

Rahel Schär

# AUF DER SUCHE NACH DEM VOLL- KOMMENEN LEBEN

*Die frühen Joramönche und Juranonnen  
zwischen Rückzug und Interaktion*

theos 3



SCHWABE VERLAG



# **Theologisch bedeutsame Orte der Schweiz**

**Herausgegeben von Katharina Heyden und Maria Lissek  
in Verbindung mit Gregor Emmenegger, Ann-Katrin Gässlein,  
Karin Mykytjuk-Hitz, Franziska Metzger,  
Martin Sallmann und Ueli Zahnd**

**Band 3**

**Rahel Schär**

# **Auf der Suche nach dem vollkommenen Leben**

**Die frühen Joramönche und Juranonnen  
zwischen Rückzug und Interaktion**

**Schwabe Verlag**

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur  
Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Erschienen © 2023 im Schwabe Verlag Basel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International  
(CC BY-NC 4.0)

Abbildung Umschlag: Chapelle Saint-Romain-de-Roche, Praz, 13. Jh. n. Chr. Foto: Stefan Jampen,  
Oktober 2019

Gestaltungskonzept: icona basel gmbH, Basel

Cover: Kathrin Strohschnieder, Zunder & Stroh, Oldenburg

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpär

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4697-6

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4698-3

DOI 10.24894/978-3-7965-4698-3

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind  
Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

[rights@schwabe.ch](mailto:rights@schwabe.ch)

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

# Inhalt

<b>Vorwort</b> .....	11
<b>I Einführung</b> .....	13
1. Die Anfänge der Jurabewegung .....	13
1.1 Die Berichte der Viten .....	15
1.2 Mehrere Lebensformen – ein Ideal .....	17
1.3 Übereinstimmungen und Uneinigkeiten .....	19
1.4 Weitere Quellen .....	21
2. Fragestellung und Forschungsstand .....	22
3. Methodik und Vorgehen .....	26
4. Quellenkritische Grundlagen .....	31
4.1 Die anonyme <i>Vita patrum Iurensium</i> .....	31
4.2 Gregor von Tours' <i>De Lupicino atque Romano</i> .....	44
4.3 Die beiden Viten im hagiografischen Diskurs .....	48
<b>II Karitative Beziehungen</b> .....	55
1. Die Juraklöster als Wallfahrtsort .....	55
2. Fürsorge <i>en route</i> .....	58
3. Heilung aus der Distanz .....	64
4. Fürsorge für den Nächsten als christliches Lebensideal .....	67
4.1 Wundertaten .....	68
4.2 Entwicklungen innerhalb der karitativen Verbindungen ...	70

<b>III Vernetzte Bildung</b> .....	73
1. Lugdunum: Knotenpunkt monastischer Vernetzung? .....	74
1.1 Das Kloster des Sabinus .....	75
1.2 Ein Ort des Bildungsaustauschs .....	77
2. Leunianus, der Abt von Vienna: ein Vorbild des Eugendus .....	80
3. Inspiration und Abgrenzung von Eucherius und Honoratus .....	84
3.1 Die Wüste als Ort religiöser Vervollkommnung .....	86
3.2 Zwischen geistlicher Würde und monastischer Demut .....	90
3.3 Zeitübergreifende Vernetzung .....	92
4. Johannes Cassian: Vermittler orientalischer Lebensgrundsätze ...	93
4.1 Die Rolle der produktiven Betätigung .....	97
4.2 Funktionen verschiedener Gebetsformen .....	100
4.3 Die Überwindung von Lastern und Einübung von Tugenden .....	103
4.4 Literarische und funktionale Vorbildfunktion der Werke Cassians .....	109
4.5 Orientierungspunkt, Vermittler und Vorbild .....	111
5. Pachomius: Modell koinobitischen Lebens .....	112
5.1 Ernährung .....	117
5.2 Arbeit und Gebet .....	119
5.3 Materielle Enthaltbarkeit .....	125
5.4 Dissens, Austritt und Rückkehr .....	126
5.5 Laster und Tugenden .....	127
5.6 Isolation der Frauenklöster .....	131
5.7 Diskurse als Möglichkeiten der Verbindung .....	132
6. Basilius von Caesarea: Inspiration karitativen Handelns .....	133
6.1 Zeiten der Arbeit und Zeiten des Gebets .....	137
6.2 Die Sorge für den Nächsten .....	139
6.3 Erwünschte und unerwünschte Haltungen und Handlungen .....	142
6.4 Mäßigung und Verzicht .....	147
6.5 Kontakte mit Frauen und Fremden .....	150
6.6 Die Bedeutung der Basiliusregel im Westen .....	152

7.	Antonius und Paulus: Prototypen monastischen Lebens . . . . .	154
7.1	Romanus, der Schüler des Paulus . . . . .	158
7.2	Romanus, der Nachahmer des Antonius . . . . .	159
7.3	Konfrontationen mit dem Widersacher tugendhaften Lebens . . . . .	163
7.4	Zwischen Wüste und Zivilisation . . . . .	168
8.	Martin von Tours: Vorbild und Schutzheiliger . . . . .	170
8.1	Die Vorbildfunktion Martins . . . . .	170
8.2	Martin, der Schutzheilige . . . . .	177
8.3	Verbreitung der Berichte über Martin . . . . .	180
9.	Condatisco: Bindeglied zwischen Lerinum und Acaunum . . . . .	183
9.1	Die Übersendung der <i>instituta</i> . . . . .	184
9.2	Waren es die <i>Instituta coenobiorum</i> ? . . . . .	189
9.3	Eine monastische Drei- oder Sechsecksgeschichte? . . . . .	193
10.	Zwischen Annäherung und Distanzierung: Die Gemeinschaft in Acaunum . . . . .	195
10.1	Condatisco: Vorbild für die Gemeinschaft in Acaunum . . .	198
10.2	Neustrukturierung und Abgrenzung . . . . .	201
10.3	Zeitübergreifende Entwicklungen . . . . .	204
11.	Das Leben in Balma: Eine Inspiration für Caesarius' <i>Regula ad virgines?</i> . . . . .	205
11.1	Caesarius' Gründung eines Frauenkonvents . . . . .	205
11.2	Strikte Klausur . . . . .	209
11.3	Geschwisterliche Klosterführung . . . . .	211
11.4	Die pachomianischen Klöster: Ein verbindendes Element?.	212
11.5	Ein Netzwerk monastischer Bildung . . . . .	215
12.	<i>Die Vita patrum Iurensium</i> : ein Ansatzpunkt für die Regula Benedicti . . . . .	217
12.1	Entstehungskontext der beiden Regelschriften . . . . .	218
12.2	<i>Ora (et lege) et labora!</i> . . . . .	221
12.3	Grundtugenden des Abtes . . . . .	225
12.4	Grundtugenden der Mönche . . . . .	227
12.5	Die Organisation einer Klostersgemeinschaft . . . . .	232



12.6	Diskursive Verbindungen und Abhängigkeiten . . . . .	234
13.	Vernetzte Bildung als christliches Lebensideal . . . . .	236
13.1	Diskursives Bildungsnetzwerk . . . . .	237
13.2	Entwicklungen innerhalb des Bildungsnetzwerks . . . . .	238
<b>IV</b>	<b>Politische Verbindungen . . . . .</b>	<b>241</b>
1.	Lupicinus, ein Bürge für Gerechtigkeit . . . . .	241
1.1	Bewahrung des römischen Rechts . . . . .	244
1.2	Befreiung aus den Fesseln des Unrechts und der Sünde . . .	246
1.3	Agrippinus und die Juraklöster . . . . .	247
1.4	Einbettung in ein grösseres Netzwerk . . . . .	249
2.	Kooperation mit den Burgundern . . . . .	250
2.1	Gemeinsamer Einsatz für Gerechtigkeit . . . . .	251
2.2	Finanzielle und materielle Unterstützung der Juragemeinschaften . . . . .	255
2.3	Vom Gewinn, die Juragemeinschaften als Verbündete zu haben . . . . .	260
3.	Beziehungen zur gallorömischen Aristokratie . . . . .	261
4.	Kultische Verehrung als kirchenpolitisches Handlungsfeld . . . . .	263
4.1	Bischöfe und ihr Interesse an den Märtyrern . . . . .	266
4.2	Romanus, der neue Märtyrer . . . . .	270
4.3	Märtyrerverehrung in Acaunum zu Beginn des 6. Jahrhunderts . . . . .	271
4.4	Die Verbreitung des Thebäerkultes im Netzwerk der Juraklöster . . . . .	272
5.	Priesterweihen und Macht: Der Fall des Hilarius . . . . .	273
6.	Avitus' Versuch der Einflussnahme auf die Juraklöster . . . . .	278
7.	Gregors Interesse an den Juravätern . . . . .	284
8.	Romainmôtier: Eine Gründung der Jurabewegung? . . . . .	286
8.1	Mögliche Wurzeln im 5. Jahrhundert . . . . .	287
8.2	Der Klosterbau im 7. Jahrhundert: Ein (Neu-)Anfang? . . . .	289
8.3	Die Deutung der Anfänge im 12. Jahrhundert . . . . .	291

8.4	Drei Versionen, eine Geschichte . . . . .	292
9.	Politisches Engagement als christliches Lebensideal . . . . .	296
9.1	Die Einmischung der Juramönche in das politische Geschehen . . . . .	297
9.2	Das kirchenpolitische Interesse von Bischöfen an den Juraklöstern . . . . .	298
9.3	Entwicklungen innerhalb der politischen Beziehungen . . . .	299
 <b>V Auswertung</b> . . . . .		 301
1.	Bündelung und Reflexion . . . . .	301
2.	Aspekte eines idealen christlichen Lebens . . . . .	305
2.1	Askese . . . . .	305
2.2	Vernetzte Bildung . . . . .	307
2.3	Fürsorge für Bedürftige . . . . .	309
2.4	Politische Positionierung . . . . .	312
3.	Funktionsübergreifende Netzwerke . . . . .	313
 <b>VI Verzeichnisse</b> . . . . .		 317
1.	Glossar . . . . .	317
2.	Abbildungen . . . . .	319
3.	Bibliografie . . . . .	319
3.1	Quellen . . . . .	319
3.2	Literatur . . . . .	331
 <b>Register</b> . . . . .		 345
Personen . . . . .		345
Orte . . . . .		346
Sachen . . . . .		347



# Vorwort

Bei der vorliegenden Studie handelt es sich um die geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die im Frühlingsemester 2022 von der Theologischen Fakultät der Universität Bern als Promotionsleistung angenommen wurde.

Das Spannungsverhältnis zwischen Rückzug und Interaktion prägten nicht nur den Alltag der frühen Joramönche und -nonnen, sondern auch meine Auseinandersetzung mit ihrer Lebenswelt. Der Rückzug an den Schreibtisch und in die Natur ermöglichte mir, mich ganz in die Quellen zu vertiefen und mich meiner Arbeit zu widmen. Deshalb danke ich meinen Eltern Therese und Roger Schär herzlich, dass ich immer wieder in ihrer Almhütte im Berner Oberland arbeiten durfte, und auch der Schwesterngemeinschaft des Klosters Mariazell-Wurmsbach in Jona für ihre Gastfreundschaft und die inspirierende Arbeitsatmosphäre.

Vor, zwischen und nach diesen Zeiten des Rückzugs wurde das Verfassen meiner Dissertation jeweils durch die Interaktion mit verschiedensten Personen befruchtet. Nur durch unzählige wertvolle Begegnungen, Rückmeldungen und Gespräche konnte die Studie zu dem werden, was sie geworden ist. Dabei ist als erstes meine Doktormutter Katharina Heyden zu erwähnen, welche bereits im Studium die Freude an der Historischen Forschung in mir weckte und mich während meines Doktorats in jeder Hinsicht unterstützend begleitete.

Meine Dankbarkeit gilt zudem dem Zweitgutachter meiner Dissertation, Martin Sallmann, sowie auch Maria Lissek und den weiteren Mitgliedern der Sozietät des Instituts für Historische Theologie der Universität Bern, welche die Entstehung meiner Dissertation durch konstruktive Fragen und Diskussionen vorantrieben. Die Studie wurde durch den Austausch mit zahlreichen weiteren Personen bereichert, deren Namen an dieser Stelle nicht alle genannt werden können. Herausheben möchte ich jedoch Christian Rohr, der

mein Bewusstsein für die umweltgeschichtliche Bedeutung monastischer Bewegungen schärfte, Albrecht Diem, der mich wiederholt ermutigte, verborgene Dynamiken im Netzwerk der Juraklöster aufzudecken, sowie Lena Tröger, die meine Texte mit grösstem philologischem Feingefühl korrektur gelesen hat. Ein grosser Dank gilt zudem Liliane Marti für das Gegenlesen meiner Dissertation, der Hans-Sigrist-Stiftung für die Finanzierung meines Doktors und Arlette Neumann sowie Jelena Petrovic vom Schwabe Verlag für die Unterstützung bei der Veröffentlichung.

Ganz besonders dankbar bin ich schliesslich meinem Partner Stefan Jampen, der mich sowohl geduldig als auch fachlich kompetent in unzähligen Diskussionen, mit Gegenlesen von Texten sowie beim Planen von Konferenzen unterstützte. Von ihm stammen sämtliche Bilder, die während unseres Urlaubs im französischen Jura entstanden sind.

Bern, im August 2022

Rahel Schär

# I Einführung

## 1. Die Anfänge der Jurabewegung

Inspiziert von östlichen und westlichen monastischen Vorbildern zogen sich zu Beginn des 5. Jahrhunderts Männer und allmählich auch Frauen, die grösstenteils aus umliegenden Gegenden stammten, in ein abgeschiedenes Waldgebiet am südlichen Ende des französischen Juragebirges zurück. Sie lebten asketisch und gestalteten ihren Alltag insbesondere mit Arbeiten und Beten. Immer mehr Menschen schlossen sich ihnen an, weshalb sie schliesslich drei Klöster gründeten. Bei einem der Konvente handelte es sich um eine Frauengemeinschaft, deren Kloster auf einem schwer zugänglichen Felsvorsprung gebaut wurde. Seit dem 13. Jahrhundert steht an dieser Stelle die Chapelle Saint-Romain-de-Roche, welche auf dem Titelbild zu sehen ist. Der Ort, an dem sich ursprünglich das Frauenkloster befand, veranschaulicht exemplarisch eine Spannung, in der die Jurabewegung lebte: Das Leben in Balma stellt die extremste Form der Isolation von der Aussenwelt dar, die innerhalb der Jurabewegung praktiziert wurde.<sup>1</sup> Zugleich wurde die Kirche unmittelbar neben dem Frauenkloster bereits in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts zu einem bedeutenden Wallfahrtsziel, da dort der erste Juramönch Romanus begraben wurde.<sup>2</sup> Auf diese Weise wurde der Felsvorsprung zu einem Ort, an dem die Jurabewegung mit zahlreichen Pilgerinnen und Pilgern in Kontakt kam.

---

1 In Anon. vit. patr. Iur. 25f. ist überliefert, dass die Nonnen in strenger Klausur lebten.

2 S. Anon. vit. patr. Iur. 60f.

Über die Anfänge von Condatisco<sup>3</sup> und seinen Tochterklöstern berichten zwei Viten: Zum einen die anonyme *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum* (auch *Vita patrum Iurensium* respektive «anonyme Vita» genannt) und zum andern die *Vita De sanctis Lupicino atque Romano abbatibus*<sup>4</sup> (auch als «Gregors Vita» respektive *De Lupicino atque Romano* bezeichnet), die Gregor von Tours im Rahmen seines *Liber vitae patrum* herausgegeben hat. Zudem überliefern zwei Briefe einige weitere Informationen: die *Epistula XVI* des Avitus von Vienne an Viventiolus und Sidonius Apollinaris' *Epistula IV 25* an Domnulus.

---

3 Während der Ort in Anon. vit. patr. Iur. 6,7f. «Condadisco» genannt wird, wählt Gregor von Tours in vit. patr. I 2,9 die alternative Schreibweise «Condatisco». Der anonyme Autor verwendet den Namen zur Bezeichnung des Ortes, wo Romanus sich erstmals niederliess, Gregor nennt das erste der Juraklöster Condatisco. Martine 2004, 244, Anm. 6 weist darauf hin, dass der Name vermutlich vom keltischen «Condate» kommt, was «zusammenfließend» bedeutet und auf die Tatsache hinweist, dass in Condatisco zwei Flüsse (der heutige Tacon und die heutige Bienne) ineinandermünden. Weil Gregors Schreibweise «Condatisco» dem keltischen Begriff näher ist, wird sie in der vorliegenden Untersuchung verwendet. Die in der Forschung verbreitete Bezeichnung «Condat» entspricht nicht der ursprünglichen Bezeichnung des ersten Klosters respektive des Ortes, an dem sich die frühen Joramönche niederliessen. Um Anachronismen möglichst zu umgehen, werden in dieser Studie generell die lateinischen Ortsnamen und, falls diese bekannt sind, die lateinischen Begriffe für Gewässer verwendet. Diese werden im Glossar im Kapitel VI 1 aufgelöst. Wenn eine Ortsbezeichnung – wie beispielsweise bei Gregor von Tours, Avitus von Vienne und Caesarius von Arles – jedoch zu einem Teil des Eigennamens einer Person geworden ist, wird diese moderne Bezeichnung beibehalten.

4 Obwohl Bruno Krusch sich in seiner Edition des *Liber vitae patrum* für den Titel *De sanctis Romano atque Lupicino abbatibus* entschieden hat, wird mit grosser Wahrscheinlichkeit im ursprünglichen Titel Lupicinus vor Romanus erwähnt worden sein. Der Wortlaut *De sanctis Lupicino atque Romano abbatibus* ist nicht nur durch zuverlässige Manuskripte belegt, er ergibt zudem inhaltlich mehr Sinn, da Gregor von Tours Lupicinus im Unterschied zur anonymen Vita als den älteren und wichtigeren Bruder darstellt. Diejenigen Manuskripte, die im Titel Romanus vor Lupicinus setzten, werden vermutlich unter Beeinflussung durch die anonyme Vita entstanden sein. Dies vermuten auch Martine 2004, 446, Anm. 1 sowie Pietri 2016, 7f., Anm. 5.

## 1.1 Die Berichte der Viten

In der *Vita patrum Iurensium*, welche vermutlich von einem Bruder, der ein Mönch unter Eugendus war, verfasst wurde,<sup>5</sup> wird von den Anfängen des Juramönchtums mit den beiden Brüdern Romanus und Lupicinus bis zum Tod des vierten Abtes Eugendus berichtet. Der anonyme Autor schildert die Lebensweise und Wundertaten des Romanus, Lupicinus und Eugendus und gibt Auskunft über das Leben in Condatisco und seinen Tochterklöstern. Gemäss der Vita zog sich der Gründervater Romanus zu Beginn des 5. Jahrhunderts in das französische Juragebirge in die Einsamkeit zurück, wo er bescheiden lebte und seinen Tag mit Beten, Lesen und Handarbeit gestaltete.<sup>6</sup> Nach und nach hätten sich ihm sein Bruder Lupicinus und weitere Männer angeschlossen, weshalb die immer grösser werdende Gemeinschaft zunächst auf einem Hügel einfache Behausungen aus Holz errichtete, bald jedoch in den benachbarten Wäldern ein weiteres Männerkloster, das Lauconnum<sup>7</sup> genannt wurde, wie auch ein Jungfrauenkloster in der Gegend von Balma<sup>8</sup> baute.<sup>9</sup> Um sich selbst versorgen zu können, hätten die Mönche Ackerland gesucht und bebaut,<sup>10</sup> wodurch das Leben der drei Gemeinschaften wesentlich

---

5 Differenzierte Überlegungen zur Identifizierung des Verfassers der *Vita patrum Iurensium* finden sich im Kapitel I 4.1.

6 S. Anon. vit. patr. Iur. 4–10.

7 S. Anon. vit. patr. Iur. 12–16; 24. *Lauconnum* wird in der *Vita patrum Iurensium* erstmals im Kapitel 24,7 erwähnt. Obgleich sowohl Lupicinus als auch Romanus beiden Männerklöstern vorstanden, waltete Lupicinus gemäss Anon. vit. patr. Iur. 24,7f. vor allem in *Lauconnum*.

8 Das Jungfrauenkloster wird in Anon. vit. patr. Iur. 25 und 60 erwähnt.

9 In der *Vita patrum Iurensium* werden nur die drei erwähnten Gemeinschaften beim Namen genannt. In Anon. vit. patr. Iur. 16 wird allerdings berichtet, dass von Condatisco aus zahlreiche weitere Konvente gegründet wurden. Dazu gehört vermutlich das Kloster Romainmôtier, s. das Kapitel IV 8 dieser Studie. Möglicherweise intendiert der Autor mit der Anmerkung zu den vielen weiteren Neugründungen insbesondere, das Ansehen und die Autorität der Juramönche zu steigern. Frank 2011, 111, Anm. 33 vermutet, dass der Verfasser mit dem Hinweis auf weitere Gründungen von Tochterklöstern den Jura zu einer «neuen ‹Thebais›» machen wollte. Tatsache ist, dass heute nebst Romainmôtier lediglich ein weiteres Kloster bekannt ist, dessen Wurzeln in der Jurabewegung vermutet werden: die Abbaye de Saint-Roman im heutigen Beaucaire, Frankreich.

10 Davon ist beispielsweise in Anon. vit. patr. Iur. 24 die Rede.



von Arbeit und Gebet geprägt blieb. Über das Frauenkloster sind kaum Informationen überliefert. Der anonyme Hagiograf schildert lediglich seinen Standort auf einem abgelegenen Felsvorsprung und merkt an, dass eine strenge Klausur herrschte.<sup>11</sup>

Gemäss der *Vita patrum Iurensium* rezipierten die frühen Juragemeinschaften in ihrem Alltag verschiedenste östliche und westliche monastische Vorbilder. So kannten sie die Viten des Antonius, Paulus<sup>12</sup> und Martin von Tours<sup>13</sup> sowie die Schriften des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius sowie des Johannes Cassian<sup>14</sup> und kamen mit unterschiedlichen weltlichen und geistlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen in Kontakt. Geschildert werden Begegnungen mit Hilarius von Arles<sup>15</sup>, dem Burgunderkönig Hilperich<sup>16</sup>, dem gallischen Heermeister Agrippinus<sup>17</sup>, dem Abt Leunianus von Vienne<sup>18</sup>, der Witwe Syagria<sup>19</sup>, Marinus von Lérins<sup>20</sup> und einem gewissen Abt Sabinus von Lyon<sup>21</sup>, mit den Brüdern Johannes und Armentarius von Acaunum<sup>22</sup>, aber auch mit vielen anonymen Menschen, die sie aufsuchten, die von ihnen geheilt wurden oder sich ihnen anschliessen wollten.<sup>23</sup>

Die von Gregor von Tours verfasste Vita ist wesentlich kürzer und enthält ausschliesslich Informationen über das Leben der ersten Äbte Lupicinus und Romanus. Dem Bericht zufolge sind die beiden Brüder nach dem Tod ihrer Eltern gemeinsam in die jurassische Wüste gezogen, wo sie Hütten errichteten, täglich Psalmen sangen und sich nur von Pflanzenwurzeln ernährten. Die zahlreichen Anfeindungen des Teufels hätten die beiden jedoch dazu bewogen, wieder nach Hause zu gehen. Auf ihrem Rückweg seien sie auf eine

---

11 S. Anon. vit. patr. Iur. 25 f.

12 S. Anon. vit. patr. Iur. 12,2; 7,4 f.

13 S. Anon. vit. patr. Iur. 88; 161; 163.

14 S. Anon. vit. patr. Iur. 174,7–10.

15 S. Anon. vit. patr. Iur. 18.

16 S. Anon. vit. patr. Iur. 92–95.

17 S. Anon. vit. patr. Iur. 96–110.

18 S. Anon. vit. patr. Iur. 127.

19 S. Anon. vit. patr. Iur. 145 f.

20 S. Anon. vit. patr. Iur. 179.

21 S. Anon. vit. patr. Iur. 11.

22 S. Anon. vit. patr. Iur. 1.

23 S. Anon. vit. patr. Iur. 14 f.

fremde Frau gestossen, die sie ermunterte, in die Einsamkeit zurückzukehren. Gregor beschreibt diesen erneuten Rückzug als erfolgreiches Unterfangen: Dieses Mal hätten Romanus und Lupicinus durchgehalten und im Gebet verharrt, bis sich ihnen Scharen von Brüdern anschlossen, weshalb die beiden zunächst Condatisco und bald schon ein zweites und ein drittes Kloster gründeten.<sup>24</sup>

Gregor stellt die Juragemeinschaften ziemlich isoliert dar und berichtet über keine Verbindungen zu anderen monastischen Traditionen. An einigen Stellen weist er jedoch auf zeitgenössische Beziehungen des Lupicinus und Romanus hin. So schildert er ein Zusammentreffen der beiden Brüder mit einer anonymen Frau,<sup>25</sup> eine Begegnung des Romanus mit Leprakranken<sup>26</sup> und den Austausch des Lupicinus mit dem Burgunderkönig Hilperich<sup>27</sup>.

## 1.2 Mehrere Lebensformen – ein Ideal

Die Viten berichten über die Lebensweise des Romanus und Lupicinus – und im Falle der *Vita patrum Iurensium* auch des Eugendus – sowie der Juragemeinschaften im Allgemeinen. Beide Hagiografen verwenden zur Bezeichnung des Lebens der Juraväter den Singular *vita*. Gregor von Tours fügt hierfür gleich in der *Praefatio* seines Werkes die Erklärung an:

Einige fragten, ob man *vita* oder *vitae* sagen soll. A. Gellius und mehrere andere Philosophen wollten von *vitae* reden. Der Autor Plinius jedoch sagt im dritten Buch der *Ars grammatica*: «Die Alten sprachen von den *vitae* eines jeden von uns, aber die Grammatiker meinten nicht, dass das Wort *vita* einen Plural hat.» Deshalb steht fest, dass es besser ist, von der *vita* der Väter als den *vitae* zu sprechen, weil Unterschiede der Verdienste und Tugenden bestehen, jedoch das eine Leben des Körpers alle [Menschen] in dieser Welt ernährt.<sup>28</sup>

24 S. Greg. Tur. vit. patr. I 1 f.

25 S. Greg. Tur. vit. patr. I 1.

26 S. Greg. Tur. vit. patr. I 4.

27 S. Greg. Tur. vit. patr. I 5.

28 Greg. Tur. vit. patr. Praef. 19–24: *Et quaeritur a quibusdam, utrum vita sanctorum an vitas dicere debeamus. A. Gellius quoque et conplures philosophorum vitas dicere voluerunt. Nam Plinius auctor in tertio artis grammaticae libro ait: Vitas antiqui cuiuscumque nostrum dixerunt; sed grammatici pluralem numerum non putaverunt habere vitam. Unde*

Gregor bezieht sich bei seinen Erwägungen auf verschiedene Gelehrte, die sich mit der Frage, ob das Nomen *vita* einen Plural hat, auf philosophischer und grammatikalischer Ebene beschäftigten. Er distanziert sich von der Haltung der Philosophen und zieht Plinius bei, um seine Auffassung grammatikalisch abzusichern. Seine Lösung für die sprachliche Frage begründet er schliesslich praktisch: Da alle Menschen an die körperliche Existenz gebunden sind, sind alle durch sie vereint, weshalb konsequenterweise von *vita* im Singular gesprochen werden muss. Edward James, der den *Liber vitae patrum* in die englische Sprache übersetzt hat, ist der Ansicht, dass hinter dieser Erklärung theologische Überlegungen stecken, die Gregor nicht erwähnt. Er geht davon aus, dass der Singular *vita* im Kern darauf hinweisen soll, dass alle im *Liber vitae patrum* porträtierten Heiligen das eine Ideal eines christlichen Lebens praktizieren.<sup>29</sup> Die unterschiedlichen Lebensgestaltungen wären in diesem Fall als verschiedene Facetten des einen Ideals zu deuten. In der *Praefatio* seines Werks spricht Gregor davon, dass er mit den verschiedenen Lebensbeschreibungen seinen Adressatinnen und Adressaten Vorbilder an die Hand geben will, an denen sie sich orientieren können. Dies deutet darauf hin, dass sich seiner Auffassung nach in den Heiligenleben unterschiedliche Ausprägungen des einen Lebensideals zeigen, das er vermitteln will. Aufgrund dieser Interpretation kann James' These als plausibel eingeschätzt werden.

Was Gregor verschleiert mitteilt, äussert der anonyme Hagiograf der Juvaväter explizit. In der *Praefatio* seines Werks verbindet er die in Lk 11,5–13 genannten Brote mit der Dreifaltigkeit Gottes und merkt an, dass jenem, der anklopft, die *panes Trinitatis*,<sup>30</sup> die Brote der Dreifaltigkeit, nicht vorenthal-

---

*manifestum est, melius dici vitam patrum quam vitas, quia, cum sit diversitas meritorum virtutumque, una tamen omnes vita corporis alit in mundo.* Gregor bezieht sich hierbei auf noct. att. I 3,1 und XIII 2,1, wo Aurelius Gellius von *vitae* im Plural spricht. Die Grammatik-Bücher des Plinius, welche angesprochen werden, sind nicht erhalten, s. Pietri 2016, 4f. Alle in dieser Studie angeführten deutschen Übersetzungen von Zitaten aus lateinischen oder griechischen Quellentexten, die nicht anders gekennzeichnet sind, wurden von der Autorin erstellt.

<sup>29</sup> S. James 1991, xiv.

<sup>30</sup> Anon. vit. patr. Iur. 1,3.

ten würden. Er erklärt seinen Adressaten Johannes und Armentarius von Acaunum:

Deshalb werde ich euch, indem ich die Zurückhaltung meines ungelehrten Herzens breche, anstelle der oben erwähnten Brote [der Dreifaltigkeit] als dreifacher Berichterstatter die *vita* der drei Äbte aus dem Jura vorsetzen, nämlich der heiligen Väter Romanus, Lupicinus und Eugendus.<sup>31</sup>

Indem der anonyme Verfasser das Leben der Juraväter mit der Dreifaltigkeit Gottes in Verbindung bringt, macht er deutlich, dass die drei Viten der Juraväter zusammengehören und gemeinsam das eine christliche Lebensideal veranschaulichen. Die drei Viten bilden somit nicht nur literarisch, sondern auch ideologisch eine Einheit. James' Interpretation, dass sich für Gregor in den Lebensgestaltungen der im *Liber vitae patrum* geschilderten Heiligen unterschiedliche Facetten des einen Lebensideals zeigen, kann somit auch auf die *Vita patrum Iurensium* übertragen werden: Auch in der anonymen Vita der Juraväter werden durch die Darlegung der Lebensweisen des Romanus, Lupicinus und Eugendus unterschiedliche Ausprägungen des einen Ideals dargelegt. Wie der vollständige Titel des Werks aussagt, wird dieses Ideal in der *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum* in Form einer narrativ entfalteten Klosterregel dargelegt.<sup>32</sup>

### 1.3 Übereinstimmungen und Uneinigkeiten

Während die *Vita patrum Iurensium* höchstwahrscheinlich ins frühe 6. Jahrhundert zu datieren ist und in Condatisco verfasst wurde,<sup>33</sup> ist die Vita des

---

31 Anon. vit. patr. Iur. 2,1–5: *Igitur, ineruditi cordis uerecundiam rumpens, trium uobis abbatum Iurensium uitam, id est sanctorum patrum Romani, Lupicini atque Eugendi, pro supradictis panibus trinifer relator adponam.*

32 Damit steht die *Vita patrum Iurensium* nicht alleine; wie Diem 2020 anschaulich aufzeigt, können Viten eine Menge von Funktionen einnehmen, sehr verbreitet ist diejenige einer erzählend dargelegten Regel. Die Regelfunktion der *Vita patrum Iurensium* wird unter anderem im Kapitel III 9.1 der vorliegenden Untersuchung thematisiert.

33 Der Entstehungskontext der *Vita patrum Iurensium* wird im Kapitel I 4.1 behandelt.

Gregor von Tours im späteren 6. Jahrhundert in Turonum entstanden.<sup>34</sup> Auch wenn die Schriften durch eine zeitliche und örtliche Distanz getrennt sind, können Gemeinsamkeiten in der Überlieferung festgestellt werden. So wird zum einen in beiden Werken berichtet, dass sich Romanus allein beziehungsweise gemeinsam mit seinem Bruder Lupicinus an einem Ort niederliess, der *Condatisco* genannt wurde. Zum andern wird geschildert, dass die frühen Juramönche ihren Lebensunterhalt mit Handarbeit bestritten.<sup>35</sup> Ausserdem sind sich die Autoren einig, dass Lupicinus asketischer lebte und einen strengeren Umgang mit seinen Mitbrüdern pflegte als Romanus.<sup>36</sup> Dabei erzählen sie von zahlreichen Versuchungen der frühen Juramönche durch den Teufel.<sup>37</sup> Zudem informieren sie, wenn auch in unterschiedlicher Weise, über Romanus' Heilung von Leprakranken<sup>38</sup> und über Lupicinus' Kontakt mit dem Burgunderkönig Hilperich.<sup>39</sup>

In vielen Aspekten weichen die Viten allerdings voneinander ab. Dies betrifft sowohl ihre formale Konzeption als auch den Inhalt. Während die anonyme *Vita* deutlich länger und als eigene Schrift konzipiert ist, ist Gregors *Vita* kürzer gehalten und Teil eines grösseren Werkes, das aus insgesamt zwanzig Viten besteht. Ausserdem umfasst die *Vita patrum Iurensium* die Lebensbeschreibungen des Romanus, Lupicinus und Eugendus, Gregor hingegen berichtet lediglich über die ersten beiden Juraväter und liefert generell weniger ausführliche und umfangreiche Informationen zu den Anfängen der Jurabewegung. Inhaltlich gehen die Meinungen der beiden Hagiografen hinsichtlich der Frage auseinander, ob sich zunächst Romanus allein in die jurassischen Wälder zurückzog oder ob ihn Lupicinus von Anfang an begleitete. Damit verbunden sind die Aspekte des Alters und der Stellung der beiden Geschwister: Gregor beschreibt Lupicinus als älteren Bruder und Abt der beiden Männerklöster; gemäss dem anonymen Autor war Romanus der ältere und die beiden teilten sich die Verantwortung für die Gemeinschaften.<sup>40</sup>

---

34 Die Zeit und der Ort der Abfassung wird im Kapitel I 4.2 thematisiert.

35 S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 10; Greg. Tur. vit. patr. I 2.

36 S. Greg. Tur. vit. patr. I 2,7–15 und Anon. vit. patr. Iur. 17.

37 S. z.B. Greg. Tur. vit. patr. I 1 f. und Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 35–40; 87–91.

38 S. Greg. Tur. vit. patr. I 4 und Anon. vit. patr. Iur. 45–48.

39 S. Greg. Tur. vit. patr. I 5 und Anon. vit. patr. Iur. 92–95.

40 S. Anon. vit. patr. Iur. 5–12; und Greg. Tur. vit. patr. I 1 f.

Ausserdem sind sich die beiden Autoren uneinig, ob als drittes Kloster das Frauenkloster Balma gleich neben Condatisco und Lauconnum errichtet wurde,<sup>41</sup> oder aber, ob es sich dabei um die Gemeinschaft auf dem Gebiet Alamannia handelte.<sup>42</sup> Ein weiterer Unterschied besteht in den Hinweisen über die Vernetzung der Juragemeinschaften: Während der anonyme Verfasser über zahlreiche Verbindungen mit monastischen Bewegungen und weltlichen sowie geistlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen berichtet, erwähnt Gregor keine expliziten Verbindungen zu anderen monastischen Traditionen. Dennoch überliefert er einzelne zeitgenössische Kontakte des Romanus und Lupicinus.

Die wenigen Gemeinsamkeiten der beiden Erzählungen lassen erahnen, dass einige Inhalte ursprünglich auf ähnliche Quellen zurückgehen. Die vielen Unterschiede machen eine direkte Abhängigkeit der Werke jedoch sehr unwahrscheinlich.<sup>43</sup>

#### 1.4 Weitere Quellen

Nebst den beiden Viten sind zwei weitere Schriften überliefert, die Auskunft über die Anfänge des Juramönchtums und dessen Einbettung in den historischen Kontext geben: Avitus von Viennes *Epistula* XVI und Sidonius Apollinaris' *Epistula* IV 25. Erstere wurde kurz vor Eugendus' Tod zu Beginn des 6. Jahrhunderts<sup>44</sup> verfasst und an Viventiolus, der damals in Condatisco lebte, adressiert. Avitus erwähnt darin, dass Eugendus schwer krank sei und bald sterben werde. Er bittet Viventiolus, die Gemeinschaft zu unterstützen, und verspricht ihm zur Belohnung für seinen Dienst in Condatisco eine höhere Position.<sup>45</sup> Dabei wird Eugendus als gemeinsamer Freund des Avitus

---

41 S. Anon. vit. patr. Iur. 25.

42 S. Greg. Tur. vit. patr. I 2. Letztere ist vermutlich mit Romainmôtier zu identifizieren, s. das Kapitel IV 8.

43 S. Martine 2004, 72.

44 S. Malaspina/Reydellet 2016, 45 datieren die Abfassung des Briefes in die Jahre 512–514.

45 S. Avit. Vien. epist. XVI (Peiper: XIX). Die Bedeutung dieses Briefes für die Beziehung des Avitus zu den Juragemeinschaften wird im Kapitel IV 6 dieser Studie thematisiert.

und Viventiolus bezeichnet. Der Brief informiert über die Beziehung des Bischofs von Vienna zu den Juraklöstern. Eine Notiz in der *Epistula* IV 25 des Sidonius Apollinaris an Domnulus aus dem Jahr 469/470<sup>46</sup> bezeugt zudem, dass die Juraklöster regelmässig vom gallorömischen Beamten Domnulus besucht wurden und somit eine gewisse Anziehungskraft auf Menschen höherer Gesellschaftsschichten ausübten. Die beiden Briefe gewähren einen Einblick in die Lebenswelt ihrer Verfasser und Adressaten. Gleichzeitig geben sie Auskunft über die direkte Verbindung von Avitus, Viventiolus, Sidonius und Domnulus zu den Juragemeinschaften.

Materielle Quellen sind aus der Zeit der frühen Juragemeinschaften keine mehr vorhanden. Beim ältesten Gegenstand, der bei Ausgrabungen gefunden wurde, handelt es sich um den Grabstein des Lupicinus aus dem 7. Jh. n. Chr.<sup>47</sup> Trotz fehlender materieller Quellen geht die Forschung aufgrund der Informationen der *Vita patrum Iurensium* davon aus, dass an derjenigen Stelle, an der sich heute die Chapelle Saint-Romain-de-Roche befindet, einst das Frauenkloster Balma stand und die beiden Klöster Condatisco und Lauconnun in der Gegend des heutigen Saint-Claude und Saint-Lupicin errichtet wurden.<sup>48</sup>

## 2. Fragestellung und Forschungsstand

Die erwähnten Viten und Briefe<sup>49</sup> enthalten zahlreiche Hinweise auf die Einbettung der frühen Juragemeinschaften in ihren historischen Kontext. Wie die Viten überliefern, entwickelten die Mönche und Nonnen im Spannungsfeld zwischen Rückzug aus der Gesellschaft und Interaktion mit ihren Mitmenschen ihr eigenes Ideal eines christlichen Lebens. Die vorliegende Studie analysiert die Vernetzung der frühen Juramönche und Juranonnen mit denjenigen anderen monastischen Strömungen sowie weltlichen und geistlichen

---

<sup>46</sup> S. Loyen 1970, 169.

<sup>47</sup> S. Vivian/Vivian/Russell 1999, 87. Der Grabstein ist auf der Seite 31 der vorliegenden Studie abgebildet.

<sup>48</sup> S. z. B. Besson 1906, 218.

<sup>49</sup> Gemeint sind die anonyme *Vita patrum Iurensium*, Gregor von Tours' *De Lupicino atque Romano*, Sidonius Apollinaris' *Epistula* IV 25 an Domnulus und Avitus von Vienne *Epistula* XVI an Viventiolus, die in den Kapiteln I 1.1–1.4 genannt werden.

Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, die in den vier Quellen explizit genannt werden. Zudem zeigt sie auf, welche Vorstellungen einer vollkommenen christlichen Lebensweise in den beiden Viten der Juraväter vermittelt werden. Da die Juragemeinschaften der *Vita patrum Iurensium* zufolge ihre Ansichten in Auseinandersetzung mit Vorstellungen anderer Personen und Personengruppen entwickelten, ist die Untersuchung der vermittelten Lebensideale eng an die Analyse der verschiedenen Verbindungen geknüpft. Zusätzlich wird exemplarisch beleuchtet, wo und in welcher Weise bestimmte Ideale und Praktiken der Jurabewegung weitergeführt wurden. Somit werden Verbindungen betrachtet, welche die Juramönche und Juranonnen selbst initiierten, und solche, welche mit ihnen geknüpft wurden.

Die Einbindung der Jurabewegung in ihren Kontext ist bisher nur fragmentarisch untersucht worden. Insbesondere die Anonymität der Hauptquelle führte dazu, dass sich bis gegen Ende des 20. Jahrhunderts nur wenige Wissenschaftler für die frühen Juramönche und -nonnen interessierten und sich die wenigen Untersuchungen meist mit der Frage nach der Autorenschaft sowie der Authentizität der *Vita patrum Iurensium* auseinandersetzten.<sup>50</sup> François Masai war einer der Ersten, der sich in seinen Untersuchungen auf den Inhalt der Vita und die Hinweise über Verbindungen der Jurabewegung fokussierte: Er machte auf Aussagen des anonymen Hagiografen aufmerksam, welche darauf hindeuten, dass die Juraklöster für die Entstehung der monastischen Gemeinschaft in Acaunum eine zentrale Rolle spielten.<sup>51</sup> Zudem zeigte er Gemeinsamkeiten der *Vita patrum Iurensium* mit der *Regula Magistri* sowie der *Regula Benedicti* auf.<sup>52</sup> Weitere Forschende wie Adalbert de Vogüé<sup>53</sup>, François Martine<sup>54</sup>, Karl Suso Frank<sup>55</sup> sowie Eustaquio Sánchez Salor<sup>56</sup> folgten ihm und wiesen auf einzelne wörtliche und sinngemäße Parallelen der *Vita patrum Iurensium* zur *Regula Magistri* sowie *Regu-*

---

50 S. Martine 2004, 14–57 fasst die Forschungsgeschichte zur Authentizität und Autorenschaft der anonymen *Vita patrum Iurensium* ausführlich zusammen.

51 S. Masai 1971.

52 S. Masai 1976 sowie Masai 1977. Diese Verbindungen, die bereits Berlière 1920 aufgezeigt hatte, untersuchte später auch Frank 1986.

53 S. de Vogüé 2003, 41–129.

54 S. Martine 2004.

55 S. Frank 1986 sowie Frank 2011.

56 S. Sánchez Salor 2014.



*la Benedicti*, aber auch zur *Vita Pauli*, *Vita Antonii*, *Vita Pachomii*, zur *Regula Basilii*, zu Schriften von Mönchen aus Lerinum, Johannes Cassians *Collationes Patrum* und seinen *Instituta coenobiorum* sowie zu Caesarius von Arles' *Regula ad virgines* und *Regula ad monachos* hin. Eine umfassende Analyse dieser Verbindungen der Jurabewegung mit monastischen Traditionen sowie eine Einbettung dieser Verbindungen in das Beziehungsnetzwerk von Condatisco und seinen Tochterklöstern stehen jedoch noch aus.

In den vier überlieferten Quellen werden zahlreiche weitere zeitgenössische Beziehungspartnerinnen und -partner der Juramönche und -nonnen genannt: Sabinus von Lyon, Leunianus von Vienne, Agrippinus, Hilperich, Hilarius von Arles, Syagia, Domnulus, Sidonius Apollinaris und Avitus von Vienne sowie viele anonyme Personen. Noch keine dieser Verbindungen ist bisher eingängig untersucht worden. Kleinere Studien von Friedrich Prinz, Klaus Zelzer, Alain Dubreucq und Laurent Ripart analysierten teilweise detailliert, teilweise am Rande einzelne Netzwerke der Juraklöster mit anderen monastischen Bewegungen. Zelzer ging von den im Kapitel 179 der *Vita patrum Iurensium* erwähnten *instituta* aus, die der Autor auf Anordnung des Abtes Marinus von Lérins für die Gemeinschaft von Acaunum verfasst hatte, und hob die Dreiecksbeziehung zwischen den Juraklöstern, der Gemeinschaft in Acaunum und derjenigen von Lerinum hervor.<sup>57</sup> Indem Dubreucq überzeugend Argumente aufzeigte, die für eine Identifizierung der *instituta* mit Johannes Cassians *Instituta coenobiorum* sprechen, brach er dieses Bild der Dreiecksbeziehung auf und machte auf ein erweitertes Netzwerk zwischen den südostgallischen Klöstern aufmerksam.<sup>58</sup> Diesen Hinweis nahm Ripart zum Anlass, um in der Gegend zwischen dem Mittelmeer und dem Genfersee sowie zwischen der Alpenkette und dem Rhôneal ein regionales Netzwerk zu postulieren, in welchem ein reger Austausch von Texten und mündlich überlieferten Traditionen stattfand.<sup>59</sup> Dabei liess Ripart Prinz' These wieder aufleben. Dieser hatte bereits knapp dreissig Jahre zuvor vermutet, dass zwischen den Klöstern im Rhôneal ein solches Netzwerk existierte,

---

57 S. Zelzer 2005a. Auch Dubreucq 2012 untersuchte die Beziehung zwischen den Juraklöstern und der Gemeinschaft in Acaunum und betonte die zentrale Funktion des Juramönches Viventiolus.

58 S. Dubreucq 2009.

59 S. Ripart 2017, insb. 123.

das sich in Herkunft und Entwicklung von demjenigen in Westgallien unterschied.<sup>60</sup> Obwohl Prinz die Jurabewegung dem Netzwerk im Rhôneraum zuordnete,<sup>61</sup> machte er auch auf die Verbindung der Juraklöster zu Martin von Tours aufmerksam.<sup>62</sup> Eine Untersuchung dieser Verbindung der Juraklöster mit dem martinischen Mönchtum steht noch aus.

Während der Entstehung der vorliegenden Studie erschienen von Yaniv Fox und Matheus Figuinha zwei Aufsätze, welche die Aktualität und die Relevanz der Untersuchung des Netzwerks der Juraklöster unterstreichen. Fox analysiert anhand der *Vita patrum Iurensium* die soziale Funktion der Juraklöster in der gallischen Gesellschaft und weist auf eine Entwicklung der Juragemeinschaften von ihrer Gründung bis zum Abbatat des Eugendus hin: Während sich die Bewegung zunächst in die Einsamkeit zurückzog, wandte sie sich im Folgenden immer mehr der Aussenwelt zu und übernahm schliesslich gesellschaftsrelevante Aufgaben.<sup>63</sup> Matheus Figuinha zeigt in seiner Studie zudem auf, dass die Juraklöster, um überleben zu können, von ihren sozialen Kontakten und ihrer natürlichen Umgebung abhängig waren.<sup>64</sup>

Da für die bisherigen Analysen von einzelnen Verbindungen der Jurabewegung lediglich die anonyme *Vita* beigezogen wurde, ist es dringend nötig, bei weiteren Untersuchungen alle überlieferten Quellen heranzuziehen. Dies leistet die vorliegende Studie zum ersten Mal. Albrecht Diem hat in diesem Zusammenhang bereits hervorgehoben, dass die Autoren der beiden *Viten* unterschiedliche Perspektiven einnahmen und verschiedene Absichten verfolgten, weshalb auch ihr Gehalt an Aussagen über die Vernetzung der Jurabewegung unterschiedlich ist.<sup>65</sup>

Eine Untersuchung des Netzwerks von Condatisco und seinen Tochterklöstern steht bislang aus. Die Arbeit schliesst diese Lücke und liefert neue Erkenntnisse über die Einbindung der frühen Jurabewegung in ihren sozialgeschichtlichen und literarischen Kontext.

---

60 S. Prinz 1988.

61 S. ebd., z. B. 546.

62 S. ebd., 26, 67, 114.

63 S. Fox 2018.

64 S. Figuinha 2019.

65 S. Diem 2013b, 182.

### 3. Methodik und Vorgehen

Zur Rekonstruktion des Netzwerks von Condatisco und seinen Tochterklöstern werden insbesondere die beiden Juraväterviten sowie die Briefe des Sidonius Apollinaris und Avitus von Vienne berücksichtigt, die unmittelbar Auskunft über Beziehungen des Juramönchtums zu monastischen Traditionen und weltlichen sowie geistlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen geben. Untersucht werden primär die Verbindungen zu denjenigen Beziehungspartnerinnen und Beziehungspartnern, die in diesen Quellen direkt genannt werden. Um die Verbindungen vertieft zu beleuchten, werden zudem verschiedene weitere Werke beigezogen, welche Informationen über das Verhältnis der verschiedenen Personen und Personengruppen zu den Juragemeinschaften enthalten. Die von anderen Forschenden vermuteten Verknüpfungen sowie die in den Viten und den zwei Briefen erwähnten Verbindungen werden geprüft und eingehend analysiert, um schliesslich ein umfassenderes und differenzierteres Bild der Vernetzung der frühen Jura Klöster aufzeigen zu können. Dabei werden die bisher lediglich einzeln untersuchten Verbindungen zu monastischen Vorbildern und Traditionen, aber auch zu ihren Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sowie zu ihren Rezipientinnen und Rezipienten als ein grosses Netzwerk betrachtet. Dieses umfasste zum einen Beziehungen, die von den Juragemeinschaften initiiert wurden, zum anderen solche, welche andere Personen und Personengruppen mit ihnen knüpften, und schliesslich ebenso Verbindungen, die von den Autoren der überlieferten Quellen konstruiert wurden.

Zur Betrachtung von Beziehungsnetzen bietet sich der von Michael Werner und Bénédicte Zimmermann entwickelte Ansatz der *Histoire Croisée*<sup>66</sup> besonders an. Das Ziel des Zugangs liegt darin, die isolierte Betrachtung von Personen aufzubrechen, indem sie im Kontext ihrer Vor-, Nach- und Umwelt betrachtet werden. Im Fokus stehen zum einen die Berührungspunkte von Individuen und Gruppen miteinander, zum andern mögliche

---

<sup>66</sup> Die zum Thema veröffentlichten Publikationen umfassen Werner/Zimmermann 2002, Werner/Zimmermann 2003, Werner/Zimmermann 2004, Werner/Zimmermann 2006. Jakob Hort weist zu Recht darauf hin, dass unterschiedliche Bezeichnungen verwandter Konzepte (*Entangled History*, *Shared History* und *Connected History*) bestehen, da es sich um eine Forschungsperspektive und nicht um eine Methode handelt, s. Hort 2011, 334.

Prozesse, die durch die Kontakte hervorgerufen werden. Zudem werden auch Prozesse analysiert, die auf die Personen, die sie ausgelöst haben, zurückwirken. Dabei wird stets die Qualität und nicht die Quantität der Verbindungen untersucht. Den Ausgangspunkt für die Entwicklung des Ansatzes bildete zu Beginn des 21. Jahrhunderts die Feststellung, dass mit Hilfe der Vergleichs- und Transfergeschichte die Komplexität historischer Vernetzungsphänomene nur unzulänglich untersucht werden kann, da bei ersterer Methode synchron Gegenstände verglichen werden, die teilweise diachron zueinander stehen, und bei letzterer ignoriert wird, dass Menschen nicht nur isoliert agieren, sondern vor allem auch interagieren.<sup>67</sup>

Die Vorteile des Zugangs liegen insbesondere in der hohen Reflexivität sowie in der Möglichkeit, beobachtbare Phänomene möglichst realitätsgetreu wahrzunehmen und zu analysieren; die Schwächen bestehen darin, dass der Zugang nur begrenzt anwendbar ist, insbesondere wenn – wie im Falle der vorliegenden Arbeit – keine Fülle an Quellenmaterial vorliegt. Die Studie bedient sich daher der Grundzüge des Ansatzes und profitiert so von seinen Stärken, ist sich jedoch auch seiner Grenzen bewusst. Folgende Grundelemente werden miteinbezogen: Im Zentrum der Analyse des Netzwerks der frühen Juragemeinschaften stehen nicht isolierte Individuen, sondern ihre synchronen und diachronen Verbindungen. Die Juramönche und -nonnen werden in Beziehung zu ihrer Vor-, Nach- und Umwelt betrachtet; genauso werden die einzelnen Menschen, die in Beziehung zu ihnen stehen, im Kontext ihres Umfeldes in den Blick genommen. Zudem wird die Komplexität der Vernetzungen erkannt und, soweit es der Quellenbestand erlaubt, erforscht: Der Fokus der Untersuchung liegt nicht nur auf den Berührungspunkten der Personen und Personengruppen, sondern auch auf möglichen Prozessen, die dadurch ausgelöst wurden. Es werden die miteinander in Beziehung stehenden Protagonistinnen und Protagonisten analysiert und, wo möglich, ebenso die Art und Weise ihres Kontaktes.

---

<sup>67</sup> S. z.B. Werner/Zimmermann 2006, 32. Korrekt weisen Agnes Arndt, Joachim C. Häberlen und Christiane Reinecke in der Einleitung zu ihrem Band *Vergleichen, Verflechten, Verwirren?* darauf hin, dass es sich beim Vergleich um eine Methode und beim Transfer eigentlich um einen Gegenstand handelt, der untersucht wird, s. Arndt/Häberlen/Reinecke 2011, 15. Trotzdem werden in der Literatur und Praxis meist sowohl die Vergleichs- als auch die Transfergeschichte als Methode beschrieben.

Ausserdem werden die einzelnen Verbindungen erarbeitet und im Gesamtnetzwerk verortet. Der ursprünglich zur Überwindung der Nationalgeschichtsschreibung entworfene, aber ebenso zur Relativierung der monastischen Monumentalgeschichtsschreibung geeignete Zugang bereichert den vorliegenden Forschungsbeitrag zudem insofern, als er die durch die hagiografische Heroisierung entstandene Isolation der drei Juraväter aufbricht, indem er sie in den Kontext ihres sozialen Netzwerks stellt.

Die Untersuchung profitiert von der verflechtungsgeschichtlichen Perspektive, hat aber nicht die Absicht, den Ansatz vollumfänglich umzusetzen. Der knappe Quellenbestand, der sich auf die wenigen überlieferten schriftlichen Quellen aus der Spätantike beschränkt, verunmöglicht, eine umfassende verflechtungsgeschichtliche Analyse durchzuführen, und schränkt den Forschungsgegenstand gezwungenermassen ein.<sup>68</sup> In der vorliegenden Studie werden primär die Verbindungen zu denjenigen Personen untersucht, die in den beiden Viten der Juraväter und den Briefen des Avitus von Vienne und Sidonius Spollinaris explizit erwähnt werden. Ergänzend werden exemplarisch Linien zu denjenigen späteren monastischen Strömungen analysiert, von denen in der Forschung eine Verbindung zu den Jurakonventen vermutet wurde. Je nach Quellenbestand werden die Beziehungen der Juragemeinschaften zu anderen Menschen mittels eines Vergleichs von schriftlichen Quellen untersucht, wodurch teilweise Transfers von Ideen einer Person zu einer anderen festgestellt werden können. Wo es das Quellenmaterial erlaubt, werden zudem wechselseitige Beeinflussungen und Abhängigkeiten geprüft.<sup>69</sup>

Der Ansatz der *Histoire Croisée* wird in der vorliegenden Studie mit der historisch-kritischen Herangehensweise verbunden und mündet in einer verflechtungsgeschichtlich reflektierten Anwendung der klassischen Methoden.

---

<sup>68</sup> Die gegebene Einschränkung durch das knappe Quellenmaterial schützt gleichzeitig vor der von Agnes Arndt geäusserten Gefahr, bei einer verflechtungsgeschichtlichen Untersuchung «vor einer kaum zu bewältigenden Arbeitsmenge» zu stehen, Arndt 2011, 108.

<sup>69</sup> «Von der Notwendigkeit, Vergleich, Transfer und Verflechtung zu kombinieren», schreibt beispielsweise Stefanie Schlesier in ihrem Aufsatz mit dem gleichnamigen Untertitel, s. Schlesier 2011, 286 f. Der Ansatz der *Histoire Croisée* stützt sich zwar auf die Methode des Vergleichs und die Untersuchung von Transfers, bewertet deren Herangehensweisen jedoch als unzulänglich, führt sie weiter und beansprucht, auf diese Weise Sachverhalte umfassender analysieren zu können, s. Werner/Zimmermann 2006, 32.

Während gattungskritische Überlegungen beispielsweise zur Klärung dienen, welche Form von historischen Erkenntnissen die *Vita patrum Iurensium* und Gregors *De sanctis Lupicino atque Romanus abbatibus* liefern können, hat die überlieferungsgeschichtliche Analyse der beiden Viten zum Ziel, die einzelnen Manuskripte der Viten sowie die späteren Editionen als Produkte eines komplexen literarischen Verflechtungsprozesses zu erfassen. Die Verbindungen der Juragemeinschaften zu früheren monastischen Bewegungen werden in erster Linie mittels einer traditions geschichtlichen Analyse erforscht, die zeitgenössischen Beziehungen primär durch eine Einbettung in ihren historischen Kontext und eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung. Auch die Bearbeitung der Frage, wo sowie auf welche Weise bestimmte Ideale und Praktiken der Juraäbte nach deren Tod weitergeführt wurden, hat rezeptionsgeschichtlichen Charakter, wobei nebst der Rezeption der Jurabewegung durch Dritte auch der Einfluss dieser Rezeption auf den hagiografischen Diskurs über die drei Juraäbte von Interesse ist. Die einzelnen Methoden und Forschungsgegenstände kommen nicht nur in den erwähnten Teilen zur Anwendung; vielmehr werden sie der verflechtungsgeschichtlichen Perspektive entsprechend in Kombination miteinander verwendet, denn die zahlreichen Verbindungen der Jurakonvente zu früheren Autoritäten, zeitgenössischen Personen und Personengruppen sowie zu späteren Rezipientinnen und Rezipienten stehen in einer wechselseitigen Beziehung miteinander. So ist beispielsweise anzunehmen, dass sich die Juragemeinschaften und ihre Zeitgenossen und Zeitgenossinnen in ihrer Auseinandersetzung mit monastischen Traditionen gegenseitig beeinflussten und in diesem Austausch miteinander den hagiografischen Diskurs um andere Heilige wesentlich mitprägten.

Auch wenn das Beziehungsnetz der Juraväter analysiert und somit eine gewisse «netzwerkanalytische Perspektive»<sup>70</sup> eingenommen wird, unterscheiden sich die Quellenlage, die Vorgehensweise wie auch der Ertrag der vorliegenden Untersuchung deutlich von der Ausgangslage, der Methodik und

---

70 Der Begriff ist von Kristina Odenweller geprägt. Odenweller ist der Überzeugung, dass die Ausrichtung und Konzeption der netzwerkanalytischen Methode nicht den Bedürfnissen von historischen Studien entsprechen, Historikerinnen und Historiker die Methode jedoch durchaus für die Ausrichtung ihres Frageinteresses fruchtbar machen und eine «netzwerkanalytische Perspektive» einnehmen können, s. Odenweller 2014, 63.

dem Ergebnis einer sozialwissenschaftlich geprägten Netzwerkanalyse: Während in dieser Arbeit aufgrund der knappen Quellenlage<sup>71</sup> die vorhandenen Quellen historisch-kritisch analysiert werden, um schliesslich zu qualitativen Aussagen über die Vernetzung der Juraväter zu gelangen, betreibt die historische Netzwerkforschung<sup>72</sup> quantitative Forschung und arbeitet mit grösseren Datenmengen, welche sie mathematisch auswertet.

Eine Herausforderung des verflechtungsgeschichtlichen Ansatzes besteht darin, ein qualitativ untersuchtes Netzwerk sprachlich und inhaltlich angemessen darzustellen. Im Unterschied zur historischen Netzwerkforschung werden die Ergebnisse nicht anhand von Grafiken visualisiert, vielmehr werden die Inhalte und Umstände der Beziehungen beleuchtet. Im Bewusstsein, dass jeder Strukturierungsversuch zwangsläufig daran scheitert, die Komplexität des Netzwerks abzubilden, werden die Verbindungen der Juragemeinschaften in der vorliegenden Studie entsprechend ihrer hauptsächlichen Funktion in drei analytische Kategorien gegliedert: in karitative, bildungsvermittelnde und politische Verbindungen. Die drei Gruppen von Beziehungen wurden basierend auf eingehender Quellenarbeit definiert und dienen nun der Gliederung der Arbeit: Nachdem in Teil I die Quellen, die Fragestellung und das Vorgehen eingeführt wurden, werden in den Teilen II, III und IV die Beziehungen der frühen Juragemeinschaften einzeln untersucht, wobei Charakteristika der jeweiligen Kategorien von Verbindungen herausgearbeitet werden. Teil V hat sodann zum Ziel, die Ergebnisse zu bündeln und funktionsübergreifende Netzwerke sowie weiterführende Forschungsdesiderate aufzuzeigen.

---

71 Auf das Problem der begrenzten Quellenlage, welche historische Untersuchungen oftmals verunmöglicht, eine umfangliche Netzwerkanalyse durchzuführen, gehen unter anderen Hitzbleck/Hübner 2014, 7 und Odenweller 2014, 50 ein.

72 Bei der historischen Netzwerkforschung handelt es sich um ein neueres Forschungsfeld, das Methoden der sozialwissenschaftlichen Netzwerkanalyse in historischen Untersuchungen anwendet. S. dazu z. B. Düring/Eumann/Stark/von Keyserlink 2016.

## 4. Quellenkritische Grundlagen

Die Untersuchung stützt sich, wie bereits erwähnt, im Wesentlichen auf die beiden Viten der Juraväter. Nebst dem Brief des Avitus von Vienne an Viventiolus und dem Schreiben des Sidonius Apollinaris an Domunlus handelt es sich hierbei um die einzigen Quellen, die unmittelbar über das Beziehungsnetzwerk der frühen Juraklöster Auskunft geben. In diesem Kapitel werden die zwei Hauptquellen aus einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive historisch kontextualisiert und reflektiert. Damit wird die Grundlage für die Analysen in den drei Hauptteilen der Studie geschaffen.

### 4.1 Die anonyme *Vita patrum Iurensium*

Der Inhalt der *Vita patrum Iurensium* hat in der Forschung lange Zeit kaum Aufmerksamkeit erhalten. Dies ist insbesondere der anonymen Verfasserschaft und der literarischen Form geschuldet. Bis zum Ende des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich die meisten Forschenden damit, die Abfassungszeit der Schrift zu beurteilen oder sie einem Verfasser zuzuweisen.

#### Autor und Entstehungsort

Bisher ist der Autor der *Vita patrum Iurensium* mit zwei verschiedenen Personen identifiziert worden. Die erste Vermutung äusserte Pierre-François Chifflet bereits im 17. Jahrhundert: Er nahm an, dass Pragmatius, der Autor der Schrift *Versus de vita sancti Probi*, die Vita verfasst habe. Chifflet argumentierte, dass im sehr alten *Codex Bisontinus* (7. Jh.) das genannte Werk unmittelbar auf die *Vita patrum Iurensium* und die *Vita sanctorum Abbatum Acaunensium* folgte, und identifizierte die Schrift, welche der anonyme Hagiograf gemäss eigener Aussage zusätzlich zur Vita der Juraväter für die Mönche in Acaunum verfasst hatte, mit der *Vita sanctorum Abbatum Acaunensium*.<sup>73</sup> François Martine jedoch widerlegte Chifflets These stichhaltig:

---

<sup>73</sup> S. Chifflet, Ms. 8287–8290, fol. 1–2v. Im Manuskript sind verschiedene Seitennummerierungen eingetragen, was darauf hinweist, dass die Seitenabfolge einst anders war und neu zusammengesetzt wurde. Auch die verschiedenen Papiergrössen, welche teilweise nicht den Massen des Einbands entsprechen, deuten darauf hin. In der vorliegenden Stu-



Zum einen wies er darauf hin, dass die Aufeinanderfolge der drei Werke in einem Codex keinesfalls beweise, dass alle vom selben Autor verfasst wurden; zum andern könnten die *Instituta*, von welchen der Autor am Ende der *Vita patrum Iurensium* sagt, dass er sie den Brüdern von Acaunum schicke, nicht mit der *Vita sanctorum Abbatum Acaunensium* gleichgesetzt werden. Eingebettet in den Kontext der Passage weise die Bezeichnung *instituta* eher auf eine Regelsammlung hin.<sup>74</sup>

Eine weitere Theorie zur Frage nach dem Autor der *Vita patrum Iurensium* stellte Gérard Moysé 1973 auf.<sup>75</sup> Moysé vermutete, dass Viventiolus der Autor der anonymen Vita gewesen sein könnte, verzichtete dabei jedoch auf eine Begründung. Aufgrund eines Briefes von Avitus von Vienne an einen Priester von Condatisco mit dem Namen Viventiolus unterstützte auch kurz nach der Jahrtausendwende Adalbert de Vogüé Moysés These. Obwohl der genaue Wortlaut des genannten Briefes kontrovers diskutiert werde,<sup>76</sup> sei seine Aussage über die Situation in Condatisco unbestritten: Er gebe Auskunft darüber, dass Eugendus bald sterben und Viventiolus von Avitus gebeten werde, seine Gemeinschaft zu unterstützen.<sup>77</sup> Doch auch wenn Viventiolus in der postulierten Abfassungszeit der anonymen Vita in Condatisco lebte, ist seine Identifizierung als Verfasser der Schrift eher unwahrscheinlich. Dies zeigen die folgenden Untersuchungen.<sup>78</sup>

Sinnvoll scheint François Martines Versuch, den Autor der Schrift nicht endgültig zu identifizieren, sondern ihn anhand verschiedener Informationen, die in der anonymen Vita genannt werden, einzugrenzen. Martine zieht folgende Hinweise bei: Da der Verfasser viele Aussagen zur Topographie von Condatisco und seiner Umgebung liefert,<sup>79</sup> im Kapitel 120 auch den Ort Isarnodori schildert und gemäss eigener Aussage bereits als Kind verschiedene

---

die werden die Seiten gemäss der jüngsten Nummerierung zitiert, die auf der ersten Seite des heutigen Codex mit der Ziffer 1 beginnt.

74 S. Martine 2004, 47. Die Frage der Identifizierung der in Anon. vit. patr. Iur. 179 erwähnten *instituta* wird im Kapitel III 9 der vorliegenden Untersuchung behandelt.

75 S. Moysé 1973, 24.

76 S. de Vogüé 2003, 124 wies darauf hin, dass verschiedene Versionen des Briefes im Umlauf sind.

77 S. ebd.

78 S. insbesondere das Kapitel IV 6 der vorliegenden Studie.

79 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 6–9; 22 f.

Mönche von Condatisco kannte<sup>80</sup>, ist zu vermuten, dass er im südlichen Juragebiet aufgewachsen ist.<sup>81</sup> Ausserdem weisen einige Stellen auf eine enge Beziehung des Autors zu Eugendus hin: Im Kapitel 124, 133 und 161 spricht der Autor in der ersten Person Singular von sich als Vertrautem des Eugendus.

Wie Martine zudem korrekt beobachtet, schreibt der Autor bis zur Schilderung von Eugendus' Hinscheiden im Kapitel 178 nie in der ersten Person Plural, dann hingegen ziemlich überraschend. Martines Vermutung, dass der Autor deshalb bei den früheren Ereignissen nicht dabei gewesen ist, sondern erst bei Eugendus' Tod,<sup>82</sup> ist allerdings eher unwahrscheinlich, da der Verfasser ja bereits vorher in der ersten Person Singular von sich in Beziehung mit Eugendus spricht. Die Vertrautheit des anonymen Autors mit Eugendus legt die Annahme nahe, dass der Mönch, den Eugendus gemäss dem Kapitel 175 zu sich rief, um ihn zu salben, möglicherweise mit dem anonymen Autor zu identifizieren ist. Wie Martine anmerkt, ist dieser meist bedacht, die Namen der Mönche anzufügen, von denen er berichtet. An dieser Stelle vermeidet er dies allerdings. Ausserdem geschieht das Erzählte *secretissime*,<sup>83</sup> weshalb der Autor nur davon erfahren haben kann, wenn er selbst dabei gewesen ist. Da er die Krankensalbung ausführen konnte, wäre der Verfasser gemäss dieser Hypothese vermutlich Priester gewesen. Die Erzählung könnte jedoch auch darauf hindeuten, dass die Krankensalbung in

---

<sup>80</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 78.

<sup>81</sup> S. Martine 2004, 48. Martine geht mit seinen Mutmassungen jedoch zu weit, wenn er annimmt, dass der Autor, wie Eugendus gemäss Anon. vit. patr. Iur. 125, ins Kloster gebracht worden sei, sobald er ein paar Buchstaben kannte, s. Martine 2004, 49. Seine These, dass der Autor der *Vita patrum Iurensium* die Klimaverhältnisse des Gebietes um Condatisco mehrmals betont, nicht weil sie ihm fremd waren, sondern vielmehr, weil er den Leserinnen und Lesern des Werkes aufzeigen wollte, inwiefern sich die jurassische «Wüste» von der ägyptischen oder auch derjenigen der Provence unterscheidet (s. ebd.), ist wiederum stichhaltiger. Denn in Anon. vit. patr. Iur. 174 weist der Verfasser darauf hin, dass in Condatisco unter Berücksichtigung der Ortsverhältnisse östliche und gallische Ideale umgesetzt wurden.

<sup>82</sup> S. Martine 2004, 49.

<sup>83</sup> Anon. vit. patr. Iur. 175,11.

dieser Zeit nicht allein Priestern vorbehalten war.<sup>84</sup> Wie Martine korrekt feststellt,<sup>85</sup> gibt es in der anonymen *Vita* keine Hinweise darauf, dass der Autor bereits zur Zeit von Minausus<sup>86</sup> oder gar Lupicinus im Kloster lebte. Es wird lediglich erwähnt, dass er unter dem Abt Eugendus der Gemeinschaft angehörte.<sup>87</sup> Aufgrund dieses Sachverhaltes ist zudem von einem männlichen Verfasser auszugehen.

### Abfassungszeit

Da vom 17. bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der Forschung umstritten war, ob es sich beim Autor der *Vita patrum Iurensium* um einen Mönch unter dem Juraabt Eugendus handelte, wurde die Schrift von einigen Wissenschaftlern ins 6., von anderen ins 9.–16. Jahrhundert datiert.<sup>88</sup> Während Forscher wie Pasquier Quesnel<sup>89</sup>, Daniel Papebroch<sup>90</sup>, Pierre-Joseph Dunod<sup>91</sup>, Charles-Gabriel-Frédéric Christin<sup>92</sup> und Albert Jahn<sup>93</sup> davon ausgingen, dass der Autor nicht, wie er im Werk selbst behauptet, ein Zeitgenosse des Eugen-

---

<sup>84</sup> Davon geht Frank 2011, 138, Anm. 213 aus. Da in der *Vita patrum Iurensium* generell eine kritische Haltung gegenüber Priestermönchen zum Ausdruck kommt (s. z. B. die Kapitel III 10, IV 5 und IV 6 dieser Studie), ist diese zweite Interpretation wahrscheinlicher.

<sup>85</sup> S. Martine 2004, 49.

<sup>86</sup> Minausus war der dritte Abt von Condatisco, bevor Eugendus gemäss Anon. vit. patr. Iur. 132 von ihm als Nachfolger berufen wurde. Sein Name ist lediglich durch Catal. abb. Iur. überliefert; in der *Vita patrum Iurensium* wird er nicht beim Namen genannt. Mögliche Erklärungen, weshalb der Name ausgelassen wird, fügt Martine 2004, 33 an. Am wahrscheinlichsten scheint, dass der Autor Eugendus in eine Linie mit den beiden Gründervätern stellen wollte und die Nennung eines weiteren Abtes nicht in diese Viten-Trilogie gepasst hätte.

<sup>87</sup> Der Autor nennt Eugendus in Anon. vit. patr. Iur. 42,1–2 *domnus meus*.

<sup>88</sup> Für eine ausführliche Schilderung des Verlaufs der Diskussionen um die Zeitgenossenschaft des Autors der *Vita patrum Iurensium* mit Eugendus, s. Martine 2004, 14–44.

<sup>89</sup> Eingesehen in Mignes Reproduktion, s. Ballerini/Ballerini 1846.

<sup>90</sup> S. Papebroch 1688, 0569E/F.

<sup>91</sup> S. Dunod 1709, 239.

<sup>92</sup> S. Christin 1772, 12f.

<sup>93</sup> S. Jahn 1874, 528.

dus war, vertraten andere wie Le Nain de Tillemont<sup>94</sup>, Antoine Pagi<sup>95</sup>, Antoine Rivet de la Grange<sup>96</sup>, die Brüder Pietro und Girolamo Ballerini<sup>97</sup>, Edgar Loening<sup>98</sup> sowie Charles de Smedt<sup>99</sup> die Überzeugung, dass die Verfassung der anonymen *Vita* ins frühe 6. Jahrhundert datiert werden müsse. Beide Seiten argumentierten jeweils mit einzelnen sprachlichen Ausdrücken, die entweder typisch oder unüblich für das 6. Jahrhundert seien. Besonders interessant ist Bruno Kruschs Meinungswandel innerhalb der Debatte: Während er 1884 im Rahmen seiner Edition von Gregor von Tours' *Vita des Romanus und Lupicinus* noch fest davon ausging, dass der Verfasser der anonymen *Vita* als Schüler des Eugendus den Gegenstand seines Werks besser kannte als Gregor und die Schilderungen der *Vita patrum Iurensium* deshalb denjenigen Gregors vorzuziehen seien,<sup>100</sup> änderte er rund zehn Jahre später seine Meinung und machte sprachliche Argumente für die These geltend, dass der Autor ein karolingischer Fälscher sei.<sup>101</sup>

Seit Peter Willem Hoogterps ausführlicher linguistischer Analyse der *Vita*,<sup>102</sup> in welcher festgehalten wurde, dass die Schrift mit grösster Wahrscheinlichkeit im 6. Jahrhundert entstand, ist die Zeitgenossenschaft ihres Verfassers mit Eugendus nicht mehr hinterfragt worden. Heutzutage wird deshalb meist angenommen, dass die *Vita patrum Iurensium* von einem Zeitgenossen des Eugendus kurz nach dessen Tod geschrieben wurde. Zur genaueren Datierung hilft der Brief des Avitus von Vienne an Viventius weiter. Wie erwähnt, ist er gemäss seinem Inhalt unmittelbar vor Eugendus' Hinscheiden verfasst worden. Da die *Vita patrum Iurensium* bereits den Tod des Eugendus schildert, ist diese nach dem Dokument des Avitus entstanden. Die höhere Position, die Viventius im Brief in Aussicht gestellt wird, weist darauf hin, dass Avitus das Schreiben nicht lange vor Viventius' Bischofs-

---

94 S. Le Nain de Tillemont 1712, 744.

95 S. Pagi 1741, 575.

96 S. Rivet de la Grange 1735, 76 f.

97 Eingesehen in Mignes Reproduktion, s. Ballerini/Ballerini 1846.

98 S. Loening 1878, 480.

99 S. de Smedt 1887, 545 A.

100 S. Krusch 1896, 125 f.

101 S. Krusch 1895, 39–44.

102 S. Hoogterp 1935, insbesondere die Schlussfolgerungen der Analyse auf den Seiten 102–110.

zeit in Lugdunum verfasste. Weil Viventiolus' Vorgänger Étienne die Position im Februar 512 mit grosser Wahrscheinlichkeit noch innehatte<sup>103</sup> und Viventiolus gemäss der *Vita Abbatum Acaunensium*<sup>104</sup> im Jahr 515 n. Chr. bereits Bischof war, muss der Brief zwischen den Jahren 512 und 515 n. Chr. entstanden sein. Folglich ist auch der Tod des Eugendus und die Entstehungszeit der anonymen Vita in diese Jahre zu legen. Untermauert wird die Datierung durch die Tatsache, dass nach dem Jahr 515 das Kloster Acaunum keine kleine unbekannte Gemeinschaft mehr war, wie sie in der anonymen Vita adressiert wird, sondern eine grössere Kommunität, welcher bekannte Personen wie Hymnemosus, Ambrosius, Achivus und Tranquillus angehörten. Die Vita muss somit zwischen 512 und 515 n. Chr. verfasst worden sein.<sup>105</sup>

### Adressatinnen und Adressaten

Im Prolog der *Vita patrum Iurensium* werden Johannes und Armentarius, zwei Brüder aus Acaunum, angesprochen. Der Autor erwähnt in der *Praefatio*, dass er die Schrift auf ihre Bitte hin verfasst habe und darin über das Leben der drei Juraäbte berichte. Wie im 179. Kapitel erwähnt wird, wurde mit der Vita eine weitere Schrift mitgesandt, um den «Durst» der Empfänger zu stillen, sofern dies durch die Vita noch nicht ausreichend geschehen sei. Die Anmerkung lässt vermuten, dass die beiden Adressaten auf der Suche nach Vorbildern in der Praktizierung einer Gott gewidmeten Lebensform waren und dafür unter anderem den anonymen Juramönch um die Zusendung eines Berichtes über die Juragemeinschaften baten. Die unmittelbare Intention des Autors bestand somit darin, den beiden Brüdern von Acaunum

---

<sup>103</sup> S. Coville 1928, 308.

<sup>104</sup> S. Anon. vit. abb. Acaun. 7.

<sup>105</sup> Die geschilderten Überlegungen machen sowohl de Vogüé 2003, 126 f. als auch Dubreucq 2009, 202 und Martine 2004, 53–57, wobei Martine die *Vita patrum Iurensium* dennoch erst um 520 datiert. Er geht davon aus, dass in Acaunum bereits einige Jahre eine etablierte Lebensweise praktiziert worden sein muss, bevor der Autor der *Vita patrum Iurensium* die in Anon. vit. patr. Iur. 179 erwähnte Schrift über die *instituta* von Acaunum abfassen konnte. Helvétius 2015, 383 datiert die Entstehung der *Vita patrum Iurensium* als einzige Forscherin erst um 530 n. Chr., fügt jedoch keine stichhaltigen Argumente dafür an.

einen Leitfaden für deren eigenes Leben in die Hand zu geben. Die Überlieferung der Schrift innerhalb von verschiedenen liturgischen Sammlungen und Legendarien<sup>106</sup> bezeugt zudem, dass die *Vita patrum Iurensium* nicht nur bei Johannes und Armentarius in Acaunum, sondern bei einem breiteren christlichen Kreis Anklang fand und sowohl innerhalb als auch ausserhalb des monastischen Kontextes rezipiert wurde. Mit seiner Vita, welche die Juraäbte als idealisierte Heilige darstellt, die Wunderheilungen bewirken können, prägte der anonyme Hagiograf nicht nur die Erinnerung an die drei Juraäbte, sondern begründete und förderte auch deren Kult.

### Vernetzte Überlieferung

Heute sind nur noch zwei Handschriften der gesamten *Vita patrum Iurensium* erhalten: ein Codex aus dem 10. Jahrhundert und eine im 17. Jahrhundert angefertigte Abschrift eines Manuskriptes aus dem 11. Jahrhundert. Zwei liturgische Schriften aus dem 11. und 13. Jahrhundert überliefern zudem Auszüge aus allen drei Viten der Juraväter und zahlreiche Legendarien, die ab dem 10. Jahrhundert entstanden, lediglich die *Vita Eugendi*.

Ein Codex, der im späteren 10. Jahrhundert verfasst wurde und lange Zeit der Abtei von Saint-Maur-les-Fossés gehörte, bildet den wichtigsten und ältesten erhaltenen Textzeugen. Er ist unter der Signatur lat. 11748 in der Bibliothèque nationale in Paris archiviert und umfasst fünfzig Viten und *Passiones*.<sup>107</sup> Die ersten dreissig Einträge sind chronologisch geordnet und beinhalten Berichte von Heiligen, deren Namenstage zwischen dem 25. Juli und dem 10. Dezember liegen; die übrigen zwanzig erzählen von Märtyrerinnen und Märtyrern, deren Gedenktage über das Jahr verstreut sind. Die *Vita patrum Iurensium* ist innerhalb dieser nicht chronologisch geordneten Viten

---

<sup>106</sup> S. das anschliessende Unterkapitel «Vernetzte Überlieferung».

<sup>107</sup> Da die Sammlung vor allem Schriften über Heilige Galliens, insbesondere von Burgund und Lugdunum, enthält, ist mit Martine 2004, 131 davon auszugehen, dass sie in diesem Raum verfasst wurde. Die Forschung ist sich einig, dass der Codex im 10. Jh. verfasst wurde, s. z. B. Krusch 1896, 129; Poupardin 1898, 46; Berthed 1941, 172; Martine 2004, 130 f., aber auch Gesellschaft der Bollandisten 1893, 4–9 sowie Levison 1920, 645 f. Es ist anzunehmen, dass das Werk einst aus zwei Bänden bestand, wovon der erste Heiligen gewidmet war, deren Namenstage zwischen dem 10. Dezember und dem 25. Juli liegen.

und *Passiones* unmittelbar nach Hieronymus' *Viten* des Paulus, des Hilarius und des Malchus und derjenigen der Consortia und des Veranus an 37. Stelle angeführt. Anschliessend folgen Venantius Fortunatus' *Vita* der Radegunde von Poitiers, das Martyrium des Laurentius und des Hippolyt sowie die *Passio* der heiligen Sophia von Rom.<sup>108</sup> Die Sammlung stellt die Juraväter somit in unmittelbare Verbindung mit verschiedenen Heiligen aus Gallien, Italien, Palästina, Kleinasien und Ägypten und bezeugt auf diese Weise, dass die drei Juraväter in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts im gallischen Raum gemeinsam mit zahlreichen anderen weiblichen und männlichen Heiligen, die Laien waren oder ein kirchliches Amt innehatten und in verschiedenen Regionen lebten, verehrt wurden.

Die Abschrift weist viele grammatikalische und syntaktische Korrekturen auf, weshalb der ursprüngliche Text heute an mehreren Stellen nicht mehr lesbar ist. Dennoch ist die Bedeutung des Codex nicht zu unterschätzen. François Martine interpretiert die Fehler nicht als Mangel an Sorgfalt, sondern als Indiz für die zuverlässige Überlieferung des Textes: Der Schreiber sei offenbar nicht daran interessiert gewesen, stilistisch oder grammatikalisch unklare Stellen abzuändern, sondern habe versucht, sie zu belassen. Martine weist ferner darauf hin, dass die häufige Verwechslung der Buchstaben e, i, u und o ein typisches Phänomen der Merowingerzeit darstellt, was nicht nur für die Zuverlässigkeit der Abschrift, sondern auch für das Alter ihrer Vorlage spricht.<sup>109</sup>

Das zweite Manuskript, welches die *Vita patrum Iurensium* enthält, verbindet einen anderen Traditionsstrang mit demjenigen der beiden Handschriften aus Saint-Maur-les-Fossés und Besançon. Das durch Pierre-François Chifflet beziehungsweise einen von ihm beauftragten Schreiber im

---

<sup>108</sup> Die Gliederung des Codex ist im *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum* der Bollandisten abgedruckt, s. Gesellschaft der Bollandisten 1893, 4–9. In gekürzter und unvollständiger Form findet er sich auch im *Conspectus codicum hagiographicorum* von Wilhelm Levison, s. Levison 1920, 645 f.

<sup>109</sup> S. Martine 2004, 131 f.; 137 f. Bereits René Poupardin ist davon ausgegangen, dass dem Codex aus Saint-Maur-les-Fossés eine sehr alte Handschrift als Vorlage gedient hat: «le scribe du manuscrit latin 11748 [...] avait sous les yeux, sinon un texte du VI<sup>e</sup> siècle, du moins un manuscrit ancien ayant respecté dans une certaine mesure la graphie mérovingienne, car on y trouve quelques-unes des altérations caractéristiques de cette époque», Poupardin 1898, 46.

17. Jahrhundert angefertigte Manuskript 8601–8606, das in der Bibliothèque Royale in Brüssel aufbewahrt wird, stellt eine Abschrift eines mittlerweile durch einen Brand zerstörten Codex aus der Abtei Saint-Claude dar,<sup>110</sup> der in das 11. Jahrhundert zu datieren ist. Randnotizen und ein Anhang geben zudem Aufschluss über Varianten des ebenso nicht mehr existierenden Codex aus Besançon. Chifflet hatte zunächst die Handschrift aus der Abtei Saint-Claude kopieren lassen, bevor er den älteren Codex aus Besançon entdeckte und ihn in sein Manuskript einbaute.<sup>111</sup> Die beiden Codices aus Saint-Claude und Besançon sind heute nur noch über diese Abschrift zu rekonstruieren. Sie war Teil eines grösseren Projektes: Chifflet beabsichtigte, in einem Werk, das er *Sacrarium monasterii Jurensis Condaticensis* nannte, eine Sammlung von Texten zur Geschichte des Klosters Saint-Claude zu veröffentlichen. Diese umfasste eine Abtliste, die *Vita patrum Iurensium* sowie Viten und Wunderberichte von mehreren weiteren Ortsheiligen, insbesondere des heiligen Claudius, welchem ab dem 12. Jahrhundert das Kloster Condatisco gewidmet war. Zusätzlich verfasste Chifflet das Werk *Illustrationes Jurenses*, in welchem er die Chronik und die Berichte historisch kontextualisierte. Weil er den Druck seiner Manuskripte jedoch nicht finanzieren konnte, wurden sie nie publiziert.<sup>112</sup> Chifflets Abschrift des Manuskriptes aus Saint-Claude weicht wesentlich von den Handschriften aus Saint-Maur-les-Fossés und Besançon ab. François Martine geht von absichtlichen Änderungen aus, welche in der Tradition, die durch das Manuskript von Saint-Claude vertreten ist, vorgenommen wurden, um angehäuften Fehler zu korrigieren.<sup>113</sup> Dass das Manuskript aus Saint-Maur-les-Fossés häufig mit demjenigen aus Besançon übereinstimmt, spricht hingegen für die Zuverlässigkeit der ältesten erhaltenen Handschrift. François Martine nimmt an, dass es sich vermutlich um zwei verschiedene Kopien derselben Vorlage handelt.<sup>114</sup>

---

110 Am 19. Juni 1799 ist die gesamte Stadt Saint-Claude mitsamt der Klosterbibliothek, in welcher unter anderem die Abschrift der *Vita patrum Iurensium* gelagert war, durch einen Brand zerstört worden. Berthed 1941, 174 und Martine 2004, 153 berichten davon; Benoît 1892, 887–889 schildert die Ereignisse ausführlich.

111 S. Martine 2004, 141 f. Berthed 1941, 172–176 begründet ausführlich, weshalb der Codex aus Saint-Claude als Basistext der Abschrift Chifflets angenommen wird.

112 S. de Vregille 2007, 151–157.

113 S. Martine 2004, 156 f.

114 S. ebd., 149–151.



Zusätzlich zu den beiden Abschriften der gesamten *Vita patrum Iurensium* überliefern zwei liturgische Sammlungen aus der ehemaligen Abtei Saint-Oyend Auszüge aus den drei Viten: Ein Brevier aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts, welches in der Bibliothèque municipale de Besançon unter der Signatur 143 archiviert ist, und ein Lektionar aus dem 13. Jahrhundert, das in den Archives départementales du Jura unter der Nummer 11 aufbewahrt wird. Den beiden Sammlungen dienten vermutlich der Codex aus der Abtei Saint-Claude und eine weitere einflussreiche Handschrift aus Saint-Bénigne de Dijon als Vorlage. Das Brevier enthält zum Gedenktag des heiligen Eugendus am 1. Januar und zum Tag der Überführung seiner Reliquien am 10. Oktober zahlreiche Responsorien, Hymnen, Berichte und Gebete, und zu den Namenstagen des heiligen Romanus am 28. Februar und des Lupicinus am 21. März einige Gebete und Berichte. Der unterschiedliche Umfang der Einträge deutet darauf hin, dass die Verehrung des Eugendus im 11. Jahrhundert stärker ausgeprägt war als diejenige des Lupicinus und Romanus, was damit begründet werden kann, dass das Kloster Condatisco zwischen dem 6. Jahrhundert und 12. Jahrhundert Ersterem geweiht und nach ihm benannt war. Vom Lektionar ist nur noch der zweite Band vorhanden; der erste Teil, der Texte über Heilige umfasste, deren Gedenktage im Winter sind, ist verloren, und mit ihm die Lesungen für die Namenstage der drei Juraäbte. Der zweite Band schliesst jedoch einen langen Abschnitt aus der *Vita Eugendi* ein, der zum Tag der Überführung von dessen Reliquien gelesen wurde.<sup>115</sup> Beide liturgischen Sammlungen enthalten neben den Ausschnitten aus den Viten der Juraväter unter anderem Teile der Viten und *Passiones* des Mauritius, Benedikts von Nursia und des Martin von Tours sowie Berichte über verschiedene Apostel. Die Juraväter wurden in beiden Werken gemeinsam mit anderen Glaubensmartyrerinnen und -männern in die Tradition der Apostel und somit in die Nachfolge Jesu gestellt. Während das Brevier aus dem 11. Jahrhundert mit Berichten über den heiligen Eugendus anfängt, führt das Lektionar aus dem 13. Jahrhundert zu Beginn Wunderberichte

---

<sup>115</sup> Das Lektionar aus dem 13. Jahrhundert enthält zum Tag der Überführung von Eugendus' Reliquien die Kapitel 157,4–173,7 der *Vita patrum Iurensium*, das Brevier aus dem 11. Jahrhundert die Kapitel 147–156, was darauf hindeutet, dass sich die Ausschnitte über die Zeit hinweg änderten.

über den heiligen Claudius auf.<sup>116</sup> Diese Ordnung entspricht dem Wandel der Zeit, denn Condatisco war im 11. Jahrhundert dem heiligen Eugendus und vom 12. bis zu seiner Auflösung im 18. Jahrhundert dem heiligen Claudius geweiht.

Da im Prolog der *Vita patrum Iurensium* die drei Viten angekündigt werden und ebenso der sehr alte Codex aus Besançon alle Teile umfasste, ist davon auszugehen, dass die Schrift ursprünglich als Viten-Trilogie konzipiert war. Dennoch wurde die *Vita Eugendi* seit dem 10. Jahrhundert vermehrt allein überliefert. Diese isolierte Tradierung der *Vita Eugendi* ist verflechtungsgeschichtlich besonders interessant. Das Legendarium aus Saint-Bénigne de Dijon, das im 10. oder 11. Jahrhundert erstellt wurde und heute mit der Signatur H 238 in der Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine in Montpellier aufbewahrt wird, ist die älteste Handschrift, die nur die dritte Vita enthält. Sie umfasst die *Passiones* des Agapitus von Praeneste, des Antoninus von Rom sowie von Ursus und Viktor, zwei Märtyrern der Thebäischen Legion, worauf die Vita des Eugendus folgt. Der Juraabt wird somit auch ohne die Verbindung zu seinen Amtsvorgängern in den Kontext frühchristlicher Märtyrer gestellt. François Martine nimmt an, dass die Handschrift aus Saint-Bénigne de Dijon und diejenige aus Saint-Claude dieselbe Vorlage hatten.<sup>117</sup> Auf das Legendarium von Saint-Bénigne de Dijon geht eine weitere Abschrift zurück, die im 11. Jahrhundert im selben Kloster angefertigt wurde und heute nicht mehr erhalten ist. Diese verlorene Handschrift wurde vermutlich zum einen der benediktinischen Abtei in Montiéramey, zum andern dem Zisterzienserkloster Cîteaux zugesandt. Eine unmittelbare Abschrift aus Montiéramey aus dem 12. Jahrhundert ist heute in der Bibliothèque municipale von Troyes unter der Nummer 7 archiviert. Die älteste erhaltene Kopie aus Cîteaux wurde im 13. Jahrhundert angefertigt und wird heute in der Bibliothèque municipale von Dijon mit der Signatur 638 aufbewahrt. Die weiteren Manuskripte, die lediglich die *Vita Eugendi* enthalten und deren Herkunft bekannt ist, stammen alle aus Tochterklöstern

---

116 Die Gliederung des Breviers listet Leroquais 1934, 136–138 auf, diejenige des Lektionars ist in Robert 1886, 171–174 einzusehen.

117 S. Martine 2004, 168–171.

von Cîteaux.<sup>118</sup> Dies weist darauf hin, dass das verlorene Manuskript zwischen dem 12. und 14. Jahrhundert zahlreichen neu gegründeten Gemeinschaften zum Abschreiben gegeben und auf diese Weise verbreitet wurde. Die Entscheidung, lediglich die *Vita* des Eugendus zu überliefern, geht somit entweder auf das Kloster Saint-Bénigne de Dijon zurück oder wuder sogar schon früher getroffen.

Auch in der Neuzeit erfuhr die *Vita Eugendi* eine breitere Rezeption als die *Viten* des Romanus und Lupicinus: Im 16. und 17. Jahrhundert wurde sie mehrmals einzeln abgedruckt, während die *Vita Romani* und die *Vita Lupicini* lediglich ein Mal publiziert wurden. Die Veröffentlichungen der *Vita Eugendi* stützen sich alle auf Abschriften, die in zisterziensischen Tochterklöstern angefertigt wurden oder mit solchen verwandt sind. Die erste Druckversion gab 1570 der Kartäusermönch Laurent Surius im Rahmen der Sammlung *De probatis sanctorum historiis* heraus. Jean-François Martine vermutet, dass Surius dazu ein heute nicht mehr erhaltenes Manuskript verwendete, das jedoch sehr nahe an der jüngsten Handschrift war, die lediglich die *Vita Eugendi* überliefert: Sie wurde im 16. Jahrhundert angefertigt und wird heute in der Bibliothèque Royale mit der Signatur 11986 aufbewahrt. Mitte 1643 veröffentlichte Joannes Bollandus in den *Acta Sanctorum* die zweite Ausgabe der *Vita Eugendi*. Martine zufolge hat Bollandus höchstwahrscheinlich mit zwei zisterziensischen Legendarien aus dem 12. und 13. Jahrhundert gearbeitet: zum einen mit demjenigen aus Larivour, zum andern mit einer Handschrift, die derjenigen aus Signy sehr ähnlich ist. Die dritte Edition gab Joannes Mabillon 1668 im Rahmen seiner *Acta Sanctorum Ordinis sancti Benedicti* heraus. Mabillon verglich den Text von Bollandus

---

118 S. ebd., 172–175. Bei den Legendarien, welche die *Vita Eugendi* enthalten, handelt es sich um die Manuskripte: Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5341 (Herkunft unbekannt), Ende 12. Jh.; Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 16736 (Herkunft Chaalis), Ende 12. Jh.; Montpellier, Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Ms. H 22 (Herkunft: Larivour), 12./13. Jh.; Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 17003 (Herkunft: Feuillants de Paris), Beginn 13. Jh.; Charleville, Bibliothèque municipale, Ms. 229 (Herkunft: Signy), 13. Jh.; Dijon, Bibliothèque municipale, Ms. 638 (Herkunft: Kloster Cîteaux), 13. Jh.; Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5291 (Herkunft: Foucaramont), 13. Jh.; Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5319 (Herkunft unbekannt), 14. Jh.; Paris, Bibliothèque nationale, Ms. 1773 (Herkunft unbekannt), 13. Jh.; Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms. 11986 (Herkunft: unbekannt), 16. Jh.

mit einem Codex aus Compiègne, der heute nicht mehr erhalten ist, gemäss Martine jedoch häufig mit der Gruppe der zisterziensischen Abschriften übereinstimmt und deshalb wohl ähnlichen Ursprungs war. Godefridus Henschenius schliesslich ergänzte die *Acta Sanctorum* in den Jahren 1658 und 1668 mit der *Vita Romani* und der *Vita Lupicini*, wozu er jeweils Chifflets Abschrift des Manuskriptes aus Saint-Claude benutzte.<sup>119</sup>

Die erste kritische Edition der gesamten *Vita patrum Iurensium* wurde 1896 von Bruno Krusch im Rahmen der *Passiones Vitaeque Sanctorum aevi merovingici*, eines Teilbandes der Reihe *Monumenta Germaniae Historica*, herausgegeben. Als Textbasis verwendete Krusch den Codex aus Saint-Maurles-Fossés und ergänzte ihn mit Varianten der fünf zwischen dem 10. und 13. Jahrhundert entstandenen Legendarien aus Saint-Bénigne de Dijon, Montiéramey, Chaalis, Cîteaux und Signy. Bereits Krusch bezog somit Varianten der zisterziensischen Tradition mit ein. François Martine schliesslich stützte sich in seiner 1968 erstmals erschienenen Edition auf alle bekannten Manuskripte, die entweder die gesamte *Vita patrum Iurensium* oder Teile davon überliefern. Seine Ausgabe bildet bis heute die fundierteste, weshalb in der vorliegenden Studie primär mit dieser gearbeitet wird. Eustaquio Sánchez Salor hingegen, der die Schrift 2014 neu edierte, arbeitete lediglich mit den zwei Handschriften der gesamten *Vita patrum Iurensium* sowie mit den durch Chifflet überlieferten Varianten des ältesten Manuskriptes aus Besançon und zog die beiden Editionen von Krusch und Martine bei. Zudem konsultierte er die drei Abdrucke der *Vita Eugendi* von Surius, Bollandus und Mabillon sowie diejenigen der *Vita Romani* und der *Vita Lupicini* von Henschenius. Sánchez Salor setzte sich folglich nicht direkt mit dem Brevier und dem Lektionar aus Saint-Claude sowie mit den zwölf mehrheitlich mittelalterlichen Abschriften der *Vita Eugendi* auseinander, sondern lediglich mit Abdrucken letzterer und mit kritischen Editionen. Die Ausgabe bietet somit keine neuen Erkenntnisse, obwohl die zusätzlich angeführte spanische Übersetzung der *Vita patrum Iurensium* sicherlich wertzuschätzen ist.

---

119 S. Martine 2004, 194–200.

## 4.2 Gregor von Tours' *De Lupicino atque Romano*

Gregor von Tours' Vita der Juraväter ist wesentlich einfacher zu kontextualisieren als diejenige des anonymen Hagiografen, denn die Autorenschaft wie auch die Abfassung des Werks gegen Ende der Bischofs- und Lebenszeit Gregors, das heisst am Ende des 6. Jahrhunderts, sind unumstritten.<sup>120</sup> Wie bereits erwähnt, ist die Vita im Rahmen des *Liber vitae patrum* veröffentlicht. Obwohl dieses Werk in der Forschung deutlich mehr Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat als die *Vita patrum Iurensium*, ist es zur Untersuchung der Anfänge der Jurabewegung bisher kaum beigezogen worden. Begründet werden kann dies damit, dass Gregors Vita des Lupicinus und Romanus weniger umfangreich als die *Vita patrum Iurensium* und zeitlich weiter entfernt vom geschilderten Geschehen ist. Für die vorliegende Untersuchung relevant ist zudem die Tatsache, dass sie deutlich weniger Hinweise auf das Beziehungsnetz der Juragemeinschaften enthält. Gerade deshalb überliefert sie jedoch wertvolle Informationen über die Wahrnehmung und Porträtierung der Jurabewegung durch den Bischof von Turonum.

### Intention und Adressatenschaft

In seinem *Liber vitae patrum* erzählt Gregor von Tours über Heilige, die ihm entweder persönlich nahestanden oder empfohlen wurden. Im Falle des Lupicinus und Romanus geht Luce Pietri, der jüngste Übersetzer des *Liber vitae patrum*, davon aus, dass Gregor von seiner Schwester und ihrem Mann Iustinus dazu bewogen wurde, über die Juramönche zu berichten. Die beiden waren dem 70. Kapitel von Gregors *In gloria martyrum* zufolge mit anderen Heiligen aus dem Gebiet von Vesontio vertraut, weshalb sie sicherlich auch die Juraväter kannten. Die Reihenfolge der Viten deutet Pietri zudem als einen Hinweis darauf, dass der Bischof von Tours bei seiner Zusammenstellung des *Liber vitae patrum* darauf achtete, zunächst die Viten von Heiligen darzulegen, deren Lebenszeit weiter zurücklag – ohne einer strikten Chronologie zu folgen.<sup>121</sup> Da die Vita der Juraväter jedoch vor derjenigen des heiligen Illidius von Clermont platziert ist, der gegen Ende des 4. Jahrhunderts

---

120 S. Pietri 2016, IX.

121 S. ebd., XII f.

verstorben war, kann die Tatsache, dass sie im *Liber vitae patrum* an erster Stelle aufgeführt ist, nicht mit einer ungefähren Chronologie begründet werden. Vielmehr ist anzunehmen, dass Gregor die Lebensbeschreibung des Lupicinus und des Romanus absichtlich zu Beginn aufführt und damit die Bedeutung der Vita hervorhebt.

