

KATJA WEIDNER

Das Warten des *Iohannes parvulus* Eine Parodie eremitischer Selbstermächtigung

I. *De Iohanne heremita*

Kann ein Mönch sein Heil in die eigenen Hände nehmen, sollte er seine Klostersgemeinschaft verlassen, um ein eremitisches Leben zu führen? Mit dieser Frage setzt sich im 11. Jahrhundert ein kurzes Gedicht mit dem überlieferten Titel *De Iohanne heremita*¹ auseinander.

Es erzählt von einem bemerkenswert kleinen Mönch namens Johannes, der eines Tages den Wunsch äußert, ein engelsgleiches Leben ohne menschliche Kleidung oder Nahrung zu führen – er möchte, so scheint es, als Eremit leben. Obwohl ihm von diesem Vorhaben abgeraten wird, macht Johannes sich allein auf in die Einöde, übersteht dort nur mühsam sieben Tage und kehrt entsprechend hungrig zurück zur monastischen Gemeinschaft. Sein Mitbruder jedoch versagt ihm den Zutritt, er könne schließlich gar nicht Johannes sein, der sei ein Engel geworden und hätte überhaupt kein Interesse mehr an menschlichen Angelegenheiten. Eine ganze Nacht muss Johannes so als Strafe für seine Überheblichkeit vor verschlossenem Tor büßen, bis er schließlich Einlass erhält. Geduldig lässt er die verdiente Schelte über sich ergehen, denn er ist hungrig und möchte Brot. Von nun an, so der Abschluss des Gedichts, fügt Johannes sich den Regeln der Gemeinschaft und nimmt umso eifriger an der klösterlichen Arbeit teil.

Das Gedicht stammt vermutlich von dem Bischof Fulbert von Chartres² (gest. 1028), der als Gründer der dortigen Kathedralschule wie viele andere Bischöfe und Äbte dieser Generation in den politisch-theologischen Auseinandersetzungen der Kirchenreform eine wichtige Rolle einnimmt.³ Das Gedicht hat dreizehn Strophen mit jeweils vier achtsilbigen

¹ Chartres, Bibliothèque municipale, MS 111 f. 93v.

² Einführend zu Fulbert von Chartres vgl. Behrends 1979, xiii–xxxvi.

³ Da eine Reihe von Handschriften das Gedicht neben Textzeugnissen Fulberts aufführen, kommt seine Identifikation als Autor durchaus in Betracht. Vgl. Behrends 1976, xxv gegen Strecker 1926, 100–101. Angesichts der durch Frederick Behrends vervollständigten Handschriftenüberlieferung, die etwa Karl Strecker noch nicht vorlag, liegt

Versen, die zumeist nach dem Prinzip der ambrosianischen Hymnenstrophe durch einen Reim verbunden sind. Bis auf wenige Ausnahmen ist es rhythmisch ›pseudojambisch‹ organisiert, Hiäte gibt es nicht.⁴ Mit fünfzehn mittelalterlichen Handschriften aus dem 11. und 12. Jahrhundert ist es relativ weit verbreitet,⁵ in der Forschung hat es jedoch, außer im Überlieferungszusammenhang der *Carmina Cantabrigiensia*,⁶ nur wenig Aufmerksamkeit erfahren. Etwaige politische Zusammenhänge mit cluniazensischen Reformbestrebungen wurden vereinzelt aufgezeigt,⁷ sein parodistischer Charakter angemerkt,⁸ eine literaturwissenschaftliche Interpretation des Gedichts allerdings gibt es bislang nicht. In der folgenden Untersuchung soll dies nachgeholt werden.

Wie zu zeigen sein wird, steht im Hintergrund von *De Iohanne heremita* ein bestimmtes Konzept des ›Eremiten‹, dessen inhärente Prämissen die Parodie des Gedichtes *ex alio* offenbar macht. In der folgenden Untersuchung wird dabei gerade der Aspekt des Wartens als zentrales Merkmal dieses Diskurses⁹ ausgemacht werden. Das ›Warten‹ kann deshalb

Fulbert von Chartres als Autor des Gedichts nahe. Für eine genaue Folio-Angabe einzelner Handschriftenzeu gen vgl. auch Baron 1968, 37 sowie 43.

⁴ Einführend zu *De Iohanne abbate* vgl. den Kommentar bei Ziolkowski 1998, 294–296.

⁵ Die Handschriften, die die neueste Edition der *Carmina Cantabrigiensia* von Jan M. Ziolkowski für die Parallelüberlieferung aufführt (Ziolkowski 1998, 292–293), müssen um diese Fulbert-Handschriften ergänzt werden. Die verlorene Fulbert-Handschrift X, die Karl Strecker (Strecker 1926, 100–101) annimmt und Ziolkowski aufführt, ist in den fünfzehn Handschriften genauso wenig wie das Zeugnis E (Charles de Villiers, *Fulberti Carnotensis episcopi opera varia* (1608), 182–183) berücksichtigt. Bei den mittlerweile bekannten Fulbert-Handschriften handelt es sich um: Lincoln Cathedral, MS 134; Durham Cathedral, MS B. II. 11; Leiden, Vossianus latin Q. 12; Paris, Bibliothèque Nationale, latin 14167; Vatican, Reginensis latin 278, zit. nach der Edition Behrends 1976, 266–269. Die Entstehung von *De Iohanne heremita* im Frankreich des 11. Jahrhunderts gilt in jedem Fall als gesichert, vgl. Brunhölzl 1992, 250–251.

⁶ Zu den *Carmina Cantabrigiensia* vgl. einführend Ziolkowski 1998, xvii–lv. Wegen der notwendigen Ausweitung der Sammlung, die erst mit der Edition Jan M. Ziolkowskis erfolgt ist, sind die älteren Einführungen etwa des Verfasserlexikons (Langosch 1978) oder des Lexikons des Mittelalters (Bernt 1983) in weiten Teilen überholt. Für die Handschrift vgl. einführend Rigg/Wieland 1975.

⁷ Vgl. Bechthum 1941, 48–50; Szövérfy 1987; Szövérfy 1992.

⁸ Vgl. Lehmann ²1963, 18. Martha Bayless (Bayless 1996) zitiert das Gedicht in ihrer Monographie hingegen nicht.

⁹ Der Diskursbegriff hier und im Folgenden beruft sich auf Michael Titzmann (Titzmann 1989, 51–55), der damit in der Folge Michel Foucaults »ein *System des Denkens und Argumentierens*, das von einer Textmenge abstrahiert ist« versteht. Bestimmt ist dieses System unter anderem über den gemeinsamen »Redegegegenstand« sowie die »Regularitäten der Rede«. Für den Diskurs der Wüstenvätererzählungen, der als Corpus der *Vitae patrum* bereits im Mittelalter zusammenhängend rezipiert worden ist,

Angelpunkt der Parodie werden, da das diffizile Konzept eines ›Eremiten‹, wiewohl außerordentlich und transgressiv in seiner Figurierung, hinsichtlich des Heilserwerbs niemals vollständig handlungsmächtig (*qua Agency*) gedacht werden darf.¹⁰ Ein Mönch kann Eremit werden, auf sein Heil hingegen muss auch er, möglicherweise vergeblich, warten. Dieses Spannungsverhältnis von Selbstermächtigung und Fremdbestimmtheit verhandelt *De Iohanne heremita*.

II. Die Vorlage(n) in *gestis patrum*

Wie in der Forschung bereits verschiedentlich angemerkt wurde,¹¹ nennt das Gedicht schon in der ersten Strophe eine Vorlage und setzt damit seinen eigenen hermeneutischen Horizont.¹² Als ›Lesender‹ (*legi*) beruft sich der Sprecher auf einen konkreten Text (*quoddam*). Die Bezeichnung des Gelesenen als *ridiculum* markiert Haltung und intendierte Rezeptionsweise von Beginn an als humoristisch. Die *gesta patrum ueterum*, »die Taten der alten Väter«, weisen das Gedicht schließlich als rhythmische Bearbeitung einer Vorlage aus, die innerhalb der sogenannten *Vitae patrum*¹³ identifiziert werden kann.¹⁴

Die *Vitae patrum* beschäftigen sich mit den Lebensbeschreibungen der ersten Wüstenväter. Zu ihnen zählen etwa die *Historia monachorum* des Rufinus, die drei Mönchsviten des Hieronymus und in lateinischer Übersetzung die *Vita Antonii* des Athanasius.¹⁵ Diese spätantiken Texte, zumeist Übersetzungen älterer griechischer Originale, sind im Mittelalter

ermöglicht der diskurshistorische Ansatz eine referenzialisierende Textanalyse, die neben intertextuellen Querverweisen auch systematische Parallelen in den Blick nehmen kann. Da der referentielle Rahmen des Gedichtes, vor dem es nicht zuletzt auch seine parodistische Dimension entwickelt, keine Einzelreferenz, sondern mit den Wüstenvätererzählungen ein Gesamtdiskurs ist, bedarf es dieser methodischen Prämisse.

¹⁰ Der folgende Aufsatz beruft sich auf die Prämissen und Kategorien des SFB 948 »Helden – Heroisierungen – Heroismen«, wie sie im *Compendium heroicum* abgebildet sind, vgl. etwa den Eintrag »Konstitutionsprozesse heroischer Figuren« (Schlechtriemen 2018).

