutschen *Väterbuch*.⁴³ 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 Diskursivierungen⁴⁴ 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“⁴⁵ 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:
Swellen 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.]⁴⁶

⁴³ 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 ‚Vita patrum‘ (PL 73/74) dargestellt. Vgl. Karl Hohmann, *Beiträge zum Väterbuch* (Hermaea 7), Halle 1909, 25–36.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ Agamben, *Höchste Armut*, 55.

⁴⁶ 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 Wüstenereimten des 4. und 5. Jahrhunderts darstellt.⁴⁷ Der Text vereinigt längere Eremitenviten mit kürzeren Darstellungen des Lebens einzelner Einsiedler, Reiseberichte, Apophthegmata und Hagiographisches.⁴⁸ 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.“⁴⁹ 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.⁵⁰ 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 ist⁵¹: 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-

⁴⁷ Vgl. zu Aufbau und Quellen des *Väterbuchs* Hohmann, *Beiträge zum Väterbuch*, 20–61.

⁴⁸ Vgl. dazu Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 25–28.

⁴⁹ 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.

⁵⁰ 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).

⁵¹ 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.⁵² 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.⁵³ 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 ist⁵⁴, 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.⁵⁵

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).⁵⁶ 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-

⁵² Vgl. Jean Leclercq, „Mönchtum und Peregrinatio im Frühmittelalter“, in: *Römische Quartalschrift* 55 (1960), 212–225, 212.

⁵³ Vgl. exemplarisch Antonius dreifach wiederholten Rückzug in die Wüste (VB, 241–1556). Vgl. zur Einsiedelei auch Gesine Mierke, „Klaus, 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.

⁵⁴ 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.

⁵⁵ Vgl. Traulsen, *Heiligkeit und Gemeinschaft*, 7–25.

⁵⁶ 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.⁵⁷ Ammon zieht sich erst nach dem Tod seiner Eltern in die Wüste zurück und schart 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

⁵⁷ 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 gefordert⁵⁸, 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 Exempel⁵⁹, 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

⁵⁸ Vgl. oben Anm. 27.

⁵⁹ 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.⁶⁰ 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.⁶¹ 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:

⁶⁰ So wird etwa vom Heiligen Helenus berichtet, er haben andere Eremiten aufgesucht, um mit ihnen zusammen die Messe zu hören. Vgl. VB, 9069–9079.

⁶¹ 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 berûget sere gat:
 Als man daz rûgen 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, dass 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 „zû 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.⁶² 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“⁶³ 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, so dass 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 Paradies⁶⁴ entworfene Ort in der Wüste,

⁶² 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.

⁶³ Melville, *Die Welt der mittelalterlichen Klöster*, 278.

⁶⁴ Vgl. zum irdischen Paradies und der damit verbundenen Topik in der mittelalterlichen deutschen Literatur Monika Unzeitig, „Irdisches Paradies“, in: Tilo Renz/Monika Hanauska/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 ê,
 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 Regeln⁶⁵, sondern auch die *Vitaspatrum*-Texte gelesen.⁶⁶ 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*

⁶⁵ 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.

⁶⁶ 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 brevique 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 Beuroner Tage für Spiritualität und Mystik), Beuron 2002, 9–21.
- Battle, 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: ²VL 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, „Klaue, 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.), *Literarische 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‘* (Hermæa 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.