Im Unterschied zum anonymen Hagiografen richtet der Bischof von Turonum seine Vita der Juraväter explizit an einen grösseren Adressatenkreis. In der *Praefatio* des *Liber vitae patrum* merkt er an, dass er mit seinem Werk ein breites Publikum an Christinnen und Christen ansprechen wolle. Gregor spricht von der *ecclesia*, der Kirche, die durch die Lektüre der Heiligenviten erbaut werden solle. Sein Ziel sei deshalb, die Adressatinnen und Adressaten nicht nur über die Lebensweise der Heiligen zu informieren, sondern zudem dazu zu inspirieren, deren Vorbild zu folgen.<sup>122</sup>

### Vernetzte Überlieferung

Da Gregor im *Liber in gloria confessorum* wie auch in der *Historia Francorum* stets auf einzelne Viten verweist, die im *Liber vitae patrum* enthalten sind, vermutet Luce Pietri, dass die einzelnen Teile, die später zu einem Werk zusammengefügt wurden, bis ins Jahr 590 n. Chr. separat veröffentlicht worden waren.<sup>123</sup> Pietris These von der separaten Erstveröffentlichung der Viten ist jedoch zu relativieren: Erstens sind keine Handschriften erhalten, die eine einzelne Vita isoliert überliefern. Zweitens wird in keinem von Gregors Büchern auf die Vita des Lupicinus und Romanus verwiesen,<sup>124</sup> weshalb nicht belegt werden kann, dass sie zunächst als separate Schrift geschrieben und verbreitet wurde. Vielmehr ist davon auszugehen, dass sie im Zuge der Zusammenstellung des Buches gemeinsam mit anderen Viten wie derjenigen des Reklusen Lupicinus und der Äbte Portianus, Martius, Ursus und Leobadius neu verfasst wurde. Auch diese Viten finden in keinem anderen Werk Gregors Erwähnung.

---

122 S. Greg. Tur. vit. patr. Praef.

123 S. Pietri 2016, IX.

124 Luce Pietri listet in einer Tabelle auf, in welchen Büchern auf die einzelnen Heiligenleben Bezug genommen wird, s. ebd., XXXVf.

Die aktuellste Edition des *Liber vitae patrum* hat Bruno Krusch 1885 im Rahmen der *Monumenta Germaniae Historica* herausgegeben. Die Ausgabe ist auf der Grundlage von fünf Codices erstellt, die im 9. oder 10. Jahrhundert angefertigt wurden. Die Manuskripte enthalten den vollständigen *Liber vitae patrum*, weisen jedoch alle im Kapitel VIII 3 eine Lücke auf, weshalb sie vermutlich auf dieselbe Vorlage zurückgehen. Zwei der Handschriften überliefern das gesamte Korpus der hagiografischen Werke Gregors (*In gloria martyrum*; *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris*; *De virtutibus sancti Martini*; *Liber vitae patrum*; *In gloria confessorum*): zum einen das älteste erhaltene Manuskript aus dem 9. Jahrhundert, das in der Bibliothèque nationale in Paris unter der Signatur lat. 2204 aufbewahrt wird, zum andern eine Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, die ebenfalls in Paris unter der Nummer lat. 2205 archiviert ist. Das Manuskript lat. 2204 enthält zudem die *Vita Martini* des Sulpicius Severus. Die zweitälteste Handschrift entstand im späten 9. oder frühen 10. Jahrhundert und ist in der Bibliothèque municipale in Paris in der Kategorie «nouvelles acquisitions latines» unter der Nummer 1493 zu finden. Sie gehörte ursprünglich der Abtei von Cluny und überliefert die Schriften *In gloria martyrum*, *Liber vitae patrum* und *In gloria confessorum* in der genannten Reihenfolge. Ein weiterer Codex aus dem 10. Jahrhundert enthält lediglich Teile der beiden Schriften *In gloria martyrum* und *In gloria confessorum*, lässt *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* aus, beinhaltet *De virtutibus sancti Martini* in voller Länge und den *Liber vitae patrum* ohne die Kapitel XVIII–XX. Er ist in der Bibliothèque municipale de Clermont-Ferrand mit der Signatur 11 gelagert. Die fünfte Handschrift, die Krusch verwendet, ist diejenige, die unter der Nummer 7666–71 in der Bibliothèque Royale in Brüssel aufbewahrt wird und ebenfalls im 10. Jahrhundert entstand. Sie umfasst nebst dem *Liber vitae patrum* und *In gloria confessorum* folgende weitere Schriften: Venantius Fortunatus' *Vita Hilarii* und sein *Liber de Virtutibus Sancti Hilarii*, Hilarius' *Epistula* an seine Tochter Abra, die *Vita* des heiligen Meinrad und diejenige des Cassian von Autun. Die Handschrift ist aus zwei Gründen besonders interessant. Zum einen wurde ihre Textüberlieferung als sehr zuverlässig beurteilt.<sup>125</sup> Zum andern zeigt sie, dass der *Liber vitae patrum* und die *Vita patrum Iurensium* gemeinsam mit ähnlichen Schriften tradiert wurden. Sowohl

---

125 S. Pietri 2016, XXXIII.

der Codex 7666–71 aus Brüssel als auch der oben genannten Codex lat. 11748, der in der Bibliothèque nationale in Paris archiviert wird, schliessen die *Vita Hilarii* und die *Vita Cassiani* mit ein. Obwohl die beiden Viten der Juraväter in keinem mittelalterlichen Manuskript gemeinsam enthalten sind, wurden sie dennoch in ähnlichen Kontexten überliefert.

Zudem fällt auf, dass alle fünf Codices, die den *Liber vitae patrum* überliefern, auch die Schrift *In gloria confessorum* enthalten; vier Codices fassen zudem das Werk *In gloria martyrum*. Das Buch *De virtutibus sancti Martini* erscheint in insgesamt drei der Handschriften des *Liber vitae patrum*; *De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris* in zweien. Gregors Vita der Juraväter ist somit nicht nur gemeinsam mit 19 weiteren Heiligenviten im Rahmen des *Liber vitae patrum* tradiert worden. Die Vita bildet vielmehr einen Teil des gesamten hagiografischen Werks Gregors und ist im 9. und 10. Jahrhunderts häufig gemeinsam mit den Werken *In gloria martyrum* und *In gloria confessorum* rezipiert worden.

Die beiden Viten der Juraväter sind in den überlieferten Codices nie gemeinsam enthalten. Obwohl sie in ähnlichen Kontexten<sup>126</sup> und teilweise gemeinsam mit denselben anderen hagiografischen Schriften gelesen wurden, sind sie stets als alternative und nicht als sich ergänzende Schilderungen verwendet worden. Die parallele Verwendung hat bis heute angehalten und soll mit der vorliegenden Studie gebrochen werden. Ob Gregor mit *De Lupicino atque Romano* tatsächlich einen ergänzenden Bericht oder ein Korrektiv zur *Vita patrum Iurensium* schaffen wollte, wird ausserdem Gegenstand der folgenden Untersuchungen sein.

---

<sup>126</sup> Während der *Liber vitae patrum* durch Codex 1493 in Cluny war, der heute in der Bibliothèque municipale in Paris unter der Kategorie «nouvelles acquisitions latines» archiviert ist, ist bekannt, dass auch die *Vita patrum Iurensium* in Cluny rezipiert wurde. Ein mittlerweile verlorener Katalog der Abtei von Cluny aus dem 12. Jahrhundert führte auf, dass sich die *Vita patrum Iurensium* gemeinsam in einem Codex mit Berichten über die Äbte von Cluny, über Heilige von Lerinum und über Martin von Tours befanden, s. Martine 2004, 129.



### 4.3 Die beiden Viten im hagiografischen Diskurs

Wie die Titel der beiden Hauptquellen zu den frühen Juraklöstern bereits erkennen lassen, wurden die Schriften als Viten verfasst. Als solche würdigen sie erzählerisch das Leben von Heiligen, legitimieren und verherrlichen diese zugleich und beabsichtigen, durch die Propagierung eines Idealbildes bei den Rezipientinnen und Rezipienten Bewunderung, Verehrung sowie Nachahmung zu bewirken.<sup>127</sup> Die beiden Heiligenviten schildern nicht nur, was geschehen ist und welche Eigenschaften die zwei beziehungsweise drei Protagonisten hatten; vielmehr geben sie primär darüber Auskunft, welche Taten und Charakterzüge den porträtierten Heiligen allgemein zugeschrieben wurden und ihnen nach dem Willen der Autoren zugeschrieben werden sollen. Diese idealisierende Schilderung der Heiligen als «vom Himmel begnadete Kündler der Unüberwindlichkeit christlicher Tugenden, der Kraft des Glaubens und der Macht Gottes»<sup>128</sup> führte im Zuge der Aufklärung dazu, dass Viten entweder gänzlich als unzulängliche Quellen betrachtet oder auf ihre wenigen Hinweise über historische Vorgänge reduziert wurden. Im 20. Jahrhundert vollzog sich in der Geschichtswissenschaft jedoch eine Wende: Schriftliche Quellen im Allgemeinen und hagiografische Dokumente, zu denen auch Viten zählen, im Spezifischen wurden nicht länger lediglich auf ihre historischen Fakten hin untersucht, sondern nunmehr als Quellen geschätzt, die Aufschluss über die zeitgenössische Mentalität und Lebenswelt der Menschen geben.<sup>129</sup> Ob eine Quelle korrekte ereignisgeschichtliche Aussagen macht oder nicht, bestimmt seither weniger, ob sie in historischen Untersuchungen Wertschätzung erfährt oder nicht; vielmehr wird der Inhalt einer jeden Quelle auf seine Aussagen über die «ideellen, mentalen und jeweils individuell-standortbedingten Voraussetzungen des historischen Geschehens und seiner Vermittlung»<sup>130</sup> hin untersucht. Vor diesem Hintergrund vertritt Thomas Heffernan die These, dass mündliche Erzählungen über Heilige und die hagiografischen Texte, welche darauf basierend verfasst wurden, in jedem Fall von histori-

---

127 Diese Definition der Gattung Heiligenvita folgt im Wesentlichen derjenigen von Wyrwa 2003.

128 Lotter 1979, 307.

129 Die Situation im 19. Jahrhundert sowie die Wende schildern z. B. Lifshitz 1994, 95; Lotter 1979, 303.

130 Lotter 1979, 303.

schem Wert sind, selbst wenn Teile davon erfunden sind. Heffernan argumentiert, dass Menschen mit diesen Erzählungen lebten, weshalb sie zum kollektiven Bewusstsein einer bestimmten Gesellschaft zu einer bestimmten Zeit gehörten. Ausserdem hätten die Texte das spätere Bild der Heiligen wesentlich beeinflusst.<sup>131</sup> Zudem weist er darauf hin, dass spätantiken und frühmittelalterlichen Hagiografien eine andere Vorstellung von Geschichte zugrunde liegt als heutigen literarischen Werken und von der Aufklärung geprägten Geschichtsverständnissen;<sup>132</sup> mittelalterliche Hagiografinnen und Hagiografen<sup>133</sup> erklärten sich die Welt mit Gott – vieles, was geschah, wurde auf das Wirken einer höheren Macht zurückgeführt.<sup>134</sup> Wie Christoph Brunhorn, Peter Gemeinhardt und Maria Munkholt Christensen betonen, bestand der Anspruch christlicher Heiligenviten darin, «das Aufscheinen der Wirklichkeit Gottes in einem konkreten Menschenleben und seiner mehr oder weniger detailreich ausgemalten Lebenswelt zu beschreiben.»<sup>135</sup> Deshalb beabsichtigten Hagiografen nicht nur die Welt, die sie wahrnahmen, zu schildern, sondern ferner aufzuzeigen, wie diese sein könnte: «both fact and fantasy were signs to the acute observer of the nature of things, different signs to be sure, but nonetheless signs revelatory of truth».<sup>136</sup>

Da hagiografische Texte, wie ihre Bezeichnung aussagt, Schriften über das Heilige sind, berichten Autoren in hagiografischen Dokumenten in erster Linie über das Transzendente in der immanenten Welt. Mit dem Verfassen hagiografischer Werke beteiligen sie sich an einem Diskurs darum, wie das

---

131 S. Heffernan 1992, 65.

132 S. ebd., 39.

133 Die meisten mittelalterlichen hagiografischen Schriften sind von Männern verfasst, nur selten kann von einer weiblichen Autorin ausgegangen werden. Eine solche Ausnahme bildet beispielsweise die von Baudonivia verfasste Vita der Radegunde von Poitiers.

134 S. Heffernan 1992, 69. In seinem Werk über hagiografische Geschichtsschreibung im Mittelalter drückt Thomas Heffernan sein Bedauern aus, dass heutige Geschichtsverständnisse zu stark von der Aufklärung beeinflusst seien. Indem er den Begriff Hagiografie meidet und stattdessen von «sacred biography» spricht, will er den historischen Wert der Schriften hervorheben. Patricia Cox spricht mit einer ähnlichen Absicht von «biographies of holy men», s. Cox 1983, z. B. 134–136.

135 Brunhorn/Gemeinhardt/Munkholt Christensen 2020, 2.

136 Heffernan 1992, 71. S. dazu auch Brunhorn/Gemeinhardt/Munkholt Christensen 2020, 2.

Heilige aufzufassen ist und wie es in der gegenwärtigen Realität greifbar wird. Marc van Uytfanghe spricht von einem «hagiografischen Diskurs»<sup>137</sup>, von einem Diskurs um Heiligkeit, an welchem hagiografische Texte teilhaben, und schlägt zu Recht vor, diesen als gemeinsamen Nenner hagiografischer Dokumente zu verstehen. Wie van Uytfanghe anmerkt, lassen sich hagiografische Quellen in keine festgelegten Schemata pressen, weshalb von ihrer Einteilung in Gattungen Abschied genommen werden muss.<sup>138</sup>

Den Anknüpfungspunkt für die Verwendung des Diskursbegriffs in historischen Analysen bildet Michel Foucaults Diskurskonzeption.<sup>139</sup> Diese gründet auf seiner Beobachtung, dass einzelne Aussagen, die einen Diskurs formen, jeweils einer bestimmten Regelmässigkeit folgen respektive dass abhängig von der Zeit, in welcher eine Person lebt, und dem Ort, wo sie sich befindet, ihre Aussagemöglichkeiten eingeschränkt sind.<sup>140</sup> Deshalb interessiert sich Foucault insbesondere dafür, weshalb Aussagen zu einem bestimmten Zeitpunkt an einem bestimmten Ort auftauchen, und definiert einen Diskurs als «eine Menge von Aussagen [...], insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören.»<sup>141</sup> Ernesto Laclau und Chantal Mouffe ergänzten diese Begriffserklärung durch die wichtige Beobachtung, dass sich Menschen nicht nur auf einer sprachlichen, sondern ebenso auf einer praktischen Ebene an Diskursen beteiligen.<sup>142</sup> Ein Diskurs kann folglich als eine Menge an mündlichen und schriftlichen Aussagen und an Handlungen definiert werden, in denen sich Menschen zum selben Thema verhalten oder äussern. Sowohl Michel Foucault als auch Ernesto Laclau und Chantal Mouffe machen zudem auf die wirklichkeitskonstituierende Funktion von Diskursen und auf die

---

137 Van Uytfanghe 1988 entwickelte den Begriff im Anschluss an Michel de Certeau, s. dazu de Certeau 1991, 198–213.

138 S. van Uytfanghe 1988, 155 f.

139 In seinem Einführungswerk in die Historische Diskursanalyse betont Achim Landwehr die herausragende Bedeutung Michel Foucaults für die Geschichtswissenschaft, s. Landwehr 2018, 64–83.

140 S. Foucault 1971 [1966], 17–28, insb. 24.

141 Foucault 1992 [1969], 170.

142 S. Laclau/Mouffe 2020 [1985], 142 f.

Kopplung von Diskursen und Macht aufmerksam:<sup>143</sup> Diskurse schaffen Wahrheit und üben auf diese Weise gesellschaftliche Macht aus. Dabei bildet Macht die Voraussetzung, um an Diskursen teilzunehmen. Zugleich werden durch Diskurse Machtverhältnisse produziert und perpetuiert.

Diese Aspekte der Diskurstheorien Michel Foucaults, Ernesto Laclaus und Chantal Mouffles sind sehr gut mit Marc van Uytfanghes Konzept des hagiografischen Diskurses vereinbar und auf die Viten der Juraväter anwendbar. Mit dem Verfassen der beiden Schriften beteiligten sich Gregor von Tours und der Autor der *Vita patrum Iurensium* am Diskurs um Heiligkeit und an verschiedenen Subdiskursen um die Rolle bestimmter Verhaltensweisen wie beispielsweise karitative Betätigung, politisches Engagement und intellektuelle sowie lebenspraktische Bildung in einer aus christlicher Perspektive vollkommenen Lebensweise. Damit haben sie an der Konstruktion von Heiligkeit teil, prägen sie mit und beeinflussen auf diese Weise die gesellschaftliche Auffassung eines idealen christlichen Lebens. Bei den Diskursen um Heiligkeit, die in der vorliegenden Studie thematisiert werden, handelt es sich um solche, an denen sich die beiden Verfasser der Viten der Juraväter wie auch weitere Autoren absichtlich beteiligten. Zugleich werden Forschende durch die Untersuchung von Diskursen in diese involviert und entwickeln Diskurse über die Diskurse. Sich dieses eigenen Involviertseins bewusst zu sein, bildet mit Achim Landwehr keineswegs ein Manko einer Analyse. Vielmehr handelt es sich um eine konsequente Anwendung der eigenen Forschungsprämissen.<sup>144</sup> Die Feststellung entspricht dem Ansatz der *Histoire Croisée*: Michael Werner und Bénédicte Zimmermann betonen ebenso die Verstrickung von Forschenden in ihre eigenen Untersuchungsgegenstände.<sup>145</sup> Verflechtungsgeschichtlich betrachtet handelt es sich bei der Beteiligung von Autoren am hagiografischen Diskurs wie auch bei der Untersuchung dieser Teilhabe an einem Diskurs um ein Vernetzungsphänomen. Dadurch dass sich verschiedene Personen zum Thema Heiligkeit äussern, sind sie durch die Beteiligung am selben Diskurs miteinander verbunden. Unabhängig da-

---

<sup>143</sup> S. Foucault 2008 [1976], 93–102, 101–118 sowie Foucault 2005 [1994]; Foucault 2003 [1994], 299 f. und Laclau/Mouffe 2020 [1985], 25 wie auch Bublitz/Bühmann/Hanke/Seier 1999, 12 f.

<sup>144</sup> S. Landwehr 2018, 95 f.

<sup>145</sup> S. z. B. Werner/Zimmermann 2006, 39–44.

von, ob absichtlich auf eine andere Aussage reagiert wird oder ob eine Meinung isoliert entwickelt wird, weisen Stellungnahmen innerhalb eines Diskurses einen Bezug zueinander auf und konstituieren ihn gemeinsam. Diese Verbindung von Personen mittels Diskursen stellt nebst persönlichen Begegnungen oder Kontakten durch Schriften und mündliche Berichte eine Möglichkeit der Vernetzung dar.

Die anonyme Vita und die Vita des Gregors von Tours geben in erster Linie Aufschluss über das Netzwerk und damit unter anderem über die Diskursbeteiligungen, welche die beiden Hagiografen den Juravätern zuschrieben, wie auch über die Vernetzung und folglich ebenso über die Diskursteilnahmen der Verfasser selbst. Die in den Viten erwähnten Beziehungen weisen durchaus einen Realitätsbezug auf; es ist kaum vorstellbar, dass die Autoren ihre Protagonisten in einen völlig fremden Kontext stellen konnten und wollten. Wenn die Viten von der Gesellschaft akzeptiert werden und schliesslich eine grössere Legitimität als die mündlichen Berichte erlangen sollten, mussten sie den variierenden mündlichen Erzählungen – und somit ebenfalls der historischen Realität der Zeitgenossinnen und Zeitgenossen – gerecht werden. Die geschilderten Begegnungen mit verschiedenen Menschen und die Hinweise auf Verbindungen mit zahlreichen monastischen Traditionen mussten im zeitgenössischen Weltverständnis der Adressatinnen und Adressaten plausibel erscheinen.<sup>146</sup> Dabei bilden die Informationen über die Gestaltung der Verbindungen nicht zwingend die historische Realität ab. Vielmehr geben sie primär Auskunft über die Mentalität, die Lebenswelt und die Bedürfnisse der beiden Verfasser wie auch der Adressaten der Viten.

Im Falle der *Vita patrum Iurensium* stützen sich die Informationen, welche der Verfasser in die Lebensschilderungen der drei Protagonisten einarbeitete, gemäss seiner Aussage auf *proprio intuitu uel seniorum traditione*:<sup>147</sup> zum einen auf seine eigenen Erfahrungen, zum andern auf die Überlieferung von Älteren, womit wohl Berichte von Zeitgenossinnen und Zeitgenossen der Juraväter gemeint sind. Gregor von Tours erwähnt nicht, woher er das Wissen hat, das er in seine Erzählung einarbeitet. Dennoch ist

---

<sup>146</sup> Peter Turner spricht in diesem Zusammenhang von «hagiographical realism»; Peter Gemeinhardt von der «hagiografischen Plausibilität», s. Turner 2012, 43; 56; 67; 108 sowie Gemeinhardt 2014, 306 f. und Gemeinhardt 2018, 35 f.

<sup>147</sup> Anon. vit. patr. Iur. 4,2 f.

davon auszugehen, dass er sich ebenso vorwiegend auf mündliche Berichte stützte.<sup>148</sup> Es ist gut möglich, dass die verschiedenen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen ähnliche, aber auch voneinander abweichende Inhalte überlieferten. Die Verfasser hatten somit mehrere, sich sicherlich überschneidende, allerdings vermutlich ebenso differierende mündliche Berichte vorliegen, aus denen sie auswählten und die sie in den schriftlichen Text der Viten einarbeiteten. Zudem ist davon auszugehen, dass die Darstellungen der Äbte in Auseinandersetzung mit Beschreibungen Jesu in den Evangelien und mit anderen Heiligenviten entstanden sind.<sup>149</sup> Beide Viten sind somit Textkompositionen, in welche nicht nur verschiedene Berichte von Augenzeugen und die Erlebnisse der Autoren, sondern auch Aspekte anderer Heiligenleben sowie des Lebens Jesu eingeflossen sind, weshalb bereits ihre Entstehungsprozesse verflechtungsgeschichtlich höchst interessant sind. Die verschiedenen Erzählungen, Erfahrungen und Schriften, welche den beiden Hagiografen vorlagen, sind nicht mehr alle in gleichem Masse eruierbar. Während die mündlichen Berichte kaum erreichbar sind,<sup>150</sup> sind Informationen zu bedeutenden Heiligen wie beispielsweise zu Antonius oder Martin durch ihre erhaltenen Viten

---

148 Ob und inwiefern er die *Vita patrum Iurensium* kannte und als Informationsquelle verwendete, ist unklar. Das Verhältnis der beiden Viten zueinander wird noch zu klären sein. Es liegen keine Indizien vor, die eindeutig darauf hinweisen, dass Gregor die anonyme Vita gekannt hat. Die Tatsache, dass die beiden Schriften inhaltlich und hinsichtlich ihrer Länge wesentlich voneinander abweichen, aber dennoch Gemeinsamkeiten haben, lässt vermuten, dass Gregor die Vita nicht vorliegen hatte und sich wesentlich auf mündliche Überlieferungen stützte, die möglicherweise zum Teil entweder in die *Vita patrum Iurensium* aufgenommen wurden oder auf sie zurückgehen. Es kann kaum Gregors Intention gewesen sein, die anonyme Vita zu übertreffen oder zu ersetzen, denn sein Buchteil, den er den Juravätern widmet, kann hinsichtlich der Ausführlichkeit und Länge nicht mit der *Vita patrum Iurensium* mithalten. Während sich Gregor mit seinem Fokus auf die beiden ersten Juraväter um eine Erzählung über die unmittelbaren Anfänge des Jura-mönchtums bemüht, ist bei der anonymen Vita vielmehr die Intention zu erkennen, den vierten Juraabt Eugendus in die Linie der zwei ersten zu stellen.

149 Heffernan 1992, 6 betont bezüglich Hagiografien im Allgemeinen: «The repetition of actions taken from Scripture or from earlier saint's lives [...] ensured the authenticity of the subject's sanctity.»

150 Lediglich durch einen Vergleich der anonymen Vita und derjenigen Gregors können Vermutungen angestellt werden, ob jeweils ähnliche oder verschiedene mündliche Traditionen in die schriftlichen Berichte eingeflossen sind.

immer noch zugänglich. Dabei muss beachtet werden, dass zu Beginn des 6. Jahrhunderts die jeweiligen Viten nicht nur schriftlich verbreitet waren, sondern Auszüge davon ebenso mündlich weitererzählt wurden. Schilderungen des Lebens Jesu in den Evangelien waren den beiden Hagiografen der Juraväter vermutlich durch Vorformen der Vulgata sowie über mündliche Erzählungen bekannt, vielleicht haben die Verfasser bestimmte Bibelstellen auch aus dem Gedächtnis abrufen können.<sup>151</sup>

---

<sup>151</sup> Dass das Auswendiglernen der Bibel in frühchristlichen monastischen Kreisen durchaus verbreitet war, belegen beispielsweise die *Vita Antonii* und die *Collationes Patrum*. Wie in der *Vita Antonii* 3,7 berichtet wird, war Antonius ganz zu Beginn seines Rückzugs in die Einsamkeit bei der Verlesung der Heiligen Schrift so aufmerksam, dass ihm kein Wort «zu Boden fiel» und ihm vielmehr alles erhalten blieb, und so wurde ihm das Gedächtnis zum Ersatz für Bücher (Καὶ γὰρ προσεῖχεν οὕτω τῇ ἀναγνώσει, ὡς μηδὲν τῶν γεγραμμένων ἀπ' αὐτοῦ πίπτειν χαμαί, πάντα δὲ κατέχειν καὶ λοιπὸν αὐτῷ τὴν μνήμην ἀντὶ βιβλίων γίνεσθαι.) Auch Johannes Cassian lehrt das Ideal, die Sammlung der Heiligen Schriften im Gedächtnis sorgfältig einzuprägen und unablässig zu überdenken (conl. XIV 10,11 f.: [...] *diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series scripturarum*).

## II Karitative Beziehungen

Zahlreiche Begegnungen der Juramönche mit Zeitgenossinnen und Zeitgenossen, die selbst nicht in den Juraklöstern lebten, waren karitativ<sup>1</sup> geprägt. Hauptmerkmal dieser Verbindungen ist die durch Nächstenliebe motivierte Zuwendung mit dem Ziel, zum Wohlergehen eines Menschen in Not beizutragen. Dabei werden stets die Juramönche als diejenigen dargestellt, welche hilfesuchenden Personen Aufmerksamkeit schenken und sich um sie kümmern.

### 1. Die Juraklöster als Wallfahrtsort

In den Kapiteln 14 und 15 der anonymen *Vita patrum Iurensium* wird darüber berichtet, dass die Juramönche bereits sehr früh zahlreiche Gläubige anzogen, welche ihre vorbildliche Lebensweise kennenlernen wollten oder sich von ihnen Heilungswunder erhofften und daraufhin teilweise beschlossen, sich ihnen anzuschließen.

Einige kommen, um die Wunder dieser Einrichtung zu sehen und die einträchtigen Geschenke des Vorbilds heimzubringen. Andere bringen auch von Dämonen und übrigen Geistern des Teufels Gequälte – sowohl Geisteskranke als auch körperlich Gelähmte – mit, damit sie durch das Gebet der Heiligen mit ihrem eigenen Glauben geheilt werden. Nachdem sie Gesundheit erlangt haben, kehren die meisten von ihnen nach Hause zurück; andere, die von starken Gewissensbissen gequält werden,

---

<sup>1</sup> Das Attribut «karitativ» wird als Sammelbegriff zur Charakterisierung für jegliches fürsorgliche Engagement der Juramönche verwendet. Dies geschieht im Bewusstsein, dass es die Bezeichnung in der Spätantike nicht gab. Darauf verweist Müller 2014, wobei er anmerkt, dass die in der Antike und Spätantike zur Bezeichnung christlicher Liebestätigkeit verwendeten Ausdrücke wie *humanitas* oder *benevolentia* stets nur einzelne Aspekte dessen umfassen, was seit dem 19. Jahrhundert unter *caritas* verstanden wird.



bleiben im Kloster und geben sich dem Fasten und den Nachtwachen hin, so dass sie durch einen wunderbaren Wandel, schneller als es gesagt ist, bald dem Teufel mit seinen Begleitern und Dienern von den Besessenen entkommen. Diejenigen, die das sahen, sagten: «Dies ist wahrhaftig eine Wandlung, welche durch die Rechte des Erhabenen bewirkt wurde [Ps 77/76,1].»<sup>2</sup>

Alle drei Kategorien von Menschen, welche hier erwähnt werden, pilgerten zu den Juramönchen, weil sie in Not waren: Einige von ihnen befanden sich auf der Suche nach einem vorbildlichen christlichen Lebensstil, andere wünschten sich, dass eine ihnen nahestehende Person wieder gesund werde und wiederum andere litten selbst unter einer Krankheit und dürsteten nach Heilung. Der Schilderung des anonymen Hagiografen zufolge konnten die Juramönche die Bedürfnisse aller dieser Gläubigen erfüllen.

Am ausführlichsten wird auf diejenigen Menschen eingegangen, die bei den Juramönchen Hilfe suchten. Über sie wird berichtet, dass sie von Dämonen und Gespenstern gequält würden. Dabei handelt es sich um die einzige Stelle, an welcher der Verfasser erläutert, was er mit dieser Beschreibung meint: zum einen Menschen, die «ihres Geistes nicht mächtig» (*mente inpotes*), zum andern solche, die «durch ihren Körper gefesselt» (*corpore nexi*) sind. Die Stelle ist für heutige Leserinnen und Leser besonders aufschlussreich, weil sie zeigt, dass im Weltbild des Autors sowohl psychische als auch körperliche Leiden Dämonen zugeschrieben werden konnten. Wer die Wunder bewirkte, wird nicht explizit genannt. Implizit wird jedoch deutlich, dass es Gott ist, der durch die Fürbitte der Juraheiligen sowie durch den Glauben der Heilungssuchenden dazu bewegt werden kann, Heilung zu vollbringen.<sup>3</sup> Interessant ist zudem die Anmerkung, dass einige der Genesenen, die im Kloster blieben und äusserst asketisch lebten, innerhalb kurzer Zeit selbst an-

---

2 Anon. vit. patr. Iur. 14,5–15,9: *Nonnulli institutionis huius uisuri miracula atque exempli dona convenientia domi reportaturi conueniunt. Alii etiam uexatos daemoniis ceterisque diaboli laruis oratione sanctorum cum propria fide curandos, et mente inpotes et corpore nexos, adducunt. Quorum plurimi, incolumitate recepta, ad propria sunt regressi, ast alii in tantum conpuncti ieiuni ac uigiles in monasterio permanserunt, ut mira uicisitudine postmodum diabolum cum satellitibus ac ministris suis dicto citius ab arreptitiis [sic!] effugarent, atque haec uidentes dicerent: «Vere haec est mutatio dexteræ Excelsi.»*

3 Diese Deutung erinnert an Athanasius, der in der *Vita Antonii* die Erzählungen über die Wunder, welche Antonius vollbracht hatte, häufig mit der Anmerkung versah, dass nicht Antonius, sondern Gott sie erwirkt hatte, s. z.B. Athan. vit. Anton. 58; 61; 64.

dere Menschen heilen konnten. Diese Fähigkeit ist folglich nicht angeboren, sondern eine Gnadengabe, die durch eine tugendhafte Lebensweise erreicht werden kann.

In beiden Viten wird darüber hinaus erwähnt, dass nach dem Hinscheiden des Romanus sein Grab aufgesucht wurde und dort Wunder geschahen. Während der anonyme Hagiograf darüber berichtet, dass sich viele *signa*, Wunderzeichen, ereigneten,<sup>4</sup> spezifiziert Gregor von Tours: «Zahlreich sind allerdings die Wunderwerke, die sich nun dort im Namen Gottes offenbaren. Denn dort erhalten häufig Blinde das Augenlicht, Taube das Gehör und Gelähmte meistens das Gehen zurück.»<sup>5</sup> Mit den beiden Schilderungen wird sicherlich intendiert, die Verehrung des Romanus an seinem Grab zu fördern. Gleichzeitig geben die Erzählungen Auskunft darüber, dass Menschen dorthin reisten, um von ihren körperlichen Leiden geheilt zu werden. Romanus wird somit auch nach seinem Tod noch die Macht zugeschrieben, Wunder-taten bewirken zu können. Keiner der Hagiografen erwähnt, dass die Gräber des Lupicinus und Eugendus ebenso zu einem Wallfahrtsort wurden. Im 17. Jahrhundert wurde jedoch unterhalb der heutigen Kirche Notre-Dame de Saint-Lupicin der Grabstein des Lupicinus ausgegraben, der in das 7. Jahrhundert datiert wird (Abb. 1).<sup>6</sup> Er trägt die Inschrift *Hic requiescit beatus Lupicinus abbas*, «Hier ruht der selige Abt Lupicinus». Der Grabstein belegt, dass Lupicinus' Grab in unmittelbarer Nähe des Klosters Lauconnum lag und der Juraabt dort aufgesucht und verehrt wurde.

---

4 S. Anon. vit. patr. Iur. 61,8.

5 Greg. Tur. vit. patr. I 6: *Multae enim virtutes ibi in Dei nomine nunc ostenduntur. Nam et caeci ibi lumen et surdi auditum et paralytici gressum plerumque recipiunt.*

6 S. Vivian/Vivian/Russell 1999, 87.

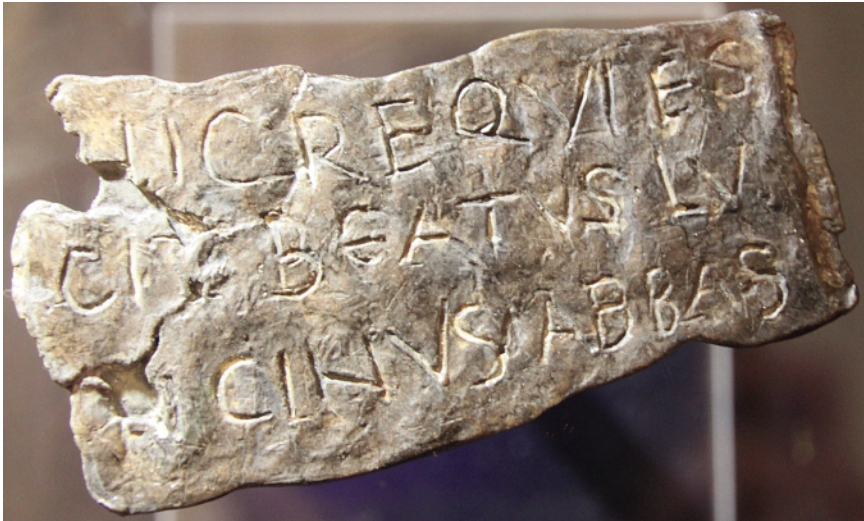


Abb. 1: Grabstein des Lupicinus, gefunden unter der heutigen Kirche Notre-Dame de Saint-Lupicin, aufbewahrt im Musée de l'Abbaye in Saint-Claude, 7. Jh. Foto: Stefan Jampen 2019.

## 2. Fürsorge *en route*

In den beiden Viten wird ausserdem über zahlreiche Kontakte der Juramönche mit Menschen berichtet, die nicht in den Juraklöstern stattfanden. Eine dieser Begegnungen ereignete sich, als Romanus einst unterwegs war. Gregor erzählt, dass Romanus in der Abenddämmerung bei einem kleinen Häuschen ankam, wo neun Leprakranke wohnten.

Nachdem er von ihnen empfangen worden war, ordnete er – erfüllt von der Liebe Gottes – an, umgehend warmes Wasser herzurichten. Mit seinen eigenen Händen wusch er allen die Füsse. Er befahl, ein grosses Bett herzurichten, damit sich alle an einem Ort ausruhen können. Vor den blassen Flecken der Leprakranken schrak er nicht zurück. Nachdem dies gemacht worden war, streckte er, der wachte und Psalmen sang, während die Leprakranken schliefen, seine Hand aus und berührte den Leib eines Kranken und dieser wurde sofort gereinigt. Danach berührte er einen anderen mit einer heilbringenden Berührung und jener wurde unverzüglich gereinigt.

Als sie bemerkten, dass ihnen die Gesundheit zurückgegeben worden war, berührte jeder von ihnen seinen Nächsten, sodass diejenigen, die geweckt worden waren, den Heiligen um ihre Reinigung baten. Nachdem sie jedoch voneinander gegenseitig berührt worden waren, wurden sie auch selbst gereinigt. Als es aber Morgen geworden war, sah er [Romanus], dass alle mit ihrer glänzenden Haut leuchteten. Er dankte Gott, verabschiedete sich, gab jedem von ihnen einen Kuss und ging fort, wobei er ihnen auftrug, dass sie stets das, was des Herrn ist, im Herzen behalten und durch Werke ausüben sollten.<sup>7</sup>

Hierbei handelt es sich um den einzigen ausführlichen Bericht Gregors über eine Wunderheilung. Er erläutert, dass sich diese ereignete, als Romanus auf dem Weg zu Brüdern war. Vermutlich sind damit entweder die Mönche des Klosters, welches Gregor im Gebiet von Alamannia verortet,<sup>8</sup> oder diejenigen des Konventes in Acaunum gemeint, denn auch in der parallelen Erzählung des anonymen Hagiografen befindet sich Romanus auf einer Reise in Richtung Osten, als er die Leprakranken trifft. In Gregors Schilderung ist nicht von einer Heilung, sondern von einer Reinigung die Rede, wodurch deutlich wird, dass die Krankheit als Schmutz oder Sünde interpretiert wurde, von welcher die betroffenen Menschen befreit werden müssen. John Kitchen hat aufgezeigt, dass Gregor von Tours' Wundererzählungen meistens mit der Vorstellung verbunden sind, dass Krankheiten durch ein moralisches Versagen ausgelöst werden. Dabei können die generelle Sündhaftigkeit des Menschen oder auch ein spezifisches Vergehen zu körperlichen oder geistigen Leiden führen.<sup>9</sup> In diesem Zusammenhang ist vermutlich auch die Fusswa-

---

7 Greg. Tur. vit. patr. I 4: *Susceptusque ab eis, statim plenus caritate Dei iussit, aquam calidam fieri, atque omnium pedes manu propria lauit, lectulumque spatiosum fieri praecipit, ut omnes in uno statu requiescerent, non abhorrens luridae maculae leprae. Quod cum factum fuisset, obdormientibus leprosis, hic inter decantationes psalmodum vigilans, extendit manum suam et tetigit latus infirmi unius, statimque mundatus est; tactuque salubri iterum tangens alium, et ipse protinus est mundatus. Cumque se sensissent redditos sanitati, tetigit unusquisque proximum suum, ut scilicet expergefatti rogarent sanctum pro emundatione sua. Sed cum tacti ab invicem fuissent, et ipsi mundati sunt. Mane autem facto, aspiciens omnes nitente cute effulgere, gratias agens Deo et vale dicens ac singulorum oscula libans, abscessit; mandans eis, ut semper a quae Dei erant et retenerent [sic!] pectore et operibus exercerent.*

8 S. Greg. Tur. vit. patr. I 2 sowie auch das Kapitel IV 8 der vorliegenden Studie.

9 S. Kitchen 2016, 397–402.

schung als eine Form der Reinigung zu deuten. Zusätzlich ist darin eine *imitatio Christi* zu erkennen: Wie Jesus einst seinen Jüngern die Füße reinigte,<sup>10</sup> wäscht in der Geschichte Romanus, der Nachahmer Christi, Menschen die Füße, die seine Schüler werden. Während sich die Heilungswunder zunächst durch Berührungen des Romanus ereignen, werden sie schliesslich durch gegenseitigen Körperkontakt der Kranken untereinander bewirkt. Ähnlich wie in den oben erwähnten Kapiteln 14 und 15 der *Vita patrum Iurensium* wird auch hier geschildert, dass den Menschen, die von den Juramönchen geheilt wurden, Heilkraft übertragen wurde. Darüber hinaus wird betont, dass Gott für die Wundertaten verantwortlich sei und das Wunder die Geheilten verpflichte, ihm von nun an zu dienen.

In den Kapiteln 45–47 der *Vita patrum Iurensium* ist ebenso überliefert, dass Romanus einst Leprakranke heilte, als er auf einer Reise war. Der Verfasser schildert, dass er sich auf dem Weg nach Acaunum befand und auf der Strecke zwischen Condatisco und Genava zwei Aussätzigen begegnete, bei denen er gemeinsam mit seinem Gefährten Palladius die Nacht verbrachte. Auch hier wird erwähnt, dass Romanus die Leprakranken berührte: Bei seiner Ankunft habe er die beiden umarmt und geküsst. Die Heilung vollzog sich dem anonymen Hagiografen zufolge jedoch erst, als Romanus sie wieder verlassen hatte.<sup>11</sup> Die Nähe der beiden Berichte legt die Vermutung nahe, dass sich Gregor und der anonyme Autor auf eine ähnliche mündliche Überlieferung stützten. Es fällt auf, dass die beiden Hagiografen zur Beschreibung des Wunders unterschiedliches Vokabular verwenden, was auf ihre verschiedenen Perspektiven hinweist: Während Gregor das Wunder als eine *emundatio*<sup>12</sup>, Reinigung, deutet und damit die Sündhaftigkeit der Heilsuchenden hervorhebt, spricht der anonyme Hagiograf vom Erlangen der *salus*<sup>13</sup>, der Gesundheit, wodurch er den Fokus auf das Ziel der Wundertaten und nicht auf die Gründe legt, die das Heil nötig machen.

In den Kapiteln 48 und 49 der *Vita patrum Iurensium* wird zudem erwähnt, dass die beiden von Lepra geheilten Männer in die Stadt Genava lie-

---

10 S. Joh 13,1–17.

11 Auf die in der *Vita patrum Iurensium* geschilderte Erzählung von der Heilung der Leprakranken wird im Kapitel III 8.1 dieser Studie näher eingegangen.

12 Greg. Tur. vit. patr. I 4.

13 Anon. vit. patr. Iur. 47,6.

fen und dort dem Bischof, dem Klerus sowie auch dem Volk von ihrer Heilung erzählten. Auf dem Rückweg von Acaunum nach Condatisco hätten ein paar Kleriker den Juraabt aufgespürt und ihn in die Stadt gebracht. Der Hagiograf berichtet, dass sich bald schon viele Menschen um Romanus sammelten:

[...]; dann wurde er vom ganzen Klerus, von Bürgern und dem Volk umdrängt, von einer ungeheuer grossen Anzahl Frauen und Männern durcheinander, die ihn um der Mittel zum Heil willen mit grossem Ehrgeiz umdrängten. Freilich segnete er sie als Diener Christi alle in überaus angemessener Weise: Er ermutigte jene, die im Glauben am Anfang waren; er ermahnte die Säumigen, wegen der Unsicherheit des Lebens sich nicht zu spät zu bessern; die Trauernden tröstete er mit väterlichem Wohlwollen und den Kranken gab er gemäss ihrem Glauben die frühere Gesundheit zurück. Wie es Sitte war, kehrte er eiligst zum Kloster zurück, um nicht – von den glänzenden Reizen der Welt übel bezaubert und durch Menschenrede geködert – durch Hören oder Sehen verunreinigt zu werden.<sup>14</sup>

Die Stelle gibt Auskunft über das pastorale und karitative Handeln des Juraabtes. Obwohl Romanus dazu gedrängt wurde, sich der Menschenmenge anzunehmen, bemühte er sich der Darstellung zufolge, auf die unterschiedlichen Bedürfnisse der Personen, die sich um ihn sammelten, einzugehen. Abhängig von ihrer Situation habe er sie ermutigt, ermahnt, getröstet oder geheilt.

Alain Dubreucq hat darauf hingewiesen, dass die Erzählung ausserdem auf eine Vereinnahmung des Romanus durch den Bischof von Genf hinweisen könnte: Analog zu Eucherius von Lyon und Avitus von Vienne, welche den Kult der thebäischen Märtyrer mit grossem Engagement förderten, signalisiert in den Kapiteln 48 und 49 der anonymen Vita der Bischof von Genf – vermutlich Salonius, der Sohn des Eucherius – sein Interesse an den

---

<sup>14</sup> Anon. vit. patr. Iur. 50,3–14: [...]; *dehinc a clero omni et ciuibus, a popularibus quoque, utriusque sexus enormitate permixta, pro salutis remediis magna ambitione constringitur. Cunctos tamen re uera, ut Christi famulus, conuenientissime benedixit: hortatus est primitus in religione gradientes; monuit tardantes, propter incertum uitae ne sero uelent in melius mutare sententiam; in maerore uero positos paterna benignitate solatus est; infirmos iuxta fidem pristinae restituit sanitati. Se quoque coenobio celeritate omni reddidit iuxta morem, ne saeculi male blandientis inlecebris, humana delinitus confabulatione, auditu forsitan pollueretur aut uisu.*

Juramönchen.<sup>15</sup> Vor diesem Hintergrund kann Romanus' rasche Rückkehr zum Kloster nicht nur als Zeichen der Demut sowie als Versuch, Bestechlichkeit und Verunreinigung zu vermeiden, sondern auch als ein sich Widersetzen gegen seine Vereinnahmung durch kirchliche Autoritäten gedeutet werden.

Der anonyme Hagiograf berichtet nicht nur über Interaktionen des Romanus, Lupicinus und Eugendus mit unterschiedlichen weltlichen Zeitgenossen und Zeitgenossen. In der *Vita patrum Iurensium* wird ebenso darauf hingewiesen, dass sich weitere Mitglieder der Juragemeinschaften verschiedenen Menschen zuwandten und sie heilten. Dabei wird die Zeit des Abbatats von Lupicinus als ein Idealzustand geschildert, in welchem alle Mönche in Eintracht lebten und sowohl innerhalb der Gemeinschaft als auch im Umgang mit anderen Menschen Nächstenliebe praktizierten.

Deshalb wurden oft durch die Diener des Herrn, von der Gnade der Tugend begleitet, Geschenke der Gesundheit und anderer wunderbarer Dinge vollbracht. Beinahe jeder verliess die Orte der Wundertaten, ehe er durch seinen Anblick oder seinen Namen von jemandem erkannt werden konnte. Sie lehrten wahrlich, dass die Bewunderer die Quelle und den Beginn der Gnadengaben dort aufsuchen sollten, wohin sie [die Juramönche] so schnell wie möglich von der Käuflichkeit der Gnade weg eilten, nachdem sie die Aufträge in Liebe und Glaubenseifer ausgeführt hatten. Dies taten sie, um im Tempel ihres Herzens keinen Markt zu errichten, und, wie die Wechsler an den Tischen, auch als Taubenhändler nicht durch die Geißel der Strenge des Herrn bestraft zu werden [Mt 21,12; Mk 11,15; Lk 19,45; Joh 2,15f].<sup>16</sup>

Die Stelle gibt Auskunft darüber, dass die Juramönche karitatives mit missionarischem Handeln verbanden: Sie inszenierten sich nicht selbst als Wunderheiler, sondern forderten ihre Bewunderinnen und Bewunderer dazu auf, den Ursprung der Ereignisse zu ergründen. Die Wundertaten werden somit

---

<sup>15</sup> S. Dubreucq 2012, 140f.

<sup>16</sup> Anon. vit. patr. Iur. 114,1–11: *Atque ideo saepe per Domini seruos, comitante uirtutum gratia, sanitatum et mirabilium dona perfecta sunt: quique paene prius loca ipsa praeteriere signorum quam uisu aut nomine noscerentur ab aliquo. Illic namque edocebant fontem atque exordium gratiarum debere expetere admirantes, ubi quantocius, amore et calore fidei perfectis inpletisque mandatis, absque uenalitate gratiae festinabant, ne in templo utique cordis sui negotiationum nundinas construentes, ut mensarum quoque nummularii, mercatores etiam columbarum flagello seueritatis dominicae plecterentur.*

als Zeichen der Macht Gottes gedeutet, die durch die Juramönche wirkt. Medium der Macht Gottes zu sein, wird vom Autor wiederum als eine Gnadengabe verstanden. Durch den Hinweis, dass die Brüder sich unmittelbar nach dem Ereignen der Wundertaten zurückzogen, um nicht bestechlich zu werden, wird ferner darauf aufmerksam gemacht, dass Heilungen nicht für eine Gegenleistung durchgeführt werden sollen, sondern Geschenke sind, über die Heilsuchende nicht verfügen können.

Von Lupicinus sind ferner zwei Begegnungen mit Menschen überliefert, die sich in einer Notsituation befanden und seiner Unterstützung bedurften. Erstens berichtet der Verfasser der *Vita patrum Iurensium*, dass der Juraabt einst den Burgunderkönig Hilperich aufsuchte, der damals die Rechtsprechungsgewalt innehatte, um einen gallorömischen Aristokraten anzuklagen. Dieser habe eine Gruppe von *liberi*, von eigentlich freien Menschen, unterdrückt, wobei Lupicinus erreichen konnte, dass die versklavten Menschen wieder befreit wurden.<sup>17</sup> Zweitens erwähnt der anonyme Autor, dass Lupicinus dem unrechtmässig zu Tode verurteilten *magister militum* Agrippinus half, aus der Gefangenschaft zu entfliehen.<sup>18</sup> Da beide Handlungen nicht nur karitativ, sondern im Kern genauso politisch motiviert waren, werden sie im Kapitel IV 1 ausführlicher geschildert. Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass die karitative Betätigung der Juramönche unter anderem den Einsatz für Gerechtigkeit beinhaltete. Dabei waren die Befreiungsgeschichten der *liberi* und des Agrippinus sicherlich von einer missionarischen Absicht begleitet: Innerhalb der Erzählung wird der Glaube des Agrippinus an Gottes Wunderwirken und derjenige der *liberi* an dessen Gerechtigkeit gestärkt. Zudem erzeugt und festigt der anonyme Hagiograf durch die Befreiungsgeschichten bei seinen Leserinnen und Lesern den Glauben daran, dass Gott heilen und Gerechtigkeit herstellen kann.

---

17 S. Anon. vit. patr. Iur. 92–95.

18 S. Anon. vit. patr. Iur. 96–110.



### 3. Heilung aus der Distanz

Von Eugendus wird berichtet, dass er zwei Personen aus der Distanz heilte. Die erste Erzählung über eine solche Wunderheilung ist in den Kapiteln 141–144 der *Vita patrum Iurensium* enthalten. Dort wird von einem aristokratischen Mädchen aus der Pfarrei Secundiacum<sup>19</sup> berichtet, das von einem Dämon besessen war, der von niemandem ausgetrieben werden konnte. Die Exorzismusformeln, die dem Mädchen um den Hals gebunden worden seien, hätten lediglich bewirkt, dass die Situation noch schlimmer wurde: Das Mädchen habe zum Schrecken aller die Namen und die Sünden derjenigen preisgegeben, welche die Zettel geschrieben hatten.<sup>20</sup> Deshalb habe einer der Umstehenden dem Teufel zugerufen, dass er im Namen Christi nicht aufgeben und Schreiben von allen Heiligen organisieren werde, um ihn auszutreiben. Dieser habe geantwortet, dass er das Mädchen erst verlasse, wenn er mit dem Befehl eines einzigen Mannes, des Eugendus aus dem Jura, komme. Darauf hätten die Leute Eugendus aufgesucht, ihm alles erzählt und ihn gebeten, Christi Barmherzigkeit für die Besessene zu erleben. Dieser habe lange gebetet und schliesslich einen Brief mit den folgenden Worten verfasst:

Ich, Eugendus, Diener Jesu Christi, befehle dir im Namen unseres Herrn Jesus Christus, des Vaters und Geistes unseres Gottes, durch dieses Schreiben, dir, Geist der Gaumenlust, des Zornes, der Unzucht und des Liebesdrangs, des Mondes und der Diana, des Mittags, des Tages und der Nacht, und in seiner Gesamtheit schmutziger Geister, verlasse diesen Menschen, der dieses Schreiben bei sich trägt. Ich beschwöre dich wahrhaftig durch den lebendigen Sohn Gottes, verlasse sie schnell und hüte dich, jemals zu ihr zurückzukehren. Amen. Alleluja.<sup>21</sup>

19 Die Pfarrei Secundiacum ist nicht eindeutig identifizierbar. Der Bericht des anonymen Hagiografen legt jedoch nahe, dass es sich um einen Ort handelte, der in einer gewissen Entfernung von den Juraklöstern lag, s. Frank 2011, 132, Anm. 158 sowie Martine 2004, 390 f., Anm. 2.

20 Vermutlich handelte es sich hierbei um Amulette, die dem Mädchen umgehängt worden waren.

21 Anon. vit. patr. Iur. 144,1–9: *Eugendus seruus Christi Iesu, in nomine Domini nostri Iesu Christi, Patris et Spiritus Dei nostri, praecipio tibi per scripturam istam, spiritus gulae et irae et fornicationis et amoris, et lunatice et Dianatice et meridiane et diurne et nocturne, et omnis spiritus inmunde, exi ab homine quae istam scripturam secum habet. Per ip-*

Eugendus habe nochmals gebetet und den Brief zusammengefaltet denjenigen mitgegeben, die ihn darum gebeten hatten, damit sie ihn zu dem Mädchen bringen konnten. Wie der Hagiograf schildert, verliess der Dämon das Mädchen bereits, als sie kaum die Hälfte des Weges zurückgelegt hatten.

In der Schilderung wird Eugendus als eine herausragende Person beschrieben, die Heilungen bewirkt, die kein anderer Mensch – Heilige miteingeschlossen – zustande bringt: Dem anonymen Verfasser zufolge konnte der Juraabt dem Teufel befehlen, aus einer Person auszufahren, und dieser gehorchte ihm. Ähnlich wie Romanus weiter oben wird hier auch Eugendus dazu gedrängt, sich des Mädchens anzunehmen. Analog zu Romanus sträubt sich Eugendus nicht dagegen.

Im Bericht wird nicht deutlich, an welcher Krankheit das Mädchen litt. Das Aussprechen der Sünden der Menschen, die Exorzismenzettel schrieben, könnte auf Zwänge des Mädchens hinweisen, wobei Eugendus' Anmerkung, dass der Teufel der Geist der Gaumenlust, des Zornes und der Unzucht sei, nahelegt, dass das Mädchen zusätzlich von diesen Sünden betroffen war. Möglicherweise ist die Aussage jedoch ein Ausdruck der Auffassung, dass der Teufel der Ursprung all dieser Laster sei.<sup>22</sup> Damit bringt auch der anonyme Autor Sünde und Krankheit in einen kausalen Zusammenhang.

Unmittelbar anschliessend an den Bericht merkt der anonyme Verfasser an:

Ungefähr von dieser Zeit an waren das Ansehen und der Name des seligen Mannes weit und breit bekannt. Man hielt ihn für einen einheimischen Heiligen, der jedoch auch von Menschen, die weither kamen, für mächtig gehalten wurde, ein wirklich apostolischer Mann.<sup>23</sup>

---

*sum te adiuro uerum Filium Dei uiui; exi uelociter et caue ne amplius introeas in eam. Amen. Alleluja.*

22 In diesem Aspekt unterscheidet sich die Meinung des anonymen Hagiografen der Juraväter deutlich von derjenigen des Basilius von Caesarea, der überzeugt ist, dass die Menschen für die Entstehung der Laster verantwortlich sind. S. dazu das Kapitel III 6.3 der vorliegenden Studie.

23 Anon. vit. patr. Iur. 145,1–4: *Ab hoc fere tempore beati uiri longe lateque fama nomenque enituit, ut qui sanctus iam habebatur indigenis, potens etiam et uere apostolicus porrogenitis haberetur.*

Diese Bekanntheit des Eugendus veranschaulicht er unter anderem anhand der Erzählung über die Heilung der schwerkranken Aristokratin Syagria. Der anonyme Verfasser berichtet:

Als Syagria, einst Familienoberhaupt, nun durch ihre Stiftung auch Mutter von Kirchen und Klöstern, von schlimmer Krankheit besessen und von Ärzten bereits aufgegeben worden war, liess sie sich aus ihrem Schränkchen einen Brief des Eugendus bringen, der zufällig zu ihr gelangt war, um ihn anstelle der Rechten des heiligen Mannes zu küssen. Nachdem sie ihn ergriffen, damit unter Beten ihre Augen berührt und ihn mit zahlreichen Tränen getränkt hatte, nahm sie ihn in den Mund, hielt ihn eine Zeit lang betend mit den Zähnen fest. Kurz darauf wurde sie gesund und erhob sich. Nicht nur sie selbst und die Ihrigen waren von Freude und Erstaunen erfüllt, auch die bedeutende Stadt Lugdunum war in wundersamer Ausgelassenheit erleichtert und erfreut.<sup>24</sup>

Der Hagiograf schildert, dass der Brief des Juraabtes zu einem Träger von Eugendus' Wunderkraft wurde und somit die Funktion einer Reliquie einnahm. Wie es dazu kam, dass Syagria im Besitz des Briefes war, wird nicht erwähnt. Die Anmerkung, dass die Aristokratin durch ihre Stiftungen eine «Mutter von Kirchen und Klöstern» war, weist allerdings darauf hin, dass sie vermutlich auch die Juraklöster finanziell unterstützt hatte. Möglicherweise war der Brief ein Dankesschreiben dafür.<sup>25</sup>

Vermutlich beabsichtigte der anonyme Hagiograf mit der Erzählung, reiche Menschen dazu zu bewegen, den Juraklöstern grosszügig Geld zu

---

<sup>24</sup> Anon. vit. patr. Iur. 145,4–146,7: *Materfamilias quondam Syagria, nunc quoque ecclesiarum monasteriorumque per eleemosynam mater, cum graui obsessa incommodo iam iamque haberetur a medicis desperata, epistulam beati uiri, quae casu ad eam delata peruenerat, de armariolo sibi uice dexteræ beati uiri exosculandam praecepit adtingi. Cumque adprehensam, contactis ex eadem cum oratione oculis, lacrimis quoque haud minime deciduis infecisset, ori dehinc insertam aliquantisper dentibus cum oratione constringens, mox, recuperata sanitate, surrexit. Quo gaudio atque miraculo non solum ipsa suique, uerum etiam ciuitas maxima Lugdunensium exultatione mira releuata atque laetata est.*

<sup>25</sup> Eine weitere Spende von Syagria wird in Ennod. vit. Epiph. 173 erwähnt. Ennodius berichtet, dass Syagria Epiphanius von Pavia wiederholt beim Freikauf von Gefangenen unterstützte. Pietri/Heijmans 2013, 1843 gehen davon aus, dass Syagria damals, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, bereits Witwe war, da sie selbst über ihr Vermögen bestimmen konnte.

spenden. Im Gegenzug wird Ihnen Hilfe in schweren Situationen in Aussicht gestellt. Diese implizite Absicht steht in einer gewissen Spannung zu der expliziten Betonung im Kapitel 114, dass sich die Mönche nicht für Heilungen bestechen liessen. Dieser Widerspruch könnte Ausdruck davon sein, dass das Ideal und die Realität in bestimmten Bereichen auseinanderklafften. Darin könnte jedoch auch ein Hinweis auf sich verändernde Umstände gesehen werden: Möglicherweise waren die Juragemeinschaften gegen Ende der Abtszeit des Eugendus in finanzieller Not und deshalb auf die Unterstützung reicher Menschen angewiesen.

#### 4. Fürsorge für den Nächsten als christliches Lebensideal

Die in den beiden Viten überlieferten Hilfeleistungen der Juramönche sind unterschiedlicher Natur: Mehrmals ist von Heilungen, einmal vom Ermuntern, Trösten und Ermahnen, und zweimal von Befreien die Rede. Da im christlichen Kontext das ewige Heil den wohl wichtigsten Aspekt und das Ziel des Wohlergehens darstellt, ist ebenfalls in der Aufforderung der Juramönche, den Ursprung der Wunderheilungen zu ergründen und vom Zeitpunkt der Heilung an Gott zu dienen, eine karitative Motivation zu erkennen. Dahinter steht die Vorstellung, dass es den Menschen, die ihr Leben im Diesseits Gott widmen, im Jenseits besser gehen wird. Mission und karitatives Engagement sind somit eng miteinander verbunden. In diesem Zusammenhang spielt auch die Vorbildfunktion der Jurabewegung eine wichtige Rolle. Indem die Juramönche und -nonnen ein bescheidenes, enthaltsames und auf Gott ausgerichtetes Leben führen, zeigen sie anderen Gläubigen einen Weg auf, wie das ewige Heil erreicht werden kann. Auf diese Weise erfüllt auch das Frauenkloster eine karitative Funktion: Sowohl die Lebensweise der Nonnen vor Ort als auch deren Schilderung in der *Vita patrum Iurensium* bieten zeitgenössischen und späteren Gläubigen einen Orientierungspunkt.

In beiden Viten wird die Ansicht vermittelt, dass die karitative Betätigung einen wichtigen Teil eines christlichen Lebens darstellt. Damit werden die Juraväter zum einen in die Tradition des Basilius von Caesarea, zum andern in diejenige des Martin von Tours gestellt. Die Vita des Letzteren diente dem anonymen Hagiografen als Vorbild für die Schilderung seiner eigenen

Protagonisten: So wird Romanus sowohl im Bericht über die Heilung der Leprakranken als auch in demjenigen über die Heilung der Syagria als neuer Martin inszeniert.<sup>26</sup> Basilius prägte ferner die Ausrichtung des karitativen Engagements der Juramönche wesentlich mit.<sup>27</sup> Andreas Müller hat hervorgehoben, dass Basilius als erster Klostergründer die karitative Aufgabe seiner Gemeinschaft an den Stadttoren Caesareas explizit auf kranke Menschen ausrichtete, die nicht zum Konvent gehörten, und die Sorge für Kranke, Arme und Fremde theologisch begründete.<sup>28</sup> Diesen Fokus auf die Fürsorge für fremde Menschen, die in einer Notlage sind, teilen die Juragemeinschaften. Wie bei Basilius und Martin gründete auch bei den Juragemeinschaften die Fürsorge für den Nächsten auf dem Vorbild Jesu. Die beiden Hagiografen orientieren sich in ihren Darstellungen an Erzählungen aus den Evangelien und stellen die Juraväter unter anderem in ihrem karitativen Handeln als Nachahmer Jesu dar. In dieser Nachfolge wenden sie sich insbesondere armen wie auch kranken Menschen zu, bewirken ihre Genesung<sup>29</sup> und ermuntern, trösten und ermahnen Gläubige.<sup>30</sup>

#### 4.1 Wundertaten

Bei den von Wunderheilungen geprägten Kontakten handelt es sich um diejenigen karitativen Verbindungen, die in beiden Viten am ausführlichsten beschrieben werden. In den Erzählungen der beiden Hagiografen werden die Juramönche als Heiler inszeniert, wobei oftmals darauf aufmerksam gemacht

---

26 Die Parallelen zwischen den Heilungswundern Martins und des Romanus werden im Kapitel III 8.1 näher analysiert.

27 Im Kapitel III 6 wird die Verbindung der Juraklöster zu Basilius näher untersucht.

28 S. Müller 2009. Die Wurzeln von Basilius' Einrichtung sieht Müller in den Krankenstationen der römischen Militärlager und pachomianischen Klöster, wobei diese in erster Linie zur Betreuung der eigenen Leute gedacht waren. Als Novum ist Müller zufolge die theologische Begründung hervorzuheben: Basilius nahm Mt 25,35–40 zum Anlass, in der Fürsorge für Kranke, Fremde und Arme eine Möglichkeit zu sehen, Gott selbst zu begegnen.

29 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 45–47; Greg. Tur. vit. patr. I 4; vgl. Mk 1,40–45; Mt 8,1–4; Lk 5,12–16.

30 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 50, vgl. Mt 5,1–12.

wird, dass Gott derjenige ist, der im Kern für die Wunder verantwortlich ist. Die Rolle der Juramönche beschränkt sich in diesen Darstellungen auf diejenige von Mittlern zwischen Gott und den Gläubigen: Sie wenden sich den Hilfesuchenden zu und legen für sie Fürbitte ein. Mehrmals betont der Verfasser der *Vita patrum Iurensium*, dass die Heilungen nicht nur durch das Gebet der Heiligen, sondern ebenso durch den eigenen Glauben der Kranken möglich wurden.<sup>31</sup> In anderen Schilderungen fehlt ein Hinweis auf diese Bedingungen und die Juramönche werden als diejenigen dargestellt, die Wunderheilungen vollbringen.<sup>32</sup> Die unterschiedlichen Akzentuierungen resultieren vermutlich daraus, dass der anonyme Autor mit seinen Schilderungen zwei Intentionen verfolgte: Erstens wollte er seinen Adressatinnen und Adressaten eine theologisch korrekte Deutung der Wunderheilungen vermitteln; zweitens beabsichtigte er mit der Abfassung der *Vita*, das Ansehen der Juramönche generell und die Verehrung der Juraväter im Spezifischen voranzutreiben. Diese beiden Anliegen werden ebenfalls in Gregors Berichten deutlich.<sup>33</sup>

Bei der Erzählung über Eugendus' Heilung der Syagria und bei derjenigen über Romanus' Wunderwirken an den Leprakranken merkt der anonyme Hagiograf an, dass sich nicht nur die Genesenen, sondern mit ihnen alle Einwohner der Städte Genava und Lugdunum über die Heilungswunder freuten. Im Bericht über die Heilung der Leprakranken wird zudem geschildert, dass durch das Wunder an den Leprakranken viele Menschen dazu bewegt wurden, sich mit ihren Problemen an den Juraabt zu wenden. Hier wird ebenso deutlich, dass das karitative Engagement der Juramönche unter anderem eine missionarische Funktion erfüllte: Durch das Weitererzählen der Heilungswunder wurden viele Menschen auf die Juramönche und dadurch auf Gott aufmerksam.

Die Wundertaten, welche von den Juramönchen überliefert sind, geben Aufschluss darüber, welche existentiellen Probleme und welche Erwartungen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen an die Gemeinschaften hatten – sowohl auf der erzählten Zeitebene als auch auf derjenigen der Abfassung.<sup>34</sup> Beide

---

31 S. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 50.

32 S. Anon. vit. patr. Iur. 43, 45–48, 50, 61, 145 f.

33 S. Greg. Tur. vit. patr. I 2; I 6.

34 S. dazu Rohr 2015, 35–38.

Viten erwähnen neben den Heilungs- auch Nahrungs- und Befreiungswunder: In der Anzahl werden am meisten Heilungen und deutlich weniger Nahrungsbeschaffungen und Befreiungen geschildert.<sup>35</sup> Die Berichte bezeugen somit, dass Krankheiten die grösste Bedrohung darstellten, während Nahrungsknappheit sowie unrechtmässige Gefangennahmen und Unterdrückungen weniger grosse Probleme waren, welche die Bevölkerung jedoch durchaus beschäftigten.

#### 4.2 Entwicklungen innerhalb der karitativen Verbindungen

Die soziale und geographische Herkunft der heilungssuchenden Menschen wird nur selten genannt. Einige werden als fromme, gläubige Personen<sup>36</sup> beschrieben, bei anderen werden weder Herkunft noch Charaktereigenschaften genannt.<sup>37</sup> In der Erzählung von Romanus' unfreiwilligem Aufenthalt in der Stadt Genava wird jedoch erwähnt, dass alle Kleriker sowie Bürger und viel Volk zu Romanus kamen, um bei ihm Hilfe für ihr Heil zu finden. Die Stelle weist darauf hin, dass eine breite Bevölkerungsschicht Unterstützung bei den Juramönchen suchte. Da die Krankenheilungen, die von der Abtszeit des Romanus und Lupicinus überliefert sind, entweder in Condatisco oder auf dem Weg nach Acaunum stattfanden, ist davon auszugehen, dass die Heilungssuchenden aus der Umgebung des Juraklosters stammten. Im Unterschied dazu sind von Eugendus lediglich Wunderberichte überliefert, in denen Frauen geheilt werden, die der Oberschicht angehörten und von weiter herkamen. Dass beide Aristokratinnen aus Distanz geheilt werden, könnte durch ihr Geschlecht sowie durch die weite Strecke, die zwischen Condatisco und Secundiacum respektive Lugdunum lag, bedingt sein.

Die Schilderungen in der *Vita patrum Iurensium* lassen erkennen, dass sich mit den heilungssuchenden Menschen die Heilungsmethoden der Ju-

---

35 Während rund zehn Erzählungen von Heilungswundern handeln (Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 43; 45–48; 50; 61; 114; 141–144; Greg. Tur. vit. patr. I 3; I 4; I 6), sind jeweils zwei Berichte über wundersame Nahrungsbeschaffungen (Anon. vit. patr. Iur. 68–70; Greg. Tur. vit. patr. I 3) und Gefangenenbefreiungen (Anon. vit. patr. Iur. 92–95; 96–110; ) überliefert.

36 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 15; 45–48.

37 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 43; 114; Greg. Tur. vit. patr. I 3 f.

ramönche veränderten: Sowohl in der Darstellung Gregors als auch in derjenigen des anonymen Hagiografen bewirkte Romanus die meisten Heilungen in persönlicher Anwesenheit durch Gebet und Berührungen. Von der Abtszeit des Lupicinus ist überliefert, dass die Juramönche die Wunder ebenso persönlich vor Ort bewirkten. Bei Eugendus hingegen wird eine Genesung durch die Zusendung eines Schreibens ausgelöst, während sich eine zweite ohne seine direkte Intervention durch einen Brief ereignet. Innerhalb der *Vita patrum Iurensium* wird somit zum einen eine Entwicklung von der persönlichen Unterstützung von Hilfesuchenden verschiedener Gesellschaftsschichten vor Ort hin zu einer Fürsorge für Aristokratinnen aus der Distanz deutlich. Zum andern wird ein Wandel von der Hinwendung zu den Menschen hin zur Inanspruchnahme durch Menschen ersichtlich: Während sich Romanus und die Brüder unter Lupicinus aktiv den Hilfesuchenden zuwenden, ergreift Syagia selbst die Initiative und beansprucht die Wunderkraft des einst von Eugendus erhaltenen Briefes.

Wie Yaniv Fox betont hat, trug das karitative Engagement der Jurage-meinschaften dazu bei, dass ihr Beziehungsnetz immer breiter wurde und ihnen in der zeitgenössischen Gesellschaft eine Art Beschützerrolle zukam. Zu Recht hat Fox darauf hingewiesen, dass die Konvente durch ihre karitativen Verbindungen an Ansehen gewannen, was dazu führte, dass sie gesellschaftlichen Einfluss ausüben konnten.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> Fox verbindet diese Beschützerrolle zudem mit der landwirtschaftlichen Organisation der Juraklöster, s. Fox 2018, insb. 266. In Anlehnung an Alciati 2016 geht er davon aus, dass die Juraklöster die damals vakante Funktion der antiken Villa übernahmen und dadurch einen Überschuss an Nahrung produzierten, womit die umliegende Bevölkerung versorgt werden konnte. Die These ist allerdings höchst zweifelhaft: Während in den beiden Viten nur je einmal von einem Nahrungsüberfluss die Rede ist (Anon. vit. patr. Iur. 36–40; Greg. Tur. vit. patr. I 3), kommt mehrmals zum Ausdruck, dass die Juraklöster zu wenig Nahrung produzierten, um sich selbst versorgen zu können (Anon. vit. patr. Iur. 22f.; 68–70; Greg. Tur. vit. patr. I 3; I 5), weshalb sie gemäss Greg. Tur. vit. patr. I 5 jährlich von den Burgundern unterstützt wurden. Das Ideal, welches der anonyme Hagiograf der Juraväter schildert, zielt auf Selbstversorgung der Gemeinschaften, nicht jedoch auf die Produktion eines Überschusses für die Versorgung der umliegenden Bevölkerung ab. Gregor hingegen betont die Abhängigkeit der Jurakonvente von den Burgundern. Auch Figuinha 2019, 99 mahnt im Umgang mit Alciati und Fox' Thesen zur Vorsicht, indem er darauf aufmerksam macht, dass die soziale und wirtschaftliche Situation mittel-



Die meisten Berichte über das karitative Engagement der Juramönche, welche die beiden Viten überliefern, handeln von der Fürsorge des Romanus. Während von Lupicinus zwei Hilfeleistungen an Opfern von aristokratischen Machtspielen erhalten sind und Eugendus ebenso viele Heilungen von Aristokratinnen zugeschrieben werden, wird von Romanus erzählt, dass er zu Lebzeiten und später an seinem Grab zahlreichen Gläubigen immer wieder Trost, Heilung und Zuversicht schenkte – und seine Mitmenschen zur Fürsorge für ihre Nächsten animierte.<sup>39</sup> Seine karitativ-pastorale Rolle wurde Romanus somit auch noch nach seinem Tod zugeschrieben. In ihm erfüllt sich seinen Hagiografen zufolge das Ideal karitativer Betätigung, das einen Schwerpunkt auf der Sorge für Kranke aufweist.

---

alterlicher Klöster nicht auf die Juraklöster projiziert werden sollte. Der Zusammenhang zwischen karitativem und politischem Handeln der Juragemeinschaften wird in den Kapiteln V 2.3 und V 2.4 und V 3 näher thematisiert.

<sup>39</sup> In den beiden Viten der Juraväter sind nebst den bereits erwähnten Erzählungen mehrere kurze Hinweise über Wunderheilungen enthalten, die Romanus zugeschrieben wurden, s. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 43 und Greg. Tur. vit. patr. I 3.

### III Vernetzte Bildung

Eine zweite Form von Vernetzung der frühen Juragemeinschaften beinhaltet diejenigen Beziehungen, die eine bildungsvermittelnde Funktion einnahmen. Verbindungen, die zu dieser Gruppe gezählt werden, charakterisieren sich dadurch, dass sie mittels intellektueller und lebenspraktischer Bildungsprozesse entstanden und diese förderten. Ausgehend von den beigezogenen Quellen wird in der vorliegenden Studie der Begriff «Bildung» in einem umfassenden Sinne verwendet: Erstens beinhaltet er das Lesen und Hören von Vorstellungen anderer und die kritische Beschäftigung damit, worauf die eigene Meinungsbildung und die Umsetzung der aus der Auseinandersetzung gewonnenen Lebensideale folgt. Zudem gehört als drittes Element ebenso die Weitervermittlung der eigenen Ansichten zu den Lehr-Lernvorgängen, die in den Quellen geschildert werden. Die Bildungsprozesse erfolgten nicht zwingend chronologisch in der erwähnten Reihenfolge, sondern teilweise parallel zueinander.<sup>1</sup>

Die Beteiligung der Juragemeinschaften und anderer Personen sowie Personengruppen an denselben Subdiskursen um die Gestaltung eines idealen christlichen Lebens ist konstitutiv für zahlreiche bildungsvermittelnde Verbindungen der Juraklöster. Bei vielen dieser Beziehungen lässt die Quellenlage es zu, diese diskursive Vernetzung zu untersuchen. Dabei werden zunächst die Diskurse eruiert, an denen sich sowohl die Juragemeinschaften als auch ihre Verbindungspartnerinnen und -partner beteiligten. Im Anschluss

---

<sup>1</sup> Die Studie operiert somit mit einem ähnlich breiten Bildungsverständnis wie Peter Gemeinhardt, der «Bildung» in drei verschiedene Bereiche teilt: Sozialisation, Erziehung und «Selbst-Bildung». Unter der ersten Kategorie versteht er die beiläufig durch Partizipieren und Imitieren geschehende Bildung, unter der zweiten die intendierte «externe Einwirkung von Menschen auf Menschen» und unter der dritten die «selbstbezügliche Reflexion», s. Gemeinhardt 2019a, 19–21.

daran werden deren Standpunkte wie auch das Verhältnis der verschiedenen Positionen zueinander analysiert.

Bei den bildungsvermittelnden Beziehungen handelt es sich um die einzige Kategorie, die nicht nur synchrone, sondern auch diachrone Verbindungen der Juragemeinschaften umfasst. Dass beinahe ausschliesslich Kontakte mit monastischen Strömungen in diese Kategorie fallen, veranschaulicht die bildungsvermittelnde Bedeutung des mündlichen und schriftlichen Austauschs von Lebensidealen zwischen monastischen Bewegungen. Zudem kann dies auch ein Hinweis darauf sein, dass die genannten Kreise in dieser Zeit die Hauptträger von christlicher Bildung sind.

Dass sich die Juragemeinschaften aktiv an der Ausbildung und Aufrechterhaltung eines monastischen Netzwerks beteiligten, in welchem mündlich und schriftlich Vorstellungen einer idealen christlichen Lebensweise ausgetauscht wurden, wird durch die folgenden Untersuchungen der bildungsvermittelnden Verbindungen gezeigt. Dieses Netzwerk wurde durch Begegnungen mit Pilgerinnen und Pilgern, durch eigene Reisen der Mönche sowie durch den Austausch von monastischen Schriften gebildet, erhalten und erweitert.

## 1. Lugdunum: Knotenpunkt monastischer Vernetzung?

Gemäss der *Vita patrum Iurensium* war die Jurabewegung seit ihrer Gründung eng mit der Region um Lugdunum und insbesondere mit dem Kloster des Sabinus verbunden. Der Verfasser berichtet über Romanus:

Ehe er das Gelübde der Religion an sich riss, hatte er nämlich einen verehrungswürdigen Mann namens Sabinus, den Abt zwischen den Flüssen in Lugdunum, dessen strenge Regeln und das Leben seiner Mönche kennengelernt. Gleich einer Nektar sammelnden Biene war er, nachdem er bei jedem von ihnen die Blüten der Vollkommenheit gepflückt hatte, wieder heimgekehrt. Ohne sein frommes Vorhaben zu offenbaren, lockte er mit allem Anstand und grosser Anstrengung das Buch «das Leben der heiligen Väter» und die herausragenden «Einrichtungen der Äbte» entweder durch Bitten aus diesem Kloster hervor oder bemächtigte sich ihrer durch Erwerb.<sup>2</sup>

---

2 Anon. vit. patr. Iur. 11: *Viderat namque, priusquam religionis professionem arriperet, quemdam uenerabilem uirum Sabinum nomine Lugdunensis Interamnis abbatem eius-*

Die beiden Bücher und die *flosculi perfectionum*<sup>3</sup>, mit denen Romanus im Kloster des Sabinus in Kontakt kam, dienten der anonymen Vita folgend dem mutmasslich ersten Juramönch als Inspirationsquelle für die Entwicklung seiner eigenen monastischen Lebensweise, die er einige Zeit nach seinem Besuch von Sabinus' Gemeinschaft in den Jurawäldern zu praktizieren begann.<sup>4</sup> Durch das Herstellen dieser Verbindung mit dem lugdunensischen Kloster, das von einem ehrwürdigen Abt geleitet wurde und in welchem eine vorbildliche Lebensweise gepflegt wurde, wie auch durch den Verweis auf die beiden Bücher, die Romanus von Sabinus' Kloster mitnahm, hebt der anonyme Autor Romanus' vorzügliche monastische Ausbildung hervor und verleiht der von ihm etablierten Lebensweise Legitimation, Autorität und Ansehen.

### 1.1 Das Kloster des Sabinus

Doch: Wer war der *uenerabilis uir Sabinus*<sup>5</sup> und welches Kloster leitete er? Weder Sabinus noch sein Kloster sind durch weitere Quellen bezeugt, weshalb beide nicht eindeutig identifiziert werden können. Der einzige Hinweis, den der anonyme Verfasser der *Vita patrum Iurensium* nennt, ist, dass sich Sabinus' Kloster *Lugdunensis interamnis*, zwischen den beiden Flüssen in Lugdunum, befand.<sup>6</sup> Die Bezeichnung ist in der Forschung meistens als ein Hinweis darauf gedeutet worden, dass sich Romanus entweder im Kloster Insula Barbara auf einer Insel im Arar etwas weiter nördlich der Flussmündung oder aber im Kloster mit dem späteren Namen Saint-Martin d'Ainay auf der Landzunge zwischen dem Arar und dem Rhodanus aufgehalten ha-

---

*que strenua instituta monachorumque illius uitam, et, quasi quaedam florifera apis, decerpitis ab unoquoque perfectionum flosculis, repedarat ad pristina. Ex quo etiam monasterio, nihil de ambitione sanctissima manifestans, librum Vitae sanctorum Patrum eximiasque Institutiones Abbatum omni elegantia ac nisu aut supplicando elicuit aut potitus est comparando.* François Martine interpretierte *interamnis* als Eigenname und schrieb den Begriff deshalb gross.

3 Anon. vit. patr. Iur. 11,5.

4 Diese Anfänge werden bereits in Anon. vit. patr. Iur. 4–10 geschildert.

5 Anon. vit. patr. Iur. 11,2.

6 S. Anon. vit. patr. Iur. 11.

ben muss.<sup>7</sup> Falls Romanus tatsächlich eines der beiden Klöster besuchte, ist jedoch ein Aufenthalt in Insula Barbara wahrscheinlicher. Denn während die Existenz dieses Klosters bereits zu Beginn des 6. Jahrhunderts belegt ist,<sup>8</sup> wird die Abtei Ainay erstmals im Jahr 859 erwähnt.<sup>9</sup> Zudem lebte gemäss Gregor von Tours auf der Insula Barbara eine Zeit lang Maximus, ein Schüler des Martin von Tours.<sup>10</sup> Die Erzählung legt die Vermutung nahe, dass das Kloster Insula Barbara durch Maximus mit der martinischen Bewegung in Kontakt kam. Vermutlich hörte Romanus während seiner Zeit in Lugdunum erstmals von Martin, der später zum Vorbild und Schutzpatron nicht nur des Juravaters, sondern der gesamten Jurabewegung wurde.<sup>11</sup> Folgt man zudem dem Linguisten und Toponymisten Xavier Delamarre, spricht die Bezeichnung *interamnīs* lediglich auf den ersten Blick für Ainay, das sich auf der Landzunge zwischen dem Zusammenfluss des Arar und des Rhodanus befindet. Denn gemäss Delamarre handelt es sich bei *interamnīs* um eine lateinische Übersetzung des keltischen Begriffs «\*entar-abo(n)», was «zwischen den Gewässern» bedeutet und üblicherweise Flussinseln bezeichnete.<sup>12</sup>

---

7 Während Coville 1928, 514 der Meinung war, dass sich Romanus in Saint-Martin d'Ainay aufgehalten habe, gingen Wood 1981, 11 und Prinz 1988, 26, 67 davon aus, dass es sich um Insula Barbara handelte. Martine 2004, 250f., Anm. 3 und Ripart 2017, 150–152 legen sich auf keine Interpretation fest, wobei Ripart zu Insula Barbara tendiert.

8 Ambrosius, der von Hymnemosus gebeten wurde, ihn bei der Leitung des Klosters Acaunum zu unterstützen, und schliesslich zu seinem Nachfolger ernannt wurde, war gemäss Anon., vit. abb. Acaun. 4 zunächst Abt des Klosters Insula Barbara. Zudem erwähnt Gregor von Tours in glor. conf. 22, dass der Martinsschüler Maximus das Kloster Insula Barbara zu Beginn des 5. Jahrhunderts besuchte.

9 S. Coville 1928, 515 sowie Rubellin 2003, 217.

10 Über diesen Aufenthalt berichtet Greg. Tur. Glor. Conf. 22.16–19.

11 S. das Kapitel III 8 dieser Untersuchung. Prinz 1988, 26, 67, 114 begründet die Nachahmung und Verehrung des Martin von Tours in den Juraklöstern mit Maximus' Aufenthalt im Kloster Insula Barbara. Möglicherweise kamen die Juraklöster jedoch auch über andere Kontakte mit Sulpicius' Schriften über Martin in Berührung, s. das Kapitel III 8.3 der vorliegenden Studie.

12 S. Delamarre 2015, 25 f.

## 1.2 Ein Ort des Bildungsaustauschs

Alain Dubreucq weist zu Recht darauf hin, dass mit der Ortswahl und mit der Namensgebung von Condatisco offensichtlich beabsichtigt wurde, eine Verbindung zu Lugdunum herzustellen, das sich ebenso an einer Flussmündung befindet und den keltischen Namen «Condate» trug.<sup>13</sup> Gemäss der Darstellung des anonymen Autors genoss Romanus in Sabinus' Konvent nicht nur eine monastische Bildung und lernte asketische Schriften kennen, von denen er zwei mit nach Hause nahm. Sabinus' Kloster inspirierte Romanus auch bezüglich des Standortes der neu gegründeten Bewegung. Der anonymen Vita folgend liess er sich an einer Flussmündung nieder, genauer an derjenigen Stelle, wo heute der Tacon in die Bienne fliesst, und gab ihr den Namen «Condadisco».<sup>14</sup> Indem Dubreucq jedoch davon ausgeht, dass der Verfasser der Vita mit dem Ausdruck *interamnīs* keinen bestimmten Ort bezeichnen wollte, sondern lediglich beabsichtigte, die Etymologie des keltischen Namens von Lugdunum und damit einhergehend die enge Verbindung zwischen Lugdunum und Condatisco hervorzuheben, entgeht ihm ein wertvoller Hinweis auf einen bedeutenden Knotenpunkt für die Vernetzung der Juraklöster. Nicht nur die Etymologie von *interamnīs*, sondern ebenfalls die frühe Datierung des Klosters Insula Barbara sprechen nämlich dafür, dass Sabinus der Abt des lugdunensischen Inselklosters war und Romanus ebendieses besuchte. In dieser Gemeinschaft hatte sich, wie bereits erwähnt, vermutlich Maximus aufgehalten, weshalb davon auszugehen ist, dass Romanus bereits dort mit der martinischen Bewegung in Kontakt kam.

Im elften Kapitel der *Vita patrum Iurensium* wird jedoch nicht nur über den Einfluss von Sabinus' Kloster auf die Jurabewegung informiert. Zwischen den Zeilen wird zudem überliefert, dass die Gemeinschaft in Lugdunum zur Zeit, als Romanus das Kloster besuchte, sowohl mit verschiedenen östlichen monastischen Traditionen als auch mit einer weiteren westlichen Bewegung in Verbindung stand. Dies zeigt die Erwähnung der beiden Schriften, die Romanus der anonymen Vita folgend aus Sabinus' Kloster mitnahm: der *liber Vitae sanctorum Patrum* und die *Institutiones Abbatum*. Während mit der ersten Schrift vermutlich eine Zusammenstel-

---

13 S. Dubreucq 2009, 203 wie auch Dubreucq 2012, 136.

14 S. Anon. vit. patr. Iur. 6.

lung verschiedener östlicher Mönchsleben gemeint ist – Manuskripte mit der Bezeichnung *Vitae patrum* waren seit dem 5. Jahrhundert im Umlauf, wobei es sich um variable Kompilationen verschiedener lateinischer Texte handelte<sup>15</sup> –, sind mit den *Institutiones Abbatum* höchstwahrscheinlich die *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian gemeint.<sup>16</sup> Darauf weisen die sprachliche Nähe der beiden Titel und die dynamische Bezeichnung der *Instituta coenobiorum* durch Cassian selbst<sup>17</sup> hin. Gleichzeitig enthält die *Vita patrum Iurensium* zahlreiche explizite und implizite Hinweise, dass die *Instituta coenobiorum* in den Juraklöstern gelesen wurden.<sup>18</sup> Die Juragemeinschaften müssen somit im Besitz einer Abschrift der *Instituta coenobiorum* gewesen sein, die Romanus vermutlich von seinem Aufenthalt in Sabinus' Kloster mitgenommen hatte.

Es ist gut möglich, dass Eucherius, der wahrscheinlich zur Zeit, als Romanus das Kloster des Sabinus besuchte, Bischof von Lugdunum war,<sup>19</sup> die beiden monastischen Schriften des Johannes Cassian mitgebracht hatte, die nun in Sabinus' Kloster aufbewahrt und vermutlich auch abgeschrieben wurden. Jedenfalls stand Eucherius in Kontakt mit Cassian, der ihm einige Jahre vorher, als er noch auf der Insel Lero lebte, den zweiten Teil der *Conlationes*

---

15 S. Frank 2011, 109, Anm. 25. Auch Martine 2004, 252f., Anm. 1 und de Vogüé 2003, 51 halten dies für plausibel, wobei Adalbert de Vogüé nicht ausschliesst, dass mit der Bezeichnung die in Anon. vit. patr. Iur. 174,7–9 erwähnten Schriften des Pachomius, des Basilius oder der *Lirinensium patres* gemeint sein könnten.

16 Darin sind sich Frank 2011, 110, Anm. 26, Martine 2004, 252f., Anm. 1 und Prinz 1988, 68 einig. Auch Alain Dubreucq ist der Meinung, dass Romanus aus dem Kloster in Lugdunum die *Instituta coenobiorum* mitnahm und entfaltet auf der Grundlage dieser Annahme seine These, dass die in Anon. vit. patr. Iur. 179 erwähnten *instituta* mit dieser Schrift zu identifizieren sind, s. Dubreucq 2009, 201. Zur Verbindung mit Johannes Cassian s. Kapitel III 4 der vorliegenden Studie. Zur Bedeutung der Identifizierung der *instituta* mit den *Instituta coenobiorum* Cassians s. das Kapitel III 9.2 der vorliegenden Untersuchung.

17 Wie Guy 2001, 9, Anm. 2 anmerkt, überliefern die Manuskripte der *Instituta coenobiorum* keinen einheitlichen Titel und auch Cassian selbst nannte seine Schrift nicht immer gleich. So wird das Werk manchmal *Instituta coenobiorum*, manchmal einfach *Institutiones* genannt.

18 S. die im Kapitel III 4.4 aufgeführten Hinweise.

19 S. Kapitel III 4 und III 9.

gewidmet hatte.<sup>20</sup> Vermutlich kam Romanus während seines Aufenthaltes in Lugdunum nicht nur mit den Schriften Cassians, sondern auch mit denjenigen des Eucherius<sup>21</sup> und möglicherweise zudem mit Eucherius persönlich in Kontakt. Jedenfalls könnte nicht zuletzt sein Rückzug in die Jurawälder von Eucherius beziehungsweise von Lerinum inspiriert sein: Während die Mönche von Lerinum die Einsamkeit auf zwei dem Festland vorgelagerten Mittelmeerinseln aufsuchten, tat dies Romanus in den abgelegenen Wäldern des Juragebirges. Ferner verbindet Romanus und Eucherius ihr Interesse an der Verehrung der Märtyrer der Thebäischen Legion: Der *Vita patrum Iurensium* folgend pilgerte Romanus mindestens ein Mal zu ihren Gedenkstätten.<sup>22</sup> Mit der Abfassung der *Passio Acaunensium Martyrum* trug Eucherius wesentlich zur Etablierung und Erhaltung dieses Kultes bei.<sup>23</sup>

Die Stadt Lugdunum, in welcher bereits im 2. Jahrhundert die Existenz einer christlichen Gemeinde und des Bischofs Irenäus bezeugt ist,<sup>24</sup> nahm somit nicht nur die Funktion eines Gravitationszentrums für die Ausbreitung des Christentums ein,<sup>25</sup> sondern ebenso jene eines Knotenpunktes für die Verbreitung und die Vernetzung verschiedener monastischer Strömungen. Mit Eucherius kamen sowohl Schriften aus Lerinum als auch solche Johannes Cassians nach Lugdunum, wo der spätere Juramönch Romanus mit ih-

---

20 S. Prinz 1988, 68, der davon ausgeht, dass Eucherius Cassians Schriften mit nach Lugdunum brachte und Romanus während seines Aufenthaltes mit diesen in Kontakt kam. In vit. Patr. Iur. 11 ist jedoch bestenfalls davon die Rede, dass Romanus die *Instituta coenobiorum* mitnahm. Auf welche Weise die Juragemeinschaften mit den *Collationes Patrum* in Berührung kamen, darüber schweigt der anonyme Autor. Ob Eucherius zur Zeit, als Romanus Sabinus' Kloster besuchte, tatsächlich bereits Bischof war, ist umstritten. Martine 2004, 253 geht davon aus, dass Romanus Lugdunum bereits vor dem Jahr 434 n. Chr. verliess, gibt jedoch keine Begründung für seine Vermutung an. Da unter anderem auch Martine davon ausgeht, dass sich Romanus um das Jahr 435 in die Jurawälder zurückzog (s. ebd., 11; weiter beispielsweise auch Figuinha 2019, 96), und die Vita berichtet, dass er kurz zuvor das Kloster des Sabinus besuchte, ist es gut möglich, dass sich Romanus im Jahr 434, in welchem Eucherius Bischof wurde, in Lugdunum aufhielt.

21 Insbesondere wohl mit *De laude eremi*.

22 S. Anon. vit. patr. Iur. 44.

23 Zur Verbindung mit Eucherius s. zudem das Kapitel III 3 der vorliegenden Studie.

24 S. Eus. hist. eccl. V 1–5.

25 Näf 2006, 28 weist auf diese Funktion hin.



nen und möglicherweise ebenso mit Sulpicius' Werken über Martin von Tours in Kontakt kam.

## 2. Leunianus, der Abt von Vienna: ein Vorbild des Eugendus

Der *Vita patrum Iurensium* folgend hielt die Vernetzung der Juraklöster mit monastischen Bewegungen aus der Gegend von Lugdunum bis in die Abtszeit des Eugendus an. Genauer war es der Abt und Einsiedler Leunianus aus Vienna, mit dem Eugendus in Kontakt stand. Darüber berichtet der anonyme Verfasser zu Beginn der *Vita Eugendi*, wo er die Kleidung des Eugendus beschreibt:

Im Sommer trug er freilich eine Caracalla und ein altes Skapulier aus Ziegenfell, das ihm von Leunianus, einem Mann von auffälliger Heiligkeit, welcher Abt in der Stadt Vienna war, als Pfand der Nächstenliebe übergeben worden war.<sup>26</sup>

Über Einzelheiten der Beziehung zwischen Leunianus und Eugendus sowie über die Umstände dieser Schenkung schweigt der anonyme Autor. Stattdessen fügt er Hinweise zur Herkunft und Lebensweise des Reklusen an: Leunianus sei einst in Pannonien gefangen genommen und weggeführt worden, als die Barbaren<sup>27</sup> bis nach Gallien vordrangen. Daraufhin habe er während

---

26 Anon. vit. patr. Iur. 127,6–9: *Aestiuis namque temporibus carecalla [sic!] uel scapulari cilicin [sic!] outebatur uetusto, quod ei quoque uir sanctitate conspicuus Leunianus, Viennensis urbis abba, pignore transmiserat caritatis*. Der Autor spricht von *carecalla* [sic!] *uel scapulari cilicin uetusto*, s. Anon. vit. patr. Iur. 127,7. Bei der *caracalla* handelt sich gemäss Martine 2004, 376f., Anm. 1 und Labourt 1953, 129, Anm. 2 um ein in Gallien übliches Kleidungsstück mit Ärmeln. Hieronymus verwendet die Bezeichnung in epist. LXIV 15 an Fabiola. Nebst der *caracalla* trug Eugendus ein Skapulier aus Ziegenfell. Vermutlich entspricht die zweiteilige Kleidung derjenigen der ägyptischen Mönche, die Johannes Cassian in inst. I 6 und 7 erwähnt: dem engen Mäntelchen, mit welchem die Mönche ihren Hals und ihre Schultern bedeckten, und dem Ziegenfell, welches sie darüber trugen.

27 In der Antike wurde der Begriff *barbarus* meist zur Abgrenzung einer anderen Menschengruppe von der eignen verwendet: von Griechen zum Beschreiben der Römer; von Römern zur Beschreibung der nicht-römischen Völker, und von der einen nicht-römischen Gruppe zur Beschreibung einer anderen, s. Mathisen 1993, 1. In der vorliegenden

über vierzig Jahren nicht nur in Vienna, sondern auch in Augustodunum eingeschlossen in einer Zelle gelebt und dabei zum einen in der Nähe seiner Zelle wenige Mönche, zum andern in der Innenstadt von Vienna ein Frauenkloster mit über sechzig Nonnen geleitet.<sup>28</sup>

Neben der anonymen *Vita* überliefert lediglich ein Epitaph aus dem 10. Jahrhundert, der sich auf Leunianus' Sarkophag befindet, Hinweise zum Reklusen.<sup>29</sup> Mit grosser Wahrscheinlichkeit bezieht sich die Grabinschrift auf die *Vita patrum Iurensium*, denn ausser der Präzisierung der Herkunft des Leunianus enthält sie keine Informationen, die von derjenigen des anonymen Verfassers abweichen oder sie ergänzen.<sup>30</sup> Die *Vita* bildet deshalb das früheste Dokument, das gegen Ende des 5. Jahrhunderts eine Eremitenkolonie aus-

---

Studie wird der Begriff ohne pejorative Konnotation zur Bezeichnung der nicht-römischen Immigranten in Gallien verwendet. Goffart 2006, 187 f. weist darauf hin, dass der heute oftmals synonym verwendete Begriff «Germanen» anachronistisch sei und deshalb vermieden werden sollte.

28 S. Anon. vit. patr. Iur. 128,1–11.: *Fuit namque sanctus iste de Pannoniis quondam, exspargente barbaria et in Galliis, uinculo captiuitatis abductus, et non solum in Viennensi, sed etiam in Augustudunensium [sic!] urbe multo tempore clastro peculiaris cellae conclusus, ita ut, amplius quadraginta annis in utraque ciuitate coercitus, nulli hominum ex prima retrusione uultu aut corpore praeter sola sermonis notitia nosceretur. Monachos iuxta cellulam haud plurimos regens, monachas uero procul intra urbem monasterioque consaeptas ultra sexagenario numero admirabili ordinatione rex[it] [...].* Martine 2004, 379 übersetzt den Teilsatz «*Monochos iuxta cellulam haud plurimos regens*» etwas irreführend mit «Il gouvernait, tout près de sa cellule, une petite communauté de moines». Präzise genommen schreibt der anonyme Verfasser jedoch von nicht vielen Mönchen nahe seiner Zelle, was eher für das Format einer Eremitenkolonie und weniger für dasjenige einer monastischen Gemeinschaft im eigentlichen Sinne spricht.

29 Darauf weisen unter anderem ebd., 65 sowie Frank 2011, 129, Anm. 147 hin. In der Anmerkung 1 verweist Martine 2004, 65 dennoch auf ein Brevier, welches erwähnt, dass Leunianus in Saint Pierre hors-les-murs lebte. Gemäss Allmer/de Terrebasse 1875, 54 f. (Teil: *Inscriptions du Moyen Age*) ist ausserdem eine Abtliste des Klosters Saint Pierre hors-les-murs überliefert, die Leunianus an erster Stelle aufführt. Weder Martine noch Allmer und de Terrabasse nennen jedoch genaue Quellenangaben, weshalb ihre Hinweise nicht überprüfbar sind.

30 S. Martine 2004, 64 f.

serhalb der Stadtmauern und einen grösseren Frauenkonvent in der Innenstadt von Vienna bezeugt.<sup>31</sup>

Der Hinweis des anonymen Autors, dass Leunianus ursprünglich aus Pannonien<sup>32</sup> kam, dort gefangen genommen und mit nach Gallien geführt wurde, muss kritisch betrachtet werden. Obwohl es im Kontext der kriegerischen Auseinandersetzungen und Plünderungen im 5. Jahrhundert oftmals zu Gefangennahmen und Verschleppungen kam,<sup>33</sup> ist die Aussage auffällig, dass Leunianus in Pannonien geboren sein soll. Denn von dem in den Jura-klöstern hochverehrten Martin ist ebenso überliefert, dass er ursprünglich aus einer Stadt in Pannonien kam, genauer aus Sabaria.<sup>34</sup> Eindeutig Bezug auf diesen Herkunftsort Martins nimmt Leunianus' Epitaph, das auch für den Reklusen Sabaria als Geburtsort beansprucht.<sup>35</sup> Vermutlich beabsichtigte bereits der Verfasser der *Vita patrum Iurensium*, sicherlich aber der Autor des Epitaphs, das Ansehen und die Heiligkeit des Leunianus<sup>36</sup> durch die Herkunftsangabe zu unterstreichen. Womöglich lag das Interesse des anonymen Verfassers, Leunianus als geachtet darzustellen, insbesondere darin, Eugendus ebenfalls in ein gutes Licht zu rücken: Der Hinweis, dass Eugendus mit dem anerkannten Reklusen in Kontakt stand und mit einem von ihm getra-

---

31 Beim Frauenkloster handelt es sich gemäss Ado Chron. 111B um das *monasterium Sancti Andreae*, das später Abbaye de Saint-André-le-Haut genannt wurde und sich in der Innenstadt von Vienna befindet. Als Nachfolge-Kloster der Eremitensiedlung wird gemäss Allmer/de Terrebase 1875, 54f. (Teil: Inscriptions du Moyen Age) sowie Martine 2004, 65 meist Saint Pierre hors-les-murs in Betracht gezogen. Martine fügt ausserdem an, dass eine weitere Tradition existiert, die möglicherweise anderen vorzuziehen ist und davon ausgeht, dass Saint Marcel hors-les-murs das Nachfolge-Kloster der Eremitensiedlung war, wobei er keinen Beleg hierfür nennt.

32 S. Martine 2004, 377, Anm. 3 zufolge erstreckte sich die Provinz Pannonien in etwa über die westliche Hälfte des heutigen Ungarns.

33 S. dazu beispielsweise Mathisen 1993, 34.

34 S. Sulp. Sev. Vit. Mart. 2,1.

35 Das Epitaph auf dem Sarkophag des Leunianus beansprucht, dass er in Sabaria in Pannonien geboren sei (*Sabarie Pannonie ortus*). Der Sarkophag befindet sich im heutigen Museum der Kirche Saint-Pierre in Vienna. Eine Transkription des Epitaphs bietet Martine 2004, 65, Anm. 1.

36 Nicht umsonst wird er in Anon. vit. patr. Iur. 127,8 *vir sanctitate conspicuus*, ein aufgrund seiner Heiligkeit angesehener Mann, genannt.

genen Gewand beschenkt wurde, hebt auch die Ehrwürdigkeit des Juravaters hervor.