¹¹ Vgl. Ziolkowski 1998, 294–295.

¹² Vgl. *De Iohanne heremita*, I, vgl. Appendix.

¹³ Die Titelgebung des Corpus folgt der zitierten Ausgabe der Patrologia Latina.

¹⁴ Dass damit keine direkte Abhängigkeit des Gedichts von genau der zitierten Fassung der *Vitae patrum* postuliert wird, ist angesichts der großen Überlieferungsbreite und relativen textuellen Dynamik selbstverständlich.

¹⁵ Zu den *Vitae patrum* vgl. einführend Schulz-Flügel 1990, 3–5.

weit verbreitet, wie sowohl die breite Überlieferung als auch eine Vielzahl von Vermerken in mittelalterlichen Bibliothekskatalogen nahelegen.¹⁶ Rückschlüsse auf die besondere Wirkmacht dieses Diskurses lässt nicht zuletzt die *Benedicti regula* zu, die die Lektüre der *Vitae patrum* den Benediktinermönchen dezidiert anempfiehlt,¹⁷ so dass sie neben den *Collationes* des Johannes Cassian als zentrales Corpus des monastischen Lebens betrachtet werden müssen.

Dieser Diskurszusammenhang ist dem Gedicht an mehreren Stellen eingeschrieben. Zwei der Handschriften überliefern im ersten Vers explizit die Lesart *in vitis patrum ueterum*,¹⁸ eine weitere Handschrift ist überschrieben mit *Quidam flos de vitis patrum*.¹⁹ Weiterhin verweisen natürlich auch die Bezeichnung des Johannes als *abba*²⁰ und *heremita*,²¹ sein Aufenthalt in der *heremus*²² sowie, so wird zu zeigen sein, eine Reihe von intertextuellen und narrativen Querverbindungen auf die Wüstenvätererzählungen. Mit der Bezeichnung des Protagonisten als *Iohannes parvulus* schließlich kann die narrative Vorlage des Gedichts als die Erzähltradition des ›kleinen Johannes‹ verhältnismäßig genau ausgemacht werden.

Johannes ›Kolobos‹ nämlich ist einer der frühen Wüstenväter, von dem die legendarischen *Vitae patrum* Folgendes erzählen:²³

*Abbas Joannes dicebat fratri suo majori: Vellem enim securus esse, sicut et angeli securi sunt, nihil operantes, sed Deum semper tantummodo collaudantes. Et projecto pallio sui, egressus est in eremum; factaque illic septimana, regressus est ad fratrem suum. Cum autem pulsaret ostium, et non illi aperiret frater, dicens: Tu quis es? At ille dixit: Ego sum Joannes. Illo autem non aperiente, rogabat, dicens: Ego sum. Et noluit illi ostium aperire, usquequo illucesceret. Mane autem facta dixit ad eum: Homo es, et necesse habes operari, ut pascaris. Tunc ille projecit se ad pedes ejus, et dixit: Indulge mihi, abba.*²⁴

¹⁶ Vgl. Schulz-Flügel 1990, 3.

¹⁷ Vgl. *Benedicti regula*, 42, 3.

¹⁸ Vgl. Ziolkowski 1998, 293.

¹⁹ Brüssel, Bibliothèque royale, MS 932 (1831–1833).

²⁰ *De Iohanne heremita*, 2, 1.

²¹ Titelgebung in Chartres, Bibliothèque municipale, MS 111 f. 93v.

²² Vgl. *De Iohanne heremita*, 2, 4; 5, 2.

²³ Die Rede ist von einem Johannes *brevis staturae* (von kleiner Gestalt), vgl. *Vitae patrum*, 3, 19 (Patrologia Latina 73, Sp. 867A) sowie *Vitae patrum*, IV, 3 (Patrologia Latina 73, 948A). Zur Erzähltradition von Johannes Kolobos (Johann dem Zwerg) im Allgemeinen vgl. Schulz/Ziemer 2010, 85–88.

²⁴ *Vitae patrum*, 3, 3, zit. nach der Patrologia Latina 73, Sp. 768D–769A. (›Mönch Johannes sprach zu seinem älteren Mitbruder: Ich wollte, ich wäre sorglos (*securus*), so wie auch die Engel sorglos sind, weil sie nichts arbeiten, sondern ihre Zeit immer

Die Struktur dieser kurzen Erzählung entspricht der des Gedichts *De Iohanne heremita*. Erzählt wird das Gespräch mit einem Mitbruder, Johannes äußert den Wunsch, wie ein Engel »sorgenfrei« (*securus*) zu leben,²⁵ er entkleidet sich,²⁶ geht in die Einöde²⁷ und kehrt nach Ablauf einer Woche zurück.²⁸ Auch hier verbringt Johannes allerdings eine Nacht vor verschlossener Pforte, denn die anfängliche Weigerung des Mitbruders, Johannes wieder in die Gemeinschaft aufzunehmen, steht ebenfalls in der ProsaVorlage.

Bereits bei dieser Parallelektüre manifestieren sich hier neben den begrifflichen und topischen Querverbindungen die textparodistischen²⁹ Tendenzen von *De Iohanne parvulo* in der Verzerrung einzelner Merkmale des Prätexts.³⁰ Aus dem abgelegten Mantel wird im Gedicht der erklärtermaßen nackte (*nudus*)³¹ Johannes, der kleinwüchsige Johannes (*brevis staturae*)³² wird mit dem Diminutiv zu *Iohannes parvulus*. Die Nah-

nur beim Lob Gottes verbringen. Und in der Tat entledigte er sich seines Mantels und ging daraufhin fort in die Einöde; nachdem dort eine Woche vergangen war, kehrte er zu seinem Bruder zurück. Als er aber an das Tor klopfte und ihm der Bruder mit den Worten: »Wer bist du?« nicht öffnete, sprach er: »Ich bin Johannes.« Als er jenem aber [weiterhin] nicht öffnete, bat er mit den Worten: »Ich bin es.« [Der Bruder] wollte jenem das Tor nicht öffnen, bis es hell wurde. Am Morgen aber sagte er ihm: »Du bist ein Mensch und du hast es nötig zu arbeiten, um Nahrung zu erhalten (*pascaris*).« Daraufhin warf jener sich vor seine Füße und sprach dabei: Verzeih mir, Vater.« Die deutschen Übersetzungen stammen hier und im Folgenden, wenn nicht anders angegeben, von Katja Weidner. Vgl. außerdem, mit verändertem Wortlaut, aber analogem narrativen Aufbau, eine weitere kurze Episode des kleinen Johannes in *Vitae patrum*, V, 27, zit. nach PL 73, Sp. 916D–917A. An dieser Stelle ist Johannes dezidiert bezeichnet als *statura brevi* (von kleinem Wuchs), hier Sp. 916D.

²⁵ Vgl. *De Iohanne heremita*, 3, 2.

²⁶ Vgl. *De Iohanne heremita*, 5, 3.

²⁷ Vgl. *De Iohanne heremita*, 5, 3–4.

²⁸ Vgl. *De Iohanne heremita*, 6.

²⁹ Zu *De Iohanne heremita* als Parodie vgl. S. 108–109. Mit »textparodistisch« ist hier nach den Kriterien von Martha Bayless die »textual parody« gemeint, vgl. Bayless 1996, 4.

³⁰ Vgl. zum Begriff des Prätexts im Zusammenhang der Parodie Plotke/Seeber 2016, 7–12.

³¹ *De Iohanne heremita*, 5, 3. *Nudus* in diesem Zusammenhang ist keinesfalls ein besonders verbreiteter Topos, wenn dies natürlich auch die logische Fortführung des abgelegten Mantels zu sein scheint. In der *Vita S. Pauli* des Hieronymus bekleidet sich Paulus mit Blättern, vgl. *Vita S. Pauli*, 12, zit. nach Patrologia Latina 23, Sp. 26, Z. 35. In Johannes Cassians *Collationes*, die ebenfalls zum Diskurs der Wüstenvätererzählungen zu zählen sind, taucht das Adjektiv kein einziges Mal in ähnlicher Verwendung auf, ebenso wenig lässt sich eine solche Belegstelle in der *Historia monachorum* des Rufinus oder den zitierten *Vitae patrum* der (zugegebenermaßen nicht kritischen) Edition der Patrologia Latina nachweisen.

³² Vgl. Anm. 23.

rungsaufnahme (*pascaris*) der *Vitae patrum*, die bereits hier Assoziationen der tierischen Natur des Menschen hervorruft, der eben immer auch der Nahrung bedarf, wird in *De Iohanne heremita* über das *gramineum pabulum* als »gräserne Kost« vereindeutigt.