Das Schenken von gebrauchten Kleidungsstücken ist ein Motiv, das in der spätantiken und frühmittelalterlichen monastischen Literatur häufiger anzutreffen ist und auf Antonius zurückgeht, der gemäss seinem Hagiografen Athanasius kurz vor seinem Tod zwei seiner vertrautesten Schüler beauftragte, seine Kleider zu verteilen. Der *Vita Antonii* zufolge wurden diese Gewänder als grosser Schatz bewahrt und durch ihren Anblick sowie durch das Tragen der Kleidungsstücke wurde der verstorbene Antonius vergegenwärtigt.<sup>37</sup> Das Motiv ist unter anderem von Constantius von Lyon aufgenommen worden, der in der *Vita Germani* darauf hinweist, dass die Kleider des Germanus von Auxerre nach dessen Tod ebenfalls aufgeteilt wurden.<sup>38</sup> Von Germanus wird jedoch nicht erwähnt, dass er selbst den Auftrag dazu gegeben hatte.<sup>39</sup> Anders als Antonius und Germanus verschenkte Leunianus gemäss der Auskunft des anonymen Hagiografen der Juraväter den Umhang und das alte Skapulier aus Ziegenfell bereits zu seinen Lebzeiten. Indem der Verfasser erwähnt, dass Eugendus die Kleider jeden Sommer trug, weist er darauf hin, dass der Juravater Leunianus wertschätzte und – wie Antonius' Schüler ihren Lehrer – als Vorbild anerkannte. Wie im Kapitel III 6 der vorliegenden Studie erwähnt, ist mit dem Skapulier aus Ziegenfell vermutlich ein Bussgewand gemeint. Das Tragen dieses Kleidungsstücks hebt somit die ungewöhnliche Bereitschaft des Juraabtes hervor, auf Annehmlichkeiten zu verzichten und sich selbst zu demütigen.

Obwohl nur sehr wenige Informationen zu Leunianus überliefert sind, kann festgehalten werden, dass er mit Eugendus in Kontakt stand und den Juravater dazu inspirierte, im Sommer ein Skapulier aus Ziegenfell als Bussgewand zu tragen. Möglicherweise verfolgte der Autor der *Vita patrum Iurensum* mit dem Erwähnen der Herkunft der Kleider des Eugendus nicht nur eine Verbindung zum ehrwürdigen Reklusen, der sich zwar an verschie-

---

37 S. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 91,8–9; 92,3 (Migne: 57–59). Die Erzählung in der *Vita Antonii* ist von Joh 19,23 f. inspiriert, wo geschildert wird, dass die Soldaten nach der Kreuzigung Jesu seine Kleider unter sich aufteilten.

38 S. Constantius vit. Germ. 43.

39 Vermutlich wollte Constantius durch die Schilderung der Kleideraufteilung insbesondere seinen Protagonisten als Heiligen in der Linie des Antonius darstellen.

denen Orten – in Vienna und in Augustodunum – aufhielt, jedoch in Vienna zwei Konvente leitete, sondern auch zur Region um Vienna herzustellen. Schliesslich befand sich im nahegelegenen Lugdunum das Kloster, das den Juravater Romanus und mit ihm die gesamten Juragemeinschaften wesentlich prägte.

### 3. Inspiration und Abgrenzung von Eucherius und Honoratus

Lerinum war nicht nur durch Marinus' Auftrag an den anonymen Juramönch, für das *coenobium* in Acaunum die *instituta* zu verfassen, mit den Juraklöstern verbunden.<sup>40</sup> In der *Vita patrum Iurensium* wird deutlich, dass die Juragemeinschaften zudem mit weiteren *sancti Lirinensium patres*<sup>41</sup> vernetzt waren. Im 174. Kapitel kündigt der Autor an, dass er nun auf die Lebensgrundsätze der Juragemeinschaften eingehe und schildere, wie Eugendus die *institutio patrum*, die Lebensgrundsätze der Väter, nachahmte. Er fährt fort:

Damit wollen wir nicht in hochmütiger Anmassung all das herabsetzen, was der heilige und hervorragende Basilius, der Bischof der Hauptstadt Kappadokiens, und das, was die heiligen Väter von Lerinum wie auch der heilige Pachomius, der frühere Abt der Syrer, noch das, was jüngst der ehrwürdige Cassian veröffentlicht haben. Während wir aber jene [die Schriften der Orientalen] täglich lesen, sind es diese [die Schriften Cassians], die wir – eher als diejenigen der Orientalen – angepasst an die Ortsverhältnisse und Arbeitsbedingungen, erstreben vollkommen umzusetzen. Denn ohne Zweifel folgt ihnen die gallische Natur und Schwäche wirksamer und müheloser.<sup>42</sup>

40 S. dazu das Kapitel III 9 der vorliegenden Studie.

41 Anon. vit. patr. Iur. 174,7f.

42 Anon. vit. patr. Iur. 174,5–14: *sic namque quod non illa omnino quae quondam sanctus ac praecipuus Basilius Cappadociae urbis antistes, uel ea quae sancti Lirinensium patres, sanctus quoque Pachomius Syrorum priscus abba, siue illa quae recentior uenerabilis edidit Cassianus fastidiosa praesumptione calcamus; sed ea cotidie lectitantes, ista pro qualitate loci et instantia laboris inuecta potius quam Orientalium perficere adfectamus, quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exsequitur Gallicana.*

Die Stelle gibt darüber Auskunft, dass in den Juraklöstern zur Zeit des Abbatias von Eugendus nebst einer kappadokischen und ägyptischen ebenfalls mehrere südgallische monastische Traditionen rezipiert wurden. Bei der Auflistung der Vorbilder sticht hervor, dass der Verfasser der *Vita patrum Iuren-sium* Basilius und die Väter von Lerinum vor Pachomius aufführt, obwohl dieser vor Basilius und den *patres Lirinensium* lebte. Adalbert de Vogüé vermutete, dass sich der Autor bei der Abfolge der Namen an der Entstehung der lateinischen Übersetzungen der Basiliusregel und der Pachomiusregel orientierte: Rufin übersetzte die Basiliusregel bereits um 397 ins Lateinische, Hieronymus die Pachomiusregel erst einige Jahre später, um 404.<sup>43</sup> Wenn zudem davon ausgegangen wird, dass der Verfasser abwechslungsweise ältere und jüngere monastische Vorbilder aufführen wollte, kann die Reihenfolge nachvollzogen werden. Ausserdem fällt auf, dass die Väter von Lerinum mit Basilius und Pachomius gleichgestellt und als *Orientalia* bezeichnet werden. Diese Zuschreibung ist vermutlich kein Irrtum, sondern Ausdruck davon, dass der anonyme Autor die Mönche von Lerinum mit den östlichen Mönchsvätern in eine Linie stellte und als gleichwertige Vorbilder der Jurabewegung sah. Dabei handelt es sich um eine Eigenheit, die im gallischen Mönchtum erst mit der Generation der Jurabewegung beginnt: Während sich der Überlieferung nach im 4. und zu Beginn des 5. Jahrhunderts verschiedene voneinander mehr oder weniger unabhängige monastische Bewegungen formierten, die sich jeweils an östlichen Vorbildern orientierten,<sup>44</sup> gehört die Jurabewegung zur ersten Generation derer, die verschiedene gallische Traditionen mit solchen des Ostens verbanden.

Im Quellenausschnitt hebt der Verfasser die besondere Stellung des Johannes Cassian hervor. Dieser wird nicht wie die Väter von Lerinum als *Orientalia* bezeichnet, vielmehr wird auf seine Leistung hingewiesen, deren Ideale

---

Pachomius wird an dieser Stelle fälschlicherweise als Syrer ausgegeben, s. dazu auch das Kapitel III 3 der vorliegenden Studie.

<sup>43</sup> S. de Vogüé 2003, 118.

<sup>44</sup> Aus dieser Zeit sind insbesondere die Bewegungen des Martin von Tours, des Honoratus und Eucherius auf den Inseln Lerina und Lero sowie des Johannes Cassian bekannt, der in Massilia zwei Klostergemeinschaften gründete.

den Verhältnissen in Gallien angepasst zu haben. Wie Johannes Cassian<sup>45</sup> war auch der Autor der *Vita patrum Iurensium* der Ansicht, dass die örtlichen Gegebenheiten in Ägypten und Kappadokien eine asketischere und somit eine vollkommeneren Lebensweise ermöglichen als diejenigen in Gallien.<sup>46</sup> Aus Sicht des anonymen Verfassers ergibt es keinen Sinn, die *Orientalen* exakt imitieren zu wollen, denn seiner Meinung nach steht die Natur und die Schwachheit der Gallierinnen und Gallier einem solchen Vorhaben im Weg.<sup>47</sup> Indem der Autor die *patres Lirinensium* mit den östlichen Mönchsvätern in eine Linie stellt, macht er deutlich, dass deren Ideale ebenfalls nicht unmittelbar nachgeahmt werden können, sondern an die örtlichen Bedingungen in Gallien angepasst werden müssen. Dabei stellt sich die Frage, von welchen Lebensgrundsätzen respektive von welchen Schriften des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius wie auch des Johannes Cassian der anonyme Verfasser spricht. In Bezug auf die *patres Lirinensium* muss zunächst geklärt werden, wen die Bezeichnung miteinschließt. Verschiedene Mönche kommen infrage, die zur Abfassungszeit der *Vita patrum Iurensium* entweder auf einer der zwei Inseln von Lerinum lebten oder zuvor dort gelebt hatten.

### 3.1 Die Wüste als Ort religiöser Vervollkommnung

Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung der *Vita patrum Iurensium* zeigt, dass der anonyme Autor das Wüstenkonzept der Jurawälder höchstwahrscheinlich in Auseinandersetzung mit Evagrius' Übersetzung der *Vita Antonii*, Hieronymus' *Vita Pauli*<sup>48</sup> und mit Eucherius' *De laude eremi* entwickelte. In der zwischen dem Ende der 350er und dem Anfang der 360er Jahre

---

45 S. Cassian. inst. Praef. 9. Die Parallele wird im Kapitel III 4 der vorliegenden Studie thematisiert.

46 Der anonyme Verfasser berichtet, dass lediglich der Juraabt Lupicinus in seinem Fasten und seinen Nachtwachen die Mönche des Ostens übertraf. Zugleich weist er darauf hin, dass es für die Gallier prinzipiell nicht möglich sei, Lupicinus' asketische Leistungen nachzuahmen, s. Anon. vit. patr. Iur. 65–67; 174.

47 Diese Haltung überliefern auch Johannes Cassian und Sulpicius Severus, s. Cassian. inst. Praef. 9 sowie Sulp. Sev. dial. I 4.

48 S. dazu das Kapitel III 7 der vorliegenden Studie.

verfassten *Vita Antonii*<sup>49</sup> berichtet Athanasius über den vorbildlichen Lebenswandel seines Protagonisten und schildert unter anderem Antonius' graduellen Rückzug in die Wüste und dessen Kämpfe mit Dämonen. In Reaktion auf diese Schrift verfasste Hieronymus 376 n. Chr.<sup>50</sup> die *Vita Pauli*. Dabei handelt es sich um einen Bericht über den Einsiedler Paulus, der Hieronymus zufolge noch abgeschiedener von der Welt lebte als Antonius. Dieser vollkommene Rückzug wird in der *Vita Pauli* als asketisches Ideal gepriesen. Gut 50 Jahre später verfasste Eucherius seine Schrift *De laude eremi*. In dieser lobt er den erneuten Rückzug des Hilarius auf die Insel Lerina und preist die Einsamkeit als einen Tempel Gottes, wo Gott einfacher gefunden werden könne als an einem anderen Ort.<sup>51</sup> Dabei bezeichnet er die Eremitenkolonie auf Lerina als ein *angelicae quietis agmen*<sup>52</sup>, eine friedliche Armee von Engeln, die ihre ganze Zeit damit verbringen kann, Gott zu loben.<sup>53</sup>

Gemäss der *Vita patrum Iurensium* erkannte auch Romanus den Mehrwert des Rückzuges in die Einsamkeit. So berichtet der anonyme Hagiograf, dass Romanus im Alter von ungefähr 35 Jahren von den *secreta heremi*<sup>54</sup>, den Geheimnissen der Wüste, angezogen wurde, woraufhin er seine Familie verliess und sich in die Jurawälder zurückzog.<sup>55</sup> Als Nachahmer des altherwürdigen Antonius habe Romanus lange Zeit am genannten Ort ein engelgleiches Leben geführt.<sup>56</sup> In den Erzählungen über Antonius, Hilarius und Romanus kommen zwei parallele Motive zum Ausdruck: der Rückzug in die Einsamkeit und das Ideal eines engelgleichen Lebens. Wie Karl Suso Frank aufgezeigt hat, handelt es sich bei diesem Ideal um eine Nachahmung und Nachfolge Christi. Diese beinhaltet ein Weltentsagen, das sich durch verschiedene Formen der Askese wie Nahrungs-, Schlaf-, Kleidungs-, Sexual-,

49 S. Gemeinhardt 2018, 22.

50 S. Leclerc/Morales/de Vogüé 2007, 15 datieren die *Vita Pauli* in das Jahr 376. Die Verbindungen der Jurageinschaften mit der *Vita Antonii* und *Vita Pauli* werden im Kapitel III 7 der vorliegenden Untersuchung näher thematisiert.

51 S. Eucher. laud. er. 4,53–56: [...] *eremi secreta* [...], *ubi facilius invenitur*.

52 Eucher. laud. er. 43,495.

53 S. Eucher. laud. er. 43,500f.: *Omne in dei laudibus tempus habere ambiunt? Habent*.

54 Anon. vit. patr. Iur. 5,10; vgl. Eucher. laud. er. 4,53f.

55 S. Anon. vit. patr. Iur. 5,9–11.

56 S. Anon. vit. patr. Iur. 12,1f.: *Cum ergo in supradicto loco multo iam tempore prisci imitator Antonii uita fruereur angelica* [...].



Hygiene- und Buss- sowie Geistesaskese bzw. Selbstverleugnung und durch das Befolgen monastischer Tugenden wie Armut, Demut, Keuschheit und Gehorsam erreichen lässt.<sup>57</sup> Dieses Ideal der Weltentsagung wurde der *Vita patrum Iurensium* zufolge von den weiblichen Mitgliedern der Juraklöster besonders angestrebt. So erzählt der anonyme Autor über das Frauenkloster:

Der Ort selbst lag hoch über einem unzugänglichen Steinhang; von der Natur eingeschnitten zwischen die weite Felswand, bot er auf dieser Seite keinen Ausgang. Auf der Ostseite jedoch zwängte sich eine kleine Öffnung, die es den heiligen Vätern ermöglichte, dort eine Basilika zu bauen. Sie nahm nicht nur die Leichname der Jungfrauen auf, sondern durfte auch das Grab des Romanus, des Helden Christi, beherbergen. Dort wurde damals eine gar strenge Zucht beobachtet. Jede Jungfrau, die der Welt entsagte und dort eintrat, wurde nie mehr ausserhalb des Klosters gesehen, ausser als Tote, wenn sie zum Friedhof getragen wurde.<sup>58</sup>

Wie bei Antonius und Hilarius nahm auch in den Juraklöstern der Rückzug in die Einsamkeit eine zentrale Funktion im Streben nach religiöser Vollkommenheit ein. Dabei ist darauf hinzuweisen, dass die Idee der Wüste ab dem 4. Jahrhundert in westlichen monastischen Strömungen auf Gebiete übertragen wurde, die im geografischen Sinne keine eigentlichen Wüsten waren. So dienten in Gallien «Inseln, Berge und vor allem Wälder den Anachoreten als Ersatz und wurden mit den aus der monastischen Literatur bekannten Begriffen *eremus*, *solitudo* und *deserta* bzw. *desertum* als ‹Wüste› bezeichnet.»<sup>59</sup> Wie Yorick Schulz-Wackerbarth anmerkt, verweist «die enge Verquickung von Wüste mit dem Bestreben nach Heiligkeit im spätantiken Christentum [...] auf die Wüste als ein für das damalige Verständnis und

---

57 S. Frank 1964, 18–61.

58 Anon. vit. patr. Iur. 25,6–26,5: *Locus ipse, ut, praecisa inaccessibili desuper rupe ac sub cingulo prolixius naturaliter perexcisa, nullum ulterius cinguli praestabat egressum, ita ab Orientis parte, artatis paulisper angustis, subitum in terrestri atque aequali solo laxabat egressum. Illic namque in ipsis quodammodo faucibus beatissimi patres basilicam fabricarunt, quae non solum uirginum recepit exuiskas, sed et ipsum heroam Christi Romanum ambire meruit sepultura. Tanta namque illis temporibus inibi districto seruabatur, ut, quaecumque uirginum illic causa abrenuntiationis intrasset, foris non uideretur ulterius, nisi extrema transitus causa deportaretur ad cymiterium; [...].* Die Übersetzung stammt von Karl Suso Frank.

59 Brunert 2000, 69.

Erleben von Heiligkeit konstitutives Element.»<sup>60</sup> Die Funktion und das Wesen der Wüste werden in den beiden Werken, die der anonyme Autor rezipiert, jedoch durchaus unterschiedlich wahrgenommen und geschildert. Während in der *Vita Antonii* die Wüste als eine Gegend geschildert wird, in welcher der Asket Antonius «im Kampf gegen das ihm begegnende Dämonische geheiligt wird», ereignet sich die Heiligung der Asketen auf der Insel Lerina gemäss *De laude eremi* nicht durch den Kampf mit dem Bösen, sondern durch den Kontakt mit dem Heiligen.<sup>61</sup> Auch der anonyme Hagiograf der Juraväter beteiligt sich am Diskurs um die Bedeutung der Wüste für die Heiligung seiner Asketinnen und Asketen. Er schildert die Jurawälder primär als einen Ort, der den Kontakt mit dem Heiligen begünstigt, wodurch die Juramönche und -nonnen religiöse Vollkommenheit erlangen können. Dieser Zustand ermöglicht den Juramönchen<sup>62</sup> zum einen bei Gott für die Heilung von Kranken zu beten und auf diese Weise ihre Genesung zu erreichen,<sup>63</sup> zum andern Versuchungen des Teufels zu erkennen und ihnen standzuhalten.<sup>64</sup> Der anonyme Autor berichtet zudem über Situationen, in denen die Asketen ähnlich wie Antonius mit dem Bösen ringen und ihm nicht einfach widerstehen. Da nur drei solche Kämpfe überliefert sind,<sup>65</sup> überwiegt die Darstellung der Jurawälder als Rückzugsort, wo die Begegnung mit dem Heiligen eher möglich ist als in besiedelten Gebieten. Die Beobach-

---

60 Schulz-Wackerbarth 2012, 113. Mit Klein 1994, 144 definiert Schulz-Wackerbarth «Heiligung» als das Ziel asketischer Bestrebungen, «höchstmögliche religiöse Vollkommenheit der eigenen Person» zu erreichen.

61 S. Schulz-Wackerbarth 2012, 111–114; Zitat: 113.

62 Die anonyme Vita erwähnt lediglich, dass die männlichen Mitglieder der Jurakonvente Wunderheilungen vollbrachten und Versuchungen des Teufels widerstanden. Von den weiblichen Mitgliedern sind keine ähnlichen Taten bekannt, was sicherlich auch daran liegt, dass generell kaum Informationen zu deren Lebensweise überliefert sind.

63 S. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 141–144. In Anon. vit. patr. Iur. 14f. wird zudem betont, dass nebst dem Gebet der Juramönche auch der Glaube der Heilungssuchenden zur Genesung beitrug. Dass eine gläubige Person gemeinsam mit einem Brief eines Juraabtes Heilung erlangen konnte, ist zudem in Anon. vit. patr. Iur. 145f. überliefert. Eine nähere Analyse der Wunderheilungen wird in der vorliegenden Studie im Kapitel II vorgenommen.

64 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 116.

65 S. die Episoden in Anon. vit. patr. Iur. 53–56; 79–83; 87–91.

tungen zeigen exemplarisch, dass der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* die Jurakonvente nicht einfach in die eine oder andere monastische Tradition stellte, sondern deren Darstellung in Auseinandersetzung mit verschiedenen Überlieferungen entfaltete.

### 3.2 Zwischen geistlicher Würde und monastischer Demut

Der anonyme Verfasser der *Vita patrum Iurensium* beteiligte sich zudem am Diskurs um die Vereinbarkeit von monastischer Lebensweise und kirchlichem Amt und nahm Stellung dazu, welche Tugenden ein Priestermonch besonders zu beachten habe. So erzählt der Autor, dass sich Romanus, der von Hilarius zur Priesterweihe gedrängt worden war,<sup>66</sup> danach seines früheren Gelübdes erinnerte und sich in seiner monastischen Demut nichts aus dem Ansehen des geistlichen Amtes machte.<sup>67</sup> Unschwer ist an dieser Stelle das Vorbild des Honoratus zu erkennen: Von diesem ist ebenso überliefert, dass er im Priesteramt integer blieb und die Demut eines Mönches bewahrte.<sup>68</sup> Dem vorbildlichen Umgang des Honoratus mit dem Priesteramt stellt der anonyme Autor denjenigen von Honoratus' Neffen und Schüler Hilarius entgegen, welcher Romanus zum Priester geweiht habe. Dieser sei mit der Zeit hochmütig geworden und habe unverdientermassen die Alleinherrschaft über Gallien für sich beansprucht.<sup>69</sup>

Das Verhältnis des anonymen Verfassers zu den beiden *patres Lirinensium* ist ambivalent: Während er Honoratus' demütige Haltung im Priesteramt als Vorbild des Romanus schildert, kritisiert er den Hochmut, den Hilarius mit der Zeit entfaltete. Vor einer solchen Entwicklung fürchtete sich dem anonymen Autor zufolge der Juraabt Eugendus, der sich daher weigerte,

---

<sup>66</sup> Die Erzählung in Anon. vit. patr. Iur. 18f. deutet darauf hin, dass Romanus keine Wahl hatte und der Bischof von Arelate ihn ohne sein Einverständnis zum Priester weihte.

<sup>67</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 20,1–4: *Igitur beatissimus Romanus [...] professionis pristinæ memor, auctoritatem clericalis officii monachali humilitate calcabat, [...]*.

<sup>68</sup> S. Hil. Arel. vit. Honorat. 16,3: *Verum ille tam integram in sacerdotio monachi humilitatem conseruabat [...]*.

<sup>69</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 18,9: [...], *indebitam sibi per Gallias uindicans monarchiam, [...]*.

zum Priester geweiht zu werden.<sup>70</sup> Die Haltung des Eugendus könnte in Anlehnung an die *Vita* des Honoratus geschildert sein, denn von diesem ist ebenfalls überliefert, dass er sich zunächst dagegenstellte, ins Priesteramt eingesetzt zu werden.<sup>71</sup> Während Romanus und Honoratus jedoch verbindet, dass sie gemäss ihren Hagiografen beide das Priesteramt in monastischer Demut ausführten, unterscheidet sich Eugendus von ihnen, indem er sich erfolgreich einer Priesterweihe widersetzte.

Insgesamt kommt in der *Vita patrum Iurensium* die Auffassung des Verfassers zum Ausdruck, dass eine demütige Ausführung des Priesteramtes mit einer monastischen Lebensweise notfalls vereinbar ist, auch wenn der Verzicht auf eine Priesterweihe das eigentliche Ideal darstellt. Eugendus wird als Verkörperung dieses Ideals dargestellt. Somit steht er auch der Laufbahn, welche viele Mönche, die einmal in Lerinum lebten, einschlugen, grundsätzlich kritisch gegenüber.

Eine demütige Grundhaltung äussert sich gemäss dem anonymen Verfasser unter anderem darin, dass ein tugendhafter Mönch auf seinen Reisen den Weg stets zu Fuss zurücklegt, unabhängig davon, ob er ein kirchliches Amt innehat oder nicht. So rühmt der anonyme Autor die Juramönche, die zur Abtszeit des Lupicinus kein Pferd benötigten: Wenn ein Bruder damals vom Abt aus irgendeinem Grund fortgeschickt wurde, habe ihm die Stütze eines Stockes und ein grosses und kräftiges Klosterbrot genügt.<sup>72</sup> Diese Auffassung erinnert an Hilarius, der dem Bericht seines Hagiografen zufolge ebenso dafür plädierte, zu Fuss zu gehen.<sup>73</sup> Obgleich es sich bei Honoratus' Darstellung um eine hagiografische Stilisierung handelt – Hilarius reiste sicherlich nicht immer zu Fuss, sonst wäre keine Kritik an seinem masslosen

---

<sup>70</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 132–134.

<sup>71</sup> S. Hil. Arel. vit. Honorat. 16,2. Dabei muss angemerkt werden, dass es sich bei der Weigerung zur Priesterweihe um einen Topos handelt, welcher den Juragemeinschaften vermutlich beispielsweise auch durch Sulpicius' *Vita Martini* bekannt war.

<sup>72</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 113,7–12: *Non illo usque tempore frater ab abbate foras ob causam aliquam destinatus – [...] – sensibilis ac bipes quadrupedi inuectus est equo, sed sufficebat cuique cum sustentatione baculi grossior fortiorque monasterii tortula.*

<sup>73</sup> Honoratus spricht stets von *iter pedibus conficere*, s. Hon. Mas. vit. Hil. 11,7; 15,24; 24,2.

Reisen geübt worden<sup>74</sup> –, ist in der *Vita Lupicini* und der *Vita Hilarii* dasselbe monastische Ideal erkennbar. Dabei ist ein direkter Einfluss der *Vita Hilarii* auf die *Vita patrum Iurensium* zwar nicht belegbar, jedoch denkbar.

### 3.3 Zeitübergreifende Vernetzung

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass der anonyme Hagiograf der Juraväter sein Wüstenkonzept wie auch seine Haltung gegenüber der Vereinbarkeit von Priesteramt und monastischer Lebensweise in Auseinandersetzung mit Eucherius' Schrift *De laude eremi* sowie mit Hilarius' *Vita Honorati* entwickelte. Möglicherweise waren ihm zudem die von Honoratus von Marseille verfasste *Vita Hilarii* sowie Eucherius' *Passio Acaunensium Martyrum*<sup>75</sup> bekannt. Da in der *Vita patrum Iurensium* keine Indizien vorhanden sind, dass in den Juragemeinschaften weitere Schriften gelesen wurden, die entweder von *Lirinensium patres* verfasst worden sind oder über sie berichten, ist davon auszugehen, dass mit den im Kapitel 174 erwähnten *Lirinensium patres* insbesondere Honoratus und Eucherius gemeint sind. Wie die neusten Erkenntnisse von Laurent Ripart zeigen, sprechen sowohl schriftliche als auch materielle Quellen dafür, dass Eucherius und Honoratus auf den beiden Inseln von Lerinum zwei unterschiedliche monastische Lebensformen einführten: Während Honoratus auf der Insel Lerina eine Eremitenkolonie gründete, formierte sich auf der Insel Lero unter der Leitung von Eucherius ein Koinobitenkloster.<sup>76</sup> Die Auseinandersetzung des anonymen Verfassers einerseits mit einer Schrift, welche die Einsamkeit lobt, und andererseits mit einem Werk, das die Bewegung von der Einsamkeit in die Welt schildert, korrespondiert mit der Entwicklung der Juragemeinschaften: Romanus' Rückzug in die Jurawälder bestand zunächst in einem individuellen asketischen Unterfangen. Mit der Zeit sammelten sich jedoch immer mehr Menschen um den anfänglichen Einsiedler, sodass sich bald schon eine

---

<sup>74</sup> Dass Hilarius, anstatt sich in massvollem Verhalten zu üben, oft und in grosser Eile umhergereist sei, kritisiert Papst Leo in seiner *Epistula X* an die Bischöfe der Provinz *Vinnensis*, s. Leo I. epist. X 633 A.

<sup>75</sup> S. dazu das Kapitel IV 4 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>76</sup> S. Ripart 2020.

Gemeinschaft bildete, die schliesslich in drei Klöster aufgeteilt wurde und immer mehr den Kontakt zur Aussenwelt suchte.

Wie bereits im Kapitel III 1 erwähnt, ist davon auszugehen, dass die Juragemeinschaften durch Romanus' Aufenthalt in Lugdunum von der monastischen Bewegung, die von Lerinum ausging, erfuhren. Vermutlich begegnete Romanus während seines Aufenthalts im Kloster des Sabinus Eucherius persönlich und lernte seine Schrift *De laude eremi* kennen. Möglicherweise kam er in dieser Zeit zudem mit der *Vita Honorati* in Berührung.

Die diskursive Vernetzung der Juraklöster mit Mönchen von Lerinum blieb über die Lebzeiten der drei Juraäbte Romanus, Lupicinus und Eugendus hinaus bestehen. Während zunächst die Juramönche unter dem Einfluss von Lerinum standen und in Auseinandersetzung mit Eucherius' *De laude eremi* und Hilarius' *Vita Honorati* ihre eigenen Positionen hinsichtlich der Funktion ihres gewählten Lebensraumes sowie bezüglich der Vereinbarkeit von Priesteramt und monastischer Lebensweise entwickelten, gestaltete zu Beginn des 6. Jahrhunderts der ehemalige Mönch von Lerinum und damalige Bischof von Arles, Caesarius, sein Frauenkloster in einer ähnlichen Art und Weise wie der Frauenkonvent im Juragebirge.<sup>77</sup>

#### 4. Johannes Cassian: Vermittler orientalischer Lebensgrundsätze

Im 174. Kapitel der *Vita patrum Iurensium* wird die besondere Bedeutung Johannes Cassians für die Juraklöster hervorgehoben. Dort äussert der anonyme Autor:

Während wir aber jene [die Schriften der Orientalen] täglich lesen, sind es diese [die Schriften Cassians], die wir – eher als diejenigen der Orientalen – angepasst an die Ortsverhältnisse und Arbeitsbedingungen, erstreben vollkommen umzusetzen.

---

<sup>77</sup> S. dazu das Kapitel III 11, in welchem die Verbindung der Juraklöster zu Caesarius von Arles untersucht wird.

Denn ohne Zweifel folgt ihnen die gallische Natur und Schwäche wirksamer und müheloser.<sup>78</sup>

Der Verfasser weist an dieser Stelle auf die zentrale Orientierungs- und Vorbildfunktion hin, die Cassians Schriften in den Juraklöstern zugesprochen wurde. Im Unterschied zu den Werken des Basilius, Pachomius und der Väter von Lerinum wurden diejenigen Cassians gemäss Aussage des anonymen Verfassers nicht nur gelesen. Vielmehr erstrebten die Juramönche, die Lebensgrundsätze, die in Cassians Schriften enthalten sind, umzusetzen. Der lateinische Text lässt offen, ob die Gemeinschaften versuchten, Cassians Ideale unmittelbar anzuwenden, oder ob sie seine Prinzipien den Ortsverhältnissen und Arbeitsbedingungen im Juragebirge anpassten. In beiden Fällen wird dem Autor der *Vita patrum Iurensium* bekannt gewesen sein, dass Cassian in seinen monastischen Werken bestrebt war, die Lebensgrundsätze der Orientalen den örtlichen Gegebenheiten in Gallien anzupassen. Diese Absicht äussert Cassian gegen Ende der *Praefatio* seiner Schrift *De institutis coenobiorum*. Dort merkt er an:

Ich will es wagen, dieser kleinen Schrift freilich jene Mäßigung beizufügen, sodass ich diejenigen Aspekte der Regel der Ägypter durch die Lebensgrundsätze der Klöster in Palästina und auch Mesopotamien etwas mildere, von denen ich befunden habe, dass sie wegen der Rauheit des Klimas oder wegen der Schwierigkeit und Verschiedenheit der Gewohnheiten unmöglich für diese Regionen oder hart und mühevoll sind.<sup>79</sup>

Die Ansichten, die Johannes Cassian in seinen Werken vermittelt, sind wesentlich durch seine Biografie geprägt, die insbesondere in seinen *Conlationes Patrum* greifbar wird. Cassian wurde um 360 n. Chr. entweder in der

---

<sup>78</sup> Anon. vit. patr. Iur. 174,10–14: *sed ea cotidie lectitantes, ista pro qualitate loci et instantia laboris inuecta potius quam Orientalium perficere adfectamus, quia procul dubio efficacius haec faciliusque natura uel infirmitas exsequitur Gallicana.*

<sup>79</sup> Cassian. inst. Praef. 9,2–7: *illam sane moderationem opusculo huic interserere praesumam, ut ea, quae secundum Aegyptiorum regulam seu pro asperitate aerum seu pro difficultate ac diuersitate morum impossibilia in his regionibus uel dura uel ardua conprobauero, institutis monasteriorum, quae per Palaestinam uel Mesopotamiam habentur, aliquatenus temperem, [...].* An dieses Vorhaben erinnert Cassian in inst. III 1.

Provinz Scythia Minor oder in Gallien<sup>80</sup> als Sohn einer religiösen und wohlhabenden Familie<sup>81</sup> geboren, genoss eine klassische Schulbildung und sprach Latein und mit grosser Wahrscheinlichkeit auch Griechisch.<sup>82</sup> Als junger Mann trat er in der Gegend von Bethlehem<sup>83</sup> in ein Kloster ein. Seiner eigenen Schilderung zufolge lernte er in diesem Kloster Pnypius, welcher Abt eines ägyptischen Klosters war, kennen. Wie Cassian berichtet, war Pnypius aus Angst vor zu viel Ruhm nach Bethlehem geflüchtet, wo er sich gemeinsam mit Germanus und ihm eine Zelle teilte. Da jedoch auch in Bethlehem seine Tugenden nicht verborgen blieben und er vor Lob flüchten wollte, sei er wieder nach Ägypten zurückgekehrt.<sup>84</sup> Gemäss *Conlatio* XX entschieden sich Germanus und Cassian kurz darauf, nach Ägypten zu reisen, weil sie die Lebensweise der Eremiten kennenlernen wollten.<sup>85</sup> Während über sieben Jahren hielten sich Johannes Cassian und sein Begleiter in der skythischen Wüste auf und trafen zahlreiche dort ansässige Mönche. Die Begegnungen mit ägyptischen Altvätern inspirierten den Inhalt und die Form von Cassians *Institutiones* und *Conlationes*. Auch wenn Cassian in seinen Werken hauptsächlich von den ägyptischen Eremiten berichtet, ist davon auszugehen, dass er in der skythischen Wüste auch auf Koinobitenklöster traf, nach deren Vorbild er später in Massilia seine eigenen beiden Klöster aufbaute. Cassian zufolge mussten er und Germanus sich bei Antritt der Studienreise verpflich-

---

80 In vir. ill. 62 berichtet Gennadius, dass Johannes Cassian *natione scythia* sei. Emmenegger 2009, IX weist darauf hin, dass die skythische Wüste, der Aufenthaltsort Cassians in Ägypten, gelegentlich mit Skythien verwechselt wurde, weshalb mit *natione Scythia* auch Cassians theologische Herkunft gemeint sein könnte. Da sich Cassian gegen Ende seines Lebens nach Massilia zurückzog, kann auch Gallien als seine physische Heimat in Betracht gezogen werden. Cassian selbst nennt keine Informationen zu seinem Geburtsort.

81 Cassian weist in conl. XXIV 1 darauf hin, dass seine Verwandten äusserst fromm gewesen seien und ihn und seinen Freund Germanus mit allem Lebensnotwendigen unterstützten.

82 Dass Cassian eine klassische Schulbildung genoss, welche auch die griechische Sprache miteinschloss, kann angesichts seiner Anwendung beider Sprachen wie auch aufgrund seiner rhetorischen Fähigkeiten angenommen werden.

83 Dieses Kloster erwähnt Cassian in conl. XI 5.

84 S. Cassian. conl. XX 1.

85 S. Cassian. conl. XX 2.



ten, nach einer bestimmten Zeit wieder nach Bethlehem zurückzukehren.<sup>86</sup> Deshalb hätten sie nach sieben Jahren Aufenthalt in der Wüste ihr Kloster aufgesucht und sich von ihrem Versprechen entbinden lassen, um sogleich wieder zurückzureisen.<sup>87</sup> Kurz nachdem sie zurück in der Wüste waren, zwangen höchstwahrscheinlich die origenistischen Auseinandersetzungen die beiden dazu, zunächst nach Konstantinopel zu flüchten und anschliessend nach Rom zu reisen.<sup>88</sup> Danach ist unklar, was mit Cassians Gefährten Germanus geschah. Jedenfalls reiste Cassian nach Massilia, wo er zwei Klöster – eines für Männer und eines für Frauen – gründete. In dieser Zeit verfasste Cassian unter anderem die beiden Werke *De institutis coenobiorum* und *Conlationes patrum*. Beide Schriften widerspiegeln Cassians Bemühen, die Lebensgrundsätze der ägyptischen Mönche auf die Verhältnisse in Gallien zu übertragen.

Bei den zwei Werken handelt es sich um die früheste Anleitung in der monastischen Lebensweise, die in lateinischer Sprache abgefasst worden ist.<sup>89</sup> Die Schriften bilden ein Doppelwerk<sup>90</sup>, das den Weg zur religiösen Vollkommenheit aufzeigen soll: Während Cassian in den *Institutiones* mehrheitlich die äussere Lebensweise thematisiert und lediglich einige Aspekte des innerlichen Lebens anspricht, widmet er sich in den *Conlationes* dem inneren, geistlichen Leben. Bereits im Aufbau der beiden Werke wird ersichtlich, was Cassian inhaltlich lehrt. Er vertritt eine Art Stufenlehre, die von der äusserlichen zur innerlichen Vollkommenheit führt.

---

<sup>86</sup> Von diesem Versprechen ist in conl. XVII 2 die Rede.

<sup>87</sup> S. Cassian. conl. XVII 30.

<sup>88</sup> Leider sind über Cassians Zeit in Konstantinopel und Rom wie auch den Tod seines Gefährten Germanus kaum Informationen überliefert. Cassian schweigt gänzlich darüber. Eine ausführliche Schilderungen der Vita Cassians bietet Stewart 1998, 4–24.

<sup>89</sup> Cassian schrieb die beiden Werke während seiner Zeit im Kloster St. Viktor in Massilia. Die Abfassung der *Institutiones* wird meist um 420–424 angesetzt, diejenige der drei Bände der *Conlationes* zwischen 420–429, s. Dulaey 2009, 63.

<sup>90</sup> Dass Cassian die beiden Schriften als Doppelwerk konzipierte, ist unter anderem daran ersichtlich, dass er in den Werken zahlreiche Verweise auf die jeweils andere Schrift anbringt. Beispielsweise weist Cassian in inst. II 1; 9, als er die äusserliche Gestaltung der Stundengebete thematisiert, darauf hin, dass er in den *Collationes* auf deren innere Beschaffenheit eingeht.

## 4.1 Die Rolle der produktiven Betätigung

Die Lebensgrundsätze der Juragemeinschaften, welche in der *Vita patrum Iurensium* geschildert werden, stimmen im Wesentlichen mit den Vorstellungen und der Lehre überein, die Johannes Cassian in den *Institutiones* und *Conlationes* zum Ausdruck bringt. Wie Cassian vertritt auch der anonyme Autor die Meinung, dass Arbeit und Gebet unverzichtbare Aspekte eines Lebens sind, das religiöse Vollkommenheit zum Ziel hat. Unter anderem in Bezugnahme auf die Wüstenmönche lehrt Cassian in seinen *Instituta*, dass die produktive Betätigung wichtig ist, um das Laster der *tristitia et acedia*, der Traurigkeit und Trägheit, zu bekämpfen.<sup>91</sup> Zudem betont er, dass sich Mönche durch die Handarbeit ihren eigenen Lebensunterhalt beschaffen sollen.<sup>92</sup> Auch der Autor der *Vita patrum Iurensium* berichtet, dass die Juramönche arbeiteten, um sich selbst ernähren zu können. Entsprechend beinhalteten ihre Tätigkeiten insbesondere die Herstellung und Verarbeitung von landwirtschaftlichen Produkten. Die Schilderungen der anonymen Vita legen nahe, dass die Juramönche Getreide<sup>93</sup>, Ölpflanzen<sup>94</sup> und Gemüse<sup>95</sup> anbauten, Hühner, Schafe und möglicherweise auch Ochsen und Ziegen<sup>96</sup> hielten sowie

---

91 S. Cassian. inst. X 7–24.

92 S. z.B. Cassian. inst. X 7f.; 22.

93 Die in Anon. vit. patr. Iur. 38 erwähnte Mehlsuppe wurde aus *hordeum*, Gerste, hergestellt. Zudem befanden sich gemäss Anon. vit. patr. Iur. 68 im Vorratsraum der Jura Klöster *spicae*, Kornähren. Anon. vit. patr. Iur. 75 und 113 zufolge stellten die Juramönche aus dem Getreide auch Brot her.

94 Wiederholt wird erwähnt, dass die Juramönche im Besitz von Öl waren, s. Anon. vit. patr. Iur. 66 und 75. Vermutlich stellten sie dies mit Hilfe der in Anon. vit. patr. Iur. 52 erwähnten Presse selbst her.

95 Gemäss Anon. vit. patr. Iur. 102 ernährte sich Lupicinus zeitweise von *caules*, Kohlstängeln, und *rapae*, Rüben.

96 In Anon. vit. patr. Iur. 66 werden *oua*, Eier, und *lactes*, Milch, genannt. Während die Eier sicherlich von Hühnern gewonnen wurden, weist die Milch auf die Haltung von Ziegen hin. Das in Anon. vit. patr. Iur. 74 erwähnte Hammelfell (*pelles ueruecum*) und die in Anon. vit. patr. Iur. 173 angeführte Wolle (*lanae*) geben zudem Auskunft über die Haltung von Schafen. Ausserdem wird in Anon. vit. patr. Iur. 24 erwähnt, dass die Jura Klöster im Besitz eines Pfluges waren, der vermutlich von Ochsen gezogen wurde.

Honig<sup>97</sup> sammeln. Wie überliefert wird, brachte bereits Romanus *semina uel sarculum*, Samen und eine Hacke, in die Jurawälder mit und arbeitete damit für seinen eigenen Lebensunterhalt.<sup>98</sup> Da die Anzahl der Mitglieder der Juraklöster stetig wuchs, sei mit der Zeit das Land in unmittelbarer Umgebung des Klosters Condatisco jedoch zu wenig fruchtbar und der Ernteertrag zu unsicher gewesen, um die Brüder und Besucher ernähren zu können. Gemäss der *Vita patrum Iurensium* wussten sich die Juramönche zu helfen:

Daher suchten sie in den benachbarten Wäldern die Orte, die sowohl durch ihre Ebenheit als auch ihre Fruchtbarkeit besonders geeignet waren. Sie schlugen die Tannen ganz und gar heraus, ebneten entweder den Boden mit der Sichel zu Wiesen oder mit dem Pflug zu Feldern, damit die geeigneten Orte durch den Anbau [landwirtschaftlicher Produkte] die Not der Condaticenser linderten.<sup>99</sup>

In diesem Abschnitt erwähnt der Autor, dass die Jurakonvente im Besitz verschiedener Arbeitsgeräte waren. Durch den Einsatz von Beil, Sichel und Pflug konnten Wälder gerodet, Wiesen gemäht und neue Äcker geschaffen werden. Zudem weist er in der *Vita patrum Iurensium* mehrmals darauf hin, dass Hacken und Beile zur Grundausrüstung der Juramönche gehörten.<sup>100</sup> Vermutlich kamen diese Werkzeuge auch bei der Landkultivierung zum Einsatz. Das Holz der gefälltten Bäume verwendeten die Mönche beispielsweise für den Bau ihrer Klostergebäude.<sup>101</sup> Für die Verarbeitung des Getreides und der Ölsaaten wurden der anonymen Vita zufolge zudem mit Wasserkraft angetriebene Mühlen und Pressen eingerichtet und betrieben.<sup>102</sup> Dennoch kann nicht davon ausgegangen werden, dass die Mönche genug Nahrungsmittel

---

<sup>97</sup> Dass in den Juraklöstern auch Honig vorhanden war, wird in Anon. vit. patr. Iur. 116 erwähnt.

<sup>98</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 10.

<sup>99</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 24,2–6: [...] *in uicis exinde siluis quae et planitie et fecunditate minime fallebantur, exsectis excisisque abietibus, aut falce in prata aut uomere in aequora conplanarunt, ut loca oportuna culturis Condatescensium inopiam subleurent.*

<sup>100</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 79; 163.

<sup>101</sup> Diese waren Anon. vit. patr. Iur. 13 zufolge aus Holz gebaut, weshalb sie gemäss Anon. vit. patr. Iur. 162–164 in der Abtszeit des Eugendus einmal vollständig niederbrannten.

<sup>102</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 52. Gemäss Martine 2004, 297, Anm. 4 wurde die Einrichtung vermutlich entlang des heutigen Tacon gebaut.

herstellten, um alle Mitglieder der Juraklöster und zudem ihre Besucherinnen und Besucher ernähren zu können.<sup>103</sup> Sowohl der anonyme Autor als auch Gregor von Tours vermerken, dass die Juraklöster mehrmals unter Nahrungsmittelknappheit litten.<sup>104</sup> Der Umgang der Juramönche mit dieser Situation wird jedoch unterschiedlich geschildert. Während der Autor der *Vita patrum Iurensium* erzählt, dass die Brüder, um besseren Ernteertrag zu erzielen, neues Land suchten und kultivierten und Gott um Hilfe baten,<sup>105</sup> berichtet Gregor, dass Lupicinus beim Burgunderkönig Hilperich um Unterstützung anfragte, woraufhin den Gemeinschaften jährlich eine gewisse Menge an Weizen und Wein zugesprochen wurde.<sup>106</sup> Die Abhängigkeit von den Burgundern, die Gregor schildert, ist nur schlecht mit Johannes Cassians Ideal der Selbstversorgung kompatibel. Cassian betont wiederholt, dass sich Mönche ihren Lebensunterhalt selbst erarbeiten und keine Unterstützung von anderen annehmen sollen.<sup>107</sup> Diese Diskrepanz zwischen der Lehre Cassians und der Erzählung Gregors kann gut begründet werden. Zum einen handelt es sich mit grosser Wahrscheinlichkeit um einen Widerspruch zwischen dem Ideal der Juragemeinschaften, sich selbst versorgen zu können, und der Realität, dass dies bei schlechter Ernte nicht möglich war. Zum andern ist darauf hinzuweisen, dass Gregor im *Liber vitae patrum* sein Augenmerk generell auf Abhängigkeiten der Asketinnen und Asketen von weltlichen und geistlichen Würdeträgern legt.<sup>108</sup> Aus diesem Grund erwähnt Gregor wohl auch die Unterstützung der Juragemeinschaften durch die Burgunder, während der anonyme Autor darüber schweigt.

---

103 Zu Recht weist auch Figuinha 2019, 100–102 darauf hin.

104 S. Anon. vit. patr. Iur. 22–24; 68–70; Greg. vit. patr. I 3; 5. In Anon. vit. patr. Iur. 36 ist zudem überliefert, dass im Kloster *Condatisco* aufgrund einer überreichen Ernte zeitweise zu viel Nahrung vorhanden war. Greg. vit. patr. I 3 berichtet über ein ähnliches Problem in einer Tochtergemeinschaft der Juraklöster.

105 S. Anon. vit. patr. Iur. 22–24; 68–70.

106 S. Greg. vit. patr. I 5.

107 S. z.B. Cassian. inst. X 7f.; 22.

108 Hingegen verschweigt er Verbindungen der monastischen Bewegungen untereinander, was Diem 2013b, 171 als eine Taktik «to prevent ascetic individuals and monastic communities from shaping a shared identity» deutet. S. dazu auch das Kapitel IV 7 der vorliegenden Studie.

## 4.2 Funktionen verschiedener Gebetsformen

Die beiden Verfasser der *Viten der Juraväter* berichten zudem, dass der Alltag der Juragemeinschaften neben der Arbeit in gleichem Masse von Gebet geprägt war. Gregor von Tours schreibt in seiner *Vita*, dass Romanus und Lupicinus, nachdem sie sich erneut<sup>109</sup> in die Jurawälder zurückgezogen hatten, «im Gebet verharrten»<sup>110</sup>. Er fährt weiter: «Dort erwarben sie sich, nachdem die Bäume gefällt und der Boden geebnet waren, ihren Lebensunterhalt, indem sie mit ihren eigenen Händen arbeiteten.»<sup>111</sup> Der Autor der *Vita patrum Iurensium* hebt ebenfalls die Wichtigkeit, Handarbeit und Gebet zu kombinieren, hervor. Von Romanus erzählt er: «Als Eremit betete er unablässig, und als wahrer Mönch arbeitete er für seinen eigenen Lebensunterhalt.»<sup>112</sup> Für ein solches Zusammenspiel von geistlicher Betrachtung und produktiver Betätigung plädiert auch Johannes Cassian, dem die Eremiten der ägyptischen Wüste als Vorbild dienen. Seiner Meinung nach fördern die beiden Tätigkeiten einander.<sup>113</sup> Dabei unterscheiden sowohl Cassian als auch der anonyme Autor zwischen verschiedenen Arten des Betens. Das unablässige Beten, das im Zitat erwähnt wird, ist in Abgrenzung zu derjenigen Gebetsform zu verstehen, die sich an festen Zeiten orientiert und deshalb nicht andauernd, sondern periodisch ausgeführt wird. Ab der Abtszeit des Lupicinus sind auch in den Juraklöstern solche festen Gebetszeiten belegt. Der Autor der *Vita patrum Iurensium* berichtet, dass Lupicinus, «wenn die Temperaturen mild waren, nach der abendlichen Versammlung zum Gebet, als die anderen in die Betten gingen um zu schlafen, das Oratorium betrat. Dies tat

---

109 Gregor zufolge brauchten Lupicinus und Romanus zwei Anläufe, bis sie schliesslich in den Jurawäldern blieben. Er überliefert, dass die beiden, als sie aus den Wäldern geflüchtet waren, von einer Frau dazu ermuntert wurden, stark zu bleiben und wieder zurückzukehren. Gregor zufolge fühlten sich Romanus und Lupicinus ertappt und schämten sich, von einer Frau auf ihre Feigheit aufmerksam gemacht worden zu sein, woraufhin sie sich entschieden, wieder in die Jurawälder zurückzukehren, s. Greg. vit. patr. I 1 f.

110 Greg. vit. patr. I 2: [...] *persistentes in oratione*.

111 Greg. vit. patr. I 2: [...] *in quo, succisis silvis et in plana redactis, de laboribus manuum propriarum victum quaerebant*.

112 Anon. vit. patr. Iur. 10,7f.: [...], *ut heremita indesinenter orabat et ut uere monachus sustentandus alimento proprio laborabat*.

113 S. Cassian. inst. II 14 und III 2.

er mehr, um sich der Betrachtung zu widmen als um sich auszuruhen.»<sup>114</sup> An dieser Stelle fallen zwei begriffliche und inhaltliche Übereinstimmungen mit Johannes Cassians *Institutiones* auf: Zum einen wird zur Bezeichnung der abendlichen Versammlung zum Gebet der Begriff *synaxis* verwendet, den Cassian für die Psalmengebete der vorbildlich lebenden Mönche in Ägypten benutzt.<sup>115</sup> Zum andern überliefert die Stelle die Information, dass Lupicinus nach dem gemeinsamen Gebet jeweils nicht schlafen ging, sondern sich der Betrachtung widmete. Eine solche Weiterführung des Gebets im persönlichen Rahmen, die an die gemeinschaftliche Gebetszeit am Abend anschliesst, empfiehlt auch Johannes Cassian,<sup>116</sup> der unter anderem denselben Wortstamm zur Bezeichnung der persönlichen Gebetszeit verwendet wie der anonyme Autor: In der *Vita patrum Iurensium* wird die Tätigkeit des Lupicinus mit dem Verb *meditari*, in den *Institutiones* die Aktivität der Wüstenmönche mit dem Substantiv *meditatio* bezeichnet. Cassian weist darauf hin, dass *meditatio* die Psalmen und übrigen Teile der Heiligen Schrift<sup>117</sup> beinhalte. In der *Vita patrum Iurensium* hingegen wird der Inhalt von Lupicinus' *meditari* nicht weiter erläutert. Adalbert de Vogüé zufolge wurden in frühen monastischen Schriften das Verb *meditari* und das Nomen *meditatio* meist zur Bezeichnung der Rezitation von Schrifttexten verwendet,<sup>118</sup> weshalb angenommen werden kann, dass Lupicinus' Betrachtung kein rein geistiges Beten, sondern auch ein mündliches Aussprechen von Bibelstellen beinhaltete.

Auch vom Juraabt Eugendus ist überliefert, dass er sich zusätzlich zu den üblichen Zusammenkünften dem persönlichen Gebet widmete und die Nacht damit verbrachte. Der Autor der *Vita patrum Iurensium* erzählt:

---

114 Anon. vit. patr. Iur. 64,5–7: [...]; *commodiori namque temperie, expleta uespertina synaxi, ut ceteri in lectulis quieturi, ita iste in oratorium meditaturus potius quam repausaturus intrauit*, [...].

115 S. Cassian. inst. II 10. Es handelt sich um ein Lehnwort des griechischen Begriffs σύναξις.

116 S. Cassian. inst. II 12.

117 S. Cassian. inst. III 2,5f.: [...] *psalmodum uel ceterarum scripturarum meditatio* [...].

118 S. de Vogüé 1975. S. dazu auch das Kapitel III 5.2 der vorliegenden Studie.

In dieser Art und Weise [d.h. mit diesen Schuhen] ging er sehr häufig in den Morgenstunden durch tiefen Schnee zum Friedhof der Brüder, um dort zu beten. Niemand sah ihn jemals eine Versammlung [zum Gebet] während des Tages oder in der Nacht vor ihrem Ende verlassen. Bei Nacht ging er gewiss lange vor allen zum Oratorium, um äusserst ausgedehnt und heimlich zu beten. Nachdem alle weggegangen waren, widmete er sich umso mehr seinem Vorsatz und nährte sich im Geist durch das Gebet.<sup>119</sup>

Hinsichtlich der gemeinschaftlichen Gebetszeiten ist in der anonymen Vita eine Entwicklung erkennbar: Während von der Zeit, als Romanus Abt war, keine Zusammenkünfte zum Gebet überliefert sind, traf sich die Gemeinschaft zur Zeit des Abbiats von Lupicinus jeweils zu einem abendlichen Gottesdienst. Unter Eugendus schliesslich war der Tag ebenso wie die Nacht in verschiedene Gebetszeiten gegliedert. Wiederum bezeichnet der Autor diese mit dem Begriff *synaxis*. Dabei fügt er keine Angabe zur Anzahl der Gottesdienste an. Möglicherweise orientierten sich die Juraklöster an Johannes Cassians Empfehlung, sich siebenmal täglich zum gemeinsamen Gebet zusammenzufinden.<sup>120</sup>

Nebst den Begriffen *meditatio* und *synaxis* verwenden Cassian und die beiden Juraväterviten zur Beschreibung des Betens eine dritte Bezeichnung: *oratio*. Dabei handelt es sich um einen flexiblen Sammelbegriff für verschiedene Gebetshandlungen. Der anonyme Verfasser und Gregor von Tours verwenden das Verb *orare* insbesondere für Gebete, mit denen um Heilung und Nahrung gebeten wird. Den beiden Viten zufolge wirkten zum einen die Bittgebete der Juramönche und zum andern diejenigen der heilungssuchenden Menschen Wunder: Kranke wurden wieder gesund und Nahrungsmittelvorräte reichten überraschend lange.<sup>121</sup> Der Begriff *orationes* begegnet in den Juraväterviten jedoch nicht nur zur Bezeichnung von Bittgebeten, sondern

---

119 Anon. vit. patr. Iur. 129,6–130,6: [...] *in hunc quoque modum eminus saepissime matutinis horis ad fratenum cymiterium oraturus gradiebatur in niuibus. Nemo namque eum unquam aut in diurna aut in nocturna synaxi ante expletionem conspexit egredi foras. Nam cum ipse noctibus certe oratu longissimo atque secreto cunctos in oratorium diutissime anteiret, post omnium quoque discessum nihilominus formulae suae incumbens oratione diutina pascebatur in spiritu.*

120 S. Cassian. inst. III 1–4.

121 S. Greg. Tur. vit. patr. I,3; Anon. vit. patr. Iur. 15; 46; 68; 143; 146. Eine sorgfältige Analyse der Heilungswunder findet sich im Kapitel II der vorliegenden Untersuchung.

auch zur Beschreibung von Gebeten, deren Inhalt nicht näher spezifiziert wird. So erzählt der Verfasser, dass Romanus' Tätigkeit als Einsiedler in den Jurawäldern darin bestand, ohne Unterlass zu beten und für seinen eigenen Lebensunterhalt zu arbeiten.<sup>122</sup> Ebenso berichtet Gregor von Tours, dass die Brüder Lupicinus und Romanus zu Beginn ihres Rückzugs im Gebet verharrten.<sup>123</sup> Zudem wird das Gebet, das Eugendus jeweils morgens auf dem Friedhof sowie abends vor und nach den gemeinschaftlichen Gebeten verrichtete, vom anonymen Autor als *oratio* bezeichnet.<sup>124</sup> Dieser zweite Gebrauch des Verbs erinnert an denjenigen Cassians, dessen Verwendung des Begriffs unterschiedlich ausfällt: So wird *orare* beispielsweise in der *Conlatio* XXXV für das persönliche Beten, im 1. Kapitel des 2. Buches der *Institutiones* für die kanonischen Gebete und in der *Conlatio* XVIII für das Beten des Vaterunsers verwendet.

#### 4.3 Die Überwindung von Lastern und Einübung von Tugenden

Cassians Gebetslehre ist im Wesentlichen eine Stufenlehre des kontinuierlichen Fortschreitens zu Gott hin. Während er die regelmässigen gemeinsamen Gebetszeiten als eine hilfreiche äusserliche Stütze erachtet, handelt es sich seiner Meinung nach beim unablässigen Gebet um die höchste Form des Betens. Cassian zufolge beginnt der Weg zur religiösen Vollkommenheit mit dem Erkennen der Laster und deren Überwindung. Mit seiner Unterweisung über die acht Laster bemüht er sich, die Lehre des Evagrius Ponticus in Gallien bekannt zu machen. Dadurch, dass er über die Hälfte seiner *Institutiones* acht verschiedenen *uitia* widmet, wird die Bedeutung der Bezwingung der verschiedenen Laster besonders hervorgehoben. Wenn die negativen Einstellungen und Verhaltensweisen überwunden sind, geht es darum, verschiedene Tugenden und Gebetsformen einzuüben. Ziel des Weges ist schliesslich der innerlich erlebte höchste Gebetszustand, der nur in Einsamkeit und Zurück-

---

122 S. Anon. vit. patr. Iur. 10,7f.: [...], *ut heremita indesinenter orabat et ut uere monachus sustentandus alimento proprio laborabat.*

123 S. Greg. vit. patr. I 2: [...] *persistentes in oratione*, [...].

124 S. Anon. vit. patr. Iur. 129f. Das vollständige Zitat der Stelle befindet sich auf der Seite 59 dieser Studie.



gezogenheit erreicht werden kann und deshalb den Anachoreten vorbehalten ist.<sup>125</sup> Cassian beschreibt den Zustand wie folgt:

Dies ist, sage ich, das Ziel aller Vollkommenheit, dass der fortwährend von jedem fleischlichen Schmutz geschwächte Geist sich täglich zum Geistlichen erhebt, bis seine ganze Lebensführung, die gesamte Erregung des Herzens zu einem fortdauernden Gebet wird.<sup>126</sup>

Das Bestreben, den Alltag mit Beten und Arbeiten zu gestalten, wie auch die Ansicht, dass das ununterbrochene Gebet das Ziel religiöser Vollkommenheit ist, entsprechen Idealen, die Johannes Cassian von den ägyptischen Eremiten übernahm.<sup>127</sup> Genauso lehrte er die Idee des königlichen Mittelwegs, die bei den Wüstenvätern populär war und welche auch die Juraväter vertraten.<sup>128</sup> Indem sich die Juramönche an Johannes Cassians Lehre orientierten, imitierten sie somit östliche Vorbilder in der Art und Weise, die Cassian vorschlägt.

Im Denkschema Cassians sind Romanus, Lupicinus und Eugendus der Darstellung der *Vita patrum Iurensium* zufolge auf dem Weg zur religiösen Vollkommenheit weit fortgeschritten. Der anonyme Autor betont nicht nur, dass Romanus, Lupicinus und Eugendus auch neben den festen Gebetszeiten oder ununterbrochen beteten. Er erzählt zudem, dass die drei Äbte kaum körperliche Bedürfnisse kannten: Gemäss seinen Ausführungen verzichteten

---

125 S. Cassian. conl. IX und X.

126 Cassian. conl. X 7,27–30: *hic, inquam, finis totius perfectionis est, ut eo usque extenuata mens ab omni situ carnali ad spiritalia cotidie sublimetur, donec omnis eius conuersatio, omnis uolutatio cordis una et iugis efficiatur oratio*. Das Ideal des ununterbrochenen Gebets ist biblisch. Lk 18,1 zufolge empfahl bereits Jesus, allezeit zu beten und darin nicht nachzulassen. Gemäss 1 Thess 5,17 forderte auch Paulus seine Gemeinde in Thessaloniki zum ununterbrochenen Gebet auf.

127 Cassian weist selbst darauf hin, s. Cassian. inst. II 14 und III 2; conl. X 7. Die Ansicht überliefert beispielsweise auch Athanasius in vit. Anton. 3.

128 In Anon. vit. patr. Iur. 71–77 wird ein Beispiel eines Mönches genannt, der eine zu strenge Nahrungsaskese praktizierte und daran beinahe starb. Gemäss der Vita kümmerte sich Lupicinus um ihn und zeigte ihm auf, dass eine gemässigte Askese die sinnvollste Praxis ist. Die Vorstellung des königlichen Mittelwegs findet sich auch bei Cassian in conl. II 16; IV 12 sowie inst. XI 4.

sie regelmässig auf Schlaf,<sup>129</sup> gaben sich mit wenig Nahrung zufrieden,<sup>130</sup> kleideten sich höchst bescheiden<sup>131</sup> und hatten kein Bedürfnis nach Sexualität.<sup>132</sup> Zudem berichtet der Autor, dass sie sich für die Überwindung verschiedener Laster und die Einübung wichtiger Tugenden einsetzten. Das Engagement der Juraväter gegen die beiden Laster der *insultatio gutturis*, der Gaumenlust, und der *superbia*, des Stolzes, wird insbesondere in der Erzählung über den Umgang der Juramönche mit einem Nahrungsüberfluss deutlich. Der anonyme Autor berichtet, dass zur Abtszeit der beiden Brüder Romanus und Lupicinus einst eine überreiche Ernte bewirkte, dass die Mönche «sich nur noch damit beschäftigten, das, was der Überfluss ihnen bescherte, in Bauch und Kehle zu stopfen».<sup>133</sup> Der Wohlstand habe zudem bewirkt, dass sie von Stolz erfüllt wurden.<sup>134</sup> Weil ihm die Mönche nicht mehr gehorchten, habe Romanus seinen strengeren Bruder Lupicinus gerufen. Der Autor erzählt: «Als nun der Mann von recht umfassendem Scharfsinn ankam, erkannte er, dass die Ursache aller Übertreibung in der Gaumenlust bestand.»<sup>135</sup> Darauf habe Lupicinus angeordnet, nur noch Gerstenmehlbrei ohne Salz und Öl zum Essen zuzubereiten. Der anonymen Vita zufolge war die Aktion des Lupicinus ein Erfolg:

129 S. Anon. vit. patr. Iur. 64f.; 130.

130 S. Anon. vit. patr. Iur. 8; 65; 131. Lupicinus ernährte sich Anon. vit. patr. Iur. 66 zufolge besonders karg, verzichtete stets auf Öl, Milch, Wein und in seinen letzten zehn Lebensjahren auch auf Wasser. Die andauernde Strenge beim Fasten und Enthaltung von Öl und Wein wird in Cassian. conl. XVII 29 als eine wichtige asketische Leistung aufgeführt. In der *Vita patrum Iurensium* wird die Nahrungsaskese der vorbildlich lebenden Juraäbte dem teilweise gierigen Umgang mit dem Essen gegenübergestellt, den gewisse Mönche in den Juraklöstern zeitweise pflegten, s. Anon. vit. patr. Iur. 36–40.

131 S. Anon. vit. patr. Iur. 63f., 127–129.

132 Dies wird in Anon. vit. patr. Iur. 5 explizit und in Greg. Tur. vit. patr. I 1 implizit erwähnt.

133 Anon. vit. patr. Iur. 36,5–7: [...], *sed quod abundantia contulerat studerent uentri uel gutturi cultis infarcire* [sic!], [...]. Die Szene erinnert an Johannes Cassian, der vor der gefährlichen Dynamik warnt, die entsteht, wenn Menschen, die nur noch an Essen denken, mit anderen, die von denselben Stricken gefangen sind, in Kontakt kommen, s. Cassian. inst. X 6.

134 S. Anon. vit. patr. Iur. 35–37.

135 Anon. vit. patr. Iur. 37,7–9: *Cumque adueniens uir altioris ingenii causam totius insolentiae gutturis nosset insultatione turgescere.*

Nachdem der Brei der Prüfung zum dritten Mal vorgesetzt worden war, verschwand über Nacht alle Eitelkeit mitsamt ihren Urhebern. Von diesen blieb keiner im Kloster zurück ausser diejenigen, welche die Völlerei nicht verdorben hatte.<sup>136</sup>

Während der anonyme Autor über keine weitere Situation berichtet, in welcher die Juragemeinschaften mit der Gaumenlust zu kämpfen hatten, wird die Gefahr des Hochmuts in allen drei Viten thematisiert: Mehrere Erzählungen berichten über Juramönche, die der *superbia* verfielen und durch die Äbte Romanus und Lupicinus oder einen Besuch der Martinsbasilika wieder auf den rechten Weg gebracht werden mussten.<sup>137</sup> Zudem wird die Gefahr der *superbia* in der Perikope hervorgehoben, in welcher die Gründe erwähnt werden, die Eugendus veranlassten, sich nicht zum Priester weihen zu lassen.<sup>138</sup> Die Darstellungen vermitteln den Eindruck, dass der Hochmut wohl diejenige negative Haltung war, gegen welche die Juramönche am heftigsten ankämpfen mussten. Auch Cassian betont die Gefährlichkeit der *superbia*: Weil sie alle anderen Laster auslöse und viele verschiedene Tugenden zunichtemache, sei sie am schwierigsten zu überwinden.<sup>139</sup> Analog zu Cassian wird dem Laster der *superbia* in der *Vita patrum Iurensium* die Tugend der *humilitas*, der Demut, entgegengestellt.<sup>140</sup> Indem der anonyme Autor in der Vita erzählt, dass Romanus auch nach seiner Priesterweihe die *humilitas monachalis*<sup>141</sup>, die monastische Demut, beibehielt, bringt er zum Ausdruck, dass es sich seiner Meinung nach bei der *humilitas* um eine monastische Grundtugend handelt. Entsprechend berichtet er von allen drei Protagonisten, dass sie diese Tugend beispielhaft vorlebten.<sup>142</sup> Das Vorbild des Romanus und Lupicinus wirkte sich der Überlieferung zufolge auch positiv auf den Rest der

136 Anon. vit. patr. Iur. 39,7–10: *Transacta igitur tertia probationis pulticula, cuncta uentositas cum suis auctoribus, nocte imminente, diffugit, neque ex his resedit ullus in monasterio, nisi is quem non uitiauerat esculentae uoracitatis ingluuies*. Gregor von Tours berichtet über einen ähnlichen Vorfall, der sich seiner Auskunft nach in einem Tochterkloster von Condatico, Lauconnum und Balma ereignete, s. Greg. Tur. vit. patr. I 3.

137 Die beiden Berichte in Anon. vit. patr. Iur. 27–34 sowie 87–89 werden in Kapitel III 8.2 der vorliegenden Studie thematisiert.

138 S. Anon. vit. patr. Iur. 132–134, diese Stelle wird im Kapitel III 3.2 behandelt.

139 S. Cassian. inst. XII 6.

140 Vgl. Cassian. inst. XII 6; 23.

141 Anon. vit. patr. Iur. 20,4.

142 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 20; 63; 132–134.

Juragemeinschaften aus. Über die Abtszeit des Lupicinus berichtet der anonyme Autor:

Zu dieser Zeit nämlich blühte, ja duftete geradezu überall intensiv der köstliche Wohlgeruch der Diener unseres Herrn Jesus Christus, denn niemanden ergriff hinterlistiger Neid, niemanden zerfetzte gefräßige Missgunst. Alle waren wirklich eins, weil sie alle einem gehörten. Wenn folglich einer der Väter bei seinem Bruder in der Leitung, das heisst bei seinem Mitabt, verspürt hatte, dass er aufgrund der Gabe des Heiligen Geistes durch irgendeinen Anteil an der Gnade glühte und sie genoss, vergoss er, nachdem er die Augen und Hände zum Himmel gehoben hatte, als hätte er dies selbst empfangen, glücklich erregt Freudentränen an Christus.<sup>143</sup>

In der *Vita Eugendi* hebt der anonyme Hagiograf insbesondere die vorzügliche Gesinnung und Lebensweise sowie die hervorragenden Fähigkeiten der spirituellen Führung des Juraabtes Eugendus hervor. Gemäss Aussage der *Vita* war Eugendus frei von Lastern und erfüllt von Tugenden.<sup>144</sup> Indem er den Brüdern der Gemeinschaften individuelle Aufgaben übertrug, habe er zudem der Herausbildung von negativen Einstellungen und Verhaltensweisen vorgebeugt und das Einüben von positiven gefördert.<sup>145</sup> An derjenigen Stelle der anonymen *Vita*, an welcher der Autor über Eugendus' Weigerung zur Priesterweihe berichtet, wird parallel zu Eugendus' Furcht vor der *superbia* die *humilitas* des Juraabtes hervorgehoben.<sup>146</sup> Die Haltung des Juraabtes, sich nicht zum Priester weihen zu lassen, entspricht der Lehre, die Johannes Cassian im XI. Buches seiner *Institutiones* anführt. Dort weist er auf die Anweisung der Wüstenmönche hin, «dass ein Mönch Frauen und Bischöfe in

---

<sup>143</sup> Anon. vit. patr. Iur. 111,1–9: *Florebat namque eodem tempore, immo fraglabat ubique bonus odor seruorum Domini nostri Iesu Christi, quia neminem carpebat subdolus liuor, nullum edax lacerabat inuidia; omnes, inquam, unum erant, quia unius omnes erant. Si quis igitur patrum gubernaculi fratrem, id est coabbatem utique suum, dispensatione sancti Spiritus quacumque gratiarum parte feruere ac perfrui praesensisset, eleuatis ad caelum oculis manibusque, tamquam si ipse id gereret, gaudii lacrimas alacer profundebat ad Christum.*

<sup>144</sup> S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 152; 167.

<sup>145</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 149.

<sup>146</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 132–134.

jeder Hinsicht fliehen»<sup>147</sup> müsse. Dabei merkt Cassian an, dass er selbst weder seine Schwester meiden noch den Händen des Bischofs habe entrinnen können,<sup>148</sup> womit er indirekt darauf hinweist, dass er sich zum Priester weihen liess.

Cassians Stufenlehre war in den Juragemeinschaften sicherlich bekannt. Nicht nur inhaltliche Parallelen zwischen den beiden monastischen Schriften Cassians und der *Vita patrum Iurensium*, sondern auch literarische und funktionale Übereinstimmungen zwischen den Werken lassen dies vermuten.<sup>149</sup> Die Stufenlehre lässt zu, dass ein und derselben Gemeinschaft Mönche oder Nonnen zugehören, die auf ihrem Weg zur Vollkommenheit unterschiedlich weit fortgeschritten sind. Gleichzeitig unterscheidet sie zwischen Menschen, die sich auf einer tieferen Stufe religiöser Vollkommenheit befinden und solchen, die weiter fortgeschritten sind. Das Erreichen einer höheren Stufe ist für Cassian kein anhaltender Zustand. Vielmehr ist sowohl das Angelenen als auch das Verbleiben in diesem Zustand mit grosser Anstrengung verbunden.<sup>150</sup> Auch wenn der Autor der *Vita patrum Iurensium* nicht auf die Stufen-Terminologie Cassians zurückgreift, ist die überlieferte Grundhaltung der Juraväter gut mit Cassians Ansichten vereinbar. In allen drei Viten der Juraväter wird der Eindruck vermittelt, dass Romanus, Lupicinus und Eugendus die Meinung vertraten, eine ideale monastische Gemeinschaft dürfe und solle aus Mitgliedern bestehen, die im Prozess der Heiligung unterschiedlich weit fortgeschritten oder zurückgefallen sind.<sup>151</sup> Der anonyme Autor betont, dass der Weg zur religiösen Vollkommenheit nicht zwingend durch kontinuierlichen Fortschritt geprägt sein müsse. Vielmehr könne ein Mensch auf diesem Weg auch wieder zurückgeworfen werden.<sup>152</sup> Der *Vita patrum Iurensium* zufolge bemühte sich deshalb Eugendus besonders darum, auf die individuellen Bedürfnisse der einzelnen Mönche einzugehen. Indem er ihnen auf sie zugeschnittene Aufgaben erteilte, habe er ihre persön-

147 Cassian. inst. XI 18,15f.: [...], *omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos*.

148 S. Cassian. inst. XI 18,14f.: [...], *qui nec germanam uitare nec episcopi euadere manus potui*.

149 S. dazu die Ausführungen weiter unten im Kapitel III 4.4.

150 S. z. B. Cassian. conl. VII 3.

151 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 31; 87–89; 149–150.

152 S. Anon. vit. patr. Iur. 31.

lichen Stärken zum Einsatz bringen und ihre individuellen Neigungen zu negativen Haltungen und Handlungen abschwächen können.<sup>153</sup> Der anonyme Autor berichtet, dass Romanus, Lupicinus und Eugendus die Mönche ihrer Klöster auf Laster und Tugenden hinwiesen und mit gutem Vorbild vorangingen. Sie hätten sich jedoch grundsätzlich geweigert, die Brüder ihrer Tugendhaftigkeit entsprechend zu separieren.

Die oben erwähnte Erzählung über den Umgang des Romanus und Lupicinus mit der Gaumenlust der Juramönche enthält einen wichtigen Hinweis auf eine Ausnahme. Der anonyme Autor weist darauf hin, dass die Juraäbte in spezifischen Fällen eine gewisse Selektion der Mönche für sinnvoll hielten: Diejenigen Mönche, welche nicht bereit waren, ihre Gaumenlust und ihren Stolz aufzugeben, wollten Lupicinus und Romanus der *Vita* zufolge lieber nicht mehr in der Gemeinschaft haben. Laut der Erzählung waren die beiden Brüder glücklich darüber, dass nur jene im Kloster blieben, die tatsächlich anstrebten, ihre Laster zu überwinden. Gregor von Tours' Bericht über ein ähnliches Ereignis relativiert diese Information jedoch: Ihm zufolge war Romanus über das Verschwinden der Mönche äusserst betrübt und wollte die davongelaufenen Mönche nicht ihrem Schicksal überlassen. Deshalb habe er für sie gebetet und schliesslich erreicht, dass sie zur Umkehr bewogen wurden und zurückkehrten.<sup>154</sup>

#### 4.4 Literarische und funktionale Vorbildfunktion der Werke Cassians

Nebst zahlreichen inhaltlichen geben auch drei bedeutende literarische Übereinstimmungen der anonymen *Vita* mit Johannes Cassians Werken Auskunft über die Vernetzung der Juraklöster mit Cassian. Unmittelbar nach dem Hinweis, dass in den Juragemeinschaften täglich die Schriften des Basiliskus, Pachomius und der Väter von Lerinum gelesen und diejenige Cassians auch befolgt wurden, leitet der anonyme Autor das Ende seiner Schrift mit folgenden Worten ein:

---

153 S. Anon. vit. patr. Iur. 149–150. Die Stelle wird in Anm. 453 vollständig zitiert.

154 S. Greg. Tur. vit patr. I 3.

Weil unsere kleine Abhandlung nun das weite Meer so bedeutender Lebensgrundsätze betrachtet hat und sich, wie ein überall umherschauender Steuermann, freut zu einem ruhigen Hafen der Stille zu gelangen, will ich nun ein wenig über die Taten des überaus seligen Mannes rings um sein Hinscheiden berichten.<sup>155</sup>

Die Formulierung erinnert an Johannes Cassian, der mehrere *Conlationes*<sup>156</sup> und schliesslich sein gesamtes Werk<sup>157</sup> mit dem Hinweis abschliesst, dass die Unterredungen nun in den *portum silentii*, den Hafen der Stille, einlaufen. Die zweite parallele Formulierung verwendet der anonyme Autor am Schluss seines Werkes. Dort merkt er an, dass, falls die *Vita patrum Iurensium* die Brüder von Acaunum nicht hat zufriedenstellen können, die mitgesandten *instituta* ihre Bedürfnisse reichlich stillen sollen.<sup>158</sup> Analog verspricht Johannes Cassian in der Vorrede seines zweiten Bandes der *Conlationes* seinen Adressaten Honoratus und Eucherius einen weiteren Band von Unterredungen. Dieser solle im Falle, dass die vorliegenden Unterredungen ihren Durst nicht stillen können, ihr Verlangen sättigen.<sup>159</sup> Auf die dritte literarische Parallele zwischen der *Vita patrum Iurensium* und *De institutis coenobiorum* wurde zu Beginn dieses Kapitels bereits aufmerksam gemacht: Im Kapitel 174 weist der anonyme Autor auf die Notwendigkeit der Vermittlungsleistung der Schriften Cassians hin, welcher dieser in der Einleitung seiner *Institutiones* Ausdruck verleiht.

Alle drei Anspielungen auf Johannes Cassian befinden sich an zentralen Stellen der *Vita patrum Iurensium*, was die gewichtige Bedeutung der *Conlationes* für den anonymen Autor hervorhebt. Die literarischen Übereinstimmungen legen zudem die Annahme nahe, dass der Autor der *Vita patrum Iurensium* sowohl die *Conlationes patrum* als auch *De institutis coenobiorum* schriftlich vorliegen hatte. Dabei stellt sich die Frage, wie Cassians Schriften

---

155 Anon. vit. patr. Iur. 175,1–3: *Igitur, quia oratiuncula haec nostra instar gubernatoris trepidi tantae institutionis pelagos contemplata, circumspiciens undique, portum silentii gaudet adtingere, paulum circa transitum gesta uiri beatissimi referam.*

156 S. Cassian. conl. VIII 25; XXII 16; XXIV 26.

157 S. Cassian. conl. XXIV 26.

158 S. Anon. vit. patr. Iur. 179. Die Stelle ist höchst komplex und ist weder von François Martine noch von Karl Suso Frank zufriedenstellend übersetzt worden. Eine angemessene Übersetzung und Deutung der Stelle ist im Kapitel III 9 dieser Studie angeführt.

159 S. Cassian. conl. II Praef.

in die Juraklöster gelangten. Wie im Kapitel III 1 näher ausgeführt, ist es gut möglich, dass die Juraklöster über Romanus' Aufenthalt in Lugdunum mit diesen in Kontakt kamen.

Der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* orientierte sich nicht nur inhaltlich und literarisch, sondern auch funktional an den *De institutis coenobiorum* und *Conlationes patrum*. Cassians monastische Schriften und ebenso die *Vita patrum Iurensium* nennen explizit ihre Auftraggeber: Während die *Institutiones* und *Conlationes* an verschiedene gallische Bischöfe und Äbte adressiert sind, richtet sich der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* an zwei Brüder in Acaunum, die vermutlich im Begriff waren, neben den Gräbern der thebäischen Märtyrer eine monastische Gemeinschaft aufzubauen.<sup>160</sup> Jedoch haben beide Autoren implizit einen umfassenderen Adressatenkreis im Blick: Die *Institutiones*, *Conlationes* und die *Vita patrum Iurensium* richten sich nicht nur an verschiedene Bischöfe und Klostergründer. Vielmehr sind sie für einen breiten Kreis von gallischen Mönchen und Nonnen verfasst, um ihnen den Weg zur monastischen Vollkommenheit aufzuzeigen. Diese Lehre vermitteln beide Verfasser auf eine narrative Art und Weise: Sowohl Cassian als auch der anonyme Autor verfolgen die Absicht, in der rechten Lebensweise zu instruieren. Ihre monastischen Schriften sind allerdings nicht als Regeln abgefasst, sondern entfalten erzählend die Lebensgrundsätze, welche die beiden Autoren lehren.

#### 4.5 Orientierungspunkt, Vermittler und Vorbild

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass die frühen Jurageinschaften durch die beiden monastischen Schriften Johannes Cassians auf verschiedenen Ebenen mit dem Vorreiter des Transfers östlicher Ideale in den Westen vernetzt waren. In Bezug auf die Textstelle, die zu Beginn dieses Kapitels zi-

---

<sup>160</sup> Johannes und Armentarius hatten vit. patr. Iur. 1 zufolge den Autor der *Vita patrum Iurensium* um die Abfassung der Schrift gebeten. Da aus dieser Zeit keine Informationen über eine Gemeinschaft in Acaunum überliefert sind, ist davon auszugehen, dass sich Johannes und Armentarius eben erst in Acaunum niedergelassen hatten und die *Vita patrum Iurensium* ihnen zum Aufbau ihrer eigenen Gemeinschaft dienen sollte. S. dazu auch die Ausführungen in den Kapiteln I 4.1 und III 10 der vorliegenden Untersuchung.



tiert wurde,<sup>161</sup> ist deutlich geworden, dass der Autor der *Vita patrum Iurensium* in seinem Werk bestrebt ist, die unmittelbare Umsetzung der Lebensgrundsätze Cassians in den Juraklöstern aufzuzeigen. Cassians Ideale fungierten ihm zufolge als Leitlinien für die Juragemeinschaften wie auch als eine Art Bindeglied zwischen verschiedenen östlichen monastischen Strömungen und der Jurabewegung. Die inhaltlichen, literarischen und funktionalen Übereinstimmungen der anonymen Vita der Juraväter mit Johannes Cassians Werken weisen darauf hin, dass die *Institutiones* und *Conlationes* für den Autor der *Vita patrum Iurensium* und seine Schilderung der Juragemeinschaften eine zentrale Orientierungs-, Vorbild- und Vermittlungsfunktion einnahmen.<sup>162</sup> Das Bild, das der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* vermittelt, wird durch Gregor von Tours' Hinweis, dass die Juraklöster durch die Burgunder materiell und finanziell unterstützt wurden, relativiert. Vermutlich gestaltete sich die Realität anders als das Ideal, welches der anonyme Autor abbilden wollte, und die Juraklöster waren gezwungen, insbesondere den Grundsatz der Selbstversorgung auf ihre spezifische Situation anzupassen. Insofern wird die zweideutige Aussage des anonymen Verfassers, dass die Juragemeinschaften die Lebensgrundsätze des Johannes Cassian, angepasst an die Ortsverhältnisse und Arbeitsbedingungen, umzusetzen erstrebten, der Diskrepanz zwischen dem Anspruch des anonymen Autors und der Realität der Juragemeinschaften gerecht.

## 5. Pachomius: Modell koinobitischen Lebens

Der anonyme Autor merkt im 174. Kapitel der *Vita patrum Iurensium* an, dass die Veröffentlichungen, die Basilius, den Vätern von Lerinum wie auch Pachomius zugeschrieben wurden, in den Juraklöstern eine Funktion innehatten, die sich gänzlich von derjenigen der Schriften Cassians unterschied. Während die Juragemeinschaften anstrebten, die von Cassian vermittelten Lebensideale im Alltag umzusetzen, dienten dem anonymen Verfasser zufolge die Schriften des Pachomius, Basilius und der *patres Lirinensium* in einem

<sup>161</sup> S. Seite 54. Es handelt sich um Anon. vit. patr. Iur. 174,10–14.

<sup>162</sup> Unter anderem deshalb kann davon ausgegangen werden, dass es sich bei der zweiten Schrift, die der anonyme Autor mit der *Vita patrum Iurensium* mitsandte, um eine Aufbereitung der *Instituta* Cassians handelt, s. Kapitel III 9 der vorliegenden Studie.

ersten Schritt der intellektuellen und erst danach der lebenspraktischen Bildung: Die Juramönche und -nonnen lasen diese und beschäftigten sich mit den darin vermittelten Auffassungen, übernahmen die Ansichten jedoch nicht unmittelbar. Vielmehr entwickelten sie in Auseinandersetzung mit den Werken der genannten Vorbilder ihre eigenen Vorstellungen einer vollkommenen christlichen Lebensweise und beteiligten sich – durch die praktische Umsetzung und Weitervermittlung ihrer Ideale – an verschiedenen Diskursen darum, wie ein entsprechender Lebensstil gestaltet werden kann und soll. Dieser Umgang mit den genannten Schriften durchzieht die gesamte *Vita patrum Iurensium*. Gregor hingegen schweigt über die Verbindungen der Jurabewegung mit anderen monastischen Strömungen, beteiligt sich mit seiner *Vita De Lupicino atque Romano* jedoch ebenso an der Diskussion um die rechte Lebensweise religiös vollkommener Asketen. Während die Vernetzung der Juragemeinschaften mit Honoratus und Eucherius bereits im Kapitel III 3 thematisiert wurde, steht nun die diskursive Verbindung der Juraklöster mit Pachomius und Basilius im Zentrum der Untersuchung. Dabei wird in einem ersten Schritt aufzudecken sein, welche Schriften der beiden Mönchsväter in den Juragemeinschaften gelesen und diskutiert wurden, bevor die Diskurse erörtert werden, an denen sich sowohl die Autoren der Schriften über Pachomius und Basilius als auch diejenigen der Juraväterviten beteiligten. Parallel dazu wird zu analysieren sein, in welchem Verhältnis die Ideale, die in den Juraväterviten, der *Regula Basilii*, in Johannes Cassians Schriften, der *Regula Pachomii* sowie auch in Ausschnitten der *Historia Lausiaca* im Rahmen der *Vitae patrum* vermittelt werden, zueinander stehen.

Wie im Kapitel III 3 der vorliegenden Studie erwähnt, weist der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* darauf hin, dass in den Juraklöstern täglich unter anderem all jene Schriften gelesen wurden, die «der heilige Pachomius, der alte Abt der Syrer»<sup>163</sup>, veröffentlicht hatte. Welche Werke gemeint sind, muss zunächst ergründet werden. Die Quellen über Pachomius lassen sich in drei Korpora unterteilen: Erstens schildern verschiedene Fragmente von Viten, die in den beiden koptischen Dialekten Bohairisch und Sahidisch sowie in griechischer und arabischer Sprache verfasst wurden, das

---

163 Anon. vit. patr. Iur. 174, 8 f.: *Pachomius Syrorum priscus abba*.

Leben und Wirken des Klostergründers und Asketen.<sup>164</sup> Zweitens berichtet Palladius in seiner *Historia Lausiaca* über Pachomius und die Organisation seiner Klöster; die *Historia Lausiaca* ist in zwei verschiedenen lateinischen Versionen überliefert.<sup>165</sup> Drittens ist eine von Hieronymus in die lateinische Sprache übersetzte Regel des Pachomius erhalten, deren koptische Vorlage verloren ist. Da keine lateinischen Versionen der Viten bekannt und keine Zeugnisse für die direkte Rezeption der lateinischen Übersetzungen der *Historia Lausiaca* überliefert sind,<sup>166</sup> sich die Pachomiusregel des Hieronymus im lateinischen Westen allerdings grosser Beliebtheit erfreute,<sup>167</sup> ist davon auszugehen, dass in den Juraklöstern insbesondere die *Regula Pachomii* bekannt war.<sup>168</sup> Zudem ist möglich, dass Teile der lateinischen Fassungen der *Historia Lausiaca* in Form von sogenannten *Vitae patrum* im Umlauf waren<sup>169</sup> und die Juraklöster auf diesem Weg Kenntnis der *Historia Lausiaca* hatten. Wie im Kapitel III 1 erwähnt, handelte es sich bei den *Vitae patrum* um variable Zusammenstellungen von Resümees verschiedener lateinischer Texte.

Der Mönchsvater Pachomius wird im Kapitel 174 der anonymen Vita fälschlicherweise als Syrer bezeichnet, die bohairische und die griechische Vita berichten jedoch, dass er in der Thebais aufwuchs<sup>170</sup> und nach seiner

---

164 S. Bacht 1983, 10f., der eine anschauliche Übersicht über die erhaltenen Fragmente der *Vita Pachomii* und mögliche Abhängigkeitsverhältnisse der griechischen, koptischen und arabischen Fassungen bietet. Die koptische wird als die ursprüngliche Fassung angenommen. Eine englische Übersetzung der vollständigen bohairischen Vita sowie der in Fragmenten erhaltenen griechischen und sahidischen Fassungen, jedoch nicht der arabischen Version bietet Veilleux 1980.

165 Adelheid Wellhausen bietet eine hervorragende textkritische Einführung in die beiden Fassungen sowie eine Edition der kürzeren Version. Diese war zwar weniger verbreitet als die längere, jedoch handelt es sich um die ursprüngliche Fassung, aus der die Langfassung hervorging, s. Wellhausen 2003, 459.

166 S. ebd., 210.

167 Darauf weist unter anderem Bacht 1983, 43f. hin.

168 Auch Frank 2011, 138, Anm. 210 geht davon aus, dass insbesondere die *Regula Pachomii* gelesen wurde.

169 Dies vermutet Wellhausen 2003, 210.

170 S. Anon. vit. Pachom., bo. 2f.; Anon. vit. Pachom., gr. I 2.

Zeit im Militär<sup>171</sup> ein erstes Kloster in Tabennisi<sup>172</sup> und ein zweites in Pbow einrichtete, woraufhin weitere Klostergründungen folgten und sich andere Kongregationen dem Verbund pachomianischer Klöster anschlossen.<sup>173</sup> Mit diesen Schilderungen stimmen auch die Aussagen in Hieronymus' *Praefatio* der *Regula Pachomii*<sup>174</sup> sowie die Erzählungen der *Historia Lausiaca*<sup>175</sup> überein. Bei der von Hieronymus übersetzten *Regula Pachomii* handelt es sich um die einzige vollständige Übersetzung des ursprünglichen Regeltextes; der koptische Text ist nur noch in Fragmenten erhalten.<sup>176</sup> Gemäss eigener Aussage stützte sich Hieronymus bei seiner Übertragung auf das koptische Original, wobei er zusätzlich dessen griechische Übersetzung vorliegen hatte.<sup>177</sup> Hieronymus merkt in seiner *Praefatio* ausserdem an, dass er die *Regula Pachomii* kurz nach Paulas Tod, um das Jahr 404, übersetzte.<sup>178</sup> Die grosse Zahl an Handschriften, die mehrheitlich den gesamten Inhalt der *Regula Pachomii* überliefern,<sup>179</sup> weist auf die weite Verbreitung der ins Lateinische übersetzten Regel hin. Die Texte, welche durch die Handschriften überliefert werden, lassen erkennen, dass eine längere und eine kürzere Version der *Regula Pachomii* im Umlauf waren. Seit im Jahr 1919 koptische Regelfragmente der längeren lateinischen Regelfassung entdeckt wurden, wird in der Forschung davon ausgegangen, dass Letztere die ursprüngliche Fassung ist. Bei der kürzeren Version handelt es sich folglich um eine spätere Anpassung, die in Klöstern zur Anwendung kam, deren Lebensform sich in einigen Aspekten von derjenigen der pachomianischen Gemeinschaften unterschied.<sup>180</sup> Der vollständige,

171 S. Anon. vit. Pachom., bo. 7; Anon. vit. Pachom., gr. I 4–5.

172 S. Anon. vit. Pachom., bo. 17.; Anon. vit. Pachom., gr. I 12.

173 S. Anon. vit. Pachom., bo. 49 f.; Anon. vit. Pachom., gr. I 54.

174 S. Hier. reg. Pachom. Praef. 2.

175 S. Pall. h. Laus. 18,12–16; 32.

176 Erhalten sind Bacht 1983, 42 f. zufolge 42 Paragraphen der koptischen Regel, namentlich die *Praecepta* 88–120 sowie 18 Paragraphen und das Proömium der *Praecepta atque Instituta*.

177 S. Hier. reg. Pachom. Praef. 1.

178 S. reg. Pachom. Praef. 1.

179 Während sieben Manuskripte den vollständigen Text des Hieronymus enthalten, überliefern zwölf Handschriften eine kürzere Fassung, s. die Handschriftenauflistung von Boon 1932, LX.

180 S. ebd., XXXIII; Bacht 1983, 43 f.; Joest 2016, 18.

von Hieronymus übersetzte Regeltext besteht aus vier Teilen: Während die *Praecepta* (Praec.) 144 verschiedene Anordnungen für den gemeinschaftlichen Alltag umfassen, enthalten die *Praecepta atque Instituta* (Inst.) 53 Weisungen für die Hausvorsteher.<sup>181</sup> Die *Praecepta atque Iudicia* (Iud.) hingegen bestehen aus 16 Direktiven im Umgang mit negativen Verhaltensweisen, während die darauffolgenden *Praecepta ac Leges* (Leg.) 15 Anweisungen in Ergänzung zu den *Praecepta* einschliessen. Die kürzeren Fassungen der *Regula Pachomii* hingegen lassen mehrere Paragraphen aus, stellen die Abfolge der Inhalte um und ändern sowie tauschen die Überschriften einiger Teile.<sup>182</sup> Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass es sich sowohl bei der längeren Pachomiusregel als auch bei der Kurzfassung um Texte handelt, die nicht einmalig niedergeschrieben und danach kopiert, sondern über eine längere Zeitspanne weiterentwickelt und ergänzt wurden.<sup>183</sup> Dem Kapitel 33 der *Historia Lausiaca* zufolge wurden die Regelungen ursprünglich für Männerkonvente verfasst, wobei sie auch in den Frauenklöstern zum Einsatz kamen. Dass sich die *Regula Pachomii* in erster Linie an Männer richtet, wird zudem in der Sprache der Regel deutlich: Wenn nicht, wie dies in Praec. 143 der Fall ist, explizit von den Frauengemeinschaften die Rede ist, werden stets Brüder, Hausvorsteher, Väter und Hebdomadare adressiert.

Vorweg sollen einige Überlegungen zur formalen Gestaltung der *Regula Pachomii* und der *Vita patrum Iurensium* helfen, den Regelcharakter des einen Textes mit demjenigen des anderen in ein Verhältnis zu setzen. Die *Regula Pachomii* wurde bewusst als Regelsammlung verfasst und weiterentwickelt. Mit der Schrift wurde intendiert, das gemeinschaftliche monastische Leben zu organisieren und den Mönchen und Nonnen der pachomianischen Klöster vorzuschreiben, wie sie sich verhalten sollen. In der anonymen *Vita* hingegen wird versucht, auf deskriptive Art und Weise die Lebensgrundsätze der Juragemeinschaften zu vermitteln. Dennoch hat die *Vita* den Zweck, ih-

---

181 Als Adressaten dieses Regelteils werden die *domuum praepositi* genannt, die Hausobern, die den einzelnen Häusern der pachomianischen Klöstern vorstanden. Reg. Pachom. Praef. 2 zufolge umfasste ein Haus ungefähr 40 Brüder; 30 bis 40 Häuser bildeten jeweils gemeinsam ein Kloster.

182 S. Boon 1932, XXXIIf., der die Inhalte der kürzeren Fassungen der *Regula Pachomii* schildert.

183 Auf diesen Forschungskonsens weist unter anderem auch Bacht 1983, 42 hin.

rer Adressatenschaft – Christinnen und Christen im Allgemeinen sowie Johannes und Armentarius im Spezifischen – eine Art Richtschnur für ein gutes Leben zu vermitteln und sie zur Nachahmung zu bewegen. Der Titel *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum* weist explizit darauf hin, dass das Werk als eine narrativ entfaltete Regel verstanden werden soll. Die beiden Schriften sind demnach mit einer ähnlichen Intention verfasst worden; während sich die *Regula Pachomii* allerdings primär an Gemeinschaftsklöster richtet, ist die *Vita patrum Iurensium* für einen breiteren Adressatenkreis geschrieben.

### 5.1 Ernährung

Sowohl in der *Vita patrum Iurensium* als auch in der *Regula Pachomii* wird die Haltung vermittelt, dass die Art und Weise der Nahrungsaufnahme einen wichtigen Aspekt des gemeinschaftlichen asketischen Lebens darstellt. Grundsätzlich sind sich die beiden Quellen einig, dass in einem Kloster zweimal täglich Nahrung eingenommen werden kann, wobei besonders asketisch lebende Mönche sich dadurch auszeichnen, dass sie nur einmal pro Tag speisen.<sup>184</sup> Ausserdem vermitteln die *Vita patrum Iurensium* und die *Regula Pachomii* gleichermaßen das Ideal, dass Mahlzeiten grundsätzlich bescheiden gestaltet<sup>185</sup> und gemeinsam zu sich genommen werden<sup>186</sup>, wobei die beiden Schriften in der Strenge dieser Grundsätze voneinander abweichen. In der Pachomiusregel wird explizit angeführt, dass lediglich diejenigen Brüder, die

<sup>184</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 131; Hier. reg. Pachom. Praef. 5.

<sup>185</sup> Während in den Kapiteln 8 sowie 36–40 der *Vita patrum Iurensium* darüber berichtet wird, dass in den Juraklöstern eine bescheidene Ernährung angestrebt wurde, betont Hieronymus in Praef. 5 seiner *Regula Pachomii*, dass in den pachomianischen Klöstern strenge Nahrungsaskese geübt wurde. Hieronymus' Information ist jedoch mit Vorsicht zu betrachten, denn ausser in seinem Vorwort ist in der *Regula Pachomii* an keiner Stelle von einer bescheidenen Ernährung die Rede. Vielmehr ist im Kapitel 37 f. der *Praecepta* die Rede davon, dass nach dem Essen Süssigkeiten ausgeteilt wurden.

<sup>186</sup> Gemäss Anon. vit. patr. Iur. 36–40 nahmen die Juragemeinschaften bereits zur Abtszeit des Romanus die Mahlzeiten gemeinsam ein. Hier. reg. Pachom. Praec. 28–35 zufolge wurde auch in den pachomianischen Klöstern in Gemeinschaft der Mitbrüder gespeist.

ihre Verpflegung asketischer gestalten wollten als die übrigen, für die Nahrungsaufnahme in ihren Zellen bleiben und sich dort mit kleinen Broten und ein wenig Salz verpflegen durften.<sup>187</sup> Die restlichen Mitglieder der Gemeinschaften waren an das Refektorium und die Klosterküche gebunden. Auch Brüder, die unterwegs, auf dem Feld oder auf einer Reise waren, durften sich der Regel zufolge keine Speisen kochen, sondern mussten Essen vom eigenen Kloster mitnehmen.<sup>188</sup> In der anonymen *Vita* der Juraväter wird über keine ähnlichen Handhabungen oder Weisungen berichtet, sondern lediglich der Eindruck vermittelt, dass die Juramönche ihre Mahlzeiten grundsätzlich gemeinsam einnahmen. Diese Beobachtung schliesst jedoch nicht aus, dass es in den Juraklöstern ähnliche Handhabungen hinsichtlich der Essenszubereitung gab.

Bezüglich des Genusses von Nahrungsmitteln vermittelt die *Vita patrum Iurensium* hingegen eine strengere Haltung als die *Regula Pachomii*. Wie bereits im Kapitel III 4.3 geschildert, ist in den Kapiteln 36–40 überliefert, dass Romanus und Lupicinus einst intensiv gegen den Stolz und die Gaumenlust ankämpften, welche zahlreiche Juramönche aufgrund einer überreichen Ernte und eines damit verbundenen Überflusses an Nahrung entwickelten. In der Darstellung der *Vita patrum Iurensium* waren die Juragemeinschaften in der Folge nicht mehr von den beiden Lastern betroffen, was in der Denklinie des anonymen Autors wohl daher rührte, dass sich die Juragemeinschaften fortan bescheiden ernährten. An einigen Stellen ist zudem die Rede von einer herausragenden Nahrungsaskese.<sup>189</sup> Auch die *Regula Pachomii* führt asketische Leistungen in der Selbsteinschränkung der Ernährung auf,<sup>190</sup> diese gestalten sich jedoch weniger strikt und nehmen einen geringeren Stellenwert ein als in der anonymen *Vita* der Juraväter. Zudem spricht die Pachomiusregel von *tragematia*, von Naschereien, die den Mönchen alle drei Tage nach dem Essen ausgeteilt wurden.<sup>191</sup> Die *Vita patrum Iurensium* berichtet über keine vergleichbaren Bräuche. Da die Juraklöster

---

187 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 79.

188 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 64 und 80.

189 S. z. B. die Berichte über Lupicinus in Anon. vit. patr. Iur. 66 f.; 116.

190 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 79.

191 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 37 f.

jedoch im Besitz von Honig waren,<sup>192</sup> ist es möglich, dass Süßspeisen zubereitet wurden.

Ein wichtiger Grundsatz, den beide Schriften überliefern, lautete zudem, dass alle Mitglieder der Gemeinschaften prinzipiell dieselbe Menge und Art von Nahrungsmittel erhalten sollen.<sup>193</sup> Eine Ausnahme bildeten jeweils die Kranken, die den beiden Quellen zufolge andere Speisen zu sich nehmen durften als die Gesunden, und ihr Essen in einem separaten Raum einnahmen.<sup>194</sup> Während die kranken Mönche in den pachomianischen Klöstern zusätzlich zu den üblichen Nahrungsmitteln Wein und Fischbrühe erhielten,<sup>195</sup> war ihnen in den Juraklöstern ferner gestattet, Milch und Eier zu sich zu nehmen.<sup>196</sup> Dieser Unterschied rührt vermutlich daher, dass die pachomianischen Klöster am Nil lagen, wo Fische gefangen werden konnten und Weinproduktion möglich war. Die Juraklöster hingegen besaßen höchstwahrscheinlich keine Weinberge, denn gemäss Gregor von Tours wurden sie jährlich von den Burgundern mit einer gewissen Menge Wein unterstützt.<sup>197</sup> Jedoch war das Klima in den Jurawäldern geeignet, um Hühner und Ziegen zu halten.

## 5.2 Arbeit und Gebet

Ausserdem war gemäss Auskunft der *Vita patrum Iurensium* und der *Regula Pachomii* sowohl der Alltag der Jura- als auch derjenige der pachomianischen Klöster wesentlich von Beten und Arbeiten geprägt. In beiden Texten werden drei verschiedene Begriffe zur Bezeichnung von Gebeten verwendet: Regelmässige Versammlungen zum gemeinsamen Gebet werden *synaxeis* respektive *collecta*<sup>198</sup> genannt, die Rezitation von Schrifttexten im persönlichen

192 S. Anon. vit. patr. Iur. 116.

193 S. Anon. vit. patr. Iur. 36–40 sowie Hier. reg. Pachom. Praec. 35; 73–78.

194 S. Anon. vit. patr. Iur. 66 sowie Hier. reg. Pachom. Praef. 5; Praec. 41–43; 45f.

195 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 45: *vinum et liquamen*. In Praec. 46 wird präzisiert, dass *liquamen de piscibus* gemeint ist.

196 S. Anon. vit. patr. Iur. 66: *lactes* und *oua*.

197 S. Greg. Tur. vit. patr. I, 5.

198 In der *Vita patrum Iurensium* wird das gemeinschaftliche Gebet als *synaxis*, in der *Regula Pachomii* mit *collecta* bezeichnet.



Rahmen *meditatio*. Beim dritten Ausdruck, *oratio*, handelt es sich um einen flexiblen Sammelbegriff, der beispielsweise zur Kennzeichnung von Gebets-einheiten innerhalb einer *collecta* oder zur Beschreibung eines Fürbittgebets verwendet wird.

Während sich die beiden Quellen in der prinzipiellen Unterscheidung der *synaxis* respektive *collecta* und der *meditatio* einig sind, differieren ihre Vorstellungen der Gestaltung der beiden Gebetsformen grundlegend. Der *Regula Pachomii* zufolge sollen sich Mönche oder Nonnen zweimal täglich zum gemeinsamen Gebet versammeln: einmal morgens und einmal abends.<sup>199</sup> Die Zusammenkünfte werden als *collectae* bezeichnet, die jeweils aus sechs *orationes* bestehen.<sup>200</sup> Dass während der durch *orationes* strukturierten *collectae* produktive Betätigung vorgeschrieben wurde, wird in den Kapiteln 5 und 6 der *Praecepta* deutlich:

Auch sollst du nicht untätig in der *collecta* sitzen, sondern mit flinker Hand Seile für das Geflecht der Matten vorbereiten; die Gnade des Rastens steht selbstverständlich lediglich der Schwächlichkeit des zarten Körpers zu. Und wenn derjenige, der vom Rang her der höchste ist und etwas auswendig aus der Schrift rezitiert, mit der Hand anzeigt, dass die *oratio* beendet ist, soll sich keiner verspätet erheben, sondern alle sollen gleichzeitig aufstehen.<sup>201</sup>

In der *Vita patrum Iurensium* hingegen wird an keiner Stelle erwähnt, dass die Juramönche während der gemeinschaftlichen Gebeten aufgefordert wurden zu arbeiten. Vielmehr stand gemäss der Überlieferung das Beten als solches im Zentrum der Versammlung. Zudem fand dem Kapitel 64 der anonymen *Vita* zufolge zur Abtszeit des Lupicinus lediglich abends eine Versammlung statt. Als Eugendus einige Jahre später die Juraklöster leitete, strukturierten laut dem Kapitel 130 der *Vita patrum Iurensium* bereits mehrere Gebetszeiten den Tag.

---

<sup>199</sup> Während in Hier. reg. Pachom. Praec. 10; 24 das morgendliche Gebet erwähnt wird, belegt Hier. reg. Pachom. Praec. 9; 121 die Versammlung zum abendlichen Gebet.

<sup>200</sup> S. Hier. Reg. Pachom. Praec. 23.

<sup>201</sup> Hier. Reg. Pachom. Praec. 5f.: *Nec otiosus in collecta sederis; sed funiculos in mattarum stamina manu celeri praeparabis, absque infirmitate dumtaxat corpusculi cui cessandi tribuitur uenia. Cumque manu percusserit stans prior in gradu, de scripturis quidpiam revolvens memoriter, ut oratio finiatur, nullus consurget tardius, sed omnes pariter levabuntur.*

Als zweite Gebetsform wird *meditari* genannt: An mehreren Stellen wird darauf hingewiesen, dass *aliquid de scripturis*<sup>202</sup>, irgendetwas aus den [heiligen] Schriften, meditiert werden solle. Die Schriftezitation soll der Pachomiusregel zufolge auf dem Weg zum Versammlungsraum<sup>203</sup>, in die Zellen oder zum Speiseraum<sup>204</sup>, beim Schlagen des Signalholzes, das die Mahlzeiten ankündigt, wie auch beim Austeilen von Süßigkeiten<sup>205</sup> und während der Arbeit<sup>206</sup> erfolgen. In der *Vita patrum Iurensium* hingegen wird *meditari* als eine Tätigkeit beschrieben, die nicht während, sondern neben dem restlichen Tagesprogramm stattfindet: Dem Kapitel 64 folgend widmete sich der Juraabt Lupicinus jeweils nach der abendlichen Gebetsversammlung, als die anderen Mönche zu Bett gingen, der *meditatio*. Bereits Adalbert de Vogüé hat darauf hingewiesen, dass in frühen monastischen Texten das Verb *meditari* in einem zweifachen Sinn verwendet wird. Während frühere Quellen wie die *Regula Pachomii* und die *Institutiones* Johannes Cassians und die anonyme *Regula Orientalis* mit *meditari* eine Tätigkeit bezeichnen, die parallel zur Arbeit ausgeführt wird,<sup>207</sup> gebrauchen spätere Schriften wie die *Regula Benedicti* das Verb zur Beschreibung einer Aktivität, die unabhängig von anderen Tätigkeiten ausgeführt wird.<sup>208</sup> Diese zweite Verwendung des Begriffs entspricht derjenigen in der *Vita patrum Iurensium*.

202 Hier. reg. Pachom. Praec. 3; 28; 37.

203 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 3.

204 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 28.

205 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 36f.

206 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 60.

207 S. de Vogüé 1975, 15, der darauf hinweist, dass die *Regula Orientalis* sowie die Dritte Regel der Väter auch die Schrifillesung erwähnen, diese jedoch nicht *meditatio*, sondern *lectio* nennen. Dem ist hinzuzufügen, dass ebenso in der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* von der *lectio* gesprochen wird, s. Reg. Ben. 48 und Reg. Mag. 50. In der *Vita patrum Iurensium* wird die Tischlesung *lectio* genannt, zudem wird zur Beschreibung der Lesung der Schriften von monastischen Vorbildern das Verb *lectitare* verwendet, s. Anon. vit. patr. Iur. 169,6; 174,11. Auf die Bedeutung der Lesung in den Juraklöstern und der Benedikts- und Magisterregel wird im Kapitel III 12.2 näher eingegangen.

208 Eine dritte Kategorie von monastischen Regeltexten kennt beide Formen der *meditatio*. Dazu gehört unter anderem die *Regula Magistri*, s. de Vogüé 1975. Die Unterscheidung de Vogüés ist weiter zu differenzieren: In der *Regula Pachomii* stehen Tätigkeiten wie das Schlagen des Signalholzes, das Marschieren zum Speisesaal oder ganz allgemein das Ausführen einer Arbeit im Zentrum der Anordnungen. Als sinnvolle Begleitung die-

Zudem wird in der *Regula Pachomii* der Begriff *oratio* zur Bezeichnung von Gebeten im Rahmen der gemeinschaftlichen Gebetszeiten verwendet. Während in Praec. 8 der *Regula Pachomii* *orare* als eine Tätigkeit beschrieben wird, die nebst dem Psalmensingen und der Lesung während der *collecta* stattfand, wird in Praec. 121 und 125f. spezifiziert, dass die *collecta* jeweils aus sechs *orationes* bestanden. Auch in Praec. 51 wird die enge Verknüpfung von *oratio* und *collecta* hervorgehoben:

Falls sie [die Besucher] zur Zeit der *oratio* und auch der *collecta* zum Konvent der Brüder kommen wollen und gleichen Glaubens sind, dann wird der Pförtner oder der Helfer des Gästehauses den Vater des Klosters benachrichtigen und so werden sie *ad orandum* begleitet werden.<sup>209</sup>

Die beiden Viten der Juraväter hingegen machen den Eindruck, dass *orare* und *oratio* vielseitig eingesetzt werden konnten.<sup>210</sup> Dass die *Regula Pachomii* den Begriff ausschliesslich im Zusammenhang mit den gemeinschaftlichen Gebetszeiten verwendet und nirgends von individuellen Bittgebeten spricht, während die *Vita patrum Iurensium* vermittelt, dass Bittgebete eine der zentralsten Gebetsformen eines Koinobiten darstellen, liegt vermutlich an den Gattungen und den damit verbundenen Intentionen der beiden Schriften. Die *Regula Pachomii* hat im Wesentlichen die Absicht, das gemeinschaftliche Leben in einem Kloster zu organisieren. Als Regelschrift adressiert sie die klösterliche Gemeinschaft. Die *Vita patrum Iurensium* hingegen richtet sich an Aussenstehende. Sie will die vorbildliche Lebensweise der Juramönche und -nonnen aufzeigen und teilweise auch zur Nachahmung empfehlen sowie den Leserinnen und Lesern der Schrift die Hoffnung auf Heilung und die Zuversicht geben, dass mittels der Gebete der Juramönche und des eigenen Glaubens der Heilungssuchenden Krankheiten geheilt werden können.<sup>211</sup>

---

ser Tätigkeiten wird das Rezitieren von Schrifttexten angeordnet. Johannes Cassian hingegen stellt die *meditatio* in den Mittelpunkt und empfiehlt Handarbeit als unterstützende Begleitung, s. z. B. Cassian. inst. II 12–14.

<sup>209</sup> Hier. reg. Pachom. Praec. 51,4–8: *Quod si uoluerint orationis tempore atque collectae uenire ad conuentum fratrum et eiusdem fidei fuerint, ianitor uel minister xenodochii nuntiabit patri monasterii, et sic deducentur ad orandum.*

<sup>210</sup> S. dazu die Ausführungen im Kapitel III 4.2 dieser Studie.

<sup>211</sup> S. dazu das Kapitel II der vorliegenden Studie.

Aufgrund dieser Erbauungsfunktion rücken die Bittgebete der Juramönche in das Zentrum der Schrift.

Ein weiterer Diskurs um die bestmögliche koinobitische Lebensweise beinhaltet die Rolle der Arbeit. Die anonyme wie auch Gregor von Tours' *Vita der Juraväter* und Hieronymus' Pachomiusregel überliefern das Ideal, dass Mönche zum Zweck der Selbstversorgung arbeiten.<sup>212</sup> Die drei Quellen berichten darüber, dass den Mönchen der Juraklöster und der pachomianischen Gemeinschaften unterschiedliche Aufgaben zugeteilt wurden. In der *Vita patrum Iurensium* werden nebst der Feldarbeit<sup>213</sup> das Betreiben von Mühlen und Pressen<sup>214</sup> und die Verwaltung von Lebensmitteln<sup>215</sup> erwähnt. Zudem werden Hinweise angeführt, die vermuten lassen, dass in den Juraklöstern Schafe<sup>216</sup> und vermutlich auch Ochsen und Ziegen<sup>217</sup> gehalten wurden. Die Tätigkeitsbereiche der Juramönche bewegen sich somit im Bereich der Produktion, Verarbeitung und Verwaltung von landwirtschaftlichen Produkten. In den pachomianischen Klöstern hingegen wurden Hieronymus zufolge nebst Feld- und Gartenarbeiten<sup>218</sup> sowie dem Halten von Ochsen und Schafen<sup>219</sup> auch das Flechten von Körben und Matten<sup>220</sup> sowie verschiedene weitere Handwerke<sup>221</sup> praktiziert: Einige Brüder waren Leineweber, andere

---

212 S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 10; Greg. Tur. vit. patr. I 2 sowie Hier. reg. Pachom. Das Ideal der Selbstversorgung wird in der *Regula Pachomii* zwar nicht explizit genannt; die unzähligen verschiedenen Tätigkeitsbereiche der Mönche weisen jedoch darauf hin, dass die pachomianischen Klöster zu einem Grossteil autonom funktionierten.

213 S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 24; 64; 76.

214 S. Anon. vit. patr. Iur. 52.

215 In den Juraklöstern war Anon. vit. patr. Iur. 68; 75 sowie 172 zufolge ein *oeconomus*, Verwalter, für die Einteilung der Nahrungsmittelvorräte zuständig.

216 In Anon. vit. patr. Iur. 173 ist vermerkt, dass die Juraklöster im Besitz von Wollfäden waren, was auf die Haltung von Schafen hinweist.

217 Der in Anon. vit. patr. Iur. 24 genannte Pflug lässt vermuten, dass die Juraklöster auch einen Ochsen besaßen; die in Anon. vit. patr. Iur. 66 erwähnte Milch deutet darauf hin, dass zudem Ziegen gehalten wurden.

218 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 71; 80; 108.

219 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 108.

220 S. z.B. Hier. reg. Pachom. Praec. 5; 26; 72.

221 S. Hier. reg. Pachom. Praef. 6; Praec. 111.

Schneider, Wagenbauer, Walker oder Schumacher.<sup>222</sup> Zudem waren gemäss der *Regula Pachomii* mehrere Mönche für die Versorgung der Gemeinschaften zuständig und wurden in der Küche als *ministri*<sup>223</sup> oder Bäcker<sup>224</sup> eingesetzt, andere Mitglieder wiederum waren im Bereich des Schifftransportes<sup>225</sup> tätig. Hieronymus vermittelt ein Bild der pachomianischen Gemeinschaften, das die Klöster als mehr oder weniger autark funktionierende Dörfer darstellt. Seiner *Praefatio* zufolge bestanden die Klöster jeweils aus 30 bis 40 Häusern, wobei jedem der Häuser ungefähr 40 Brüder angehörten.<sup>226</sup> Hieronymus berichtet: «Diese [Mönche] hatten in jedem einzelnen Kloster Väter, Verwalter, Hebdomadare und Minister und jedes Haus hatte einen Vorsteher».<sup>227</sup> Die Gliederung der Klöster in einzelne Häuser, die Notwendigkeit der verschiedenen Ämter und die Menge der Mönche und Nonnen lässt die Grösse der pachomianischen Klöster erahnen, die mit den Juraklöstern kaum vergleichbar ist. Weder die anonyme noch Gregors *Vita* der Juraväter überliefern konkrete Mitgliederzahlen der Juraklöster Condatisco und Lauconum. Im Kapitel 25 der *Vita patrum Iurensium* berichtet der anonyme Autor jedoch stolz, dass im Frauenkloster Balma zeitweise 105 Nonnen lebten. Die Zahl lässt vermuten, dass in den beiden Männerklöstern jeweils eine ähnliche Anzahl Mönche lebte. Dass die Klöster wesentlich mehr Personen fassten, ist kaum denkbar. Entsprechend war den beiden Viten der Juraväter zufolge keine ähnliche Einteilung der Klöster in Häuser notwendig. Gemäss dem Kapitel 126 der *Vita patrum Iurensium* hatten zur Abtszeit des dritten Juraabtes Minausus auch die Juraklöster nebst einem Abt jeweils zusätzlich einen *prae-*

---

222 Diese Tätigkeitsbereiche werden alle in Hieronymus' *Praefatio* der *Regula Pachomii* genannt, s. Hier. reg. Pachom. Praef. 6.

223 Die Köche werden in Hieronymus' Pachomiusregel *ministri*, Diener, genannt, s. Hier., reg. Pachom. 35 und 41–44. Die Formulierung der Anordnungen hinsichtlich der Zubereitung und Aushändigung von Speisen lässt erahnen, dass mit der Bezeichnung *ministri* auf die zudienende Rolle verwiesen wird, welche die Köche der *Regula Pachomii* zufolge in den pachomianischen Klöstern innehatten: Ihre Aufgabe bestand darin, die Gemeinschaften zu versorgen.

224 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 116f.

225 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 118.

226 S. Hier. reg. Pachom. Praef. 2.

227 Hier. reg. Pachom. Praef. 2,1–3: *Qui habent per singula monasteria patres, et dispensatores, et hebdomadarios [sic!], ac ministros, et singularium domuum praepositos: [...].*

*positus*, einen Mönch, der den anderen Mitgliedern der Gemeinschaft vorangestellt war und beispielsweise Arbeiten auftragen konnte. Die frappanten Ähnlichkeiten und die deutlichen Differenzen der strukturellen Gestaltung sowie der Arbeitsorganisation der pachomianischen Klöster und der Jura Klöster lassen vermuten, dass sich der Verfasser der *Vita patrum Iurensium*, ja die Juragemeinschaften allgemein, mit den in Hieronymus' Übersetzung der *Regula Pachomii* vermittelten Idealen auseinandersetzen und sie für ihre Verhältnisse adaptierten.

### 5.3 Materielle Enthaltbarkeit

Ein weiterer Aspekt, den sowohl die Quellen zur Jurabewegung als auch die *Regula Pachomii* thematisieren, betrifft die Abstinenz von Reichtum und Komfort und die Verpflichtung zur konsequenten Gütergemeinschaft. Laut Praec. 49 der *Regula Pachomii* ging ein Eintritt in ein pachomianisches Kloster mit dem Verzicht auf eigenen Besitz einher. Die Regel betont wiederholt, dass die Mitglieder alles teilen sollen und jedem Mönch beziehungsweise jeder Nonne dieselbe bescheidene Ausstattung an Kleidung und Decken zustehe. So wird beispielsweise in Praec. 81 und 82 darauf hingewiesen, dass kein Individuum zusätzliche Kleidungs- oder Geldstücke und ebenfalls keine weichere Decke besitzen dürfe. Die materielle Enthaltbarkeit erstreckt sich auch auf die Ernährung: Praec. 74–78 zufolge war es keinem Mitglied gestattet, mehr oder andere Nahrungsmittel zu sich zu nehmen als die Menge an denjenigen Speisen, die jedem zustand. Laut der *Vita patrum Iurensium* lebten ausserdem ebenso die Juramönche und -nonnen in einer Gütergemeinschaft. Mit Verweis auf die Apostelgeschichte merkt der anonyme Verfasser im Kapitel 112 an: «Denn gemäss apostolischer Verordnung sagte niemand jemals, dass irgendetwas ihm gehöre: Allein der Name war ihr Besitz, weder ihr Vermögen noch ihr Stand trennte sie voneinander.»<sup>228</sup> Zudem wird erwähnt, dass die Juragemeinschaften absichtlich bescheiden lebten und bewusst auf Reichtum verzichteten.<sup>229</sup> Auch Gregor von Tours beteiligt sich in seiner *Vita*

228 Anon. vit. patr. Iur. 112,7–10: *Nemo namque omnino, iuxta apostolicum constitutum, suum quicquam esse dicebat: nominis tantummodo proprietate quis, non facultatis aut claritatis cultu, distabat ab altero.* Vgl. Apg. 4,32.

229 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 8; 36–40; 63 f.; 131.

der Juraväter am Diskurs um die Bedeutung des Verzichtes auf Reichtum und Komfort im Leben eines Asketen. So überliefert er im Kapitel 5, dass Lupicinus Hilperichs Vorschlag, ganze Äcker und Weinberge zu übernehmen, ablehnte und das Angebot, eine jährliche Ration an Wein, Goldmünzen und Weizen zu erhalten, vorzog. Allerdings erwähnen weder Gregor noch der Autor der *Vita patrum Iurensium* ähnlich strenge Vorschriften im Umgang mit materiellen Gütern wie die *Regula Pachomii*.

#### 5.4 Dissens, Austritt und Rückkehr

Ebenso mild äussert sich der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* hinsichtlich der Frage, wie mit ehemaligen Mitgliedern der Gemeinschaften umgegangen werden soll, die das Kloster verlassen hatten und wieder zurückkehren möchten. In den Kapiteln 87–89 berichtet er über den Juramönch Dativus, der aus Stolz das Kloster verlassen hatte, sich schliesslich jedoch für eine Rückkehr entschied. Der Autor erzählt, dass Dativus flehend darum bat, wieder aufgenommen zu werden, und daraufhin im Kloster blieb. Allfällige Auflagen an Dativus oder das Einholen eines Einverständnisses des Abtes werden nicht genannt. In Praec. 136 der *Regula Pachomii* hingegen wird angeordnet, dass eine Person erst wieder aufgenommen werden darf, wenn sie Busse geleistet und der Hausvorsteher zudem die Wiederaufnahme gutgeheissen hat. Die beiden Stellen der *Vita patrum Iurensium* und der *Regula Pachomii* geben darüber Auskunft, dass es sowohl in den Juragemeinschaften als auch in den pachomianischen Klöstern vorkam, dass Mönche die Gemeinschaften verliessen und teilweise wieder zurückkehrten. Wie im Kapitel II geschildert wird, weisen die Klosteraustritte unter anderem darauf hin, dass in den Gemeinschaften Dissens hinsichtlich des Umgangs mit unterschiedlich strengen Lebensweisen der Brüder bestand. Der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* berichtet in den Kapiteln 27–34, dass aus diesem Grund einmal ein alter und erfahrener Mönch den Abt Romanus darum bat, nur noch die tüchtigen und erfahrenen Mönche im Kloster zu behalten und die restlichen fortzuschicken. Romanus habe sich gegen diese Haltung gewehrt und den Mönch unter anderem darauf hingewiesen, dass die weniger erfahrenen Mönche eine ausgeprägtere Tugendhaftigkeit aufwiesen als er, der, anstatt sich in Demut zu üben, Stolz entwickelt habe. Zudem wies Romanus

den Mönch darauf hin, dass eine tugendhafte Lebensweise kein Zustand, sondern ein Weg sei, auf dem man voranschreiten, jedoch auch zurückfallen könne. Romanus fuhr fort:

Wie oft haben einige [Mönche] aus verschiedenen Gründen die Gemeinschaft verlassen? Wie oft nämlich kamen von ihnen einige zweimal, dreimal aus der Welt zurück und, obwohl sie für lange Zeit ihr Gelübde vernachlässigt hatten, gelangten sie, nachdem sie ihre Tugendhaftigkeit wiedererlangt hatten, zur Siegespalme? Allerdings kehrten manche nicht zu den Lastern, sondern in ihre früheren Gegenden zurück, wofür man sie nicht tadeln kann. Mit so grosser Liebe und mit Eifer beachteten sie unsere Lebensgrundsätze, sodass sie, von den Gläubigen geliebt und gewählt, als allerwürdigste Priester Christi Klöster und Kirchen leiteten.<sup>230</sup>

Die Stelle gibt darüber Auskunft, dass Dativus kein Einzelfall war, sondern immer wieder Mönche die Juraklöster verliessen, wobei einige zurückkehrten und wieder akzeptiert wurden. Der Autor der *Vita patrum Iurensium* und die *Regula Pachomii* sind sich einig, dass ehemalige Mönche grundsätzlich die Möglichkeit haben sollen, wieder in die Klostergemeinschaft aufgenommen zu werden. Hieronymus zufolge galten in den pachomianischen Klöstern jedoch strengere Auflagen als in den Juraklöstern.

## 5.5 Laster und Tugenden

Ein weiteres Thema, das sowohl die *Vita patrum Iurensium* als auch Hieronymus' *Regula Pachomii* thematisieren, betrifft den Umgang mit negativen Einstellungen und Verhaltensweisen. Beide Quellen sprechen in diesem Kontext von *uitia*, Lastern, und weisen auf das Ideal hin, diese zu überwinden. Während in der *Regula Pachomii* primär mittels explizit formulierter Vor-

---

<sup>230</sup> Anon. vit. patr. Iur. 32,3–11: *Aut quotiens quidam e coenobio diuerso instinctu egressi sunt? Quotiens namque ex ipsis sunt aliqui ex saeculo bis tertioe reuersi et tamen, recuperata uirtute, derelictam dudum professionem ad palmam uictoriae perduxere? Nonnulli enim inreprehensibiliter non ad uitia, sed ad loca pristina reuertentes, tanta dilectione ac studio instituta haec nostra seruauerunt ut amore atque electione fidelium monasteriis ecclesiisque Christi sacerdotes dignissimi praesiderent.*



schriften und festgelegter Strafen gegen Laster vorgegangen wird,<sup>231</sup> wird in der *Vita patrum Iurensium* über einen behutsameren Umgang der Juramönche und Juraäbte mit problematischen Haltungen und Handlungen berichtet. Allerdings soll auch das vorbildliche Verhalten der Juraväter an das moralische Bewusstsein der Juramönche und -nonnen appellieren und dessen Beschreibung die Leserinnen und Leser der *Vita patrum Iurensium* ansprechen. In der Schrift wird, wie bereits im Kapitel III 4.3 der vorliegenden Untersuchung erwähnt, ausführlich davon erzählt, wie die Juraäbte gegen die Entstehung und Ausbreitung der *superbia*<sup>232</sup>, des Hochmutes, und der *insultatio gutturis*<sup>233</sup>, der Gaumenlust, ankämpften. Beiden Lastern wird die Tugend der *humilitas*, der Demut, entgegengestellt. Das Ideal eines Mönches, der durch und durch demütig und voller Tugenden war, verkörpert in der *Vita patrum Iurensium* der Juraabt Eugendus. Dem anonymen Verfasser zufolge lehnte Eugendus unter anderem die Priesterweihe ab, weil er sich davor fürchtete, dem Hochmut zu verfallen.<sup>234</sup> Zudem berichtet der Verfasser:

Er war, besser gesagt, er ist, wirklich der ganz selige Mann vor Christus, aus dessen Mund nie ein unrechtes Wort kam, wofür ich Gott zum Zeugen anrufe. Auch sein Ohr liess er nie beschmutzen durch tödliche Berührung mit einer bösen Zunge. Dieses Laster, besser gesagt, diese Geissel, verachtete er nämlich so sehr, wie man auch das Gift einer todbringenden Schlange nicht nur fürchtet, sondern ihr überhaupt nicht begegnen, ja sie nicht einmal sehen will. Von allen Lastern war er weit entfernt, und sein Inneres war so rein, dass sogar die seligen Apostel Christi, Petrus, Paulus und Andreas, dazu auch der apostolische, hochberühmte Mann und Bischof Martin ihm erschienen und sich mit ihm unterhielten.<sup>235</sup>

231 Die *Praecepta atque Iudicia* enthalten beinahe ausschliesslich Anordnungen, auf welche Weise negative Haltungen und Verhaltensweisen bestraft werden sollen. Auch in den anderen Teilen der Regel sind zahlreiche Anweisungen zum Umgang mit Lastern enthalten.

232 S. Anon. vit. patr. Iur. 27–40; 87–89; 132–134.

233 S. Anon. vit. patr. Iur. 36–40.

234 S. Anon. vit. patr. 132–134.

235 Anon. vit. patr. Iur. 152: *Hic namque fuit, immo est apud Christum beatissimus homo, ex cuius ore, Deum testor, nunquam processit obloquium, cuius aures nunquam polluit maliloqui oris ferele contagium. Tantum namque detestabatur hoc uitium, immo flagitium, quantum quis letiferi anguis non solum uenenum metuit, uerum etiam occursus ipsius uitat atque conspectus. In tantum mens ipsius abstrusis uitiiis pura pollebat ut etiam beatis-*

Während der Autor der *Vita patrum Iurensium* nicht spezifiziert, was seiner Meinung nach *maliloqui*, das Schlechtreden, beinhaltet, werden in der *Regula Pachomii* konkret die Doppelzüngigkeit<sup>236</sup> und das Lügen<sup>237</sup> genannt, die es zu vermeiden gelte. Ferner wird in den *Praecepta atque Instituta* vermehrt auf die *superbia*, den Stolz, hingewiesen, welche unerwünschte Verhaltensweisen wie beispielsweise Ungehorsam, nicht berechnete Verurteilung oder Lügen verursache.<sup>238</sup> Negatives Verhalten jeglicher Art wurde den *Praecepta atque Iudicia* zufolge ermahnt und bestraft. In den *Praecepta atque Instituta* wird ausserdem festgehalten, dass der Hausvorsteher wie alle anderen Mönche dem Reiz der Laster nicht nachgeben soll.<sup>239</sup> Damit wird auch in der *Regula Pachomii* die Vorbildfunktion der Hausobern betont, deren Verhalten ein Einfluss auf die restlichen Mitglieder der Klöster zugemessen wird.

Der anonyme Verfasser der *Vita* weist nebst der vorbildlichen Lebensweise der Juraäbte auch auf die lobenswerte Eigenschaft des Eugendus hin, den Mitgliedern der Juragemeinschaften feinfühlig Aufgaben zuzuteilen, die sie in ihren Stärken unterstützen und ihre Laster eindämmen. So berichtet er:

Er war vor allem darauf bedacht, jedem Bruder im Kloster die Aufgabe und den Auftrag zu übertragen, für den er ihn durch die Gabe des Heiligen Geistes besonders geeignet wusste. So wies er dem bescheidenen und sanften Bruder einen Dienst oder einen Arbeitsplatz zu, wo eben Sanftmut und grosse Geduld in keiner Weise die Ungeduld eines anderen Bruders aufreizten. Sah er andere, die vielleicht stolz und eingebildet waren, dann duldet er nicht, dass sie sich absonderten; denn von üblem Rat angestiftet oder von der eigenen Überheblichkeit verführt, könnten sie gar tief fallen und müssten dann in Unkenntnis ihrer eigenen Fehler und Laster öffentlich gescholten werden.<sup>240</sup>

---

*simos Christi apostolos Petrum ac Paulum sanctumque Andream, adaeque apostolicum conspicuumque uirum Martinum episcopum et conloquio fuerit potitus et uisu.* Die deutsche Übersetzung entspricht derjenigen von Karl Suso Frank.

<sup>236</sup> S. Hier. reg. Pachom. Inst. 18,7.

<sup>237</sup> S. Hier. reg. Pachom. Iud. 1; 3.

<sup>238</sup> S. Hier. reg. Pachom. Inst. 18,9; 18,36; 18,44 f.

<sup>239</sup> S. Hier. reg. Pachom. Inst. 18,32.

<sup>240</sup> Anon. vit. patr. Iur. 149: *Et hoc studebat omnimodis, ut unusquisque illi rei uel studio in monasterio deseruiret in quo eum dono sancti Spiritus pollere eminentius perspexisset. Atque ideo mansuetum ac lenem illi ordinabat officio uel loco famulari ubi mansuetu-*

Auch die Hinweise in der *Regula Pachomii*, dass die Brüder lediglich Arbeiten verrichten durften, die ihnen vom Hausobern zugeteilt wurden,<sup>241</sup> könnten aus ähnlichen Motiven verfasst worden sein. Zumindest berichtet Palladius in den Kapiteln 4 und 5 seiner *Historia Lausiaca* davon, dass die Brüder der pachomianischen Klöster nach ihrer Neigung, ihrem Charakter und ihrer Lebensführung in 24 verschiedene Abteilungen eingeteilt wurden. Hinter dieser Einteilung der Brüder könnte die Absicht stecken, den Mönchen einfacher geeignete Aufgaben zuteilen zu können. Insgesamt weichen die Erzählungen in der *Vita patrum Iurensium* nur wenig von den Empfehlungen der *Regula Pachomii* ab, wie mit Lastern umgegangen werden soll. Der anonyme Autor grenzt sich lediglich von der Haltung ab, dass negatives Verhalten bestraft werden soll. In der *Vita patrum Iurensium* wird erwähnt, dass die Juraäbte stets auf geduldige und einfühlsame Weise ihren Brüdern den vorbildlichen Umgang mit Lastern lehrten.<sup>242</sup>

Die narrativ entfaltete Klosterregel der *Vita patrum Iurensium*<sup>243</sup> sowie die explizit als Anleitung entwickelte *Regula Pachomii* betonen zudem wiederholt die Bedeutung des Gehorsams in Koinobitenklöstern. Während in der *Vita patrum Iurensium* insbesondere von der Folgsamkeit gegenüber den Äbten die Rede ist, thematisiert die *Regula Pachomii* primär den Gehorsam gegenüber den Hausobern. So ist beispielsweise in Praec. 84 der Pachomiusregel festgehalten, dass jeder, der im Kloster umherlaufen oder das Kloster verlassen möchte, zuerst die Erlaubnis des Hausobers erhalten muss. In Praec. 106 wird zudem betont, dass die Mönche nichts annehmen dürfen, wenn der Hausvorsteher es nicht anordnet. Und in Praec. 123 sowie Inst. 4 wird vorgeschrieben, dass nur Arbeiten verrichtet werden dürfen, die einem zugeteilt werden. Laut Iud. 5, 6 und 8 waren die Äbte und Hausobers zudem

---

*dinis ac patientiae bonum nullatenus inquietudo decoloraret alterius; rursusque superbiae forsitan aut uanitatis naeuo notatos non patiebatur esse sepositos, ne iudicio uirosae ac propriae elationis inflati altius grauiusque corruerent, cum culpas ac uitia sua non agnouissent, in medium crebrius increpati.* Bei der deutschen Übersetzung handelt es sich um diejenige von Karl Suso Frank.

<sup>241</sup> S. Hier. reg. Pachom. Praec. 123 sowie Inst. 4.

<sup>242</sup> S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 79–81.

<sup>243</sup> Dass die *Vita patrum Iurensium* eine Klosterregel in Erzählform darstellt, wird unter anderem im Kapitel III 9.1 dieser Studie thematisiert.

angehalten, ungehorsames Verhalten zu ermahnen und zu bestrafen. Diese Anordnungen hatten zum einen sicherlich lebenspraktische Gründe; wo zwischen 40 und 1600 Mönche gemeinsam in einem Haus beziehungsweise Kloster lebten, waren Regelungen wichtig, um das Zusammenleben zu organisieren. Zum andern handelt es sich beim Gehorsam auch um eine Form der *humilitas*, der Demut. Dies wird insbesondere in der Erzählung über den Nahrungsüberfluss deutlich, der in vielen Mönchen Stolz und Essgier aufkommen liess und sie dazu bewog, ihrem Abt Romanus nicht mehr zu gehorchen.<sup>244</sup> Der anonyme Hagiograf berichtet, dass die Überwindung der Gaumenlust und des Hochmutes aus Gehorsam erfolgte und mit einer Einübung der Demuthaltung einherging. Ähnlich wie andere negative Einstellungen und Handlungen wurde laut der anonymen Vita in den Juraklöstern auch ungehorsames, hochmütiges Verhalten nicht mit Auflagen zum Bussetun bestraft, sondern auf eine subtilere, jedoch wirksame Art und Weise angegangen. So bewirkte das Vorsetzen des ungesalzenen Gerstenmehlbreis, dass diejenigen Mönche, die nicht bescheiden und demütig leben wollten, freiwillig die Gemeinschaft verliessen.

## 5.6 Isolation der Frauenklöster

Ein weiterer Diskurs, an welchem die beiden Viten der Juraväter wie auch die Quellen zu den pachomianischen Klöstern teilhaben, betrifft die Abgeschlossenheit von Frauenkonventen. Die *Regula Pachomii* überliefert in Praec. 143, dass Nonnen lediglich von Verwandten und nur in Begleitung eines älteren und bewährten Mönches besucht werden durften. Dabei wurde angeordnet, dass vorgängig der Abt informiert werden müsse. Die Erzählungen der *Historia Lausiaca*, welche in den Juraklöstern vermutlich durch sogenannte *Vitae patrum* bekannt waren, ergänzen dieses Bild der Isolation pachomianischer Frauenklöster. Im Kapitel 33 berichtet Palladius darüber, dass die Frauengemeinschaft des Klosters Tabennisi am gegenüberliegenden Flussufer lebte und zum einen wesentlich vom Männerkonvent abhängig war, zum andern kaum Besuch von Personen des anderen Geschlechts erhal-

---

<sup>244</sup> S. Anon. Vit. Patr. Iur. 36–40. Die Szene wird im Kapitel III 4.3 dieser Studie ausführlicher geschildert.

ten durfte. Lediglich dem Presbyter und dem Diakon des Männerklosters war es gestattet, die Nonnen zu besuchen, und dies nur am Sonntag. Wie Palladius erzählt, durften die Frauen nicht einmal an den Bestattungen ihrer Mitschwestern teilnehmen. Wenn eine von ihnen starb, wurde sie zum Fluss getragen. Dort wurde der Leichnam abgeholt und von den Brüdern auf der anderen Uferseite bestattet.<sup>245</sup> Möglicherweise liess sich der Autor der *Vita patrum Iurensium* in seinen Ausführungen von den in den *Vitae patrum* überlieferten Erzählungen über die Situation in den pachomianischen Klöstern inspirieren. Zumindest weisen seine Schilderungen deutliche Ähnlichkeiten mit denjenigen des Palladius auf. Wie bereits angemerkt, wird auch das Jungfrauenkloster Balma als ein Frauenkonvent beschrieben, der isoliert von der Aussenwelt existierte und dessen Mitglieder sich verpflichteten, das Klostergelände niemals zu verlassen.<sup>246</sup> Im Unterschied zur *Regula Pachomii* überliefert die *Vita patrum Iurensium*, dass nicht einmal Verwandte die Nonnen besuchten durften.<sup>247</sup> Eine Ausnahme bildet Romanus' Besuch seiner Schwester kurz vor seinem Hinscheiden.<sup>248</sup> Weshalb die Frauen abgesondert leben mussten, begründet keine der Quellen. Einige Zeit später jedoch erklärt Caesarius von Arles seinen Nonnen, denen er ebenso eine strenge Klausur vorschreibt, dass der eingeschränkte Kontakt mit Männern zur Bewahrung ihres Rufes nötig sei.<sup>249</sup> Caesarius' Verbindung zu den Juraklöstern wird im Kapitel III 11 thematisiert.

## 5.7 Diskurse als Möglichkeiten der Verbindung

Die Lektüre der Texte über die pachomianischen Klöster zeigt, dass sich der Autor der *Vita patrum Iurensium* an ähnlichen Diskursen um die vollkommene christliche Lebensweise beteiligt wie die Verfasser der *Historia Lausiaca* und der *Regula Pachomii*. Die Texte thematisieren nebst der Regelmässigkeit, dem

---

<sup>245</sup> S. Pall. h. Laus. 33.

<sup>246</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 26. Der Quellenausschnitt wird in voller Länge im Kapitel III 3.1 zitiert.

<sup>247</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 26.

<sup>248</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 60. Die Szene wurde im 15. Jh. von Jean de Vitry auf einem Holzschnitt abgebildet, s. Seite 93.

<sup>249</sup> S. Caes. Arel. reg. virg. 36: [...] *propter custodiendam famam uerstram* [...].

Inhalt und den Umständen der Nahrungsaufnahme auch die Zeiten und Formen des Gebetes, die Rolle und den Inhalt der Arbeit, den Umgang mit Reichtum und Komfort wie auch denjenigen mit Mönchen, die das Kloster verlassen haben und zurückkehren möchten. Zudem werden der Umgang mit Lastern, die Rolle des Gehorsams und die Notwendigkeit der Isolation von Frauenklöstern angesprochen. Die Diskurse, in welche die Quellen involviert waren, betreffen insbesondere Aspekte des Zusammenlebens in einer monastischen Gemeinschaft. Dies erstaunt kaum: Pachomius wurde bereits damals und wird bis heute als einer der ersten Mönche betrachtet, der die monastische Lebensweise im Rahmen einer Klostersgemeinschaft organisierte. Die von Hieronymus in die lateinische Sprache übersetzte *Regula Pachomii* bildete für die Juragemeinschaften ein geeignetes Schriftkorpus, das täglich gelesen und dessen Inhalte immer wieder neu überdacht und an die örtlichen und organisatorischen Verhältnisse der Juraklöster angepasst werden konnten. Weder in der anonymen noch in Gregors Vita der Juraväter werden explizit bestimmte Paragraphen der *Regula Pachomii* oder der *Historia Lausiaca* erwähnt oder zitiert, vielmehr ist eine Auseinandersetzung mit dem Inhalt der beiden Schriften insgesamt festzustellen. Aus diesem Grund kann weder abschliessend geklärt werden, ob in den Juragemeinschaften die längere oder die kürzere Version der *Regula Pachomii* bekannt war, noch, welche Kompilation der *Vitae Patrum* den Juraklöstern zugänglich war.

## 6. Basilius von Caesarea: Inspiration karitativen Handelns

Von Basilius sind insbesondere zahlreiche Predigten, dogmatische Schriften und Briefe, eine vollständige längere Normschrift, mehrere Fragmente eines kürzeren Regelkatalogs sowie die von Rufin von Aquileia vollständig ins Lateinische übertragene kürzere Regel erhalten. Basilius war im Westen vor allem durch Letztere bekannt, weshalb anzunehmen ist, dass der anonyme Autor insbesondere auf die *Regula Basilii*<sup>250</sup> des Rufin von Aquileia anspielt, die seiner Auskunft nach in den Juraklöstern gelesen wurde.

---

<sup>250</sup> In der vorliegenden Studie wird diese gängige Schreibweise verwendet. Klaus Zelzer, der Herausgeber der kritischen Edition von Rufins Basiliusregel, erachtet jedoch die

Im Unterschied zu Pachomius verortet der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* Basilius von Caesarea korrekt als Bischof der Hauptstadt Kappadokiens. Die Entstehung von Rufins *Regula Basilii* ist jedoch vor Basilius' Bischofszeit zu datieren. Basilius wurde um 329 n. Chr. in eine aristokratische Familie in Neocaesarea geboren. Als sein Vater in den 340er Jahren starb, zog die Familie in das Landgut Annisi, das am Fluss Iris lag. An diesem Ort gründete seine Schwester Makrina eine asketische Gemeinschaft, die Basilius inspirierte, sich selbst in der Nähe von Annisi zurückzuziehen und dort eine enthaltsame, bescheidene Lebensweise zu praktizieren. Ungefähr im Jahr 364 wurde Basilius von Bischof Eusebius in Caesarea zum Priester geweiht, woraufhin er nach Pontos zurückkehrte und in dieser Gegend erfolgreich für das monastische Gemeinschaftsleben warb. Wieder in Caesarea, schrieb er für die Asketinnen und Asketen<sup>251</sup> in Pontos 203 Antworten auf Fragen zu geistlichen und organisatorischen Aspekten der gemeinschaftlichen Lebensweise nieder. Bei dieser Lehrsammlung handelt es sich um die erste Ausgabe seiner Regel, die auch *Kleines Asketikon* genannt wird und von Rufin ins Lateinische übersetzt wurde.<sup>252</sup> Dabei muss angemerkt werden, dass es sich bei der Bezeichnung *regula* um eine spätere Zuschreibung handelt. Rufin bezeichnete die Schrift als «die Lebensgrundsätze der Mönche des heiligen Basilius, des Bischofs von Kappadokien, des durch seinen Glauben und seine Werke und alle Heiligkeit recht berühmten Mannes».<sup>253</sup> Basilius selbst reagierte mit seinem Werk ähnlich wie in seiner *Epistula XXII* auf die spezifischen Heraus-

---

Schreibweise *Regula Basilii* als ursprüngliche. Ein solcher Zusammenzug der doppelten i-Endung begegnet in spätlateinischen Texten öfters.

<sup>251</sup> Basilius selbst spricht nie von «Mönchen» oder «Nonnen», sondern stets von «Christen» oder «Christinnen», «Brüdern» oder «Schwestern» sowie «Asketen» oder «Asketinnen». Darauf verweisen ebenso Baudry/Ricard/Baguenard 2013, 16, Anm. 16.

<sup>252</sup> Der heutige Forschungskonsens, dass Rufin eine frühere Regelfassung in die lateinische Sprache übersetzte, beruht auf der Studie von Jean Gribomont. Basierend auf seinen Erkenntnissen etablierte Letzterer die Unterscheidung zwischen dem Kleinen Asketikon, der früheren Regelversion, und dem Grossen Asketikon, das zahlreiche Ergänzungen und Hinzufügungen enthält, die insbesondere während Basilius' Bischofszeit entstanden, s. Gribomont 1953.

<sup>253</sup> Rufin. reg. Basil. Praef. 6: [...], *sancti Basilii Cappadociae episcopi, viri fide et operibus et omni sanctitate satis clari, instituta monachorum*, [...].

forderungen der monastischen Gemeinschaften in Pontos.<sup>254</sup> Dabei wird deutlich, dass er an der Situation seiner Adressatinnen und Adressaten Anteil nahm und seiner Verantwortung als geistlicher Führer nachkommen wollte. Nachdem Basilius um 370 n. Chr. Bischof von Caesarea geworden war, entwickelte er seine Regel sukzessive weiter, ordnete sie neu und überarbeitete die Abschnitte. Bei der heute vollständig in griechischer Sprache überlieferten Version der Basiliusregel, die auch als *Grosses Asketikon* bezeichnet wird, handelt es sich um das Endprodukt dieser Überarbeitung.<sup>255</sup> Sie dient noch heute grossen Teilen des östlichen Mönchtums als Richtschnur. Im frühmittelalterlichen lateinischen Westen war jedoch insbesondere die von Rufin im Jahr 397 n. Chr. übersetzte *Regula Basilii* im Umlauf, weshalb davon auszugehen ist, dass der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* auf dieses Textkorpus hinweisen wollte, welches in den Juragemeinschaften täglich gelesen wurde.<sup>256</sup> Die Vorlage Rufins ist, analog zu derjenigen von Hieronymus' *Regula Pachomii*, nicht mehr erhalten. Da Rufin jedoch den Anspruch erhebt, die *Regula Basilii* zu übersetzen, kann angenommen werden, dass er mehrheitlich den Text des Basilius wiedergibt.

Obwohl die Titel der *Regula Basilii* und der *Regula Pachomii* suggerieren, dass es sich bei beiden Texten um Sammlungen von Vorschriften handelt, weisen die beiden Werke hinsichtlich ihrer literarischen Gestaltung und ihrer Intention wesentliche Unterschiede auf. Die ursprünglich koptische *Regula Pachomii* wurde aus der Initiative und Perspektive eines Kloostervorstehers erstellt und enthält Anweisungen zur Regulierung des Zusammenlebens einer monastischen Gemeinschaft. Die zunächst griechische *Regula Basilii* hingegen wurde

---

254 Wie auch Hauschild 1990, 175, Anm. 128 anmerkt, richtet sich der Brief ähnlich wie die *Regula Basilii* an eine Gemeinschaft von Asketinnen und Asketen in Pontos. Der Brief und die Regelsammlung unterscheiden sich jedoch darin, dass Ersterer keine Fragen, sondern lediglich Antworten enthält.

255 Informationen zum Leben des Basilius und – basierend auf den Erkenntnissen von Gribomont 1953 – die Hintergründe der Entstehung des Kleinen und Grossen Asketikon *Regula Basilii* schildern Silvas 2005, 1–4 sowie Döpp/Geerlings 2002, 114–116. Silvas 2005, 153–451 bietet zudem eine englische Übersetzung des Grossen Asketikons und markiert anschaulich diejenigen Teile, die bereits im Kleinen Asketikon vorhanden waren. Damit wird deutlich, bei welchen Teilen es sich um Hinzufügungen handelt, die erst während Basilius' Bischofszeit entstanden.

256 Darauf wird in Anon. vit. patr. Iur. 174 verwiesen.



in Reaktion auf Anfragen von Asketinnen und Asketen verfasst, die Basilius als eine bedeutende Autorität betrachteten und ihn um Ratschläge im Zusammenhang mit Herausforderungen des monastischen Alltags baten. Dass Basilius' Antworten meist sehr bestimmt ausfallen, liegt daran, dass er ihnen beinahe immer einen Schrifttext zugrunde legt, den man seiner Meinung nach nur auf eine Weise auslegen kann. Basilius' Reaktionen zeigen auf, dass Christinnen und Christen im Allgemeinen und Asketinnen und Asketen im Besonderen in der Heiligen Schrift alle Weisheit im Umgang mit alltäglichen Herausforderungen finden. Die Bibel bildet somit die eigentliche Richtschnur christlichen Lebens, Basilius kommt die Autorität ihrer Auslegung zu. Auch in der Pachomiusregel nimmt die Schrift eine wichtige Stellung ein. Die Bedeutung der Lesung und Rezitation von Schrifttexten wird immer wieder betont. Ohne dies explizit zu erwähnen, will damit erreicht werden, dass sich das Leben der pachomianischen Mönche und Nonnen an diesen orientiert. Die Anordnungen selbst werden jedoch lediglich selten mit der Heiligen Schrift begründet. In dieser Hinsicht sind die *Vita patrum Iurensium* und Gregors Vita der Juraväter zumindest konzeptionell näher an der Basiliusregel: Die Lebensweise und Einstellungen der Juramönche werden oftmals mit Anspielungen auf Bibeltexte oder mit Zitaten aus der Heiligen Schrift begründet, gutgeheissen oder verurteilt. Dabei beanspruchen die zwei Verfasser der Juraväterviten ebenso die Autorität, Schrifttexte auslegen sowie Handlungen und Haltungen beurteilen zu können. Die narrativ gestalteten Schriften schildern primär in deskriptiver Art und Weise die Lebensformen der Juraväter, diese können und sollen – ähnlich wie die Ratschläge in der *Regula Basilii* – von ihren Adressatinnen und Adressaten jedoch durchaus auch präskriptiv gedeutet werden.<sup>257</sup>

Bei einem Vergleich der beiden Viten der Juraväter mit Rufins *Regula Basilii* lassen sich fünf Bereiche monastischen Lebens eruieren, die der Überlieferung nach sowohl Basilius als auch die Jurakonvente beschäftigten. Erstens beinhalten diese die Tagesstruktur der Gemeinschaften, zweitens die Sorge für den Nächsten. Drittens befassen sich die *Regula Basilii* und die Viten mit der Überwindung von Sünden und der Einübung von Tugenden. Der vierte Themenbereich betrifft das Praktizieren eines enthaltsamen Lebensstils und der fünfte die Beziehungen der Gemeinschaften mit weltlichen Menschen und Mitgliedern von Frauenkonventen. Eine vollkommene christliche

---

257 S. die Überlegungen auf Seite 69 der vorliegenden Studie.

Lebensweise zeichnet sich gemäss den Viten und der lateinischen Basiliusregel durch die Beschäftigung mit allen fünf Themenbereichen aus. Im Nachfolgenden wird die Partizipation der Autoren der *Regula Basilii* und der Juraväterviten an der Diskussion um die Rolle der fünf genannten Aspekte in einem idealen christlichen Leben untersucht und in den Kontext des Netzwerks der Juraklöster eingeordnet.

### 6.1 Zeiten der Arbeit und Zeiten des Gebets

In der *Regula Basilii* wird deutlich, dass die Adressaten von Basilius' Antworten ihren Alltag – analog zu den Juragemeinschaften, zu Johannes Cassians Anweisungen und zur *Regula Pachomii* – in Zeiten der Arbeit und solche des Gebets teilten. Wann und wie oft die Psalmgebete der Asketinnen und Asketen von Pontos stattfanden, wird nicht erwähnt. Jedoch wird kommuniziert, dass dafür feste Zeiten vorgesehen waren.<sup>258</sup> Ebenso enthält die Basiliusregel nur wenige Informationen über die spezifischen Tätigkeitsbereiche der Brüder und Schwestern. Erwähnt werden nebst handwerklichen Arbeiten<sup>259</sup> die Zuständigkeit für den Vorratsraum, die Küche und ähnliche Dienste.<sup>260</sup> Rufin zufolge ordnete Basilius an, die Arbeiten den Brüdern gemäss ihrer individuellen Kraft und Eignung zuzuteilen.<sup>261</sup> Ähnlich berichtet der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* über Eugendus: «Und er bemühte sich in jeder Hinsicht, jedem einzelnen die Zuständigkeit und auch die Beschäftigung im Kloster zu übertragen, für welche er ihn durch die Gaben des Heiligen Geistes besonders geeignet erachtete.»<sup>262</sup> Die Begründungen für die produktive Betätigung fallen jedoch unterschiedlich aus. Wie bereits erwähnt, wird in den

<sup>258</sup> S. Rufin. reg. Basil. 107; 110; 137.

<sup>259</sup> In Rufin. reg. Basil. 102 ist die Rede von *eos qui noverunt artificia*, von denjenigen, die ein Handwerk können.

<sup>260</sup> S. Rufin. reg. Basil. 107: [...] *is qui circa cellarium vel coquinam vel huiusmodi opera occupatus est* [...]. In Rufin. reg. Basil. 111 wird der Aufgabenbereich des Verantwortlichen für den Lebensmittelspeicher weiter ausgeführt.

<sup>261</sup> S. Rufin. reg. Basil. 131.

<sup>262</sup> Anon. vit. patr. Iur. 149,1–3: *Et hoc studebat omnimodis, ut unusquisque illi rei uel studio in monasterio deseruiret in quo eum dono sancti Spiritus pollere eminentius perspexisset.*

beiden Viten der Juraväter darauf hingewiesen, dass die Mönche Landwirtschaft betrieben, um ihren eigenen Lebensunterhalt bestreiten zu können.<sup>263</sup> Rufin zufolge bemerkten die Asketinnen und Asketen von Pontos eine Unstimmigkeit zwischen dem Gebot zu arbeiten, um sich selbst zu ernähren, und der Anweisung, sich nicht um irdische Dinge zu sorgen, sondern um himmlische. Deshalb hätten sie sich an Basilius gewendet und ihn um Rat gefragt. Dieser habe den Widerspruch mit folgender Antwort aufgelöst:

Der Herr selbst erklärte seine Anweisung an einem anderen Ort. Dort sagte er nämlich freilich, dass es nicht nötig ist, irgendetwas in Bezug auf den Lebensunterhalt zu erstreben, indem er sagte: «Trachtet nicht darum, was ihr esst oder trinkt, denn darum kümmern sich alle Völker der Welt [Lk 12,29f.]» Und er ergänzte: «Trachtet jedoch nach dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit [Mt 6,30].» Und auf welche Weise [dies] erstrebt werden soll, zeigte er, indem er nämlich sagte: «Arbeitet nicht für die Speise, die vergänglich ist [Joh 6,27].» Er fügte hinzu: «Aber für jene, die im ewigen Leben fort dauert [Joh 6,27].» Und was diese beinhaltet, erklärte er an einem anderen Ort, wenn er sagte: «Meine Speise ist die, dass ich den Willen des Vaters tue, der mich gesandt hat [Joh 4,34]»; der Wille des Vaters jedoch ist es, den Hungernden Essen zu geben, den Durstigen etwas zum Trinken, die Nackten zu kleiden und anderes dieser Art [Mt 25,35f.]. Ferner ist es unbedingt nötig den Apostel nachzuahmen, der sagt: «In Allem habe ich euch gezeigt, dass man auf diese Weise arbeiten und sich der Schwachen annehmen soll [Apg 20,35].» Und wenn er wiederum lehrt: «Jeder einzelne soll mehr tun, was gut ist, und mit seinen Händen dafür arbeiten, dass er dem Notleidenden [etwas] geben kann [Eph 4,28].» Da uns dies also sowohl der Herr im Evangelium als auch der Apostel lehrt, ist es offenkundig, dass wir gewiss keinesfalls um uns selbst besorgt sein oder für uns selbst arbeiten dürfen. Wir sollen wegen der Anordnung des Herrn und wegen der Bedürfnisse der Nächsten bekümmert sein und recht aufmerksam gute Werke tun und zwar besonders, weil der Herr selbst empfängt, was wir in seinem Dienst tun und für derartige Hingabe das Himmelreich verspricht [Mt 25,40–46].<sup>264</sup>

263 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 10; 24; Greg. Vit. Patr. I 2.

264 S. Rufin. reg. Basil. 127: *Ipse dominus in alio loco praeceptum suum explanavit, nam ibi quidem dixit non oportere quaeri aliquid ad vitam cum dixit: «Nolite quarere quid manducetis aut quid bibatis, haec enim omnia gentes huius mundi requirunt», et addidit «Quaerite autem regnum dei et iustitiam eius.» Et quomodo oporteat quaeri indicavit; cum enim dixisset «Nolite operari cibum qui perit», addidit «Sed eum qui permanet in vitam aeternam». Et quid hoc esset ipse in alio loco ostendit dicens «Meus cibus est ut faciam voluntatem eius qui me misit, patris»; voluntas autem patris est esurientibus cibum dare, sitienti-*

Zusammengefasst plädiert Basilius dafür, dass Christinnen und Christen nicht für sich selbst, sondern für die Armen und Schwachen arbeiten sollen. Diese Lehre begründet er zum einen mit Sprüchen Jesu in den Evangelien, zum andern mit solchen des Paulus in der Apostelgeschichte sowie im Brief an die Gemeinde in Ephesus. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die in der *Regula Basilii* vermittelte Lehre nicht nur von den Viten der Juraväter. In der *Regula Pachomii* und den monastischen Schriften Cassians wird die Selbstversorgung ebenfalls als primärer Zweck des Arbeitens genannt.<sup>265</sup>

## 6.2 Die Sorge für den Nächsten

Basilius verbindet die Anordnung zu arbeiten mit derjenigen der Nächstenliebe. Bereits ganz zu Beginn der Regel wird deutlich, dass im Zentrum von Basilius' respektive Jesu Lehre einer vollkommenen christlichen Lebensweise das dreifache Gebot der Liebe steht.<sup>266</sup> Als wichtigster Aspekt wird die Liebe zu Gott hervorgehoben, die sich, wie der zitierte Quellenausschnitt veranschaulicht, insbesondere in der Liebe zum Nächsten zeigt. Damit ist die Sorge der Asketinnen und Asketen füreinander<sup>267</sup> wie auch diejenige für bedürftige Menschen ausserhalb der Gemeinschaft gemeint. Dass Basilius zur Gruppe der Armen und Schwachen ebenso kranke Personen zählt, zeigt sich im Konvent, den er vor den Stadttoren Caesareas gründete. Der Auftrag die-

---

*bus potum, nudos operire et cetera huiusmodi. Tum deinde necessarium est et apostolum imitari dicentem «Omnia ostendi vobis quia ita oportet nos laborantes suscipere infirmos» et cum iterum docet «Magis autem laboret unusquisque manibus suis operans quod bonum est, ut possit impertire necessitatem patienti.» Cum ergo haec ita nobis vel dominus in evangelio vel apostolus tradat, manifestum est quia pro nobis ipsis quidem solliciti esse non debemus neque laborare, propter mandatum autem domini et propter necessitates proximorum solliciti esse debemus et operari attentius et maxime quod dominus in se ipsum recipit ea quae in servos eius fecerimus et regnum caelorum pro huiusmodi promittit obsequiis.*

<sup>265</sup> S. z. B. Cassian. inst. X 7 f.; 22 sowie Hier. reg. Pachom. Es wurde bereits angemerkt, dass in der *Regula Pachomii* die Selbstversorgung nicht explizit als Zweck der Arbeit genannt wird, die zahlreichen Tätigkeitsbereiche der Mönche jedoch darauf hinweisen, dass die pachomianischen Gemeinschaften mehrheitlich autonom funktionierten.

<sup>266</sup> S. Rufin. reg. Basil. 1 f., wo das in Mt 22,36–40 und Mk 12,28–34 erwähnte dreifache Liebesgebot als wichtigstes Gebot hervorgehoben wird.

<sup>267</sup> Dieser Aspekt wird in Rufin. reg. Basil. 36–39 sowie 155 angesprochen.

ser Gemeinschaft bestand darin, sich um Menschen, die der Unterstützung bedurften, zu kümmern. Von Basilius selbst ist lediglich ein Dokument überliefert, das Auskunft über diese Kongregation gibt, sein Brief an den Statthalter Elias. In diesem verteidigt Basilius die Einrichtung und meint:

Wem tun wir Unrecht, wenn wir Herbergen bauen für die Fremden, welche auf der Durchreise hier anwesend sind, sowie für die, welche krankheitshalber irgendeiner Pflege bedürfen, wenn wir solchen Menschen die erforderliche Erquickung bereitstellen, Krankenpfleger, Ärzte, Lasttiere und Begleiter?<sup>268</sup>

Basilius' Ausrichtung der Armen-, Fremden- und Krankenfürsorge auf Menschen ausserhalb des Konventes wie auch seine theologische Begründung dafür,<sup>269</sup> stellten in dieser Zeit ein Novum dar.<sup>270</sup>

Obwohl die tägliche Arbeit in den Juravätern nicht direkt mit der Nächstenliebe verknüpft wird, betont der anonyme Verfasser ebenfalls deren Bedeutung innerhalb der Gemeinschaften wie auch gegenüber Fremden. So berichtet er von den Mönchen unter dem Abt Eugendus:

Mit ihrer Mittellosigkeit so sehr zufrieden, brannten sie für die Eintracht der Liebe und des Glaubens, sodass, wenn ein Bruder, der aus irgendeiner Notwendigkeit einen Auftrag erhalten hatte, bei Kälte wegging, oder wenn einer durchnässt aus einem winterlichen Regen zurückkam, sich ein jeder um die Wette beeilte, nachdem er sein angenehmeres und trockeneres Gewand und seine Schuhe ausgezogen hatte, eher den brüderlichen Körper als den eigenen zu wärmen.<sup>271</sup>

---

<sup>268</sup> Bas. Caes. epist. XCIV 35–40: Τίνα δὲ ἀδικοῦμεν καταγῶγια τοῖς ξένοις οἰκοδομοῦντες, οἷς ἂν κατὰ πάροδον ἐπιφοιτῶσι καὶ τοῖς θεραπειᾶς τινὸς διὰ τὴν ἀσθένειαν δεομένοις, καὶ τὴν ἀναγκαίαν τούτοις παραμυθίαν ἐγκαθιστῶντες, τοὺς νοσοκομοῦντας, τοὺς ἰατροῦντας, τὰ νωτοφόρα τοὺς παραπέμποντας. Die Übersetzung folgt Wolf Dieter Hauschild. Aufschluss über die Umstände und die Bedeutung von Basilius' Gründung einer karitativen Einrichtung unmittelbar vor den Stadttoren Caesarea geben die Analysen von Heiser 2013.

<sup>269</sup> S. Rufin. reg. Basil. 127. Die Stelle ist im vorherigen Unterkapitel angeführt.

<sup>270</sup> S. Müller 2009. Müller betont, dass Basilius als erster Klostergründer seine Gemeinschaften dazu verpflichtete, sich nicht nur um Kranke innerhalb der Konvente zu kümmern, sondern primär um das Wohl von Fremden bedacht zu sein.

<sup>271</sup> Anon. vit. patr. Iur. 113,1–7: *Adeo nuditate contenti caritatis ac fidei unanimitate feruebant ut, si frater forsitan pro qualibet necessitate ordinatus uspiam processisset in frigore, uel forsitan hiemali conpluuio redisset infusus, certatim quisque, a semet molliori sic-*

Zudem merkt er an, dass die Klöster oft besucht wurden: In den Kapiteln 14 und 15 ist die Rede von vielen Menschen, welche die Juramönche aufsuchten, um ihre Lebensweise kennenzulernen oder durch ihr Gebet Heilung zu erlangen. Einige davon seien gleich im Kloster geblieben. Dass die Besucherinnen und Besucher auch ernährt werden mussten, wird in den Kapiteln 68–70 deutlich, wo geschildert wird, dass Lupicinus in einer Situation der Nahrungsmittelknappheit ein Speisewunder erwirkte, womit sowohl die Brüder als auch die Gäste<sup>272</sup> versorgt werden konnten.

Was in den beiden Viten der Juraväter besonders betont wird, ist die Fürsorge der Juramönche für Kranke.<sup>273</sup> Auf die zahlreichen Heilungswunder wurde bereits im Kapitel II näher eingegangen. Wichtig ist an dieser Stelle festzuhalten, dass im Unterschied zu den Weisungen der *Regula Basilii* im Mittelpunkt der Fürsorge der Juramönche nicht zwingend arme oder andere bedürftige, sondern insbesondere kranke Personen standen. Diese Tatsache könnte andeuten, dass im Umfeld der Juraklöster mehr kranke als arme Menschen lebten. Zudem könnte damit auch darauf hingewiesen werden, dass sich die karitative Betätigung der Juramönche insbesondere auf kranke Personen richtete. Obwohl sich das Zielpublikum ihrer Fürsorge unterschied, verbindet die von Basilius gegründete Gemeinschaft an den Stadttoren von Caesarea und die Jurakonvente, dass sie sich der Überlieferung zufolge insbesondere für das Wohl von Menschen einsetzten, die nicht Teil der Konvente waren. Innerhalb des untersuchten Netzwerks der Juraklöster ist diese Ausrichtung zudem bei Martin von Tours zu beobachten.<sup>274</sup>

---

*ciorique uestimento excusso calciamentoque extracto, calefacere ac fouere fraterna potius uiscera quam propria festinaret.*

272 Wörtlich spricht der anonyme Verfasser von *fraternam et saecularium multitudinem*, von der Schar der Brüder und der Weltlichen, s. Anon. vit. patr. Iur. 70,11 f.

273 S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 43; 45–48; 114; 141–144, 145f. sowie Greg. Tur. vit. patr. I 3; I 4; I 6.

274 Sulpicius zufolge kümmerte sich Martin ebenso um arme wie um kranke Menschen, s. z.B. Sulp. Sev. vit. Mart. 3; 18. Die Verbindung der Juragemeinschaften zu Martin wird im Kapitel III 8 dieser Studie näher untersucht.

### 6.3 Erwünschte und unerwünschte Haltungen und Handlungen

Ein anderer Diskurs, an welchem die beiden Juraväterviten, Cassians monastische Schriften wie auch die *Regula Pachomii* und die *Regula Basilii* teilhaben, betrifft den Umgang mit negativen Verhaltens- und Denkweisen. Woraus diese entspringen, ist eine erste Frage, welcher sich Basilius und die beiden Hagiografen annehmen. Dabei fällt auf, dass Letztere Angriffe des Teufels verantwortlich machen und nicht weiter erklären, wie sie die Entstehung von Sünden deuten.<sup>275</sup> Basilius hingegen differenziert:

Ich glaube allgemein, dass der Teufel selbst von sich aus nicht die Ursache der Sünden sein kann. Er nutzt jedoch entweder die natürlichen Bewegungen unserer Seele oder diejenigen, die aus einem Laster entsprungen sind, für seine bösen Absichten, und wenn wir nicht wachsam sind, zieht er uns von den Unsrigen weg in das, was ihm selbst angenehm ist [d. h. die Sünde]. [...] Dass das Schlechte jedoch aus uns selbst entspringt, zeigt der Herr deutlich, wenn er sagt: «Vom Herzen gehen die schlechten Gedanken und das Übrige hervor [Mt 15,19]». Dies geschieht jedoch denjenigen, die, indem sie [ihre Samen] nicht kultivieren und veröden lassen, die Samen der naturgemäss an sich guten Dinge gänzlich vernachlässigen, wie Salomon sagt: «Wie die Bestellung des Feldes, so ist ein unverständiger Mann, und wie ein Weinberg ist ein Mann, dem Einsicht fehlt, wenn du ihn sich überlässt, wird er verwüstet sein, es wird Unkraut wachsen und er wird vernachlässigt sein [Spr 24,30 f.]».<sup>276</sup>

Der *Regula Basilii* zufolge entsprechen negative Haltungen und Handlungen somit durchaus dem Willen des Teufels, jedoch werden sie nicht durch den Satan selbst ausgelöst, sondern durch zu wenig Wachsamkeit und mangelnde Pflege der eigenen Seele. Indem gute Eigenschaften bewahrt und eingeübt werden, entstehe in einem Menschen ein fruchtbares Feld, in welchem gute Verhaltens- und Denkweisen gedeihen.

<sup>275</sup> S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 35–40; 53–55; 87–89.

<sup>276</sup> Rufin. reg. Basil. 95: *Generaliter arbitrator quod satanas ipse per se ipsum causa peccati existere nulli potest, sed motibus animae nostrae sive naturalibus sive etiam ex vitio conceptis abutitur ad voluntatem malitiae suae et de nostris nos si forte non vigilemus trahit in hoc quod ipsi gratum est, id est peccatum. [...] Quia autem mala ex nobis ipsis oriantur manifeste dominus ostendit dicens «De corde procedunt cogitationes malae et reliqua.» Hoc autem accidit his qui per negligentiam inculta et squalentia naturalium in se bonorum semina derelinquunt sicut ait Salomon quia «Sicut agricultura ita vir insipiens et sicut vinea ita homo cui deest prudentia, si relinquit eam fiet deserta et ascendent in eam spinae et erit derelicta.»*

Ähnlich verhält es sich mit Träumen. In den Kapiteln 53–55 der *Vita patrum Iurensium* wird erwähnt, dass der Diakon Sabinianus, ein eifriger und frommer Juramönch, jeweils nachts von nackten Mädchen träumte. Der anonyme Autor deutet die Träume als Angriffe des Teufels, gegen die sich Sabinianus erfolgreich wehren konnte. Basilius, der hinsichtlich der Entstehung von unerwünschten Gedanken und Handlungen grundsätzlich nach ausführlicheren Antworten trachtet, geht in seiner 48. Antwort näher auf die Frage nach dem Ursprung von beunruhigenden Träumen ein.

Sie kommen bedeutenderweise von den Regungen der Seele während des Tages sowie von ungehörigen dementsprechenden Handlungen. Wenn die Seele sich nämlich den Urteilen Gottes widmet und durch das Nachsinnen über das göttliche Gesetz und das Streben nach dem Wort Gottes gereinigt wird und dort unaufhörlich Sorge walten lässt, und immer fragt und sucht, was es ist, was Gott gefällt, dann wird sie auch entsprechende Träume haben.<sup>277</sup>

Wie schlechte Handlungen und Einstellungen haben gemäss Basilius ebenfalls negative Träume ihren Ursprung in einer unreinen Seele. In den Frage-Antwort-Einheiten 75 und 76 rät er, solche Träume unter anderem durch Nachtwachen zu umgehen und sich auf diese Weise der Kultivierung guter Eigenschaften anzunehmen. Werde diese vernachlässigt, mache sich Unkraut in Form von Sünden breit.

Eines der schlimmsten Laster ist für Basilius, Johannes Cassian und den Verfasser der *Vita patrum Iurensium* der Stolz. Wie man einen Menschen erkennt, der davon befallen ist, und wie man ihn heilt, erklärt Basilius folgendermassen:

Er wird freilich daran erkannt, dass er immer nach den herausragenderen Dingen trachtet. Er wird geheilt, wenn er den Sprüchen desjenigen glauben mag, der sagte: «Der Herr widersetzt sich den Hochmütigen [Jak 4,6; 1 Petr 5,5]». Denn dies muss man gewiss verstehen, dass derjenige, der sich auf eine Weise vor dem Verdammen

---

<sup>277</sup> Rufin. reg. Basil. 35: *Veniunt quidem haec maxime ex diurnis animae motibus et actibus indignis et congruis. Si enim vacet in iudiciis dei et expurgetur anima per meditationem legis divinae et studium verbi dei ibique indesinentem [sic!] curam gerat semper requirens et scrutans quid sit quod placeat deo, talia habebit etiam somnia.*



des Hochmuts fürchtet, unmöglich von diesem Laster geheilt werden kann, wenn er sich ihm nicht entzieht und es in allen Situationen der Versuchung umgeht.<sup>278</sup>

In der Reaktion wird deutlich, dass es sich beim Stolz um ein heimtückisches Laster handelt, das nur durch vollkommene Entsagung überwunden wird. Der anonyme Verfasser der *Vita patrum Iurensium* und Johannes Cassian weisen darauf hin, dass er weitere unerwünschte Eigenschaften wie beispielsweise die Gaumenlust auslösen kann.<sup>279</sup> Vor dieser Gefahr warnt Basilius ebenfalls, der lehrt, dass einige Laster andere bewirken können.<sup>280</sup> In den Antworten 19 und 49 wird zudem betont, dass schlechte Einstellungen und Verhaltensweisen durch die Einübung von guten bezwungen werden können. Dies wird im Abschnitt veranschaulicht, in welchem Basilius ausführt, was eine demütige Haltung auszeichnet und wie sie erlangt werden kann:

Demut allerdings bedeutet gemäss der Definition des Apostels, dass wir alle Menschen als uns übergeordnet erachten [Phil 2,3]. Erfüllen können wir sie weiter, wenn wir uns des Herrn erinnern, der sagt: «Lernt von mir, dass ich im Herzen mild und demütig bin» [Mt 11,29]; dies zeigte er in vielem und lehrte er auch oft. Ebenso müssen wir ihm glauben, der verspricht, dass «wer sich erniedrigt, erhöht werden wird» [Lk 14,11].<sup>281</sup>

Der Hochmut wird auch in Cassians *Institutiones* und in der anonymen *Vita patrum Iurensium* als schlimmes Laster beschrieben, das lediglich durch De-

---

278 Rufin. reg. Basil. 61,1–3: *Intellegitur quidem ex eo, quod semper ea quae eminentiora sunt quaerit, curatur autem si credat sententiae eius qui dixit «Superbis deus resistit». Illud sane sciendum est, quod quomodo quis timeat damnationem superbiae impossibile est curari hoc vitium, nisi abstrahat se et secedat ab omnibus occasionibus elationis, [...].*

279 S. Anon. vit. patr. Iur. 35–37; Cassian. inst. XII 6.

280 S. Rufin. reg. Basil. 22. Rufin spricht an dieser Stelle strenggenommen nicht von «Lastern» (*vitia*), sondern von den «Sünden» (*peccata*) und einem «Vergehen» (*delictum*). Insgesamt verwendet er die Bezeichnungen *vitium*, *peccatum* und *delictum* jedoch fließend und scheint die Begriffe nicht zu differenzieren. Die Lust und die Begierde nach Essen (*voluptas ac libido ciborum*) werden in Rufin. reg. Basil. 48 thematisiert.

281 Rufin. reg. Basil. 62,1 f.: *Humilitas quidem est haec, ut omnes homines aestimemus superiores nobis secundum definitionem apostoli; implere autem id possumus si memores fuerimus domini dicentis «Discite a me quia mansuetus sum et humilis corde», quod in multis saepe et ostendit et docuit, et credere ei debemus promittenti quia «Qui se humiliaverit exaltabitur»; [...].*

mut überwunden werden kann.<sup>282</sup> In der Erzählung über den erfahrenen Mönch, der gerne nur die Tugendhaften im Kloster behalten hätte, verleitet der Stolz den Alten dazu, schlecht über seine Mitbrüder zu sprechen. Romanus versucht den Bruder in einer langen Rede zunächst behutsam und schliesslich bestimmt darauf aufmerksam zu machen, dass er Menschen verurteile, «die zweifellos durch ihre Demut und ihr Gewissen besser sind»<sup>283</sup> als er, woraufhin dieser einsichtig wird und sich bessert.<sup>284</sup> Das geschilderte Verhalten des Romanus ist gut mit der Lehre der *Regula Basilii* vereinbar. Negatives Sprechen über andere wird dort streng verurteilt. Lediglich in zwei Situationen sei es erlaubt, etwas Schlechtes über eine andere Person zu sagen: entweder um sie auf ihre negativen Verhaltensweisen hinzuweisen oder um andere Brüder, welche die Handlungen positiv einschätzen, auf die Täuschung aufmerksam zu machen.<sup>285</sup> Die Bedeutung der Ermahnung als gegenseitige Hilfeleistung wird in der *Regula Basilii* wiederholt betont. In den Frage-Antwort-Einheiten 23, 26 und 122 wird deutlich, dass dadurch ermöglicht werden soll, dass die Brüder und Schwestern ihre Laster selbst erkennen und überwinden können. Ermahnung soll der Regel zufolge mit Mitgefühl und Nachsicht geschehen und hängt eng mit der Nächstenliebe zusammen. Hingegen werden diejenigen, die einem Sünder in seinem Verhalten beistehen, vor Gottes strengem Urteil gewarnt. Eine ähnliche Einschätzung der Komplizenschaft eines Sünders wird in den Juraväterviten nicht genannt: Im anonymen Bericht über den von Hochmut erfüllten Dativus, der von einigen Mitbrüdern in seinem Überlegenheitswahn unterstützt wurde, wird nicht erwähnt, dass ihnen Schuld zugewiesen wurde.<sup>286</sup>

Indessen sind sich Basilius und der anonyme Hagiograf der Juraväter grundsätzlich einig, dass man sich von Brüdern, die Lastern verfallen sind und trotz Ermahnungen keine Einsicht und folglich auch keinen Willen zu deren Überwindung zeigen, distanzieren soll.<sup>287</sup> Dennoch überliefern die beiden Jura-

282 S. Cassian. inst. XII 6; Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 87–89; 132–134. S. auch das Kapitel III 4 der vorliegenden Untersuchung.

283 Anon. vit. patr. Iur. 30,7f.: [...] *procul dubio humilitate conscientiae meliores* [...].

284 S. Anon. vit. patr. Iur. 27–34.

285 S. Rufin. reg. Basil. 42.

286 S. Anon. vit. patr. Iur. 87–89.

287 S. Rufin. reg. Basil. 28; Anon. vit. patr. Iur. 35–40.

väterviten, dass Lupicinus und Romanus hofften, dass die Sünder zur Umkehr bewegt werden. Der *Vita patrum Iurensium* zufolge teilte Lupicinus seiner Gemeinschaft einst mit, dass er davon ausgehe, dass Gott seine Diener zwar durch den Teufel versuchen, sie jedoch nicht von ihm verschlingen lasse, sondern sie errette.<sup>288</sup> Gregor von Tours hingegen berichtet, dass sich die beiden Äbte Romanus und Lupicinus im Umgang mit Mönchen, die davongelaufen waren, weil sie ihre Gaumenlust weiter ausleben wollten, uneinig waren. Lupicinus sei der Meinung gewesen, dass die Uneinsichtigen nicht zur Umkehr zu bewegen sind. Romanus hingegen habe unter Tränen erwidert:

Unter Berücksichtigung der göttlichen Barmherzigkeit glaube ich, dass er [d. h. Gott] jene nicht von seiner Schatzkammer trennen wird, aber sie zusammensuchen und aus ihnen Gewinn machen wird, weil er für jene zu leiden sich nicht zu schade ist.<sup>289</sup>

Daraufhin habe er um die Davongelaufenen getrauert und für sie gebetet, bis sie zurückkehrten. Nachdem sie Reue gezeigt hätten, seien sie schliesslich ausgeschwärmt und hätten Menschen zusammengesucht, um neue Gemeinschaften zu gründen.<sup>290</sup> Somit wird in den beiden Viten der Juraväter im Unterschied zur *Regula Basilii* die Hoffnung vermittelt, dass auch Menschen, die keine Motivation zur Bezwungung ihrer Laster zeigen, durch Gottes Gnade zur Umkehr bewegt werden können.

Mit dem Diskurs um Sünden hängt jener um Tugenden zusammen. Es wurde bereits angeführt, dass sowohl in der *Vita patrum Iurensium* als auch in der *Regula Basilii* die Bedeutung der Demut und der Nächstenliebe betont wird. Beim Gehorsam handelt es sich um eine dritte Tugend, deren Gewicht beide Quellen wiederholt unterstreichen. Wie andernorts bereits erwähnt, geht es dabei im Grunde genommen um eine Form der Demut, für deren Einübung sich die drei Juraäbte der anonymen Vita zufolge einsetzten.<sup>291</sup> In der *Regula Basilii* wird die Tugend ebenfalls ausführlich behandelt.<sup>292</sup> Im Unterschied zur *Vita patrum Iurensium* ist in Rufins Übersetzung jedoch nicht nur vom Ge-

288 S. Anon. vit. patr. Iur. 82 f.

289 Greg. Tur. vit. patr. I 3: «Credo in illo divinae miserationis respectu, quia nec illos separabit a thesauro suo, sed congregabit eos et lucri eos faciet, pro quibus pati dignatus est.»

290 S. Greg. Tur. vit. patr. I 3.

291 S. Anon. vit. patr. Iur. 36–40, s. das Kapitel III 5 dieser Studie.

292 S. insb. Rufin. reg. Basil. 13–15.

horsam gegenüber dem Abt die Rede. Vielmehr lehrt Basilius, dass alle Brüder einander gehorchen sollen «wie Diener ihren Herren; dies lehrt der Herr: <derjenige, der von euch gross sein möchte, muss der letzte und der Diener aller sein> [Mk 20,43 f; Mt 23,11].»<sup>293</sup> Dieser gegenseitige Gehorsam unter Brüdern und Schwestern stellt eine Eigenart der *Regula Basilii* dar; sowohl die *Vita patrum Iurensium* als auch die *Regula Pachomii* sowie die monastischen Schriften des Johannes Cassian enthalten keine ähnlichen Hinweise.

#### 6.4 Mässigung und Verzicht

Ein weiterer Themenbereich, mit dem sich Basilius Rufin zufolge auseinandersetzt und der ebenso die beiden Verfasser der Juraväterviten beschäftigte, betrifft die Enthaltbarkeit. Im achten Frage-Antwort-Komplex geht Basilius darauf ein, dass in allen Angelegenheiten die *continentia*, die Selbstbeherrschung, nötig sei.

Mit Selbstbeherrschung meinen wir nicht die vollkommene Enthaltung von Essen – dies würde eine gewaltvolle Zerstörung des Lebens bedeuten. Sie bedeutet jedoch, nichts Überflüssiges zu geniessen, sondern dasjenige, das für das Leben nötig ist, indem wir von demjenigen, das angenehm ist, zurückweichen und einzig diejenigen Dinge, welche die Bedürfnisse unseres Körpers verlangen, befriedigen. Kurz gesagt: Die Tugend der Selbstbeherrschung beinhaltet, auf alle Dinge, die durch die Begierde verlangt werden, zu verzichten. Folglich wird die Tugend der Selbstbeherrschung nicht nur hinsichtlich der Lust nach Essen erkannt, sondern auch, wenn wir auf alles verzichten, was uns Vergnügen bereitet und gleichzeitig der Seele schadet.<sup>294</sup>

Die Enthaltung von überflüssigem Vergnügen zum Schaden der Seele beinhaltet Basilius zufolge den Verzicht auf Eigentum, die Bescheidenheit bei

<sup>293</sup> S. Rufin. reg. Basil. 64,1: *Sicut servi dominis, secundum quod praecepit dominus quia «Qui vult in vobis esse magnus fiat omnium novissimus et omnium servus.»*

<sup>294</sup> Rufin. reg. Basil. 8,16–19: *Continentiam autem dicimus, non quod ad cibo penitus abstinendum sit, hoc enim est violenter vitam dissolvere, sed eam qua vitae usus non superfluous, sed necessarius constat, cum refugimus quod suave est et explemus ea quae sola corporis necessitas postulat. Et ut breviter dicam: omnia quae per passibilem concupiscentiam requiruntur, ab his abstinere virtus est continentiae. Et ideo ergo non solum erga cibi libidinem continentiae virtus agnoscitur, sed cum ab omnibus in quibus delectamur quidem, sed in anima laedimur, abstinemus.*

Essen und Kleidung sowie die Einschränkung des Schlafes. Es ist bereits angesprochen worden, dass der anonyme Hagiograf seinen Protagonisten Romanus, Lupicinus und Eugendus all diese Eigenschaften zuschreibt und Gregor von Tours in seiner *Vita* das Ideal der anspruchslosen Verköstigung vermittelte.<sup>295</sup>

Hinsichtlich der Ernährung lehrt Basilius in der Antwort 57, dass bei einem vollkommenen Christen der Sinn des Essens nicht Vergnügen und Lust sei, sondern die Stärkung, die man benötige, um gute Werke für Gott zu tun. Ähnlich vermitteln Gregor von Tours und der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* die Lehre, dass es die lustvolle Nahrungsaufnahme zu vermeiden und das zweckmässige Essen einzuüben gelte.<sup>296</sup> Basilius merkt zudem an, dass Speisen entsprechend den Gewohnheiten, dem Alter der verrichteten Arbeit wie auch der Kräftigkeit oder Gebrechlichkeit des Körpers verteilt werden müssen und nicht alle Brüder die identische Menge und dieselben Nahrungsmittel erhalten können. Die Gesunden jedoch sollen sich in derselben Mässigung üben.<sup>297</sup> Ebenso überliefern die *Vita patrum Iurensium* und die *Regula Pachomii*, dass alle gesunden Mitglieder der Gemeinschaften prinzipiell ähnlich enthaltsam leben sollen.<sup>298</sup> Hingegen berichten die beiden Quellen durchaus davon, dass einige gesunde Mitglieder asketischer leben wollten und durften als andere. So wird in der *Regula Pachomii* erlaubt, dass einzelne Mönche, die sich in grösserer Enthaltbarkeit üben wollen, kleinere Brote erhalten und ihre Mahlzeiten in ihren Zellen einnehmen dürfen.<sup>299</sup> Genauso überliefert die anonyme *Vita* der Juraväter, dass Lupicinus viel asketischer lebte als die anderen Brüder.<sup>300</sup> Ein weiterer Aspekt, welcher in der *Regula Basilii* hervorgehoben wird, betrifft die Motivation für eine Enthaltung von bestimmten Speisen. In der Antwort 181 wird deutlich, dass die Nahrungsaskese eine Übung im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes und keine Enthaltung nach eigenem Gutdünken sein soll.

---

295 S. Anon. vit. patr. Iur. 5; 8; 63–66; 127–131; Greg. Tur. vit. patr. I 3. Die Stellen wurden bereits im Kapitel III 4 angesprochen.

296 S. Greg. Tur. vit. patr. I 3; Anon. vit. patr. Iur. 36–40.

297 S. Rufin. reg. Basil. 9.

298 S. Anon. vit. patr. Iur. 36–40 sowie Hier. reg. Pachom. Praec. 35; 73–78.

299 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 79.

300 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 66; 116.

Auch die Bescheidenheit der Kleidung wird in der *Regula Basilii* hervorgehoben. In der Antwort 143 wird darauf hingewiesen, dass sich die Asketinnen und Asketen grundsätzlich anspruchslos und der Jahreszeit, dem Ort, der Person sowie den Gewohnheiten angepasst kleiden sollen. Zudem wird in der Antwort 95 klargestellt, dass jemand sein Gewand lediglich tauschen dürfe, wenn die Grösse nicht passe. Wenn der Grund sei, dass es bereits Gebrauchsspuren habe, sei dies nicht erlaubt. Besonders interessant ist zudem Basilius' Hinweis zu einem bestimmten Kleidungsstück, das zur Busse getragen wurde:

Der Gebrauch eines Bussgewandes ist jedoch bestimmten Umständen vorbehalten; nicht nämlich, weil es dem Körper nützt, sondern zu seinem Schmerz ist Kleidung dieser Art erfunden worden, und zur Demütigung der Seele.<sup>301</sup>

Der Scapulier aus Ziegenfell, den Lupicinus der *Vita patrum Iurensium* zufolge im Sommer gewöhnlich trug, erinnert an das *cilicium*, von welchem hier die Rede ist. Dieses war gewöhnlich aus dem Fell kilikischer Ziegen gefertigt, woher sich auch der Name ableitet. Die *Regula Basilii* informiert an dieser Stelle über den Bedeutungshorizont dieses Gewandes, der dem anonymen Hagiografen der Juraväter vermutlich bekannt war. Folglich ist zu vermuten, dass der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* mit dem Hinweis auf den Scapulier des Lupicinus die ungewöhnliche Bereitschaft des Juraabtes zur Entsaugung und eigenen Demütigung herausheben wollte.

Ein weiterer Verzicht, welcher gemäss der *Regula Basilii* eine vollkommene christliche Lebensweise ausmacht, ist derjenige auf Eigentum. Dabei fällt die Argumentation beinahe identisch aus wie in der *Vita patrum Iurensium*: In beiden Fällen wird mit Apg 4,32 argumentiert, wo erwähnt wird, dass die Jerusalemer Urgemeinde in Gütergemeinschaft lebte.<sup>302</sup> Wie bereits angemerkt, ordnet ebenso die *Regula Pachomii* den Verzicht auf Eigentum an.<sup>303</sup> Die *Regula Basilii*, die *Regula Pachomii* und die anonyme Vita der Ju-

301 Rufin. reg. Basil. 129,1: *Cilicii quidem usus habet proprium tempus, non enim propter usum corporis, sed propter afflictionem eius inventum est huiusmodi indumentum et pro humilitate animae.*

302 S. Rufin. reg. Basil. 29 sowie Anon. vit. patr. Iur. 112; die Gütergemeinschaft wird zudem in Anon. vit. patr. Iur. 170 erwähnt.

303 S. z. B. Hier. reg. Pachom. Praec. 49; 81 f.

raväter sind sich zudem einig, dass das Teilen des Besitzes unter anderem bedeutet, dass die Mönche sowohl untereinander als auch im Hinblick auf Fremde nichts geben oder annehmen dürfen, wenn die verantwortliche Person der Gemeinschaft dies nicht anordnet.<sup>304</sup>

## 6.5 Kontakte mit Frauen und Fremden

Ein letzter Diskurs, an welchem sich die *Regula Basilii* und die *Vita patrum Iurensium* beteiligen, betrifft die Beziehungen der Asketinnen und Asketen zur Aussenwelt sowie diejenigen zwischen den Frauen- und Männergemeinschaften. Während der anonyme Hagiograf der Juraväter anführt, dass die Klöster von zahlreichen Besucherinnen und Besuchern aufgesucht wurden, die zeitweise bei ihnen lebten und ernährt werden mussten,<sup>305</sup> gibt die *Regula Basilii* darüber Auskunft, dass in den Asketinnen- und Asketengemeinschaften in Pontos ebenfalls Besucherinnen und Besucher auf Zeit willkommen waren und sich teilweise den Konventen anschlossen.<sup>306</sup> Zudem wird in beiden Quellen auf das karitative Engagement der Asketinnen und Asketen eingegangen,<sup>307</sup> wodurch die Gemeinschaften mit zahlreichen Menschen in Verbindung traten. Diese Beziehung zur Aussenwelt wird auch in der *Regula Pachomii* thematisiert: In Praec. 51 ist die Rede von einem Gästehaus, welches die pachomianischen Klöster gewöhnlich hatten.

Der Kontakt zwischen Mitgliedern von Frauen- und Männerkonventen war der *Vita patrum Iurensium* und der *Regula Basilii* zufolge jedoch strenger geregelt und nur in Ausnahmesituationen erlaubt. Die Jungfrauen von Balma lebten gemäss Auskunft des anonymen Verfassers streng isoliert.<sup>308</sup> Als einzige Begegnung mit einer aussenstehenden Person ist diejenige des Romanus mit seiner Schwester überliefert: Im Kapitel 60 der *Vita patrum Iurensium* wird berichtet, dass der Juraabt diese kurz vor seinem Tod aufsuchte, um von ihr Abschied zu nehmen. Die Szene wurde im 15. Jahrhundert von Jean de Vitry auf einem Holzschnitt abgebildet, der sich heute auf der

<sup>304</sup> S. Rufin. reg. Basil. 186; Anon. vit. patr. Iur. 172; Hier. reg. Pachom. Praec. 106.

<sup>305</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 22.

<sup>306</sup> S. Rufin. reg. Basil. 87.

<sup>307</sup> S. oben, das Kapitel III 6.2.

<sup>308</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 25f.

hinteren Seite des Chorgestühls der Kathedrale von Saint-Claude befindet (Abb. 2).



Abb. 2: Romanus (Mitte) und Lupicinus (links) besuchen ihre Schwester (rechts). Holz-schnitt von Jean de Vitry im Chorgestühl der heutigen Kathedrale Saint-Pierre-Saint-Paul-et-Saint-André in Saint-Claude, 15. Jh. Foto: Stefan Jampen 2019.

Auf dem Holzschnitt ist zudem Lupicinus zu sehen, der links von Romanus steht und ihn begleitet. Auch die Vita weist darauf hin, dass Romanus, als er in Balma angekommen war, die Brüder zu sich rief, um sich von ihnen zu verabschieden und Lupicinus die Leitung der gesamten Brüderschaft zu übertragen. Die Episode deutet darauf hin, dass Ausnahmen des Kontaktes zwischen den Männergemeinschaften und dem Frauenkonvent prinzipiell möglich waren. Obwohl die *Regula Basilii* keine Informationen über die Isolation von Frauenkonventen überliefert – diesbezüglich orientiert sich die *Vita patrum Iurensium* eher an den pachomianischen Gemeinschaften –,



wird hinsichtlich des Kontaktes zwischen Asketinnen und Asketen dennoch eine ähnlich strenge Haltung wie in der anonymen Vita der Juraväter vermittelt. Basilius erklärt, dass es generell allen Männern ausser denjenigen, die für die Kommunikation zuständig sind, untersagt sei, aus Eigeninitiative den Kontakt zu einer anderen Person zu suchen. Das Sprechen mit einer Frau sei generell verboten.<sup>309</sup> Wenn jedoch eine Vorsteherin einer Schwesternkongregation abwesend sei, sei es möglich, dass ein Vorsteher sich direkt an die Asketinnen wende. Abgesehen davon sei allein der Austausch zwischen einem Vorsteher und einer Vorsteherin erlaubt, sofern dieser möglichst selten stattfinde und kurz sowie mit Anstand und Ordnung gehalten werde.<sup>310</sup> In den Antworten 199 und 201 wird zudem auf die Schweigepflicht des Priesters eingegangen, der die Beichten der Schwestern abnahm. Dieser dürfe die Äbtissin der Schwesterngemeinschaft nicht über den Inhalt der Beichte, wohl aber über die Auflagen zur Busse informieren. Die Anweisungen deuten darauf hin, dass die Asketinnen ihre Beichte bei männlichen Personen anbrachten und auf diese Weise die Geschlechter miteinander in Kontakt kamen. Von den pachomianischen Klöstern ist überliefert, dass die Isolation der Frauenkonvente wie auch der Kontakt zwischen Frauen- und Männergemeinschaften ähnlich streng geregelt war: Im Kapitel 33 der *Historia Lausiacca* wird angemerkt, dass nur der Priester und der Diakon die Schwestern besuchen durften, und dies lediglich sonntags. In Praec. 143 der *Regula Pachomii* wird zudem darauf hingewiesen, dass in den Frauenkonventen Besuche von Verwandten erlaubt waren, jedoch nur nach Voranmeldung beim Klostervorsteher.

## 6.6 Die Bedeutung der Basiliusregel im Westen

Rufin adressiert im Vorwort seiner Regelübersetzung den Abt Ursacius von Pinetum, der ihn gebeten habe, über die Lebensgrundsätze der Mönche im Osten zu berichten und das Werk des Basilius von Caesarea in die lateinische Sprache zu übersetzen. Er bittet seinen Empfänger, die Schrift zu verbreiten, «sodass alle Klöster in der kappadokischen Art dieselben und nicht unter-

---

309 S. Rufin. reg. Basil. 174.

310 S. Rufin. reg. Basil. 197 f.

schiedliche Lebensgrundsätze oder Vorschriften umsetzen.»<sup>311</sup> Damit wünscht er sich, dass die *Regula Basilii* auch im Westen zur einheitlichen Richtschnur der gemeinschaftlichen Lebensweise wird. Bekanntlich erreichte er dieses Ziel nicht unmittelbar. Obwohl Rufins Übersetzung im Westen mit Interesse gelesen wurde, ist nicht bekannt, dass sie in einem oder mehreren Klöstern als alleiniger Normenkatalog anerkannt und verwendet wurde. Für das 5. und 6. Jahrhundert ist vielmehr überliefert, dass die meisten monastischen Bewegungen mehrere normative Texte lasen, sich mit den darin vermittelten Idealen auseinandersetzten und die Lebensgrundsätze entweder unmittelbar oder adaptiert anwendeten.<sup>312</sup> Exemplarisch können hierfür die Juraklöster stehen: Der *Vita patrum Iurensium* zufolge nahm die *Regula Basilii* lediglich die Stellung einer Veröffentlichung unter vielen anderen ein, mit deren Inhalt sich die Juragemeinschaften täglich beschäftigten.

Die monastische Bildung der Juramönche und -nonnen wurde somit insbesondere durch den Austausch von schriftlich und mündlich überlieferten Idealen zwischen verschiedenen monastischen Gemeinschaften ermöglicht. In Beschäftigung mit Werken und Berichten von und über Johannes Cassian, Pachomius und Basilius entwickelten die Konvente ihre eigenen Vorstellungen eines vollkommenen christlichen Lebens. Die bisherigen Untersuchungen haben gezeigt, dass sich die beiden Viten der Juraväter, die monastischen Schriften Cassians sowie die beiden lateinischen Übersetzungen der frühen östlichen Koinobitenregeln an ähnlichen Diskursen um ein vollkommenes Leben einer Christin und eines Christen beteiligten: Stets wird die Rolle der Arbeit und des Gebets, diejenige von Lastern und Tugenden, der Sinn der Mässigung und des Verzicht sowie die Beziehung zu Frauen und Fremden genannt. Dabei wurde Basilius' Rolle in diesen Subdiskursen wie auch im umfassenden Diskurs um Heiligkeit deutlich: Im Vergleich mit den anderen genannten Schriften fällt in den überlieferten Antworten

---

311 Rufin. reg. Bas. Praef. 11: [...] *ut secundum instar Cappadociae omnia monasteria eidem et non diversis vel institutis vel observationibus vivant.*

312 Wobei mit Zelzer 1981, 628 und Diem 2019b, 234 explizit betont werden muss, dass es sich um die gleichzeitige Befolgung mehrerer normativer Texte handelte, die sich meist nicht an einer schriftlich festgehaltenen Mischregel orientierte. Zelzer hebt hervor, dass die Verwendung der *Regula Basilii* in Form einer Mischregel lediglich durch ein Manuskript belegt ist, den Codex Parisinus 12634, der in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts abgefasst worden ist.

der *Regula Basilii* insbesondere die Tiefgründigkeit und Präzision der theologischen Argumentation auf. Als inhaltliche Eigenheit kann zudem der Fokus auf die Sorge für den Nächsten und der gegenseitige Gehorsam von Brüdern und Schwestern festgehalten werden; beide Tugenden sind für Basilius unabdingbare Aspekte eines vollkommenen christlichen Lebens.

Auf welchem Weg die Juragemeinschaften mit der *Regula Basilii* ursprünglich in Berührung kamen, muss offenbleiben. Wiederum kann jedoch davon ausgegangen werden, dass die Klöster durch den Austausch mit anderen monastischen Bewegungen sowie mit Pilgerinnen und Pilgern von der Schrift erfuhren.

Es wurde bereits auf die Bedeutung der Basiliusregel in der Ostkirche aufmerksam gemacht und darauf hingewiesen, dass sich Rufin für seine Übersetzung eine ähnliche Wirkungsgeschichte in westlichen Klöstern wünschte. Auch wenn die *Regula Basilii* selten isoliert, sondern vielmehr gemeinsam mit anderen normativen Schriften gelesen wurde und nicht gänzlich die Rezeption erfuhr, die sich ihr Übersetzer erhoffte, so erreichte sie ungefähr 150 Jahre später eine bemerkenswerte Popularität: Um die Höhe der Vollkommenheit zu erreichen, wird im letzten Kapitel der *Regula Benedicti* geraten, sich mit den Lehren der heiligen Väter zu beschäftigen. Dabei wird unter anderem die *Regula Basilii* aufgeführt. Die Benediktsregel erreichte zumindest für einige Zeit das, was sich Rufin für die Basiliusregel erhoffte, und wurde im 9. Jahrhundert zur alleinigen Norm westlicher Klöster erklärt.

## 7. Antonius und Paulus: Prototypen monastischen Lebens

«Antonius, der erste Mönch»<sup>313</sup> lautet der Titel einer Studie von Peter Gemeinhardt, in welcher er sich dem Leben, der Lehre und der Legende des Antonius widmet. Der Wüstenmönch Antonius wurde in der Vergangenheit und wird heute noch oftmals als Prototyp monastischen Lebens betrachtet und verehrt.<sup>314</sup> Beeinflusst wurde diese Wirkungsgeschichte im Wesentlichen

---

<sup>313</sup> Gemeinhardt 2013.

<sup>314</sup> Diese Annahme widerspricht dem Forschungskonsens, den Diem 2019c auf den Punkt bringt: «Antony was by no means the first monk or hermit but rather – predominantly thanks to Athanasius – the most prominent and influential representative of a broader ascetic phenomenon.»

durch die *Vita Antonii*, die Athanasius, der damalige Bischof von Alexandrien, kurz nach Antonius' Tod – höchstwahrscheinlich zwischen den Jahren 356 und 362 n. Chr. – verfasste.<sup>315</sup> Die Schrift wurde nur wenige Jahre später zweimal in die lateinische Sprache übertragen: erstens durch eine anonyme Person, zweitens durch Evagrius von Antiochien.<sup>316</sup> Diese lateinischen Übersetzungen ermöglichten die Bekanntmachung der *Vita Antonii* im Westen und trieben sie voran.