Hinzu kommen zwei weitere explizite Modifikationen der Vorlage, an denen die parodistische Stoßrichtung und die kritischen Momente des impliziten Diskurszusammenhangs manifest werden: Zum einen ist die Weigerung des Mitmönches, Johannes das Tor zu öffnen, in der Prosafassung zumindest potenziell natürlich begründet. Johannes wird am Tor nicht erkannt, sein Klosterbruder *noluit illi ostium aperire, usquequo illucesceret* (»wollte ihm nicht das Tor öffnen, bis es hell wurde«). Die Prosafassung eröffnet damit die Möglichkeit, die vertrackte Gesprächssituation am Tor im kausalen Zusammenhang mit dem fehlenden Tageslicht zu erklären – der Mönch konnte Johannes gar nicht erkennen, es war schließlich noch dunkel. Folglich könnte dessen nächtlicher Aufenthalt vor verschlossener Pforte schlichtweg äußeren Umständen geschuldet sein. *De Iohanne heremita* hingegen unterläuft diese Möglichkeit der Lektüre. Zwar mag es auch hier dunkel sein, doch wird das nicht thematisiert, geschweige denn in Zusammenhang mit der misslungenen Identifikation gesetzt. An die Stelle dieses möglichen Kausalzusammenhangs tritt im Gedicht ein kurzer Dialog, währenddessen deutlich wird, dass der Bruder durchaus weiß, wer Johannes ist. Die Antwort des Bruders nämlich auf Johannes' Bitte um Einlass³³ ist eine unmissverständliche Referenz auf den anfänglichen Dialog zwischen Johannes und Mitbruder.³⁴ Das »Problem« ist dementsprechend hier nicht die fehlende Identifikation – *tu quis es?* (»wer bist du?«) – sondern die bewusste Entscheidung des Bruders, Johannes auf die situative Ironie hinzuweisen und ihn konsequent büßen zu lassen: Johannes hatte große Pläne, diese gegen den Rat des Bruders verfolgt, und kehrt nun kleinlaut zu ihm zurück. Mit vorgeschütztem Unverständnis zwingt der Bruder Johannes, in einer Nacht der Buße die Widersprüchlichkeit der aktuellen Situation (hungrig, vor verschlossenem Tor) zu seinem anfänglichen Pathos als Möchtegern-Engel zu erkennen. Die zweite signifikante Verschiebung des Gedichtes im Verhältnis zur Prosafassung ist im impulsgebenden Wunsch des Johannes zu suchen. In der Prosafassung möchte Johannes *securus esse, sicut et angeli securi sunt*,

³³ Vgl. *De Iohanne heremita*, 9.

³⁴ Vgl. *De Iohanne heremita*, 3.

*nihil operantes, sed Deum semper tantummodo collaudantes.*³⁵ Er will sein Leben engelhaft sorglos, ohne die Verpflichtung der Arbeit verbringen, aber dezidiert deshalb, um es den Engeln auch in Bezug auf das beständige Lob Gottes gleichzutun. Das Gotteslob (*collaudantes*) steht in diesem Lebensmodell, auch syntaktisch, an der Stelle früherer Arbeit (*operantes*). *Iohannes parvulus* andererseits³⁶ möchte zwar »sorglos wie ein Engel leben«, auch etwa Abstand von (implizit seiner eigenen) körperlichen Arbeit nehmen. Auf irdische Kleidung und Speise will er ebenfalls verzichten, aber das eigentliche Ziel einer solchen Lebensführung lässt *Iohannes parvulus* offen. Davon, Gott zu dienen, ihn in Hymnen engelsgleich zu besingen, ist hier nicht die Rede, Gott wird tatsächlich gar nicht erst erwähnt. Die ›Sicherheit‹ des Engellebens, so scheint es, sieht *Iohannes parvulus* in einer unbekümmerten Lebensweise, die sich auch in ihrer Weltabkehr (in Form von Gewand und Nahrung) einzig über die Abkehr von weltlicher Arbeit begreift.

III. Der heldenhafte Eremit im Diskurszusammenhang

Wie kommt *Iohannes parvulus* überhaupt auf die Idee, in der Einöde (*heremus interior*)³⁷ diese Form der engelhaften Sorglosigkeit zu suchen? Sein Mitbruder meldet zwar Zweifel an der Willensstärke des Johannes an (und weist ihn und den Leser damit auf die Schwierigkeit des Unterfangens hin),³⁸ die grundlegende Möglichkeit eines engelhaften Lebens in der Einöde jedoch hinterfragt er nicht. Um diesen Zusammenhang zu verstehen, und auch um das parodistische Element des Gedichts nachvollziehen zu können, bedarf es eines weiteren Blickes in den Diskurs, mit dem sich *De Iohanne heremita* auseinandersetzt.

Zweifellos ist in dem Gedicht die *Vitae patrum*-Tradition um Johannes abgebildet. Allerdings würde seine Interpretation vor allein diesem Hintergrund ein zentrales Moment der inhärenten Parodie verkennen, anders gesagt: Auch der Johannes der zitierten Vorlage scheitert, aber dieses Scheitern ist nicht humoristisch erzählt, sondern dient einzig als

³⁵ *Vitae patrum*, 3, 56, zit. nach PL 73, Sp. 768D–769A. (»sorgenfrei sein, so wie auch die Engel sorgenfrei sind, weil sie nichts arbeiten, sondern ihre Zeit immer nur beim Lob Gottes verbringen.«)

³⁶ Vgl. *De Iohanne heremita*, 3, vgl. Appendix.

³⁷ *De Iohanne heremita*, 5, 3–4.

³⁸ Vgl. *De Iohanne heremita*, 4.

moralisches *exemplum* und keineswegs als *ridiculum*. Die Vorlage ist, so Peter Dronke, »indeed nothing more than a brief moral anecdote«. ³⁹ Das Parodistische des Gedichts speist sich vielmehr aus dem allgemeinen Diskurs der Wüstenväterleben, deren Ideale es am Beispiel des bekannten Johannes und anhand der narrativen Struktur der Vorlage *ad absurdum* führt.

Die Parodie des *Iohannes parvulus* bezieht sich auf zentrale Aspekte des eremitischen Lebensmodells, ⁴⁰ wie sie im Diskurs topisch ausgestaltet sind. ⁴¹ Der Eremit trennt sich ganz nach dem Berufungswort Abrahams in Genesis 12,1 von Heimat, Haus und Verwandtschaft und zieht sich in den Raum der Einöde zurück – zumeist ist das eine Wüste, je nach kulturellem Zusammenhang aber auch das Meer oder der wüste Wald. In *De Iohanne heremita* bleibt der konkrete Ort offen, mit *heremus interior* liegt der Fokus hier mehr auf dem entschiedeneren Rückzug von der Welt gemessen an der *eremus* der Ausgangsgemeinschaft. ⁴² Geläufige Topoi sind in der *heremus* der beständige und exzeptionelle Kampf gegen die dämonischen und menschlichen Versuchungen, ⁴³ zumindest die frühen Wüstenväter verharren im anachoretischen Raum zumeist bis zu ihrem irdischen Tod. Sie trennen sich während dieser eremitischen Weltabkehr (Anachorese) bereits so sehr von allem Irdischen, dass sie hinsichtlich ihrer Selbsttranszendierung noch in der diesseitigen Welt ein engelhaftes

³⁹ Dronke 1984, 153.

⁴⁰ Einführend zum mittelalterlichen Eremitentum vgl. Frank 1986, zum 11. Jahrhundert im Besonderen vgl. Jestic 1997, 128–169. Zu den Spannungen unter den Cluniazensern in diesem Zusammenhang vgl. dort 132–134.

⁴¹ Zum »Askesediskurs in den Apophthegmata Patrum« vgl. Freiburger 2009, 133–226.

⁴² Vgl. *De Iohanne heremita*, 2, 4 bzw. *De Iohanne heremita*, 5, 3–4. *Eremus* kann sowohl die Abgeschiedenheit im Allgemeinen als auch im speziellen das *domus eremitae* als »Einsiedelei, Klausur, Kloster« bedeuten, vgl. Mittellateinisches Wörterbuch, s. v. *eremus*, hier Sp. 1350–1351. Die Bezeichnung der *eremus interior* ist auch im Diskurszusammenhang der Wüstenvätererzählungen nachweisbar, vgl. etwa Rufinus, *Historia monachorum*, 17 oder Evagrius, *Vita beati Antonii abbatis*, 49. Auch *penetrare* bedeutet diese relative Vertiefung der Weltabkehr beim Gang in die Einöde, vgl. Johannes Cassian, *De institutis coenobiorum*, 5, 36. In *De Iohanne heremita* steht die Abstufung im Sinne der *eremus interior* wohl im Zusammenhang mit Spannungen der monastischen Reform des 11. Jahrhunderts: Innerhalb der Cluniazenser können reformistische und konservative Tendenzen auch hinsichtlich der Strenge der Weltabkehr ausgemacht werden (vgl. Jestic 1997, 132–134), vor deren Hintergrund eine solche Differenzierung gelesen werden könnte. Eine entsprechende Interpretation, wenn auch nicht mit philologischer Analyse, schlägt Szövérfy 1987 bzw. 1992 vor.

⁴³ Vgl. etwa Evagrius, *Vita beati Antonii abbatis*, 8. Zu diesem inneren Kampf im Gesamtzusammenhang der spätantiken Askese vgl. die kognitive Studie Graiver 2018, 72–95.