Hieronymus beabsichtigte kurz darauf, eine Gegentheorie zu verbreiten, und verfasste im Jahr 376 n. Chr. die *Vita Sancti Pauli primi eremitae*<sup>317</sup>, in welcher er Paulus als ersten Eremiten, Antonius jedoch als bedeutendes Vorbild und wichtigen Lehrer anderer Asketen schildert. Gleich im ersten Kapitel kommt er auf das Verhältnis zwischen Antonius und Paulus zu sprechen:

Gar viele haben schon oft gerätselt, wer denn wohl der Mönch gewesen sei, der als Erster in der Wüste gehaust habe. Einige nämlich griffen weiter zurück und liessen den seligen Elia und Johannes den Anfang machen. Wir meinen jedoch, dass Elia mehr war als ein Mönch, und Johannes ist schon als Prophet aufgetreten, ehe er zur Welt kam. Andere wiederum – und diese Auffassung hat sich weithin durchgesetzt – erklären Antonius zum Urheber dieser Lebensform. Das ist nur zum Teil richtig; er war nämlich nicht so sehr der Vorgänger aller, als dass von ihm der allgemeine Eifer entfacht wurde. Denn Amathas und Makarios, zwei Schüler des Antonius (der Erstgenannte hat den Leichnam seines Lehrers bestattet), versichern noch heute, ein gewisser Paulus von Theben sei der Urheber gewesen: der Sache, wenn auch nicht des Namens – eine Ansicht, der auch wir beipflichten.<sup>318</sup>

315 S. Gemeinhardt 2018, 22 der davon ausgeht, dass Athanasius die *Vita Antonii* während seines dritten Exils 356–362 n. Chr. abfasste. Als *terminus post quem* kann Antonius' Lebensende im Jahre 356 angenommen werden, als *terminus ante quem* Athanasius' Hinscheiden im Jahre 373.

316 Üblicherweise wird die Abfassung der anonymen Übersetzung in den 360er Jahren, diejenige des Evagrius in den 370er Jahren angesetzt, s. ebd., 22 f.

317 *Vita des heiligen Paulus, des ersten Eremiten*. Die Abfassung des Werkes wird von Leclerc/Morales/de Vogüé 2007, 15 in das Jahr 376 datiert.

318 Hier. vit. Pauli 1,1–13: *Inter multos saepe dubitatum est a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit. Quidam enim altius repentes, a beato Elia et Ioanne principia sumpserunt. Quorum et Elias plus nobis videtur fuisse quam monachus, et Ioannes ante prophetare coepisse quam natus est. Alii autem, in quam opinionem uulgi omne consentit, adserunt Antonium huius propositi caput, quod ex parte uerum est. Non enim*

Im weiteren Verlauf der *Vita Pauli* werden der Beginn von Paulus' Rückzug in die Einsamkeit und die Geschehnisse bis zu seinem Lebensende geschildert. Gemäss den Kapiteln 4–6 zog er sich während der Christenverfolgungen zunächst auf ein abgelegenes Landgut und danach immer weiter in die Wüste zurück, bis er schliesslich auf eine Höhle stiess, wo er eine Palme und eine Quelle fand, die ihm alles boten, was er für sein Leben benötigte, und er sesshaft blieb. Nach diesen Schilderungen überspringt Hieronymus absichtlich den grössten Teil von Paulus' Lebenszeit in der Wüste<sup>319</sup> und kommt auf die Zeit kurz vor seinem Weggang zu sprechen. In den Kapiteln 7–16 berichtet er, dass dem damals 90-jährigen Antonius einst in einer Traumvision aufgetragen wurde, den 113-jährigen Paulus zu besuchen. Nach einem mühevollen Weg habe er Paulus gefunden, der ihm offenbarte, dass er bald sterben werde, und ihn bat, den Mantel des Athanasius holen zu gehen und ihn nach seinem Hinscheiden darin einzuwickeln. Nach seiner Rückkehr habe Antonius Paulus bereits tot vorgefunden, woraufhin er seinen Leichnam eingehüllt und bestattet habe. Hieronymus merkt an, dass Antonius die Tunika des Paulus daraufhin zu sich nahm und sie jeweils zu Ostern und Pfingsten anzog.

Die Schilderungen erinnern an das Kapitel 91 der *Vita Antonii*, in welchem Athanasius berichtet, dass Antonius an seinem Lebensende den nächsten Mitbrüdern auftrug, seine Kleider nach seinem Lebensende zu verteilen. Der Vita zufolge sollte Athanasius den Mantel, den er einst Antonius geschenkt hatte, sowie dessen Schaffell erhalten, der Bischof Serapion das zweite Schaffell und die beiden Brüder, die seit 15 Jahren mit Antonius zusammenlebten, das Gewand aus Ziegenfell. Damit wird in subtiler Art und Weise auf die hierarchische Ordnung der Beschenkten hingewiesen: Dietmar Wyr-

---

*tam ipse ante omnes fuit, quam ab eo omnium incitata sunt studia. Amathus uero et Macarius, discipuli Antonii, e quibus superior corpus magistri sepeliuit, etiam nunc adfirmant, Paulum quemdam Thebaeum principem rei istius fuisse, non nominis, quam opinionem nos quoque probamus.* Die Übersetzung stammt von Manfred Fuhrmann.

<sup>319</sup> S. Schulz-Wackerbarth 2017, 110–113 zeigt überzeugend auf, dass die Auslassung von Informationen zum Leben des Paulus ein Teil von Hieronymus' Programm ist: Der Hagiograf beabsichtigt, Paulus als den vollkommenen Asketen darzustellen, der im Unterschied zu Antonius bis zu seinem Lebensende in absoluter Einsamkeit lebte, weshalb niemand erfuhr, was er alles erlebte. Der Einzige, der Paulus jemals begegnete, war Antonius, s. Hier. vit. Pauli 1.

wa spricht von einer symbolischen «Übertragung der Autorität, des Charismas und der Unterweisungsvollmacht», welche durch die Verteilung der Kleider vollzogen wird.<sup>320</sup> Hieronymus' Bericht, dass Antonius nach Paulus' Tod dessen Gewand trug, kann analog gedeutet werden: Während Athanasius primär sich selbst als Begnadeten des Antonius inszeniert, hebt Hieronymus Paulus' Vorbildfunktion für Antonius hervor und schildert Letzteren als würdigen Nachfolger. Dadurch, dass Paulus' Leichnam in den Mantel des Athanasius eingewickelt wird, wird Athanasius' Einverständnis symbolisiert, Paulus als Vorgänger und Vorbild des Antonius darzustellen. Hieronymus entfaltete somit keine Vita eines unabhängigen ersten Wüstenmönches, vielmehr stellte er Antonius in Paulus' Tradition und verneinte nicht, dass Antonius schliesslich zum Vorbild vieler wurde.

In der *Vita patrum Iurensium* wird auf die *Vita Pauli* und die *Vita Antonii* Bezug genommen. Während der Held des Hieronymus als Lehrer beschrieben wird, wird derjenige des Athanasius als Vorbild skizziert: Durch die Bezeichnung des Romanus als «Schüler des Paulus» und «Nachahmer des Antonius»<sup>321</sup> wird deutlich, dass Paulus als der erste Wüstenmönch und eigentliche Lehrer, und Antonius als dessen Schüler angesehen wird, der von Romanus nachgeahmt wird. Zahlreiche Allusionen auf die *Vita Pauli* und die *Vita Antonii* lassen zudem erkennen, dass sich der anonyme Hagiograf der Juraväter mit den beiden literarischen Figuren des Paulus und Antonius auseinandersetzte und mehrere Ideen und Ideale, die in deren Viten zum Ausdruck kommen, in die *Vita patrum Iurensium* miteinfließen. Im Vergleich dazu nennt Gregor in seiner Vita das Vorbild des Antonius und Paulus nicht explizit. Indem er Lupicinus und Romanus allerdings analog zu den beiden Wüstenmönchen als Menschen schildert, die sich aus der Gesellschaft zurückzogen, um in der Einsamkeit ein bescheidenes, von Gebet und Handarbeit geprägtes Leben zu führen und dort mit Dämonen zu kämpfen und sie zu besiegen, baut er Motive in seine Vita ein, welche auf die *Vita Antonii* und die *Vita Pauli* zurückgehen.

---

320 S. Wyrwa 2009, 23 f.

321 S. Anon. vit. patr. Iur. 7,4f.: *discipulus Pauli*; 12,2: *imitator Antonii*.

## 7.1 Romanus, der Schüler des Paulus

Die Auseinandersetzung des anonymen Autors mit der *Vita Pauli* wird insbesondere ganz zu Beginn der *Vita patrum Iurensium* deutlich. Der Autor schildert Romanus' Suche nach einem geeigneten Rückzugsort in Anlehnung an den Bericht in der Paulusvita:

Der neue Gast [Romanus] suchte nun eine günstige Lage für seine Wohnstätte. Da fand er auf der Ostseite am Fuss eines felsigen Berges eine äusserst dichte Tanne, deren Zweige sich in Kreisform ausbreiteten. Mit ihrer weit ausgestreckten Haarpacht bedeckte sie den Schüler des Paulus wie einst diesen selbst. Ausserhalb des Baumkreises befand sich eine erfrischende Quelle mit eiskaltem Wasser.<sup>322</sup>

Diese Tanne diente Romanus, wie anschliessend an diese Passage erläutert wird, als Schutz vor Sonne und Regen, und umliegende Sträucher boten ihm Beeren als Verköstigung. Auch Hieronymus berichtet, dass sich Paulus bei einem felsigen Berg an einem Ort niederliess, an dem eine Palme ihre breiten Äste ausstreckte und eine Quelle sprudelte.<sup>323</sup> Im Unterschied zu Romanus' Niederlassung befand sich diejenige des Paulus jedoch in einer Höhle.

Mittels der Bezugnahme auf die *Vita Pauli* wird unter anderem auf die Parallelen der Umgebung, in welcher sich die Juramönche und -nonnen niederliessen, mit der Wüste hingewiesen, wodurch die Jurawälder als ein idealer Rückzugsort hervorgehoben werden. Wie bereits im Kapitel III 3 zur Verbindung der Juragemeinschaften mit Eucherius und Honoratus erwähnt, wurde das Wüstenkonzept im Westen ab dem 4. Jahrhundert auf abgelegene Landschaften wie Wälder, Berge und Inseln übertragen, wobei die Einsamkeit und Abgeschlossenheit zu einem konstitutiven Element eines vollkommenen Lebens wurde. Ob in einer Höhle unter einer Wüstenpalme oder in den abgelegenen Jurawäldern unter einer Tanne, beide Umgebungen schienen den Hagiografen des Paulus und Romanus geeignet, um ein bescheidenes, Gott gewidmetes Leben führen zu können. Im Verlaufe der *Vita patrum*

---

322 Anon. vit. patr. Iur. 7,1–6: *Cumque oportunitatem domicilii nouus posceret hospes, repperit ab orientali parte sub radice saxosi montis, porrectis in orbitam ramis, densissimam abietem, quae patulis diffusa comis, uelut quondam Paulum, ita texit ista discipulum. Extra cuius arboris orbem fons inriguus gelidissima fluenta praestabat, [...].* Vgl. Hier. vit. Pauli 5.

323 S. Hier. vit. Pauli 5.

*Iurensium* distanziert sich der Autor von Hieronymus' Ansicht, dass völlige Abschottung das Ideal eines christlichen Lebens sei. Vielmehr inszeniert er Romanus als eine charismatische Persönlichkeit, die viele Menschen anzog. Im Falle des Frauenklosters übernimmt der anonyme Verfasser dennoch teilweise das Ideal des Hieronymus: In den Kapiteln 25 und 26 schildert er die Jungfrauen in Balma nicht als einzeln, sondern als in Gemeinschaft lebende Jungfrauen, die völlig isoliert von der Aussenwelt waren.

Auch Gregor von Tours recurriert in den ersten beiden Kapiteln seiner *Vita* des Lupicinus und Romanus auf das Wüstenkonzept und hebt den Rückzug der beiden Brüder in die Einsamkeit hervor. Da er allerdings darauf bedacht ist, keine Verbindungen seiner Protagonisten mit anderen monastischen Strömungen zu erwähnen,<sup>324</sup> nennt er das Vorbild des Paulus und Antonius nicht.

## 7.2 Romanus, der Nachahmer des Antonius

Der Autor der *Vita patrum Iurensium* lässt Romanus zum einen in die Fussstapfen des Paulus, zum andern in diejenigen des Antonius treten. In Anlehnung an Letzteren wird vom ersten Juraabt überliefert, dass er bereits als Kind sehr genügsam gewesen sei, kein Interesse am ausgelassenen Spielen und kein Verlangen nach Bildung gehabt habe.<sup>325</sup> Der anonyme Hagiograf berichtet zudem, dass sich Romanus mit 35 Jahren<sup>326</sup> entschloss, sich in die Einsamkeit zurückzuziehen, und nach einigem Suchen einen geeigneten Platz zum Niederlassen fand.

---

<sup>324</sup> Die Beobachtung und ihre Konsequenzen werden im Kapitel IV 7 der vorliegenden Studie ausführlicher thematisiert.

<sup>325</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 5, vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 1 (Migne: 1). Dass die Juramönche die lateinische Übersetzung des Evagrius vorliegen hatten, beweisen mehrere weitere wörtliche Parallelen, die Bertrand 2018, 79–81 aufführt. Jean-Paul Migne wählte für Evagrius' Übertragung der *Vita Antonii* eine andere Kapitelnummerierung. Eine Übersicht über die verschiedenen numerischen Strukturierungen der Kapitel bietet Bertrand 2005, 306–310.

<sup>326</sup> Auch von Antonius wird berichtet, dass er sich mit 35 Jahren dazu entschied, in die Wüste zu ziehen, s. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 10–12 (Migne: 9–11).



Da der glücklichste Mann Samen und Hacke mitgebracht hatte, begann er zwischen dem zahlreichen Beten und Lesen den notwendigen bescheidenen Lebensunterhalt in der monastischen Art durch Handarbeit zu beschaffen. Er hatte reichen Überfluss, weil er nichts brauchte; er verteilte reichlich, indem er am wenigsten das vorher genoss, was an die Armen verteilt werden sollte. Keinen Schritt ging er weiter, keinen Fuss bewegte er zurück. Als Eremit betete er unablässig, und als wahrer Mönch arbeitete er für seinen eigenen Lebensunterhalt.<sup>327</sup>

Die Schilderung enthält einige monastische Ideale, die auch von Antonius überliefert sind. So wird im 3. Kapitel der *Vita Antonii* ebenfalls berichtet, dass der Wüstenmönch zu Beginn seines Rückzugs seinen einfachen Lebensunterhalt durch Handarbeit beschaffte und beständig betete. Während von Romanus jedoch erzählt wird, dass er sich von Anfang an von selbst angebautem Getreide und Gemüse ernährte, berichtet der Bischof von Antiochien, dass Antonius sich lange Zeit durch Brot versorgte, das er sich holte oder ihm gebracht wurde. Gemäss seiner Vita verspürte Antonius lediglich mit der Zeit das Verlangen, Nahrung für sich selbst anzubauen: Dem 50. Kapitel zufolge liess er sich erst, als er sich auf einen Berg in der inneren Thebais zurückzog, eine Hacke, ein Beil und ein wenig Getreidekörner bringen, woraufhin er sich fortan selbst ernährte.

Matheus Figuinha hat darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der Beschreibung der geografischen Gegebenheiten in der *Vita patrum Iurensium* um ein literarisches Konstrukt handelt, das im Wesentlichen auf die *Vita Antonii* zurückgeht. Archäologische Funde bezeugen, dass Condatisco kein abgelegener Ort war, sondern sich in der Nähe von Siedlungen und möglicherweise an einer Kreuzung von zwei Verkehrsachsen befand.<sup>328</sup> Marie-Pierre Rothé vermutet, dass zum einen eine Nord-Süd-Verbindung durch das

---

327 Anon. vit. patr. Iur. 10: *Igitur, adlatis seminibus uel sarculo, coepit illic uir beatissimus inter orandi legendique frequentiam necessitatem uictus exigui institutione monachali labore manuum sustentare: adfatim abundans, quia nihil indigens, satis erogans, quia minime pauperibus eroganda praesumens, non scilicet ultra promouens gressum, non citra referens pedem, ut heremita indesinenter orabat et ut uere monachus sustentandus alimento proprio laborabat.*

328 S. Figuinha 2019, 97; 103 f.

Tal der heutigen Bienne, zum andern eine Ost-West-Linie von Genava nach Isarnodori führte.<sup>329</sup>

Weiter wird das Vorbild des Antonius in der Anmerkung aufgegriffen, dass sich Romanus unmittelbar vor seinem Rückzug eine Zeit lang in einem Kloster in Lugdunum aufhielt, wo er den Abt Sabinus, dessen Regel und das Leben der Mönche kennenlernte. In Anlehnung an die *Vita Antonii* erklärt der anonyme Hagiograf: «Gleich einer Nektar sammelnden Biene war er, nachdem er bei jedem von ihnen die Blüten der Vollkommenheit gepflückt hatte, wieder heimgekehrt.»<sup>330</sup> Die Bienenmetapher erinnert an Antonius, welcher der *Vita Antonii* zufolge zu Beginn seines asketischen Lebens einzelne Einsiedler «wie eine kluge Biene» aufsuchte, um von ihnen zu lernen, wonach er jeweils wieder heimkehrte.<sup>331</sup> Von Antonius ist somit überliefert, was von Romanus und in den Jurageinschaften allgemein praktiziert wurde: Durch die Auseinandersetzung mit Idealen verschiedener monastischer Bewegungen entwickelten die Asketinnen und Asketen ihre eigenen Vorstellungen eines vollkommenen christlichen Lebens.

Der anonyme Autor inszeniert Romanus nicht nur am Anfang seines Rückzugs als neuen Antonius, sondern schildert seinen gesamten Werdegang analog zu demjenigen des mutmasslich ersten Wüstenmönches: Er erzählt, dass Romanus zunächst bewusst aus dem früheren Leben aussteigen wollte und nach seinem Aufenthalt in Lugdunum den *heremus*, die Wüste, aufsuchte, den er in den abgelegenen Jurawäldern fand. Mit der Zeit habe er jedoch

---

329 S. Rothé 2001, 83. In der früheren Forschung wurde meist davon ausgegangen, dass der Grossteil des Juragebirges unbesiedelt war und kaum Verkehrsachsen hindurchführten, s. z. B. Cottier 1948, 19. Diese frühere Darstellung basierte vermutlich insbesondere auf der Darstellung des anonymen Hagiografen der Juraväter, der im Kapitel 9 der *Vita patrum Iurensium* Condatisco als äusserst abgelegenen und unerreichbaren Ort beschreibt. Im Kapitel 13, in welchem er darüber berichtet, dass zwei Kleriker aus Nyon die Juraväter Romanus und Lupicinus aufsuchten, erwähnt er jedoch nicht, dass deren Weg beschwerlich war. Diese Beobachtung stärkt die Annahme, dass der Hagiograf mit seinen Darstellungen im Kapitel 9 übertreibt und Condatisco durchaus erreichbar war.

330 Anon. vit. patr. Iur. 11,4–6: [...], *quasi quaedam florifera apis, decerptis ab unoquoque perfectionum flosculis, repedarat ad pristina.*

331 S. Evagr. vit. Anton. 3: *Exinde autem si quem uigilantem in hoc studio compererat, procedens quaerebat ut apis prudentissima, nec ad habitaculum suum ante remeabat nisi eius quem cupebat frueretur aspectibus et sic tamquam munere mellis accepto, abibat sua.*

unzählige Menschen angezogen, die ihm nachfolgen wollten oder bei ihm Heilung suchten und sich um ihn sammelten. So wurde Romanus zum Leiter einer monastischen Gemeinschaft, zu einem Lehrer der bescheidenen Lebensweise und einem Heiler von Kranken.<sup>332</sup> Lupicinus werden dieselben Eigenschaften zugeschrieben.<sup>333</sup> In Anlehnung an die *Vita Antonii* wird zudem seine strenge Askese hervorgehoben und sein Einsatz für unrechtmässig unterdrückte Menschen betont.<sup>334</sup> Während Lupicinus und Romanus primär als Nachahmer des Antonius geschildert werden, wird Eugendus zum einen mit Antonius, zum andern mit Martin von Tours in eine Linie gestellt.<sup>335</sup> Der anonyme Autor berichtet:

Erleuchtet ohne Zweifel von demjenigen, der ihn bewohnte, war in seinem [Eugendus'] Gesicht grosse Freude; denn so wie ihn niemals jemand traurig sah, so erblickte ihn keiner je lachend. Die Taten oder Sitten des glückseligen Antonius und Martin verliessen niemals sein Bewusstsein. Wie von Antonius berichtet wird, zerriss niemals ein Wutanfall seine Geduld, noch erhob er seine Demut zu Prahlerei.<sup>336</sup>

332 S. Anon. vit. patr. Iur. 4–15, vgl. z. B. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 3–48; 57f.; 61–64 (Migne: 3–24; 29f.; 33–36).

333 Während Romanus seine Brüder auch durch Reden unterrichtete, führte Lupicinus vor allem durch Vorbild, s. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 71–77. Gemäss Anon. vit. patr. Iur. 24 und 61 leitete Lupicinus zunächst insbesondere die Gemeinschaft in Lauconnum, wobei ihm Romanus kurz vor seinem Hinscheiden auch das Abbatiat in Condatisco übertrug. Und Anon. vit. patr. Iur. 114 zufolge war während des Abbatiate des Lupicinus die gesamte Gemeinschaft fähig, Wunder zu wirken.

334 Lupicinus' ausserordentlich strenge Askese wird z. B. in Anon. vit. patr. Iur. 62–67; 116 betont, vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 7; 12; 45; 61; 93 (Migne: 5; 11; 22; 33; 60). Sein Einsatz für unrechtmässig unterdrückte Menschen wird in Anon. vit. patr. Iur. 92–95 thematisiert, vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 86f. (Migne: 54f.).

335 Zur Vorbildfunktion Martins in den Juraklöstern s. das Kapitel III 8 der vorliegenden Studie.

336 Anon. vit. patr. Iur. 168,1–7: *Habebat autem, nimirum habitatore inlustrante, magnam et in uultu laetitiam; nam sicut illum tristem nemo unquam uidit, ita ridentem nullus adspexit. Non illi beatorum Antonii atque Martini gesta aut mores unquam labebantur ex animo. Nunquam iste, ut de Antonio refertur, aut ira subita patientiam rupit, aut humilitatem erexit in gloriam.* Vgl. Evagr. vit. Anton. 67,1f. (Migne: 39, 156B): *Numquam ille aut ira subita concitatus patientiam rupit aut humilitatem erexit in gloriam.* Und vgl.

Geschildert wird der Idealzustand der ἀπάθεια, der Leidenschaftslosigkeit, der auf die antike Philosophie zurückgeht und in die *Vita Antonii* und die *Vita Martini* Einzug fand. Der Ausschnitt zeigt, dass bereits Martin von Tours in die Tradition des Antonius gestellt wurde. Zudem veranschaulicht er, dass sich der gallische Mönchsbischof neben dem berühmten Wüstenasketen zu einem weiteren Vorbild der Juramönche entwickelte. Diese Rezeption ist nicht ungewöhnlich: Sowohl Antonius als auch Martin wurden im spätantiken Gallien breit rezipiert. Die zwei gehören zu den ersten christlichen Asketen in ihrer Region und über beide kursierten Viten, die schilderten, wie Gott durch Wunderheilungen und das Austreiben von Dämonen in ihnen wirkte. Schliesslich vereint Antonius und Martin, dass sie beide zu den ersten Heiligen gehören, die kein blutiges Martyrium erlitten.<sup>337</sup>

### 7.3 Konfrontationen mit dem Widersacher tugendhaften Lebens

In der *Vita patrum Iurensium* und in Gregor von Tours *De Lupicino atque Romano abbatibus* wird über Zusammenstösse von Juramönchen mit dem Teufel berichtet, die eine Auseinandersetzung mit den Schilderungen in der *Vita Antonii* erkennen lassen. Analog zur *Vita Antonii* wird Satan ebenso in der anonymen Vita der Juraväter als eine Macht geschildert, die erstens in Gedanken oder Haltungen auftaucht, zweitens als verkörperter Widersacher erscheint und drittens die Gestalt eines Menschen oder eines wilden Tieres annimmt. In Gregors Vita des Lupicinus und Romanus jedoch wird seine Gestalt nicht geschildert. Unabhängig von der Erscheinungsweise wird der Teufel in allen drei Werken als eine Kraft beschrieben, welche mit allen Mitteln tugendhaft lebende Menschen von ihrem guten Weg abbringen will.

Die *Vita Antonii* beschreibt die Auseinandersetzungen ihres Protagonisten mit Satan und seinen Dämonen häufig als physische Kämpfe, bei denen

---

Sulp. Sev. vit. Mart. 27,1: *Nemo umquam illum uidit [...] ridentem; [...] caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens.*

<sup>337</sup> Darauf geht unter anderen Gemeinhardt 2013, 150–152 ein, wobei er Martin fälschlicherweise als eine Alternative zu Antonius schildert. Die gleichzeitige Rezeption des Martin und Antonius in den Juragemeinschaften zeigt, dass im 5. und 6. Jahrhundert die beiden durchaus als sich ergänzende und miteinander in Verbindung stehende Vorbilder angesehen wurden.

Antonius anfänglich auch körperliche Schmerzen zugefügt werden.<sup>338</sup> Lediglich zu Beginn seines asketischen Lebens beabsichtigt der Teufel, ihn durch einen gewaltigen Gedankensturm mit Verlockungen des Gaumens und Geldes zu versuchen und von seiner asketischen Lebensweise abzubringen.<sup>339</sup> Ähnlich wie Athanasius schildert ebenso Gregor von Tours die Wüste respektive die Jurawälder als einen Ort, der voller Dämonen ist, die sich körperlich mit den Asketen anlegen. In seiner *Vita* der Juraväter berichtet Gregor davon, dass sich Lupicinus und Romanus aufgrund der physischen Attacken und der erlittenen Pein zunächst entschieden, in die Zivilisation umzukehren, woraufhin sie jedoch von einer Frau, die sie zufällig trafen, dazu bewegt wurden, in die Einsamkeit zurückzukehren.<sup>340</sup> Im Unterschied dazu liegt der Fokus der Konfrontationen mit dem Teufel in der *Vita patrum Iurensium* auf gedanklichen Angriffen. Insgesamt drei Erzählungen handeln davon, dass der Teufel besonders tugendhafte Mönche zu Hochmut anstachelte. Einmal ist es ein erfahrener älterer Mönch, ein zweites Mal die gesamte Gemeinschaft in Condatisco und ein drittes Mal der bewährte Bruder Dativus, die vom Teufel geistig versucht werden.<sup>341</sup> Nur in einer Erzählung wird ein körperlicher Zusammenstoß mit Satan geschildert: Als der Diakon Sabinianus allen Versuchungen nicht nachgibt, wird Satan wütend und gibt ihm eine Ohrfeige.<sup>342</sup>

In der *Vita Pauli* werden keinerlei gefährliche Angriffe des Teufels erwähnt. Hieronymus nimmt die Vorstellung, dass er verschiedene Erscheinungsbilder annehmen kann, zwar auf, beschreibt die merkwürdigen Gestalten und wilden Tiere, die Antonius auf seiner Reise zu Paulus begegnen, allerdings als zahme und wohlwollende Wesen.<sup>343</sup> Damit signalisiert er, dass die bösen Dämonen, die einst die Wüste kontrollierten, von Paulus und Antonius besiegt worden sind. Da es sich bei den Jurawäldern in der Darstel-

338 S. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 8 f.; 13; 39; 51 (Migne: 7 f.; 12; 20; 25).

339 S. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 5 (Migne: 4). Über eine ähnliche Versuchung wird in Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 40 (Migne: 20) berichtet, wobei der Teufel seine Gedanken in diesem Fall durch einen Mönch äussern lässt.

340 S. Greg. Tur. vit. patr. I 1 f.

341 S. Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 35–40; 87–89.

342 S. Anon. vit. patr. Iur. 56.

343 S. Hier. vit. Pauli 7–9. Auch die Löwen, die Antonius nach Paulus' Hinscheiden begegnen, werden als zahm beschrieben, s. Hier. vit. Pauli 16.

lung des anonymen Hagiografen jedoch um Gebiete handelte, die zuvor noch nicht besiedelt waren, wird den drei Juravätern in der anonymen *Vita* eine ähnliche Aufgabe zuteil wie diejenige, die Antonius und Paulus in der ägyptischen Wüste hatten: sich den Dämonen zu stellen, sie mit Gottes Hilfe zu besiegen und sie dadurch zu zähmen.

Wie in der *Vita Antonii* wechselt Satan auch in den Berichten des anonymen Hagiografen der Juraväter die Gestalt und erscheint entweder in Form von Menschen oder Tieren. So stellt er einmal Sabinianus' sexuelle Enthaltbarkeit auf die Probe und verwandelt sich in zwei Mädchen, die sich vor dessen Augen ausziehen.<sup>344</sup> Ein zweites Mal erscheint er Dativus in der Martinsbasilika in Form eines Besessenen und offenbart ihm, dass er es gewesen sei, der ihn zu Stolz und schliesslich zum Verlassen der Gemeinschaft angestachelt habe.<sup>345</sup> Die in der *Vita Antonii* überlieferten Angriffe durch Tiere werden in der *Vita patrum Iurensium* nur am Rande rezipiert: Lediglich an einer Stelle wird eine Schlange als eine Bedrohung wahrgenommen und deshalb als eine dämonische Erscheinung interpretiert.<sup>346</sup> In der *Vita Antonii* hingegen wird berichtet, dass der Wüstenasket an jedem neuen Rückzugsort durch Löwen, Bären und weitere wilde Tiere attackiert wurde.<sup>347</sup>

Der Autor der *Vita patrum Iurensium* nennt verschiedene Methoden, mit denen seine Helden den Teufel vertreiben. In allen Fällen bleiben sie mutig und standhaft, in einigen sprechen sie den Widersacher oder die von ihm besessene Person direkt an.<sup>348</sup> Zudem wird die Ansicht vermittelt, durch das

---

<sup>344</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 53–55. Vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 5 (Migne: 4).

<sup>345</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 87–89.

<sup>346</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 57f. macht darauf aufmerksam, dass der Teufel in physischer Gestalt den Mönchen lediglich ausserhalb des Klosterareals begegnet. Er deutet dies als eine Bestätigung seiner These, dass das Kloster zu einem heiligen Ort wurde, wo solche dämonischen Erscheinungen undenkbar waren. Diese Interpretation ist jedoch mit Vorsicht zu behandeln, denn der anonyme Hagiograf berichtet, dass Satan innerhalb des Klosters durchaus anwesend war: Er wird als eine Macht geschildert, die negativen Einfluss auf Haltungen und Handlungen nehmen kann, s. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 27–35; 36–40; 87–89.

<sup>347</sup> S. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 9; 39; 51 (Migne: 8; 20; 25).

<sup>348</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 27–34; 53–56 vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 9; 11; 52 (Migne: 8; 10; 25).

Einüben einer asketischen Grundhaltung<sup>349</sup> sowie durch Beten<sup>350</sup> und das Ablegen eines Glaubensbekenntnisses<sup>351</sup> könne der Teufel besiegt werden. Und schliesslich wird auch das Kreuzeszeichen als ein Schutzmittel gegen das Böse geschildert.<sup>352</sup> Da alle Vorgehensweisen bereits in der *Vita Antonii* erwähnt werden, ist davon auszugehen, dass die Schilderungen des anonymen Autors unter anderem in Beschäftigung mit dieser entstanden sind. Gregor von Tours nennt lediglich eine Vorgehensweise, die sich zur Vertreibung des Teufels eignet: das Gebet.<sup>353</sup>

Der Umgang des anonymen Hagiografen der Juraväter mit der *Vita Antonii* wird besonders im Bericht über den erfahrenen älteren Mönch deutlich, der Romanus bittet, nur die vollkommenen Brüder im Kloster zu behalten und die übrigen wegzuschicken. Bereits die Einleitung der Erzählung enthält zahlreiche Anspielungen auf Athanasius' *Vita* des Wüstenasketen. Der anonyme Autor zitiert Evagrius' Übersetzung teilweise wörtlich und überträgt den Inhalt der Schilderungen auf die Situation in den Juragemeinschaften:

Während sich diese Dinge aufgrund des wunderbaren Lebenswandels [der Mönche] ereigneten, war der Teufel, der Feind des Christennamens, entrüstet, dass die [tugendhafte] Lebensweise vieler durch die ausserordentliche Entsagung täglich zunahm. Er wagte es deshalb, den glückseligen Romanus unter dem Vorwand eines heilsamen Rates mit der Waffe des alten Neides anzugreifen.<sup>354</sup>

349 S. Anon. vit. patr. Iur. 35–40 vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 30; 40 (Migne: 17; 20).

350 S. Anon. vit. patr. Iur. 87–89 vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 5; 8; 13; 39; 51 (Migne: 4; 7; 12; 20; 25).

351 S. Anon. vit. patr. Iur. 53–56 vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 53 (Migne: 26).

352 S. Anon. vit. patr. Iur. 57f. vgl. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 13; 23; 53 (Migne: 12; 15; 26).

353 S. Greg. Tur. vit. patr. I 1 f.

354 Anon. vit. patr. Iur. 27,1–5: *Dum haec admirabili conuersatione geruntur, inimicus nominis Christiani diabolus, indigne ferens multorum uitam copiosa cotidie abrenuntiatione succrescere, ausus est beatissimum Romanum sub colore consilii salutaris iaculo liuoris antiqui competere, [...].* Vgl. Evagr. vit. Anton. 5 (Migne: 4): *Dum haec gereret Antonius quibus omnium in se prouocaret affectum, inimicus nominis Christiani, diabolus, impatienter ferens [...].* Auch in der ersten langen Rede an seine Schüler warnt Antonius zwei-

Wie der Teufel im Kapitel 5 der *Vita Antonii* den tugendhaften Lebenswandel des Antonius nicht ertragen kann, so ist er auf die Mönche in den Jurageinschaften neidisch. Im weiteren Verlauf entlarvt Romanus den Vorschlag des erfahrenen Mönchs als von Satan verursachten Hochmut.<sup>355</sup> Analog äussert sich der Widersacher im Kapitel 40 der *Vita Antonii* durch einen Mönch, was Antonius sofort realisiert. Darauf vertreibt er ihn, indem er aufsteht und betet. Im Falle des Romanus handelt es sich jedoch um ein Mitglied der Jurageinschaften, welches der Abt nicht loswerden, sondern zur Besinnung bringen will: Er versichert dem Bruder, dass diejenigen Mönche, die er verurteile, tugendhafter leben würden als dieser, der von Hochmut befallen sei, und erzählt ihm von anderen Menschen, die durch ihren Stolz beinahe zugrunde gingen. Nach einer langen Mahnrede kommt der Alte zur Einsicht.

Als er dies gehört hatte, wäre der Bruder, ganz aus der Fassung gebracht, beinahe zusammengebrochen. Sogleich aber wurde er durch das Gebet des seligen Mannes, nachdem er seine Anmassung aufgegeben hatte, reumütiger und geläuterter, wie es üblich ist bei den im Geiste Besessenen, die wieder reiner und geklärt werden, nachdem die Diener Christi die Dämonen vertrieben haben.<sup>356</sup>

Die Konversation wird als ein Kampf mit dem Teufel dargestellt, welchen der Juravater schliesslich gewinnt. Romanus wird somit die Fähigkeit attestiert, Menschen zum Guten bewegen und vom Bösen abwenden zu können, was an dieser Stelle als Austreibung von Dämonen bezeichnet wird.<sup>357</sup> Dieselbe

---

mal davor, dass die Dämonen am liebsten eifrige Christen angreifen, s. Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 23; 28 (Migne: 15; 16).

<sup>355</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 30; 33.

<sup>356</sup> Anon. vit. patr. Iur. 34,5–9: *His frater ille auditis paene corruit consternatus, sed mox oratione beati uiri in tantum, relicta praesumptione, compunctior atque emendatior est effectus, ut solent capti mente arreptitii per Christi famulos expulsionem daemonum puriores defaecatioresque restitui.*

<sup>357</sup> Diem 2004, 62 hat darauf hingewiesen, dass in der *Vita patrum Iurensium* im Vergleich zu früheren monastischen Schriften «a new form of demonic activity» aufgezeigt wird, die darauf ausgerichtet war, negativen Einfluss auf das Verhalten der Mönche zu nehmen: Handlungen und Haltungen, welche das einhellige Zusammenleben in der Gemeinschaft gefährdeten oder sich gegen die Äbte richteten, wurden dem Teufel zugeschrieben.



Gabe wird auch Antonius, Lupicinus und Eugendus zugeschrieben, die durch die Exorzismen verschiedene Menschen von ihren Leiden befreien und von Krankheiten heilen, was als Wunder beschrieben wird: Meist sind es geistige, manchmal auch körperliche Leiden, die geheilt werden.<sup>358</sup> Dabei wird sowohl in der anonymen *Vita* der Juraväter als auch in der *Vita* des Antonius immer wieder darauf verwiesen, dass Gott die Macht über die Dämonen hat und diese durch Antonius und die drei Juraväter ausübt.

Im Unterschied zum anonymen Hagiografen der Juraväter zitiert Gregor von Tours die *Vita Antonii* nicht wörtlich, nimmt in den ersten beiden Kapiteln jedoch das Motiv der Dämonenkämpfe auf und deutet die Angriffe des Teufels ebenso als neidische Reaktionen auf die Tugendhaftigkeit der beiden Asketen. Auch wenn Gregor keine Dämonenaustreibungen schildert, berichtet er im 4. Kapitel über eine wundersame Heilung von zwei Leprakranken. Dabei verweist er ebenso wie Athanasius und der anonyme Hagiograf der Juraväter auf Gott, dem das Wunder zu verdanken sei.

#### 7.4 Zwischen Wüste und Zivilisation

Insgesamt kann festgehalten werden, dass sich die Darstellungen in den *Viten* der Juraväter sowohl inhaltlich als auch formal an der *Vita Antonii* und teilweise auch an der *Vita Pauli* orientieren. Die beiden Schriften nahmen somit auf zwei Ebenen eine Vorbildfunktion ein: Zum einen inspirierten sie die Juramönche und -nonnen in ihrer Lebensweise, zum andern dienten sie den beiden Hagiografen der Juraväter als literarische Musterschriften. Auf beiden Ebenen wurden Bildungsprozesse in Gang gesetzt: Unter anderem durch die Auseinandersetzung mit den *Viten* des Antonius und Paulus entwickelten die Juragemeinschaften wie auch die beiden Hagiografen ihre eigene Vorstellung davon, wie ein Christ oder eine Christin Vervollkommnung erreichen und wie ein solcher Werdegang wirkungsvoll inszeniert werden kann. Zusätzlich verwendete der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* die *Vita Antonii* als Vorbild einer narrativ entfalteten Richtschnur monastischen

---

<sup>358</sup> Antonius treibt in Athan. vit. Anton. = Evagr. vit. Anton. 48; 62–64; 70 f. (Migne: 24; 34; 42 f.) Dämonen aus, Lupicinus in Anon. vit. patr. Iur. 35–40 und Eugendus in Anon. vit. patr. Iur. 141–144. Die Bedeutung der Heilungswunder wird im Kapitel II näher untersucht.

Lebens.<sup>359</sup> Nicht nur den Juravätern beziehungsweise deren Hagiografen, sondern auch zahlreichen anderen monastischen Bewegungen diente Athanasius' Schrift in der Spätantike und im Frühmittelalter als Anhaltspunkt für die Gestaltung ihrer eigenen Lebensweise.

Das Leitmotiv des Rückzugs in die Einsamkeit, wo die Asketen bescheiden leben, sich der Arbeit und dem Gebet widmen und sich den Dämonen stellen können, spielte bei der Vervollkommnung eine bedeutende Rolle. Dieses prägte beinahe alle monastischen Strömungen, die vor den Jurakonten entstanden und mit denen sie verbunden waren: die Niederlassungen auf den beiden Mittelmeerinseln Lerina und Lero, den Reklusen Leunianus in der Nähe von Vienna, die Gemeinschaft des Sabinus auf einer Flussinsel im Arar, die pachomianischen Klöster sowie auch Johannes Cassian. Basilius' Gründung einer Einrichtung an den Stadttoren von Caesarea stellt hierbei ein Gegenbeispiel dar: Während sich in der Spätantike die meisten Glaubensmartyrerinnen und -martyrer an abgelegene Orte zurückzogen, war Basilius der Meinung, dass tugendhafte Christinnen und Christen in der Zivilisation besonders benötigt werden.<sup>360</sup>

Generell ist über die Zeiten hinweg festzustellen, dass diejenigen Bewegungen, welche karitatives Engagement als ihren zentralen Auftrag ansahen, sich in Stadtnähe niederliessen, während Strömungen, welche die eigene Vervollkommnung und Gottesbeziehung als das primäre Ziel ihrer Existenz definierten, sich in einsamere Gegenden zurückzogen. Interessanterweise ist bei den Juragemeinschaften sowohl das Bedürfnis nach Rückzug als auch dasjenige nach Integration in die Gesellschaft festzustellen. In dieser Spannung lebten viele weitere Asketinnen und Asketen, besonders deutlich wird dies allerdings bei Martin von Tours. Sulpicius Severus berichtet in der *Vita Martini*, dass Martin immer wieder das Leben in Einsamkeit suchte, es ihn jedoch zugleich auch zu den Menschen hinzog, er sich den Armen zuwendete

---

<sup>359</sup> Auf die Regelfunktion der *Vita patrum Iurensium* wird unter anderem im Kapitel III 9.1 dieser Studie eingegangen.

<sup>360</sup> Dies zeigt sich darin, dass Basilius an den Stadttoren Caesareas eine Gemeinschaft gründete, deren Aufgabe es war, Menschen, die eine Übernachtungsmöglichkeit brauchten oder der Pflege bedurften, zu beherbergen und sich um sie zu kümmern. Bas. Caes. epist. XCIV gibt darüber Auskunft.

und sich karitativ betätigte, wozu das Teilen seines Mantels und zahlreiche Wunderheilungen zählen.<sup>361</sup>

## 8. Martin von Tours: Vorbild und Schutzheiliger

Gemäss Auskunft der *Vita patrum Iurensium* fühlten sich die Juragemeinschaften eng mit Martin von Tours verbunden, welchem Sulpicius Severus kurz nach dessen Tod im Jahr 396 eine Vita und einige Jahre später die Schrift *Dialogi de virtutibus Martini* widmete. Der anonyme Autor schreibt den drei Juraäbten Romanus, Lupicinus und Eugendus ähnliche Wundertaten zu wie Sulpicius Severus seinem Protagonisten. Zudem weist er darauf hin, dass Martin in den Juraklöstern verehrt und als Schutzpatron in Anspruch genommen wurde.

### 8.1 Die Vorbildfunktion Martins

Der anonyme Autor berichtet über zwei Wunderheilungen, welche die beiden Juraäbte Romanus und Eugendus nach dem Vorbild Martins vollbrachten. Während in der einen Erzählung zwei Aussätzige geheilt werden, erlangt in der anderen Geschichte eine Tochter eines Aristokraten Gesundheit. Die erste Begegnung ereignete sich, als Romanus einst auf dem Weg nach Genava war. Der anonyme Verfasser schildert, dass er zwei Leprakranken begegnete, die er grüsste und *Martini in morem*, in der Art Martins, umarmte und küsste, bevor er gemeinsam mit seinem Gefährten Palladius bei ihnen übernachtete und am nächsten Morgen weiterzog.<sup>362</sup>

Oh wunderbarer Glaube! Kaum war Romanus hinausgegangen, wurde er durch sein Handeln dem ähnlich, den er zuvor in seinem Verhalten nachgeahmt hatte. Während nämlich jene Aussätzigen sich miteinander unterhielten und über die vorneh-

---

<sup>361</sup> So wird in Sulp. Sev. vit. Mart. 10 erzählt, dass Martin auch als Bischof von Turo-num in einer Zelle ausserhalb der Stadt wohnte, während beispielsweise in Sulp. Sev. vit. Mart. 3; 16–19 über Martins Hinwendung zu den Menschen berichtet wird.

<sup>362</sup> S. Anon. Vit Patr. Iur. 45–50. Die Erzählung wird auch im Kapitel III 8.1 der vorliegenden Studie thematisiert.

men Gäste sprachen, schauten sie sich gegenseitig an, stiessen einen Freudenschrei aus und beglückwünschten einander, da sie zusammen Gesundheit erlangt hatten.<sup>363</sup>

Eine analoge Heilungsgeschichte wird im Kapitel 18 der *Vita Martini* überliefert. Sulpicius Severus schreibt, dass Martin einst von einer grossen Menschenmenge begleitet durch ein Stadttor von Parisii zog. Dabei habe er zum Entsetzen aller einen Leprakranken geküsst und gesegnet, der eine «elende Erscheinung» hatte. Sofort sei dieser von aller Krankheit geheilt gewesen.<sup>364</sup>

Ganz anders gestalten sich die beiden Erzählungen über Heilungen von erkrankten Aristokratinnen. Wie bereits im Kapitel II 3 erwähnt, berichtet der anonyme Hagiograf, dass Syagria aus Distanz durch einen Brief des Eugendus, der durch Zufall zu ihr gelangt war, geheilt wurde.<sup>365</sup> Sulpicius Severus erzählt von einem ähnlichen Wunder, das sich durch einen Brief Martins ereignete. Im Kapitel 19 der *Vita Martini* berichtet er, dass die Tochter des Präfekten Arborius, eines sehr tugendhaften und gläubigen Mannes, vier Tage von schwerem Fieber geplagt worden war. Da habe der Vater einen Brief Martins, der ihm zufällig in die Hände gekommen war, bei einem Fieberanfall auf die Brust des Mädchens gelegt. Sogleich sei das Fieber vertrieben worden.<sup>366</sup>

Die Ähnlichkeit der Wunderberichte ist augenfällig. Sowohl Martin als auch Romanus gingen ihren Hagiografen zufolge auf Leprakranke zu und

---

363 Anon. Vit. Patr. Iur. 47,1–6: *Et, o mira fides, mox ut ipse egressus est, adparuit in operatione similitudo, cuius iam praecesserat in imitatione constantia. Leprosi namque illi, per confabulationem recordationemque magnorum hospitem mutua semet consideratione respicientes, eleuata cum gaudio uoce, de salute communi gloriantur alterutrum, [...].* Wie Martine 2004, 291, Anm. 2 anmerkt, wählte der anonyme Autor an dieser Stelle eine komplizierte und abstrakte Formulierung, weshalb im Fliesstext die sinngemässe deutsche Übersetzung von Karl Suso Frank angeführt wird.

364 S. Sulp. Sev. Vit. Mart. 18,3: *Apud Parisios uero, dum portam ciuitatis illius magnis secum turbis euntibus introiret, leprosum miserabili facie horrentibus cunctis osculatus est atque benedixit. Statimque omni malo emundatus.*

365 S. Anon. vit. patr. Iur. 145 f. Die Erzählung wird im Kapitel II 3 dieser Studie in voller Länge zitiert.

366 S. Sulp. Sev. Vit. Mart. 19,1 f.: *Arborius autem, vir praefectorius, sancti admodum et fidelis ingenii, cum filia eius grauissimis quartanae febris ureretur, epistulam Martini, quae casu ad eum delata fuerat, pectori puellae in ipso accentu ardoris inseruit, statimque fugata febris.*

kümmerten sich um sie. Der gesellschaftliche Status dieser Personen wird durch ihre Lokalisierung entweder am Wegrand oder vor dem Stadttor deutlich: Es handelt sich um Menschen, die am Rande der Gesellschaft stehen. Ihre Heilungen geschehen jeweils in persönlicher Anwesenheit des Romanus oder Martin und durch körperliche Nähe und Berührung. Im Gegensatz dazu berichten sowohl der anonyme Autor als auch Sulpicius Severus, dass die Aristokratinnen jeweils auf Distanz geheilt wurden. In beiden Wunderheilungen ergreifen entweder die Kranke oder ihr Vater selbst die Initiative und lassen sich entweder einen Brief geben oder überreichen einen solchen, wodurch die Kranke schliesslich Genesung erlangt. Zwischen den überlieferten Szenen sind jedoch auch Unterschiede festzustellen: Während Martin beispielsweise den Aussätzigen durch Umarmen und Segnen heilt, vollbringt Romanus die Heilung durch Grüssen, Küssen und Umarmen der Leprakranken. Bei den Wunderheilungen der beiden Aristokratinnen fällt insbesondere eine Differenz auf: Martin heilt gemäss seinem Hagiografen die Tochter eines Präfekten, die offensichtlich noch zum Haushalt ihres Vaters gehörte. Eugendus hingegen hilft einer erwachsenen Frau. Wenngleich die beiden Schriften unterschiedliche Szenen überliefern, sind die Parallelen zum einen bezüglich der Handlungen, die zu einer Heilung führen, zum andern hinsichtlich der Klientel, die auf die entsprechende Weise geheilt wird, auffällig.

Dass der anonyme Autor in seiner *Vita* zunächst Romanus' und danach Eugendus' Wunderheilung in der Tradition Martins verortet, korrespondiert mit dem Aufbau und Inhalt seines Gesamtwerkes. Bewusst lässt der Autor eine *Vita* des dritten Juraabtes Minausus<sup>367</sup> aus und stellt Eugendus in seinem Werk als direkten Nachfolger des Romanus und Lupicinus dar. Vermutlich steckt dahinter die Absicht, die Verehrung des Eugendus voranzutreiben, welcher dem Autor folgend nicht nur in der Tradition des Romanus, sondern ebenso in jener Martins stand.<sup>368</sup> Dies gelang dem anonymen Verfasser offensichtlich: Bereits kurz nach seinem Tod wurde das Kloster Con-

---

<sup>367</sup> Aufgrund der überlieferten Abtliste ist bekannt, dass zwischen Lupicinus und Eugendus ein gewisser Minausus Abt von Condatisco war, s. *Catal. abb. Iur.* Über Minausus sind jedoch keine weiteren Informationen erhalten.

<sup>368</sup> S. z. B. *Anon. vit. patr. Iur.* 145 f.

datisco dem Juravater Eugendus geweiht und in *Monasterium Sancti Eugendi* umbenannt.<sup>369</sup>

Der Bericht von einem Brand, der die Juraklöster heimsuchte, lässt ebenfalls die Intention durchscheinen, Eugendus in einer Linie mit Martin als besonders begnadeten Mann darzustellen. Der *Vita patrum Iurensium* folgend ertrug Eugendus die Zerstörung der Klostergebäude mit so viel Geduld und Gelassenheit, dass bald danach die göttliche Fürsorge ihm nicht nur das Doppelte an Nahrung und Kleidung zurückgab, sondern auch die Gebäude neu gebaut werden konnten, sogar viel nützlicher und angemessener als es die alten waren.<sup>370</sup> Kurz vor dieser Erzählung weist der anonyme Autor auf das Vorbild Martins hin. Dabei merkt er an, dass Gott einst zugelassen habe, dass dieser eines Nachts in einer Sakristei durch ein Feuer geprüft wurde, sich jedoch bewährte.<sup>371</sup> Der Autor spielt auf den Vorfall an, über den Sulpicius Severus in seiner *Epistula ad Eusebium* berichtet: Einmal besuchte Martin eine Pfarrei, in der ein Schlafgemach für ihn hergerichtet worden war. Aufgrund seiner Angewohnheit, auf blossom Boden zu schlafen, habe er das Stroh dorthin geworfen, wo ein Feuer brannte. Wie Sulpicius schildert, wurde dadurch ein Brand ausgelöst, den Martin als einen Angriff des Teufels deutete, der, sobald er nicht mehr flüchten wollte, sondern sich betend niederwarf, zurückwich. Indem er Ruhe bewahrte, habe er das Ereignis unversehrt überstanden.<sup>372</sup> Durch die Verbindung und Kontrastierung des Eugendus mit Martin wird der Vorbildcharakter von Eugendus' Reaktion hervorgehoben. Während Sulpicius Severus davon berichtet, dass Martin zunächst panisch vor dem Feuer flüchten wollte, bevor er sich entschied, sich ihm zu stellen und zu beten, schildert der anonyme Verfasser Eugendus als

---

369 Das Kloster Condatisco durchlief insgesamt zwei Namensänderungen: Während es ab dem 6. Jahrhundert Eugendus gewidmet war, änderte sich sein Name ab dem 12. Jahrhundert zu *monasterium sancti Claudii*.

370 S. Anon. vit. patr. Iur. 162,1–6: *Quodque etiam beatus Eugendus tanta patientia atque aequanimitate suscepit ut mox illi diuina prouidentia non solum ad uictum siue uestitum duplicita pro simpla reddiderit, uerum etiam tabernacula ipsa multo utilius congruentiusque fuerint in usus pristinos restaurata.*

371 S. Anon. vit. patr. Iur. 161, 7f.: *Permisit namque Dominus nocte quandam in secreto antedictum sanctumque Martinum temptari quidem incendio, sed probari.*

372 S. Sulp. Sev. epist. I 10–15.

geduldigen und gelassenen Abt, der bereits bei Ausbruch des Feuers auf Gottes Fürsorge vertraute.

Der anonyme Autor propagiert Romanus, Lupicinus und Eugendus jedoch nicht nur als Wundertäter und Letzteren zudem als Vorbild im Leben und Glauben in der Tradition Martins. Er und Gregor von Tours überliefern ebenso zahlreiche Wunder, welche die Juraäbte sowie weitere Juramönche auch ohne explizite Imitierung Martins oder einer anderen Person erfolgreich vollbrachten.<sup>373</sup> Diese weiteren Berichte zeigen die Absicht der beiden Autoren, die Juramönche nicht nur in die Tradition Martins zu stellen, sondern zusätzlich hervorzuheben, dass sie eine eigene Form monastischen Lebens und Handelns entwickelten. Der *Vita patrum Iurensium* zufolge nahm Martin in den Juraklöstern somit zum einen die Funktion eines Vorbildes ein, an dem sich Romanus, Lupicinus und Eugendus in einigen ihrer Handlungen orientierten und von welchem sie sich in ihrem karitativen Handeln inspirieren liessen. Zum andern wird mit den überlieferten Wunderheilungen der Juramönche, die ohne Imitierung Martins erfolgten, gezeigt, dass die Juramönche eigenständig heilen konnten und sie nicht nur Ideale nachahmten, sondern diese auch an ihre eigene Situation anpassten. Damit wird die Heilkraft der Juramönche auf dasselbe Niveau gehoben wie diejenige Martins und die eigenständige Tätigkeit der Juragemeinschaften betont.

Wie andere Wunderberichte weisen die soeben erwähnten ebenfalls auf existenzielle Probleme der Menschen im Umfeld der Juragemeinschaften hin: Zum einen geben Sie Auskunft darüber, dass sowohl zu Lebzeiten Martins als auch zu derjenigen des Romanus, Lupicinus und Eugendus nicht nur Menschen am Rande der Gesellschaft, sondern ebenso solche höherer Gesellschaftsschichten auf Wunderheilungen angewiesen waren, da es offensichtlich Krankheiten gab, die von Ärzten nicht geheilt werden konnten. Zum andern weisen sie darauf hin, dass Feuer eine grosse Gefahr darstellte, die sogar einen frommen Mann wie Martin beunruhigte. Die Berichte von Martin und Eugendus veranschaulichen, dass Menschen bei Bränden oft nichts anderes übrigblieb, als auf göttlichen Beistand zu hoffen.

---

373 S. die Wunderheilungen im Kapitel II der vorliegenden Untersuchung. In Anon. vit. patr. Iur. 14f., 114 sowie 148 berichtet der anonyme Autor darüber, dass nicht nur die Äbte der Juraklöster, sondern auch weitere Mönche Heilungen vollbringen konnten.

Gemäss der *Vita patrum Iurensium* orientierten sich die Juramönche ebenso an anderen Handlungen Martins. So überliefert der Autor, dass Lupicinus einst durch beharrliches Beten und Fasten erreichte, dass seine Bitte erfüllt wurde und sich der zu Tode verurteilte Agrippinus aus der Gefangenschaft befreien konnte.<sup>374</sup> Sulpicius zufolge war das exzessive Gebet und der Verzicht auf Nahrung ein Vorgehen, das Martin ebenfalls anwendete. In den *Dialogi* schildert er, wie Martin auf diese Weise Gott dazu bewegte, dass seine Gebete erhört und Kranke geheilt wurden.<sup>375</sup> Zudem wird die Macht des Kreuzeszeichens, die Sulpicius Severus erwähnt,<sup>376</sup> auch in der *Vita patrum Iurensium* aufgegriffen. Die *Vita* berichtet, dass einst der besonders tugendhafte und fromme Diakon Sabinianus vom Teufel bedrängt wurde, wobei ihn die Erinnerung daran, dass sein Herz «mit dem Siegeszeichen der Passion Christi bewaffnet» war,<sup>377</sup> rettete. Der Bericht zeigt, dass der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* Sulpicius Severus' Berichte über Martin als Inspiration für den Inhalt seiner Erzählungen über die Juramönche nahm. Auch an anderen Stellen wird deutlich, dass Sulpicius' Werke dem anonymen Autor als literarisches Vorbild dienten. Mehrmals beschreibt er Eugendus in der Art, in welcher Sulpicius Martin darstellt, teilweise verwendet er überdies denselben Wortlaut. So berichtet er an der einen Stelle: «Von dieser Zeit an erstrahlte das Ansehen und der Name des heiligen Mannes weit und breit, die Einheimischen hielten ihn bereits für einen Heiligen, der auch von entfernter lebenden Menschen für mächtig und apostolisch gehalten wurde.»<sup>378</sup> An einer anderen Stelle ergänzt er: «Erleuchtet ohne Zweifel von demjenigen, der ihn bewohnt, war in seinem [Eugendus'] Gesicht grosse Freude; wahrhaftig wurde er noch nie traurig gesehen, und keiner erblickte ihn je

---

374 S. Anon. vit. patr. Iur. 96–110. Die Perikope wird im Kapitel IV 1 dieser Studie näher betrachtet.

375 S. Sulp. Sev. dial. III 14,3.

376 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 12.

377 S. die Aussage des Sabinianus in Anon. vit. patr. Iur. 55,9: *cor meum, uexillo dominicae passionis armatum*.

378 Anon. vit. patr. Iur. 145,1–4: *Ab hoc fere tempore beati uiri longe lateque fama nomenque enituit, ut qui sanctus iam habebatur indigenis, potens etiam et uere apostolicus porrogenitis haberetur*. Vgl. Sulp. Sev. vit. Mart. 7,7: *Ab hoc primum tempore beati uiri nomen enituit, ut qui sanctus iam ab omnibus habebatur, potens etiam et uere apostolicus haberetur*.



lachend.»<sup>379</sup> Sulpicius wird ferner gegen Ende der *Vita Romani* zitiert, als der Autor seine Bedenken gegenüber den eigenen Schreibkünsten äussert und sich von seinen Adressaten Johannes und Armentarius wünscht, dass sie «seinen Glauben stärker gewichten mögen als seine Worte».<sup>380</sup> Sulpicius bitet in seinem Vorwort der *Vita Martini* den angeschriebenen Desiderius darum, dafür zu sorgen, dass der Inhalt bei künftigen Lesern seines Werkes höher gewichtet werde als seine Worte.<sup>381</sup>

Aufgrund der vielen impliziten Parallelen und expliziten Anspielungen auf das Vorbild Martins kann davon ausgegangen werden, dass der Autor der *Vita patrum Iurensium* eine schriftliche oder mündliche Form zumindest von Teilen der *Vita Martini* sowie der *Epistulae* und *Dialogi de virtutibus sancti Martini* vorliegen hatte. Diese Kenntnis von Sulpicius' Schriften über Martin ermöglichte dem anonymen Verfasser, die drei Juraäbte als Nachahmer und Nachfolger Martins zu inszenieren. Damit stellte er Romanus, Lupicinus und Eugendus in die Tradition eines im westlichen Gallien des 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts äusserst bekannten Wunderheilers.<sup>382</sup> Durch die Lektüre der *Vita Martini* respektive durch das Hören von Geschichten über Martins Wunderwirken entwickelten die Juramönche und mit ihnen der Autor der *Vita patrum Iurensium* ein Bild davon, wie sich ein angesehenener Wundertäter zu verhalten hat, welche Arten von Heilungen er vollbringen muss sowie auf welche Art und Weise er diese ausführen kann. Mit den verschiedenen wörtlichen Anlehnungen an Sulpicius Severus gibt der anonyme Autor zudem Auskunft über seine Verbindung zu Sulpicius und stellt sich mit ihm in eine Linie: Wie Sulpicius mit seiner *Vita Martini*, seinen *Epistulae* und *Dialogi de virtutibus sancti Martini* für die Verehrung Martins werben wollte, wirbt der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* mit seiner

---

379 Anon. vit. patr. Iur. 168,1–3: *Habebat autem, nimirum habitatore inlustrante, magnam et in uultu laetitiam; nam sicut illum tristem nemo unquam uidit, ita ridentem nullus adspexit.* Vgl. Sulp. Sev. vit. Mart. 27,1: *Nemo umquam illum uidit [...] ridentem; [...] caelestem quodammodo laetitiam uultu praeferens.* Der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* erwähnt explizit, dass sich diese Manier des Eugendus an den Vorbildern Martin und Antonius orientierte. Dabei spielt er auf Antonius' Idealzustand der ἀπάθεια an, der in Athan. vit. Anton. 67 = Evagr. vit. Anton. 67 (Migne: 39) geschildert wird.

380 S. Anon. vit. patr. Iur. 59,5: *ut fidem potius quam verba pensantes.*

381 S. Sulp. Sev. vit. Mart. Ded. 3: *res potius quam uerba perpendant.*

382 Zur Verbreitung der Martinsverehrung, s. das Kapitel III 8.3.

Schrift für die Verehrung der Juraväter. Dabei möchte er die Juraväter offensichtlich als mit Martin ebenbürtige Heilige darstellen, die in Verbindung und Auseinandersetzung mit der Tradition Martins ihre eigenen monastischen Ideale und Praktiken entwickelten. Geht man davon aus, dass der Autor der *Vita patrum Iurensium* selbst ein Juramönch war,<sup>383</sup> stand er mit seinen Protagonisten Romanus, Lupicinus und insbesondere Eugendus in einem ähnlichen Verhältnis wie Sulpicius mit Martin: Auch Sulpicius war ein Schüler seines Protagonisten.

## 8.2 Martin, der Schutzheilige

Der anonyme Autor weist nicht nur auf die Vorbildfunktion Martins in den Juraklöstern hin, er erzählt auch, dass Martin von den Juragemeinschaften verehrt und als Schutzpatron in Anspruch genommen wurde. In der erwähnten Erzählung vom Niederbrand der Juraklöster wird berichtet, dass der Juramönch und Priester Antidiolus nach dem Ereignis eine Ampulle mit dem Öl des heiligen Martin erspähte, die als Heilmittel am Kopfende seines Bettes aufgehängt gewesen war. Sie sei voll und verschlossen gewesen wie zuvor.<sup>384</sup> Dass die Ölampulle unbeschädigt und unverändert überlebte, wird vom Verfasser als Wunder gedeutet. Dabei merkt er an, dass dieses kleine Ölgefäß zum Zeitpunkt der Abfassung der *Vita* immer noch als Zeugnis dieses Wunders im Kloster aufbewahrt wurde.<sup>385</sup> Der Bericht gibt Auskunft darüber, dass die Juraklöster im Besitz einer Ölampulle Martins waren, die in der Wahrnehmung des anonymen Verfassers wundersam überlebte und in den Juraklöstern während längerer Zeit den Status einer wichtigen Reliquie inne-

---

<sup>383</sup> Wie im Kapitel I 4.1 aufgezeigt, handelt es sich beim anonymen Autor der *Vita patrum Iurensium* höchstwahrscheinlich um eine Person, die während des Abbatats des Eugendus Mitglied der Juragemeinschaften war.

<sup>384</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 163, 4–7: [...], *ecce Antidiolus sanctus presbyter prospicit ampullam cum oleo beati Martini, quae salutis gratia ad lectuli sui capitium dependebat, plenam clausamque*, [...].

<sup>385</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 164,1–3: *Quae etiam ampullula cum oleo ipso ad uirtutum testimonium hodie usque in eodem monasterio reseruatur*.

hatte.<sup>386</sup> Dem anonymen Verfasser zufolge war diese *salutis gratia*, des Wohlergehens wegen, am Kopfende von Antidiolus' Bett aufgehängt. Von der Ampulle erhofften sich der genannte Priestermonch und mit ihm die Jurageinschaften somit, dass sie zu ihrem Wohlergehen beitrage. Wie Karl Suso Frank anmerkt, spricht der Autor vermutlich von einer Ampulle, die einmal das Grab Martins berührte oder aber mit Öl aus den dort brennenden Lampen gefüllt worden war.<sup>387</sup> Der Besitz der Schutzreliquie weist darauf hin, dass entweder ein Juramönch selbst einmal zu Martins Grab pilgerte oder aber die Ampulle den Jurageinschaften von einer Person geschenkt wurde, die dieses aufgesucht hatte.

Die *Vita patrum Iurensium* überliefert, dass die Jurageinschaften von der Martinsbasilika in Turonum wussten und sie auch aufsuchten. Der Autor berichtet, dass zur Abtszeit des Lupicinus der Juramönch Dativus aufgrund seiner besonders tugendhaften Lebensweise von einigen Mitbrüdern gestichelt wurde. Andere Brüder hätten Dativus gedrängt, solche Menschen doch nicht zu ertragen, sondern zu verlassen. Deshalb habe er sich davongeschlichen und die Basilika des heiligen Martin aufgesucht. Wie angemerkt wird, realisierte Dativus, kaum in Turonum angekommen, dass der Teufel ein Spiel mit ihm gespielt hatte. Daraufhin habe er gebetet und sei gleich wieder in die Juraklöster zurückgekehrt.<sup>388</sup> Die Erzählung von der Flucht und Rückkehr des Dativus gibt indirekt Auskunft darüber, dass innerhalb der Jurageinschaften Uneinigkeit darüber herrschte, wie mit Differenzen in der Lebensweise umgegangen werden sollte. Offenbar waren sowohl Dativus als auch seine Mitbrüder, die ihn zur Flucht bewegten, der Meinung, dass er für ein Leben in den Juraklöstern auf seinem Weg zur religiösen Vollkommenheit zu weit fortgeschritten war. Vermutlich erhoffte sich Dativus, mit seiner Reise nach Turonum eine Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu finden oder dazu bewogen zu werden, ein Einsiedlerleben zu praktizieren. Im Gegensatz zu Dativus und seinen Mitbrüdern ist der anonyme Verfasser der Meinung,

---

<sup>386</sup> In der anonymen *Vita* wird weiter erwähnt, dass die Juraklöster im Besitz von Reliquien der Apostel Petrus, Paulus und Andreas waren, s. Anon. vit. patr. Iur. 152, 7–11. Dass keine weiteren Reliquien genannt werden, zeigt die Bedeutung der Martinsreliquie in den Juraklöstern.

<sup>387</sup> S. Frank 2011, 135, Anm. 185.

<sup>388</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 87–89.

dass ein Zustand religiöser Vollkommenheit nicht anhaltend erreicht werden kann, sondern immer wieder angestrebt werden muss. Dementsprechend besteht seiner Ansicht nach eine monastische Gemeinschaft aus Mitgliedern, die auf dem Weg zur religiösen Vollkommenheit unterschiedlich weit fortgeschritten oder zurückgefallen sind. In der Erzählung über den älteren, von Hochmut betroffenen Mönch, der dem Juraabt Romanus vorschlug, die untüchtigen und unerfahrenen Mönche vom Kloster wegzuschicken, bringt der Autor seine Haltung zum Ausdruck, dass es sich beim Stolz um ein schlimmes Laster handle, das einen Mönch, der eigentlich fortgeschritten ist, auf seinem Weg weit zurückwirft.<sup>389</sup> Die Darstellung der Martinsbasilika als ein Ort, an dem der geflüchtete Juramönch zur Einsicht kam, dass der Hochmut, der sich in ihm breitmachte und der ihn dazu bewegte, die Juraklöster zu verlassen, kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt auf seinem Weg zur Vollkommenheit war, veranschaulicht die positiven Assoziationen, die der anonyme Autor mit der Basilika verband, die dem vermutlich wichtigsten Schutzheiligen der Juraklöster gewidmet war.

Der *Vita patrum Iurensium* zufolge stand Martin dem Juraabt Eugendus besonders nah. Der Autor berichtet, dass Eugendus einst aus Angst vor Angriffen der Alemannen zwei Mönche, anstatt wie üblich in das Gebiet der Aerienser<sup>390</sup>, nun an das Tyrrhenische Meer<sup>391</sup> schickte, um Salz zu holen. Da die Juragemeinschaften jedoch zwei Monate lang nichts von den beiden hörten, seien alle besorgt gewesen. Da sei Martin dem Juraabt im Traum erschienen und habe Eugendus daran erinnert, dass er die beiden Brüder ihm, sei-

---

<sup>389</sup> Diese Ansicht kommt in Anon. vit. patr. Iur. 31 zum Ausdruck. Auch wenn es sich um Worte handelt, die der anonyme Verfasser dem Juraabt Romanus in den Mund legt, ist darin deutlich seine eigene Haltung erkennbar. In dieser Hinsicht vertritt der Autor ein ähnliches Ideal wie Johannes Cassian, s. dazu auch das Kapitel III 4.3 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>390</sup> Wie Martine 2004, 409, Anm. 2 überzeugend erläutert, ist das Gebiet der Aerienser mit dem heutigen Salins-les-Bains zu identifizieren, wo seit gut 2000 Jahren Salzvorkommen bezeugt ist.

<sup>391</sup> Auch diese Angabe ist unklar. Wie ebd., 408f., Anm. 1 anmerkt, gingen die beiden Juramönche vermutlich nicht beim Tyrrhenischen Meer, sondern an die näher gelegene gallische Mittelmeerküste Salz holen.

nem Martin,<sup>392</sup> anvertraut habe Daraufhin habe Martin ihm versprochen, dass einer von ihnen in der darauffolgenden Nacht zurückkommen werde. Dies habe sich dann auch erfüllt.<sup>393</sup> Die Erzählung weist darauf hin, dass Martin in den Juraklöstern die Funktion eines Schutzheiligen innehatte. Wie die Vita berichtet, wandte sich Eugendus in schwierigen Situationen im Gebet an Martin. Indem der anonyme Autor den Eindruck vermittelt, Eugendus habe mit der Zeit vergessen, dass er die Situation Martin anbefohlen habe, weist er zum einen auf dessen Schwäche hin, ganz auf den Beistand des Heiligen zu vertrauen. Zum andern vermittelt er mit der Schilderung der Traumerscheinung Martins die Zuversicht, dass sich der Schutzheilige möglicherweise selbst meldet, wenn dies nötig ist. Die Berichte zeugen von einer lebendigen Martinsverehrung in den Juraklöstern ab der Abtszeit des Lupicinus.

Dass Gregor von Tours über die Verbindung zwischen den Juraklöstern und Martin schweigt, erstaunt auf den ersten Blick nicht. Wie Albrecht Diem überzeugend aufgezeigt hat, beabsichtigte Gregor in seinen Werken meist, monastische Bewegungen als individuelle Strömungen darzustellen, die nicht miteinander in Kontakt standen.<sup>394</sup> Als Martins Nachfolger auf dem Bischofssitz von Turonum und als ein grosser Anhänger von Martin stellt sich dennoch die Frage, weshalb Gregor in seiner Vita des Lupicinus und Romanus keine Informationen zur Verbindung seiner Protagonisten zu Martin überliefert. Mit einem Bericht über eine solche Beziehung hätte Gregor seine Nähe zur Jurabewegung und möglicherweise zudem ihre Abhängigkeit vom Bischofssitz in Turonum betonen können.

### 8.3 Verbreitung der Berichte über Martin

Wie bereits erwähnt, lebte Romanus der anonymen Vita zufolge vor seinem Rückzug in die Jurawälder eine Zeit lang in Sabinus' Kloster Insula Barbara

---

<sup>392</sup> Die Wendung *Martinus tuus* deutet auf die Enge Bindung zwischen Eugendus und Martin hin.

<sup>393</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 157–160. Moreira 2000, 72 hat zudem darauf hingewiesen, dass die Erzählung frappante Parallelen mit dem Bericht des Sulpicius Severus über seine eigene Vision des Martin aufweist.

<sup>394</sup> S. Diem 2013b, 182. S. dazu auch das Kapitel IV 7 der vorliegenden Studie.

in Lugdunum.<sup>395</sup> Vermutlich hielt sich ungefähr gleichzeitig wie Romanus<sup>396</sup> auch Maximus, ein Schüler Martins, in Lugdunum auf. Darüber berichtet Gregor von Tours im Kapitel 22 seiner Schrift *In gloria confessorum*:

Maximus aber war sehr gottesfürchtig sowohl in seinen Tugenden als auch gemäss seinem Ruf. Wie uns das Buch seines Lebens lehrt, das wir im Versmass verfasst lesen, war er ein Schüler unseres Martins. Weil er sich verstecken wollte, begehrte er hinauszuwandern auf die Insel Barbara, zum Kloster von Lugdunum.<sup>397</sup>

Leider wird Maximus in keinen weiteren Quellen erwähnt. So sind keine Hinweise erhalten, weshalb er sich verstecken wollte und weswegen er das Kloster auf der Insula Barbara als Fluchort wählte. Der von Gregor überlieferte Aufenthalt des Maximus legt jedoch die Vermutung nahe, dass das dortige Kloster durch den Martinsschüler mit der monastischen Bewegung des Martin von Tours in Kontakt kam.<sup>398</sup> Auf diese Weise könnte Romanus und mit ihm die gesamte Jurabewegung von Martin erfahren haben. Es ist zudem denkbar, dass die Juraklöster auf anderen Wegen über Martin informiert wurden. So ist von Sulpicius Severus' Schwiegermutter Bassula bezeugt, dass sie sich bereits Ende des 4. Jahrhunderts, kurz nach der Abfassung der *Vita Martini* und somit unmittelbar nach Martins Tod, aktiv für die Erhaltung und Verbreitung der Schriften ihres Schwiegersohnes einsetzte. Sulpicius selbst war damit nicht immer einverstanden: In einem Brief an Bassula wirft er ihr vor, seine Schriften gestohlen und veröffentlicht zu haben.<sup>399</sup> Dabei seien ohne auszuwählen wahllos vertrauliche und völlig unausgearbeitete und

---

<sup>395</sup> Weshalb es sich bei Sabinus' Kloster höchstwahrscheinlich um das Kloster Île Barbe handelte, wird im Kapitel III 1.1 der vorliegenden Studie erörtert.

<sup>396</sup> Gemäss Greg. Tur. Glor. Conf. 22,2–4 war Maximus bereits eine Zeit lang in Chignon und hatte dort ein Kloster gegründet, als Aegidius das Dorf belagerte. Somit muss sich Maximus deutlich früher in Lugdunum aufgehalten haben.

<sup>397</sup> Greg. Tur. Glor. Conf. 22,16–19: *Fuit autem quidam religiosus et virtutibus et nomine Maximus et, ut liber vitae eius docet, quam versu conscriptam legimus, nostri fuit Martini discipulus. Qui occullere [sic!] quod erat cupiens, apud Insulam Barbaram monasterii Lugdunensis peregrinari expetiit.*

<sup>398</sup> Dies vermuten auch Prinz 1988, 67 f. sowie Dubreucq 2009, 203 f.

<sup>399</sup> S. Sulp. Sev. epist. III 1: [...]: *ita furaris omnia, ita uniuersa diuulgas.*

unvollendete Schriften ausgehändigt worden.<sup>400</sup> Auch zahlreiche Berichte über Martins Reisen legen nahe, dass dieser in Westgallien und punktuell auf der apenninischen Halbinsel bekannt war: Bevor Martin Bischof von Turo-num wurde, verweilte er Sulpicius Severus zufolge bei Hilarius in Pictavi-um<sup>401</sup> sowie zwischenzeitlich in Mediolanum und auf der Insula Gallina-ria<sup>402</sup>. Gemäss Sulpicius brachten ihn während seiner Bischofszeit seine Reisen zudem nach Augustodunum<sup>403</sup>, Trevisis<sup>404</sup>, Leprosum<sup>405</sup>, Parisii<sup>406</sup>, Carnotum<sup>407</sup> sowie in die Gegend Senones<sup>408</sup>. Gregor von Tours überliefert weiter, dass Martin in Sanctonicum<sup>409</sup> sowie in Siroialensis<sup>410</sup> und Arthona<sup>411</sup> wirkte. Somit ist gut möglich, dass viele Menschen, die mit den Juramönchen und -nonnen in Kontakt standen, Martin kannten und die Juragemeinschaf-ten über diese Kontakte von Martin erfuhren. Die *Vita patrum Iurensium* berichtet schliesslich von zahlreichen Pilgerinnen und Pilgern, die bei den Juragemeinschaften Heilung suchten und nebenbei auch den Wissensaustausch förderten.<sup>412</sup> Folglich ist davon auszugehen, dass die Juramönche Erzählungen über Martin weitergaben und damit die Verbreitung der Berichte mitbeeinflussten.

---

400 S. Sulp. Sev. epist. III 3: [...], *ut sine dilectu ullo familiariter scripta, aut neclegenter emissa, inlucubrata tibi penitus atque inpolita tradantur.*

401 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 5; 7.

402 Über Martins Aufenthalt in Mediolanum und auf der Insula Gallinaria berichtet Sulpicius Severus in Mart. 6.

403 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 15.

404 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 16 f.

405 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 14.

406 S. Sulp. Sev. vit. Mart. 18.

407 S. Sulp. Sev. dial. II 4 und III 2.

408 S. Sulp. Sev. dial. III 7.

409 S. Greg. Tur. virt. Mart. IV 31.

410 S. Greg. Tur. virt. Mart. I 18.

411 S. Greg. Tur. glor. conf. 5.

412 S. z. B. Anon. Vit. patr. Iur. 14f. sowie 141–145.

## 9. Condatisco: Bindeglied zwischen Lerinum und Acaunum

Eine Anmerkung am Ende der *Vita patrum Iurensium* gibt Auskunft über die Dreiecksbeziehung zwischen dem Inselkloster Lerinum, den Juraklöstern und der Gemeinschaft in Acaunum. Der Autor richtet sich im letzten Kapitel an seine beiden Adressaten Johannes und Armentarius und fordert sie auf:

Löscht unterdessen mit diesen [Worten] den Durst eures Glaubens und eures Eifers, oh verehrteste Brüder, nachdem eure Bedürfnisse für den Moment gestillt worden sind. Aber falls meine bäuerische Geschwätzigkeit eure Geister nicht zu sättigen vermag – nachdem ihr die Philosophie schon seit längerer Zeit verschmäht habt – werden die *instituta*, welche ich zur Belehrung eures Klosters, d. h. des Klosters von Acaunum, aufbereitet habe, wozu der heilige Priester Marinus, der Abt der Insel Lirinensis, mich drängte, eure Bedürfnisse mit Christi Hilfe reichlich erfüllen, sowohl in Anbetracht des herausragenden Wesens der Einrichtung als auch in Anbetracht der Autorität dessen, der mir den Auftrag [dazu] gab.<sup>413</sup>

Der Verfasser nennt an dieser Stelle neben der *Vita*, die er auf Anfrage von Johannes und Armentarius verfasste,<sup>414</sup> eine zweite Schrift, die *instituta*, welche er auf Bitten des Abtes Marinus von Lerinum aufbereitete. Diese werde – vermutlich entweder als ein Ersatz für die *Vita patrum Iurensium* oder als eine Ergänzung zu ihr –<sup>415</sup> mitgesandt. Der Inhalt dieser *instituta* und die damit verbundene Rolle des Marinus sind in der Forschung vielfach diskutiert worden.

---

<sup>413</sup> Anon. vit. patr. Iur. 179: *His interim fidei feruorisque uestri sitim, o sanctissimi, exsatiatis tantisper desiderii, reficite, fratres. At si animos uestros, sprete dudum philosophia, rusticana quoque garrulitas exsatiare non quiuerit, instituta quae de informatione monasterii uestri, id est Acaunensis coenobii, sancto Marino presbytero insulae Lirinensis abbate compellente, digessimus, desideria uestra, tam pro institutionis insignibus quam pro iubentis auctoritate, Christo opitulante, luculenter explebunt.*

<sup>414</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 1,10–14.

<sup>415</sup> Der anonyme Verfasser lässt offen, inwiefern die *instituta* das Verlangen der beiden Brüder von Acaunum stillen sollen. Auf die beiden Möglichkeiten, dass sie die Brüder entweder ersatzweise oder ergänzend zur *Vita* zufriedenstellen sollen, weist Zelzer 2005a, 441 hin.



## 9.1 Die Übersendung der *instituta*

Auch wenn Einigkeit herrscht, dass es sich um eine Regelsammlung handelt,<sup>416</sup> stellt eine erste Schwierigkeit die Übersetzung der Wendung *instituta quae de informatione monasterii uestri id est Acaunensis coenobii* dar: Die Formulierung lässt offen, ob es sich um einen Normenkatalog zur Belehrung des Klosters von Acaunum oder um eine Regelsammlung über die Gestaltung des Klosters von Acaunum handelt. Friedrich Prinz ging davon aus, dass der anonyme Autor an dieser Stelle von Satzungen über die Organisation des Klosters von Acaunum spricht. Er vermutete, dass es sich um eine Zusammenstellung von alten gallischen Regeln handelte, die im Kloster Acaunum nach seiner Gründung durch Sigismund verwendet und für den Abt Marinus von Lerinum niedergeschrieben wurden.<sup>417</sup> François Martine, der die *Vita patrum Iurensium* in den 1960er Jahren edierte und ins Französische übersetzte, folgte dieser Interpretation der Passage,<sup>418</sup> genauso tat dies Karl Suso Frank in seiner 1975 erschienenen und 2011 neu gedruckten Übersetzung der *Vita* in die deutsche Sprache.<sup>419</sup> Betrachtet man die Wendung jedoch in ihrem Kontext, so wird deutlich, dass es sich bei der mitgesandten Schrift mit grosser Wahrscheinlichkeit nicht um Satzungen *von*, sondern um Satzungen *für* die Gemeinschaft von Acaunum handelt. Zum einen ist von einer Übersendung der *instituta* nach Acaunum – und nicht nach Lerinum – die Rede, zum andern hat bereits die Abfassung und Übersendung der *Vita patrum Iurensium* nach Acaunum den Anschein, dass die Brüder Johannes und Armentarius auf der Suche nach Vorbildern waren, welche ihnen als Orientierung für den Aufbau einer klösterlichen Gemeinschaft dienen konnten. Folglich ist kaum denkbar, dass eine Zusammenstellung der eigenen Lebensgrundsätze die Bedürfnisse der Gemeinschaft von Acaunum reichlicher zufriedenstellen konnte als die Lebensbeschreibung der Juraäbte dies tat. Die vorliegende Studie geht daher mit François Masai, Adalbert de Vogüé, Klaus Zelzer und Alain Dubreucq davon aus, dass der anonyme Verfasser zusätz-

---

<sup>416</sup> S. z. B. Prinz 1988, 69 f.; Martine 2004, 433–435; Masai 1971, 59–61; De Vogüé 1982, 34–36; 435–454; Zelzer 2005a; Dubreucq 2009, 199–202.

<sup>417</sup> S. Prinz 1988, 69 f.

<sup>418</sup> S. Martine 2004, 433–435.

<sup>419</sup> S. Frank 2011, 104.

lich zur *Vita patrum Iurensium* eine weitere Schrift mitsandte, die der Gemeinschaft in Acaunum zur Belehrung dienen sollte.<sup>420</sup>

Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, den Inhalt dieser *instituta* zu identifizieren sowie die Rolle des Marinus in ihrem Verfassungs- und Übersendungsprozess zu ergründen. François Masai nahm an, dass es sich bei den *instituta* um eine Zusammenstellung von Regeln handelte, die das Leben in Condatisco und seinen Tochterklöstern während der Abtszeit des Eugendus prägten und der Gemeinschaft von Acaunum zum Vorbild dienen sollten. Diese Regeln würden gemäss dem 174. Kapitel der anonymen *Vita* auf einer Anpassung der asketischen Ideale des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius und des Johannes Cassian an die Lebensverhältnisse im Juragebirge basieren.<sup>421</sup> Wenn jedoch davon ausgegangen wird, dass die *instituta* eine Sammlung von Lebensgrundsätzen umfassen, die in den Juraklöstern unter der Leitung des Abtes Eugendus praktiziert wurden, stellt sich unmittelbar die Frage nach deren Inhalt im Vergleich mit demjenigen der *Vita Eugendi*. Denn auch die *Vita patrum Iurensium*, und darin im Besonderen die *Vita Eugendi*, beansprucht *vita vel regula* zu sein und somit eine Regelsammlung der Juraklöster zu beinhalten: Bereits der Titel des Werks weist auf diese Absicht hin,<sup>422</sup> zudem wird innerhalb der *Vita patrum Iurensium* mehrmals eine solche *regula* angekündigt.<sup>423</sup> Wie dieser Anspruch des Autors der *Vita patrum Iurensium* zu deuten ist, ist in der Forschung vielfach diskutiert worden.

François Martine vermutete wie einst Sébastien Le Nain de Tillemont<sup>424</sup> und Antoine Rivet de la Grange<sup>425</sup>, dass das Kapitel 174 ursprünglich eine

---

420 S. Masai 1971, 59–61; de Vogüé 1982, 34–36; 435–454; Zelzer 2005a; Dubreucq 2009, 199–202.

421 Vgl. Masai 1971, 59–61. Masai vernachlässigte, dass Cassian in Anon. vit. patr. Iur. 174 eine andere Rolle zugesprochen wird als Basilius, den Vätern von Lerinum und Martin von Tours. S. dazu das Kapitel II 4 der vorliegenden Untersuchung.

422 Da unter anderem die älteste – wenn auch nur indirekt durch Pierre-François Chifflet überlieferte – Handschrift der *Vita patrum Iurensium*, der Codex Bisontius, den Titel *VITA VEL REGVLA [...] IORENSIVM PATRVVM* trägt, ist davon auszugehen, dass die Wendung *vita vel regula* die ursprüngliche Bezeichnung der Schrift ist.

423 S. Anon. vit. patr. Iur. 59 und 174.

424 S. Le Nain de Tillemont 1712, 148.

425 S. Rivet de la Grange 1735, 74.

Regelsammlung enthielt, die jedoch verloren ging. Er begründete seine Vermutung damit, dass der Verfasser in den Kapiteln 59 und 174 ankündigt, die Regel der Juraklöster im letzten *libellus*, das heisst in der *Vita Eugendi*, darzulegen. Den Anfangssatz des Kapitels 175 deutete Martine als eine Schlussfolgerung des verlorenen Teils:<sup>426</sup> In Anspielung auf Johannes Cassian wird dort geschildert, dass die bescheidene Abhandlung sich gleich einem unruhigen Steuermann freut, «den Hafen der Stille anzulaufen, nachdem das weite Meer so bedeutender Einrichtungen betrachtet worden ist».<sup>427</sup> Mit grosser Wahrscheinlichkeit spielt der Autor an dieser Stelle jedoch nicht auf vermeintlich dargelegte Regeln der Juraklöster an, sondern auf die *institutiones* der unmittelbar zuvor genannten monastischen Vorbilder. Die Darlegung dieser *institutio patrum* wird zu Beginn des Kapitels 174 eingeleitet.<sup>428</sup> François Masai<sup>429</sup> und Karl Suso Frank<sup>430</sup> folgten dennoch François Martines These, dass im Kapitel 174 der anonymen *Vita* ursprünglich eine *regula* eingefügt war. Frank zog allerdings in Betracht, dass bereits die Lebensweise von Romanus und Lupicinus ein verpflichtendes Vorbild darstellte. Er vermutete, dass in den Juraklöstern zunächst keine schriftlichen Regeln etabliert waren und sich die Gemeinschaften anfänglich an überlieferten und allgemein verbindlichen monastischen Normen und Vorbildern orientierten. Erst im Zuge der koinobitischen Klosterreform des Eugendus sei eine Regel im eigentlichen Sinne eingeführt worden.<sup>431</sup>

Die Annahme, dass die Juraklöster ihre Lebensweise frühestens ab dem Beginn des 6. Jahrhunderts auf der Basis eines bestimmten Normenkatalogs gestalteten, ist sicherlich realistisch. Albrecht Diem hat diese Entwicklung für das westliche Mönchtum in der Spätantike und im Frühmittelalter allgemein bestätigt. Dabei hat er darauf hingewiesen, dass sich die meisten monastischen Bewegungen in ihrer Lebensgestaltung zunächst an verschiedenen normativen Texten anderer monastischer Strömungen orientierten und erst ab

---

426 Vgl. Martine 1968, 31–33. In der Neuauflage von 2004 hat François Martine seine Interpretation beibehalten, s. Martine 2004, 31–33.

427 S. Anon. vit. patr. Iur. 175,1–3. Der Quellentext und seine Parallelen in Cassians *Conlationes* werden im Kapitel III 4.4 der vorliegenden Studie thematisiert.

428 S. Anon. vit. patr. Iur. 174,1.

429 S. Masai 1971, 58 sowie Masai 1977, 54.

430 S. Frank 1986, 38 f. sowie Frank 2011, 138, Anm. 211.

431 S. Frank 1986, 38 f.

dem 6. Jahrhundert vermehrt Bemühungen festzustellen sind, das Leben mit einem spezifischen Korpus schriftlicher Bestimmungen zu regulieren.<sup>432</sup> Ergänzend ist mit Ian Wood festzuhalten, dass unabhängig von der Frage, ob die *Vita patrum Iurensium* ursprünglich eine Regel in Form eines Normenkatalogs enthielt oder nicht, die Schrift insgesamt als eine Regel gelesen werden kann.<sup>433</sup> Bereits Wood zog somit in Betracht, was Albrecht Diem in jüngster Zeit als gängige Forschungsmeinung bezeichnet hat: dass spätantike und frühmittelalterliche *vitae* häufig die Funktion einer erzählten Klosterregel einnahmen. Diem zufolge handelt es sich auch bei der *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasterium iurensium abbatum* um eine narrativ entfaltete Regel der Juraklöster. Daher gebe es keinen Anlass dazu davon auszugehen, dass jemals ein Regelkatalog in die *vita vel regula* integriert war.<sup>434</sup> Ebenso ist Alain Dubreucq der Meinung, dass die Viten der drei Äbte dazu dienen sollten, die Lebensgrundsätze der Juraklöster festzuhalten und zu überliefern. Er begründet seine Meinung mit dem Hinweis, dass im Kapitel 174 der anonymen *Vita* explizit davon die Rede ist, dass durch die Nachahmung des Eugendus einige Regeln der Väter tangiert werden.<sup>435</sup> Dubreucqs und Diems These wird bekräftigt durch die Tatsache, dass in den überlieferten Manuskripten der *Vita patrum Iurensium* keine

---

432 S. Diem 2019b. Auch für die von Rufin am Ende des 4. Jahrhunderts in die lateinische Sprache übersetzte *Regula Basili* sowie für die von Hieronymus zu Beginn des 5. Jahrhunderts ins Lateinische übertragene *Regula Pachomii* gibt es keine Belege, dass sie in monastischen Gemeinschaften im Westen als einzige Richtschnur verwendet wurden. Anon. vit. patr. Iur. 174 veranschaulicht beispielhaft, dass die beiden Regeln gemeinsam mit anderen normativen Schriften als Orientierungspunkte für die monastische Lebensgestaltung dienten.

433 S. Wood 1981, 4: «It may be that this Rule is lost, but the Life itself, especially that section relating to Eugendus, can be read as a Regula. [...] it is best to read the work as an attempt to coalesce the ideas of Life and Rule: the author, as he remarked himself, had written <de institutione patrum per imitationem beati Eugendi>».

434 S. Diem 2020, insb. 127–138; Zitat: 128: «In the case of the Jura Fathers, the *vita* itself was meant to be the *regula*.»

435 S. Dubreucq 2009, 199. Dubreucq wie auch Wood 1981, 4 beziehen sich auf Anon. vit. patr. Iur. 174,1f.: [...] *de institutione patrum per imitationem beati Eugendi aliqua tangeremus*, [...].

Spuren von Rasuren oder herausgerissenen Seiten zu erkennen sind, die auf eine nachträgliche Entfernung einer Textstelle hindeuten.

Ob nun die gesamte Schrift als eine erzählerische Darstellung der in den Juraklöstern gängigen Lebensgrundsätze gedacht war oder ob die *Vita* tatsächlich einmal eine *regula* im eigentlichen Sinne enthielt, Masais Vermutung, bei den *instituta* handle es sich um einen Normenkatalog der Juraklöster, steht unvermeidlich in einer Spannung zum Anspruch der *Vita*, in sich eine *regula* zu sein beziehungsweise eine solche zu enthalten. Weshalb sollte Marinus den anonymen Verfasser um eine wiederholte Abfassung der Regel der Juraklöster gebeten haben, wenn die *Vita* bereits implizit oder explizit eine solche beinhaltete? Masais These, dass die im letzten Kapitel der anonymen *Vita* genannten *instituta* mit der Regelschrift der Juraklöster zu identifizieren sind, ergibt lediglich Sinn, wenn davon ausgegangen wird, dass die *Vita* in sich keinen Normenkatalog enthielt und die *instituta* den zweiten Teil der *vita vel regula* bildeten. In dieser Deutungslinie weisen der Titel des Werkes und das Versprechen innerhalb der *vita*, die *regula* der Juraväter gegen Ende des Werkes anzuführen,<sup>436</sup> auf die zusätzlich mitgesandten *instituta* hin. Somit hätte der anonyme Autor ein Doppelwerk verfasst, das erstens aus der von Johannes und Armentarius erbetenen *Vita* der Juraväter und zweitens aus den von Marinus beauftragten *instituta* der Juraklöster bestand. Dies ist jedoch sehr unwahrscheinlich, denn zum einen sind keine Indizien überliefert, aufgrund derer auf ein solches Doppelwerk geschlossen werden könnte: In der anonymen *Vita* wird nirgends ein zweiter Teil des Werkes angekündigt und in den erhaltenen Manuskripten folgen auf die *Vita patrum Iurensium* weder eine Regelschrift noch herausgerissene Seiten. Zum andern hat Albrecht Diem, wie bereits erwähnt, überzeugend dargelegt, dass sich im frühen 6. Jahrhundert – zur Abfassungszeit der anonymen *Vita* – westliche Klöster noch kaum an bestimmten schriftlichen Normenkatalogen orientierten<sup>437</sup> und spätantike und frühmittelalterliche Viten häufig die Funktion einer narrativ entfalteten Klosterregel übernahmen.<sup>438</sup> Somit ist nicht davon auszugehen, dass mit dem Titel *vita vel regula* auf ein Doppelwerk hingewie-

---

<sup>436</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 59,8.

<sup>437</sup> S. Diem 2019b.

<sup>438</sup> S. Diem 2020, 127–138.

sen werden soll. Vielmehr war wohl die Absicht des Autors, mit dem Titel der Schrift die Funktion der Vita hervorzuheben.

## 9.2 Waren es die *Instituta coenobiorum*?

Mit dieser These vereinbar ist sowohl Adalberts De Vogüés Ansicht, dass es sich bei den *instituta* um die *Regula orientalis* handeln könnte, als auch Alain Dubreucqs Vorschlag, die *instituta* mit den *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian zu identifizieren. Deshalb sollen nun die Argumentationsmuster beider Forscher dargelegt und beurteilt werden.

Adalbert de Vogüé vermutete, dass Abt Marinus von Lerinum zum einen dem anonymen Juramönch den Auftrag zur Abfassung der *instituta* respektive der *Regula orientalis* erteilte, zum andern möglicherweise auch selbst den Inhalt dieser Schrift mitgestaltete. Er ging davon aus, dass der anonyme Autor der *Vita patrum Iurensium* zwei Quellen zur Verfügung hatte, die er für die Erstellung der *Regula orientalis* verwendete: erstens ein Dokument, das auf der Zweiten Regel der Väter basierte und Anweisungen zur Ausführung der verschiedenen Funktionen enthielt, die Mitgliedern einer Gemeinschaft zugeteilt wurden,<sup>439</sup> zweitens Hieronymus' Übersetzung der Pachomiusregel.<sup>440</sup> Verfasser des ersten Dokumentes könnte De Vogüé zufolge Abt Marinus von Lerinum gewesen sein. Seine Annahme begründet er erstens damit, dass der anonyme Autor in seinem Werk mehrmals von «Orientalen» spricht, die er den Galliern gegenüberstellt; bereits die Bezeichnung «Orientaler» lässt De Vogüé an die *Regula orientalis* denken. Zweitens berichten beide Quellen von einem ähnlichen Umgang mit Gästen und Geschenken,<sup>441</sup> weshalb davon auszugehen sei, dass der anonyme Verfasser die

<sup>439</sup> Gemäss de Vogüé 1982, 442 bezieht sich der Autor der Reg. orient. in den Kapiteln 1–3, 25–29, in denen die Aufgaben der Älteren, des Abtes, des Pfortners und der Haushälter beschrieben werden, auf diese Vorlage, die er in den Kapiteln 22.2–5, 24 und 30–35 direkt paraphrasiert.

<sup>440</sup> Die Pachomiusregel könnte de Vogüé folgend als Vorlage für Reg. orient. 4–22.1, 23, 27.1–7 sowie 36–47 gedient haben, s. De Vogüé 1982, 442.

<sup>441</sup> Den zwei Schriften zufolge ist zum einen die Begegnung mit Gästen nur unter Einwilligung des Abtes vorgesehen, zum andern darf ein Geschenk nur angenommen werden, wenn der Abt, der Ökonom oder ein Älterer zustimmt, s. dazu Reg. orient. 26 und

*Regula orientalis* gekannt haben muss. Und schliesslich hätten die in der *Vita patrum Iurensium* erwähnten *instituta* und die *Regula orientalis* eine weitere Gemeinsamkeit: Beide Texte hätten eine didaktische und keine normative Absicht; ihr Ziel sei es nicht, eine Gemeinschaft zu regulieren, sondern zu unterrichten.<sup>442</sup> Obwohl De Vogüé verflechtungsgeschichtlich durchaus interessante Hypothesen zur Entstehung der *Regula orientalis* aufstellte, basieren diese auf zahlreichen Prämissen, die nicht belegt werden können.<sup>443</sup> Literarische Parallelen und mögliche Abhängigkeiten zwischen der *Vita patrum Iurensium* und der *Regula orientalis* beweisen genauso wenig, dass beide Werke von derselben Person verfasst worden sind, wie eine ähnliche Funktion der *Regula orientalis* und der *instituta* belegt, dass die beiden Schriften identisch sind. Schliesslich lässt die These, dass die *instituta* im Wesentlichen die Lebensgrundsätze von Lerinum wiedergeben, die Frage aufkommen, weshalb Marinus die *instituta* denn nicht gleich selbst abfasste und nach Acaunum sandte, sondern ihre Abfassung dem anonymen Juramönch in Auftrag gab.<sup>444</sup>

---

Anon. vit. patr. Iur. 172. In Anon. vit. patr. Iur. 172,4 wird zudem erwähnt, dass dieser Umgang mit Gästen und Geschenken der *patrum regula* folge. De Vogüé ist der Überzeugung, dass hier die *Regula orientalis* gemeint ist. Mit grosser Wahrscheinlichkeit spielt der anonyme Verfasser an dieser Stelle jedoch nicht auf die *Regula orientalis*, sondern auf eine allgemein monastische Praxis an, die beispielsweise in Hier. reg. Pachom. 53 und später in Caes. Arel. reg. virg. 25 sowie Caes. Arel. reg. mon. 15 und in Reg. Ben. 54 erwähnt wird. Diese Auffassung teilen ebenso Martine 2004, 425, Anm. 3 und Frank 2011, 137, Anm. 203 f.

<sup>442</sup> S. de Vogüé 1982, 34–36; 435–454. Auch Anne-Marie Helvétius geht davon aus, dass die *instituta* aus Lerinum sind, fügt jedoch keine Begründung dafür an, s. Helvétius 2015, 383.

<sup>443</sup> Ripart 2017, 142 weist darauf hin, dass diese Beobachtung für de Vogüés Versuch, die Regeln der Väter (die *Regula IV patrum*, die *Secunda regula Patrum*, die *Regula Macarii* wie auch die *Regula orientalis*) zu datieren und lokalisieren, generell gemacht werden kann.