Leben führen. Bei Paulus beispielsweise geht dies so weit, dass Antonius nach seinem Besuch bei Paulus sagt, er habe ihn, noch in der Wüste, schon »im Paradies« gesehen.⁴⁴ Hinzu kommt der Topos der himmlischen Versorgung der auserwählten Eremiten, in den *Vitae patrum* gibt es hierfür eine ganze Reihe an Beispielen wie etwa den Raben, der Paulus seine tägliche Ration Brot bringt.⁴⁵ Dieses Leben meint *Iohannes parvulus* wohl, wenn er den Wunsch äußert, sorglos wie ein Engel zu leben.

Grundsätzlich ist es nicht unüblich, den (idealen) Eremiten in seiner irdischen Entsagung als »Engel« zu begreifen. Über einen anderen Johannes heißt es deshalb in der *Historia monachorum* des Rufinus: *Ipse vero in tantum virtutibus animi profecit [...], ut omnis haec regio quasi de caelo eum lapsum videret et unum esse ex numero crederet angelorum [...]*.⁴⁶ Diese engelhaftige Daseinsweise jedoch ist an bestimmte, nicht weniger topische Bedingungen geknüpft:

*Fuit quidam monachus, qui in eremo hac prae ceteris interior habitabat. Hic cum plures annos in abstinentia perdurasset et [...] prope iam ad senilem venisset aetatem omni virtutum flore adornatus ac totius continentiae magnitudine sublimatus, cum in orationibus et hymnis sedule deo deserviret, tamquam merito militi suo dominus remunerationes parat, utpote qui in corpore adhuc positus ad instar angelorum incorporeae vitae fungeretur officiis, dignum iudicans annonam caelestem praebere in deserto ei, qui caelestem regem per vigilibus praestolabatur excubiis.*⁴⁷

Der idealtypische Eremit, den Rufinus hier zeichnet, unterscheidet sich signifikant von *Iohannes parvulus*. Er lebt zwar ebenfalls in einer exzep-

⁴⁴ Vgl. Hieronymus, *Vita S. Pauli*, 13: *vidi Paulum in paradiso* (»ich habe Paulus im Paradies gesehen«).

⁴⁵ Vgl. Hieronymus, *Vita S. Pauli*, 10.

⁴⁶ Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 5, 12. (»Er selbst machte aber solche Fortschritte in den Tugenden des Geistes [...], dass es der ganzen Gegend dort so schien, als sei er vom Himmel herabgekommen, und dass die ganze Gegend dort glaubte, er stamme aus der Zahl der Engel.«)

⁴⁷ Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 6, 1–3. (»Es gab einen Mönch, der in dieser Einöde im Vergleich zu den Übrigen zurückgezogener wohnte. Nachdem er hier mehrere Jahre in Enthaltsamkeit ausgeharrt hatte und [...] schon nahe an das Greisenalter gekommen war, geschmückt mit allem Glanz seiner Tugenden und erhoben durch das Ausmaß seiner vollumfänglichen Selbstbeherrschung, da er Gott eifrig in Gebeten und Hymnengesang diente, bereitet der Herr ihm wie einem ausgedienten Soldaten einen Lohn; weil er ja, zwar noch in seinem leiblichen Körper, dem Anschein nach die Pflichten des körperlosen Lebens der Engel erfüllte und [Gott] es deshalb für angemessen hielt, ihm, der durch die nächtlichen Wachen hindurch auf den himmlischen König wartete, eine himmlische Verköstigung in der Einöde darzureichen.«)

tionellen Abgeschlossenheit (*interior*)⁴⁸ und auch die Tugenden teilen die beiden Eremiten, nimmt man die zweite Strophe von *De Iohanne heremita* beim Wort (was man angesichts der ironischen Wendung vermutlich nicht sollte). Das eremitische Leben des idealen Eremiten bei Rufinus ist hingegen ein anderes, als sich *Iohannes parvulus* das wünscht: Es vergehen viele Jahre, so dass der idealtypische Eremit sein ganzes Leben bis ins hohe Alter als Eremit verbringt; durch geduldiges Verharren beweist er seine exzeptionelle Tugendhaftigkeit. Sein ganzes eremitisches Leben ist dem Gottesdienst gewidmet, es vergehen unzählige Hymnen und Gebete, bis er sich schließlich einer himmlischen Belohnung würdig erwiesen hat. Das ideale Leben des Eremiten ist so, neben dem obligatorischen, beständigen (*sedule*) Gottesdienst, vor allem bestimmt durch das ausdauernde Warten (*perdurare / praestolari*).

Es ist dieses Warten, mit dem sich der Eremit um sein eigenes Heil verdient machen muss. Wie bereits an der zitierten Stelle manifest ist, handelt es sich einerseits um das ausdauernde Ertragen (*perdurare*), das Abwarten eines unvorhersehbaren Endes des harten eremitischen Lebens, welches durch Fasten (*abstinentia*) und dämonische Versuchungen geprägt ist. Andererseits ist das eremitische Warten geduldiges Verharren und Warten (*praestolari*) auf den *rex caelestis* Gott, der so den Nachtwachen ihren finalen Zweck zuweist.

Das Leben und Warten des Eremiten erhält im Diskurs dadurch seine Bedeutung, »dass dies alles um des Himmelreichs willen ertragen wird«⁴⁹ (*regni caelorum causa haec cuncta tolerari*).⁵⁰ Das höchste Ziel, die Zugehörigkeit zum Reich Gottes – wie es in den zitierten Texten über »himmlisches« Brot oder »engelhaftes« Dasein einen ersten Eingang in das Leben des Eremiten finden und entsprechend erzählt werden kann – muss das eremitische Dasein in seiner Ausrichtung vollends bestimmen:⁵¹

*igitur ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas ac priuatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa peruenitur ad finem.*⁵²

⁴⁸ Vgl. *De Iohanne heremita*, 5, 3–4.

⁴⁹ Ziegler 2011, 59.

⁵⁰ Johannes Cassian, *Collationes*, 1, 3.

⁵¹ Vgl. Johannes Cassian, *Collationes*, 1, bes. 13.

⁵² Johannes Cassian, *Collationes*, 1, 7. (»Deshalb sind Fasten, Wachen, Nachsinnen über die Heilige Schrift, Entblößung und Selbstenteignung von allem Besitz nicht die Vollkommenheit, sondern Werkzeuge zur Vollkommenheit; denn nicht mit ihnen wird

Dieses geduldige Warten auf das höchste Ziel mag zwar, wie bei dem idealen Johannes des Rufinus, himmlische Hilfe erhalten – etwa durch bereits irdischen Genuss himmlischer Brote:

*Ut enim cibi usum poposcisset naturae necessitas, ingrediens speluncam suam inveniebat mensae panem superpositum mirae suavitatis mirique candoris, ex quo refectus et gratias divinae praestantiae referens rursus ad hymnos et orationes convertebatur.*⁵³

Auch der Eremit des Rufinus jedoch, so ideal er sein mag, gelangt nicht einfach mit dem Eintritt in das eremitische Leben zu einem absolut engelhaften Leben im Reich Gottes. Er muss sein Leben im beständigen Gottesdienst führen, bis Gott (bei dem bis zuletzt die *Agency* anzusiedeln ist) eine vorläufige Belohnung in Form des Himmelsbrotes für angemessen hält – *dignum iudicans*. (Auch das jedoch ist noch nicht das endzeitliche Heil, das es weiterhin auch diesem idealen Eremiten zu erwarten gilt.) *Iohannes parvulus* hingegen will himmlischen Lohn erhalten, ohne das Leben eines himmlischen Dieners Gottes führen zu müssen, ohne die mühselige Arbeit davor zu verrichten und ohne geduldig warten zu müssen. Hier liegt der Ausgangspunkt der Parodie und des Scheiterns des Johannes.

IV. Johannes: *qui non dimicat*

Hinsichtlich allgemeiner Kategorien von Heldenhaftigkeit bringt der Eremit, wie ihn spätantike und mittelalterliche Diskurse zeichnen, ein zentrales Problem mit sich. Der Weg in die Einsiedelei mag heldenhaft sein: Sein Gang ist die selbstbestimmte Abkehr von der Welt und sich selbst (Stolz, Hunger, etc.), transgressiv bezüglich gesellschaftlicher Normen, derer er sich in diesem Schritt entzieht, außerordentlich in Entscheidung und Lebensführung. Sobald aber das Ziel des Eremiten nicht in der Weltabkehr und der Transzendierung der eigenen Bedürfnisse, etwa als ›geistiger Kampf‹, sondern im Bedürfnis nach Heilserwerb oder

schon das letzte und höchste Ziel verwirklicht, sondern mittels jener [Werkzeuge] gelangt man hindurch zum höchsten Ziel.« Übersetzung aus Ziegler 2011, 64)