<sup>444</sup> Dubreucq 2009, 201 ist zudem der Auffassung, dass mit der Bezeichnung *institutio insignis* (Anon. vit. patr. Iur. 179,8) kaum die damals eher unbekanntere *Regula orientalis* gemeint sein könne und der Ausdruck wohl besser auf die in monastischen Kreisen weit verbreiteten *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian zutrefte. Falls die *Regula orientalis* jedoch tatsächlich Lebensgrundsätze von Lerinum wiedergibt, ist durchaus vorstellbar, dass ihr Inhalt als *institutio insignis* bezeichnet wurde. Denn das Inselkloster Lerinum

Überzeugender ist Alain Dubreucq's Vorschlag, die *instituta* mit den *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian zu identifizieren. Dubreucq fügt insbesondere zwei plausible Argumente für seine Hypothese an: Erstens weisen zahlreiche Stellen in der anonymen *Vita* darauf hin, dass der Autor der *Vita* die *Instituta coenobiorum* und die *Conlationes patrum* Johannes Cassians kannte und dass die Schriften für die Juraklöster eine zentrale Orientierungsfunktion innehatten und den Gemeinschaften von Beginn an zur Instruktion dienten.<sup>445</sup> Zweitens liegt es nahe, eine Schrift, die *instituta* genannt wird, mit den *Instituta coenobiorum* zu identifizieren und anzunehmen, dass der anonyme Autor diese für die Juragemeinschaften bedeutsame Schrift gemeinsam mit der *Vita* der Juraväter den Mönchen in Acaunum zusenden liess. Im Kapitel 11 der *Vita patrum Iurensium* wird erwähnt, dass Romanus, bevor er in die Jurawälder zog, in einem Kloster in Lugdunum die monastische Lebensweise kennenlernte und von dort unter anderem die *instituciones abbatum*<sup>446</sup> mitnahm, womit höchstwahrscheinlich die *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian gemeint sind.<sup>447</sup> Diese *Instituta coenobiorum* dienten den Juragemeinschaften somit von Anfang an als Leitfaden für ihre Lebensweise. Dass der anonyme Verfasser der *Vita patrum Iurensium* die *Instituta coenobiorum* kannte, wird insbesondere in den Kapiteln 174 und 175 der anonymen *Vita* deutlich, welche, wie Dubreucq untersucht hat, wörtliche Anspielungen auf die *Instituta* und *Conlationes* Johannes Cassians enthalten:<sup>448</sup> Die Ansage zu Beginn des Kapitels 174, dass nun über die Anfänge derjenigen, die der Welt entsagten (*abrenuntiantum* [sic!] *exordia*<sup>449</sup>) berichtet

---

genoss seit dem 5. Jahrhundert in ganz Gallien Ansehen und diente zahlreichen monastischen Strömungen als Vorbild (s. Masai 1971, 60).

<sup>445</sup> S. dazu auch das Kapitel III 4 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>446</sup> Anon. vit. patr. Iur. 11,8. François Martine, der Herausgeber der verwendeten Quellenedition der *Vita patrum Iurensium*, gibt den Titel mit grossen Anfangsbuchstaben wieder, womit er darauf hinweist, dass es sich seiner Meinung nach um einen Werktitel handelt.

<sup>447</sup> Dieser Meinung sind beispielsweise Martine 2004, 252f., Anm. 1; Dubreucq 2009, 201 sowie Frank 2011, 110, Anm. 26. S. dazu ausserdem das Kapitel III 9.2 dieser Untersuchung. Die Bedeutung der monastischen Schriften Cassians wird im Kapitel III 4 erläutert.

<sup>448</sup> S. Dubreucq 2009, 199–202.

<sup>449</sup> Anon. vit. patr. Iur. 174,5.



werde, kann als direkter Hinweis auf Cassians viertes Buch der *Instituta coenobiorum* gelesen werden, das den Titel *De institutis renuntiantium* trägt. Auch der Hinweis am Ende des Kapitels 174, dass die Lebensgrundsätze der orientalischen Vorbilder den Ortsverhältnissen und Arbeitsbedingungen des Juragebirges angepasst werden müssen,<sup>450</sup> erinnert an Johannes Cassian, der in der *Praefatio* seiner *Instituta* anmerkt, dass er in seinem Werk eine Angleichung der östlichen Ideale an die Bedingungen in Gallien erstrebe.<sup>451</sup> Und schliesslich ist sicherlich auch das Bild des Steuermanns, der «den Hafen der Stille anläuft, nachdem das weite Meer betrachtet worden ist», wie bereits erwähnt,<sup>452</sup> eine Allusion auf Johannes Cassian. Analysiert man den Wortlaut, den der anonyme Autor im Kapitel 179 der *Vita patrum Iurensium* verwendet, jedoch genauer, fällt auf, dass der Verfasser zur Beschreibung seiner Tätigkeit im Zusammenhang mit den *institutis* das Verb *digerere* verwendet, das wörtlich «zerteilen» oder «verdauen» und im weiteren Sinne «aufbereiten» oder «erklären» bedeutet,<sup>453</sup> und darauf hinweist, dass er für die Gemeinschaft in Acaunum wohl kein bereits vorhandenes Manuskript kopierte, sondern die *institutis* zunächst in einer bestimmten Weise geistig verdaute und für die Brüder in Acaunum aufbereitete. Deshalb ist es gut möglich, dass der anonyme Juramönch nicht, wie Alain Dubreucq vermutet, eine unmittelbare Kopie der *Instituta coenobiorum* des Johannes Cassian erstellte. Falls mit den *institutis* tatsächlich die *Instituta coenobiorum* gemeint sind, ist vielmehr anzunehmen, dass der Autor eine Auslegung von Cassians Schrift mitsandte – möglicherweise eine Schilderung, wie die *Instituta coenobiorum* in den Juraklöstern ausgelegt und angewendet wurden. Da jedoch belegt ist, dass in der Spätantike das Verb *digerere* ferner im Sinne von «ein Manuskript ins Reine schreiben» verwendet wurde,<sup>454</sup> ist Dubreucqs These nicht gänzlich zu verwerfen.

---

450 S. Anon. vit. patr. Iur. 174,5–14.

451 S. Cassian. inst. Praef. 9. Die Stelle wird im Kapitel III 4 der vorliegenden Studie thematisiert.

452 S. weiter oben in diesem Kapitel, Seite 116.

453 S. Blaise 1954, 271.

454 Ebd. weist darauf hin, dass Hieronymus in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium das Verb *digerere* in diesem Sinn verwendet, s. Hier. in Matth. Prol. 20.

Insgesamt scheint es gut möglich, dass der anonyme Verfasser den Brüdern von Acaunum zusätzlich zur Vita der Juraväter eine Aufbereitung der *Instituta coenobiorum* Johannes Cassians mitsandte. Denn der Titel des Werks stimmt nicht nur begrifflich mit der Bezeichnung *instituta* überein, vielmehr stellen die *Instituta coenobiorum* mit Sicherheit eine für die Juraklöster bedeutende Abhandlung dar,<sup>455</sup> was für die *Regula orientalis* ungewiss ist. Ausserdem wies wohl auch eine mögliche Auslegung von Cassians Schrift – passend zur in der *Vita patrum Iurensium* erwähnten Funktion der *instituta* – einen didaktischen Duktus auf. Wie die vorliegende Studie aufzeigt, war das Leben der Juragemeinschaften unter Romanus, Lupicinus und Eugendus den beiden Viten zufolge von unterschiedlichen monastischen Strömungen und Texten inspiriert. Von der Idee, dass in den Juraklöstern ein eigener schriftlicher Normenkatalog existierte, ist aus den oben genannten Gründen Abschied zu nehmen. Wenn keine solche Regel vorhanden war, konnte sie nicht mit der *Vita patrum Iurensium* übermittelt werden. Vom Vorschlag Masais, die *instituta* mit einer Regelsammlung der Juraklöster zu identifizieren, ist folglich abzusehen. De Vogüés These wiederum, dass der anonyme Juramönch unter anderem basierend auf einer Vorlage des Marinus von Lerinum die *Regula orientalis* abfasste und diese mit der Vita versandte, ist zu weit hergeholt und zu vage begründet. Deshalb kann zwar nicht nachgewiesen, aber dennoch mit guten Gründen in Betracht gezogen werden, dass der anonyme Verfasser zusätzlich zur Vita eine Aufbereitung der *Instituta coenobiorum* übermittelte. Dass die Quellenlage jedoch keine eindeutige Identifizierung der *instituta* zulässt, darauf hat bereits Klaus Zelzer hingewiesen.<sup>456</sup>

### 9.3 Eine monastische Drei- oder Sechsecksgeschichte?<sup>457</sup>

Offen bleibt zudem die Frage nach Marinus' Rolle bei der Anfertigung der *instituta*. Denkbar ist, dass die Brüder Johannes und Armentarius von Acaunum den Abt Marinus für die Schrift anfragten und dieser den Auftrag an

<sup>455</sup> S. dazu ausserdem das Kapitel III 4 dieser Studie.

<sup>456</sup> S. Zelzer 2005a, 446.

<sup>457</sup> Die Zwischenüberschrift ist in Anlehnung an den Titel «Die Identifizierung der ‹Instituta de Informatione Acaunensis coenobii›: eine rätselhafte monastische Dreiecksgeschichte» von Zelzer 2005a formuliert.

die Juragemeinschaften weiterleitete.<sup>458</sup> Die Annahme, dass die Brüder von Acaunum das Inselkloster um ein Manuskript baten, das ihnen möglicherweise zur Ausgestaltung ihrer Lebensweise dienen konnte, erscheint in Anbetracht der Tatsache, dass Lerinum für viele monastische Gemeinschaften eine Vorbildfunktion hatte,<sup>459</sup> plausibel. Da es zu Beginn des 6. Jahrhunderts üblich war, dass sich monastische Gemeinschaften an zahlreichen normativen Schriften verschiedener asketischer Bewegungen orientierten,<sup>460</sup> ist es gut möglich, dass Johannes und Armentarius zum einen die Juragemeinschaften um eine Schilderung ihrer Lebensweise baten und zum andern eine weitere Anfrage an Marinus von Lerinum richteten.

Offensichtlich leitete Marinus den Auftrag an den anonymen Juramönch weiter und bat ihn, die *instituta* aufzubereiten und der Gemeinschaft in Acaunum zuzusenden. Eine Begründung für die Weiterleitung der Bitte könnte sein, dass Marinus eine bestimmte Schrift, die nicht in seinem Kloster abgefasst wurde – vielleicht die *Instituta coenobiorum* –, als geeignete Richtschnur für den Aufbau der monastischen Gemeinschaft in Acaunum erachtete und von der Verbindung zwischen den Juraklöstern und Acaunum wusste. Denkbar ist zudem, dass Marinus zwar keine Anfrage von Johannes und Armentarius erhielt, jedoch sowohl von der vorbildlichen Lebensweise der Juramönche, die sich unter anderem an den *Instituta coenobiorum* Cassians orientierte, als auch von der entstehenden Gemeinschaft in Acaunum und der Verbindung zwischen den beiden monastischen Bewegungen erfuhr und deshalb dem anonymen Juramönch den Auftrag gab, dem *coenobium* in Acaunum eine Schrift zuzusenden, die der neuen Gemeinschaft zur Instruktion dienen konnte.

Obwohl nicht eindeutig ergründet werden kann, aus welchem Antrieb der Abt von Lerinum die Abfassung und Übermittlung der *instituta* in Auftrag gab, können dennoch Aussagen über Marinus' Funktion innerhalb der *Vita patrum Iurensium* gemacht werden: Mit der geschilderten Bitte des Marinus wurde sicherlich beabsichtigt, die Bedeutung der Juragemeinschaften als verbindendes Element zwischen den beiden monastischen Gemeinschaften in Lerinum und Acaunum hervorzuheben und sowohl das Vertrauen, das

---

458 Diese These vertritt Ripart 2017, 123.

459 Darauf weist Masai 1971, S. 60, Anm. 70 hin.

460 S. Diem 2011 sowie Diem 2019b.

Marinus dem anonymen Autor entgegenbrachte, als auch die Bedeutung der auf Anordnung verfassten Schrift zu betonen. Somit gibt das Kapitel 174 der *Vita patrum Iurensium* Auskunft über die vom Verfasser abgebildete Verbindung der drei monastischen Bewegungen in Lerinum, Acaunum und Condatisco zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Folgt man der Vita, hatte Lerinum eine direkte Verbindung zu den Juraklöstern und wusste von der entstehenden Gemeinschaft in Acaunum sowie auch von deren Verbindung mit den Juragemeinschaften. Vielleicht handelte es sich – wie Klaus Zelzer vorschlägt –,<sup>461</sup> primär um eine Dreiecksbeziehung zwischen Lerinum, Condatisco und Acaunum; möglicherweise waren jedoch auch weitere monastische Gemeinschaften und Schriften in die Verbindung und Textübermittlung eingebunden. Falls die These zutrifft, dass der anonyme Autor beauftragt wurde, der Gemeinschaft in Acaunum eine Aufbereitung der *Instituta coenobiorum* zuzusenden, war indirekt zudem das Kloster des Sabinus von Lyon und mit ihm Bischof Eucherius von Lyon in die Textübermittlung involviert: In diesem Fall hätte der anonyme Juramönch entweder eine Auslegung oder eine Kopie der *Instituta coenobiorum* Cassians, die der Gründervater Romanus von seinem Aufenthalt in Sabinus' Kloster mitgenommen hatte,<sup>462</sup> mit der Vita mitgesandt.

## 10. Zwischen Annäherung und Distanzierung: Die Gemeinschaft in Acaunum

Der anonyme Hagiograf der Juraväter beginnt seine *Praefatio* in Anspielung auf Lk 11,5–13 mit dem Hinweis, Jesus Christus lehre im Evangelium, dass die *panes Trinitatis*<sup>463</sup>, die Brote der Dreifaltigkeit, jenem nicht vorenthalten würden, der hartnäckig darum bitte.

Deshalb klopft ihr, meine überaus frommen Brüder Johannes und Armentarius, in doppelter Zuneigung ziemlich heftig beim Freund an. Wenn ich weiter zögere, die Riegel meines Mundes und Herzens zu lösen, betrachtet ihr dies als Zeichen des hartnäckigen Geizes und verkündet in apostolischer Tradition, dass ihr mit mir kein

---

<sup>461</sup> S. Zelzer 2005a.

<sup>462</sup> S. dazu auch das Kapitel III 1.2 der vorliegenden Studie.

<sup>463</sup> Anon. vit. patr. Iur. 1,3.

Essen mehr werdet einnehmen können [1 Kor 5,11]. Deshalb werde ich euch, indem ich die Zurückhaltung meines ungelehrten Herzens breche, anstelle der oben erwähnten Brote als dreifacher Berichterstatter das Leben der drei Äbte aus dem Jura vorsetzen, nämlich der heiligen Väter Romanus, Lupicinus und Eugendus.<sup>464</sup>

Angesprochen werden Johannes und Armentarius, zwei Brüder aus Acaunum. Der Autor der *Vita patrum Iurensium* gibt zu erkennen, dass er mit der Abfassung der *Vita* auf deren Drängen reagiere. Johannes und Armentarius haben somit beim Verfasser der *Vita patrum Iurensium* oder dem Auftraggeber der Schrift den Wunsch geäußert, über die Lebensweise in den Juraklöstern informiert zu werden. Möglicherweise haben sie ihn zudem darum gebeten, an die Juraklöster angeschlossen zu werden.<sup>465</sup> Der anonyme Hagiograf der Juraväter erläutert, dass er aufgrund des Versprechens Jesu Christi, dass demjenigen, der bitte, gegeben werde, über das Leben der drei Juraväter berichten werde. Stellvertretend für die Brote der Dreifaltigkeit lege er das Leben – der Autor verwendet den Singular – von Romanus, Lupicinus und Eugendus dar. Indem er die *vita* der drei Juramönche mit der Dreifaltigkeit Gottes in Verbindung bringt, weist er auf seine theologische Interpretation der Heiligenleben hin: Da die drei Juraäbte analog zu Gott eine Trinität bilden, kommen in ihren Lebensgestaltungen einzelne Ausprägungen der einen vollkommenen christlichen Lebensform zum Ausdruck.

Die Lebensweise der drei Juraheiligen wird gleich zu Beginn mit derjenigen der Adressaten verbunden:

Allerdings handelt es sich um eine kontemplative Lebensweise gleich der euren. Der erste [von euch] ist dem altehrwürdigen Johannes nachgefolgt und liegt auf dem Grab des heiligen Mauritius, dem Führer der Märtyrer der Thebäischen Legion, wie jener vortreffliche Apostel und Glaubensbruder an der Brust des Heilstifters [Joh 13,25], während der andere jedoch, wie eine Taube in der schwimmenden Ar-

---

<sup>464</sup> Anon. vit. patr. Iur. 1,10–2,5: *Vnde uos, o piissimi fratres Iohannes atque Armentari, uehementius amicum gemino pulsantes adfectu, si oris cordisque mei claustra reserare distulero, insignitum pertinacis auaritiae notis, nec cibum mecum apostolica traditione pronuntiatas posse uos sumere. Igitur, ineruditi cordis uerecundiam rumpens, trium uobis abbatum Iurensium uitam, id est sanctorum patrum Romani, Lupicini atque Eugendi, pro supradictis panibus trinifer relator adponam.*

<sup>465</sup> Darauf, dass die Bitte um die *Vita* eine Bitte um die Affiliation an die Juragemeinschaften implizieren könnte, hat Masai 1977, 53 aufmerksam gemacht.

che sich auf das Kloster, ja auf die Klausur einer besonderen Zelle beschränkt und über die Unruhen der Welt lacht. Keiner von [euch] beiden kann jedoch ohne geistliche Nahrung solche Übungen in jeder Hinsicht unverletzt durchführen.<sup>466</sup>

Die Stelle bezeugt, dass sich zu Beginn des 6. Jahrhunderts mindestens zwei Asketen in Acaunum niederliessen. Der Vermerk, dass Johannes auf dem Grab des Mauritius lag wie der Apostel an Jesu Brust, weist darauf hin, dass er sich unmittelbar am Märtyrergab aufhielt und eine besondere Nähe zu Mauritius hatte. Karl Suso Frank vermutet, dass Johannes entweder an Mauritius' Grab wachte oder dort Heilung suchte, und Beat Näf sowie Laurent Ripart nehmen an, dass er für die Verehrung des Mauritius an dessen Grab verantwortlich war.<sup>467</sup> Da die Märtyrergäber zu Beginn des 6. Jahrhunderts ein bedeutender Wallfahrtsort waren, ist davon auszugehen, dass Johannes mit zahlreichen Pilgerinnen und Pilgern in Kontakt kam. Armentarius hingegen lebte dem Verfasser der *Vita patrum Iurensium* zufolge als Rekluse in einer Zelle innerhalb des Klosters. Der anonyme Hagiograf spricht von einem *coenobium*<sup>468</sup> respektive *monasterium*<sup>469</sup>, in welchem die beiden Brüder lebten: Offensichtlich praktizierten sie innerhalb derselben Gemeinschaft zwei unterschiedliche Lebensweisen. Mit den Joramönchen vereinte sie unter anderem, dass sie die Märtyrer der Thebäischen Legion verehrten. Wie andernorts erläutert wird, plädiert auch der Joramönch und Autor der *Vita patrum Iurensium* in seiner Schrift für den Kult der thebäischen Märtyrer. Dabei schafft er eine direkte Verbindung zwischen dem ersten Juraabt und den Thebäerheiligen, indem er Romanus in deren Tradition stellt und ihn als neuen Märtyrer sowie sein Grab als Wallfahrtsstätte bewirbt.<sup>470</sup>

---

<sup>466</sup> Anon. vit. patr. Iur. 2,5–13: *Siquidem theoretica illa conuersatio uitaque uestra, qua prior priscum secutus Iohannem, supra urnam sancti Mauricii, id est legionis Thebaeorum martyrum caput, uelut ille eximius apostolus atque symmystes supra salutiferi pectus recumbit Auctoris, alter uero, in modum natatilis arcae columbae, dum illic in coenobio etiam claustro peculiaris cellae contentus mundi turbines inimpactus inridet. Vterque tamen absque alimonia spiritali nequit omnimodis inuiolabiliter exerceri.*

<sup>467</sup> S. Frank 2011, 106, Anm. 9; Näf 2017, 80; Ripart 2017, 178.

<sup>468</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 2,11 und 179,6.

<sup>469</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 179,5.

<sup>470</sup> S. das Kapitel IV 4.

### 10.1 Condatisco: Vorbild für die Gemeinschaft in Acaunum

Im letzten Teil der *Praefatio* wird deutlich, dass die Verbindung zwischen den Brüdern in Acaunum und den Juramönchen nicht nur auf der gemeinsamen Verehrung der Märtyrer der Thebäischen Legion beruhte, sondern der Verfasser in seiner *Vita patrum Iurensium* eine deutlich engere Beziehung zwischen den beiden Gemeinschaften aufzeigt. Im 3. Kapitel geht er auf die Wortherkunft der Ortsbezeichnung Acaunum ein und verknüpft diese mit Condatisco.

Es ist wohl bekannt, dass euer Acaunum in altgallischer Sprache ‚Felsen‘ bedeutet. Das gilt nicht nur im Hinblick auf die ursprüngliche Naturlage, sondern gewinnt auch unter dem Blickwinkel der Kirche heutzutage an Bedeutung. Ist es doch ein eindeutiger Hinweis auf Petrus [Mt 16,18]. Deshalb sollte eure Liebe erkennen, dass einst der Psalmensänger mit den Worten – «wir haben sie [die Bundeslade] gefunden in den Waldgefilde[n]» [Ps 132/131,6] – unter geheimnisvoller Bezeichnung die Fichten- und Tannenwälder des Jura gemeint hat, wo nun, nachdem die zeichenhafte Vorbedeutung aufgehoben ist, der Boden von heiligen Brüdern mit festem Fuss betreten wird.<sup>471</sup>

Im Zitat wird durch die Anspielungen auf Mt 16,18 und Ps 132/131,6 zum einen Acaunum als ausgewählter Ort für den Aufbau der Kirche dargestellt, zum andern die besondere Präsenz Gottes in den Jurawäldern betont. Zudem wird die Gemeinschaft von Acaunum mit der Bundeslade in Verbindung gebracht und deren Auffindung mit der Entdeckung verglichen, dass die Ursprünge des Konvents von Johannes und Armentarius in den Jurawäldern

---

<sup>471</sup> Anon. vit. patr. Iur. 3: *Quia ergo Acaunus uester Gallico priscoque sermone tam primitus per naturam quam nunc quoque per ecclesiam, ueridica praefiguratione Petri, petra esse dinoscitur, agnoscat tamen Caritas uestra et inter pineas abiegnasque Iurensium siluas ipsam quondam a psalmographo «in campis siluae» mystica significatione «reperitam», quae nunc inibi a sanctis fratribus, sublato iam praefigurationis aenigmate, pedisequa stabilitate calcatur.* Die Übersetzung entspricht derjenigen von Karl Suso Frank, lediglich die Ortsbezeichnung «Agaune (Saint-Maurice d’Agaune)» wurde durch den spätantiken Ortsnamen «Acaunum» ersetzt.

liegen.<sup>472</sup> Damit wird die Gemeinschaft als Tochtergründung der Jurabewegung beschrieben.

Dass Johannes und Armentarius, die im Begriff waren, in Acaunum eine eigene Gemeinschaft zu gründen, einst in den Juraklöstern lebten, ist jedoch unwahrscheinlich. Denn wenn sich die Brüder ihrer Wurzeln bereits bewusst gewesen wären, hätte der anonyme Autor sie nicht darüber informieren müssen. Vielmehr ist davon auszugehen, dass der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* an dieser Stelle versucht – in Reaktion auf die Anfrage des Johannes und Armentarius –, den entstehenden Konvent in Acaunum an die Jurabewegung zu binden und durch das Beiziehen des Bibelzitats die Aussicht auf den Erfolg seiner Absicht zu steigern. Die enge Beziehung, die sich der anonyme Hagiograf und vermutlich ebenso die beiden Brüder von Acaunum wünschten, ist auch sprachlich erkennbar. Im Verlaufe der *Vita patrum Iurensium* werden die zwei Asketen mehrmals direkt adressiert und als «überaus fromme», «ausserordentlich liebe», «ausgesprochen glückselige» und «äusserst heilige» Brüder angesprochen.<sup>473</sup>

Möglicherweise will der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* mit dem Hinweis auf die Wurzeln der Gemeinschaft des Johannes und Armentarius insbesondere die Vorbildfunktion der Juraklöster hervorheben. Die oben erwähnten Aussagen des Autors, dass die beiden Brüder um die Viten des Romanus, Lupicinus und Eugendus gebeten hatten und ihre Übungen ohne geistliche Verköstigung nicht ausführen könnten, weisen auf das dringende Bedürfnis der Asketen nach geistlicher Nahrung hin. Auch die Information am Ende des Werks, dass den Adressaten eine weitere Schrift zugesandt werde, um ihr Verlangen zu stillen, falls die Vita nicht ausreiche, vermittelt diesen Eindruck.<sup>474</sup> Die Annahme ist naheliegend, dass den Mönchen aus Acaunum das Vorbild der Thebäerheiligen nicht ausreichte und sie deshalb nach Beispielen suchten, an denen sie ihre asketische Lebensweise – ihre Umset-

---

472 In dieser Art könnte die Bemerkung von Frank 2011, 107, Anm. 13 gedeutet werden.

473 Die Anreden begegnen in der *Praefatio* der Schrift, gleich zu Beginn der Vita des Lupicinus und derjenigen des Eugendus sowie unmittelbar am Ende des Werkes. S. Anon. vit. patr. Iur. 1,10: *piissimi fratres*; 62,2f.: *carissimi fratres*; 118,1: *beatissimi fratres*; 179,1f.: *sanctissimi fratres*. Direkte Anreden an Johannes und Armentarius begegnen zudem in Anon. vit. patr. 4,5–7; 59,4f.

474 S. auch die Seiten 16 sowie 114 und 124 der vorliegenden Untersuchung.



zung des unblutigen Martyriums – orientieren konnten. Die Lebensbeschreibungen des Romanus, Lupicinus und Eugendus sollten den beiden Brüdern aus Acaunum die *stabilitas*<sup>475</sup>, die Sicherheit, vermitteln, nach der sie dürsteten, und eine Leitschnur für die Gestaltung des klösterlichen Lebens in Acaunum an die Hand geben. Dies wird auch im militärischen Vokabular deutlich, welches der anonyme Hagiograf der Juraväter gleich am Anfang der *Vita Romani* anwendet. Dort schreibt er:

Und als Ersten möchte ich eurem Lebensversprechen und dem Heer der Mönche den äusserst glücklichen Romanus, gewissermassen wahrhaftig [als] den Fahnenträger der Schlacht des Herrn, vorstellen, dem mit heiligem Ehrgeiz zu folgen ist.<sup>476</sup>

Indem der Verfasser den Juramönch Romanus als Anführer der beiden Asketen und einer Armee von Mönchen beschreibt, hebt er seine Vorbildfunktion für die Gemeinschaft in Acaunum wie auch für weitere Glaubensmärtnerinnen und -märtner hervor. Vermutlich sind mit dem «Heer der Mönche» insbesondere weitere Mitglieder der Gemeinschaft in Acaunum, möglicherweise jedoch auch monastisch lebende Personen im Allgemeinen gemeint. Vermutlich animierten die Gräber der Soldatenheiligen den anonymen Hagiografen der Juraväter, an dieser Stelle militärische Begriffe zu verwenden. Alain Dubreucq hat auf die sprachliche Parallele zur Einführung des immerwährenden Psalmengesangs<sup>477</sup> im Zuge der Neugründung der Gemeinschaft im Jahre 515 hingewiesen: Die Gruppen von Mönchen, welche für die Aufrechterhaltung des ununterbrochenen Psalmensingen verantwortlich

---

<sup>475</sup> Anon. vit. patr. Iur. 3,8.

<sup>476</sup> Anon. vit. patr. Iur. 4,4–7: [...] *ac primum beatissimum Romanum, tamquam uere dominici belli signiferum, professioni uestrae monachorumque exercitui proferam sancta aemulatione sectandum.*

<sup>477</sup> Gregor von Tours spricht in Franc. III 5 von *psallentium* [...] *assiduum*, der anonyme Autor der *Vita abbatum Acaunensium* beispielsweise von den *cantiones divinae*, dem göttlichen Gesang (Kapitel 3,24) oder einfach von *psallere*, vom Psalmensingen (Kapitel 7,16). Rosenwein 2000 argumentiert überzeugend, dass es sich bei der Bezeichnung *laus perennis* um eine spätere Zuschreibung handelt und der Psalmengesang in Acaunum kaum in Anlehnung an die Akoimetoï in Konstantinopel eingeführt wurde. Damit widerlegt sie die unter anderem von Theurillat 1954, 103 f. und Prinz 1988, 103 geäusserte Meinung, dass die Praxis des *laus perennis* durch die Beziehungen des Avitus von Vienne zum Patriarchen von Konstantinopel in Acaunum bekannt war und umgesetzt wurde.

wortlich waren, wurden analog zu militärischen Einheiten *turmae* genannt.<sup>478</sup>

## 10.2 Neustrukturierung und Abgrenzung

Leider sind aus der Abfassungszeit der *Vita patrum Iurensium* keine weiteren Quellen überliefert, die Auskunft über die Gemeinschaft in Acaunum geben. Inwiefern die Kongregation ihre Lebensweise an derjenigen der Juraklöster orientierte, kann daher nicht abschliessend geklärt werden. Avitus von Vienne Predigt anlässlich der Weihe der Klosterkirche um 515 n. Chr. und die anonyme *Vita abbatum Acaunensium* geben jedoch Auskunft darüber, dass die Gemeinschaft und das Gelände um die Märtyrergräber im Zuge der Neugründung durch den Burgunderkönig Sigismund gänzlich umstrukturiert wurden. Der anonyme Hagiograf berichtet:

Sigismund trieb im Herzen das Versprechen, den Ort, den die thebäischen Märtyrer durch ihr kostbares Hinscheiden und durch das Vergiessen ihres berühmten Blutes mit glücklichen Flecken in verschiedenem Rot geschmückt hatten, von den Wohngebäuden der durchmischten Menschenmenge zu befreien. Nachdem er eine Beratung abgehalten hatte, was allen durch göttliche Eingebung gefiel, wurde beschlossen, die Frauen von diesem Ort zu entfernen und, nach Entfernung der weltlichen Familien, dort die Familie Gottes, das heisst die der Mönche, anzusiedeln, die sich Tag und Nacht dem himmlischen Beispiel folgend dem heiligen Gesang hingeben.<sup>479</sup>

Die Stelle weist darauf hin, dass vor dem Jahr 515 unter anderem Frauen, möglicherweise Asketinnen, sowie Familien in Acaunum lebten und Sigismund beschloss, den Ort zu räumen und alle Menschen, die nicht der neustrukturierten Gemeinschaft angehörten, zu verdrängen. Diese Handlung ist

<sup>478</sup> S. Dubreucq 2012, 135 f.

<sup>479</sup> Anon. vit. abb. Acaun. 3,9–24: [...], *ad hanc deuotionem Segismundi praecordia incitauit ut de loco illo quem pretiosa morte Thebaei martyres et effusione sanguinis incliti felicibus maculis rosea uarietate ornauerant, promiscui uulgi commixta habitatio tolleretur* [...]. *Igitur habito consilio quod uniuersitati Dei instinctu complacuit, uisum est ut omnes mulieres de loco eodem tollerentur et remotis familiis secularibus [sic!] Dei inibi, hoc est monachorum, familia locaretur, qui die noctuque caelestia imitanter [sic!] cantionibus diuinis insisterent.*

ein Hinweis darauf, dass sich Sigismund bei seiner Neugründung des Klosters Acaunum von dem ursprünglichen Vorbild der Juraklöster distanzierte. Denn im Gegensatz zur Räumungsaktion Sigismunds berichtet die *Vita patrum Iurensium*, dass in den Juragemeinschaften auch Frauen ein religiöses Leben führen durften. Zudem empfangen die Konvente zahlreiche Gäste, Pilger und kranke Menschen, und wandten sich ihnen zu, anstatt sie zu verdrängen. Der anonyme Hagiograf berichtet, dass in den Jurakonventen die Haltung existierte, ein vollkommenes christliches Leben äussere sich unter anderem in karitativem Engagement. Wie erzählt wird, kümmerten sich die Juramönche insbesondere um kranke Menschen, und achteten dabei nicht auf deren Herkunft.<sup>480</sup> Auch wenn erwähnt wird, dass die Juraklöster mit der Zeit gemeinsame Gebetszeiten entwickelten,<sup>481</sup> wird dem liturgischen Gebet eine der Fürsorge für den Nächsten untergeordnete Bedeutung beigemessen. Die *Vita abbatum Acaunensium* und Avitus' Predigt anlässlich der Weihe der Klosterkirche in Acaunum hingegen bezeugen, dass die Armen- und Krankenbetreuung im neugegründeten Kloster in den Hintergrund rückte und der immerwährende Psalmengesang zu einem wesentlichen Merkmal wurde.<sup>482</sup> Ebenso unterscheidet die enge Bindung des Klosters an Bischöfe und somit an kirchliche Strukturen das neugegründete Acaunum von den Juraklöstern. Während die Juramönche mehrheitlich in Distanz zu kirchlichen Würdeträgern lebten,<sup>483</sup> wurde das Kloster Acaunum durch solche neu strukturiert und organisiert. So wurde beispielsweise die Klosterregel durch eine Gruppe von Bischöfen beschlossen.<sup>484</sup> Zudem überliefert die *Vita abbatum Acaunensium* lediglich Namen von Bischöfen und Priestern, die in das Kloster eintraten. Die Juraklöster hingegen waren zurückhaltend mit der Weihe von Mönchen. Von Eugendus wird erzählt, dass er selbst nicht ge-

---

<sup>480</sup> S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 43; 45–48; 141–146; sowie Greg. Tur. vit. patr. I 3f.; 6. Das karitative Engagement der Juramönche wird insbesondere im Kapitel II der vorliegenden Studie thematisiert.

<sup>481</sup> S. dazu die Ausführungen zur Entwicklung der Gebetszeiten in den Juragemeinschaften im Kapitel III 4.2 dieser Studie.

<sup>482</sup> S. Avit Vien. hom. XXV; Anon. vit. abb. Acaun. 3; 5; 7.

<sup>483</sup> Die *Vita patrum Iurensium* überliefert, dass die Bewegung von einem Laienmönch gegründet worden war und Eugendus starke Bedenken gegenüber der Priesterweihe von Mönchen hatte.

<sup>484</sup> S. Anon. vit. abb. Acaun. 7.

weht werden wollte und die Priestermonche im Kloster von den gewöhnlichen Mitgliedern absonderte.<sup>485</sup> Ein letzter Unterschied besteht in der materiellen Eigenständigkeit beziehungsweise Abhängigkeit der beiden Klöster. Während sich die Juragemeinschaften mehrheitlich selbst versorgten,<sup>486</sup> wird Sigismund sowohl in der *Vita abbatum Acaunensium* als auch in Avitus von Viennes Predigt dafür gelobt, dass er das Kloster Acaunum grosszügig unterstützte und sich die Mönche daher nicht um ihren Lebensunterhalt kümmern mussten, sondern sich gänzlich auf den Psalmengesang konzentrieren konnten.<sup>487</sup> Alles in allem nahmen die Vertreter des erneuerten Klosters von Acaunum im Diskurs um die ideale christliche Lebensweise eine gänzlich andere Position ein als die Juragemeinschaften.

Die Gründungsurkunde des Klosters Acaunum gibt darüber Auskunft, dass mit der Neustrukturierung der immerwährende Psalmengesang eingeführt wurde. Mehrere *turmae*, die unter anderem aus Vertretern von Klöstern aus Vienna, Insula Barbara und Condatisco bestanden, wechselten sich mit dem Gotteslob ab und waren dafür zuständig, dass Tag und Nacht gebetet wurde. Leider sind kaum Informationen zu diesen *turmae* überliefert. Deshalb ist nicht bekannt, ob die Brüder es als eine Ehre empfanden, nach Acaunum gerufen zu werden, ob Beziehungen zu den Herkunftsklöstern gepflegt wurden und ob die Mönche regelmässig ausgewechselt wurden. Jean-Marie Theurillat weist allerdings darauf hin, dass die Gruppen zu Beginn eigenständig organisiert waren und sich nicht unmittelbar als eine Einheit verstanden. Von der *turma Jurensis* sei noch im 10. Jahrhundert belegt, dass sie eine gewisse Autonomie beibehielt,<sup>488</sup> was dafür spricht, dass sich die Vertreter aus Condatisco nicht mit der Klostergemeinschaft in Acaunum identifizieren konnten. Die Ursache für das mangelnde Zugehörigkeitsgefühl der Mönche von Condatisco könnte in den genannten Differenzen mit den Neugründern und Äbten des Klosters Acaunum liegen.

---

485 S. Anon. vit. patr. Iur. 133 f.; 151.

486 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 10; 24. Wobei in Greg. Tur. vit. patr. I 5 geschildert wird, dass die Juraklöster während einer gewissen Zeit jährlich durch die Burgunder unterstützt wurden. Die Versorgungslage der Juraklöster wird im Kapitel III 4 näher thematisiert.

487 S. Anon. vit. abb. Acaun. 3 und Avit. Vien. hom. XXV. Auf die genannten Differenzen weist auch Diem 2013a, 58–62 hin.

488 S. Theurillat 1954, 102 f.

### 10.3 Zeitübergreifende Entwicklungen

Im Jahr 2015 feierte die Abtei Saint-Maurice ihr 1500-jähriges Bestehen. Höchstwahrscheinlich ist die Gemeinschaft jedoch älter, als viele denken, denn die *Vita patrum Iurensium* bezeugt, dass entgegen der gängigen Annahme in Acaunum bereits vor der Neugründung durch den Burgunderkönig Sigismund im Jahr 515 eine monastische Gemeinschaft existierte. Neben der *Vita patrum Iurensium* weist auch der Titel von Avitus' Predigt, die er anlässlich der Neugründung der Gemeinschaft in Acaunum hielt, darauf hin: Avitus spricht von einer *innovatio* des Klosters und meidet den Begriff «Gründung».<sup>489</sup> Die Untersuchungen zeigen, dass mit dieser «Erneuerung» der Gemeinschaft im Jahr 515 ein Bruch mit den Juraklöstern einherging. Die enge Verbindung der Kongregationen in Acaunum und Condatisco, die im 5. Jahrhundert durch die Verehrung der Thebäerheiligen zustande kam und sich zu Beginn des 6. Jahrhunderts dadurch auszeichnete, dass die Juraklöster der Gemeinschaft von Johannes und Armentarius als Vorbild dienten, wurde durch Sigismund unterbrochen. Der Burgunderkönig und die von ihm eingesetzten Äbte distanzieren sich von den Ansichten der Juragemeinschaften: Sie verdrängten Frauen und Familien, unterstellten das Kloster einer bischöflichen Leitung und finanzierten den Lebensunterhalt der Mitglieder mit Geldern aus dem Königshaus.

Die Entwicklungen bezeugen Prozesse der Annäherung und Distanzierung, die sich kondensiert zu Beginn des 6. Jahrhunderts ereigneten. In diesem Zusammenhang sind zwei entgegengesetzte Bildungsphänomene zu beobachten: Es ist davon auszugehen, dass sich die Brüder Johannes und Armentarius durch die Lektüre der *Vita patrum Iurensium* und der mitgesandten *instituta* einige Jahre vor 515 intensiv mit der Lebensweise der Juraklöster beschäftigt und gewisse Ideale und Praktiken in ihrer Gemeinschaft adaptiert hatten. Unter anderem mithilfe der beiden Schriften hatten sie eine Vorstellung davon entwickelt, wie eine vollkommene christliche Lebensweise praktiziert werden könne. Dieselben Schriften und auch die Lebensweise des

---

<sup>489</sup> S. Avit. Vien. hom. XXV, Titel: *Dicta in basilica sanctorum Acaunensium in innovatione monasterii ipsius vel passione martyrum*. «Gehalten in der Basilika der heiligen Acaunensier anlässlich der Erneuerung des eigenen Klosters und des Leidens der Märtyrer».

Konventes in Acaunum bildeten für den Burgunderkönig im Jahr 515 hingegen Anlass zur Abgrenzung: Die Quellen belegen, dass sich Sigismund und die involvierten Bischöfe und Priester von den Idealen der Jurabewegung trennten. Dennoch wurde die Verbindung zu Acaunum nach der Erneuerung durch Sigismund neu geknüpft und die Juraklöster wurden gebeten, Vertreter zu senden, welche zur Aufrechterhaltung des immerwährenden Psalmengesetzes beitragen sollten.

## 11. Das Leben in Balma: Eine Inspiration für Caesarius' *Regula ad virgines*?

Vermeehrt sind in der Forschung Parallelen zwischen dem Frauenkloster in Balma und Caesarius' *Regula ad virgines* festgestellt und unterschiedlich gedeutet worden: Während Friedrich Prinz davon ausgeht, dass die Regel des Caesarius in den Juraklöstern bekannt war und adaptiert wurde, nimmt Adalbert de Vogüé an, dass die Praxis im Frauenkloster Balma umgekehrt den Bischof von Arelate in der Niederschrift seiner Regel für Nonnen inspirierte.<sup>490</sup> Bei beiden Äusserungen handelt es sich jedoch lediglich um Randbemerkungen, die nicht auf gründlichen Untersuchungen beruhen. Im Folgenden soll deshalb eingehend analysiert und dargelegt werden, in welchem Verhältnis Caesarius und die Juragemeinschaften standen.

### 11.1 Caesarius' Gründung eines Frauenkonvents

Die meisten Informationen zu Caesarius sind durch seine Predigten, seine zwei Klosterregeln und seine Vita überliefert. Caesarius wurde vermutlich um 470 n. Chr. in Cabillonum geboren,<sup>491</sup> einer Stadt in der Nähe der Provincia Sequania, in welcher dem Kapitel 16 der *Vita patrum Iurensium* zufolge die Juramönche Romanus und Lupicinus aufwuchsen. Mit ungefähr 20 Jahren schloss er sich dem Koinobitenkloster auf der südgallischen Insel Lero an, das zu Beginn des 5. Jahrhunderts von Eucherius gegründet worden

---

<sup>490</sup> S. Prinz 1988, 78 sowie de Vogüé 2003, 57.

<sup>491</sup> S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 3.

war.<sup>492</sup> Caesarius' Hagiografen berichten, dass er in einem solchen Masse asketisch lebte, dass er körperlich krank wurde. Porcarius, der damalige Abt des Klosters, habe sich grosse Sorgen gemacht und keinen anderen Weg mehr gesehen, ausser ihn zur Genesung nach Arelate zu schicken. Wie in der Vita angemerkt wird, sei die Tugendhaftigkeit des Caesarius dort sehr geschätzt worden, sodass er zunächst zum Diakon und dann zum Priester geweiht und schliesslich dazu gedrängt wurde, das Bischofsamt zu übernehmen.<sup>493</sup>

Eine von Caesarius' bedeutenden Amtshandlungen als Bischof bestand in der Errichtung und Betreuung eines Frauenkonventes in der Gegend von Arelate. Mit Lindsay Rudge ist davon auszugehen, dass seine zentrale Motivation für die Gründung des Nonnenklosters darin lag, in seiner Diözese ein sichtbares Vorbild der Laienfrömmigkeit zu schaffen.<sup>494</sup> Zunächst plante Caesarius, das Gebäude für die Schwesterngemeinschaft auf den Allissi campi zu bauen, auf den heutigen Alyscamps, die in der Antike als Friedhof dienten.<sup>495</sup> Gemäss seiner Vita wurde der Neubau jedoch mit der Belagerung der Gegend durch die Franken und Burgunder beinahe vollständig zerstört.<sup>496</sup> Daraufhin habe Caesarius einen sichereren Ort für die Schwesterngemeinschaft gesucht und ein neues Kloster innerhalb der Stadtmauern von Arelate bauen lassen. In der Vita wird berichtet:

In der Zwischenzeit [beschäftigte er sich] insbesondere mit dem Kloster, das er für seine Schwester vorzubereiten begonnen hatte, und zwar nach der ursprünglichen Norm der vollkommenen Klausur <...>. Er selbst aber, weil nichts einem Symbol entgegensteht, das dem christlichen entspricht, errichtete wegen der Unruhen und Stürme wie ein neuer Noah unserer Zeit für die Gefährtinnen und die Schwestern auf der Seite der Kirche die Arche eines Klosters. Aus dem Kloster in Massilia liess er seine ehrwürdige Schwester Caesaria kommen, die er dorthin geschickt hatte, da-

<sup>492</sup> S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 5. Zur Verbindung der Juragemeinschaften mit Eucherius s. insbesondere das Kapitel III 3 dieser Studie.

<sup>493</sup> S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 6–14.

<sup>494</sup> S. Rudge 2011, 113.

<sup>495</sup> S. Benoît 1935, 53. Da sich Caesarius bei seiner Klostergründung an Bedingungen wie beispielsweise die Distanz zwischen Männer- und Frauenklöstern hielt, die im Jahr 506 an der Synode von Agatha beschlossen wurden, ist mit Rudge 2011, 99 davon auszugehen, dass der Bau des ersten Klosters in die Zeit nach 506 n. Chr. zu datieren ist.

<sup>496</sup> S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 28.

mit sie kennenlerne, was sie zu unterweisen habe, und zunächst Schülerin sei, bevor sie Lehrerin werde. In den vorbereiteten Behausungen brachte er sie mit zwei oder drei Gefährtinnen zwischenzeitlich unter.<sup>497</sup>

In der Textstelle wird Caesarius' Umgang mit dem Verlust des Klosters geschildert, das erst im Aufbau gewesen war. Dabei wird darauf hingewiesen, dass die strikte Klausur von Anfang an vorgesehen war, und schliesslich unmittelbar neben einer Kirche von Arelate ein neues Kloster errichtet wurde. William Klingshirn zufolge befand sich dieses am südöstlichen Ende der Stadt.<sup>498</sup> Die Hagiografen berichten, dass Caesarius seine Schwester als Leiterin des Frauenkonventes einsetzte. Diese habe er zuvor nach Massilia geschickt, um monastische Lebensgrundsätze kennenzulernen, die sie in Arelate ihrer eigenen Gemeinschaft vermitteln sollte. Der Hinweis legt die Annahme nahe, Caesaria habe ihre monastische Bildung im Frauenkloster, das von Johannes Cassian gegründet worden war, genossen. Da jedoch unklar ist, ob dessen Klöster in Massilia nach seinen Lebzeiten weiterbestanden, ist es zwar möglich, jedoch nicht zwingend, dass Caesaria sich tatsächlich dort aufhielt.<sup>499</sup>

Bevor Caesarius für die Schwesterngemeinschaft eine Regel verfasste, teilte er ihr in einem Brief verschiedene Anweisungen für das gemeinschaftliche Leben im Frauenkonvent mit. Dieser Brief wird nach dem Eröffnungswort *Vereor* genannt und spricht bereits eines der wichtigsten Charakteristika der monastischen Lehre des Caesarius an: die notwendige Absonderung des Frauenkonventes von der Aussenwelt. Später schrieb Caesarius eine Regel, die er – über eine Zeitspanne von ungefähr 20 Jahren – bis zu seinem

---

<sup>497</sup> Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 35,1–12: *Inter ista igitur monasterium praecipue, quod sorori praeparare coeperat, et instar prioris normae et singularitate claustrum (...) Ipse uero, siquidem nihil obuiat mysterio quod congruit christiano, quasi recentior temporis nostri Noe propter turbines et procellas sodalibus uel sororibus in latere ecclesiae monasterii fabricat archam. Euocat e Massiliensi monasterio uenerabilem germanam suam Caesariam, quam inibi ideo direxerat, ut disceret quod doceret, et prius esset discipula quam magistra, et in praeparatis habitaculis cum duabus aut tribus interim sodalibus intromittit.* Der Herausgeber Marie-José Délage geht davon aus, dass bei der mit «(...)» markierten Stelle eine Passage fehlt.

<sup>498</sup> S. Klingshirn 1994, 26, Anm. 53.

<sup>499</sup> S. Leyser 2000, 42, Anm. 34.



Lebensende weiterentwickelte und den sich wandelnden Umständen anpasste. Diese Ergänzungen und Änderungen sind beispielsweise in den Kapiteln 50–54 ersichtlich, die zahlreiche Präzisierungen vorangehender Anordnungen enthalten. Im Kapitel 48 wird ausserdem deutlich, dass der Bischof zwischenzeitlich beabsichtigte, eine bestimmte Form der Regel zu fixieren, die er später jedoch weiter ergänzte.<sup>500</sup>

Caesarius selbst weist gleich zu Beginn seiner Regel darauf hin, dass er sich mit verschiedenen Normen anderer Frauen- und Männerklöster auseinandergesetzt und bestimmte Elemente ausgewählt habe, die er als besonders geeignet für Personen weiblichen Geschlechts erachte:

Und weil sich viele Lebensgrundsätze in den Klöstern der Jungfrauen von denjenigen der Mönche zu unterscheiden scheinen, haben wir einige wenige von vielen ausgewählt, gemäss denen die älteren mit den jüngeren regelgemäss leben und geistig zu erfüllen trachten können, was sie für ihr Geschlecht besonders angemessen erachten.<sup>501</sup>

Caesarius war somit der Meinung, dass Asketinnen prinzipiell andere Lebensgrundsätze pflegen sollten als Asketen. Dieselbe Ansicht wird im Kapitel 26 der *Vita patrum Iurensium* vertreten, wo geschildert wird, dass im Frauenkloster eine deutlich strengere Observanz als in den Männerkonventen herrschte. Dass die Jurakonvente ihre Lebensweise wie Caesarius in Beschäftigung mit zahlreichen Schriften verschiedener monastischer Bewegungen entwickelten, wird zudem im 174. Kapitel erwähnt. Während der anonyme Verfasser explizit anmerkt, dass in den Juraklöstern unter anderem die Schriften des Pachomius gelesen wurden, nennt Caesarius keine Namen.

Im Brief *vereor* und in der *Regula ad virgines* werden zahlreiche Vorstellungen von der weiblichen Askese vermittelt, die ebenso in der *Vita patrum Iurensium* enthalten sind. Es handelt sich dabei insbesondere um Aspekte

---

<sup>500</sup> S. Diem 2019b, 221–225, der auf eine weitere Entwicklung hinweist: Während die Ratschläge in *Caes. Arel. reg. virg.* 1 noch *admonita*, Ermahnungen, heissen, werden sie im Kapitel 47 als *regula sancta ac spiritalis*, die heilige und geistliche Regel, bezeichnet, durch deren Befolgung Heil erlangt werden könne.

<sup>501</sup> *Caes. Arel. reg. virg.* 2,1–5: *Et quia multa in monasteriis puellarum ac monachorum instituta distare videntur, elegimus pauca de pluribus, quibus seniores cum iunioribus regulariter uiuant et spiritaliter implere contendant, quod specialiter suo sexui aptum esse prospexerint.*

der Absonderung der Schwestern von der Aussenwelt, die mit einem Verbot des Kontaktes mit Menschen ausserhalb des Klosters einhergehen. Adalbert de Vogüé ging deshalb davon aus, dass die Lebensweise in Balma Caesarius von Arles bei seiner Gründung des Frauenkonventes als Vorbild diente.<sup>502</sup> Die Verbindung zwischen den Juragemeinschaften und Caesarius von Arles gestaltet sich allerdings komplexer, als de Vogüé es vermutet. Denn Caesarius verfasste seine erste Version der *Regula ad virgines*, die den Grundgedanken der Isolation zweifellos bereits enthielt, mit grosser Wahrscheinlichkeit bereits vor der Redaktion der *Vita patrum Iurensium*, die erst um das Jahr 515 n. Chr. anzusetzen ist.<sup>503</sup> Möglich ist jedoch, dass Caesarius durch andere, informelle Quellen wie beispielsweise mündliche Berichte von der Organisation des Frauenkonventes in Balma erfuhr. Denkbar ist zudem, dass der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* von Caesarius' Klostergründung wusste und er sich umgekehrt in seinen Schilderungen an dieser orientierte.<sup>504</sup> Wie genau die Verbindungslinie zu ziehen ist, ist unklar. Unbestreitbar ist, dass sowohl Caesarius als auch der anonyme Juramönch die Handhabungen der pachomianischen Klöster kannten, deren weibliche Mitglieder bereits 200 Jahre zuvor in strenger Klausur lebten. Nachfolgend soll deshalb ein besonderes Augenmerk darauf gelegt werden, welche Ideale, die Caesarius' *Regula ad virgines* und die *Vita patrum Iurensium* teilen, in Auseinandersetzung mit den pachomianischen Klöstern entstanden sein könnten. Die Verbindung zwischen Caesarius und den Überlieferungen zur Tradition des Pachomius kann in diesem Zusammenhang nur am Rande angesprochen werden. Sicherlich wäre es lohnend, diese eingehender zu erforschen.

## 11.2 Strikte Klausur

Die strikte Isolation von Frauengemeinschaften war Hieronymus' Übersetzung der *Regula Pachomii* und Palladius' *Historia Lausiaca* zufolge bereits in den pachomianischen Klöstern üblich. Wie bereits im Kapitel III 5 angemerkt wurde, geben die beiden Quellen darüber Auskunft, dass die Nonnen dieser Konvente mehr oder weniger abgeschlossen von der Aussenwelt lebten

---

502 S. de Vogüé 2003, 57 f.

503 S. Rudge 2011, 108 f.

504 S. ebd.

und ihre Kontakte äusserst eingeschränkt waren: Gemäss Palladius war das Frauenkloster von Tabennisi durch einen Fluss vom Männerkonvent getrennt und die Schwestern verliessen ihr Kloster erst als Leichname wieder. Zudem waren Besuche von Männern grundsätzlich verboten und lediglich sonntags durften ein Presbyter sowie ein Diakon zu den Nonnen hinüberkommen.<sup>505</sup> Hieronymus berichtet ferner, dass die Schwestern von Verwandten besucht werden durften. Diese Treffen hätten jedoch nur in Begleitung eines älteren und bewährten Mönches stattfinden dürfen, wobei zusätzlich erforderlich gewesen sei, vorgängig den Kloostervorsteher zu informieren.<sup>506</sup> Ebenso betonen der Autor der *Vita patrum Iurensium* und Caesarius von Arles in ihren Werken die strikte Klausur in Frauenkonventen. Beide schreiben, dass die Jungfrauen in Balma und diejenigen des Nonnenkonventes in Arelate niemals das Kloster verlassen durften. So ordnet Caesarius in der *Regula ad virgines* an:

Wenn eine ihre Eltern verlassen hat und der Welt entsagen und in die heilige Schafherde eintreten will, um mit Gottes Unterstützung der Kehle der geistigen Wölfe entkommen zu können, dann darf sie bis zu ihrem Tod nicht aus dem Kloster gehen, nicht einmal in die Basilika, wo eine Tür zu sehen ist.<sup>507</sup>

Wie in den pachomianischen Klöstern endete die Klausur auch in Caesarius' Nonnenkonvent und in Balma mit dem Tod: Der Überlieferung zufolge wurden die Schwestern aller drei Konvente ausserhalb des Klostergeländes beerdigt.<sup>508</sup>

Gemäss der *Vita patrum Iurensium* war in Balma grundsätzlich kein Besuch erlaubt.<sup>509</sup> Hingegen überliefert die *Regula ad virgines*, dass es der von Caesarius gegründeten Schwesterngemeinschaft gestattet war, Handwerker

---

505 S. Pall. h. Laus. 33.

506 S. Hier. reg. Pachom. Praec. 143.

507 Caes. Arel. reg. virg. 2: *Si relictis parentibus suis saeculo renuntiare et sanctum ouile uoluerit introire, ut spiritalium luporum fauces deo adiuuante possit euadere, usque ad mortem suam de monasterio non egrediatur, nec in basilicam, ubi ostium esse uidetur.*

508 S. Pall. h. Laus. 33; Anon. vit. patr. Iur. 25 f.; Caes. Arel. reg. virg. 1; 2; 50; Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 58.

509 S. Anon. vit. patr. Iur. 26. Dass jedoch Ausnahmen existierten, wird in Anon. vit. patr. Iur. 60 deutlich, wo erzählt wird, dass Romanus kurz vor seinem Hinscheiden zum Abschied seine Schwester besuchte.

auf dem Gelände zuzulassen, die Reparaturen an den Gebäuden vornahmen. Bei Caesarius begegnet jedoch ebenfalls die Vorschrift, dass zunächst die Vorsteherin des Klosters über die Gäste informiert werden musste.<sup>510</sup> Ausserdem werden, wie in der *Regula Pachomii*, Kontakte zu Verwandten lediglich unter Aufsicht von erfahrenen Mitgliedern der Gemeinschaft zugelassen. Dabei erscheint Caesarius' Nonnenkloster allerdings eigenständiger als die Frauenkonvente der pachomianischen Klöster: Während in der *Regula Pachomii* davon die Rede ist, dass bei Besuchen stets ein älterer Mönch anwesend sein muss, sind es in der *Regula ad virgines* erfahrene Nonnen, die Besuche begleiten.<sup>511</sup> Diese Parallelen und feinen Unterschiede lassen vermuten, dass sowohl der anonyme Hagiograf der Juraväter als auch Caesarius von Arles ihre eigenen Ideale in Beschäftigung mit der Überlieferung zu den pachomianischen Klöstern erarbeitet haben. Im Vergleich mit diesen fällt aber auf, dass das Nonnenkloster, das Caesarius' Schwester unterstellt war, deutlich autonomer funktionierte: Obwohl die Nonnen die Regel, nach welcher sie sich richten mussten, nicht selbst entwickelten,<sup>512</sup> waren die erfahrenen unter ihnen für die Überwachung der Kontakte und die Äbtissin für deren Bewilligung zuständig. Vermutlich rührt diese Unabhängigkeit insbesondere daher, dass Caesarius' Frauenkonvent keinem Männerkloster angegliedert war.

### 11.3 Geschwisterliche Klosterführung

Eine weitere Gemeinsamkeit der Überlieferungen zu Pachomius, Caesarius sowie Lupicinus und Romanus ist auffällig: Von allen vier Personen wird erzählt, dass sie Nonnenkonvente gründeten und als Vorsteherinnen ihre leiblichen Schwestern einsetzten.<sup>513</sup> Es ist davon auszugehen, dass durch diese Information primär die enge Verbindung der Klostergründer zur Leiterin der Frauengemeinschaft hervorgehoben werden soll. Diese ergab sich im Falle

---

<sup>510</sup> S. Caes. Arel. reg. virg. 36.

<sup>511</sup> S. Hier. reg. Pachom. Praec. 143 und Caes. Arel. reg. virg. 40.

<sup>512</sup> S. die Ausführungen zur Beteiligung von Caesaria an der Abfassung der *Regula ad virgines* im folgenden Unterkapitel.

<sup>513</sup> S. Anon. vit. Pachom., bo. 27; Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 28; 35; 58; Anon. vit. patr. Iur. 25; 60.

der pachomianischen und jurassischen Klöster unter anderem dadurch, dass die Frauenkonvente bereits bestehenden Männerklöstern angeschlossen wurden. Im Unterschied dazu gründete Caesarius die Jungfrauengemeinschaft nicht in Angliederung an ein Männerkloster, sondern als eigene Institution, die lediglich von ihm als Bischof abhängig war.

Obwohl Caesarius seiner Vita zufolge das Frauenkloster seiner Schwester unterstellte, wird in der Vita wie auch in seiner Regel deutlich, dass er sich offensichtlich sein Leben lang für den Konvent verantwortlich fühlte und immer wieder versuchte, auf das Leben der Gemeinschaft Einfluss zu nehmen. Unklar ist, welchen Einfluss seine Schwester und ihre Nachfolgerin auf die *Regula ad virgines* hatten. Weil Caesarius die Regel stetig überarbeitete und den Umständen anpasste, liegt die Vermutung nahe, dass er die Ratschläge, Ermahnungen und Regelungen im Austausch mit der Schwesterngemeinschaft und ihrer jeweiligen Vorsteherin entwickelte.<sup>514</sup>

Die Handlungs- und Einflussmöglichkeiten der Äbtissinnen der pachomianischen Frauenklöster und des Schwesternkonventes im Jura sind schwieriger zu eruieren. Die überlieferten Informationen weisen jedoch darauf hin, dass diese Nonnenkonvente in engem Austausch mit den Männerklöstern geführt wurden und die Schwestern der Klostergründer, die für die Gemeinschaften zuständig waren, in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihren Brüdern standen. Da sich das Kloster Balma auf einem Felsvorsprung befand und die Nonnen den Ort nicht verlassen durften,<sup>515</sup> ist im Falle der Juraklöster zudem davon auszugehen, dass der Frauenkonvent sicherlich materiell von den Männerklöstern abhängig war und mit täglichen Gütern versorgt werden musste.

#### 11.4 Die pachomianischen Klöster: Ein verbindendes Element?

De Vogüé hat insbesondere die beiden genannten Aspekte klösterlichen Lebens – die strikte Klausur und die geschwisterliche Klosterführung – zum Anlass seiner These genommen, Caesarius stütze sich bei seiner Nonnenregel

---

<sup>514</sup> Davon geht beispielsweise Rudge 2011, 110 aus.

<sup>515</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 25f. Der Standort entspricht vermutlich demjenigen der heutigen Chapelle Saint-Romain-de-Roche.

auf das Vorbild der Juraklöster.<sup>516</sup> Die *Regula ad virgines* und die *Vita patrum Iurensium* weisen jedoch zahlreiche weitere Gemeinsamkeiten auf, die ebenso in der *Regula Pachomii* genannt werden: So lehren beispielsweise alle drei Schriften, dass in einem Gemeinschaftskloster auf Eigentum des Einzelnen verzichtet werden müsse, dass kranke Mönche und Nonnen gegenüber gesunden gewisse Privilegien erhalten und dass Arbeiten lediglich auf Anweisung ausgeführt werden sollen.<sup>517</sup>

Caesarius' Frauengemeinschaft und die pachomianischen Klöster verbindet zudem die Ansicht, dass Personen, die entweder zu spät zu den gemeinschaftlichen Gebeten, zum Essen oder zur Arbeit kommen oder negative Verhaltensweisen an den Tag legen, generell bestraft werden sollten.<sup>518</sup> Im Unterschied dazu pflegte die Jurabewegung eine behutsamere Pädagogik.<sup>519</sup>

Die einzige Vorstellung, die sowohl in der *Vita patrum Iurensium* als auch in der *Regula ad virgines* vermittelt wird und sich explizit gegen die pachomianische Klostergestaltung stellt, ist die Auffassung, dass den Mitgliedern der Konvente keine eigenen Zellen zustehen und sie sich nachts in einem gemeinsamen Schlafsaal aufhalten sollen. Bei der Umwandlung der einzelnen Zellen zu Gemeinschaftsräumen handelt es sich um eine Entwicklung, die erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts einsetzte. Der Juraabt Eugendus war unmittelbar in diesen Prozess involviert: In der *Vita patrum Iurensium* wird darüber berichtet, dass ein Brand einst alle Klosterbauten in Condatisco zerstört hatte. Als es darum ging, neue Gebäude zu planen, habe sich Eugendus entschieden, im Männerkonvent nicht mehr getrennte Zellen, sondern einen

---

<sup>516</sup> S. de Vogüé 2003, 57 f.

<sup>517</sup> Der Verzicht auf Eigentum begegnet in Hier. reg. Pachom. Praec. 49; Anon. vit. patr. Iur. 112; Caes. Arel. reg. virg. 5; 52, der unterschiedliche Umgang mit Gesunden und Kranken in Hier. reg. Pachom. Praef. 5; Praec. 41–43; 45 f.; Anon. vit. patr. Iur. 66 sowie Caes. Arel. reg. virg. 32. Die Zuteilung der Tätigkeiten durch den Abt, die Äbtissin oder den Hausvorsteher wird Hier. reg. Pachom. Praec. 123 sowie Inst. 4; Anon. vit. patr. Iur. 149; Caes. Arel. reg. virg. 8 genannt.

<sup>518</sup> S. Hier. reg. Pachom. Praec. 9; 32; Hier. reg. Pachom. Iud.; Caes. Arel. reg. virg. 12; 46.

<sup>519</sup> S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 36–40 und 79 f., denen zufolge Lupicinus einige Brüder, die Fehlverhalten aufweisen, nicht bestraft, sondern auf eine subtile Art und Weise bei einigen von ihnen Einsicht und Besserung erreicht.

einzigsten Schlafsaal zu bauen, in welchem alle zusammen ruhen sollten.<sup>520</sup> Einige Jahrzehnte später scheint auch Caesarius von Arles diesen Grundsatz für sein Nonnenkloster als sinnvoll erachtet zu haben. So wird in der *Regula ad virgines* wiederholt angeordnet, dass alle Schwestern in getrennten Betten in einem einzigen Saal übernachten.<sup>521</sup> Caesarius verbindet seine Anweisung mit dem Verbot, enge Beziehungen zu pflegen:

Niemand darf eine eigene Zelle haben. Man soll keinen vertrauten Umgang oder keine geheime Verbindung irgendeiner Art pflegen, weder mit Geistlichen noch mit Laien, sei es mit Männern oder mit Frauen; ebenso ist es nicht erlaubt, alleine mit jemandem zu sprechen, auch nicht nur für einen kurzen Augenblick.<sup>522</sup>

Die Stelle gibt darüber Auskunft, dass die separaten Zellen für Caesarius die Gefahr in sich bargen, einige Schwestern könnten sich geheim treffen und eine enge Verbindung zueinander aufbauen. Mit der Anordnung, in einem gemeinsamen Saal zu schlafen, will Caesarius solche heimlichen Beziehungen verhindern. Obgleich Caesarius' Ideal des gemeinsamen Schlafsaals demjenigen des anonymen Autors der *Vita patrum Iurensium* entspricht, muss es nicht zwingend in Beschäftigung mit den Handhabungen der Juraklöster entstanden sein; da die *Regula Pachomii* sowie die *Historia Lausiaca* zur Zeit der Abfassung der *Regula ad virgines* in Gallien bereits im Umlauf waren und die *Vita patrum Iurensium* erst im Entstehen war, ist es wahrscheinlicher, dass Caesarius' Haltung aus einer Auseinandersetzung mit den Umständen in den pachomianischen Klöstern resultierte. Die Verbindung zwischen seiner Nonnenregel und den Lebensgrundsätzen der Juraklöster besteht in diesem Fall darin, dass sich beide von der pachomianischen Klosterorganisation, nach welcher jeder Nonne und jedem Mönch eine eigene Zelle zugeteilt wurde, abgrenzen.

Auch wenn zahlreiche Ideale, die Caesarius und den Autor der *Vita patrum Iurensium* verbinden, höchstwahrscheinlich durch die Beschäftigung

---

520 S. Anon. vit. patr. Iur. 170; vom Brand wird in den Kapiteln 161–163 berichtet.

521 S. Caes. Arel. reg. virg. 9: [...]; *sed omnes diuisis lectulis in una maneant cellula*. S. auch Caes. Arel. reg. virg. 51.

522 Caes. Arel. reg. virg. 51: *Vt nulla cellam peculiarem habeat. Vt familiaritatem aut quamlibet societatem, nec cum religiosis, nec cum laicis, seu uiris seu mulieribus, secretam habeat; nec sola cum solo loqui uel sub momento temporis permittatur.*

mit der pachomianischen Tradition entstanden sind, überliefert die *Vita Caesarii*, die deutlich nach der *Vita patrum Iurensium* abgefasst wurde, zudem direkte Verbindungen zwischen dem Bischof von Arelate und den Juraklöstern. Analog zu Romanus wird ebenso von Caesarius berichtet, dass er unmittelbar vor seinem Hinscheiden das Verlangen verspürte, seine Schwester ein letztes Mal zu sehen und sich von ihr zu verabschieden, bevor er schliesslich in der Basilika, in welcher auch die Leichname der Nonnen bestattet wurden, die letzte Ruhe fand.<sup>523</sup> Die Schilderung lässt erahnen, dass Caesarius damit in die Tradition des Romanus gestellt werden sollte. Da lediglich in seiner Vita, nicht aber in der von Caesarius selbst verfassten Nonnenregel erwähnt wird, dass er den Frauenkonvent seiner Schwester unterstellte, ist zudem gut möglich, dass auch diese Bemerkung unter anderem in Anlehnung an die *Vita patrum Iurensium* formuliert wurde.<sup>524</sup> Somit ist zwischen der Verbindung des Caesarius mit den Juraklöstern und derjenigen, die ihm später zugewiesen wurde, zu unterscheiden. Während sich Caesarius' Verbindung mit den Juraklöstern insbesondere dadurch auszeichnete, dass beide Parteien in Auseinandersetzung mit den Idealen der pachomianischen Klöster zu ähnlichen Ansichten kommen, wird er in seiner Vita in die Tradition des vorbildlich lebenden Priestermonchs und Abtes Romanus gestellt.

### 11.5 Ein Netzwerk monastischer Bildung

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass die Verbindung zwischen Caesarius und den Juraklöstern in ein Bildungsnetzwerk eingebettet ist. Die in der *Regula ad virgines* und der anonymen Juravätervita genannten Ideale basieren auf der intellektuellen und lebenspraktischen Bildung ihrer Verfasser und somit auf ihrer Auseinandersetzung mit Vorstellungen anderer monastischer Traditionen. Mit der Abfassung der Schriften beabsichtigen die Autoren, ihre eigenen Vorstellungen des idealen christlichen Lebens weiterzuvermitteln. Die Bildung von Caesarius' Hagiografen, welche die Kenntnis der *Vita patrum Iurensium* miteinschliesst, führte dazu, dass der Bischof von Arelate mit den Juravätern in eine Linie gestellt wurde.

---

523 S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. II 47; 50; vgl. Anon. vit. patr. Iur. 25 f.; 60.

524 S. Cypr. et al. vit. Caes. Arel. I 28; 35; 58; vgl. Anon. vit. patr. Iur. 25; 60.



Caesarius und die Juraväter gründeten ihre Nonnenklöster in einem Kontext, in welchem es für Jungfrauen zahlreiche andere Möglichkeiten gab, ein Gott gewidmetes Leben zu führen. Lindsay Rudge merkt an: «The most immediate context for female dedicated life in sixth century Gaul was that of privately maintained and family-supported dedication.»<sup>525</sup> Dies gilt ebenso für das 5. Jahrhundert. Die Tatsache, dass sich Caesarius, Romanus und Lupicinus entschieden, einen Nonnenkonvent zu gründen, diesen jeweils ihren Schwestern zu unterstellen und im Falle von Caesarius eine Regel dafür zu verfassen, spricht dafür, dass sie die Lebensweise in einer Klostergemeinschaft als eine sinnvolle, wenn nicht als *die* sinnvollste Form weiblicher Askese erachteten. Ein ähnliches Bild wird von den pachomianischen Klöstern vermittelt: Die Überlieferungen der *Regula Pachomii* und des 33. Kapitels der *Historia Lausiaca* sprechen dafür, dass in diesen Kontexten ebenfalls die Haltung kursierte, beim Leben in einem Gemeinschaftskloster handle es sich – auch für Frauen – um den idealen christlichen Lebensstil.

Caesarius' wesentlicher Beitrag zum Diskurs um die vollkommene Lebensweise von Frauen besteht darin, dass er seinen Anweisungen Begründungen anfügt. In seiner Regel weist er darauf hin, dass der gemeinsame Schlafsaal intime Kontakte untereinander unterbinden soll und der Verzicht auf den Kontakt mit Männern wichtig sei, um den Ruf der Jungfrauen zu bewahren.<sup>526</sup> Die Anordnung 56 verbietet es ferner, die Haarknoten zu hoch zu tragen, womit der Bischof vermutlich verhindern wollte, dass die Schwestern mit ihrer Frisur zu starke Aufmerksamkeit auf sich ziehen und anziehend wirken könnten. Zudem ist darauf hinzuweisen, dass Caesarius im Vergleich mit den pachomianischen oder jurassischen Klöstern die von ihm gegründete Schwesterngemeinschaft keinem Männerkonvent angliederte und ihr dadurch wesentlich mehr Autonomie zugestand. Gleichzeitig muss angemerkt werden, dass es sich bei Caesarius' Gründung des Frauenkonventes offensichtlich um einen Versuch handelte, das Leben von Jungfrauen von bischöflicher Seite zu institutionalisieren und zu regulieren und die Asketinnen somit in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Bischof von Arelate zu stellen.

Die Frauenkonvente in Condatisco und in Arelate sind Teil eines zeitübergreifenden Netzwerks monastischer Bildung. So dienten ihre Lebens-

---

525 Rudge 2011, 106. S. auch die Ausführungen auf den Seiten 102–106 sowie 113.

526 S. Caes. Arel. reg. virg. 36; 51.

grundsätze späteren Autoren von Nonnenregeln als Anhaltspunkte. Vergleichbar mit den Juragemeinschaften und Caesarius, die unter anderem in Auseinandersetzung mit den Idealen der pachomianischen Klöster ihre eigenen Auffassungen entfalteten, entwickelten diese ebenso ihre eigenen Vorstellungen eines vollkommenen christlichen Lebens, indem sie sich nicht zuletzt mit den Handhabungen der Jurabewegung und des Frauenkonventes in Arelate auseinandersetzten. So geht Albrecht Diem davon aus, dass die im 7. Jahrhundert verfasste *Regula ad cuiusdam virgines* wesentlich aus der Beschäftigung mit der *Regula ad virgines* hervorging und eine Ergänzung zu dieser bilden sollte.<sup>527</sup> Vergleichbar mit Caesarius von Arles, der gegen Ende seines Lebens in Anlehnung an die Nonnenregel eine Mönchsregel entwickelte, überarbeitete ungefähr 300 Jahre später auch Benedikt von Aniane die *Regula cuiusdam ad virgines* zu einer Fassung für Männer.

## 12. *Die Vita patrum Iurensium*: ein Ansatzpunkt für die *Regula Benedicti*

Bei der *Regula Benedicti* handelt es sich wohl um den bekanntesten monastischen Regelkatalog des christlichen Abendlandes. Diese Wirkungsgeschichte geht zurück auf die erfolgreichen karolingischen Bestrebungen, alle Klöster einer einzigen Regel – der *Regula Benedicti* – zu verpflichten. Das Werk, das bereits in der Mitte des 6. Jahrhunderts abgefasst worden war, wurde im Verlaufe des 8. und zu Beginn des 9. Jahrhunderts an verschiedenen Synoden und Konzilien zu einem Reforminstrument und schliesslich zur allgemein verbindlichen Norm erklärt.<sup>528</sup> Entgegen dieser späteren Funktion<sup>529</sup> wurde die Schrift nicht mit dem Anspruch geschrieben, andere Regeln zu ersetzen

---

527 S. Diem 2021, 243–264.

528 S. Diem 2011, 70–72, der die Entwicklungen detaillierter schildert.

529 S. Diem 2019b, 234, der jedoch davon ausgeht, dass sich die *Regula Benedicti* – entgegen der gängigen Annahme – mehrheitlich als verbindliche, jedoch nicht als alleinverbindliche Norm durchsetzte: «None of the sources pertaining to the Carolingian monastic reforms and to the triumph of the *Regula Benedicti* in that context indicate that monasteries abandoned prior written rules in order to follow the *Regula Benedicti*. It is likely that for most monasteries, adoption of the *Regula Benedicti* entailed not transferring their allegiance from one normative text to another, [...]»

oder vollständig zu sein. Vielmehr handelt es sich um eine Anleitung für Anfängerinnen und Anfänger, die auf bereits bestehenden monastischen Lebensgrundsätzen und -idealen basiert. Zudem wird in der *Regula Benedicti* auf die Notwendigkeit der Lektüre früherer Schriften hingewiesen. Im letzten Kapitel wird diese zweifache Intention in den folgenden Worten formuliert:

Diese Regel haben wir niedergeschrieben, damit man sie in den Klöstern beobachte und damit wir uns so ausweisen können wenigstens über Anstand und Sitten und über einen Anfang im klösterlichen Leben. Wer aber der Vollkommenheit im klösterlichen Leben entgegenzueilen will, hat die Lehren der heiligen Väter, deren Beobachtung den Menschen bis zur Höhe der Vollkommenheit führt.<sup>530</sup>

Gleich anschließend an diese Passage wird deutlich, dass mit den *sancti patres* nebst weiteren Mönchsvätern vorwiegend Johannes Cassian und Basilius von Caesarea gemeint sind.<sup>531</sup> Die Einbettung der *Regula Benedicti* in verschiedene östliche und westliche monastische Traditionen, die impliziten und expliziten Bezugnahmen auf Letztere und die Empfehlung der Lektüre verschiedener Vätertexte erinnern an die anonyme Vita der Juraväter. Die parallele Vernetzungssituation sowie die zahlreichen inhaltlichen und sprachlichen Übereinstimmungen der *Regula Benedicti* und der *Vita patrum Iurensium* legen es nahe, die Verbindung der beiden Schriften näher zu untersuchen.

## 12.1 Entstehungskontext der beiden Regelschriften

Gemeinhin wird davon ausgegangen, dass die *Regula Benedicti* in der Mitte des 6. Jahrhunderts in Italien abgefasst wurde.<sup>532</sup> Die erhaltenen Manuskripte überliefern die Information, dass die Regel ein bestimmter Benedikt verfasste, der in der Forschung meist mit dem Protagonisten des zweiten Buches

---

<sup>530</sup> Reg. Ben. 73,1–2: *Regulam autem hanc descripsimus, ut hanc obseruantes in monasteriis aliquatenus uel honestatem morum aut initium conuersationis nos demonstremus habere. Ceterum ad perfectionem conuersationis qui festinat, sunt doctrinae sanctorum Patrum, quarum obseruatio perducit hominem ad celsitudinem perfectionis.* Die Übersetzung ist diejenige Georg Holzheerrs.

<sup>531</sup> S. Reg. Ben. 73,4–6.

<sup>532</sup> S. de Vogüé 1972, 162; 169.

von Gregor dem Grossen, Benedikt von Nursia, gleichgesetzt worden ist. Da jedoch keine zeitgenössischen Quellen eine explizite Verbindung zwischen diesem und der *Regula Benedicti* herstellen, muss diese selbstverständliche Identifizierung des Autors angezweifelt und die Autorenschaft der *Regula Benedicti* als offene Frage behandelt werden.<sup>533</sup> Hinzu kommt, dass der Versuch, einen einzigen Menschen als Autor einer Regelschrift zu identifizieren, irreführend sein kann, denn die meisten frühmittelalterlichen Regeln entstanden erstens in Auseinandersetzung mit früheren monastischen Normschriften, wurden zweitens häufig in Zusammenarbeit verfasst und waren drittens oft eine schriftliche Fixierung dessen, was bereits praktiziert wurde.<sup>534</sup>

In der Forschung ist aufgezeigt worden, dass die *Regula Benedicti* zu einem grossen Teil von der sogenannten *Regula Magistri* abhängig ist.<sup>535</sup> Dabei handelt es sich um eine weitere anonyme Regel, deren Entstehungskontext vielfach diskutiert worden ist. François Masai vermutete, dass es sich um die Niederschrift von Lebensgrundsätzen der Juraklöster zur Abtszeit des Eugenius handelte, und identifizierte die *Regula Magistri* mit den *instituta*, welche gemeinsam mit der *Vita patrum Iurensium* den Brüdern von Acaunum zugesandt wurden.<sup>536</sup> Karl Suso Frank und Adalbert de Vogüé kritisierten die

---

533 Der einzige Hinweis darauf, dass Benedikt von Nursia der Autor der Regel sein könnte, befindet sich in Greg. M. dial. II 36,1. Dort wird berichtet, dass Benedikt für seine Mönche eine Regel verfasste. Ob Gregor damit die *Regula Benedicti* oder eine andere Schrift meinte, ist jedoch unklar. Albrecht Diem hat aufgezeigt, dass die *Regula Benedicti* erst von Beda Venerabilis und Paul dem Diakon mit Benedikt von Nursia in Beziehung gebracht und die Verbindung seit dem 9. Jahrhundert als historischer Fakt betrachtet und nicht mehr hinterfragt wurde, s. Diem 2011, 72–76. Bereits Adalbert de Vogüé hielt in seiner Edition der *Regula Benedicti* fest, dass die Verfasserfrage nicht endgültig geklärt werden kann, wobei er dennoch von der Annahme ausging, dass die Regel von Benedikt von Nursia verfasst wurde, s. de Vogüé 1972, 149–155. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass de Vogüé selbst Benediktinermönch war und die Verfasserschaft Benedikts von Nursia seine persönliche Glaubens- und Lebenspraxis tangierte. Karl Suso Frank jedoch, der Franziskaner war, stuft die *Regula Benedicti* als anonym ein, s. Frank 1989, 1.

534 S. Diem 2021, 156–158, der auf die drei Aspekte hinweist, welche die Zuschreibung einer Regelschrift an einen einzigen Autor relativieren.

535 S. z. B. de Vogüé 1972, 30.

536 S. Masai 1971, 59–61. Die These wird im Kapitel III 9.1 dieser Studie thematisiert und verworfen. Einige Jahre später präzisierte Masai, dass es sich bei der Regel des Eugen-

These jedoch. Frank zeigte auf, dass die *Regula Magistri* und die *Vita patrum Iurensium* teils gegensätzliche Vorstellungen davon vermitteln, wie ein monastisches Leben zu gestalten und zu organisieren sei, und unterschiedliche Begriffe zur Bezeichnung derselben oder ähnlicher Gebäude, Ämter, Gebete und Kleider verwenden.<sup>537</sup> Damit verschaffte er der These von de Vogüé Aufwind, der Masai ebenso widersprach und aufgrund von sprachlichen Eigenheiten und inhaltlichen Aspekten den Ursprung der *Regula Magistri* in Italien und nicht in Gallien vermutete. De Vogüé wies darauf hin, dass in der Regelschrift zahlreiche Bezugnahmen auf die Viten des Anastasius, der Eugenia sowie des Sebastian und des Silvester enthalten sind. Bei allen vier handelt es sich um Heilige, die insbesondere in und um Rom verehrt wurden. In diesem Zusammenhang betonte er: «Il est difficile d’imaginer loin de Rome une communauté vivant à ce point du souvenir des saints romains, alors que chaque région et presque chaque cité entretenait jalousement le culte des martyrs locaux.»<sup>538</sup> Zudem hob de Vogüé verschiedene Parallelen der römischen Liturgie mit derjenigen, die in der *Regula Magistri* beschrieben wird, hervor: Sowohl zahlreiche liturgische Handhabungen als auch die Namen der Kirchenfeste stimmen überein.<sup>539</sup> Adalbert de Vogüé und Karl Suso Frank haben somit überzeugende Argumente gegen Masais These vom Ursprung der *Regula Magistri* in den Juraklöstern erarbeitet, auf deren Basis angenommen werden kann, dass die Regelschrift zu Beginn des 6. Jahrhunderts unweit von Rom entstand.<sup>540</sup>

Die Analysen von François Masai und Karl Suso Frank führen direkt zum Untersuchungsgegenstand dieses Kapitels, in welchem nach der Verbindung der *Regula Benedicti*, der *Regula Magistri* und der *Vita patrum Iurensium* gefragt wird. Obgleich die These des Ursprungs der *Regula Magistri* in

---

aus nicht um die *Regula Magistri*, sondern um die *Regula quatuor patrum*, die eine Vorform des ersten Teils der *Regula Magistri* darstelle, gehandelt habe, s. Masai 1977, 60 f. Wie im Kapitel III 9.1 der vorliegenden Untersuchung ausgeführt wird, ist jedoch nicht davon auszugehen, dass sich die Juraklöster an einer schriftlichen Regel orientierten.

537 S. Frank 1986.

538 De Vogüé 1964, 227.

539 S. ebd., 227–229. Auf den Seiten 230 f. hebt De Vogüé zudem weitere Parallelen der *Regula Magistri* mit den *Ordines Romani* hervor.

540 S. ebd., 221–233 sowie de Vogüé 1972, 161.

den Juraklöstern verworfen werden muss, ist festzustellen, dass sich die Autoren der Magister- und der Benediktsregel an zahlreichen Diskursen beteiligen, an denen ebenso der anonyme Hagiograf der Juraväter teilhat. Die verschiedenen Subdiskurse hängen alle mit der einen Intention zusammen: Christinnen und Christen den bestmöglichen Weg zur Vollendung aufzuzeigen. Folglich enthalten die Regeln und die *Vita*, die zugleich *regula* ist,<sup>541</sup> zahlreiche Stellungnahmen zu einzelnen Aspekten, die diesen Weg ausmachen. So wird in allen drei Schriften die Bedeutung des Betens und Arbeitens, der Mässigung und des Verzichts, die Rolle des Abtes, der Umgang mit Lastern und Tugenden sowie die Organisation einer klösterlichen Gemeinschaft thematisiert.

## 12.2 *Ora (et lege) et labora!*

*Ora et labora* – diese Aufforderung wurde im 19. Jahrhundert zum benediktinischen Leitspruch. Zu Unrecht, denn im 48. Kapitel der *Regula Benedicti* wird gelehrt: «Müssiggang ist der Feind der Seele, deshalb sollen sich die Brüder zu bestimmten Zeiten mit Handarbeit, zu bestimmten anderen Stunden mit der heiligen Lesung beschäftigen.»<sup>542</sup> Neben dem Beten und Arbeiten wird somit auch das Lesen als eine wichtige Tätigkeit eines Mönches genannt. Die Vorstellung, dass eine ideale christliche Lebensweise im Wesentlichen aus Arbeiten, Lesen und Beten besteht, war in monastischen Kreisen im 6. Jahrhundert verbreitet und kommt ebenso in früheren monastischen Schriften wie der *Regula Pachomii*, den *Institutiones* und *Conlationes* Johannes Cassians zum Ausdruck.<sup>543</sup> Interessant ist jedoch nicht nur die Tatsache, dass der Arbeit, der Lesung und dem Gebet grundsätzlich eine hohe

---

<sup>541</sup> Der vollständige Titel der Schrift (*Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum*) kündigt den Anspruch an, *Vita* und *Regel* zu sein.

<sup>542</sup> Reg. Ben. 48,1: *Otiositas inimica est animae, et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione diuina*. Auch im 50. Kapitel der *Regula Magistri* wird für die Handarbeit als Massnahme gegen das Müsiggsein plädiert.

<sup>543</sup> S. z. B. Hier. reg. Pachom. Praec. 3–11; 25; 58–66; Cassian. inst. II 6; II 14; III 2; X 7–24; Cassian. conl. I 7.

Bedeutung zugemessen wird, sondern auch, für welche Formen der Arbeit, der Lesung und des Betens plädiert wird.

In der *Regula Benedicti* wird die übliche Arbeitsform der Mönche nicht angesprochen. Jedoch wird erörtert, welcher Aktivität im Ausnahmefall nachgegangen werden soll:

Wenn die Ortverhältnisse und die Armut verlangen, dass sie sich selbst um das Einbringen der Ernte kümmern, sollen sie nicht betrübt sein, denn sie sind dann wahre Mönche, wenn sie – wie unsere Väter und die Apostel – von der Arbeit ihrer Hände leben.<sup>544</sup>

Die Feldarbeit mit dem Zweck der Selbstversorgung wird als Arbeit in einer Notsituation beschrieben, wodurch deutlich wird, dass Gemeinschaften angesprochen wurden, die mehrheitlich nicht gezwungen waren, selbst landwirtschaftlich tätig zu sein. Beim Verweis darauf, dass das Bestreiten des Lebensunterhaltes durch eigene Arbeit zugleich ein monastisches Ideal sei, wird die *Vita patrum Iurensium* beinahe wörtlich zitiert. François Masai deutete diese Anlehnung zu Recht als ein Indiz dafür, dass die Benediktsregel direkt von der anonymen Vita der Juraväter abhängig ist. Auch seine Vermutung, dass mit den *Patres nostri* die Juraväter gemeint sein könnten, ist nicht ganz abwegig.<sup>545</sup> Da das Ideal der Selbstversorgung bereits in Athanasius' *Vita Antonii*, in der *Regula Pachomii* und in Johannes Cassians *Institutiones* und *Conlationes* begegnet und im Grunde genommen auf den 2. Thessalonicherbrief des Paulus zurückgeht,<sup>546</sup> ist davon auszugehen, dass mit den *Patres nostri* unter anderem Antonius, Pachomius, Johannes Cassian sowie die Ju-

---

544 Reg. Ben. 48,7f.: *Si autem necessitas loci aut paupertas exegerit ut ad fruges recollendas [sic!] per se occupentur, non contristentur, quia tunc uere monachi sunt si labore manuum suarum uiuunt, sicut et Patres nostri et apostoli.* Vgl. Anon. vit. patr. Iur. 10,7f.: [...], *ut heremita indesinenter orabat et ut uere monachus sustentandus alimento proprio laborabat.*

545 S. Masai 1976, 256 f.

546 S. insbesondere Evagr. vita Anton. 3,20 f. (Migne: 3): [...], *operabatur manibus suis sciens scriptum esse: Qui non operatur, non manducet.* Vgl. 2 Thess 3,10. S. auch Cassian. inst. X 7 f.; 22; conl. XXIV 12 sowie Hier. reg. Pachom. Wie bereits im Kapitel III 5.2 erwähnt, deuten die zahlreichen Tätigkeitsbereiche der Mitglieder darauf hin, dass die pachomianischen Klöster autark funktionierten, wobei in der *Regula Pachomii* nicht explizit von Selbstversorgung gesprochen wird.

raväter gemeint sind und mit *apostoli* in erster Linie auf Paulus verwiesen wird.

Während die Selbstversorgung in der Benediktsregel als Ideal und Ausnahmesituation beschrieben wird, enthält die *Regula Magistri* die Anordnung, dass die Höfe zu verpachten seien und sich die produktive Betätigung der Mönche auf die Werkstatt und den Garten beschränken solle. Begründet wird diese Haltung damit, dass sich die Brüder nicht mit weltlichen Angelegenheiten belasten dürften, damit sie sich besser auf geistliche Aufgaben konzentrieren könnten. Dabei wird nicht die Feldarbeit an sich kritisiert, sondern die damit verbundene Sorge um Hof und Handel und die körperliche Anstrengung, die bedingt, das Fasten zu brechen. Die Versorgung der Gemeinschaft und Gäste solle durch die jährlichen Pachtzinse sichergestellt werden:

Die Höfe des Klosters müssen verpachtet werden, damit ein weltlicher Pächter alle Feldarbeit, die Sorge um den Hof, den Lärm der Mieter und den Streit mit den Nachbarn übernimmt [...]. Wenn wir sie [die Höfe] nämlich durch die Pflege geistlicher Brüder bewirtschaften wollten, dann bürdeten wir ihnen schwere Arbeit auf und sie müssten auf den Brauch des Fastens verzichten. Wenn die körperlichen Kräfte am Fasten sind, kann man ja nicht überdenken, ob der Mensch mehr für seinen Bauch als für seine Seele und Gott arbeiten soll. Deshalb soll als Arbeit im Kloster allein das Handwerk mit dem Garten genügen.<sup>547</sup>

Eine gänzlich andere Situation schildert die *Vita patrum Iurensium*: Die Schrift überliefert, dass die Juramönche sich im Wesentlichen von selbst angebautem Getreide und Gemüse ernährten.<sup>548</sup> Die in der *Regula Benedicti* erwähnte Ausnahmesituation der Selbstversorgung entsprach in den Jurageinschaften somit dem Normalzustand. Nicht nur der anonyme Hagiograf, auch Gregor von Tours berichtet fast 100 Jahre später, dass die Juramönche

---

<sup>547</sup> Reg. Mag. 86,1 f.; 86,25–27: *Casas monasterii oportet esse locatas, ut omnem agrorum laborem, casae sollicitudinem, inquilinorum clamores, uicinorum lites conductor saecularis sustineat, [...]. Nam si uolumus curam earum per spirituales fratres excolere, cum grauem eis laborem iniungimus, consuetudinem ieiundi amittunt. Nec item ieiunis uiribus tractandum est, si plus debeat homo uentri laborare quam animae uel Deo. Vnde ad laborem in monasterio ars sola cum horto sufficiat.* Die Arbeit in der Werkstatt wird auch in Reg. Mag. 85 angesprochen.

<sup>548</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 10; 24.



ihre Nahrungsmittel mehrheitlich selbst anbauen.<sup>549</sup> Im Diskurs um die Rolle der Arbeit in einem idealen christlichen Leben wird in beiden Viten der Juraväter und der Benediktsregel somit eine ähnliche Haltung eingenommen, wobei in der *Regula Benedicti* explizit Bezug auf die *Vita patrum Iurensium* genommen wird. Die in der *Regula Magistri* vertretene Position hingegen steht in Widerspruch mit derjenigen der Benediktsregel und der Juraväterviten.

Auch bezüglich der grundsätzlichen Gebetsformen wird in der *Vita patrum Iurensium* und der *Regula Benedicti* eine ähnliche Auffassung vertreten. Wie bereits in den Kapiteln III 4.2 und III 5.2 erörtert, differenziert der Autor der *Vita patrum Iurensium* zwischen der Rezitation von Schrifttexten im persönlichen Rahmen, der *meditatio*, und dem gemeinschaftlichen Gebet, der *synaxis*.<sup>550</sup> Im Kapitel 52 der Benediktsregel ist diese Unterscheidung ebenso enthalten. Zudem wird analog zur anonymen Vita der Juraväter ein Oratorium erwähnt, in welchem sich die Mönche nach der Beendigung der Psalmengebete individuell dem Gebet widmen. Anders als in der *Vita patrum Iurensium* wird diese persönliche Betrachtung nicht *meditatio*, sondern *oratio* genannt. Auch in der *Regula Magistri* wird das Oratorium als Ort beschrieben, in welchem die Stundengebete stattfinden.<sup>551</sup> Die Regel gibt jedoch keine Auskunft über individuelle Gebete.

Hinsichtlich des gemeinschaftlichen Gebets enthalten die beiden Regelschriften ähnliche Anweisungen. Während in der *Vita patrum Iurensium* lediglich die Rede davon ist, dass unter Lupicinus Gebetszusammenkünfte eingeführt und unter Eugendus weiterentwickelt wurden, umfassen die *Regula Magistri* und die *Regula Benedicti* klare Richtlinien zu Inhalt, Form und Zeiten des Psalmengebets sowie Anweisungen zum Verhalten während der Gebetszeiten.<sup>552</sup> Eine direkte Abhängigkeit der Magister- und Benediktsregel von der anonymen Vita der Juraväter ist nicht erkennbar, dennoch legt die Unterscheidung der *Regula Benedicti* zwischen dem persönlichen und dem

---

549 S. Greg. vit. patr. I 2, wobei Gregor in vit. patr. I 5 anmerkte, dass die Juragemeinschaften trotz ihres Ideals jahrelang auf Unterstützung durch das Königshaus der Burgunder angewiesen waren.

550 S. z. B. Anon. vit. patr. Iur. 64.

551 S. Reg. Mag. 22 f.; 67 f.

552 S. Reg. Ben. 8–20; Reg. Mag. 31–49.

gemeinschaftlichen Gebet nahe, dass nebst der *Regula Magistri* ebenso die *Vita patrum Iurensium* als Inspirationsquelle gedient haben könnte.

In allen drei Schriften wird zudem die Lesung als die dritte wichtige Tätigkeit eines Mönches genannt. Während der anonyme Hagiograf bereits von Romanus erwähnt, dass er ganz zu Beginn seines Rückzugs seinen Tag mit Beten, Lesen und Handarbeit gestaltete,<sup>553</sup> wird Eugendus als der ideale Mönch beschrieben, der jeden freien Moment für die Lesung nutzte.<sup>554</sup> Zudem deuten mehrere Aussagen der *Vita patrum Iurensium* darauf hin, dass Eugendus die Lesung der Heiligen Schrift und verschiedener monastischer Texte in seiner Gemeinschaft etablierte, wozu auch die Einführung der Tischlesung gehörte.<sup>555</sup> Ähnlich wie in der anonymen *Vita* der Juraväter wird auch in der *Magister-* und der *Benediktsregel* die persönliche Lesung als eine Tätigkeit beschrieben, die zwischen dem Arbeiten und Beten stattfindet,<sup>556</sup> während die Tischlesung das gemeinsame Mahl begleiten soll.<sup>557</sup> In den Kapiteln 50,28–33 der *Regula Magistri* wird zudem angeordnet, auch während der Arbeit einer Lesung zuzuhören, die beispielsweise von einem Bruder ausgeführt wird, der nicht körperlich arbeiten kann.

### 12.3 Grundtugenden des Abtes

Bereits Karl Suso Frank wies darauf hin, dass eine der bedeutendsten Gemeinsamkeiten der *Regula Magistri* mit der *Vita patrum Iurensium* in der Auffassung davon besteht, welche Führungsqualitäten ein Abt aufweisen sollte. Seiner Meinung nach werden die im 2. Kapitel der *Regula Magistri* erwähnten Eigenschaften in der *Vita patrum Iurensium* verteilt auf Romanus und Lupicinus geschildert.<sup>558</sup> Dieser Beobachtung sind zwei Aspekte hinzuzufügen: Erstens ist die Übereinstimmung nicht nur zwischen der *Regula Magistri* und der *Vita patrum Iurensium* festzustellen; im 2. Kapitel der *Regula Benedicti* wird ein ähnlicher Katalog wichtiger Eigenschaften eines Ab-

---

<sup>553</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 10.

<sup>554</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 126.

<sup>555</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 169; 173 f.

<sup>556</sup> S. Reg. Ben. 48 und Reg. Mag. 50.

<sup>557</sup> Die Tischlesung wird in Reg. Ben. 38 und Reg. Mag. 24 genau geregelt.

<sup>558</sup> S. Frank 1986, 49.

tes genannt. Zweitens verkörpert nebst den beiden ersten Juraäbten ebenfalls Eugendus die positiven Charakterzüge, die in der Magister- und Benediktsregel genannt werden.

Die wichtigsten Qualitäten eines Abtes, die in der *Regula Magistri*, der *Regula Benedicti* sowie der *Vita patrum Iurensium* erwähnt werden, umfassen das vorbildliche Führen der Mönche durch Worte und Taten, die Fähigkeit, individuell auf die Brüder einzugehen und den Mut zur Ermahnung. Die *Regula Magistri* und die *Regula Benedicti* überliefern in fast identischem Wortlaut: «Wer also den Namen ‹Abt› annimmt, muss seine Schüler in doppelter Lehre führen. Das heisst: Alle guten und heiligen Dinge zeige er mehr durch Taten als durch Worte.»<sup>559</sup> Diese Anweisung erfüllen die drei Juraäbte in den Schilderungen der *Vita patrum Iurensium*.<sup>560</sup> Lupicinus führt im Kapitel 85 durch Worte, wenn er die Brüder lehrt: «Während die Eigensinnigen und Überheblichen heftig zu tadeln sind, sind die Schuldbewussten, die von ihrer Demut gebrandmarkt sind, mit der Milde der Heilkunst zu behandeln.»<sup>561</sup> Mit dieser Aussage werden die angesprochenen Mönche dazu angeleitet, individuell auf ihre Mitbrüder einzugehen. Dieses Plädoyer hat ebenso Eingang in die *Regula Magistri* und die *Regula Benedicti* gefunden.<sup>562</sup> In Lupicinus' Äusserung ist die Metapher des Arztes zu erkennen, die auch in der Benediktsregel aufgegriffen,<sup>563</sup> in der *Regula Magistri* jedoch nicht verwendet wird.

---

559 Reg. Mag. 2,11: *Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis, duplici debet doctrina suis praeesse discipulis, id est omnia bona et sancta factis amplius quam uerbis ostendere.* Vgl. Reg. Ben. 2,11.

560 Das Wahrnehmen der Vorbildfunktion durch Taten wird beispielsweise in Anon. vit. patr. Iur. 10; 20; 37–39; 62–67; 71–77; 152; 168 f. überliefert, das Führen durch vorbildliche Worte in Anon. vit. patr. Iur. VPI 29–33; 133 f.

561 S. Anon. vit. patr. Iur. 85,1–3: *Sicut ergo contumaces ac tumidi debent uehementius increpari, ita conscientiae quique humiliatione compuncti medicaminis sunt lenitate palpandi.* Als herausragendes Beispiel eines Abtes, der nach diesem Grundsatz lebte, wird Eugendus genannt, der gemäss dem Kapitel 150 ein ausgezeichnetes Einfühlungsvermögen hatte, das ihm erlaubte, die Brüder feinfühlig zu führen und auf jeden individuell einzugehen.

562 S. Reg. Ben. 2,25 und Reg. Mag. 2,25.

563 S. Reg. Ben. 28.

Eine weitere Tugend, die im eben zitierten Quellenausschnitt mit der Tugend des Führens durch Worte verbunden wird und sowohl die *Regula Magistri* als auch die *Regula Benedicti* und die *Vita patrum Iurensium* betonen, besteht in der Ermahnung der Brüder und schliesslich in der Bekämpfung ihrer Laster. Die *Vita patrum Iurensium* überliefert, dass die Juraäbte darauf bedacht waren, die Brüder auf ihre negativen Handlungen und Haltungen aufmerksam zu machen. So habe beispielsweise Romanus einst dem alten Mönch, der nur noch die tugendhaften Mitglieder im Kloster behalten wollte, aufgezeigt, dass dieser selbst von Stolz besessen war.<sup>564</sup> Und Lupicinus habe versucht, die Brüder, die der Gaumenlust verfallen waren, durch eine Übung des Verzichtes von ihrem Laster zu befreien.<sup>565</sup> In der Benediktusregel wird ebenso angewiesen: «Er [der Abt] darf nicht über die Sünden von Schuldigen hinwegsehen, sondern wenn sie angefangen haben zu entstehen, soll er sie umgehend mit der Wurzel wegschneiden, um die Oberhand zu behalten.»<sup>566</sup> Im Kapitel 57 wird als Konsequenz dieser Anordnung erwähnt, dass Handwerker, die aufgrund ihres Könnens überheblich werden, ihren Beruf nicht mehr ausüben dürfen. Die Magisterregel enthält zwar keine ähnlich spezifischen Anordnungen, die das Ermahnen der Brüder und die Bekämpfung ihrer Laster betreffen, dennoch wird beispielsweise im Kapitel 2,23 allgemein darauf aufmerksam gemacht, dass ein Abt die Brüder zurechtweisen, ermuntern und tadeln soll. Die drei Schriften sind sich somit einig, welche Führungsqualitäten ein Abt aufweisen sollte, lediglich in der Verwendung der Arztmetapher scheint die *Regula Benedicti* näher an der *Vita patrum Iurensium* zu sein als die *Regula Magistri*.

#### 12.4 Grundtugenden der Mönche

Die erwähnten Qualitäten eines Abtes führen zu einem nächsten Punkt, der in der Benediktus- und Magisterregel sowie in der anonymen *Vita* der Juraväter angesprochen wird: die Einübung von positiven Verhaltensweisen, die zur Überwindung von negativen Handlungen führen soll. Analog zu Johan-

<sup>564</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. VPI 27–34.

<sup>565</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 35–40.

<sup>566</sup> Reg. Ben. 2,26: *Neque dissimulet peccata delinquentium; sed et mox ut coeperint oriri radicitus ea ut praeualet amputet, [...]*.

nes Cassians *Institutiones* und *Conlationes* und Hieronymus' *Regula Pachomii* wird in der *Vita patrum Iurensium*, der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* das Einnehmen einer demütigen Grundhaltung als eine Grundtugend beschrieben und empfohlen. Dabei thematisieren alle drei Schriften ausführlich die Rolle des Gehorsams. Der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* zufolge handelt es sich um die erste und wichtigste Form der Demut, die darin besteht, den Eigenwillen gänzlich abzulegen und ohne zu überlegen den Befehlen des Abtes zu gehorchen.<sup>567</sup> Eine ähnliche Aussage fehlt in der *Vita patrum Iurensium*, wobei auch hier die Bedeutung des Gehorsams hervorgehoben wird. In der Erzählung über die Bekämpfung der Gaumenlust wird er als eine Massnahme beschrieben, die dazu beiträgt, das Laster des Stolzes zu überwinden.<sup>568</sup> Gemäss der *Vita patrum Iurensium* sowie der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* sind Priestermönche und Priester, die mit der Gemeinschaft leben, besonders gefährdet, hochmütig zu werden, weshalb sie anders als Laienmönche behandelt werden müssen.<sup>569</sup>

Eine weitere Gemeinsamkeit der drei Schriften besteht darin, dass kranke Menschen grundsätzlich in das Zentrum der Fürsorge rücken. Im 36. Kapitel der *Regula Benedicti* wird betont, was beinahe identisch im 70. Kapitel der *Regula Magistri* erwähnt wird:

Die Sorge um die Kranken ist die erste und höchste Pflicht. Man diene ihnen tatsächlich wie Christus, denn er selbst sagt: «Ich war krank und ihr habt mich besucht [...]» Und: «Was ihr für einen der Geringsten getan habt, habt ihr mir getan [...]»<sup>570</sup>

Gemeint sind in diesem Zitat die kranken Mitglieder der Gemeinschaften. Wie die *Vita patrum Iurensium* überliefert auch die *Regula Benedicti*, dass diese besondere Zuwendung erhielten. Während der anonyme Hagiograf der Juraväter jedoch darüber berichtet, dass die Kranken in den Juraklöstern selbst einen Bruder auswählen durften, der sich um sie kümmerte, ist in der

<sup>567</sup> S. Reg. Ben. 5,1–9 und Reg. Mag. 7,1–9 sowie Reg. Ben. 7 und Reg. Mag. 10.

<sup>568</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 35–40.

<sup>569</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 20; 151; Reg. Ben. 60 und 62; Reg. Mag. 83.

<sup>570</sup> Reg. Ben. 36,1–3: *Infirmorum cura ante omnia et super omnia adhibenda est, ut sicut reuera Christo ita eis seruiatur, quia ipse dixit: Infirmus fui et uisitastis me, et: Quod fecistis uni de his minimis mihi fecistis.* Vgl. Reg. Mag. 70,1–3.

Benediktsregel die Rede davon, dass ihnen ein Pfleger zugeteilt wurde.<sup>571</sup> Die *Regula Magistri* enthält diesbezüglich keine Anweisungen. Interessant ist insbesondere die unterschiedliche Haltung der drei Schriften hinsichtlich der Verköstigung von Kranken: Die *Vita patrum Iurensium* und die *Regula Benedicti* überliefern, dass die kranken Brüder andere Nahrungsmittel zu sich nehmen durften als gesunde.<sup>572</sup> In der *Regula Magistri* jedoch wird betont, dass die Kranken weniger Essen erhalten sollen. Diese Vorschrift wird mit einem gewissen Misstrauen gegenüber den Brüdern begründet: Durch die kleineren Portionen könne herausgefunden werden, ob jemand tatsächlich krank sei oder ob er sich einfach krank stelle, um bestimmte Privilegien wie beispielsweise die Entbindung vom Arbeiten, vom Fasten oder von Gottesdienst zu geniessen.<sup>573</sup> Die Fürsorge für kranke Menschen beschränkt sich in der *Regula Magistri* somit auf ernsthaft kranke und in der *Regula Benedicti* generell auf gesundheitlich angeschlagene Mitglieder der Konvente. Im Unterschied dazu berichten die beiden Hagiografen der Juraväter, dass sich die Joramönche nicht nur um kranke Mitglieder der Kongregationen kümmerten, sondern ganz besonders auch denjenigen Menschen Aufmerksamkeit und Unterstützung schenkten, die nicht Teil der Gemeinschaften waren.<sup>574</sup> Diese zweite Ausrichtung steht in der Tradition des Basilius<sup>575</sup> und wird weder in der *Magister*-, noch in der *Benediktsregel* erwähnt. Da im letzten Kapitel der *Regula Benedicti* jedoch unter anderem die Schriften des Basilius zur Lektüre empfohlen werden, wird der Aspekt der Fürsorge für gesundheitlich angeschlagene Menschen in der Gesellschaft zumindest in der *Regula Benedicti* nicht völlig ausgeblendet.

Eine weitere Tugend, welche alle drei Quellen thematisieren, betrifft den Verzicht auf irdische Genüsse. Die *Regula Benedicti* ordnet diesbezüglich an,

---

571 S. Anon. vit. patr. Iur. 171, vgl. Reg. Ben. 36,7.

572 Gemäss Anon. vit. patr. Iur. 66 war es Kranken gestattet, auch Geflügel und Eier zu essen, gemäss Reg. Ben. 36,9 durften kranke Brüder generell Fleisch zu sich nehmen, was Gesunden untersagt war.

573 S. Reg. Mag. 69.

574 S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 14f.; 43; 45–48; 141–144 sowie Greg. Tur. vit. patr. I 3 f. Das karitative Handeln der Juragemeinschaften wird im Kapitel II dieser Studie thematisiert.

575 S. auch das Kapitel III 6.2 der vorliegenden Untersuchung.

«die Begierden des Fleisches nicht auszuführen».<sup>576</sup> Dies umfasst der Benedikts- und der Magisterregel sowie der anonymen Vita der Juraväter zufolge insbesondere Mässigung beim Essen,<sup>577</sup> bescheidene Kleidung<sup>578</sup> und sexuelle Enthaltbarkeit.<sup>579</sup>

Hinsichtlich der Ernährung fällt auf, dass die *Regula Magistri* und die *Regula Benedicti* es als eine besondere Leistung ansehen, einmal täglich rohes Essen zu sich zu nehmen.<sup>580</sup> Im Unterschied dazu macht der anonyme Hagiograf der Juraväter keinen Unterschied zwischen gekochten und ungekochten Speisen. Die asketische Leistung der Juramönche macht er vielmehr an der Häufigkeit der Mahlzeiten und an den Nahrungsmitteln fest, die gegessen werden.<sup>581</sup> Eine weitere Differenz besteht im Konsum tierischer Produkte: In den Juragemeinschaften war es lediglich Kranken gestattet, Eier und Milch zu sich zu nehmen und der Fleischverzehr wurde grundsätzlich abgelehnt.<sup>582</sup> In der *Regula Magistri* jedoch wird von einem Gericht gesprochen, das aus Eiern, Mehl und Brotkrumen bestand und wöchentlich zubereitet wurde.<sup>583</sup> Zudem wird zwar vom Fleischkonsum abgeraten, dennoch wird er explizit erlaubt.<sup>584</sup> Die *Regula Benedicti* hingegen erlaubt es nur kranken Mitgliedern der Gemeinschaften, Fleisch zu essen.<sup>585</sup> Damit wird eine Haltung eingenommen, die zwischen derjenigen der *Regula Magistri* und derjenigen der *Vita patrum Iurensium* liegt, was den Eindruck macht, dass in der Benediktsregel zwischen den Idealen der Magisterregel und denjenigen der Vita der Juraväter vermittelt wird.

Alle drei Quellen überliefern zudem die Auffassung, dass Mönche bescheidene Kleidung tragen sollten. Die Anordnung der *Regula Benedicti* fasst

---

576 Reg. Ben. 4,59: *Desideria carnis non efficere*, [...]. Auf dieselbe Vorstellung wird in Reg. Ben. 7,23–25 Bezug genommen.

577 S. z. B. Reg. Ben. 4,36 und 39. Vgl. Reg. Mag. 26 sowie Anon. vit. patr. Iur. 8; 36–40; 65 f.; 131.

578 S. Reg. Ben. 55. Vgl. Reg. Mag. 81 sowie Anon. vit. patr. Iur. 63 f., 127–129.

579 S. Reg. Ben. 4,64. Vgl. Reg. Mag. 80 sowie Anon. vit. patr. Iur. 52–56.

580 S. Reg. Ben. 39 und Reg. Mag. 26.

581 S. Anon. vit. patr. Iur. 8; 36–40; 65 f., 131.

582 S. Anon. vit. patr. Iur. 66.

583 S. Reg. Mag. 25,1 f.

584 S. Reg. Mag. 53,27.

585 S. Reg. Ben. 39,11.

die Haltung zusammen, die auch in der *Regula Magistri* und der *Vita patrum Iurensium* beschrieben wird:

Man gebe den Brüdern Kleider, die der Lage und dem Klima ihres Wohnortes entsprechen, denn in kalten Regionen braucht man mehr, in warmen wahrhaftig weniger. [...] Die Mönche sollen sich nicht beschweren über die Farbe oder die Dicke all dieser Dinge [...]. Der Abt soll jedoch auf die Grösse achten, sodass die Kleider für die Träger nicht zu kurz, sondern angemessen sind.<sup>586</sup>

Offensichtlich stützt sich die *Regula Benedicti* an dieser Stelle auf das Kapitel 143 von Rufins *Regula Basilii*.<sup>587</sup> Während das Kapitel 81 der *Regula Magistri* ähnliche Anweisungen enthält, jedoch einen etwas anderen Wortlaut verwendet, überliefert die *Vita patrum Iurensium* keine entsprechenden Anweisungen, wobei in den Kapiteln 63–64 und 127–129 eine ähnliche Grundhaltung ausgedrückt wird.

Als weitere Grundtugend wird in allen drei Schriften die sexuelle Enthaltsamkeit genannt. Während die *Regula Benedicti* die einfache Anweisung aufweist, dass ein Mönch die Keuschheit lieben soll,<sup>588</sup> umfasst die *Regula Magistri* genauere Direktiven im Umgang mit Brüdern, die «bei Nacht der Lust zustimmten» und sich «durch den Schlaf als unrein erkennen».<sup>589</sup> Ähnlich konkret thematisiert der anonyme Hagiograf der Juraväter die nächtlichen Träume, die er als Anfechtungen des Teufels deutet, denen standzuhalten ist.<sup>590</sup>

---

586 Reg. Ben. 55,1–8: *Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant uel aerum temperiem dentur, quia in frigidis regionibus amplius indigetur, in calidis uero minus. [...]. De quarum rerum omnium colore aut grossitudine non causentur monachi, [...]. Abbas autem de mensura provideat ut non sint curta ipsa uestimenta utentibus ea, sed mensurata.* Vgl. Rufin. reg. Basil. 95 und 143.

587 S. dazu auch das Kapitel III 6.4 der vorliegenden Untersuchung.

588 S. Reg. Ben. 4,64: *castitatem amare.*

589 S. Reg. Mag. 80,1–3: *Fratres qui se inmundi per somnum agnouerint, [...]. [...], ut consensus libidinis uenisset in nocte.*

590 S. Anon. vit. patr. Iur. 52–56.



## 12.5 Die Organisation einer Klostersgemeinschaft

Ein weiterer Diskurs, an dem sich die Magister- und die Benediktsregel sowie die anonyme Vita der Juraväter beteiligen, betrifft die Organisation des Gemeinschaftslebens in einer koinobitischen Gemeinschaft.

Wie bereits in der *Regula Pachomii*<sup>591</sup> und der *Vita patrum Iurensium*<sup>592</sup> wird ebenso in der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* der vollständige Verzicht auf Eigentum als ein wichtiger Aspekt monastischen Lebens hervorgehoben. Während die *Regula Magistri* einige generelle Aussagen zum Verbot von Eigentum enthält,<sup>593</sup> wird in der *Regula Benedicti* analog zur *Vita patrum Iurensium* explizit auf die Gütergemeinschaft der Jerusalemer Urgemeinde angespielt, die in Apg 4,32 beschrieben ist.<sup>594</sup>

Bei der in der Magister- und Benediktsregel sowie der anonymen Vita der Juraväter erwähnten Tischlesung<sup>595</sup> handelt es sich um ein weiteres Charakteristikum koinobitischer Organisation, das auf frühere Vorbilder zurückgeht: Bereits Basilius von Caesarea und Johannes Cassian empfahlen, während der Mahlzeiten aus der Heiligen Schrift vorlesen zu lassen.<sup>596</sup>

In allen drei Schriften wird zudem ein gemeinsamer Schlafsaal mit einer Öllampe, die nachts brennt, zum verbindlichen Ideal erklärt.<sup>597</sup> Diese diente der nächtlichen Überwachung der Mönche. Entgegen der *Regula Benedicti* und der *Vita patrum Iurensium* wird in der *Regula Magistri* jedoch erlaubt, bei knappem Ölvorrat die Lampe auszulöschen, wenn alle in ihren Betten sind.

Interessant ist zudem das Verfahren zur Abtswahl, das in den drei Schriften geschildert wird. Diesbezüglich ist die *Regula Magistri* näher an der *Vita patrum Iurensium* als die *Regula Benedicti*: Während die Magisterregel und die anonyme Vita der Juraväter überliefern, dass ein Abt seinen Nach-

---

<sup>591</sup> S. Hier. reg. Pachom. Praec. 49; 81 f.

<sup>592</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 112.

<sup>593</sup> S. Reg. Mag. 16,58–61; 82.

<sup>594</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 112, vgl. Reg. Ben. 22.

<sup>595</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 169; Reg. Mag. 24; Reg. Ben. 38.

<sup>596</sup> S. Bas. Caes. reg. brev. 180 sowie Cassian. inst. IV 17. Auch in Caes. Arel. reg. mon. 9 und reg. virg. 18 wird die Tischlesung angeordnet.

<sup>597</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 170; Reg. Mag. 29; Reg. Ben. 22.

folger selbst bestimmen soll,<sup>598</sup> wird im Kapitel 64 der Benediktsregel angeordnet, dass ein Abt nicht von seinem Vorgänger festgelegt, sondern von der Gemeinschaft gewählt werden soll.

Gegenüber Priestern kommt in allen drei Schriften ein gewisser Vorbehalt zum Ausdruck. Die *Vita patrum Iurensium* und die *Regula Benedicti* überliefern, dass Priester zwar Teil der Konvente werden durften, ihnen jedoch keine besondere Stellung zugestanden wurde, ausser beim Dienst am Altar.<sup>599</sup> Die *Regula Magistri* hingegen trennt kirchliche und klösterliche Bereiche strikt und verwehrt Priestern die Möglichkeit, Teil der monastischen Gemeinschaft zu werden. Sie dürfen lediglich als Gäste im Kloster leben, müssen sich jedoch an die Ordnung im Kloster halten, wozu beispielsweise die handwerkliche Betätigung zählt.<sup>600</sup>

In allen drei Schriften wird zudem die Gastfreundschaft angesprochen. Während in der *Vita patrum Iurensium* darüber berichtet wird, dass die Juraklöster von zahlreichen Menschen aufgesucht wurden, die unter anderem versorgt werden mussten,<sup>601</sup> sind im 53. Kapitel der *Regula Benedicti* sowie im 78. und 79. Kapitel der *Regula Magistri* genaue Anweisungen zum Umgang mit Besucherinnen und Besuchern enthalten. In der *Regula Benedicti* wird angeordnet, alle Gäste immer aufzunehmen, ganz besonders Arme und Pilger. Die Gäste sollen jedoch eine eigene Küche haben und separat essen. Zudem dürften sich nur diejenigen Brüder, die dafür bestimmt sind, zu den Gästen gesellen; den anderen sei jeglicher Wortaustausch mit den Besucherinnen und Besuchern untersagt. Dieselbe Weisung begegnet im Kapitel 172 der *Vita patrum Iurensium*, wo die Rede davon ist, dass sich die Mönche nur unter Anordnung des Eugendus den Besucherinnen und Besuchern widmen durften. Hinsichtlich des Umgangs mit Gästen wird in der *Regula Benedicti* eine Anordnung angeführt, welche die *Regula Magistri* ebenso enthält, in der *Vita patrum Iurensium* jedoch nicht erwähnt wird: Gäste separat von den Mönchen zu beherbergen.<sup>602</sup>

---

<sup>598</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 61; 115; 132 sowie Reg. Mag. 92 f.

<sup>599</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 151 sowie Reg. Ben. 60 und 62. In Anon. vit. patr. Iur. 133 f. wird zudem die allgemeine Zurückhaltung gegenüber Priestermonchen deutlich.

<sup>600</sup> S. Reg. Mag. 11,9 f. und 83.

<sup>601</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 14; 22.

<sup>602</sup> S. Reg. Ben. 53; Reg. Mag. 79.

Eine letzte Übereinstimmung der Magister- und der Benediktsregel mit der anonymen Vita der Juraväter betrifft die Wiederaufnahme von Brüdern, die aus der Gemeinschaft ausgetreten sind. Alle drei Schriften umfassen den Hinweis, dass Brüder bis zu dreimal wieder aufgenommen werden durften.<sup>603</sup> Im Unterschied zur *Regula Magistri* und der *Vita patrum Iurensium* wird in der *Regula Benedicti* eine Auflage genannt: Die Zurückkehrenden müssten bei einem erneuten Eintritt versprechen, dass sie sich bessern wollten.

## 12.6 Diskursive Verbindungen und Abhängigkeiten

Die Analyse der diskursiven Vernetzung der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* mit der *Vita patrum Iurensium* zeigt, dass sich die Menschen, welche an der Abfassung der drei Schriften beteiligt waren, mit ähnlichen organisatorischen und moralischen Aspekten des klösterlichen Lebens auseinandersetzten und teilweise ähnlich, teilweise jedoch auch verschieden positionierten. Dies betrifft die Diskurse um Führungsqualitäten eines Abtes, um die Organisation des Eigentums, um die Rolle des Gehorsams sowie des Umgangs mit Lastern, um Gastfreundschaft, die Rolle der Tischlesung und der Wiederaufnahme von Brüdern in die Gemeinschaften. In diesen Fällen können diskursive Verbindungen, nicht aber Abhängigkeiten festgehalten werden.

In mehreren Punkten wird in der *Regula Magistri* eine Haltung vertreten, die eine deutliche Nähe zu derjenigen des anonymen Hagiografen der Juraväter aufweist und sich von der *Regula Benedicti* unterscheidet. Dies wird unter anderem in der Frage nach der Abtswahl sowie in der eingehenderen Beschäftigung mit der sexuellen Enthaltensamkeit deutlich. Insbesondere hinsichtlich der Aufnahme von Priestern in die Gemeinschaft und der Rolle der Arbeit in einem vollkommenen christlichen Leben driften die Meinungen der *Regula Magistri* und der *Vita patrum Iurensium* jedoch auseinander. Da die Magisterregel in etwa zur selben Zeit wie die anonyme Vita der Juraväter entstand, kann nicht eindeutig geklärt werden, welches der beiden Werke in Kenntnis des anderen verfasst wurde und sich folglich an das andere anlehnt

---

603 S. Anon. vit. patr. Iur. 32; Reg. Mag. 64; Reg. Ben. 29.

sowie sich vom ihm abgrenzt. Unklar ist auch, ob einem der Autoren der beiden Schriften überhaupt eine schriftliche Form der anderen *Vita* vorlag.

Die *Regula Benedicti* hingegen ist sicherlich nach der *Vita patrum Iurensium* entstanden. Weil die anonyme *Vita* der Juraväter an einer Stelle beinahe wörtlich zitiert wird,<sup>604</sup> kann davon ausgegangen werden, dass die Benediktsregel in direkter Auseinandersetzung mit der *Vita patrum Iurensium* verfasst wurde. Auch verschiedene weitere parallele Positionierungen, die von den in der *Regula Magistri* vermittelten Vorstellungen abweichen, legen nahe, dass die Benediktsregel in Kenntnis der *Vita* der Juraväter entstand. Dazu gehören die drei Auffassungen, dass Priester behutsam in die Gemeinschaft integriert werden sollen sowie auch dass der Abt die Funktion eines Seelenarztes einnehmen und im Schlafsaal ohne Ausnahme und Unterbruch eine Öllampe brennen solle. Nicht zuletzt verbindet insbesondere die Ansicht, dass es nicht einen einzigen Text gibt, der zur höchsten christlichen Lebensweise anleiten kann, sondern dass Vollendung nur durch die Verbindung von Idealen verschiedener Personen und Schriften erreicht werden kann, die *Regula Benedicti* und die *Vita patrum Iurensium*. In beiden Werken wird somit für eine vernetzte christliche Bildung plädiert.

Alles in allem kann festgehalten werden, dass die Benediktsregel eine grössere Nähe zur anonymen *Vita* der Juraväter aufweist als die Magisterregel, welche die Benediktsregel wesentlich mitgeprägt hat. Es liegt daher auf der Hand, dass das Autorenkollektiv der *Regula Benedicti* nicht lediglich in Auseinandersetzung mit der *Regula Magistri*, sondern durch die direkte Lektüre der *Vita patrum Iurensium* bestimmte Ideale und Praktiken der Jurageinschaften kennenlernte, die Eingang in die Benediktsregel fanden. Durch diese Aufnahme in die *Regula Benedicti* erfuhren zahlreiche Vorstellungen, welche die Jurabewegung hinsichtlich einer optimalen Organisation einer monastischen Gemeinschaft hatte, bereits im 6. und spätestens im 9. Jahrhundert breite Rezeption.

---

<sup>604</sup> S. Reg. Ben. 48,7f.; Anon. vit. patr. Iur. 10,7f. Die Stellen werden in der Anmerkung 738 aufgeführt.

### 13. Vernetzte Bildung als christliches Lebensideal

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass die Juragemeinschaften Teil eines umfassenden Netzwerks von Klöstern waren, in welchem verschiedene Texte und mündlich weitergetragene Vorstellungen zirkulierten. Dabei handelte es sich um Schriften und mündliche Berichte, mit denen sich die verschiedenen Gemeinschaften auseinandersetzten, an denen sie sich orientierten, die sie kopierten und weitergaben. Die Jurakonvente profitierten zum einen von bereits bestehenden Verbindungen monastischer Bewegungen innerhalb von Gallien sowie von solchen zwischen gallischen und östlichen monastischen Strömungen. Zum andern waren sie in einem wesentlichen Masse selbst an der Vergrößerung und Aufrechterhaltung des Beziehungsgeflechts beteiligt.

Die Gründung und Etablierung der Juraklöster fiel in eine Zeit, in welcher die Verbindungen zwischen den verschiedenen monastischen Bewegungen Galliens komplexer wurden. Bereits Laurent Ripart hat darauf aufmerksam gemacht, dass die einst von Friedrich Prinz vorgeschlagene Teilung der gallischen Klosterlandschaft in das «Rhone-» und das «Aquitanische Mönchtum»<sup>605</sup> nicht mehr haltbar sei, wobei dennoch davon auszugehen sei, dass zwischen den Klöstern im Südosten Galliens ein regionales Netzwerk existierte. Die Jurabewegung habe dazugehört.<sup>606</sup> Die durch die *Vita patrum Iurensium* belegten Verbindungen der Juraklöster mit den Vätern von Lerinum, Johannes Cassian sowie mit Martin von Tours zeigen ferner, dass auch zwischen den beiden Netzwerken südostgallischer und westgallischer Klöster bereits im 5. Jahrhundert Verbindungen bestanden.<sup>607</sup> Deshalb ist davon auszugehen, dass im 5. und 6. Jahrhundert nebst mehreren regionalen ebenso ein regionsübergreifendes Netzwerk existierte. Dabei kann Lugdunum als ein mögliches Zentrum monastischer Bildung angenommen werden, an welchem südost- und westgallische Bewegungen miteinander in Kontakt kamen und sich austauschten.

---

<sup>605</sup> S. Prinz 1988.

<sup>606</sup> S. Ripart 2017, 123 f.

<sup>607</sup> Obwohl mit guten Gründen davon ausgegangen werden kann, dass sich Maximus, Eucherius und Romanus etwa gleichzeitig in Lugdunum aufhielten, kann die zeitliche Abfolge ihrer Aufenthalte und damit zusammenhängend die Rekonstruktion der Vernetzung der Juraklöster nicht endgültig geklärt werden.

### 13.1 Diskursives Bildungsnetzwerk

Die intellektuelle und lebenspraktische Bildung der Juramönche und -nonnen ereignete sich insbesondere durch den Austausch von schriftlich und mündlich überlieferten Idealen zwischen verschiedenen Gemeinschaften. In Auseinandersetzung mit Texten und Berichten von und über Martin, Eucherius und Honoratus, Johannes Cassian, Antonius, Paulus, Pachomius und Basilius entwickelten die Juragemeinschaften ihre eigenen Vorstellungen eines vollkommenen christlichen Lebens. Diese Auffassungen fanden unter anderem Eingang in die *Vita patrum Iurensium*. Da anzunehmen ist, dass der Autor während der Abtszeit des Eugendus selbst in den Juraklöstern lebte,<sup>608</sup> entsprechen die vermittelten Ideale dem Selbstverständnis der Konvente aus der Sicht eines spezifischen Juramönchs.

Die in der *Vita patrum Iurensium* überlieferten Lebensgrundsätze dienten verschiedenen monastischen Bewegungen als Inspiration. Namentlich zeigten die im Entstehen begriffene Gemeinschaft in Acaunum sowie die Autoren der *Regula Magistri* und der *Regula Benedicti* Interesse an der Schrift. Zudem wurde den Tochterklöstern von Cîteaux ab dem 12. Jahrhundert der letzte Teil der *Vita patrum Iurensium* als Orientierungshilfe zugesandt. Bei Caesarius von Arles ist unklar, ob er sich auf das Vorbild von Balma bezog oder sich umgekehrt der anonyme Hagiograf in seiner Darstellung des Frauenklosters auf die *Regula ad virgines* stützte. In den Untersuchungen ist jedoch deutlich geworden, dass sich Caesarius und der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* im Diskurs um die ideale christliche Lebensweise von Frauen ähnlich positionieren.<sup>609</sup>

Das Bildungsnetzwerk der Juraklöster umfasste eine Menge von monastischen Bewegungen, die sich an mehreren Subdiskursen um das vollkommene christliche Leben beteiligten und dadurch miteinander verbunden waren. Die wichtigsten Diskurse betrafen die Rolle der Arbeit und des Gebets, diverse Formen der Askese (Nahrungs-, Schlaf-, Sexual- und Kleidungsaskese), den Umgang mit Lastern und Tugenden sowie denjenigen der Geschlechter miteinander und schliesslich den Kontakt von Mönchen und Nonnen zur Aussenwelt. Durch die Auseinandersetzung mit verschiedensten Schriften

---

<sup>608</sup> S. das Kapitel I 4.1 dieser Studie.

<sup>609</sup> S. das Kapitel III 11 der vorliegenden Untersuchung.

und sicherlich auch mit mündlichen Überlieferungen, die heute allerdings nicht mehr fassbar sind, positionierten sich die Bewegungen in den Subdiskursen und konstituierten diese gemeinsam.

Der anonyme Hagiograf vermittelt den Eindruck, dass in den Juragemeinschaften die intellektuelle eng mit der lebenspraktischen Bildung verbunden war: Durch die geistige Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und Werken anderer christlicher, vor allem monastischer Autoren entwickelten die Juragemeinschaften ihre eigene Vorstellung davon, wie eine christliche Lebensweise idealerweise zu gestalten sei. Dem Abt als geistlichem Führer kam dabei die Rolle desjenigen zu, der die geltenden Ideale festlegte, sie den sich ändernden Umständen und den individuellen Möglichkeiten der Brüder anpasste und um deren Umsetzung bemüht war. Gregor von Tours hingegen schweigt über die Einbettung der Juragemeinschaften in ein monastisches Netzwerk und geht nicht weiter auf ihre vernetzte Bildung ein.

### 13.2 Entwicklungen innerhalb des Bildungsnetzwerks

Das Wachstum und die Weiterentwicklung der Juragemeinschaften gingen mit einer Veränderung des Bildungsnetzwerks einher: Dem anonymen Verfasser zufolge ist anzunehmen, dass sich Romanus' und Lupicinus' Gemeinschaften zu Beginn im Wesentlichen an zwei monastischen Schriften – zum einen an einer *Vitae-patrum*-Sammlung, zum anderen an den *Institutiones* Johannes Cassians – orientierten.<sup>610</sup> Da die *Vita Pauli* und die lateinische Fassung der *Vita Antonii* häufig im Rahmen von *Vitae-patrum*-Kompilationen überliefert wurden,<sup>611</sup> ist davon auszugehen, dass die Juragemeinschaften von Beginn an sowohl mit Cassians *Institutiones* als auch mit den Viten der beiden «ersten Wüstenväter» vertraut waren. Darüber hinaus ist es gut möglich, dass Romanus bereits in seiner Zeit im Kloster des Sabinus mit Erzählungen und möglicherweise ausserdem mit Schriften über Martin von Tours in Kontakt kam und die Jurabewegung sich deshalb von Anfang an ebenfalls

<sup>610</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 11.

<sup>611</sup> Dabei handelt es sich um variable Sammlungen verschiedener lateinischer Texte wie Viten, Reiseberichte (z. B. *Historia monachorum in Aegypto*; *Historia Lausiaca*) und Vätersprüchen (*Apophthegmata patrum*). Die meisten dieser Texte stellen Übersetzungen aus der griechischen Sprache dar. S. Bertrand 2005, 89–94.

an diesen orientierte. Bestimmt erfuhren die Juragemeinschaften ferner durch den Austausch mit Pilgerinnen und Pilgern vom Heiligen aus Turo-num.

Die meisten Verbindungen der Juragemeinschaften, die eine bildungsvermittelnde Funktion einnahmen, haben ihren Ursprung jedoch in der Abtszeit des Eugendus. Der anonyme Hagiograf erwähnt erst im Kapitel 174 der *Vita patrum Iurensium*, als er die Lebensweise der Juragemeinschaften unter Eugendus schildert, dass täglich die Schriften des Basilius, der Väter von Lerinum, des Pachomius und des Johannes Cassian gelesen wurden. Auch die Beziehung zu den Mönchen in Acaunum fällt in diese Zeit. Schliesslich lassen die *Regula Magistri* und die *Regula Benedicti* eine Auseinandersetzung mit der *Vita patrum Iurensium* erkennen, die vermutlich kurz nach Eugendus' Tod abgefasst wurde.

In der anonymen Vita der Juraväter wird Eugendus somit als derjenige Abt dargestellt, der das Ideal der vernetzten Bildung vollendete. Unter seiner Leitung wurde zum einen die tägliche Lektüre von Schriften anderer monastischer Vorbilder, zum andern die Tischlesung aus der Heiligen Schrift und anderer christlicher Werke eingeführt.<sup>612</sup> Wie die Analysen gezeigt haben, diente die Lesung den Juragemeinschaften zur intellektuellen und lebenspraktischen Bildung.

---

<sup>612</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 169 und 174.





## IV Politische Verbindungen

Von den frühen Juragemeinschaften sind mehrere Verbindungen zu einflussreichen weltlichen und geistlichen Würdenträgern überliefert, die darauf hindeuten, dass die Mönche gesellschafts- und kirchenpolitisch vielseitig vernetzt waren. Diese Kontakte sollen im Nachfolgenden analysiert werden. Als politisch werden dabei diejenigen Beziehungen bezeichnet, die das Zusammenleben und die Machtverhältnisse innerhalb sowie zwischen der Gesellschaft und der Kirche betreffen.<sup>1</sup>

### 1. Lupicinus, ein Bürge für Gerechtigkeit

Ein Bericht des anonymen Hagiografen über die Verbindung zum *vir illustris* und *comes Galliae* Agrippinus<sup>2</sup> gibt Auskunft über die Verstrickung der frühen Juragemeinschaften in gesellschaftspolitische Angelegenheiten. Es

---

1 Die Unterscheidung zwischen gesellschafts- und kirchenpolitischen Verbindungen wird im Kapitel IV 9. ausführlicher reflektiert.

2 Agrippinus wird in Anon. vit. patr. Iur. 96,4 als *vir illustris* und *comes Galliae* bezeichnet. Karl Suso Franks Übersetzung von *vir illustris* mit «edler Herr» unterschlägt die wichtige Information, dass die Bezeichnung in der Spätantike nur für die höchsten Amts- und Würdenträger verwendet wurde (s. dazu Gizewski 1998). Auch in Anon. vit. Aniani 3,10 wird Agrippinus *vir illustris* genannt. Als *comes* wird er ausserdem in Hydat. Chron. 151 und 217 sowie Fred. Chron. II 53,56 bezeichnet. In der Forschung wird meist angenommen, dass Agrippinus das Amt des *comes et magister utriusque militiae per gallias* innehatte, s. dazu insbesondere die Erläuterungen von Ensslin 1931, 486 zum Heermeisteramt im Römischen Reich, aber auch Martindale 1980b, 37 sowie Johne 1996, wobei MacGeorge 2002, 90 darauf hinweist, dass der Begriff *comes* im 5. Jahrhundert nicht nur für militärische, sondern ebenso für politische Amtsträger verwendet wurde, weshalb Agrippinus seiner Meinung nach – zumindest zur Zeit seiner Anklage – möglicherweise kein *comes et magister utriusque militiae* war. Mit dieser Annahme korrespondiert Ralph

handelt sich um eine ausführliche Erzählung über die Anklage, Absetzung, Verurteilung und Freisprechung des Agrippinus, der gemäss dem heutigen Forschungsstand im Jahr 457 n. Chr. als *magister militum* abgesetzt und durch Aegidius ersetzt worden war.<sup>3</sup>

Vor diesem Hintergrund spielt die in den Kapiteln 96–110 der *Vita patrum Iurensium* geschilderte Erzählung, die mit der Anmerkung beginnt, dass Agrippinus wegen einer Beschuldigung des Aegidius aufgefordert worden sei, nach Rom zu reisen und dort vor einem *patricius*, vermutlich vor Ricimer,<sup>4</sup> anzutreten. Als Agrippinus mit seinem Ankläger das Gespräch suchte, habe ihm dieser beteuert, dass er im Falle seiner Unschuld nichts zu fürchten habe. Auf den Vorschlag des Agrippinus hin sei Lupicinus als Bürge, *fideiussor*<sup>5</sup>, für das Versprechen eingesetzt worden. Der Verfasser merkt an, dass dieser Agrippinus fortan betend beistand. In Rom angekommen, sei Agrippinus aufgrund des Verdachtes, dass er heimlich die Barbaren unterstütze und auf diese Weise den Einfluss der Römer in Gallien schmälere, in Absprache mit dem Senat und dem Kaiser – wahrscheinlich Maiorianus –<sup>6</sup> ohne Anhörung und ohne Gerichtsprozess zum Tode verurteilt worden.

---

Mathisens Vermutung, dass Agrippinus nach seiner Absetzung sowohl den Titel *inlustris* als auch das Amt eines *comes Augustodunensis* behalten durfte. Gemäss Mathisen wird Agrippinus in der *Vita Lupicini* deshalb zu Recht als *vir inlustris* und *comes Galliae* bezeichnet, s. Mathisen 1979, 617.

3 Aegidius war bis 461 n. Chr. im Amt und wurde nach dem Fall des Maiorianus wiederum von Agrippinus abgelöst, s. Mathisen 1979, 616 sowie Mathisen 1993, 83; Anders 2010, 274.

4 Martindale 1980b, 38 vermutet, dass hier Ricimer gemeint ist. Dies ist möglich, da er den Rang eines *magister militum* und eines *patricius* innehatte (s. dazu Lütkenhaus 2001 und MacGeorge 2002, 197).

5 Anon. vit. patr. Iur. 99,4. In Anon. vit. patr. Iur. 101,8 wird Lupicinus ausserdem von Agrippinus direkt als *fideiussor* angesprochen.

6 Die Forschung geht davon aus, dass Agrippinus unter Maiorianus abgesetzt und in seinem Amt des *comes et magister utriusque militiae per Gallias* durch Aegidius abgelöst wurde (s. z. B. Ensslin 1931, 491; Stroheker 1970, 143; Martindale 1980b, 38; Johne 1996; Frank 2011, 124, Anm. 115), weshalb in Anon. vit. patr. Iur. 100,6 mit *imperator* höchstwahrscheinlich Maiorianus gemeint ist. Nebst der *Vita patrum Iurensium* ist jedoch keine weitere Quelle überliefert, die von der Verurteilung und Absetzung des Agrippinus berichtet.

Dennoch sei er zunächst im Gefängnis zurückbehalten worden. Der anonyme Autor erklärt:

Dem heiligen Lupicinus jedoch blieb sogleich die gesamte Untat nicht verborgen, denn der erwähnte Agrippinus suchte seinen Bürgen mit beständigem Bitten im Geiste auf. Deshalb erlegte sich der Diener Christi unermüdliche Busse beständiges Gebet auf. Ausserdem war nichts anderes seine tägliche Speise als die rohen inneren Triebe des Kohls und ungekochte sowie ähnlich billige Feldrüben, bis er ihn [Agrippinus] freigesprochen sah. Während der Freund Christi nun mit wachsamer Erinnerung ausgesprochen beharrlich an das Ohr der göttlichen Barmherzigkeit klopfte, erschien er seinem Schützling eines Nachts durch eine Vision im Gefängnis. Er ermutigte ihn, nicht beunruhigt zu sein, indem er ihm einen Winkel im Kerker zeigte und sagte: «Rüttle an diesem [Winkel] mit sanfter Bewegung, mit langsamem und ruhigem Ziehen, und eile, bevor es hell wird, hinaus.»<sup>7</sup>

Daraufhin sei Agrippinus aus dem Gefängnis geflohen und habe die St. Peters Basilika aufgesucht.<sup>8</sup> Dort habe er sich weinend niedergeworfen, habe Vergebung seiner eigenen Sünden gesucht und über die Fesseln der gegenwärtigen Umstände geklagt. In der Nacht sei ihm wiederholt Lupicinus erschienen und habe ihn mit schmeichelhaften Worten getröstet. Der Vita folgend gestand Agrippinus seinem Bürgen, dass er grossen Hunger leide, woraufhin dieser ihn beruhigte, indem er ihm beteuerte, dass er ihm beim Morgengrauen etwas schicken werde, womit er sich ausreichend würde stärken können. Der Hagiograf berichtet, dass am nächsten Morgen eine Senatorenfrau kam und ihm zwei *solidi* schenkte, womit er sich etwas zu essen kaufen konnte. Wieder gesättigt, habe er sich beim äusseren Atrium unter die

---

<sup>7</sup> Anon. vit. patr. Iur. 101,6–102,12: *At uero sanctum Lupicinum confestim facinus omne non latuit, nam et memoratus Agrippinus iugi suggestione fideiussorem suum conueniebat in spiritu. Inponit ergo sibimet Christi seruus cum oratione continuata paenitentiam indefessam et praeter fomitum caulium crudas medullas, incoctas adaeque uiles ac rusticas rapas, nihil omnino aliud in usu cotidiano potitus est, donec illum cerneret absolutum. Cum ergo amicus Christi suggestione peruigili aurem pietatis dominicae iugi obstinatione pulsaret, nocte quadam in carcerem per uisionem ad fidedictum ueniens, ne turbaretur hortatus est, atque angulum demonstrans in ergastulo: «Hunc, inquit, leui commotione pulsatum, lento quietoque tractu, antequam dilucescat, festinus egredere.»*

<sup>8</sup> Wie in Gefangenenbefreiungsgeschichten üblich (s. Wiesheu 2001, 12), wird auch von Agrippinus berichtet, dass er nach seinem Entkommen Zuflucht in einer Kirche suchte.

Menschenmenge gemischt, wobei er einem Gespräch über sein Entkommen mitlauschte. Dadurch, so die Vita, hörte er, dass der Kaiser, der Patricius und der ganze Senat ihr Urteil bereuten und fürchteten, Agrippinus sei wegen des grossen Unrechts, das er erlitten habe, zu den Barbaren geflohen und wolle ihnen nun beim Einfall ins Römische Reich helfen. Agrippinus sei mit den Menschen ins Gespräch gekommen und habe erfahren, dass, falls man den Geflüchteten finden werde, er nicht nur freigesprochen, sondern auch beschenkt und verehrt werden würde. Daraufhin habe sich Agrippinus zu erkennen gegeben, woraufhin die Falschanklage zurückgewiesen und er freigelassen worden sei. Lupicinus wird erst wieder erwähnt, nachdem Agrippinus freigesprochen und nach Gallien zurückgekehrt ist: Agrippinus habe den Juvavater besucht, sich Dank sagend niedergeworfen und vor allen von den Geschehnissen berichtet.

### 1.1 Bewahrung des römischen Rechts

Die Anklage des Agrippinus zeigt die schwierige Lage von römischen Beamten in Gallien bis in die 460er Jahre:<sup>9</sup> Sie wurden im Auftrag Roms eingesetzt, mussten jedoch vor Ort mit den germanischen Königen kooperieren, da diese die Kontrolle über gallische Gebiete hatten. Dies führte dazu, dass einige der Beamten angeklagt wurden, germanischen Völkern römisches Gebiet zu überlassen.<sup>10</sup> In einer solchen Lage befand sich vermutlich auch Agrippinus. Ralph Mathisen geht davon aus, dass in der Erzählung von dessen Verwicklung in die Expansionsbemühungen der Burgunder die Rede ist

---

<sup>9</sup> Gemäss Mathisen 1993, 119; 125 haben sich die Römer nach dem Fall des Maiorianus im Jahre 461 aus Gallien zurückgezogen, weshalb spätestens ab den 470er Jahren von einer rein germanischen Verwaltung der Gebiete auszugehen ist.

<sup>10</sup> S. ebd., 83 f. In ähnliche Verstrickungen gerieten die römischen Beamten Arvandus und Seronatus. Gemäss Sidon. epist. I 7,5 wurde Arvandus um das Jahr 469 vorgeworfen, dass er mit dem Westgotenkönig Eurich Briefkontakt hatte, der ihm unter anderem dazu geraten habe, mit den Burgundern ein Abkommen über die Teilung des noch römischen Galliens zu schliessen. Ungefähr sechs Jahre später überliefert wiederum Sidonius, dass Seronatus angeklagt wurde, den Westgoten gallische Provinzen zu überlassen (s. Sidon. epist. VII 7,2), s. dazu auch Stroheker 1970, 80.

und mit den begünstigten *barbari* insbesondere diese gemeint sind.<sup>11</sup> Reinhold Kaiser vermutet dies ebenso und nimmt an, dass Agrippinus den Burgundern durchaus entgegengekommen war und deshalb nicht grundlos angeklagt wurde.<sup>12</sup> Dass der anonyme Hagiograf Agrippinus' Unschuld beteuert und die Anklage eine *adsertio falsa*<sup>13</sup> nennt, weist darauf hin, dass er die Beschuldigung als nicht gerechtfertigt empfindet. Da sich der Autor andernorts für eine Kooperation zwischen Gallorömern und Burgundern ausspricht,<sup>14</sup> ist davon auszugehen, dass er der Meinung war, eine solche Zusammenarbeit sollte nicht strafbar sein.

Mit der Beurteilung der Beschuldigung als Falschaussage hebt der Autor zudem die Boshaftigkeit des Aegidius hervor. Dieser wird als verschlagener und gemeiner Kerl geschildert, der Agrippinus mit dem «giftigen Geruch der Anklage» schädigte.<sup>15</sup> Auch der Bericht über das Bündnis, *foedus*<sup>16</sup>, das Agrippinus und Aegidius dem Kapitel 99 zufolge miteinander eingingen, obwohl sie Rivalen waren, ist in diesem Kontext zu deuten. Vermutlich handelt es sich hierbei um eine Stilisierung des anonymen Verfassers, um Aegidius in ein noch schlechteres Licht zu rücken: Seiner Meinung nach wurde Agrippi-

---

11 S. Mathisen 1979, 616 sowie Mathisen 1993, 83. Anders 2010, 274 geht jedoch irrtümlicherweise davon aus, dass nicht nur die Kollaboration des Agrippinus mit den Burgundern, sondern auch diejenige mit den Westgoten zur Anklage führte. Dabei denkt er vermutlich an Agrippinus' Übergabe von Narbonne an die Westgoten, die jedoch nicht vor Agrippinus' erster Absetzung, sondern vielmehr nach seiner Wiedereinsetzung als *magister militum* im Jahr 462 stattfand. Diese Übergabe Narbonnes an Theoderich wird von Hydatius in Chron. 212 überliefert und in Chron. 206 ins 5. Regierungsjahr von Kaiser Leo I., also ins Jahr 462, datiert. Die Tatsache, dass Hydatius Agrippinus nicht nur in Chron. 143, sondern auch in Chron. 212 als *comes* bezeichnet wird, legt den Schluss nahe, dass Agrippinus nicht nur vor der Amtszeit des Aegidius das Amt des *magister utriusque militiae* innehatte, sondern danach wieder als solcher eingesetzt wurde.

12 S. Kaiser 2004, 170. Mathisen 1979, 617 meint gar, aus Agrippinus' Gespräch mit den Männern auf dem Marktplatz herauslesen zu können, dass er tatsächlich schuldig war. Hierbei handelt es sich jedoch um eine Überinterpretation. Die Vita selbst gibt keine Informationen darüber, ob sich Agrippinus mit den Burgundern verbündet hatte oder nicht.

13 Anon. vit. patr. Iur. 96,12.

14 S. Anon. vit. patr. Iur. 92–95.

15 S. Anon. vit. patr. Iur. 96,12f.

16 Anon. vit. patr. Iur. 99,6.

nus nicht nur unrechtmässig angeklagt, sondern zudem betrogen, indem Aegidius sein Versprechen bricht, dass Agrippinus bei Unschuld nicht verurteilt werde. Indem der Patricius, der Kaiser und der Senat den Unschuldigen nicht anhören, sondern ihn gleich verurteilen, werden sie ebenfalls negativ dargestellt. Agrippinus hingegen werden einzigartiger Scharfsinn und Würde im weltlichen Kriegsdienst zugeschrieben.<sup>17</sup> Der anonyme Hagiograf ergreift somit eindeutig Partei für Agrippinus und stellt sich gegen die römischen Amtsträger, die diesen unrechtmässig verurteilen.

Beim geschilderten Befreiungsakt des Lupicinus sowie beim Entscheid des Patricius, Kaisers und Senats, Agrippinus freizusprechen, spielt vermutlich weniger die Frage nach der Schuld oder Unschuld des Agrippinus eine Rolle. Vielmehr ist die Tatsache entscheidend, dass Agrippinus wider das römische Recht ohne Anhörung und Gerichtsprozess zum Tode verurteilt wurde.<sup>18</sup> Indem geschildert wird, dass Lupicinus seinem Freund und Schützling Agrippinus half, aus der Gefangenschaft zu entkommen, wird er nicht nur als zuverlässiger Bürge hervorgehoben. Auch wird sein Bemühen um die Durchsetzung der römischen Rechtsgrundsätze betont. In einer Zeit der politischen Unsicherheit stellt der anonyme Autor seinen Protagonisten somit zum einen als fairen Helfer in der Not, zum andern als Bewahrer des römischen Rechtssystems dar.

## 1.2 Befreiung aus den Fesseln des Unrechts und der Sünde

Gemäss François Martine muss Agrippinus' Bitte um Vergebung in der Kirche als Konversion verstanden werden; nach der äusseren Befreiung aus dem Gefängnis habe nun auch eine innerliche Entledigung von seinen Sünden stattgefunden.<sup>19</sup> In dieser Deutungslinie beabsichtigte der Verfasser seinen

---

<sup>17</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 96.

<sup>18</sup> Agrippinus' Verurteilung ohne Prozess wird in der *Vita Lupicini* als Ungerechtigkeit, *iniuria*, beschrieben, s. Anon. vit. patr. Iur. 108,5. Seit der Volkstribun Clodius im Jahr 58 v. Chr. ein Gesetz erliess, welches Personen, die jemanden ohne Gerichtsurteil töten liessen, Ächtung androhte, war es gemäss dem römischen Recht untersagt, Todesurteile ohne Gerichtsprozess auszusprechen. Zu den Umständen von Clodius' Gesetzeserlass s. z. B. Habenstein 2015, 106.

<sup>19</sup> S. Martine 2004, 351, Anm. 1.

Protagonisten nicht nur als verlässlichen Bürgen darzustellen, der seinen Freund Agrippinus aus der Gefangenschaft befreite, weil das Todesurteil ohne Gerichtsprozess illegal war. Vielmehr habe die geschilderte Intervention darüber hinaus zum Ziel gehabt, Agrippinus von seiner Sündhaftigkeit zu befreien und seine Umkehr zu bewirken.

Der anonyme Hagiograf spricht nicht von allgemein menschlichen, sondern explizit von Agrippinus' *culpae propriae*<sup>20</sup>, seinen eigenen Schulden. Möglicherweise nimmt er auf Agrippinus' gewaltvolle Vergangenheit im Rahmen seines Militärdienstes Bezug.<sup>21</sup> Dass mit den *culpae* die Bündnisse des Agrippinus mit den Burgundern gemeint sind, ist so gut wie auszu-schliessen. Denn die in den beiden Viten der Juraväter überlieferten Begegnungen des Juraabtes Lupicinus mit dem Burgunderkönig Hilperich vermitteln den Eindruck, dass die Juramönche die Burgunder nicht nur als gebietsverwaltende Instanz akzeptierten, die auch für die Rechtsprechung zuständig war. Vielmehr wird auch berichtet, dass die Juragemeinschaften im Austausch mit ihnen waren und finanzielle sowie materielle Unterstützung von ihnen erhielten.<sup>22</sup>

### 1.3 Agrippinus und die Juraklöster

Die Erzählung vermittelt den Eindruck, dass Agrippinus und Lupicinus eine freundschaftliche Beziehung pflegten: Agrippinus wird *amicus* des Juravaters genannt und von Lupicinus liebevoll umsorgt. Zugleich zeugt die ungleiche

<sup>20</sup> Anon. vit. patr. Iur. 105,3.

<sup>21</sup> In Sulp. Sev. Vit. Mart. 2f. wird geschildert, wie Martin von Tours in seiner Jugend lange Zeit Kriegsdienst leisten musste, sich schliesslich davon verabschiedete und taufen liess. Obwohl Martin gemäss Sulpicius Severus trotz Militärdienst frei von Schulden blieb, in welche sich Soldaten gewöhnlich verstrickten, waren Militärdienst und die christliche Taufe für Martin nicht vereinbar. Eine vollumfängliche Hinwendung zum Christentum bedingte einen Abschied von der Militärtätigkeit. Da Martin von Tours dem frühen Juramönchtum nicht nur als Vorbild diente, sondern von den frühen Juramönchen auch verehrt und kontaktiert wurde (s. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 46, 152, 159f.), ist es gut möglich, dass mit den in Anon. vit. patr. Iur. 105,3 genannten *culpae* auf die in Sulp. Sev. Vit. Mart. 2,6 erwähnten *uitia* angespielt wird.

<sup>22</sup> Vgl. die in Anon. vit. patr. Iur. 92–95 und Greg. Vit. Patr. I 5 überlieferten Erzählungen über die Begegnungen des Lupicinus mit dem Burgunderkönig Hilperich.



Rollenverteilung der beiden Protagonisten von einem Abhängigkeitsverhältnis.<sup>23</sup> Lupicinus wird stets in Momenten der Angst und Hilflosigkeit des Agrippinus erwähnt und nimmt die Rolle eines Helfers in Not ein: Zunächst wird er als Bürge eingesetzt, danach im Gefängnis als solcher um Unterstützung gebeten, und schliesslich hilft er Agrippinus, als dieser Hunger leidet. Es stellt sich die Frage, ob Lupicinus aus der Sicht des Verfassers aus eigenem Antrieb seinem Freund Agrippinus beisteht, oder aber, ob Lupicinus ungefragt als Bürge in Anspruch genommen wird und somit gewissermassen unfreiwillig Agrippinus zur Seite stehen muss. Unabhängig davon ist der Juravater gemäss der *Vita* als Bürge dafür verantwortlich, dass Agrippinus im Falle einer unrechtmässigen Verurteilung nichts passiert.

Lupicinus wird im Rahmen der Befreiungsgeschichte des Agrippinus meist Diener Gottes (*Dei seruus*<sup>24</sup>/*Dei famulus*<sup>25</sup>) oder Diener Christi (*Christi seruus*<sup>26</sup>), einmal Freund Christi (*amicus Christi*<sup>27</sup>) und einmal *fidedictus*<sup>28</sup>, der «durch Treue genannte», bezeichnet. Die ersten drei Bezeichnungen begegnen in der *Vita Lupicini* häufiger und weisen auf die Hauptfunktion des Juraabtes hin, Gott respektive Christus zu dienen sowie in der Nachfolge Christi zu leben. Die Bezeichnung *fidedictus* wird für Lupicinus lediglich in dieser Passage verwendet. Gleichzeitig wird auch Agrippinus in der Erzählung *fidedictus* genannt.<sup>29</sup> Der Ausdruck bringt das Beziehungsverhältnis der beiden zum Ausdruck: Der *Vita patrum Iurensium* zufolge setzte Agrippinus

---

23 Seraina Ruprecht weist darauf hin, dass im antiken römischen Verständnis als Freundschaft eine Beziehung zwischen Gleichrangigen oder annähernd Gleichrangigen bezeichnet wurde, mit der ein reziproker Austausch von Gefälligkeiten und Hilfeleistungen einherging, s. Ruprecht 2021, 15; 298. Deshalb ist es naheliegend anzunehmen, dass die Beziehung zu Agrippinus an dieser Stelle zwar als einseitig beschrieben wird, die Jurgemeinschaften im Gegenzug jedoch auch auf die Unterstützung des römischen Aristokraten zählen konnten. Bei der Verbindung mit der gallorömischen Aristokratin Syagria handelt es sich um eine weitere Beziehung, die in diesem Sinne als freundschaftlich beschrieben werden kann, s. das Kapitel II 3.

24 Anon. vit. patr. Iur. 99,3; 99,5; 100,8.

25 Anon. vit. patr. Iur. 105,12.

26 Anon. vit. patr. Iur. 102,2; 110,7.

27 Anon. vit. patr. Iur. 102,6.

28 Anon. vit. patr. Iur. 105,6.

29 S. Anon. vit. patr. Iur. 102,8 f.

den Juravater als Bürgen ein, woraufhin der treue Lupicinus seinem *susceptulus*<sup>30</sup>, seinem geliebten Schützling, aus der Not half. Durch diese Handlung bezog er gegen die römischen Autoritäten Position, stellte deren Handeln infrage, griff in ihren Machtbereich ein und bewegte sie schliesslich dazu, ihr Urteil zurückzuziehen.<sup>31</sup> Dass sich Heilige in weltliche Angelegenheiten einmischten, war gegen Ende des 5. Jahrhunderts nicht selten Gegenstand hagiografischer Quellen. Auch von Severin von Noricum wird berichtet, dass er römische und barbarische Machthaber umstimmen und in ihren Entscheidungen beeinflussen konnte.<sup>32</sup>

Der Hinweis am Ende der Erzählung, dass Agrippinus nach seiner Freisprechung den Juravater Lupicinus besuchte und ihm vor den Augen anderer Menschen von den Geschehnissen berichtete<sup>33</sup> sowie die Überlieferung der Geschichte innerhalb der *Vita patrum Iurensium* deuten darauf hin, dass nicht nur Lupicinus, sondern ebenso weitere Mitglieder der Juragemeinschaften mit Agrippinus in Kontakt standen und die Geschichte weitererzählt wurde. Gemäss dem Bericht wird Agrippinus ferner die Juraklöster bereits vor seiner Anklage durch Aegidius gekannt und möglicherweise besucht haben, sonst hätte er Lupicinus nicht als Bürgen einsetzen und die Gemeinschaften nach seiner Freisprechung nicht besuchen wollen.

#### 1.4 Einbettung in ein grösseres Netzwerk

Weil Sidonius Apollinaris mit Domnulus, dem *quaestor* des Maiorianus, befreundet war und Domnulus regelmässig die Juraklöster besuchte, welche mit dem Burgunderkönig Hilperich in Kontakt standen, ist davon auszugehen,

---

<sup>30</sup> Anon. vit. patr. Iur. 105,6.

<sup>31</sup> Wiesheu 2001, 10 interpretiert durch Geistliche – in ihrem Fall insbesondere durch Bischöfe – bewirkte Kerkerbefreiungen als «klaren Affront» gegenüber weltlichen Herrschern, da sie deren Anordnungen *ad absurdum* führen und damit ihre Autorität infrage stellen würden.

<sup>32</sup> Vgl. Eugipp. vit. Sev. 4,1–5; 31.

<sup>33</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 110. Welche Menschen mit *omnibus* gemeint sind, ist unklar. Da die Juraklöster nicht nur von Mitgliedern der Gemeinschaften, sondern auch von Besuchern bewohnt waren, spricht der anonyme Autor möglicherweise von beiden Menschengruppen.

dass alle genannten Personen – also Sidonius, Domnulus, Maiorianus, Agrippinus, Lupicinus und Hilperich – miteinander vernetzt waren. Ralph Mathisen hat deshalb die Annahme geäußert, dass Domnulus in der Freisprechung des Agrippinus und in Maiorianus' Bemühen, die Burgunder für sich zu gewinnen, eine Mittler- und somit eine Schlüsselrolle innehatte.<sup>34</sup> Da jedoch weder die *Vita Lupicini* noch Sidonius' *Epistula* IV 25 Anhaltspunkte für ein mögliches Involviertsein des Domnulus in die Freisprechung des Agrippinus überliefern, bleibt die Hypothese eine interessante Mutmassung. Anders verhält es sich mit einer weiteren Vermutung Mathisens, gemäss welcher sich Agrippinus, Sidonius und Lupicinus möglicherweise gemeinsam gegen Maiorianus stellten und alle drei angeklagt wurden, sich mit den *barbari* zu verbünden.<sup>35</sup> Die *Vita patrum Iurensium* gibt durchaus darüber Auskunft, dass die Juragemeinschaften mit den Burgundern kooperierten<sup>36</sup> und Lupicinus in die Anklage, Verurteilung und Freisprechung des Agrippinus involviert war. Deshalb kann nicht ausgeschlossen werden, dass die Erzählung über die wundersame Gefangenenbefreiung tatsächlich auf der Grundlage einer gemeinsamen Anklage des Agrippinus und Lupicinus verfasst wurde. Unabhängig davon, ob Mathisens Hypothesen zutreffen oder nicht, ist für die Einbettung der Juragemeinschaften in ihren sozialgeschichtlichen Kontext insbesondere wichtig zu erkennen, dass sie Teil eines grösseren Netzwerks zwischen römischen sowie gallorömischen Aristokratinnen und Aristokraten und Burgundern waren.

## 2. Kooperation mit den Burgundern

Bei Lupicinus' Beziehung mit dem damaligen Burgunderkönig Hilperich<sup>37</sup> handelt es sich um eine der wenigen Verbindungen der Juragemeinschaften, über die sowohl in der *Vita patrum Iurensium* als auch in Gregor von Tours'

---

34 S. Mathisen 1979, 618. Mathisen schreibt nicht von einer Freisprechung, sondern von einer «reconciliation», also Versöhnung mit Agrippinus, wofür die *Vita Lupicini* jedoch keine expliziten Hinweise liefert.

35 S. ebd.

36 S. das Kapitel IV 2 der vorliegenden Untersuchung.

37 Es handelt sich um Hilperich I., welcher zwischen 472 und 480 n. Chr. Burgunderkönig und als solcher im Dienste Roms als Militär- und Zivilstatthalter eingesetzt war.

*De Lupicino atque Romano* berichtet wird.<sup>38</sup> Auch wenn die beiden Schriften die Begegnungen des Juravaters Lupicinus mit Hilperich unterschiedlich darstellen, weisen die Erzählungen dennoch Parallelen auf. Deshalb wird zunächst die in der *Vita patrum Iurensium* überlieferte Szene geschildert und interpretiert, bevor auf den entsprechenden Bericht in Gregors *Vita* eingegangen wird. Darauf folgt eine Herausarbeitung der Gemeinsamkeiten der beiden Schilderungen und eine abschliessende Beurteilung der Beziehung zwischen den Juragemeinschaften und Hilperich.

## 2.1 Gemeinsamer Einsatz für Gerechtigkeit

Die *Vita patrum Iurensium* überliefert in den Kapiteln 92–95, dass Lupicinus einst Mitleid mit armen Menschen hatte, die mit Gewalt unzulässig unterjocht wurden, weshalb er sie vor Hilperich, dem *vir inlustris* und *patricius* Galliens, verteidigte. Dieser sei damals für das öffentliche Recht verantwortlich gewesen. Gemäss der *Vita* war der Mann, der Menschen unterdrückte – vermutlich ein gallorömischer Aristokrat – zornig und warf Lupicinus vor:

«Bist du nicht dieser Betrüger, der vor ungefähr zehn Jahren, als du auf arrogante Weise die Macht der römischen Herrschaft mindertest, bezeugtest, dass dieser Region und den Senatoren schon bald der Untergang drohe? Warum also, frage ich dich, werden die so furchtbaren Zeichen der Prophezeiung in keiner Weise durch den Beweis eines traurigen Ereignisses bekräftigt, das sollst du darlegen, du lügnerischer Prophet.» Darauf entgegnete jener [Lupicinus] wagemutig, die Hand zum erwähnten Hilperich, einen Mann von einzigartigem Scharfsinn und ausserordentlicher Güte, ausgestreckt: «Siehe, du Perfider und Verdorbener! Achte auf den Zorn, den ich dir und deinen Gleichgesinnten verkündete! Siehst du Entarteter und Unglückseeliger nicht, dass wegen deiner Fehlritte und jener der Deinigen, durch die zahlreichen Übergriffe auf Unschuldige das menschliche und das göttliche Recht

---

Seit ungefähr 457 n. Chr. war Hilperich eine Art Unterkönig unter seinem Bruder Gundowech, s. Schmidt 1969, 142; Spickermann 1997.

<sup>38</sup> S. Greg. Tur. vit. patr. I 5 sowie Anon. vit. patr. Iur. 92–95. Die einzige weitere Begegnung, welche beide Viten überliefern, ist diejenige mit den Leprakranken, die Romanus einst auf der Durchreise heilte, s. Greg. Tur. vit. patr. I 4 sowie Anon. vit. patr. Iur. 45–48.

durcheinandergebracht und dass die Faszes unter einem in Fell gekleideten Richter purpurn gefärbt worden sind? [...]»<sup>39</sup>

Der Vita zufolge war Hilperich über die kühne Aufrichtigkeit des Lupicinus derart erfreut, dass er den *liberi* die Freiheit zurückgab und, nachdem er dem Juramönch Geschenke angeboten hatte, ihn ehrenvoll zur Klostergemeinschaft zurückkehren liess.

In der überlieferten Begegnung nimmt Lupicinus die Rolle des Anklägers ein. Als solcher fordert er, dass die unrechtmässig unterdrückten Menschen freigelassen werden, und verurteilt das Verhalten des Peinigers mit Schimpfworten. Dabei schätzt er die politische Lage realistisch ein – dass Hilperich die Rechtsprechungsgewalt innehatte, veranschaulicht den zunehmenden Einfluss der barbarischen Völker in Gallien –, während der Mann, der unrechtmässig Menschen unterdrückt, den Machtverlust der Römer nicht wahrhaben will. Dieses Verhalten lässt den Aristokraten demjenigen Teil der gallorömischen Oberschicht zuordnen, der immer noch an der «Ewigkeit Roms» festhält und den Rückgang der römischen Herrschaft nicht akzeptieren kann.<sup>40</sup> In dieser Situation der Unterdrückung von freien Men-

---

<sup>39</sup> Anon. vit. patr. Iur. 93,1–94,5: «*Nonne, ait, tu es ille dudum noster inpostor, qui ante hos decem circiter annos, cum ciuilitatem Romani apicis arrogans derogares, regioni huic ac patribus iam iamque inminere interitum testabaris? Cur ergo, oro te, tam terribilia ostenta praesagii in nullo rei tristis probatione firmentur, uanus uates exponas.*» *Tum ille audacter, manum ad memoratum Hilpericum, uirum singularis ingenii et praecipuae bonitatis, extendens: «Ecce, ait, perfide ac perditae! Iram quam tibi tuisque similibus praedicabam adtende. Nonne cernis, degener et infelix, ius fasque confusum, ob tuis tuorumque crebra in innocentum peruatione peccatis, mutari muriceos pellito sub iudice fasces? [...]*». Martine 2004, 338 f., Anm. 3 geht davon aus, dass mit den *patres* Ahnen gemeint sind. Wahrscheinlicher ist allerdings, dass hier auf die *senatores*, also die Mitglieder des römischen Senats, angespielt wird, die in Gallien mehr und mehr an Macht verloren. Wie Frank 2011, 124, Anm. 114 anmerkt, handelt es sich beim letzten Satz um eine etwas eigentümliche Umschreibung des Machtwechsels von den Römern zu den Germanen, die an Sidonius Apollinaris' Gegenüberstellung der *principes purpurati* und der *reges pelliti* erinnert, vgl. Sidon. epist. VII 9,19. *Fasces* waren von roten Riemen zusammengehaltene Rutenbündel, die römischen Obermagistraten als ein Zeichen ihrer Amtsgewalt vorgetragen wurden, s. dazu de Libero 2002.

<sup>40</sup> Auch Frank 2011, 124, Anm. 113 sowie Martine 2004, 339, Anm. 4 ordnen den Mann der gallorömischen Oberschicht zu. Während Frank in seiner Anmerkung den Ein-

schen wurde Hilperich von Lupicinus als Rechtsprechungsinstanz aufgesucht. Die Burgunder waren in dieser Zeit zu *foederati* der Römer geworden, was zu Doppelrollen ihrer Herrscher führte: Wie Hilperich waren sie einerseits als Könige ihres Volkes eingesetzt, andererseits hatten sie die Funktion von Militär- und Zivilstatthaltern im Dienste Roms inne. Die verschiedenen Bezeichnungen Hilperichs in Quellen aus dem 5. und 6. Jahrhundert spiegeln die divergierenden Funktionen, die er ausübte: Er war sowohl *vir inlustris* und *patricius* Galliens als auch *magister militum* und *rex Burgundionum*.<sup>41</sup> Der zornige Zustand des gallorömischen Aristokraten sowie sein Vorwurf an Lupicinus deuten darauf hin, dass er sich in einer verzweifelten Situation befand: Die Unterdrückung der eigentlich freien Menschen war vermutlich eine seiner wenigen Möglichkeiten, weiterhin Macht ausüben zu können.<sup>42</sup> Als Hilperich befahl, die *liberi* wieder freizulassen, erlosch wohl auch diese. Gemäss der Überlieferung imponierte Lupicinus dem Burgunderkönig mit seiner Ehrlichkeit. Vermutlich war es vor allem seine Meinung bezüglich des Machtverlustes der Römer, die Hilperich erfreute. Zudem erkannte Hilperich

---

druck vermittelt, alle einheimischen Aristokratinnen und Aristokraten Galliens hätten an ein Fortbestehen Roms geglaubt und sich noch lange nach der Ankunft der germanischen Völker gegen ihre Machtübernahme gewehrt, weist Mathisen 1993, xii darauf hin, dass nicht alle Angehörigen der gallorömischen Oberschicht diese Einstellung hatten. Viele passten sich den Umständen an, akzeptierten die Germanen als neue Machthaber, kooperierten mit ihnen und identifizierten sich mit deren Interessen.

<sup>41</sup> In Anon. vit. patr. Iur. 92,9 wird Hilperich *vir inlustris* genannt, in Sidon. epist. V 6,2 *magister militum*, in Anon. vit. patr. Iur. 92,9 und 95,5 *patricius* und in Greg. Tur. vit. patr. I 5,29f. sowie in Iord. Get. 231 *rex qui tunc Burgundiae praeerat* respektive *rex Burgundionum*, wobei Kaiser 2004, 119 in Betracht zieht, dass Hilperich nie das Amt eines *patricius* innehatte und es sich bei der Zuschreibung des Amtes um eine Rückprojektion aus der Zeit Sigismunds handelt. Falls die *Vita patrum Iurensium* jedoch, wie in der vorliegenden Studie angenommen wird, vor der Amtszeit Sigismunds abgefasst worden ist, kann sich die Zuschreibung nicht auf Sigismund beziehen. Denn diesem wurde der Titel *patricius* von Avitus in seiner epist. VI 1 an den oströmischen Kaiser Anastasios frühestens im Jahr 515 n. Chr. zugeschrieben.

<sup>42</sup> Wichtig ist hierbei darauf hinzuweisen, dass sich Lupicinus nicht, wie Markus 1993, 214 vermutet, gegen die Oberschicht generell auflehnt, sondern lediglich gegen solche Aristokraten, die sich nicht korrekt verhalten.

sicherlich, dass Lupicinus recht hatte und die *liberi* unrechtmässig unterdrückt wurden.<sup>43</sup>

Wie in der Befreiungsgeschichte des Agrippinus wird auch in dieser Episode geschildert, wie Lupicinus erfolgreich Einfluss auf ein Urteil einer weltlichen Instanz nahm und auf diese Weise dafür sorgte, dass wieder Gerechtigkeit hergestellt wird. Im Unterschied zur Agrippinus-Erzählung entschliesst sich Lupicinus in diesem Bericht allerdings, das Gespräch mit Hilperich zu suchen, der sich von ihm beeindruckt lässt und seinem Wunsch nachkommt. Somit wird Lupicinus auf politischer Ebene eine Autoritätsposition attestiert und gesellschaftlicher Einfluss zugestanden.<sup>44</sup> Der anonyme Hagiograf hatte offensichtlich kein Interesse daran, die Juramönche als zurückgezogen lebende Menschen darzustellen, die lediglich auf ihr eigenes Wohl bedacht waren, sondern wollte vielmehr im kollektiven Gedächtnis verankern, dass Lupicinus sozial aktiv war und sich ins politische Geschehen einmischte. Karl Suso Frank deutet die Szene deshalb als einen «Hinweis auf die wachsende Bedeutsamkeit eines Abtes ausserhalb seines Klosters».<sup>45</sup>

Die Erzählung fügt sich in eine Reihe von ähnlichen hagiografischen Berichten ein, die überliefern, dass Geistliche im 5. Jahrhundert n. Chr. germanische Könige aufsuchten, mit ihnen sprachen, sie auf diese Weise beeinflussten und rechtmässige Entscheide bewirken konnten.<sup>46</sup> Aufgrund der Menge dieser Überlieferungen nimmt Ralph Mathisen an, dass solche Begegnungen tatsächlich stattgefunden haben.<sup>47</sup> Deshalb versucht er die Begegnung des Lupicinus mit Hilperich nicht nur zu kontextualisieren, sondern

---

43 Lupicinus' Einsatz für die Befreiung der *liberi* reiht sich in die christliche Fürsorge für arme oder unrechtmässig unterjochte Menschen ein. Gemäss Brown 2002, 61 f. konzentrierte sich die spätantike christliche Fürsorge auf die freien Menschen, während die Sorge für Sklaven als Angelegenheit der Besitzenden galt. Ausserdem wurde von christlicher Seite her grossen Wert daraufgelegt und dafür gesorgt, dass freie Menschen nicht versklavt wurden.

44 S. Jones 2009, 142.

45 Frank 2011, 123 f., Anm. 110.

46 S. Mathisen 1993, 124. In Anm. 20 weist Mathisen darauf hin, dass in Ennod. Vit. Epiph. 85–92, 151–179 sowie in der *Vita Genovefae* und *Vita Viviani* ähnliche Berichte überliefert sind. Auch von Severin ist überliefert, dass er Einfluss auf weltliche Instanzen nehmen konnte, s. Eug. vit. Sev. 4,1–5; 31.

47 S. Mathisen 1993, 124.

ebenso zu datieren. Dabei geht er davon aus, dass sich die in der Erzählung erwähnte Prophetie des Lupicinus im Jahr 457 n. Chr. ereignete, als die Burgunder von den Unruhen nach der Absetzung von Kaiser Avitus profitierten und mehrere Regionen in Sequanien – insbesondere auch das Gebiet der Juraklöster – einnahmen. Das Zusammentreffen des Juravaters mit dem Burgunderkönig und dem gallorömischen Aristokraten setzt er folglich um 467 n. Chr. an.<sup>48</sup> Für die vorliegende Untersuchung ist jedoch weniger die genaue Datierung als die Beobachtung von Bedeutung, dass Lupicinus in der *Vita patrum Iurensium* als ein Abt geschildert wird, der sich für das Wohl von unrechtmässig unterdrückten Menschen einsetzt, die selbst nicht für ihre Rechte eintreten können, und darin vom Burgunderkönig Hilperich bestärkt wird.

## 2.2 Finanzielle und materielle Unterstützung der Juragemeinschaften

Gregor von Tours berichtet im Kapitel I 5 seines *Liber vitae patrum* ebenfalls davon, dass Lupicinus einst den Burgunderkönig Hilperich aufsuchte. Der Kontext ist eine Nahrungsmittelknappheit in den Juraklöstern. Gregor situiert die Begegnung in der Stadt Genava<sup>49</sup> und liefert die Zusatzinformation, dass Lupicinus bereits ein *senex*, ein sehr alter Mann, gewesen sei. Gemäss Gregor zitterte Hilperichs Thron, als der Juraabt durch das Tor seiner Residenz eintrat, weshalb er seinen Bediensteten auftrag: «Lauft so schnell wie möglich zum Eingangstor, um zu schauen, ob nicht vielleicht jemand da ist, der sich gegen unsere Herrschaft stellen und uns gleichsam schaden will; denn dieser Thron erzitterte nicht ohne Grund.»<sup>50</sup> Gregor berichtet weiter:

---

<sup>48</sup> S. ebd., 123. Martine 2004, 337, Anm. 3 und Kaiser 2004, 170 schliessen sich Mathisens Datierungsvorschlag an.

<sup>49</sup> Greg. Tur. vit. patr. I 5,30: *apud urbem Ianubam*. Gemäss Graesse/Benedict/Plechl 1972, Bd. 2, 270 handelt es sich bei *Ianuba* um eine alternative Bezeichnung der Stadt Genf, die im Lateinischen oft auch *Genava* genannt wird.

<sup>50</sup> Greg. Tur. vit. patr. I 5,3–5: «*Occurrite quantotius [sic!] ad portam, ne forte aliquis adversari cupiens regno nostro adsit, quasi nociturus nobis; non enim sine causa haec sella contremuit*».



Sie stürmten unverzüglich los, stiessen auf einen Greis in Fellkleidung und berichteten dem König von ihm. Dieser sagte: «Geht, bringt ihn vor mich, sodass ich einschätzen kann, was dies für ein Mensch ist.» Nachdem er unverzüglich hineingeführt worden war, stand er vor dem König wie einst Jakob vor Pharao. Dieser [Hilperich] sagte jenem [Lupicinus]: «Wer bist du und woher kommst du? Was ist deine Tätigkeit und welches Anliegen führt dich zu uns? Sprich!» Dieser erwiderte jenem: «Ich bin der Vater der Schafe des Herrn, die der Herr in dauernder Hilfeleistung mit geistlicher Nahrung versorgt. Die körperliche Nahrung fehlt jedoch bisweilen. Deshalb bitten wir Ihre Hoheit, dass Sie uns mit der nötigen Nahrung und Kleidung ausstatten.» Als der König dies hörte, sagte er: «Nehmt Äcker und Weinberge an, damit ihr davon leben und eure Bedürfnisse befriedigen könnt.» Jener antwortete: «Äcker und Weinberge nehmen wir nicht an, jedoch, wenn Ihre Hoheit einverstanden ist, einen Teil der Ernte. Denn für Mönche gehört es sich nicht, sich weltlichen Reichtums zu rühmen. Vielmehr sollen sie mit Demut im Herzen das Königreich und die Gerechtigkeit des Herrn aufsuchen.» Als der König dies hörte, gab er ihnen die Anordnung, jedes Jahr dreihundert *modii* Weizen, ebenso viel Wein und hundert Goldmünzen anzunehmen, um die Kleidung der Brüder zu beschaffen. Dies empfangen sie, wie berichtet wird, bis zum heutigen Tage aus den Mitteln der Staatskasse.<sup>51</sup>

Gregor erzählt, dass Lupicinus einen Überschuss an Nahrung und zu viel Landeigentum verweigerte. Gerade in seiner Vorbildfunktion als Abt wird betont, wie wichtig es ihm war, keine Reichtümer auf Erden anzuhäufen. Mit

---

51 Greg. Tur. vit. patr. I 5,5–19: *Qui protinus concurrentes, offenderunt senem in ueste pellicia et dixerunt regi de eo. Qui ait: «Ite, adducite eum in conspectu meo, ut intellegam, cuius ordinis homo sit.» Et statim adductus, stetit coram rege, sicut quondam Iacob coram Pharaone. Cui ille ait: «Quis es uel unde uenisti? Aut quod est opus tuum, uel quid necessitatis aeges [sic!], ut uenias ad nos? Edicito!» Cui ille: «Pater sum, inquit [sic!], dominicarum ouium, quas cum Dominus spiritalibus cibis iugi administratione reficiat, corporalia eis interdum alimenta deficiunt. Ideo petimus potentiae uestrae, ut ad uictus uestitusque necessaria aliquid tribuatis.» Rex uero haec audiens, ait: «Accipite agros uineasque, de quibus possitis uiuere ac necessitates uestras explere.» Qui respondit: «Agros et uineas non accipiemus, sed, si placet potestati uestrae, aliquid de fructibus deligate. Quia non decet, monachos facultatibus mundanis extolli, sed in humilitate cordis Dei regnum iustitiamque eius exquerere [sic!].» At rex, cum audisset haec uerba, dedit eis praeceptionem, ut annis singulis trecentos modios tritici eiusdemque mensurae numero uinum accipiant et centum aureos ad comparandum fratrum indumenta. Quod usque nunc a fisci ditionibus capere referuntur.*

der Ablehnung einer ungemässigten Ernährungsweise und mit seiner Aussage, dass es sich für einen Mönch nicht gehöre, sich weltlichen Reichtums zu rühmen, stellt Gregor Lupicinus in die Tradition verschiedener östlicher und westlicher monastischer Vorbilder.<sup>52</sup> Auch andernorts überliefern die beiden Hagiografen, dass in den Juraklöstern grosser Wert auf bescheidene Kleidung und Nahrung gelegt wurde.<sup>53</sup>

Der Bischof von Tours schildert, wie Lupicinus in einer Situation der Kleidungs- und Nahrungsmittelknappheit seine Verantwortung als Abt wahrnahm, Hilperich aufsuchte und ihn um eine materielle Spende bat. Offenbar waren die Juraklöster – zumindest zeitweise – nicht in der Lage, sich selbst zu versorgen. Möglicherweise war ihre Ernte schlecht ausgefallen.<sup>54</sup> Im

---

52 In der anonymen Vita werden nicht nur Antonius und Paulus als monastische Vorbilder der Juraväter genannt, sondern auch Basilios, die Väter von Lerinum, Pachomius, Johannes Cassian und Martin von Tours. Ihnen allen war gemeinsam, dass sie eine bescheidene Ernährung sowie ein Leben mit wenig materiellem Besitz anstrebten.

53 Lupicinus wird als besonders streng lebender Asket dargestellt, s. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 63–65 sowie Greg. Tur. vit. patr. I 2,7–15, wo beschrieben ist, wie bescheiden sich Lupicinus kleidete, wie sehr er fastete und in der Nacht wachte, und Anon. vit. patr. Iur. 116, wo davon berichtet wird, dass der sterbenskranke Lupicinus auch auf dem Sterbebett einen Löffel Honig im Wasserglas als eine Versuchung durch den Teufel deutete. In Anon. vit. patr. Iur. 36–40 und Greg. Tur. vit. patr. I 3 wird zudem darüber berichtet, dass die Äbte Romanus und Lupicinus sich dafür einsetzten, dass in den Juraklöstern kein massloser Umgang mit Nahrungsmitteln gepflegt wurde.

54 Die Juraklöster scheinen zwischen dem zweiten und dritten Viertel des 5. Jahrhunderts des Öftern von Nahrungsmittelknappheit betroffen gewesen zu sein. In Anon. vit. patr. Iur. 22–24 wird geschildert, wie unfruchtbar das wenige Ackerland in der steinigten und felsigen Gegend von *Condatisco* war, weshalb die Mönche in benachbarten Wäldern nach ebenen und fruchtbaren Orten suchten. Und Gregor berichtet in Greg. Vit. Patr. I 3 davon, dass Lupicinus einmal Sorge hatte, seine Gemeinschaften nicht mehr ernähren zu können, woraufhin Gott ihm einen Ort in der Wüste zeigte, wo einst Schätze gelagert worden waren. Lupicinus habe jährlich diesen Ort aufgesucht, habe jeweils so viel Gold und Silber heimgebracht, wie er nur tragen konnte, und damit Essen gekauft, um seine Gemeinschaft zu ernähren. Er habe jedoch niemandem verraten, wo dieser Ort sei. Und schliesslich ist auch in Anon. vit. patr. Iur. 68–70 die Rede von einer drohenden Hungersnot. Gemäss dem anonymen Autor fürchtete sich Lupicinus jedoch nicht, sondern betete lange zu Gott. In Berufung auf das Versprechen Gottes durch Elija (s. 1 Kön 17,14), dass weder Mehl noch Öl bis zum nächsten Regen ausgehen, bat Lupicinus

Kapitel 22 der *Vita patrum Iurensium* wird erwähnt, dass es manchmal nicht nur schwierig war, für den Lebensunterhalt der Gemeinschaften, sondern zusätzlich für denjenigen der Besucherinnen und Besucher zu sorgen. Die jährliche Unterstützung an Weizen, Wein und Goldmünzen bedeutete, dass die Juraklöster etwas mehr Nahrungsmittel und Kleidung zur Verfügung hatten als üblich, dennoch ist davon auszugehen, dass die Gemeinschaften sich und ihre Gäste weiterhin mehrheitlich selbst versorgten.<sup>55</sup>

Wie im anonymen Bericht über die Begegnung Hilperichs mit Lupicinus, nahm der Burgunderkönig auch Gregor zufolge den Juravater ernst und setzte sich für sein Anliegen ein. Vermutlich war Hilperich weder von einer ernsthaften Nahrungsmittelknappheit noch von finanziellen Schwierigkeiten betroffen, denn er wird genug Weizen, Wein und Geld gehabt haben, um den Juraklöstern davon abgeben zu können. Ausserdem scheint er darum bemüht gewesen zu sein, dass die Jurakonvente mit ausreichend Nahrung und Kleidung versorgt waren. Dies spricht dafür, dass er an einer guten Beziehung zu ihnen interessiert war. Der grosse gesellschaftliche Einfluss, den die Juramönche hatten,<sup>56</sup> könnte sie zu interessanten Verbündeten gemacht haben. Dabei fällt auf, dass Hilperich nicht der einzige Burgunderkönig war, der im späten 5. respektive im frühen 6. Jahrhundert mit einer monastischen Gemeinschaft kooperierte. Sigismund, der Grossneffe Hilperichs, war im Jahr 515 n. Chr. wesentlich in die Neugründung des Klosters Acaunum in-

---

Gott, dass in ihrer Vorratsscheune genug Getreide vorhanden sein möge, bis sie durch neuen Regen wieder zu neuer Ernte kämen. Tatsächlich sei das Getreide nach dem Dreschen nie aufgebraucht worden, bis die Reste des alten mit der neuen Ernte des neuen Jahres vermischt wurden.

<sup>55</sup> Ein *modius* Weizen umfasste ungefähr 6,6 kg und ein *modius* Wein ungefähr 8,75 l, s. Schulzki 2000. Die jährliche Spende betrug somit circa 1'980 kg Weizen und 2'625 l Wein, was einer täglichen Menge von 5,4 kg Weizen und 7,2 l Wein entspricht. In jener Zeit lebten vermutlich um die 300 Frauen und Männer in den Juraklöstern: In Anon. vit. patr. Iur. 25 ist davon die Rede, dass im Nonnenkloster 106 Personen lebten; eine ähnliche Anzahl fasten vermutlich ebenso die Klöster Condatisco und Lauconnum. Die Unterstützung der Burgunder ist somit als ein bescheidener Beitrag zu verstehen.

<sup>56</sup> Diesen breiten gesellschaftlichen Einfluss belegen die Analysen in den Kapiteln II und IV.

volviert.<sup>57</sup> Die Gemeinschaften in Condatisco und Acaunum standen damals bereits seit Längerem miteinander in Kontakt – die *Vita patrum Iurensum* bezeugt ihre Verbindung bereits einige Jahre vor der offiziellen Klostergründung von Acaunum.<sup>58</sup> Bei Hilperichs materieller und finanzieller Unterstützung der Juraklöster sowie bei der Neugründung des Klosters Acaunum durch Sigismund handelt es sich um die einzigen überlieferten Begünstigungen monastischer Gemeinschaften durch die Burgunder.<sup>59</sup> Dies zeigt, dass die beiden Konvente bei den Burgunderkönigen eine besondere Stellung hatten. Vermutlich waren diese an den Juragemeinschaften vor allem aufgrund ihrer breiten Vernetzung und ihres damit einhergehenden Einflusses auf Menschen unterschiedlicher Gesellschaftsschichten und Glaubensansichten interessiert.<sup>60</sup> Die Gemeinschaft in Acaunum hingegen wurde von Sigismund in einer Weise umstrukturiert, in der sie ihm zur Herrschaftsstabilisierung dienen konnte.<sup>61</sup>

---

57 In Vit. abb. Acaun. 3 wird von der Neugründung des Klosters Acaunum durch Sigismund berichtet. Da der erste Abt Hymnemosus, nachdem er gemäss dem Abtsverzeichnis des Klosters sieben Monate im Amt war, laut seiner Grabinschrift am 3. Januar 516 starb, wird die Einsetzung des Hymnemosus als Abt des Klosters im Juni 515 stattgefunden haben, s. dazu Chevalley 2014b, 125.

58 Die *Vita patrum Iurensum* ist an zwei Brüder aus Acaunum adressiert und belegt somit, dass in Acaunum bereits vor der offiziellen Klostergründung durch Sigismund eine monastische Gemeinschaft lebte, s. dazu die Überlegungen zur Datierung der *Vita patrum Iurensum* auf der Seite 15f. der vorliegenden Untersuchung sowie die Kapitel III 10 und IV 4 zur Verbindung zwischen Acaunum und den Juraklöstern.

59 S. Kaiser 2004, 171.

60 So wird beispielsweise in Anon. vit. patr. Iur. 45–50 davon berichtet, dass Menschen aller Gesellschaftsschichten bei Romanus Hilfe suchten. Die eben geschilderte Begegnung mit Hilperich zeigt zudem, dass sie auch mit Menschen homöischen Glaubens gut auskamen.

61 Diese Umstrukturierung umfasste insbesondere die radikale Räumung des Standortes, die enge Bindung an Bischöfe und das burgundische Königshaus sowie die Einführung des immerwährenden Psalmengesangs, s. das Kapitel III 10 der vorliegenden Untersuchung.

### 2.3 Vom Gewinn, die Juragemeinschaften als Verbündete zu haben

Bei den beiden Erzählungen sind deutliche Abweichungen zu erkennen, die auf die jeweiligen Intentionen der beiden Hagiografen hindeuten. Während der anonyme Autor insbesondere Lupicinus' Einsatz für Gerechtigkeit und seinen Einfluss auf Hilperich betont, hebt Gregor die Abhängigkeit der Jura-klöster von den Burgundern hervor.<sup>62</sup> Die Übereinstimmungen der Berichte hingegen lassen in Betracht ziehen, dass ihnen dasselbe Ereignis oder dieselbe Erzählung zugrunde liegt. So überliefern beide Viten, dass Lupicinus den Burgunderkönig aufsuchte, um bei ihm eine Bitte anzubringen, die schliesslich erfüllt wurde, wonach der Juravater beschenkt wieder heimkehrte. Auch das Beziehungsverhältnis zwischen Lupicinus und Hilperich wird in den Viten ähnlich geschildert. In beiden Erzählungen ist Lupicinus zunächst in der Rolle des Schwächeren, der beim Burgunderkönig Hilperich um Hilfe bittet, wobei es in beiden Szenen zu einer Veränderung der Rollen kommt: Indem der mächtige Burgunderkönig auf den ihm rechtlich unterlegenen Juramönch hört, werden Lupicinus' Anliegen nicht nur ernst genommen, im Falle der Freisprechung der unrechtmässig Unterdrückten kann er sogar indirekt Einfluss auf die Rechtsprechung nehmen. In Gregors Erzählung ist davon auszugehen, dass Hilperich den Juragemeinschaften nicht ohne Hintergedanken half. Auch bei diesem Bericht ist anzunehmen, dass Lupicinus als eine einflussreiche Person betrachtet wird und ihn Hilperich deshalb als Verbündeten gewinnen will.

Beide Berichte spiegeln die Situation in Gallien während der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts wider: Mit dem Fall des Maiorianus im Jahr 461 n. Chr. nahm die Anwesenheit der Römer in Gallien sowie ihr Interesse am Gebiet stetig ab. Die germanischen Völker hingegen integrierten sich in die gallorömische Gesellschaft und ihre Leute wurden zu akzeptierten Einwohnerinnen und Einwohnern sowie Herrschern Galliens.<sup>63</sup> Deshalb erstaunt die Kooperation des Burgunderkönigs Hilperich mit dem Juravater

---

<sup>62</sup> Im Kapitel IV 7 wird näher auf Gregors Intention hinter dieser Darstellung eingegangen.

<sup>63</sup> S. Mathisen 1993, 119–121, welcher anhand der Predigt *in litaniis* des Faustus von Riez aufzeigt, wie sich die christliche Sicht auf germanische Völker veränderte. Ihre Präsenz in Gallien wurde nicht mehr als Strafe Gottes gedeutet, vielmehr wurde ihr Wohlwollen gegenüber der gallorömischen Bevölkerung hervorgehoben.

Lupicinus nicht weiter; der gemeinsame Kampf gegen Ungerechtigkeiten und Hilperichs finanzielle und materielle Unterstützung der Juraklöster veranschaulichen das Neben- und Miteinander von gallorömischer und burgundischer Bevölkerung auf gallischem Gebiet. Dabei zeigen die Erzählungen, dass Hilperichs homöischer Glaube in der Kooperation mit den nicänischen Juragemeinschaften kein Hindernis war. Die Beobachtung bestätigt Ralph Mathisens These, dass religiöse Differenzen zwischen barbarischen und gallorömischen Einwohnerinnen und Einwohnern in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts oft kaum eine Rolle spielten und die Barbaren stets Respekt vor Geistlichen – und somit auch vor Mönchen – hatten, obwohl sich ihre religiösen Überzeugungen unterschieden.<sup>64</sup>

### 3. Beziehungen zur gallorömischen Aristokratie

Sidonius Apollinaris' *Epistula* IV 25 gibt darüber Auskunft, dass Domnulus, ein ehemaliger Beamter des römischen Kaisers Maiorianus,<sup>65</sup> in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts<sup>66</sup> die Juraklöster regelmässig besuchte. Anlass des Briefes ist die Bischofswahl in Cabillonum. Sidonius informiert seinen Freund Domnulus über das Bewerbungs- und Auswahlverfahren und verleiht seiner Entzückung darüber Ausdruck, dass die Bischöfe Euphronius und Patiens gemeinsam einen ehrbaren, menschlichen und milden Mann na-

---

<sup>64</sup> S. Mathisen 1993, 103; 122. Auch Uta Heil geht davon aus, dass die nicänische Kirche von den Burgundern nicht ausgegrenzt wurde. Hilperichs Frau war gemäss Sidon. epist. VI 12,3 von der asketischen Lebensweise des Bischof Patiens von Lyon sehr beeindruckt, weshalb sie dem nicänischen Glauben vermutlich nicht abgeneigt war, s. Heil 2011, 49. Schmidt 1969, 143 geht sicherlich zu weit, wenn er aufgrund der genannten Briefstelle annimmt, dass sich Hilperichs Gattin zum nicänischen Glauben bekannte.

<sup>65</sup> Die überlieferten Informationen über Domnulus beschränken sich auf verschiedene Schriften des Sidonius, s. Martindale 1980a. In Sidon. carm. XIV wird Domnulus *quaestorius vir* genannt, weshalb angenommen werden kann, dass er unter Maiorianus das Amt des *quaestor sacri palatii* innehatte. Als solcher war er Repräsentant und Sprachrohr des Maiorianus sowie Verfasser oder Redaktor der kaiserlichen Gesetze, Reskripte und Briefe, s. Kierdorf 2006. Mathisen 1979, 613 vermutet, dass Domnulus mit Flavius Rusticus Helpidius Domnulus identifiziert werden kann, was jedoch umstritten ist.

<sup>66</sup> Der Brief ist in den Jahren 469/470 n. Chr. verfasst worden, s. Løyen 1970, 169.

mens Johannes zum höchsten Geistlichen von Cabillonum geweiht haben. Er fordert Domnulus auf, sich mit ihm zu freuen, und schreibt:

Wenn dich die Juraklöster nun schon entlassen, zu denen du gerne pflegtest hinaufzusteigen, um bereits einen Vorgeschmack auf die erhabenen himmlischen Wohnungen zu haben, freue dich entweder über die gefühlte Harmonie oder das harmo- nierende Gefühl der gemeinsamen Väter und Patronen.<sup>67</sup>

Der Hinweis, dass Domnulus regelmässig die Juraklöster aufsuchte, erscheint lediglich nebenbei. Dennoch liefert die Stelle die wertvolle Information, dass der ehemalige *quaestor sacri palatii* und begabte Dichter<sup>68</sup> Domnulus Beziehungen zu den Gemeinschaften pflegte und die Juraklöster als «den Himmel auf Erden» schätzte. Vermutlich erlebte er den Umgang der Juramönche und -nonnen untereinander sowie denjenigen mit ihren Mitmenschen als besonders vorbildlich. Jedenfalls interessierte er sich für die Juraklöster und erachtete die dort lebenden Menschen als besonders vollkommene Christen, die dem Himmel nahe sind. Die Darstellung korrespondiert mit derjenigen in den Kapiteln 14 und 15 der *Vita patrum Iurensium*. Dort wird erwähnt, dass die Juramönche bereits früh von zahlreichen Menschen aufgesucht wurden, die auf der Suche nach einer modellhaften christlichen Lebensweise waren, sich von ihnen Heilungswunder erhofften und sich ihnen teilweise auch anschlossen. Domnulus und Sidonius standen in regem Kontakt. Dies wird zum einen durch die Tatsache bezeugt, dass Sidonius von Domnulus' Reisen in die Juraklöster wusste. Zum andern wird Domnulus in einem weiteren Brief des Sidonius erwähnt – in der *Epistula* IX 13,4 – und *contubernalis*, Vertrauter, genannt.

Anerkennung wurde den Juragemeinschaften ebenso von zahlreichen weiteren Aristokratinnen und Aristokraten erwiesen. Genannt wurden bisher insbesondere die wohlhabende Witwe Syagria aus Lugdunum<sup>69</sup> und der *ma-*

---

<sup>67</sup> Sidon. epist. IV 25: *Nunc ergo Iurensia si te remittunt iam monasteria, in quae libenter solitus escendere iam caelestibus supernisque praeludis habitaculis, gaudere te par est de communium patrum uel patronorum seu sic sentiente concordia seu sic concordante sententia.* Mit der Eintracht des Euphronius und Patiens meint Sidonius die Einigkeit der beiden darüber, wer der neue Bischof werden soll.

<sup>68</sup> Dies erwähnt Sidonius in *carm.* XIV.

<sup>69</sup> S. das Kapitel II 3.

*gister militum* Agrippinus<sup>70</sup>. Die Schilderungen der beiden Viten lassen erahnen, dass die Juragemeinschaften in aristokratischen Kreisen generell geachtet wurden. Während der anonyme Autor in den Kapiteln 49 und 50 schildert, dass Romanus von Menschen aller Bevölkerungsschichten aufgesucht wurde, zeigt bereits die Abfassung der Vita durch den Aristokraten und Bischof Gregor von Tours, dass den Juragemeinschaften seitens der gallorömischen Oberschicht Hochachtung entgegengebracht wurde. Weil die in den Jurakonventen praktizierte Lebensweise in weltlichen und geistlichen Kreisen besonders angesehen war, wurde sie als ein Modell betrachtet, an dem sich Christinnen und Christen orientieren konnten. Auf diese Weise nahmen die Juraklöster – unter anderem für die genannten einflussreichen Aristokratinnen und Aristokraten – eine Vorbildfunktion ein, die es ihnen ermöglichte, gesellschaftlichen Einfluss auszuüben. Indem sie mit Barbaren kooperierten,<sup>71</sup> das römische Rechtssystem aufrechterhielten<sup>72</sup> und sich im Besonderen für die Genesung von ärmeren Menschen einsetzten,<sup>73</sup> lebten sie Ideale vor, die nachgeahmt werden konnten.

#### 4. Kultische Verehrung als kirchenpolitisches Handlungsfeld

Dass die Jurabewegung auch kirchenpolitisch involviert war, zeigt unter anderem ihre Verbindung mit den Märtyrern der Thebäischen Legion. Die *Vita patrum Iurensium* überliefert einen Bericht über eine Pilgerreise des Romanus zu deren Gräbern. Der Autor berichtet:

Freilich beschloss er in glühendem Glaubenseifer die Basilika der Heiligen, ich sollte korrekterweise sagen, das Lager der Märtyrer von Acaunum, aufzusuchen. Wie der Bericht, der ihr Martyrium darlegt, bezeugt, waren es sechstausendsechshundert Männer; dazu möchte ich sagen, dass ihre Leichname kein Bau, wie ich meine, nicht einmal das Gebiet dort fassen konnte.<sup>74</sup>

<sup>70</sup> S. das Kapitel IV 1.

<sup>71</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 92–95 und Greg. Tur. vit. patr. I 5.

<sup>72</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 96–110.

<sup>73</sup> S. z.B. Anon. vit. patr. Iur. 45–47; Greg. Tur. vit. patr. I 4.

<sup>74</sup> Anon. vit. patr. Iur. 44,6–11: *Basilicam sanctorum, immo, ut ita dixerim, castra martyrum, in Acaunensium locum, sicut passionis ipsorum relatio digesta testatur, quae*



Anlass für den Hinweis auf die Reise des Romanus bildet die Erzählung einer Wunderheilung von zwei Leprakranken, die der Juravater der *Vita patrum Iurensium* zufolge auf seinem Weg nach Acaunum, zwischen Condatisco und Genava, vollbrachte.<sup>75</sup> Die Stelle betont die Bedeutung des Kultes der Thebäischen Legion in den Juragemeinschaften zur Abtszeit des Romanus und bezeugt die Kenntnis der Legende vom Martyrium der thebäischen Legionäre in den Juraklöstern zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Dabei gibt sie Auskunft über ein komplexes soziales und literarisches Netzwerk zwischen den Gemeinschaften in Condatisco und Acaunum wie auch zwischen den verschiedenen hagiografischen Schriften, deren Autoren, den Märtyrern der Thebäischen Legion und den beiden Leprakranken, die Romanus der *Vita* zufolge heilte.

Die Legende vom Martyrium der Thebäischen Legion ist zum einen durch Eucherius' *Passio Acaunensium Martyrum* überliefert, die er zwischen 443 und 450 n. Chr.<sup>76</sup> – in den letzten Jahren seiner Bischofszeit in Lugdunum – abfasste, zum andern durch eine kürzere und ältere *Passio*, die vermutlich zwischen dem Ende des 4. und dem ersten Drittel des 5. Jahrhunderts<sup>77</sup> von einem anonymen Autor erstellt wurde. Da zur Abfassungszeit der *Vita patrum Iurensium* vermutlich beide *Passiones* im Umlauf waren, kann nicht eindeutig eruiert werden, auf welchen Martyriumsbericht sich der anonyme Autor bezieht. Das in der Forschung häufig vertretene Argument, dass die genannte Anzahl Märtyrer für die Verwendung der *Passio* des Eu-

---

*sex milia et sescentos uiros non dicam ambire corpore in fabricis, sed nec ipso, ut reor, campo illic potuit consaepire, fidei ardore succensus deliberauit expetere.*

<sup>75</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 45–48.

<sup>76</sup> Diese Datierung schlägt Dupraz 1961, 62 vor, der davon ausgeht, dass es sich beim nicänischen Bekenntnis des Mauritius in Eucher. pass. Acaun. 9,20–22 um eine Reaktion auf die Niederlassung der homöischen Burgunder ab dem Jahr 443 n. Chr. in der Region Sapaudia handelt, wovon die beiden Diözesen Octodurus und Lugdunum betroffen waren. Chevalley 2014a, 9 stimmt diesen Überlegungen zu.