⁵³ Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 6, 3. (»Denn sobald die Naturnotwendigkeit [*naturae necessitas*] den Verzehr von Nahrung verlangt hätte, fand er beim Eintritt in seine Höhle auf dem Tisch ein Brot vor, von wunderbarer Süße und wunderbar glänzend weißer Farbe, mit dem er sich stärkte. Sodann wandte er sich, im Dank für die göttliche Vortrefflichkeit, wieder Hymnen und Gebeten zu.«)

einem ›sorglosen Leben‹ liegt, scheitert die Anachorese an ihren Prämissen. Nach Kriterien der Konstituierung heroischer Figuren ist der Eremit *qua* Weltabkehr heldenhaft, der Eremit *qua* Heilserwerb hingegen nicht. Die Weltabkehr kann Akt von *Agency* sein, ein erklärter Akt des Heilserwerbs jedoch muss kategorial ins Leere führen, denn das erhoffte Heil ist Gegenstand einer endzeitlichen Zukunft, wenn nicht Nicht-Zeit, und immer Moment göttlicher Gnade. Trotzdem natürlich ist die Anachorese ohne den Impuls des Heilserwerbs auch in den entsprechenden Diskursen nicht zu denken,⁵⁴ denn ihm sind alle anderen Aspekte der eremitischen Lebensführung unbedingt unterzuordnen.⁵⁵

Die *Agency* des Eremiten liegt in der bewussten Wahl einer Situation, in der letztlich alle *Agency* bei Gott liegt und er selbst dezidiert nicht *agens* sein kann. Er nimmt die Unwegbarkeit der Anachorese auf sich, ohne Ende oder Ausgang absehen zu können. Dies fokussiert das Konzept eremitischer Heilserwartung insofern, als sie immer ein ungewisses ›Warten auf‹ ist, in deren Zwischenzeit der Eremit, auf verlorenem Posten, eine unbestimmte Zeit lang seinen spirituellen Kampf kämpfen muss. Hierin liegt das Missverständnis, dem Johannes aufsitzt, denn er versucht sich an einem Akt der absoluten Selbstermächtigung – und scheitert.

Wie mit Blick auf den Diskurszusammenhang und die Prosavorlage manifest wird, ist sein Wunsch von Anfang an vermessen. Es fehlt jede Orientierung auf Gott und die notwendige Abkehr von den eigenen Bedürfnissen erweist sich einzig als Abkehr von (eigener) klösterlicher Arbeit. Auf die Warnung seines älteren Mitbruders, nicht unbedacht ein Unterfangen zu beginnen, das er schon bald bereuen könnte,⁵⁶ erwidert Johannes großmütig in Form einer sprichworthaften⁵⁷ Floskel: *qui non dimicat / non cadit neque superat*⁵⁸ – Wer nicht kämpft, der nicht gewinnt, das Risiko müsse er also eingehen. Ohne weiteres Aufheben zu machen setzt er seinen Plan um und geht, bereits nackt, in die *heremus interior*.

⁵⁴ Vgl. die voraussetzende Ausrichtung auf den *finis* in Johannes Cassian, *Collationes*, 1.

⁵⁵ Nacktheit, Fasten etc. sind dementsprechend nicht Selbstzweck des eremitischen Lebens, vgl. Johannes Cassian, *Collationes*, 1, 6–7.

⁵⁶ Vgl. *De Iohanne heremita*, 4.

⁵⁷ *Qui non dimicat* ist zwar nicht anderweitig überliefert, die mittelalterliche Sprichwortsammlung Walthers weist allerdings eine ganze Reihe von Sprichworten nach, die mit *qui* bzw. *qui non* beginnen, vgl. Walther 1966, 134–310, Nr. 23818–24971.

⁵⁸ *De Iohanne heremita*, 5, 1–2, vgl. Übersetzung im Appendix.

Auf den Kampf, den Johannes mit dem Pathos eines Entscheidungskampfes (*dimicare*)⁵⁹ angekündigt hatte, wartet der Leser hingegen vergeblich. Von den dreizehn Strophen des Gedichtes hält er sich nur während der Strophe 6 in der Einsiedelei auf. Gerade hier würde man im Sinne der Topik üblicherweise ausgiebige Kämpfe mit täuschungslustigen Dämonen und irdischen Lüsten erwarten, Auseinandersetzungen, aus denen der Eremit erfolgreich herausgehen könnte.⁶⁰

Nicht so bei *Iohannes parvulus*. Die Kampfesmetaphorik, die Johannes hier gegenüber seinem Mitbruder aufruft, hat in den Wüstenvätererzählungen Tradition, wie das die zitierte Stelle⁶¹ bei Rufinus zeigt: Die Himmelspeise als göttliches Heil des idealtypischen Eremiten hier ist mit der entsprechenden militärischen Konnotation der verdiente Lohn (*annona celestis / remuneratio*) für den emeritierten Soldaten (*miles emeritus*), der treu seine Dienste (*vigilia / excubia*) geleistet hat. Gegner dieses Kampfes sind üblicherweise die menschlichen Laster des Eremiten, man spricht mit *militia spiritalis*, von einem geistigen Kriegsdienst.⁶² Johannes, wenn sein Kampf auch nicht beschrieben wird, verliert. Statt sich von seinen irdischen Bedürfnissen zu lösen, ist es der Hunger, der ihn schließlich zurück in die monastische Gemeinschaft treibt: *fames imperat*,⁶³ bzw. *redigit necessitas*.⁶⁴ Die eigenen Bedürfnisse, an denen sich die spezifische Agonalität des eremitischen Daseins figuriert, übernehmen die Handlungsmacht und zwingen Johannes zurück zur monastischen Gemeinschaft.

Dass es gerade das Bedürfnis nach Nahrung ist, das ihn zur Strecke bringt, überrascht nicht, denn als *necessitas naturae*⁶⁵ sind Hunger und Durst auch für den standfestesten Mönch in der Einsiedelei problematisch:

Nihil enim ad usum ac necessitatem naturae communis praeter escam cotidianam ac potum certum est peruenire. reliquae uero uniuersae materiae quantolibet studio atque amore seruentur, alienae tamen ab humana indigentia etiam usu uitae ipsius adprobantur.

⁵⁹ *Dimicare* ist im Mittelalter gerade auch für den ›Glaubenskampf‹ überliefert, vgl. MLW III, 5 (2003), s. v. *dimicare*, Sp. 663–664. Im Diskurszusammenhang vgl. außerdem Johannes Cassian, *Collationes*, 5, 8, vgl. S. 106, Anm. 66.

⁶⁰ Vgl. Anm. 43

⁶¹ Vgl. Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 6, 1–3, vgl. S. 101, Anm. 47.

⁶² Vgl. Johannes Cassian, *Collationes*, 1, 1, zur Semantik von *militia spiritalis* vgl. NGML, s. v. *militia*, Sp. 496–503.

⁶³ *De Iohanne heremita*, 6, 3,

⁶⁴ *De Iohanne heremita*, 8, 4.

⁶⁵ Vgl. Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 6, 3, vgl. S. 101, Anm. 47.

*ideo que hoc uelut extra naturam existens non nisi tepidos ac male fundatos monachos pulsat, quae autem naturalia sunt etiam probatissimos monachorum et quidem in solitudine comorantes adtemptare non desinunt. [...] cuius rei testes multa hominum milia possumus inuenire, qui cum sub momento breuissimo dispersis omnibus substantiis suis ita hanc eradicauerint passionem, ut ne tenuiter quidem ab ea pulsentur ulterius, nihilominus [...] securi esse non possunt.*⁶⁶

Hunger und Durst sind Bedürfnisse, die mit der menschlichen Natur einhergehen und nur mit außerordentlicher Anstrengung bekämpft werden können.⁶⁷ Selbst im außerordentlichen Fall ist der Eremit nicht vor dieser *necessitas* sicher: *securi esse non possunt*. Die sorglose Sicherheit – *Volo [...] uiuere securus* –,⁶⁸ wie sie *Iohannes parvulus* in seinem Wunsch eingangs formuliert hat, kann es auch innerhalb dieses Diskurszusammenhangs gar nicht geben. Die Antwort auf die vermessene, kämpferische Selbstermächtigung des Johannes ist *notwendigerweise* eine absolute Niederlage: Die kreatürliche *necessitas* treibt ihn nach Hause, der Hunger hat gesiegt. Dieses antiklimaktische Ende, das die Erwartungen des Lesers im Diskurszusammenhang unterläuft, wird als *exemplum habile*⁶⁹ dabei über einen weiteren Intertext auf seine moralische Stoßrichtung hin präzisiert. Johannes, der ein Engel hätte werden wollen, wird während seines (ausbleibenden) Kampfes zum grasfressenden Tier: *Septem dies gramineo / uix ibi durat pabulo.*⁷⁰ Sieben Tage isst Johannes während seiner Anachorese Gras, am achten kehrt er heim. Diese Modifikation, die bei keiner der

⁶⁶ Johannes Cassian, *Collationes*, 5, 8. (»Nichts sonst nämlich ist mit Gewissheit zum Lebensunterhalt und aufgrund der Bedürfnisse, die sich durch die allen Menschen gemeinsame Natur ergeben [*necessitas omnis naturae*, K. W.], nötig außer tägliche Speise und Trank. Alle übrigen materiellen Güter jedoch, mögen sie auch mit noch so großer Anstrengung und Hingabe gehütet werden, sind menschlichen Grundbedürfnissen fremd und stehen außerhalb dessen, was die menschliche Natur benötigt. Dies wird auch durch die Praxis des Lebens selbst bestätigt. Daher beschäftigen diese [überflüssigen Güter, G. Z.] nur die lauen und ungefestigten Mönche. Welche Bedürfnisse jedoch zur menschlichen Natur gehören, untersuchen unaufhörlich selbst die bewährtesten Mönche und sogar diejenigen, die als Eremiten leben. [...] Als Zeugen hierfür können wir viele tausend Menschen finden, die, sobald sie in nur einem Augenblick ihr gesamtes Vermögen verteilt hatten, diese Leidenschaft so mit der Wurzel aus ihrem Herzen rissen, dass sie fernerhin nicht einmal mehr sanft von ihr gestreift wurden. Dennoch: Sie können nicht [vor ihr, G. Z.] sicher sein [...].« Übersetzung aus Ziegler 2011, 168–169, die Anmerkungen stammen aus der Übersetzung von Gabriele Ziegler bzw. von der Verfasserin.)

⁶⁷ Zum Problem des Nahrungsaufnahme im Diskurszusammenhang vgl. Freiberger 2009, 197–212.

⁶⁸ *De Iohanne heremita*, 3, 1–2.

⁶⁹ *De Iohanne heremita*, 1, 3.

⁷⁰ *De Iohanne heremita*, 6, 1–2, Übersetzung im Appendix.

vorausgehenden Prosafassungen zu finden ist, ist intertextuell vor dem biblischen Buch Daniel zu verstehen. Der Prophet deutet dem König Nebukadnezar hier dessen Traum:

eiicient te ab hominibus et cum bestiis feris erit habitatio tua et faenum ut bos comedes et rore caeli infunderis septem quoque tempora mutabuntur super te donec scias quod dominetur Excelsus super regnum hominum et cuicumque voluerit det illud⁷¹

Die Vermessenheit Nebukadnezars – ein bekanntes Motiv – wird von Gott durch das tierische Exil bestraft, sieben Zeiten muss er Gras essen, bis er die uneingeschränkte Macht Gottes anerkennt.

Johannes lebt zwar nur sieben Tage bei Gras, die motivische Parallele ist trotzdem manifest und das Buch Daniel so ein aufschlussreicher Intertext: Johannes hat seinen Gang in die Einsiedelei als Akt der Selbstermächtigung gesehen und dessen positiven Ausgang – *uiuere / secure sicut angelus* – in einem notwendigen Bedingungsverhältnis zu seinem eigenen Kampf. Kein Wort von Gott, kein Wort von Gottesdienst oder der Bereitschaft, auf einen Moment der Gnade warten zu wollen, die außerhalb seiner eigenen *Agency* anzusiedeln wäre. Mit dem intertextuellen Hinweis auf das Buch Daniel und die Bestrafung des vermessenen Nebukadnezar wird der eigentliche Fluchtpunkt der kleinen Episode offenbar: Notwendiges Ende des siebentägigen Fastens ist nicht etwa die himmlische Ermächtigung des Möchtegern-Eremiten. Es ist Gott, der gibt, und nicht der Eremit, der einen Anspruch formulieren dürfte. Wie Nebukadnezar muss er diese Lektion erst mühsam lernen. Er muss den Ausschluss aus der menschlichen (in diesem Falle monastischen) Gemeinschaft erleiden, um, nach dieser Buße bekehrt, wieder ein Teil derselben werden zu dürfen.

V. Heilserwartung an der Klosterpforte

Johannes' Scheitern an seinem eigenen missverstandenen Eremitenbegriff dient in *De Iohanne heremita* nicht nur der bloßen Unterhaltung. Das

⁷¹ *Biblia Sacra Vulgata*, Dan 4, 22. (»Man wird dich aus der Menschheit ausstoßen und du musst bei den Tieren des Feldes leben. Und Grünzeug wie den Stieren werden sie dir zu fressen geben und mit dem Tau des Himmels werden sie dich benetzen und sieben Zeiten werden über dich dahingehen, bis du erkennst, dass der Höchste über die Herrschaft bei den Menschen gebietet und sie verleiht, wem er will.«, Einheitsübersetzung [2016])

Gedicht ist ein *exemplum habile*⁷² und als solches nicht ohne eine gewisse pragmatische Stoßrichtung.

Anfang des 11. Jahrhunderts, also etwa zur angenommenen Entstehungszeit des Gedichtes, gab es in Europa zwei eremitische Lebensmodelle: »eremitische« Klöster mit einer vermehrten Schwerpunktsetzung auf den Aspekt der Weltflucht – etwa die Kamaldulenser in Italien –, und einzelne Benediktinermönche, die ihre Klöster zunehmend verließen, um in Gruppen oder alleine ein eremitisches Leben zu führen.⁷³ Bekannt sind diese Eremiten hauptsächlich über die traditionellen Mönche und Prediger, deren Polemiken immer wieder überliefert sind,⁷⁴ die genannten eremitischen Lebensformen nämlich standen im Konflikt mit der *stabilitas loci* der *Benedicti regula* und führten dementsprechend zu einigen Konflikten.⁷⁵

Das Gedicht ist vor dieser Spannung, wie sie auch etwa in verschiedenen Heiligenleben dieser Zeit ausgehandelt wird,⁷⁶ als eine Parodie auf das eremitische Leben zu verstehen. Anhand der Erzähltradition vom kleinen Johannes, wie sie die *Vitae patrum* (noch keineswegs humoristisch) abbilden, werden die Prämissen des eremitischen Lebens *ad absurdum* geführt. Nach der Definition von Martha Bayless, wie sie sie angesichts des textuellen Befundes speziell mittellateinischer Literatur entwirft, wäre das Gedicht somit als »social parody« zu verstehen:

In short, social parody satirizes something other than the literary text it parodies. This dimension of social satire is undertaken in addition to, rather than as an alternative to, the textual parody practiced in the work.⁷⁷

Zwar wird die bekannte Erzähltradition, wenn nicht konkrete Vorlage, in ihrer narrativen Struktur abgebildet, der komisch-verzerrende Aspekt des Gedichtes jedoch erhält seinen hermeneutischen Horizont aus dem gesamten Diskurszusammenhang der Wüstenvätererzählungen. Er zielt auf die rahmenpragmatische Komponente zeitgenössischer Eremiten, die sich auf diesen Diskurs berufen.

An dieser Stelle wird das Motiv des Wartens signifikant. Im *De Iohanne abbate* folgt auf Exposition und Entscheidungsfindung der ersten fünf

⁷² *De Iohanne heremita*, 1, 3.

⁷³ Vgl. Fichtenau ²1992, 327–346.

⁷⁴ Vgl. Justice 1997, 142–143.

⁷⁵ Vgl. Vanderputten 2014, bes. 113–115.

⁷⁶ Vgl. Vanderputten 2014, 116–126.

⁷⁷ Bayless 1996, 4.

Strophen eine einzige Strophe eremitischen ›Kampfes‹.⁷⁸ Die letzten sieben Strophen widmen sich der Rückkehr des Johannes, seiner erzwungenen Nacht vor verschlossener Klosterpforte und schließlich seiner Reintegration in die monastische Gemeinschaft. In der Einsiedelei hatte Johannes wenig Geduld bewiesen und nicht erkannt, dass selbst beim idealen Eremiten der Kampf ein ›sich-würdig-erweisen‹ ist.⁷⁹ Es ist ein innerer Kampf mit den eigenen Bedürfnissen, der vor allen Dingen ausdauerndes Warten (*praestolari*) auf einen Gnadenerweis Gottes ist, welcher in jedem Fall außerhalb der Handlungsmacht des Eremiten bleiben muss. Die handlungsmächtige Entscheidung für die eremitische Weltabkehr ist die Entscheidung für die besonders agonale Situation im inneren Kampf, deren exzeptionelle Schwierigkeit in der menschlichen Natur begründet liegt – und nicht zuletzt auch in der absoluten Unbestimmtheit des positiven Ausgangs. ›Engel‹ zu werden ist keine Selbstverständlichkeit. Ob und wann dies geschehen mag, bleibt konsequenterweise offen.

An diesem ›heldenhaften‹ Warten entspinnt sich die Parodie. *De Iohanne heremita* fokussiert damit die Gefahr falscher eremitischer Selbstermächtigung gerade dadurch, dass es über Momente der Verzerrung und Exposition das eremitische ›Warten‹ humoristisch verkehrt. Es ersetzt das ›Warten‹ als den spezifischen ›Kampf‹ des Eremiten funktional mit dem – überaus weltlichen – Warten vor der verschlossenen Klosterpforte. Dementsprechend werden zwei Lebensmodelle über das Motiv des Wartens einander gegenübergestellt. Das Warten vor der Pforte ermöglicht dabei Rückschlüsse auf die spezifische eremitische Heilserwartung, die eigentlich hätte erfolgen sollen, zu der Johannes allerdings nicht fähig war.

Die monastische Gemeinschaft, in die Johannes zurückkehrt, wird vor der Folie des Diskurszusammenhangs als Alternativmodell zum eremitischen Leben präsentiert: Im Warten (*tolerare*)⁸⁰ vor der Pforte muss Johannes die geduldige Heilserwartung (*praestolari*) in der Einsiedelei und die Ausrichtung des eremitischen Lebens auf Gott sowie die gleichzeitige Aufgabe der eigenen *Agency* auf ganz materielle Weise im Gegenüber mit dem widerwilligen Klosterbruder nachholen. Das

⁷⁸ Vgl. *De Iohanne heremita*, 6.

⁷⁹ Vgl. Rufinus, *Historia monachorum*, *De Iohanne*, 1, 6, 1–3, S. 101, Anm. 47.

⁸⁰ *De Iohanne heremita*, 10, 2.

Brot (*crustula*),⁸¹ angesichts dessen Johannes nach seiner Aufnahme geduldig die verdiente Schelte erträgt (*patienter ferre*),⁸² ist auch hier der Lohn nach einer agonalen Situation – statt des Dämonenkampfes und der Selbsttranszendierung sind es allerdings hier harsche Worte. Das einzige erfolgreiche Fasten, das *Iohannes parvulus* leistet, ist unfreiwillig und der Entscheidung seines Bruders geschuldet, ihm das Tor nicht zu öffnen. Paradoxaerweise ist es damit gerade die *necessitas*, und nicht der Wunsch, sie zu bekämpfen, die seinen (Rück-)Weg motiviert. Statt der Weltabkehr sucht er die weltliche Gemeinschaft, und hinter der Klosterpforte (*ianua*)⁸³ warten so keine Engel, denn, um bis zur Himmelpforte (*celi cardines*)⁸⁴ zu kommen, hatte es ihm an Geduld gefehlt. Das Brot (*crustula*), das als Lohn am Ende der Strapazen steht, ist erst recht kein Himmelsbrot.⁸⁵ Stattdessen erwartet ihn hier in der humoristischen Pointe dieselbe Gemeinschaft, von der er sich nur wenige Strophen zuvor abgekehrt hatte.

Die Logik des Gedichtes eröffnet so das *gemeinschaftliche* Klosterleben als notwendige Konsequenz menschlicher Schwäche. Es ist ein alternativer Lebensweg, der potenzielle Gefahren eremitischen Heilserwerbs für willensschwache, wenig tugendreiche, alles andere als außergewöhnliche Mönche über Mechanismen sozialer Reglementierung wie eben auch die gemeinschaftliche Arbeit –, der Johannes entgegen wollte, – im Zaum hält.

Im eremitischen Lebensmodell, gerade im Aspekt des ausharrenden Wartens, ist immer auch das Potenzial des Scheiterns eingeschrieben. Dies greift *De Iohanne heremita* auf, indem es den kleinen Johannes der Erzähltradition an seiner eigenen Selbstüberschätzung und den fehlerhaften Prämissen seiner Weltflucht notwendigerweise scheitern lässt. *Iohannes parvulus* – außer in den zitierten Quellen gerade nicht für sein Scheitern, sondern sein außergewöhnliches Gehorsam bekannt⁸⁶ – wird zum *exemplum habile* des fügsamen Zönobiten.⁸⁷ Parodistisch ist das Gedicht also nicht zuletzt auch deshalb, da es kontrastiv die Prämissen des Wüstenväterdiskurses aufdeckt, verzerrt, und ins Leere laufen

⁸¹ *De Iohanne heremita*, 11, 3.

⁸² *De Iohanne heremita*, 11, 4.

⁸³ *De Iohanne heremita*, 7, 1.

⁸⁴ *De Iohanne heremita*, 9, 3.

⁸⁵ Vgl. Rufinus, *Historia monachorum, De Iohanne*, 1, 6, 3, vgl. S. 101, Anm. 47.

⁸⁶ Vgl. Schulz/Ziemer 2010, 85.

⁸⁷ Vgl. im 13. Jahrhundert etwa Odo von Cheriton, *Parabola*, 173.

lässt. Ein besonders kleiner Mönch, der zumindest dem Namen nach den idealtypischen Johannes Kolobos aufruft, scheitert im Verlauf des Gedichts, bis seine übermäßig heldenhaften Ambitionen unerbittlich in der monastischen Gemeinschaft eingehegt werden. Dass es gerade die Zugehörigkeit zum Kloster ist, die das Gedicht in seiner Parodie erschließen kann, macht diese Stoßrichtung nur umso deutlicher: Mit dem parodierten Diskurs schließlich ruft es nämlich nicht zuletzt ein kulturelles Wissen auf,⁸⁸ das im Benediktinerkloster in der Lektüre der *Vitae patrum* ihren institutionalisierten Platz innehat.⁸⁹

De Iohanne heremita ist die Parodie einer eremitischen Heilserwartung, wie sie gerade im 10. und 11. Jahrhundert in ihrer Problematik neu verhandelt wird.⁹⁰ Vor diesem Hintergrund ist das Gedicht eine gesellschaftliche Parodie (»social parody«) der zeitgenössischen Askese in ihrer missverstandenen Selbstermächtigung. Aus dem notwendigen Scheitern des anachoretischen Kampfes entwickelt das Gedicht auf diese Weise im 11. Jahrhundert eine neue Notwendigkeit für zönotische Gewöhnlichkeit. Sei es die Exzeptionalität eines Einzelnen oder die Transgressivität seiner Lebensführung, sei es die selbstbestimmt handlungsmächtige Wahl eines Lebensmodells, das dem zönotischen konträr gegenüber steht: Vermeintlich »heldenhafte« Ambitionen, so die Konsequenz, die der parodistische Schluss des Gedichts nahelegt, müssen in den meisten Fällen an Selbstüberschätzung und menschlicher Gewöhnlichkeit scheitern. Sie bedürfen der notwendigen Einhegung in die monastische Gemeinschaft.

⁸⁸ Die spezifische historische Kulturalität der Parodie in ihrem Blick auf das Parodierte – Text, Diskurs aber auch soziale Dimension – bedarf auch bei ihrer Rezeption eines entsprechend spezifischen kulturellen Wissens. Insofern ist die Parodie immer auch gemeinschaftsstiftend, vgl. Henkel 2016, 24.

⁸⁹ Vgl. Anm. 17.

⁹⁰ Vgl. Fichtenau ²1992, 329–334.

Appendix: eine deutsche Übersetzung von *De Iohanne heremita*⁹¹

- | | | |
|----|--|---|
| 1 | In gestis patrum ueterum
quoddam legi ridiculum,
exemplo tamen habile,
quod uobis dico rithmice. | Unter den Taten der alten Väter habe ich etwas gelesen – etwas Lachhaftes, doch taugt es als Beispiel –, das ich euch in einem rhythmischen Gedicht erzähle. |
| 5 | Iohannes abba paruulus
statura, non uirtutibus,
ita maiori socio,
quicum erat in heremo, | Mönch Johannes, klein von Gestalt, doch nicht gemessen an seinen Tugenden, sprach so zu einem älteren (<i>maior</i>) Mitbruder, der sich mit ihm zusammen im Kloster (<i>heremus</i>) befand: |
| 10 | »Volo« dicebat »uiuere
secure sicut angelus,
nec ueste nec cibo frui
qui laboretur manibus.« | »Ich will sorglos (<i>secure</i>) wie ein Engel leben, ohne in den Genuss von Kleidung oder Speise zu kommen, die von menschlicher Hände Arbeit geschaffen wurde.« |
| 15 | Maior dicebat »moneo,
ne sis incepti properus,
frater, quod tibi postmodum
sit non cepisse sacius.« | Der Ältere sagte: »Ich warne dich davon, voreilig mit einem Vorhaben zu sein, Bruder, das du bald darauf lieber nicht begonnen hättest.« |
| 20 | At minor »qui non dimicat
non cadit neque superat«
ait et nudus heremum
interiorem penetrat. | Der Jüngere (<i>minor</i>) jedoch entgegnet: »Wer nicht in den Kampf zieht, fällt nicht, aber siegt auch nicht« und be gibt sich nackt in die abgeschiedene Einöde (<i>heremus interior</i>). |
| | Septem dies gramineo
uix ibi durat pabulo
octaua fames imperat,
ut ad sodalem redeat | Sieben Tage erträgt er mit Mühe dort bei gräserner Kost, am achten Tage befiehlt es der Hunger, dass er zu seinem Kameraden zurückkehrt. |

⁹¹ Zit. nach Ziolkowski 1998, 118–121. Übersetzung K. W. Für Übersetzungen in gebundener Sprache vgl. Winterfeld 1912, 211–212; Langosch ²1958, 143–145; Bechthum 1941, 48–50.

- 25 Qui sero clausa ianua
tutus sedet in cellula,
cum minor uoce debili
»frater,« appellat »aperi!
- Iohannes opis indigus
notis assistit foribus
30 Ne spernat tua pietas,
quem redigit necessitas.«
- Respondit ille deintus
»Iohannes factus angelus
35 miratur celi cardines.
ultra non curat homines.«
- Iohannes foris excubat
malamque noctem tolerat
et preter uoluntariam
40 hanc agit penitentiam.
- Facto mane recipitur
satisque uerbis uritur
sed intentus ad crustula
fert patienter omnia.
- 45 Refocilatus domino
grates agit ac socio.
dehinc rastellum brachiis
temptat mouere languidis.
- Castigatus angustia
50 de leuitate nimia,
cum angelus non potuit,
uir bonus esse didicit.
- Dieser sitzt abends bei verschlossenem Tor behütet in seiner Mönchszelle, als der Jüngere mit schwacher Stimme ruft: »Bruder, mach auf!
- Hilfsbedürftig steht Johannes an der gewohnten Tür, lass dein Pflichtgefühl nicht den wegstoßen, den eine Notlage zurückgebracht hat.«
- Jener antwortet von innen: »Johannes ist zum Engel geworden und bestaunt die Himmelpforte, Menschen kümmern ihn nicht weiter.«
- Johannes übernachtet draußen und erduldet eine schlimme Nacht. Er tut diese Buße über die hinaus, die er freiwillig getan hatte.
- Am Morgen wird er empfangen, ausgiebig mit scharfen Worten zurechtgewiesen, aber bedacht auf ein Stück Brot erträgt er alles geduldig
- Mit neuer Energie dankt er Gott und seinem Mitbruder. Von nun an versucht er auch bei müden Gliedern seiner Arbeit mit der Spitzhacke nachzugehen.
- Für seine übermäßige Unbeständigkeit mit Drangsal bestraft, hat er, wenn er auch kein Engel sein konnte, doch gelernt ein guter Mann sein.

Literaturverzeichnis

Hilfsmittel

Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert [MLW], hg. von der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, München 1976ff.

Novum Glossarium Mediae Latinitatis [NGML]. Ab anno DCCC usque ad annum MCC edendum curavit consilium academiaram consociatarum, Kopenhagen 1957ff.

Walther, Hans: Lateinische Sprichwörter und Sentenzen des Mittelalters in Alphabetischer Anordnung, Teil 4: Q–Sil, Göttingen 1966 (Carmina medii aevii posterioris Latina, Bd. 2).

Primärliteratur

Biblia sacra. Iuxta Vulgatam versionem, hg. von Robert Weber / Roger Gryson, Stuttgart ⁵2007.

Carmina Cantabrigiensia, hg. von Karl Strecker, Berlin 1926 (Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi, Bd. 40).

Die Benediktsregel. Lateinisch / Deutsch. Mit einer Übersetzung der Salzburger Äbtekonzferenz hg. von P. Ulrich Faust OSB, Stuttgart 2009.

Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Gesamtausgabe, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz u. a., vollständig durchgesehen und überarbeitete Ausg., Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 2016.

Evagrius: *Vita beati Antonii abbatis*, hg. als Teil der *Vitae patrum* in: Patrologia Latina 73, Sp. 127A–167.

Hieronymus: *Vita S. Pauli primi eremitaе*, hg. in: Patrologia Latina 23, Sp. 17–30A.

Johannes Cassian: *Collationes*, hg. von Michael Petschenig, Editio altera supplementis aucta curante Gottfried Kreuz, Wien ²2004 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 13).

Johannes Cassian: *De institutis coenobiorum*, hg. von Michael Petschenig, Editio altera supplementis aucta curante Gottfried Kreuz, Wien ²2004 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Bd. 17).

- Johannes Cassian: Unterredungen mit den Vätern, Teil 1: *Collationes* 1 bis 10, übers. und erl. von Gabriele Ziegler, Münsterschwarzach 2011 (Quellen der Spiritualität, Bd. 5).
- Odo von Cheriton : *Parabola*, in: *Les fabulistes latins. Depuis le siècle d'Auguste jusqu'à la fin du moyen âge* par Léopold Hervieux, Bd. 4, Paris 1896.
- Rufinus: *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, hg. von Eva Schulz-Flügel, Berlin/New York 1990 (Patristische Texte und Studien, Bd. 34).
- The Cambridge Songs (*Carmina Cantabrigiensia*), hg. und übers. von Jan M. Ziolkowski, Tempe 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies, Bd. 192).
- The Letters and Poems of Fulbert of Chartres, hg. und übers. von Frederick Behrends, Oxford 1976.
- Vitae patrum sive historiae eremiticae libri decem*, hg. in: *Patrologia Latina* 73–74.

Sekundärliteratur

- Baron, Günter: Fulbert von Chartres und seine Zeit im Spiegel seiner Briefe. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg, Berlin 1968.
- Bayless, Martha: Parody in the Middle Ages. *The Latin Tradition*, Ann Arbor 1996.
- Bechthum, Martin: *Beweggründe und Bedeutung des Vagantentums in der lateinischen Kirche des Mittelalters*, Jena 1941.
- Behrends, Frederick: *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, hg. und übers. Von Frederick Behrends, Oxford 1976.
- Bernt, Günter: *Carmina Cantabrigiensia*, in: *Lexikon des Mittelalters* 2, 1983, Sp. 1517–1518.
- Brunhölzl, Franz: *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Bd. 2, München 1992.
- Dronke, Peter: *The Medieval Poet and His World*, Rom 1984.
- Fichtenau, Heinrich: *Lebensordnungen des 10. Jahrhunderts. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*, München²1992.
- Frank, Karl Suso: *Eremitentum, mittelalterliches*, in: *Lexikon des Mittelalters* 3, 1986, Sp. 2129.

- Freiberger, Oliver: Der Askesediskurs in der Religionsgeschichte. Eine vergleichende Untersuchung brahmanischer und frühchristlicher Text, Wiesbaden 2009 (Studies in Oriental Religions, Bd. 57).
- Graiver, Inbar: Asceticism of the Mind. Forms of Attention and Self-Transformation in Late Antique Monasticism, Toronto 2018 (Studies and Texts, Bd. 213).
- Henkel, Nikolaus: Parodie und parodistische Schreibweise im hohen und späten Mittelalter. Lateinische und deutsche Literatur im Vergleich, in: Seraina Plotke / Stefan Seeber (Hg.): Parodie und Verkehrung. Formen und Funktionen spielerischer Verfremdung und spöttischer Verzerrung in Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Göttingen 2016 (Encomia Deutsch, Bd. 3), 19–43.
- Jestice, Phyllis G.: Wayward Monks and the Religious Revolution of the Eleventh Century, Leiden/New York/Köln 1997 (Brill's Studies in Intellectual History, Bd. 76).
- Langosch, Karl: Carmina Cantabrigiensia, in: Verfasserleikon 1, 1978, Sp. 1186–1192.
- Langosch, Karl: Hymnen und Vagantenlieder. Lateinische Lyrik des Mittelalters mit deutschen Versen, Darmstadt 1958.
- Lehmann, Peter: Die Parodie im Mittelalter. Mit 24 ausgewählten parodistischen Texten, Stuttgart 1963.
- Plotke, Seraina / Seeber, Stefan: Parodie und Verkehrung. Versuch einer Annäherung, in: dies. (Hg.): Parodie und Verkehrung. Formen und Funktionen spielerischer Verfremdung und spöttischer Verzerrung in Texten des Mittelalters und der Frühen Neuzeit, Göttingen 2016 (Encomia Deutsch, Bd. 3), 7–18.
- Rigg, Arthur G. / Wieland, Gernot R.: A Canterbury classbook of the mid-eleventh century (the ›Cambridge Songs‹ manuscript), Anglo-Saxon England 4, 1975, 113–130.
- Schlechtriemen, Tobias: Konstitutionsprozesse heroischer Figuren, in: Ronald G. Asch u.a. (Hg.): Compendium heroicum, publiziert vom Sonderforschungsbereich 948 ›Helden – Heroisierungen – Heroismen‹ der Universität Freiburg, Freiburg 7.6.2018, DOI: 10.6094/heroicum/konstitutionsprozesse (letzter Zugriff am 18.11.2019).
- Schulz, Günther / Ziemer, Jürgen: Mit Wüstenvätern und Wüstenmüttern im Gespräch. Zugänge zur Welt des frühen Mönchtums in Ägypten, Göttingen 2010.
- Schulz-Flügel, Eva: Rufinus. *Historia monachorum sive De vita sanctorum patrum*, Berlin/New York 1990 (Patristische Texte und Studien, Bd. 34).

- Szövérfy, Joseph: L'abbé Jean et la politique ecclésiastique en France vers l'an mil, in: Cahiers de civilisation médiévale 119, 1987, 263–265.
- Szövérfy, Joseph: Secular Latin Lyrics and Minor Poetic Forms of the Middle Ages. A Historical Survey and Literary Repertory from the Tenth to the Late Fifteenth Century, Bd. 1, Concord 1992 (Medieval Classics: Texts and Studies, Bd. 25).
- Vanderputten, Steven: The Mind as Cell and the Body as Cloister. Abbatial Leadership and the Issue of Stability in the Early Eleventh Century, in: Gert Melville / Bernd Schneidmüller / Stefan Weitenfurter (Hg.): Innovationen durch Deuten und Gestalten: Klöster im Mittelalter zwischen Jenseits und Welt, Regensburg 2014, 105–126.
- Winterfeld, Paul von: Deutsche Dichter des lateinischen Mittelalters in deutschen Versen, hg. und eingel. von Hermann Reich, München 1913.
- Ziolkowski, Jan M.: The Cambridge Songs (Carmina Cantabrigiensia), hg. und übers. von Jan M. Ziolkowski, Tempe 1998 (Medieval & Renaissance Texts & Studies, Bd. 192).