<sup>77</sup> Diese Datierung folgt den Erwägungen von Chevalley/Favrod/Ripart 2005, die aufgrund zahlreicher Argumente davon ausgehen, dass die anonyme *Passio* älter ist als diejenige des Eucherius. Müller 1986 und 1983, 137 hingegen nimmt an, dass die anonyme *Passio* erst gegen Ende des 5. Jahrhunderts und somit nach Eucherius' Werk abgefasst wurde. Wie Chevalley 2014a, 19 anmerkt, ist die Schrift aufgrund der umfangreichen Textüberlieferung sehr schwierig zu rekonstruieren und datieren.

cherius spreche,<sup>78</sup> ist spätestens seit der Herausgabe der Edition der anonymen *Passio* durch Eric Chevalley nicht mehr haltbar. Denn dieser konnte zeigen, dass neben den Manuskripten von Eucherius' Bericht auch mehrere Handschriften der anonymen Erzählung 6600 Märtyrer erwähnen.<sup>79</sup> Die beiden *Passiones* beschreiben die Ereignisse am Ende des 3. beziehungsweise zu Beginn des 4. Jahrhunderts. Dabei stimmen sie in einigen Angaben überein, in einzelnen Punkten widersprechen sich ihre Informationen jedoch: Während sie die Gründe und Umstände des Martyriums der thebäischen Legionäre unterschiedlich schildern,<sup>80</sup> überliefern sie beide, dass dieses unter Kaiser Maximian stattfand, dass Mauritius der Anführer der Legion war und Exuperius und Candidus weitere Führungspositionen innehatten.<sup>81</sup> Obwohl der ereignisgeschichtliche Gehalt der beiden *Passiones* in der Forschung angezweifelt wird,<sup>82</sup> ist die Verbreitung der Legende wie auch deren Rezeption bemerkenswert. Zeitgenössische Quellen bezeugen, dass innerhalb des engeren Netzwerks der Juraklöster<sup>83</sup> insbesondere Bischöfe den Märtyrern in Acaunum Aufmerksamkeit schenkten.

78 S. z. B. Martine 2004, 289, Anm. 2; Holtz 2008, 167; Frank 2011, 115, Anm. 58.

79 S. Chevalley 2014a, 82.

80 Der anonyme Autor verortet die Ereignisse im Kontext des Bagaudenaufstandes in den Jahren 285/286 n. Chr. und gibt als Grund für das Martyrium der Legionäre an, dass sie sich weigerten, Götteropfer zu erbringen, s. Anon. Pass. Sanct. 1 f.; 4,5–8. Eucherius hingegen kontextualisiert das Martyrium der Legionäre weniger präzise und gibt an, dass sie sich dem Befehl widersetzt hätten, Christen zu verfolgen, s. Eucher. pass. Acaun. 4,3–5.

81 S. Anon. pass. Sanct. 4,1 f. und 8,15–18.

82 S. Näf 2006, 17, der verschiedene Problematiken der Legende erwähnt: Erstens sind neben den beiden *Passiones* keine weiteren Quellen überliefert, die über das Martyrium berichten, zweitens widersprechen sich mehrere Informationen der beiden *Passiones* wie auch der Manuskripte beider Fassungen teilweise stark. Drittens ist es schwierig, das Martyrium mit den Ereignissen in der Regierungszeit Maximians zu verbinden, und viertens bestehen Ungereimtheiten in den militärischen Rangbezeichnungen beider *Passiones*.

83 Mit dem engeren Netzwerk sind alle Personen gemeint, die der Überlieferung nach direkt mit den Juragemeinschaften in Verbindung standen. Auf diesem engeren Netzwerk der Jurabewegung liegt in der vorliegenden Studie der Fokus, s. das Kapitel I 3 dieser Untersuchung.

#### 4.1 Bischöfe und ihr Interesse an den Märtyrern

Von Eucherius, der vermutlich mit dem Juraabt Romanus persönlich in Kontakt stand,<sup>84</sup> sind die frühesten Zeugnisse über die Märtyrer der Thebäischen Legion erhalten. Im Begleitschreiben zu seiner *Passio Acaunensium Martyrum* richtet er sich an einen gewissen Bischof Salvius und merkt an, dass er sein Hintergrundwissen über das Martyrium der thebäischen Legionäre vom Bischof Isaak von Genava habe, der seinerseits vom Bischof Theodor von Octodurus darüber aufgeklärt worden sei.<sup>85</sup> Vermutlich war zudem Eucherius' Sohn Salonius in die Informationsübermittlung involviert, der zur Zeit der Abfassung der *Passio* das Bischofsamt von Genava innehatte.<sup>86</sup> Wie Michaela Zelzer überzeugend argumentiert, handelte es sich beim adressierten Salvius mit grosser Wahrscheinlichkeit um den damaligen Bischof von Octodurus und Nachfolger Theodors.<sup>87</sup> Denn Eucherius' Anmerkung im Begleitschreiben, dass er anstelle von anderen Gaben, die Menschen zu Ehren der Märtyrer dem Bischof Salvius schenken, dieses Schreiben verfasst habe,<sup>88</sup> deutet darauf hin, dass er die *Passio* für den Bischof von Octodurus erstellte, der für die Thebäerheiligen zuständig war. Der Vermerk des Gedenktages der Märtyrer am Ende der *Passio*<sup>89</sup> lässt zudem vermuten, dass Salvius als Bischof von Octodurus die Abfassung dieser Schrift anlässlich des Festes des Thebäerheiligen erbat. Falls die Vermutung zutrifft, war die *Passio* ein Auftragswerk, das die Erinnerung an das Martyrium der Thebäischen Legion sicherstellen sollte. Zudem zeigt Eucherius' Abfassung der *Passio Acaunensium Martyrum*, dass sich der damalige Metropolitanbischof offensichtlich für die Legende interessierte. Vermutlich wollte er sich gemeinsam mit Bischof Salvius in der Linie Theodors für die Verbreitung der Legende und des Kul-

<sup>84</sup> Im Kapitel III 3.1 dieser Studie wird näher auf die Beziehung zwischen Eucherius und den Juraklöstern eingegangen.

<sup>85</sup> S. Eucher. epist. ad Salv.

<sup>86</sup> S. Beaujard 2000, 111, die auf diese verflochtene Informationsübermittlung hinweist.

<sup>87</sup> S. Zelzer 2005b, 326 f. Auch Beaujard 2000, 111 und Näf 2006, 28 vermuten den Bischof von Octodurus als Adressaten der *Passio*, fügen jedoch keine Begründung für die These an.

<sup>88</sup> S. Eucher. epist. ad Salv.

<sup>89</sup> Im Explicit von Eucher. pass. Acaun. wird als Gedenktag *decimo kl. octobris* genannt.

tes der thebäischen Glaubenszeugen einsetzen.<sup>90</sup> Davon versprach er sich wahrscheinlich, seinen Einfluss im Gebiet um Acaunum auszubauen. Zudem erhoffte er sich – wie er selbst im Begleitschreiben zur *Passio* anmerkt – von nun an auf die Unterstützung und den Schutz der thebäischen Märtyrer zählen zu können. Ferner wurde diskutiert, ob sich das in der *Passio* enthaltene Glaubensbekenntnis der Thebäer gegen den homöischen Glauben der Burgunder richtet.<sup>91</sup> Dabei kann festgehalten werden, dass Eucherius, unabhängig davon, ob dies der Fall ist, mit dem Credo eindeutig Position für das Nicänum bezieht und die Thebäerheiligen in die nicänische Tradition stellt.

Auch Bischof Avitus von Vienne, der gemäss seinem Brief an Viventius ein Freund des Eugendus war,<sup>92</sup> zeigte Interesse an den Glaubenszeugen der Thebäischen Legion und unterstützte Sigismund bei der *innovatio*<sup>93</sup>, der Erneuerung, des Klosters der heiligen Acaunensier<sup>94</sup> im Jahre 515 n. Chr. Dies bezeugt seine fragmentarisch erhaltene Predigt anlässlich der Klosterweihe in Acaunum. Darin hebt Avitus die in der *Passio*<sup>95</sup> überlieferte heil-

---

<sup>90</sup> Dass sich Eucherius persönlich zu den Märtyrern hingezogen und gemeinsam mit Salonius verantwortlich für die Verbreitung ihrer Legende fühlt, bezeugt das Begleitschreiben zur *Passio*, in welchem er ganz zu Beginn von *nostrum martyrum passionem* spricht, s. Eucher. epist. ad Salv.

<sup>91</sup> S. Näf 2006, 28. Heil 2011, 48 hat darauf hingewiesen, dass in diesem Zusammenhang nicht von Arianern, sondern von Homöern zu sprechen ist. Gemäss Eucher. pass. Acaun. 9,21 f. liessen die thebäischen Legionäre Maximian ausrichten, dass sie glauben, Gott Vater sei der Schöpfer von allem und sein Sohn Jesus Christus sei Gott (*Deum patrem auctorem omnium et filium eius Iesum Christum deum credimus*).

<sup>92</sup> In Avit. Vien. epist. XVI 4,3 (Peiper: XIX) spricht Avitus vom *carus communis* Eugendus, vom gemeinsamen lieben [Freund] Eugendus.

<sup>93</sup> S. den Titel von Avit. Vien. hom. XXV. Nicht nur der Titel von Avitus' Predigt, sondern auch die Adressierung der *Vita patrum Iurensium* an zwei Mönche in Acaunum legen nahe, dass vor der Reorganisation und Sanierung des Klosters bereits eine monastische Gemeinschaft in Acaunum lebte.

<sup>94</sup> Das im Jahre 515 n. Chr. durch Sigismund gegründete Kloster wird in der Forschungsliteratur meist anachronistisch «Saint-Maurice d'Agaune» genannt. Die vorliegende Studie verwendet zum einen – Avit. Vien. hom. XXV folgend – die Bezeichnung *monasterium sanctorum Acaunensium*/«Kloster der heiligen Acaunensier», zum andern die Bezeichnung «Kloster Acaunum».

<sup>95</sup> Gemäss Shanzer/Wood 2002, 379, Anm. 2 handelt es sich hier vermutlich um die *Passio Acaunensium Martyrum* des Eucherius von Lyon. Da Eucherius seine *Passio* ver-

bringende Bedeutung der Märtyrer der Thebäischen Legion hervor, dankt Sigismund für alles, was er für die Kirche getan hat, und lobt ihn besonders für die Gründung des Klosters und die Einführung des Psalmengesangs.<sup>96</sup> Zudem bringt Avitus seine Hoffnung zum Ausdruck, dass das immerwährende Gebet eine grosse Ausstrahlung haben und «Gallien erblühen lassen»<sup>97</sup> werde. Die Predigt lässt zwischen den Zeilen Avitus' kirchenpolitisches Interesse an Sigismunds Neugründung des Klosters erkennen. Wie zudem in verschiedenen Briefen an Sigismund deutlich wird,<sup>98</sup> war sich Avitus der positiven Auswirkung von dessen Herrschaft auf das Gedeihen der nicänischen Kirche bewusst. Aus Avitus' Perspektive schuf der burgundische Herrscher mit der Erneuerung des Klosters Acaunum ein vielversprechendes Zentrum rechten Glaubens. Die Märtyrer legitimierten die gross angelegte Neustrukturierung des Klosters und fungierten als Schutzheilige für die Institution.

Ungefähr ein halbes Jahrhundert später zeigte Gregor von Tours, der Verfasser der kürzeren Vita der Juraväter, grosses Interesse daran, den Glauben an die Wunderkraft der Märtyrer der Thebäischen Legion zu verbreiten. In seinem Werk *In gloria martyrum* berichtet Gregor von mehreren Wundern, welche die Thebäerheiligen zu erwirken vermochten. So erzählt er, wie der Burgunderkönig Sigismund, der zuvor seinen Sohn umgebracht hatte, dadurch, dass er bei ihren Gräbern Busse tat und betete, Vergebung erhielt. Gregor zufolge ist Sigismunds Bestattung unmittelbar neben den Ruhestätten der Glaubenszeugen ein Zeichen dafür, dass er durch deren Wunderkraft selbst ein Heiliger wurde. Er merkt an, dass nun ebenso an Sigismunds Grab Heilungen geschahen.<sup>99</sup> Zudem berichtet Gregor, dass Mauritius, der Anführer der Thebäischen Legion, einst einer Mutter in einer Traumvision erschien. Diese sei sehr traurig gewesen, weil sie ihren Sohn, einen Mönch des

---

mutlich für den Bischof von Octodurus verfasst hatte, war die Schrift sicherlich auch in Acaunum bekannt, s. das Kapitel IV 4.1 der vorliegenden Untersuchung.

<sup>96</sup> Avitus nennt ihn den «gegenwärtigen feierlichen Psalmengesang»: *praesens psalmisonum* [sic!] *solemne*, S. Avit. Vien. hom. XXV 10.

<sup>97</sup> S. Avit. Vien. hom. XXV 20: *Gallia nostra florescat*. Avitus spricht von «unserem Gallien», womit er sicherlich die Diözesen Lugdunum und Octodurum, möglicherweise auch ein grösseres Gebiet bezeichnet.

<sup>98</sup> S. Avit. Vien. epist. XLI; LXXXVI–LXXXVIII (Peiper: XLV; XCI–XCIII).

<sup>99</sup> S. Greg. Tur. glor. mart. 74.

Klosters Acaunum, verloren hatte. Mauritius habe die Mutter getröstet, indem er ihr versicherte, dass ihr Sohn für immer mit ihnen lebe, und dass sie die Stimme ihres Sohnes im Chor der psalmensingenden Mönche hören könne. Gemäss Gregor erfüllte sich die Zusage daraufhin.<sup>100</sup> Beim dritten Wunder, das Gregor den Thebäern zuschreibt, handelt es sich um die Rettung eines Priesters, der aufgrund eines Sturms auf dem Lacus Limannus in Seenot geriet. Das Werfen eines Reliquienbehälters in den See wie auch seine Bitte um den Beistand der Märtyrer bewirkte, dass sich der See beruhigte.<sup>101</sup> Die erwähnten Wundererzählungen geben Auskunft über existentielle körperliche und moralische Bedürfnisse des Hagiografen und seiner Adressaten nach Vergebung, Heilung, Trost und Rettung. Die Märtyrer der Thebäischen Legion nehmen dabei wie andere Heilige, von denen Gregor in seinen hagiografischen Werken erzählt, die Funktion von Mittlern göttlicher Intervention ein.<sup>102</sup> Mit seinen Berichten über die Wunder, die sich an den Gräbern der Heiligen durch Anrufen oder Reliquien sowie durch Visionen ereigneten, legt Gregor sein Bewusstsein einer gefallenen Welt und seine Hoffnung auf eine körperliche Auferstehung offen und vermittelt Sicherheit und Stabilität in einer unbeständigen Welt.<sup>103</sup> Nebst der seelsorgerlichen Funktion der Berichte für die Gläubigen spielt sicherlich ebenso das Bedürfnis des Bischofs nach Ansehen eine wichtige Rolle: Dadurch, dass er gemäss eigener Auskunft selbst auf Schutzheilige zählen kann<sup>104</sup> und aufzeigt, wie durch den Beistand von Schutzheiligen zahlreiche existentielle Bedürfnisse der Gläubigen gestillt werden können, wächst der Respekt der Gläubigen vor Gregor. In Gregors hagiografischen Werken ist ein spezielles Interesse an gallischen Heiligen festzustellen,<sup>105</sup> auch die Juraväter Lupicinus und Romanus zählen

<sup>100</sup> S. Greg. Tur. glor. mart. 75.

<sup>101</sup> S. Greg. Tur. glor. mart. 75.

<sup>102</sup> In Gregors Vita der Juraväter fungieren auch Lupicinus und Romanus als Mittler göttlicher Intervention, s. Greg. Tur. vit. patr. 1. Gregors Berichte über Märtyrerwunder hat Kitchen 2016 ausführlich analysiert.

<sup>103</sup> S. Ebd., 390; 421 stellt dies bei Gregors Wunderberichten generell fest.

<sup>104</sup> Allen voran war Martin der wohl wichtigste Schutzheilige Gregors. In glor. mart. 2.1 berichtet Gregor davon, wie er einst durch Staub, der auf Martins Grab lag, von einer tödlichen Durchfall- und Fiebererkrankung geheilt wurde.

<sup>105</sup> Dies stellen unter anderen van Dam 1988, 10 sowie Beaujard 2000, 237 fest. Während beispielsweise in der Schrift *In gloria martyrum* fast ein Drittel der erwähnten Mär-

dazu. Besonders ausführlich berichtet der Bischof über die Wunder des Martin von Tours.<sup>106</sup> Gemäss seiner Auskunft befanden sich in der Martinskirche in Turonum während seiner Bischofszeit Reliquien der Märtyrer der Thebäischen Legion. Dabei handelte es sich um Gegenstände, die lange Zeit in der Schatzkammer verborgen waren und die Gregor wieder zum Einsatz brachte.<sup>107</sup>

Das Interesse der Bischöfe von Lugdunum, Vienna und Turonum an dem Kult der Thebäerheiligen veranschaulicht die zentrale Rolle von spätantiken und frühmittelalterlichen Bischöfen in der Verbreitung und Aufrechterhaltung von Heiligenkulten. Durch das Verfassen von *Vitae* und *Passiones*, durch das Erzählen von Wunderwirkungen wie auch durch die geistliche Begleitung von Kloster- und Kirchenneubauten beeinflussten und monopolisierten Bischöfe bewusst die Erinnerung an Glaubenszeuginnen und Glaubenszeugen, förderten ihren Kult und integrierten sie als Heilige in die kirchlichen Strukturen.<sup>108</sup>

## 4.2 Romanus, der neue Märtyrer

Die Erzählung von Romanus' Pilgerreise nach Acaunum ist gerahmt vom Bericht über die Heilung zweier leprakranken Menschen.<sup>109</sup> Der anonyme Hagiograf berichtet, dass die beiden nach ihrer Genesung in die Stadt liefen und dort über ihre wundersame Heilung berichteten, woraufhin der Stadtpräfekt einige Kleriker beauftragte, Romanus zu suchen. Auf seiner Rückreise von Acaunum sei es ihnen gelungen, Romanus zu finden und aufzuhalten, sodass sich schliesslich zahlreiche Menschen – Kleriker, Bürger aller Schichten, Männer und Frauen – um ihn sammeln und bei ihm Segen und Trost

---

tyrer einheimisch sind und ein beachtlicher Teil der Wunder auswärtiger Märtyrer durch Reliquien in Gallien vollbracht werden, berichtet Gregor in *In gloria confessorum* ausschliesslich von gallischen Bekennern.

<sup>106</sup> Martin ist derjenige Heilige, dem Gregor vier Bücher, die *Libri de virtutibus Martini*, widmet.

<sup>107</sup> S. Greg. Tur. Franc. 10,31. Gregor spricht von den *beatorum [...] reliquiae Acaunensium*, den Reliquien der heiligen Acaunensier.

<sup>108</sup> Darauf weist unter anderen Diem 2013b, 171 hin.

<sup>109</sup> Die Erzählung über die Heilung wird im Kapitel III 8.1 detailliert geschildert.

erhalten sowie Heilung erlangen konnten.<sup>110</sup> In dieser Szene wird Romanus auf seiner Reise zu den Märtyrergräbern in Acaunum als Wundertäter geschildert, wobei er zum einen in die Tradition Martins, zum andern in diejenige der Glaubenszeugen der Thebäischen Legion gestellt wird. Offensichtlich beabsichtigte der Verfasser der *Vita patrum Iurensium* mit der Schilderung der Heilungsgeschichte die Heiligkeit seines Protagonisten hervorzuheben – genauso wie dies Eucherius vor ihm und Gregor von Tours nach ihm in ihren Berichten über die Wunder taten, die sich durch die Thebäerheiligen ereigneten. Durch die Einbettung des Heilungsberichts in die Erzählung über Romanus' Pilgerreise nach Acaunum werden die vorbildliche Lebensweise sowie die Wundertaten des Juraabtes in die Tradition der Märtyrer der Thebäischen Legion gestellt und Romanus als neuer Märtyrer – jedoch als einer im Gewissen<sup>111</sup> – inszeniert. Diese Interpretation legt auch die Erzählung von zahlreichen Wundern nahe, die sich gemäss der *Vita patrum Iurensium* an Romanus' Grab ereigneten und mit denen der Autor offensichtlich für das Grab des Romanus als Wallfahrtsstätte werben wollte.<sup>112</sup>

#### 4.3 Märtyrerverehrung in Acaunum zu Beginn des 6. Jahrhunderts

In der anonymen Vita der Juraväter wird jedoch nicht nur über die Vorbild- und Schutzfunktion der Thebäerheiligen für Romanus berichtet, sondern ebenfalls ihre Bedeutung für die Brüder in Acaunum hervorgehoben. So wird im Proömium der *Vita patrum Iurensium* «das Grab des heiligen Mauritius, des Anführers der Märtyrer der Thebäischen Legion»<sup>113</sup> erwähnt, auf welchem Johannes, der eine Adressat der Vita, ruhte, wie einst der Apostel Johannes an Jesu Brust.<sup>114</sup> Indem der anonyme Autor den Asketen aus Acau-

110 S. Anon. vit. patr. Iur. 45–50. Die Wunderheilung wird im Kapitel III 8.1 genauer analysiert.

111 Seit dem Toleranzedikt des Galerius im Jahr 311 kam es kaum noch zu Blutsmartyrerien. Deshalb entwickelte sich als Nachfolgeidee das tägliche Martyrium im Gewissen, das erstmals bei Athan. vit. Anton. 47,1 bezeugt ist: ἡμέραν μαρτυρῶν τῇ συνειδίσει.

112 S. die Berichte in Anon. vit. patr. Iur. 41 f. sowie 61.

113 Anon. vit. patr. Iur. 2,7: [...] *urnam sancti Mauricii, id est legionis Thebaeorum martyrum caput*, [...].

114 S. Joh 13,25.



num mit dem Lieblingsjünger Jesu vergleicht, weist er auf die enge Verbundenheit des adressierten Johannes mit den thebäischen Glaubenszeugen im Allgemeinen und ihrem Anführer im Besonderen hin. Möglicherweise wird mit der Beschreibung zudem entweder auf Inkubationspraktiken oder einen Wächterdienst des Mönches am Märtyrergab hingewiesen. Vermutlich war dieser ausserdem zuständig für die Verehrung an Mauritius' Grab.<sup>115</sup> Im Unterschied zu Johannes hielt sich Armentarius, der zweite Empfänger der Vita, dem anonymen Verfasser zufolge nicht unmittelbar bei den Gräbern auf, sondern lebte eingeschlossen im Kloster in einer eigenen Zelle.<sup>116</sup> Die Stelle weist somit darauf hin, dass zu Beginn des 6. Jahrhunderts in Acaunum mindestens zwei Mönche lebten: Während der eine bei den Heiligengräbern wachte oder Heilung suchte, lebte der andere zurückgezogen in einer Zelle. Archäologische Ausgrabungen bezeugen zwar keine Wohngebäude dieser Mönche in Acaunum, jedoch durchaus verschiedene frühe Gräber sowie eine erste Kapelle aus dem 4. Jahrhundert.<sup>117</sup> Die Forschung geht davon aus, dass es zu Beginn des 5. Jahrhunderts aufgrund des Andrangs an Pilgerinnen und Pilgern nötig wurde, diese Kapelle zu vergrössern und dass es die zweite, grössere Kapelle war, die Romanus auf seiner Pilgerreise besuchen wollte.<sup>118</sup>

#### 4.4 Die Verbreitung des Thebäerkultes im Netzwerk der Juraklöster

Die Untersuchungen zeigen, dass die Legende der Thebäerheiligen innerhalb des geistlichen Netzwerks der Juragemeinschaften durchaus verbreitet war und sich die Bischöfe Eucherius von Lyon, Avitus von Vienne und Gregor von Tours um eine Integration des Kultes in die vorhandenen kirchlichen Strukturen bemühten. Indem der anonyme Verfasser den mutmasslich ersten Juramönch Romanus in die Tradition der Thebäerheiligen stellt und eine Vita über ihn sowie Lupicinus und Eugendus verfasst, erzielt er eine vergleichbare Wirkung für den Kult der Juraheiligen. Mit der Erzählung von Romanus' Pilgerreise wirbt er sowohl für die Verehrung der Heiligen von

---

115 S. Frank 2011, 106, Anm. 9; Näf 2017, 80; Ripart 2017, 178.

116 S. Anon. vit. patr. Iur. 2,11: [...] *in coenobio etiam claustro peculiaris cellae* [...].

117 S. dazu die Auswertung der Grabungen durch Antonini 2015.

118 S. Martine 2004, 287 f., Anm. 3.

Acaunum als auch des Romanus. Die beiden Wallfahrtsstätten Acaunum und Condatisco werden eng miteinander verknüpft und dadurch die Bedeutung des Romanuskults betont. Neben der *Vita patrum Iurensium*, die an zwei Mönche in Acaunum adressiert ist, bezeugt gleichzeitig die Gründungsurkunde von Sigismunds Kloster in Acaunum enge Beziehungen zwischen den beiden Kultorten: Darin wird erwähnt, dass unter anderem auch einige Mönche aus den Juraklöstern beim Psalmengebet im neugegründeten Kloster mitwirkten.<sup>119</sup>

Die Verbreitung der Märtyrerlegende von Acaunum legt die Vermutung nahe, dass das geistliche Netzwerk der Juraklöster als Empfänger oder als Verbreitungsmedium der Berichte über das Martyrium der Thebäerheiligen und des Kultes fungierte. Eucherius, der selbst eine *Passio* der Thebäerheiligen verfasst hatte und weit vernetzt war, spielte dabei sicherlich eine Schlüsselrolle. Ob Romanus direkt von Eucherius oder über andere Geistliche oder Pilgerinnen und Pilger von den Thebäern erfuhr, kann, gerade auch aufgrund der weiten Bekanntheit der Erzählung, nicht abschliessend geklärt werden. Sicher ist, dass das Interesse der Juraklöster an den Thebäerheiligen sowie ihre Beziehung zu Lugdunum über die Lebzeiten von Romanus, Lupicinus und Eugendus hinaus bestand. Dies bezeugt das gegen Ende des 6. Jahrhunderts in Lugdunum für die Juraklöster angefertigte Manuskript Paris BnF Lat. 9550, das unter anderem die *Passio Acaunensium Martyrum* des Eucherius von Lyon enthält und lange in der Bibliothek der Juraklöster gelagert wurde.<sup>120</sup>

## 5. Priesterweihen und Macht: Der Fall des Hilarius

Auf die Verbindung des Juramönchtums mit dem Bischof Hilarius von Arles weist lediglich eine kurze Anmerkung in der *Vita patrum Iurensium* hin. Im Kapitel 18 wird berichtet:

Der heilige Hilarius, Bischof von Arles, hörte nämlich vom guten Ruf der erwähnten [Juramönche] und nachdem er Kleriker in dieser Angelegenheit ausgesandt hatte, veranlasste er, dass ihm Romanus nicht weit von der Stadt Vesontio begegnete.

<sup>119</sup> S. Act. fund. mon. Acaun.

<sup>120</sup> S. Holtz 2008, insb. 146–167 sowie Dubreucq 2012, 134 f.

Während er den Ansporn und die Lebensweise des Romanus mit überaus würdigem Lob rühmte, übertrug er ihm die Würde des Priestertums und gestattete ihm, ehrenvoll ins Kloster zurückkehren.<sup>121</sup>

Anschliessend an die Erzählung von der Begegnung des Hilarius mit Romanus fügt der anonyme Verfasser Informationen über die Umstände dieser Priesterweihe an und erklärt mit Verweis auf die *Epistula X* des Papstes Leo an die Bischöfe der Provinz Vienna den kirchenpolitischen Kontext wie folgt:

Denn der eben genannte Hilarius hatte, als er für sich die unverdiente Alleinherrschaft über Gallien beanspruchte, mit der Gunst des Patricius und des Präfecten den ehrwürdigen Caelidonium, den Patriarchen der oben erwähnten Metropole [Vesontio] ohne jeden Grund von seinem Bischofsstuhl vertrieben. Nachdem in einer Untersuchung des überaus seligen Papstes Leo in Rom das unrechte Verhalten nachgewiesen worden war und Caelidonium wieder als Bischof eingesetzt worden war, wurde Hilarius von der apostolischen Autorität wegen seiner unerlaubten Anmassung der Regel entsprechend zurechtgewiesen. Schliesslich liegt seither vom erwähnten und ehrwürdigen Papst ein Dekret an die gallischen Bischöfe vor, das in den Kanon kirchlicher Bestimmungen eingefügt worden ist. Darin stellte er das frühere Metropolitanprivileg für Gallien wieder her, das durch Hilarius' Übermut niedergetreten worden war.<sup>122</sup>

---

121 Anon. vit. patr. Iur. 18,1–6: *Audita namque memoratorum fama, sanctus Hilarius Arelatensis episcopus, missis in causa clericis, beatissimum Romanum haud longe sibi a Vesontionensi urbe fecit occurrere, cuius incitamentum uitamque dignissima praedicatione sustollens, inposito honore presbyterii, ad monasterium honorifice repedare permisit.*

122 Anon. vit. patr. Iur. 18,6–19,8: *Siquidem antedictus Hilarius venerabilem Caelidonium supradictae metropolis patriarcham, patricio praefectorioque fultus fauore, indebitam sibi per Gallias uindicans monarchiam, a sede episcopali memoratum Caelidonium nulla exsistente ratione deiecerat. Ob quod in audientia beatissimi papae Leonis Romae male gessisse conuictus, restituto quoque in episcopatu Caelidonio, apostolica auctoritate ob usurpationem illicitam regulariter est increpatus. Exstat denique exinde antedicti ac uenerabilis papae ad Galliae episcopos cum examinatione gestorum inserta canonibus epistula regularis, in qua priscum per Gallias metropolitanorum priuilegium, calcata Hilarii superfluitate, restituit.* Während sowohl in Leos *Epistula X* als auch in Hon. Vit. Hil. Arel. 21 f. von der Absetzung des Caelidonium berichtet wird, ist die *Vita patrum Iurensium* die einzige Quelle, welche spezifiziert, dass Caelidonium Bischof von Vesontio war, s. Martine 2004, 61.

Hilarius' fehlerhaftes und massloses Verhalten wird im genannten Schreiben des Papstes Leo weiter ausgeführt. Leo kritisiert darin, dass Hilarius nicht nur Bischöfe wie Caelidonius und Projectus unrechtmässig absetzte,<sup>123</sup> sondern sich grundsätzlich als Oberhaupt der gallischen Kirche verstand. In dieser Rolle habe er in ganz Gallien, also auch in ihm nicht unterstellten Provinzen, Konzilien einberufen<sup>124</sup> und Priester- und Bischofsweihen durchgeführt.<sup>125</sup> Anstatt sich in massvollem Verhalten zu üben, sei Hilarius ausserdem oft und in grosser Eile umhergereist.<sup>126</sup> Deshalb gab Leo den Bischöfen der Provinz Vienna im erwähnten Brief den Auftrag, dafür zu sorgen, dass Hilarius seine bischöfliche Gewalt nur noch in seiner eigenen Diözese Arelate ausüben könne.

Die Hinweise des Verfassers der *Vita patrum Iurensium* sowie der Brief des Papstes Leo deuten darauf hin, dass es sich bei der Priesterweihe des Romanus um einen Akt handelte, den Hilarius vollzog, um seinen Einfluss weiter auszubauen. Vermutlich fand die Weihe auf einer seiner zahlreichen Reisen statt. Durch den im Juli 445 n. Chr.<sup>127</sup> verfassten Brief des Papstes Leo an die Bischöfe der Provinz Vienna wurde Hilarius' bischöfliche Machtausübung massiv eingeschränkt, weshalb die erwähnte Begegnung mit Romanus vor diesem Zeitpunkt erfolgt sein muss.

In der Darstellung des anonymen Hagiografen war es nicht Romanus' Wunsch, zum Priester geweiht zu werden. Vielmehr kam die Initiative von Hilarius, der von der lobenswerten Lebensweise der Juramönche hörte und als Reaktion darauf dem Juravater die Ehre des Priesteramtes übertragen wollte. In der *Vita patrum Iurensium* wird mehrmals darauf hingewiesen, dass das Priesteramt eine Würde sei, mit der man besonders behutsam umgehen müsse. Wiederholt wird auf die Gefahr aufmerksam gemacht, hochmütig zu werden. Dabei wird Romanus als idealer Abt dargestellt, der sich trotz seiner Priesterweihe demütig verhielt – im Gegensatz zu all jenen Mön-

123 S. Leo I. epist. X 630B–633 A.

124 S. Leo I. epist. X 634C.

125 S. Leo I. epist. X 630B.

126 S. Leo I. epist. X 633 A.

127 Papst Leo I. legte seinem Brief ein Schreiben des Kaisers Valentinian III. bei, in welchem Valentinian zur Befolgung der Verfügungen Leos aufforderte. Von diesem Schreiben, das auf den 8. Juli 445 datiert ist, kann auf die Abfassungszeit des Papstbriefes geschlossen werden (s. Wenzlowski 1878, 65).

chen, die im Priesteramt überheblich wurden.<sup>128</sup> Während der Autor von Lupicinus lediglich überliefert, dass er keine kirchliche Würde innehatte, berichtet er von Eugendus, dass dieser skeptisch gegenüber dem Priesteramt war<sup>129</sup> und sich bewusst dagegen entschied. Der *Vita patrum Iurensium* zufolge wollte ihn sein Vorgänger-Abt Minausus zum Priester weihen, wogegen sich Eugendus wehrte. Denn er habe sich davor gefürchtet, aufgrund der Priesterwürde von Stolz erfüllt zu werden und seiner Vorbildrolle als Abt, der sich in Demut übt, nicht mehr gerecht werden zu können.<sup>130</sup> Wie berichtet wird, lebten unter Eugendus dennoch einige Priestermonche in den Jura Klöstern. Ihre Aufgabe war auf das Austeilen der Eucharistie beschränkt, während die Äbte für das Busswesen zuständig waren. Eine zurückgezogene Lebensweise sollte die Priestermonche zudem davor schützen, sich über andere zu stellen.<sup>131</sup>

Albrecht Diem hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Skepsis des Eugendus gegenüber Priestermonchen in einer Spannung zu Romanus steht, welcher gemäss dem anonymen Hagiografen alle Menschen in seinem Kloster willkommen hiess.<sup>132</sup> Dabei handelt es sich weniger um eine Uneinigkeit der beiden Äbte als um verschiedene Facetten einer ähnlichen Haltung. Sowohl von Romanus als auch von Eugendus ist überliefert, dass sie in ihren Gemeinschaften nicht nur Auserwählte duldeten. Im Unterschied zu Romanus wird Eugendus jedoch als ein Abt geschildert, der besonders gut auf die Bedürfnisse der einzelnen Mitglieder eingehen konnte. In den Kapiteln 149 und 150 der *Vita patrum Iurensium* wird erzählt, dass er den Brüdern abhängig von ihren Charaktereigenschaften und Bedürfnissen geeignete Aufgaben zuwies. In diesem Kontext ist die Einschränkung der Handlungsbereiche der Priestermonche zu verstehen, die im Kapitel 151 und somit unmittelbar nach dem Hinweis auf Eugendus' individuelle Behandlung der Brüder angeführt wird: Eugendus beabsichtigte damit, die Priestermonche vor drohendem Stolz zu bewahren. Indem der Juraabt – entgegen seiner üblichen Art –

---

128 S. Anon. vit. patr. Iur. 20f.

129 S. Anon. vit. patr. Iur. 134.

130 S. Anon. vit. patr. Iur. 133f.

131 S. Anon. vit. patr. Iur. 151.

132 S. Diem 2019a, 126; 131, der sich insbesondere auf Anon. vit. patr. Iur. 27–33 und 151 bezieht.

eine gesamte Gruppe von Menschen ähnlich behandelte, kommt zum Ausdruck, welcher schlechten Einfluss auf den Charakter einer Person er einer solchen Weihe zutraute.

Die in der *Vita patrum Iurensium* vermittelte Haltung gegenüber dem Priesteramt entspricht gemäss der Auskunft des Verfassers nicht nur der Meinung seines Lehrers Eugendus, sondern ebenso seiner eigenen. In den Kapiteln 133 und 134 erzählt der Hagiograf von Eugendus' Beweggründen für die Ablehnung des Priesteramtes und merkt an, dass er diese Informationen direkt von ihm habe. Ob der Verfasser eigene negative Erfahrungen mit Priestermonchen und -äbten gemacht hatte, ist unklar. Möglicherweise schimmert im Kapitel 21, in welchem der Autor von Priestermonchen berichtet, welche durch ihr Amt hochmütig wurden, vor allem die Haltung durch, die er von seinem Abt übernommen hatte.

Unabhängig davon kommen in der *Vita patrum Iurensium* bestimmte Vorbehalte gegenüber der Übernahme eines Priesteramtes durch Mönche und insbesondere durch Äbte zum Ausdruck. In diesem Kontext kann der Hinweis auf Hilarius' unrechtmässige Machtausübung zum einen als Kritik am überheblichen Verhalten des Bischofs von Arelate verstanden werden. Zum andern dient Hilarius dem Hagiografen als Beispiel eines Mönches, dem zu hohe geistliche Würde schadete. Hilarius, der ursprünglich im Inselkloster Lero Nachtwachen gehalten, enthaltsam und demütig gelebt hatte<sup>133</sup> und zunächst nur zögernd das Bischofsamt von Arelate übernommen hatte,<sup>134</sup> war nun reiselustig und hochmütig geworden und versuchte, sich über zahlreiche andere gallische Provinzialbischofe zu stellen, anstatt eine Demuthaltung einzunehmen und eine gemässigte Lebensweise zu praktizieren.

Der unterschiedlich tugendhafte Umgang des Romanus und Hilarius mit der Priester- respektive Bischofswürde spiegelt sich unter anderem in der Benennung der beiden geistlichen Würdenträger. Indem der anonyme Autor

---

<sup>133</sup> Vgl. Hon. Vit. Hil. Arel. 7,8–10: *vigilias vicerit, abstinentiam rapuerit, humilitas mansuetudinem transcenderit.*

<sup>134</sup> In Hon. Vit. Hil. Arel. 9 wird berichtet, dass sich Hilarius, nachdem ihn Honoratus zum Nachfolger bestimmt hatte, zunächst wieder in die Einsamkeit zurückzog und auf ein göttliches Zeichen wartete, das ihm bei der Entscheidung, das Bischofsamt anzunehmen oder abzulehnen, helfen sollte. Eine weisse Taube, die sich auf seinem Kopf niederliess, deutete Hilarius als ein solches Zeichen, das ihm die Sicherheit gab, würdig genug zu sein, das Bischofsamt auszuführen.

Hilarius lediglich das Attribut *sanctus* zuschreibt und Romanus mit dem Superlativ *beatissimus* bezeichnet, wird die hervorragende Lebensweise des Juravaters besonders betont und zu derjenigen des Bischofs Hilarius in ein Verhältnis gesetzt. Die verschiedenen Attribute unterstützen die Intention des Verfassers der *Vita patrum Iurensium*, mit der Erwähnung der Priesterweihe hauptsächlich den heiligen Lebenswandel des Romanus hervorzuheben.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Romanus' Priesterweihe dem Bischof Hilarius von Arles wohl vorwiegend zur Erreichung kirchenpolitischer Ziele diene. Mit der Übertragung der Priesterwürde an den asketisch lebenden Juraabt zeigte er sich nicht nur als Befürworter, Bewunderer und Unterstützer des Juramönchtums. Vielmehr griff er damit auch in Machtbereiche anderer Bischöfe ein und demonstrierte seine Obergewalt, die er über andere Diözesen und Provinzen beanspruchte.

## 6. Avitus' Versuch der Einflussnahme auf die Juraklöster

Zu Beginn des 6. Jahrhunderts zeigte auch Avitus von Vienne Interesse an den Juraklöstern. Dies bezeugt seine *Epistula XVI* an Viventiolus, der damals Mönch in Condatisco und vermutlich kurz zuvor zum Prior der Gemeinschaft gewählt worden war. Das Schreiben entstand zwischen den Jahren 512 und 515.<sup>135</sup> Darin lobt Avitus Viventiolus dafür, dass er nach Lugdunum gereist sei und sich dort um einen kranken Bruder gekümmert habe.<sup>136</sup> Er rühmt dessen Fürsorge, Unterweisung und Gelehrsamkeit und merkt an, dass die Juraklöster dank ihm von einer Wüste zu einem Paradies wurden. Zudem dankt er Viventiolus für ein Geschenk und schreibt:

Für den einfachen Stuhl, den du [mir] übermittelt hast, erlebe ich deshalb einen Wechsel mit der Cathedra und ich bitte darum, dass du mit geistlichem Trost und priesterlicher Lehre die Gemeinschaft unseres gemeinsamen Freundes Eugendus un-

<sup>135</sup> Die Begründung für die Datierung wird auf den Seiten 15 f. geschildert.

<sup>136</sup> Avitus' Hinweis auf Viventiolus' Reise nach Lugdunum zeigt, dass die Verbindung zwischen den Juraklöstern und Lugdunum noch zu Beginn des 6. Jahrhunderts, kurz vor dem Hinscheiden des Eugendus, bestand. Im Kapitel III 1 wird näher auf die Bedeutung der Verbindungen zu Lugdunum für die Juraklöster eingegangen.

terstützen kannst, die wankt und die, soweit es seinen Zustand betrifft, nicht ihres geringsten Vorstehers beraubt ist.<sup>137</sup>

Die Schilderungen deuten darauf hin, dass Viventiolus aufgrund des schlechten gesundheitlichen Zustandes des Eugendus den Konvent seit einiger Zeit als Prior leitete und diese Aufgabe aus der Sicht des Avitus vorzüglich ausführte. Im Quellenausschnitt spielt der Bischof von Vienna mit den Begriffen *sella* und *cathedra*: Er bietet Viventiolus zum Dank dafür, dass er ihm einen kleineren Stuhl, eine *sella*, geschenkt hat, einen grösseren Lehr- oder Bischofsstuhl, eine *cathedra*, an, die ihm ermöglichen soll, die Gemeinschaft in Condatisco zu unterstützen. Die Forschung ist sich uneinig, ob mit *cathedra* die Stellung des Abtes von Condatisco oder diejenige des Bischofs von Lugdunum gemeint ist, die Viventiolus später innehatte.<sup>138</sup> Beide Interpretationsmöglichkeiten weisen darauf hin, dass sich Avitus durch seinen Kontakt zu Viventiolus erhoffte, mehr Einfluss auf die Gemeinschaft von Condatisco nehmen zu können. Falls Avitus dem Prior des Klosters die Position des Abtes versprach, wäre darin eine direkte Einmischung des Bischofs von Vienna in innergemeinschaftliche Angelegenheiten des Juraklosters zu erkennen. Falls Avitus auf einen Bischofssitz anspielte, hätte er angestrebt, durch die Beförderung eines Mönches aus Condatisco zum Bischof die Kongregation in ein stärkeres Abhängigkeitsverhältnis zu einer kirchlichen Autoritätsperson zu stellen und sie dadurch stärker in die kirchlichen Strukturen einzubinden. Denn der Bischof von Vienna sah vor, dass Viventiolus in seiner neuen Position den Konvent durch Seelsorge und Lehre begleite. Er schreibt weiter:

Du sollst dich nicht von der erforderlichen Nächstenliebe abhalten lassen. Die Tatsache, dass sie [die Brüder des Klosters Condatisco] kein Interesse an deiner Weihe

<sup>137</sup> Avit. Vien. epist. XVI 4 (Peiper: XIX): *Quapropter pro sella quam transmisistis, cathedrae uicissitudinem imprecans, quaeso ut nutantem scolam cari communis Eugendi et non minimo, quantum ad statum suum attinet, praesule uiduatam, spiritali solatio et sacerdotali magisterio foueat.* Martine 2004, 55, Anm. 1 zeigt anschaulich auf, dass mit *scola* an dieser Stelle höchstwahrscheinlich die «Gemeinschaft» und keine Schule im eigentlichen Sinn gemeint ist.

<sup>138</sup> Während Shanzer/Wood 2002, 269; und Martine 2004, 54f. annehmen, dass damit ein Bischofssitz gemeint ist, gehen Malaspina/Reydellet 2016, 197, Anm. 1 davon aus, dass die Stellung des Abtes in Aussicht gestellt wird.



zeigen, liegt, wie ich meine, eher an ihrer einfachen Art als an einer missachtenden Gesinnung. Du bist nämlich, wie wir mit Gottes Hilfe hoffen, zu einer höheren Führungsposition und zur Verdopplung der fünf Talente bestimmt, nachdem zwei hinzugefügt worden sind. Nun bist du an zweiter Stelle [als Prior] erprobt, zuverlässig auch in den wichtigsten Angelegenheiten. Deshalb sollst du den Völkern das geheimnisvolle Bewusstsein darüber bringen, dass die väterliche Liebe in dir danach strebte, das als ein Kloster zusammenzuhalten, was bei anderen brüderlicher Zwist sozusagen zu einer Einöde hätte machen können.<sup>139</sup>

Offenbar gab es in der Gemeinschaft Auseinandersetzungen. Diese kommen auch in der *Vita patrum Iurensium* zur Sprache. In einer Vision, die kurz vor Eugendus' Amtsübernahme situiert wird, wird er durch die Gründerväter Romanus und Lupicinus mit den Gewändern seines Vorgängerabtes eingekleidet. Der anonyme Hagiograf berichtet weiter:

Die Brüder standen mit Kerzen dabei; bald darauf begann einer, woraufhin alle sich ihm anschlossen, die der Wand eingeschlagenen Lichter der Helligkeit und des Trostes zu dämpfen und auszulöschen.<sup>140</sup>

Anschließend habe Eugendus eine schreckliche Dunkelheit bedrängt. Eine Stimme habe zu ihm gesprochen und ihm mitgeteilt, er solle nicht traurig sein, dass das irdische Licht erloschen sei. Kurz darauf habe er das göttliche Licht leuchten sehen. Der Hagiograf schliesst die Erzählung mit der Anmerkung, dass sich die Vision bald danach erfüllt habe.<sup>141</sup> Isabel Moreira hat darauf hingewiesen, dass in frühmittelalterlichen hagiografischen Werken in

---

139 Avit. Vien. epist. XVI 5 (Peiper: XIX): *Neque illud ab impendenda caritate uos retrahat, quod simplicitate magis, uti arbitror, quam abusiois animo minus digne ab eis cura uestrae ordinationis ambitur: ut ad maiora (ut praestante Deo cupimus) gubernacula prouehendi et ad duplicanda quinque talenta de duobus additis adsurgentes, probati in secundo gradu, fideles et in maximis, hanc secretam conscientiam feratis ad populos ut, quod in aliis fraterna dissensio potuisset ac eremum facere, in uobis studuerit paterna dilectio monasterium continere.* In Anon. vit. patr. Iur. 126 wird deutlich, dass es in Condatisco bereits zur Abtszeit von Eugendus' Vorgänger Minausus einen Prior gab. Mit «zweiter Stelle» ist deshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit dieses Amt gemeint.

140 Anon. vit. patr. Iur. 136,9–11: *Mox adstantes cum cereis fratres, incipiente primitus uno, confestim cuncti claritatis ac solatii lumina inpacta parieti deprimunt et extinguunt [sic!].*

141 S. Anon. vit. patr. Iur. 136f.

Gallien Visionen oftmals zur Verarbeitung realer Konflikte verwendet wurden.<sup>142</sup> Die hellen und tröstenden Lichter, welche die Brüder auslöschen, deuten darauf hin, dass die Mitglieder der Gemeinschaft Eugendus nicht mehr unterstützten. Das irdische Licht, das erlosch, könnte als ein Hinweis interpretiert werden, dass die Uneinigkeit in der Gemeinschaft bis gegen Ende seines Lebens – bis das göttliche Licht erschien – anhielt, was mit dem Brief des Avitus übereinstimmt.

Der Dissens, der in der Gemeinschaft herrschte, könnte durch Viventiolus' Amtseinsetzung und damit durch die Übertragung der Stellung des Priors an einen Priestermonch ausgelöst worden sein.<sup>143</sup> Möglich ist auch, dass seine Reise nach Lugdunum oder die Frage Uneinigkeit bewirkte, wer sich um Eugendus kümmern und wer sein Nachfolger werden sollte. Während Viventiolus' Absenz hatten die Brüder zudem keinen Prior oder Abt, der sie leiten konnte, was zu zusätzlichen Schwierigkeiten geführt haben könnte. Avitus erhoffte sich von Viventiolus, dass er die Gemeinschaft wieder zur Einigkeit bringen könne, und forderte ihn auf, sich dafür einzusetzen. Dabei spricht er ihm eine *secreta conscientia*, ein geheimnisvolles Bewusstsein, zu. Dies ist nur eine von zahlreichen verschleierte Aussagen, die der Brief enthält. Datuna Shanzer und Ian Wood haben die *Epistula* des Avitus an Viventiolus deshalb als «among his more maddeningly allusive and corrupt works»<sup>144</sup> bezeichnet.

Dieser Stil macht den Brief besonders interessant. Offenbar versuchte Avitus mit dem Schreiben seine Präsenz in Condatisco zu signalisieren und auf die Geschehnisse innerhalb der Gemeinschaft Einfluss zu nehmen.<sup>145</sup> Durch die Bezeichnung des Viventiolus und Eugendus als Freunde betont er

---

142 S. Moreira 2000, 72.

143 Auch Szafranowski 2019, 154–157 geht davon aus, dass in den Juragemeinschaften durch Priestermonche Konflikte ausgelöst wurden, da ihr Amt die Vormachtstellung des Abtes bedrohen konnte.

144 Shanzer/Wood 2002, 268.

145 Diese Beobachtung stärkt Johanna Schenks These, dass Avitus durch seine zahlreichen Briefkontakte versuchte, seinen Einfluss auszuweiten, s. Schenk 2021. Das Schreiben von Briefen bildete für spätantike Bischöfe allgemein eine wichtige Möglichkeit der Vernetzung, s. dazu z. B. Gemeinhardt 2019b, 117.

seine enge Beziehung zu den Juraklöstern.<sup>146</sup> Diese Verbindung ermöglichte ihm aus seiner Sicht, seinen Adressaten zum Abt von Condatisco oder Bischof von Vienna zu befördern. Indem er Viventiolus damit einhergehend die geistliche Leitung der Gemeinschaft in Condatisco übertragen wollte, beabsichtigte er, selbst mehr Einfluss auf die Juragemeinschaften nehmen zu können und sie enger an kirchliche Strukturen zu binden. Dabei nahm Avitus die Rolle als Mentor des Viventiolus ein.

Wie bereits im Kapitel IV 4 erläutert, war Avitus aus kirchenpolitischen Gründen in die Erneuerung des Klosters Acaunum involviert, das zuvor mit den Juragemeinschaften in engem Kontakt gestanden hatte. Er scheint daran interessiert gewesen zu sein, Einfluss auf die beiden Gemeinschaften in Condatisco und Acaunum zu gewinnen, die beiden Orte als Zentren rechten Glaubens zu etablieren und dabei selbst mitbestimmen zu können, wie sich eine vorbildliche christliche Lebensweise gestaltet. Während von Acaunum überliefert ist, dass die Gemeinschaft in seinem Sinne neustrukturiert wurde,<sup>147</sup> ist Avitus' Einfluss auf die Juragemeinschaften zweifelhaft. In den beiden Abtlisten von Condatisco, die im 12. und 13. Jahrhundert angefertigt wurden, ist Antidiolus als Nachfolger des Eugendus aufgelistet,<sup>148</sup> was dafür spricht, dass Viventiolus nicht Abt des Konventes wurde.

Die in der *Vita patrum Iurensium* geschilderte kritische Haltung gegenüber kirchlichen Ämtern<sup>149</sup> bestätigt darüber hinaus, dass der Dissens zwischen den Mönchen, den Avitus mit Hilfe von Viventiolus beseitigen wollte, zur Abfassungszeit der anonymen Vita der Juraväter immer noch Thema war. Bei einer gemeinsamen Betrachtung der verschiedenen Quellen zu den frühen Juragemeinschaften fällt auf, dass sie verschiedene Haltungen der Äbte und Mönche gegenüber Bischöfen überliefern. Während Romanus in der *Vita patrum Iurensium* zunächst als naiver Abt dargestellt wird, der sich

---

<sup>146</sup> In Avit. Vien. epist. XVI 4 (Peiper: XIX) spricht Avitus vom *carus communis* Eugendus, vom gemeinsamen lieben [Freund] Eugendus. Dass Eugendus tatsächlich mit Avitus befreundet war, ist eher unwahrscheinlich, denn in Anon. vit. patr. Iur. 133 wird erwähnt, dass Eugendus Bischöfe generell mied. Aufgrund der überlieferten Uneinigkeiten innerhalb der Gemeinschaft ist anzunehmen, dass es sich hierbei um eine Stilisierung handelt.

<sup>147</sup> S. insb. Avit. Vien. hom. XXV.

<sup>148</sup> S. Catal. abb. Iur. und Lib. metr. Cond.

<sup>149</sup> S. Anon. vit. patr. Iur. 21; 133 f.

von Hilarius von Arles für seine kirchenpolitischen Machtspiele instrumentalisieren liess,<sup>150</sup> wird in der Erzählung über seinen unfreiwilligen Aufenthalt in Genava geschildert, dass Romanus sich zurückhaltender verhielt. Es wird berichtet, dass er unmittelbar nach seiner Fürsorge für hilfeschende Menschen wieder zurück ins Kloster ging.<sup>151</sup> Vermutlich soll damit betont werden, dass Romanus einer unverhältnismässigen Vereinnahmung unter anderem durch den Bischof zuvorkommen wollte. Während keine Informationen über das Verhältnis des Lupicinus zu Bischöfen überliefert sind, wird von Eugendus berichtet, dass er aufgrund seiner Furcht vor Hochmut äusserst skeptisch gegenüber der Übernahme von kirchlichen Ämtern war. Durch den Hinweis, dass er sich selbst nicht zum Priester weihen liess, wird zudem suggeriert, dass Eugendus seine Gemeinschaft mehrheitlich unabhängig von kirchlichen Autoritätspersonen führte. Viventiolus hingegen wird im Brief des Avitus als ein Prior von Condatisco dargestellt, der abhängig vom Bischof von Vienna war. Vermutlich wird er eine höhere kirchliche Stellung angestrebt haben. Diesen Eindruck vermittelt zum einen Avitus' Angebot einer höheren Position in der *Epistula XVI*; zum andern ist bekannt, dass Viventiolus im Jahr 515 n. Chr. bereits Bischof von Lugdunum war: Er gehörte zur Gruppe von Bischöfen, die Hymnemos dem Kapitel 7 der *Vita abbatum Acaunuensium* zufolge Bestimmungen übergaben, welche den Psalmengesang und das gemeinschaftliche Leben in Acaunum regeln sollten.

Die Anmerkung gibt darüber Auskunft, dass der ehemalige Juramönch Viventiolus offenbar in die Erneuerung des Klosters Acaunum involviert war,<sup>152</sup> die, wie im Kapitel III 10 aufgezeigt worden ist, mit einem Bruch mit den Juragemeinschaften einherging: Die Gemeinschaft, die sich zuvor an den Lebensgrundsätzen der Juraklöster orientierte, wurde zu einem Konvent, der Frauen und Familien verdrängte, bischöflich geleitet wurde und seinen Lebensunterhalt mit Geldern aus dem burgundischen Königshaus bestritt. Die Verwicklung des einstigen Juramönchs Viventiolus in diese Distanzierung von den Juraklöstern kann als Hinweis darauf gedeutet werden, dass sich Viventiolus kurz nach dem Brief des Avitus von den Juragemeinschaften lös-

---

150 S. Anon. vit. patr. Iur. 18 f.

151 S. Anon. vit. patr. Iur. 45–47. Die Erzählung wird ebenso im Kapitel II 2 der vorliegenden Untersuchung thematisiert.

152 Bereits Dubreucq 2012, 142 f hat darauf hingewiesen.

te und seine Vorstellungen eines ideal geführten Konventes in Acaunum verwirklichte.<sup>153</sup> Dieses Verhalten wiederum impliziert, dass Viventiolus der Aufforderung des Avitus nicht folgte. Dies kann zum einen damit begründet werden, dass der Juramönch vermutlich von seinen Mitbrüdern nicht akzeptiert und deshalb dazu bewegt wurde, die Gemeinschaft zu verlassen. Zum andern könnte diese Ablösung von Condatisco auch einen Akt der Rebellion gegen Avitus darstellen, der sich Viventiolus als Mentor aufdrängte.

## 7. Gregors Interesse an den Juravätern

Ein weiterer Bischof, der Interesse an den Juramönchen zeigte, ist Gregor von Tours. Im Unterschied zu Hilarius und Avitus handelt es sich bei Gregor um einen Bischof, der kein Zeitgenosse der frühen Juragemeinschaften war und deshalb erst nachträglich mit ihnen in Kontakt kam. Gregor lebte von 538 bis 594 n. Chr. und verfasste in seiner zweiten Lebenshälfte in der Funktion des Bischofs von Turonum nebst seinem umfangreichsten Werk, der *Historia Francorum*, mehrere Schriften über gallische Heilige, wozu auch der *Liber vitae patrum* zählt, der unter anderem *De Lupicino atque Romano* enthält.<sup>154</sup>

Bereits in der Einleitung dieser Studie wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Entstehung und Rezeption der Schrift verflechtungsgeschichtlich höchst interessant ist: Luce Pietri geht davon aus, dass Gregor durch seine anonyme Schwester und ihren Mann Iustinus dazu bewegt wurde, über die Juraväter zu berichten, und seine Informationen insbesondere von ihnen hatte.<sup>155</sup> Zudem ist Gregors *De Lupicino atque Romano* zwar gemeinsam mit ähnlichen Schriften wie die *Vita patrum Iurensium* tradiert worden, jedoch enthält kein mittelalterliches Manuskript beide Viten. Diese separate Überlieferung bringt mit sich, dass die Jurabewegung in der Vergan-

---

<sup>153</sup> Da das Involviertsein des Viventiolus in die Erneuerung von Acaunum nicht mit der bischofskritischen Haltung vereinbar ist, die in der *Vita patrum Iurensium* zum Ausdruck kommt, kann seine von Moyses 1973, 24 und de Vogüé 2003, 124 in Betracht gezogene Verfasserschaft ausgeschlossen werden. Zur Autorenschaft der *Vita patrum Iurensium* s. das Kapitel I 4.1 der vorliegenden Studie.

<sup>154</sup> S. Döpp/Geerlings 2002, 306 f.

<sup>155</sup> S. Pietri 2016, XII.

genheit meist nur entweder aus der Perspektive des anonymen Zeitgenossen des Eugendus oder aus derjenigen des späteren Bischofs von Turonum wahrgenommen wurde.<sup>156</sup> Insbesondere in einem Punkt weichen die Berichte der beiden Autoren deutlich voneinander ab: Während die *Vita patrum Iurensium* zahlreiche Hinweise über die Einbindung der frühen Juragemeinschaften in ein monastisches Netzwerk enthält, werden in Gregors Vita keine Beziehungen der Konvente zu anderen monastischen Bewegungen genannt.

Albrecht Diem hat in diesem Zusammenhang davon gesprochen, dass Gregor darauf bedacht war, «self-made ascetics»<sup>157</sup> darzustellen, die keine Verbindung zu früheren und zeitgenössischen monastischen Bewegungen hatten. Die Aussage ist etwas zu absolut gewählt, denn in *De Lupicino atque Romano* greift Gregor durchaus auf gewisse durch die *Vita Antonii* und *Vita Pauli* etablierte Motive zurück, wodurch die beiden Juraväter in die Tradition der Wüstenmönche gestellt werden.<sup>158</sup> Die vorliegenden Untersuchungen bestätigen allerdings die Beobachtung, dass er seine Heiligen grundsätzlich als solche schilderte, die ohne Verbindungen zu anderen monastisch lebenden Individuen und Gemeinschaften existierten. Diem interpretiert die Intention hinter dieser Darstellung wie folgt:

In the prologue of his *Liber vitae patrum* Gregory was very blunt about the purpose of his work: to strengthen the Church. We must take this answer seriously. His purpose was not to promote different ascetic options or to praise individual saints, but it was, rather, to turn these extra-institutional holy men into long-lasting supporters of an episcopally controlled church hierarchy. It was Gregory's objective to keep monasticism[s] under control by individualizing their past and afterlives, and denying them [a] shared monastic tradition.<sup>159</sup>

Die Abfassung der Vita des Lupicinus und Romanus kann somit als Versuch gedeutet werden, die Kontrolle über die Juragemeinschaften zu erhalten.

---

156 S. das Kapitel I 4.2 der vorliegenden Studie.

157 Diem 2013b, 182.

158 Gemeint sind insbesondere die Motive des Rückzugs in die Wüste und der Dämonenkämpfe, s. das Kapitel III 7.

159 Diem 2013, 182. Da Diem grundsätzlich von «monasticisms» in der Mehrzahl spricht und die Grammatik des Satzes eine Pluralform verlangt, ist davon auszugehen, dass es sich beim verwendeten Singular an dieser Stelle um einen Tippfehler handelt.

Nebst Gregors Schweigen gibt auch sein Berichten Auskunft über seine Absichten. Gregor schildert im Wesentlichen drei Verbindungen der Jurageinschaften: Er erzählt von einer Konfrontation mit einer anonymen Frau, von einer Begegnung mit Leprakranken und dem Kontakt mit Hilperich. Hinter dem Bericht im Kapitel I 1 über den Austausch mit einer Frau, welche die beiden frischgebackenen Mönche ermutigt, wieder in die Einsamkeit zurückzukehren und sich den Dämonenkämpfen hinzugeben, steht ein moralischer Appell an seine Adressatinnen und Adressaten, dass Christinnen und Christen in ihren asketischen Übungen durchhalten sollen. Die Erzählung über die Heilung der Leprakranken durch Romanus im Kapitel I 4 hat die Absicht, den Juravater als Wundertäter darzustellen und seine Verehrung voranzutreiben. Und schliesslich intendiert der Bischof von Turonum, mit der Schilderung der Begegnung des Lupicinus mit Hilperich im Kapitel I 5 aufzuzeigen, dass die Jurageinschaften nicht autark funktionierten, sondern von der Unterstützung weltlicher Herrscher abhängig waren. Durch diese Darstellung lenkt er von der gesellschaftspolitischen Machtposition ab, welche die Juraklöster unter anderem durch ihre breit abgestützte Vernetzung innehatten.

## 8. Romainmôtier: Eine Gründung der Jurabewegung?

Die Ursprünge des heutigen Klosters Romainmôtier sind seit dem 20. Jahrhundert rege debattiert worden.<sup>160</sup> Die Diskussion kann am Namen des Konventes veranschaulicht werden: Während der zweite Teil «môtier» etymologisch auf den lateinischen Begriff *monasterium*, Kloster, zurückgeht,<sup>161</sup> ist die Bezeichnung «Romain» mindestens zweideutig: Erstens könnte sie auf den Juraabt Romanus hinweisen, welcher die Gemeinschaft möglicherweise bereits im 5. Jahrhundert gründete. Zweitens könnte sie auf Rom beziehungsweise die römische Kirche hindeuten, deren Schutz das Kloster ab dem 12. Jahrhundert beanspruchte.

---

160 S. z.B. Besson 1904; Besson 1906; Cottier 1948, 2–43; Pradié 2001; Pahud 2003; Ripart 2017, 173–175.

161 Darauf macht Besson 1904, 189 aufmerksam.

## 8.1 Mögliche Wurzeln im 5. Jahrhundert

Aus dem frühen 16. Jahrhundert ist eine Notiz eines gewissen Beamten mit dem Namen Aymonnet Pollens überliefert, der durch seine Untersuchungen zum Ergebnis kam, dass das Kloster Romainmôtier ursprünglich von den beiden ersten Juraäbten gegründet wurde. Das Fragment ist Teil eines Manuskriptes, das unter dem Titel *Histoire de la fondation et des revenus du monastère de Roman-Moustiers* im Archivio di Stato Torino aufbewahrt wird. Aymonnet Pollens berichtet darin:

Wie ich durch alte Bücher und Dokumente erfahren habe, wurde das Kloster des Romanus von den zwei ehrwürdigen und glückseligen Männern und dunkelhäutigen Mönchen Romanus und Lupicinus errichtet und gegründet, von welchem es den Namen Romanus erhielt, so sehr, dass man heute vom Kloster des Romanus spricht.<sup>162</sup>

Unklar ist, auf welchen Schriften Pollens' Erkenntnis basiert. Heute sind insbesondere zwei Quellen bekannt, welche die Gründung des Konventes Romainmôtier durch Romanus nahelegen: der *Liber vitae patrum* des Gregor von Tours und der *Libellus metricus de fundatione et primis abbatibus monasterii Condatescensis*, eine kurze Chronik des Klosters Condatisco aus dem 14. Jahrhundert, die in Versform verfasst ist.<sup>163</sup> Vermutlich bezieht sich Pollens unter anderem auf diese beiden Werke. Der *Libellus metricus* überliefert:

Die Heiligen sollen, wie man liest, ebenfalls veranlasst haben, dass ein viertes Kloster, das Kloster des Romanus, weiter unten im Bezirk Lausanna gegründet wurde.

---

<sup>162</sup> *Sicut de antiquis libris et documentis didisci, Romanum monasterium fuit erectum vel inchoatum per duos venerabiles et beatos viros monachos nigros Romanum et Lupicinum, a quo Romanum nomen accepit, adeo ut dicitur Romanum monasterium.* Die Notiz wurde von Frédéric de Charrière abgedruckt, s. Poll. de fund. Rom. Worauf Pollens mit dem Adjektiv *niger* anspielen will, ist unklar. Möglicherweise will er andeuten, dass Romanus und Lupicinus keiner aristokratischen Abstammung waren. Dass die beiden tatsächlich aus südlicheren Gegenden kamen und deshalb eine dunkle Hautfarbe hatten, ist aufgrund der Informationen zu ihrer Herkunft in der *Vita patrum Iurensium* (s. Anon. vit. patr. Iur. 4) eher unwahrscheinlich.

<sup>163</sup> Dies nimmt ebenso Besson 1904, 193 f. an.



Und sie sollen Mönche in grosser Zahl angesiedelt und durch diese dort ein grosses Vermögen erworben haben.<sup>164</sup>

Damit übereinstimmend berichtet Gregor von Tours, dass die Juramönche «ein drittes Kloster im Gebiet von Alamannia errichteten».<sup>165</sup> Obwohl es sich um eine anachronistische Beschreibung handelt,<sup>166</sup> bezeugt der *Liber vitae patrum* analog zum *Libellus metricus* eine Gründung auf der östlichen Seite des Juragebirges.

Im Vergleich mit dem *Libellus metricus* fällt auf, dass bei Gregor die Nummerierung der Klostergründungen unterschiedlich vorgenommen wird. Da mit dem Kloster auf dem Gebiet von Alamannia nicht das Kloster Balma gemeint sein kann, das sich dem Kapitel 25 der *Vita patrum Iurensium* zufolge auf einem Felsvorsprung in der Nähe des Klosters Condatisco befand, ist davon auszugehen, dass Gregor die Frauengemeinschaft nicht zur Jurabewegung zählte<sup>167</sup> und anstelle dessen den Konvent auf der anderen Seite des Juragebirges als dritte Gründung aufführte. Die vier Klostergründungen, die im *Libellus metricus* genannt werden, deuten darauf hin, dass die Informationen beider Viten der Juraväter eingeflossen sind. Die in der *Vita patrum Iurensium* überlieferten Informationen zu Tochterkonventen der Jurabewegung sind vager als diejenigen Gregors, sie schliessen die Errichtung eines Klosters in der Nähe von Lausanna dennoch nicht aus. Im Kapitel 16 berichtet der anonyme Autor:

---

164 Lib. metr. Cond.: [...] / *Quartum quoque monasterium sancti leguntur fundasse / Romanum monasterium infra pagum Lausannense / Et monachos in numero magno ordinasse / Magnum patrimonium illis ibi adquisisse* / [...]. Das *Libellus metricus* wurde 1703 von Jean Mabillon auf den Seiten 677 f. der *Annales ordinis S. Benedicti* abgedruckt. Zudem wird eine handschriftliche Kopie des *Libellus metricus* aus dem 19. Jh. von Antoine Vayssières in den Archives départementales du Jura unter der Signatur 1 F 83 aufbewahrt.

165 Greg. Tur. vit. patr. I 2: [...], *tertium intra Alamanniae terminum monasterium locaverunt*.

166 S. Coutaz 2001, 30, der darauf hinweist, dass Gregor das Gebiet mit dem Namen bezeichnet, der am Ende des 6. Jahrhunderts gängig war; in der Mitte des 5. Jahrhunderts waren die Alamannen noch nicht auf dem Gebiet der heutigen Schweiz angelangt.

167 Da das Frauenkloster lediglich in der *Vita patrum Iurensium* erwähnt wird, ist gut möglich, dass es am Ende des 6. Jahrhunderts bereits nicht mehr existierte.

Von dort aus begannen sich die ehrwürdigen Schwärme der Väter wie aus einem gefüllten Bienenstock zu verbreiten, wobei der Heilige Geist sie rülp send ausspie, so dass sich nicht nur die verborgeneren Orte der Provinz der Sequaner, sondern weit und breit auch viele Gebiete, die durch grosse Entfernungen getrennt waren, mit Klöstern und Kirchen anfüllten, als sich das Ansehen der göttlichen Nachkommen schaft verbreitet hatte.<sup>168</sup>

Der anonyme Hagiograf nennt zwar keine konkreten Orte, spricht jedoch von zahlreichen Kirchen und Klöstern, welche ausgehend von der Jurabewegung ins Leben gerufen wurden. Auch wenn davon ausgegangen werden muss, dass der Verfasser hinsichtlich der Anzahl der Gründungen übertreibt – neben Romainmôtier und Saint-Maurice d’Agaune ist heute lediglich ein weiteres Kloster bekannt, dessen Ursprünge in der Jurabewegung verortet werden –,<sup>169</sup> ist gut möglich, dass das im *Libellus metricus* genannte Kloster des Romanus mitgemeint ist.

## 8.2 Der Klosterbau im 7. Jahrhundert: Ein (Neu-)Anfang?

Die früheste Quelle, die ein *monasterium cognominatur Romanus*<sup>170</sup> (ein «Kloster, das nach Romanus benannt ist») bezeugt, ist die *Vita Wandregisili I*, die vor dem Ende des 7. Jahrhunderts von einem Mönch des Klosters Fontanella verfasst wurde. In der Vita werden die Reisen Wandregisels geschildert, der sich auf dem Weg von Bobium nach Fontanella im genannten

---

<sup>168</sup> Anon. vit. patr. Iur. 16,5–10: [...] *coeperunt exinde uenerabilia patrum examina, uelut ex referto apum alueario* [sic!], *Spiritu sancto ructante* [sic!], *diffundi, ita ut non solum Sequanorum prouinciae loca secretiora, uerum etiam territoria multa longe lateque spatiis distincta terrarum, diuinae subolis diffusa gratia, monasteriis atque ecclesiis replerentur*, [...].

<sup>169</sup> Dabei handelt es sich um die Abbaye de Saint-Roman, ein in Hügel gebautes Höhlenkloster in der Nähe von Beaucaire, Frankreich. Gemeinhin wird davon ausgegangen, dass die Höhlen im 5. Jahrhundert von Einsiedlern bewohnt waren und sich später eine monastische Gemeinschaft bildete, womit eine Vergrösserung der Höhlen einherging. Zu den Anfängen des Klosters sind keine schriftlichen Quellen überliefert. Allgemein ist die Geschichte der Abbaye de Saint-Roman noch kaum untersucht worden. Die einzige Monografie, die sich ihr widmet, ist diejenige von Jean Roche, dem Präsidenten der Société d’Histoire et d’Archéologie de Beaucaire, s. Roche 1994.

<sup>170</sup> Anon. vit. Wandreg. I 10.

Konvent aufhielt, von der dortigen Lebensweise höchst beeindruckt war und sich davon inspirieren liess. In der *Vita Wandregisili II*, die in den späten 830er Jahren ebenfalls von einem Bruder aus dem Kloster Fontanella geschrieben wurde, wird das Kloster ebenso erwähnt. In dieser Vita ist die Rede vom *monasterium cuius est vocabulum Romanis*<sup>171</sup> (dem «Kloster, dessen Name Romanis ist») respektive vom *monasterium Romanis*<sup>172</sup> (dem «Kloster Romanis»/dem «Kloster des Romanus»/dem «Kloster für die Römer»/dem «Kloster des Ramnelenus»). Denkbar ist, dass es sich bei *Romanis* um eine Abwandlung des Genitivs von Romanus handelt und das Kloster folglich als *monasterium Romani* («Kloster des Romanus») bezeichnet wurde.<sup>173</sup> Möglich ist auch, dass die Bezeichnung als ein Hinweis darauf gedeutet werden kann, dass das Kloster für die römische Kirche errichtet wurde. Zudem wurde vorgeschlagen, dass es sich bei *Romanis* um eine verkürzte Form von «Ramnelenus», einen Schüler des irischen Wandermönchs Columban, hinweist.<sup>174</sup> Unabhängig von der Bezeichnung und deren Bedeutung wird der Konvent aus der Perspektive der Mönche aus Fontanella *ultraiuranis partibus*<sup>175</sup> («auf der anderen Seite des Juras») verortet, weshalb keines der drei Juraklöster gemeint sein kann. Die *Vita Wandregisili I* bezeugt somit, dass das Kloster, das heute Romainmôtier genannt wird, bereits im 7. Jahrhundert existierte und nach Romanus benannt war. Die Informationen der *Vita Wandregisili II* sind hinsichtlich des Klostersnamens weniger eindeutig.

In der Forschung wird davon ausgegangen, dass der Konvent im 7. Jahrhundert durch Ramnelenus, gegründet oder erweitert wurde und sich Wandregisel in dieser Gemeinschaft aufhielt.<sup>176</sup> Über den Neubau des Klosters informiert Jonas von Bobbio im 14. Kapitel der *Vita Columbani*:

---

171 Anon. vit. Wandreg. II 11.

172 Anon. vit. Wandreg. II 13.

173 S. Besson 1904, 223, der in Betracht zog, dass es sich um eine alltagssprachliche Bezeichnung handelte, die grammatikalisch inkorrekt war.

174 S. Muret 1923; Müller 1992.

175 Anon. vit. Wandreg. I 10.

176 S. z. B. Pradié 2001, 41; Coutaz 2001; Pahud 2003 und Besson 1906, 222–224. Bei letzterer Studie handelt es sich um eine Weiterführung der Forschungen, die Marius Besson bereits 1904 publiziert hatte, s. Besson 1904.

Denn auch er [Ramnelenus] errichtete aus Liebe zu dem heiligen Mann [Columban] im jurassischen Waldgebirge oberhalb des Flüsschens Novisana ein Kloster nach dessen Regel, in welchem er Siagrius als Abt einsetzte.<sup>177</sup>

Die Stelle gibt darüber Auskunft, dass Ramnelenus an einer Stelle, die mit dem heutigen Romainmôtier identifiziert werden kann, ein Kloster baute, das er der Regel Columbans unterstellte. Dabei könnte es sich um eine Neuerrichtung oder Erweiterung der Gebäude handeln. Diese könnte nötig gewesen sein, da zuvor möglicherweise eine hölzerne Kapelle, jedoch mit grosser Wahrscheinlichkeit kein eigentlicher Klosterbau existierte. Die frühesten materiellen Zeugnisse, die auf ein Kloster hindeuten, stammen aus dem 7. Jahrhundert. Gemäss dem Archäologen Peter Eggenberger schliesst dies jedoch nicht aus, dass im 5. Jahrhundert eine Holzkirche gebaut worden war, die später abbrannte.<sup>178</sup> Ein solcher Brand oder eine Zerstörung im Zuge der Invasion der Alamannen<sup>179</sup> könnte ein Grund sein, weshalb ein Neubau nötig wurde. Unabhängig davon, ob es sich bei diesem Vorhaben des Ramnelenus um eine Erweiterung, einen Neubau oder um eine erste Gründung des Klosters Romanus handelte, ist festzustellen, dass nebst der Jurabewegung auch die monastische Strömung Columbans Anspruch auf das Kloster erhob.

### 8.3 Die Deutung der Anfänge im 12. Jahrhundert

Eine etwas andere Geschichte über die Anfänge des heutigen Romainmôtier überliefert ein Cartularium des Konventes aus dem 12. Jahrhundert. Dieses umfasst eine Bulle des Papstes Gregor V. an das Kloster Cluny aus dem Jahr 998 n. Chr., in welcher unter anderem anerkannt wird, dass Romainmôtier zum Besitz von Cluny gehört. In dieser Urkunde wird die Errichtung des Klosters im 7. Jahrhundert angesetzt und Chlodwig II. zugeschrieben.<sup>180</sup> Zu-

---

<sup>177</sup> Jonas, vit. Columb. 14: *Nam et ipse in amore beati viri in saltum Iorensem super Novisana fluviolum monasterium ex eius regula construxit, in quo Siagrium abbatem prae-fecit.*

<sup>178</sup> S. Eggenberger 2020, 228.

<sup>179</sup> S. Besson 1904; Cottier 1948, 17–43, beide gehen von einer vollständigen Zerstörung aus.

<sup>180</sup> S. Greg. V. bull. ad Clun.

dem enthält das Cartularium einen Brief des Papstes Clemens II. aus dem 11. Jahrhundert. In diesem informiert er den König Heinrich III. sowie die Bischöfe und Prinzen der Region darüber, dass der Papst Stephanus II. auf seinem Weg zum Hof Pippins III. auf der einen Seite des Juras einen Zwischenstopp einlegte, mehrere Kirchen weihte und das Kloster «Romanus» nannte.<sup>181</sup> Die beiden Informationen zu Chlodwig II. und Papst Stephanus II. werden im Vorwort des Cartulariums aufgenommen.<sup>182</sup>

Da jedoch keine weiteren Quellen über den Besuch des Papstes berichten und bereits in der *Vita Wandregisili I*, die vor dem Ende des 7. Jahrhunderts verfasst wurde, die Existenz des Klosters mit dem Namen Romanus bezeugt ist, ist mit Alexandre Pahud davon auszugehen, dass Stephanus II. den Ort vermutlich nie besuchte, dass er sicherlich nicht für die ursprüngliche Namensgebung verantwortlich war und der Brief höchstwahrscheinlich gefälscht oder abgeändert wurde.<sup>183</sup> Das Schreiben gibt dennoch Auskunft über das Selbstverständnis und die Bedürfnisse der Brüder des Klosters Romanus im 12. Jahrhundert. Offensichtlich setzten die Mönche die Anfänge ihres Konventes im 7. Jahrhundert an. Zudem war es ihnen wichtig zu verdeutlichen, dass ihr Kloster unter dem Schutz des Papstes stand. Dass die Mitglieder der Gemeinschaft ihre Anfänge nicht im 5. Jahrhundert verorteten, kommt zudem dadurch zum Ausdruck, dass Romanus und Lupicinus in liturgischen Schriften des Klosters keine Erwähnung finden.<sup>184</sup>

#### 8.4 Drei Versionen, eine Geschichte

Über die Anfänge des Klosters mit dem gegenwärtigen Namen Romainmôtier existieren mindestens drei verschiedene Erzählungen: Die eine beginnt im 5. Jahrhundert mit der Gründung des Konventes durch Lupicinus und Romanus, die zweite ungefähr 200 Jahre später mit dem Klosterbau durch Ramnelenus, einen Schüler Columbans. Die dritte Darstellung setzt die Errichtung des Klosters ebenfalls im 7. Jahrhundert an, schreibt sie jedoch Chlodwig II. zu.

---

181 S. Clem. II. epist. ad Hen.

182 S. Cart. Rom. Praef.

183 S. Pahud 2003, 28–32.

184 Darauf hat bereits Besson 1904, 191 hingewiesen.

Die Differenzen dieser Gründungsberichte werden in der Forschung verschieden interpretiert: Marius Besson und Jean-Pierre Cottier erklären sich die Darstellung im Cartularium von Romainmôtier mit der Annahme, dass im Zuge der Invasion der Alamannen in den Jahren 610–611 n. Chr. das Kloster zerstört und damit jegliche Bindung zur Jurabewegung unterbrochen wurde.<sup>185</sup> Laurent Ripart hingegen erachtet einen solchen Bruch als unwahrscheinlich und stellt die ursprüngliche Gründung des Konventes durch die Jurabewegung infrage.<sup>186</sup> Gilbert Coutaz und Alexandre Pahud wiederum nehmen an, dass es sich bei der Urkunde des Papstes Gregor V. sowie beim Brief des Papstes Clemens II. um Fälschungen handelt, die durch die Mönche des Klosters Romainmôtier vorgenommen oder durch welche sie getäuscht worden seien. Die Fälschungen seien sowohl gesellschafts- als auch kirchenpolitisch motiviert gewesen: Das Ziel sei gewesen, dem Konvent eine königliche Gründung zu attestieren und ihn unter den Schutz Roms zu stellen.<sup>187</sup> Aufgrund der vage formulierten Informationen zu den Ursprüngen des Klosters Romainmôtier in der *Praefatio* des Cartulariums geht Pahud, der das Dokument ediert und sich daher ausführlich mit ihm beschäftigt hat, zudem davon aus, dass die Mönche im 12. Jahrhundert hinsichtlich der Ursprünge ihres Konventes selbst unsicher waren.<sup>188</sup>

Tatsächlich werden in der *Praefatio* des Cartulariums keine eindeutigen Aussagen zur Gründung des Konventes gemacht. Der Bericht über die Anfänge des Klosters beginnt mit den Worten: «Der erste Erbauer dieses Ortes war der König Chlodwig, wie es Papst Gregor, als er das Privileg unserem sehr frommen Vater Odilo übergab, ganz offenkundig schrieb.»<sup>189</sup> In der Vergangenheit wurde das Cartularium oftmals ungenau gelesen und falsch interpretiert, weshalb angenommen wurde, dass es die Gründung des Konventes im 7. Jahrhundert verorte. Im Zuge dessen wurde den Mönchen, die für die Zusammenstellung der Schrift verantwortlich waren, unterstellt, die

---

<sup>185</sup> S. Besson 1904; Cottier 1948, 17–43.

<sup>186</sup> S. Ripart 2017, 173–175.

<sup>187</sup> S. z. B. Coutaz 2001 sowie Pahud 2003.

<sup>188</sup> S. Pahud 2003, 22 f.

<sup>189</sup> Cart. Rom. Praef.: *Primus enim edificator ipsius loci Flodoveus rex fuit, sicut papa Gregorius piissimo patri nostro Odiloni privilegium tradens apertissime scripsit.* Bei Odilo handelt es sich um den damaligen Abt von Cluny.

Ursprünge des Klosters Romainmôtier im 5. Jahrhundert absichtlich zu verschweigen.<sup>190</sup> In der Tat ist jedoch weder in der *Praefatio* des Cartulariums noch in der überlieferten Urkunde Gregors V. die Rede von einer Gründung des Klosters. Vielmehr wird darüber berichtet, dass Chlodwig ein Klostergebäude erbaute.

Auch in der *Vita Columbani* wird zur Beschreibung der Tätigkeit des Ramnelenus die Wendung *monasterium construere* verwendet.<sup>191</sup> Die überlieferten Quellen legen somit nahe, dass das Kloster mit dem späteren Namen Romainmôtier durch die Jurabewegung gegründet und durch Ramnelenus erweitert wurde. Pascal Pradiés These, dass Wandregisel während seines Aufenthaltes in Romainmôtier Grundsätze der *Regula Benedicti* sowie der *Regula monachorum* Columbans kennenlernte,<sup>192</sup> spricht ebenso für die Gründung des Konventes durch die Jurabewegung. Da zahlreiche Vorstellungen, welche in der *Vita patrum Iurensium* überliefert sind, Eingang in die Benediktsregel gefunden haben,<sup>193</sup> ist gut möglich, dass bestimmte Tugenden wie die Demut und der Gehorsam, die Pradié der Benediktsregel zuordnet, durch die Jurabewegung in den Konvent kamen. Pradiés Annahme sollte jedoch kritisch betrachtet werden: Obwohl seine Untersuchungen durchaus eine Abhängigkeit der *Vitae Wandregisili* von der *Regula Benedicti* und der *Regula monachorum* Columbans aufzeigen, kann damit weder ausgesagt werden, dass Wandregisel selbst mit den beiden Regelschriften in Kontakt kam, noch belegt werden, dass er die beiden Werke in Romainmôtier kennenlernte.

Inwiefern Chlodwig II. in den Klosterbau des Ramnelenus involviert war, muss an dieser Stelle offenbleiben: Entweder war er in irgendeiner Weise an der Errichtung beteiligt oder die Urkunde Gregors V. ist gefälscht. Auch die Frage, weshalb die Mönche von Romainmôtier im 12. Jahrhundert die Anfänge ihrer Gemeinschaft im 5. Jahrhundert nicht erwähnten, kann nicht endgültig geklärt werden. Grenzten sie sich absichtlich von der Jurabewegung ab, um eine grössere Nähe zum fränkischen Königshof und zu Rom beanspruchen zu können? Oder wurde der Konvent zu Beginn des 6. Jahr-

---

190 S. z. B. Coutaz 2001. Aufgedeckt hat dieses Missverständnis Pahud 2003.

191 S. Jonas vit. Columb. 14.

192 S. Pradié 2001.

193 S. das Kapitel III 12 der vorliegenden Untersuchung.

hunderts tatsächlich ausgelöscht und mit ihm die Erinnerung an die ursprüngliche Gründung am selben Ort? Falls Pradiés Vermutung stimmt und Wandregisel während seines Aufenthaltes in Romainmôtier neben der *Regula monachorum* Columbans Grundsätze der *Regula Benedicti* kennenlernte, ist die These eines Bruches zu Beginn des 7. Jahrhunderts mit grosser Wahrscheinlichkeit zu verwerfen. In diesem Fall wäre die kirchenpolitische Orientierung zu Rom mit einer absichtlichen Abgrenzung von den Juraklöstern einhergegangen.

Auch wenn angenommen werden kann, dass das Kloster Romainmôtier ursprünglich durch die Jurabewegung gegründet wurde, sollte dessen Name nicht vorschnell als ein Hinweis auf den Gründervater Romanus gedeutet werden. Etienne Muret und Wulf Müller zeigten auf, dass es sich bei den Formen *romanis*, *romaninse*, *romonensi* und *romanensi*, die in den *Vitae Wandregisili* und dem Cartularium von Romainmôtier verwendet werden, um Varianten von Ramnelenus handelt und der Name des Konventes folglich mit «Kloster des Ramnelenus» übersetzt werden sollte.<sup>194</sup> Jean-Daniel Morerod und Alexandre Pahud wandten dagegen ein, dass in der Merovingezeit oftmals grammatikalisch inkorrekte Formen verwendet wurden. Deshalb schien ihnen die Bedeutung «das Kloster des Ortes, wo Römer waren», die Ernest Nègre sowie Albert Dautaz und Charles Rostaing vorschlugen, plausibler.<sup>195</sup> Ausgrabungen belegen, dass der Ort tatsächlich seit dem 1. Jh. v. Chr. von den Römern besiedelt war.<sup>196</sup>

Die mehrdeutige Etymologie des Namens Romainmôtier und die Diskussionen darum widerspiegeln unterschiedliche Perspektiven auf die Geschichte des Konventes. Dabei handelt es sich um verschiedene Versionen einer Geschichte, die wie folgt rekonstruiert werden kann: An einem Ort, an dem bereits in vorchristlicher Zeit eine römische Siedlung existierte, wurde im 5. Jahrhundert durch Romanus ein Kloster gegründet, das im 7. Jahrhundert von Ramnelenus erneuert und erweitert wurde. Der Konvent wurde über die Zeit hinweg *monasterium Romanum/Romanis* genannt. Dabei han-

---

194 S. Muret 1923; Müller 1992.

195 S. Morerod 2001, 281 f.; Pahud 2003, 33–35, die sich auf Nègre 1990 sowie Dautaz/Rostaing 1963, 562 beziehen.

196 S. Eggenberger 2020, 227.



delt es sich um eine Bezeichnung, die in ihrer Vieldeutigkeit die Geschichte abbildet.

## 9. Politisches Engagement als christliches Lebensideal

Die Untersuchungen haben gezeigt, dass bei den politischen Beziehungen der frühen Juragemeinschaften zwischen gesellschafts- und kirchenpolitischen Verbindungen unterschieden werden kann, wobei beachtet werden muss, dass beide Bereiche in der Spätantike und im Frühmittelalter generell und in Gallien im Besonderen nicht strikt getrennt werden können. Grund dafür ist, dass die gallorömische Oberschicht in dieser Zeit an politischem Einfluss verlor. Diese Tatsache bewegte viele Aristokraten dazu, sich in einem ersten Schritt der Kirche zuzuwenden, was häufig mit der Entscheidung für einen monastischen Lebensstil einherging,<sup>197</sup> um schliesslich ein geistliches Amt zu übernehmen und auf diese Weise Einfluss auf Kirche und Gesellschaft ausüben zu können.<sup>198</sup> Hilarius von Arles, Avitus von Vienne und Gregor von Tours können hierfür als Beispiele dienen: Alle entstammten der gallorömischen Oberschicht und hatten in ihrem Handeln nicht nur isoliert die Kirche, sondern die gesamte Gesellschaft im Blick. Da ihr Interesse an den Juragemeinschaften allerdings grundlegend von demjenigen der gallorömischen Aristokraten differierte, die kein kirchliches Amt bekleideten, ist die Unterscheidung für die vorliegende Analyse gewinnbringend. Als gesellschaftspolitische Beziehungspartnerinnen und Beziehungspartner werden dabei jene bezeichnet, die zum untersuchten Zeitpunkt politischen Einfluss ausüben konnten, der an kein kirchliches Amt gekoppelt war – im Bewusstsein darüber, dass einige, wie beispielsweise Sidonius Apollinaris, später zu kirchlichen Würdenträgern wurden. Als kirchenpolitische Akteure hingegen werden diejenigen mit einem geistlichen Amt verstanden.

---

<sup>197</sup> Viele dieser Aristokraten schlossen sich den monastischen Gruppierungen auf den Inseln Lero und Lerina an, welche zur «Pflanzschule des gallischen Klerus» (Prinz 1988, 48) wurden.

<sup>198</sup> Darauf weisen unter anderen Markus 1993, insb. 199 f. sowie Bartlett 2001 hin.

## 9.1 Die Einmischung der Juramönche in das politische Geschehen

Zwei Berichte in der *Vita patrum Iurensium* informieren über das politische Handeln der Juramönche: zum einen derjenige über Lupicinus' Verwicklung in die Anklage und Verurteilung des Agrippinus, zum andern derjenige über den Einsatz des Juravaters für die Befreiung der unrechtmässig unterdrückten Menschen vor Hilperich. In beiden Berichten setzt sich Lupicinus für Personen ein, die unfair behandelt werden und selbst nicht für ihre Rechte eintreten können, weil sie sich in der schwächeren Position befinden. Im Bericht über die Bürgerschaft des Lupicinus wird dessen seelsorgerliche Funktion hervorgehoben: Während der Verurteilung, der Einkerkierung und der Flucht des Agrippinus steht ihm Lupicinus bei und unterstützt ihn psychisch mit tröstenden Worten wie auch physisch mit Essen.<sup>199</sup> Die Erzählung des anonymen Hagiografen von der Begegnung des Lupicinus' mit Hilperich zeigt zudem, dass die Juramönche im Kampf gegen Ungerechtigkeiten mit den Burgundern zusammenarbeiteten. Ergänzend veranschaulicht Gregors Bericht über die Begegnung des Lupicinus mit Hilperich, dass die Burgunder den Juragemeinschaften allgemein wohlgesinnt waren und sie über eine längere Zeitspanne materiell und finanziell unterstützten.<sup>200</sup>

Sidonius Apollinaris' Brief an Domnulus gibt ferner Auskunft über die Vernetzung der Jurakonvente mit einflussreichen Aristokratinnen und Aristokraten und die Hochachtung, die den Mönchen und Nonnen von aristokratischer Seite her entgegengebracht wurde. Diese Verbindungen eröffneten eine weitere Möglichkeit der politischen Aktivität: die Einflussnahme durch Vorbild.<sup>201</sup>

Die Jurakonvente standen mit Mitgliedern der gallorömischen Oberschicht und des burgundischen Königshauses in Kontakt. In dieser Position fungierten sie als eine Art Bindeglied zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen, die im frühmittelalterlichen Gallien Machtpositionen innehatten und miteinander kooperieren mussten, dabei jedoch oftmals in Auseinandersetzungen gerieten. Die Analysen der verschiedenen gesellschaftspolitischen Beziehungen belegen, dass sich die Juragemeinschaften nicht nur mit einer

---

199 S. das Kapitel IV 1 der vorliegenden Studie.

200 S. das Kapitel IV 2.

201 S. das Kapitel IV 3.

der Seiten verbündeten und gegen die andere ankämpften. Vielmehr wird Lupicinus als ein Abt dargestellt, der an guten Beziehungen zu Gallorömerinnen und Gallorömern wie auch zu Burgundern interessiert war. Sein Engagement kann aus heutiger Sicht als «christliche Sachpolitik» bezeichnet werden: Die überlieferten politischen Handlungen sind stets vom christlichen Grundwert der Nächsten-, Selbst- und Gottesliebe angetrieben<sup>202</sup> und somit eng an karitative Anliegen geknüpft. Folglich ist die karitative Betätigung der Juramönche von politischer Bedeutung.<sup>203</sup>

## 9.2 Das kirchenpolitische Interesse von Bischöfen an den Juraklöstern

Die kirchenpolitischen Verbindungen der Juragemeinschaften unterschieden sich im Vergleich zu denjenigen mit gallorömischen Aristokratinnen und Aristokraten und dem Burgunderkönig Hilperich insbesondere in einem Aspekt: Während sich Lupicinus in der Darstellung des anonymen Hagiografen durch sein Engagement für Gerechtigkeit aktiv in das gesellschaftspolitische Geschehen einmischte, waren es den Quellen zufolge die Bischöfe Hilarius von Arles, Avitus von Vienne und Gregor von Tours, welche an einer Verbindung zu den Juragemeinschaften interessiert waren und mit ihnen den Kontakt suchten, wogegen sich die Juraväter oftmals auflehnten. Die Schilderungen in den Kapiteln 18 und 19 der *Vita patrum Iurensium* legen nahe, dass Hilarius den Juravater Romanus überrannte und für seine Machtausweitung instrumentalisieren wollte;<sup>204</sup> ebenso bezeugt Avitus' *Epistula XVI* die Einmischung des Bischofs von Vienna in innergemeinschaftliche Angelegenheiten.<sup>205</sup> Gregors *De Lupicino atque Romano* schliesslich ist als ein Versuch zu verstehen, die Juraväter in kirchliche Strukturen einzubinden.<sup>206</sup>

Die Analysen zeigen, dass die Bischöfe offenbar ein Interesse daran hatten, enge Kontakte zu den Juragemeinschaften zu knüpfen und damit das

<sup>202</sup> Vgl. Lev 19,18; Mt 22,37–39; Mk 12,30f.; Lk 10,27.

<sup>203</sup> Darauf wird im Kapitel V 2 näher eingegangen.

<sup>204</sup> S. das Kapitel IV 5 dieser Studie.

<sup>205</sup> Dies wird im Kapitel IV 6 aufgezeigt.

<sup>206</sup> S. das Kapitel IV 7.

Ziel verfolgten, ihre Machtposition auszudehnen beziehungsweise die Konvente oder deren Geschichte beeinflussen zu können. Die Kongregationen waren aufgrund ihrer breiten Vernetzung mit Menschen unterschiedlicher Gesellschaftsschichten, Herkunft und Glaubenszugehörigkeit und ihrer damit einhergehenden Einflussmöglichkeiten besonders interessant für die Bischöfe: Vermutlich erhofften sich die kirchlichen Würdenträger, durch eine Kontrolle über die Juragemeinschaften oder deren Geschichte, Macht auf die breite Gesellschaft ausüben zu können. Wie bereits erwähnt, ergriffen nebst kirchlichen ebenso weltliche Autoritätspersonen diese Chance und verbündeten sich mit den Juragemeinschaften. So ist überliefert, dass auch Hilperich an einer guten Beziehung zu den Juragemeinschaften interessiert war. Hierbei ist auf die analoge Situation bei der Neugründung in Acaunum hinzuweisen, in welche Avitus von Vienne sowie Hilperichs Grossneffe Sigismund involviert waren.

### 9.3 Entwicklungen innerhalb der politischen Beziehungen

In der *Vita patrum Iurensium* wird deutlich, dass die Einbindung der Juraväter in politische Angelegenheiten mehrere Veränderungen durchlief. Während Romanus zunächst als ein Abt beschrieben wird, der von Hilarius für die Ausweitung seiner Machtansprüche instrumentalisiert wurde, widersetzte er sich später, als er in Genava aufgehalten wurde, der Vereinnahmung durch den Bischof. Von Lupicinus sind keine Konfrontationen mit kirchlichen Amtsträgern überliefert; vielmehr wird er als derjenige Abt dargestellt, der mit weltlichen Autoritäten in Kontakt und Verhandlung trat. Eugendus schliesslich wird als ein Abt beschrieben, der gegenüber kirchlichen Ämtern generell und der Priesterweihe von Mönchen im Spezifischen äusserst skeptisch war.

In den beiden Viten der Juraväter wird Lupicinus somit als derjenige Abt geschildert, der auf ideale Weise in das politische Geschehen involviert war: Weil er sich mit keinen Bischöfen auseinandersetzen musste, die ihn vereinnahmen wollten, hatte er mehr Zeit und Energie, die er beispielsweise in sein Engagement für Gerechtigkeit und schliesslich für das Wohl der Gesellschaft investieren konnte.

Bei den Versuchen der gallischen Bischöfe, Einfluss auf die Juragemeinschaften zu nehmen, ist ebenfalls eine Entwicklung festzustellen. Der anonyme Hagiograf berichtet, dass Hilarius Romanus ohne zu fragen zum Priester weihte und damit seine Macht ausweiten wollte; Letzteres sei ihm allerdings misslungen. Avitus hingegen ging heimtückischer vor: Er versuchte, auf den Konvent in Condatisco Einfluss zu nehmen, indem er einen direkten Austausch mit dem Prior der Gemeinschaft pflegte. Vermutlich scheiterte jedoch auch dieses Unterfangen. Gregor schliesslich versuchte nachträglich, Lupicinus und Romanus als isolierte Asketen darzustellen und damit seine Version der Geschichte des Lupicinus und Romanus im kollektiven Gedächtnis zu verankern. Damit verfolgte er das Ziel, die Juraväter längerfristig in kirchliche Strukturen einzubauen. Es ist davon auszugehen, dass dieses Vorhaben nur bedingt erfolgreich war, denn bei den erhaltenen mittelalterlichen liturgischen Schriften sind, wie bei den heutigen, üblicherweise Ausschnitte der *Vita patrum Iurensium* und nicht des *Liber vitae patrum* integriert. Zudem ist Gregors Vita der Juraväter im Vergleich mit der anonymen Vita bisher auch in der Wissenschaft kaum Beachtung geschenkt worden.

## V Auswertung

Die vorliegende verflechtungsgeschichtliche Analyse beleuchtet die Einbettung der frühen Juragemeinschaften in ihrem sozialgeschichtlichen und literarischen Kontext und legt dar, welche Vorstellungen einer idealen christlichen Lebensweise die beiden Hagiografen der Juraväter in ihren Werken vermitteln. Nebst der anonymen *Vita patrum Iurensium* und Gregor von Tours' *De Lupicino atque Romano* dienen die *Epistula* IV 25 des Sidonius Apollinaris an Domnulus und die *Epistula* XVI des Avitus von Vienne an Viventiolus als Hauptquellen für die Untersuchung. Dieses erstmalige Beiziehen aller überlieferten Quellen zur frühen Jurabewegung ermöglicht insbesondere, bisher verborgene gesellschafts- und kirchenpolitische Zusammenhänge zu beleuchten.

### 1. Bündelung und Reflexion

Die Untersuchungen zeigen, dass die Juragemeinschaften trotz des Verlangens nach Rückzug, welches zu Beginn der Viten erwähnt wird, in ein umfassendes soziales und literarisches Netzwerk eingebunden waren. Dabei handelt es sich nicht um ein Auseinanderklaffen von Ideal und Realität, sondern vielmehr um zwei entgegengesetzte Ideale, welche die Juragemeinschaften prägten. Der anonyme Hagiograf vermittelt den Eindruck, dass die Konvente – in Beschäftigung mit Berichten über Antonius und Paulus sowie mit dem Werk *De laude eremi* des Eucherius – einerseits die Ansicht entwickelten, dass ein Leben in Einsamkeit dazu beitrage, sich ganz auf Gott auszurichten, was schliesslich zu einer grösseren Vollkommenheit führe. Andererseits hätten sie in Auseinandersetzung mit Schriften von und über Basilius von Caesarea und Martin von Tours zugleich erkannt, dass das zentrale christliche Gebot der Nächsten-, Selbst- und Gottesliebe in Isolation von der

Aussenwelt nicht erfüllt werden könne, weshalb sie von Beginn an einen besonderen Fokus auf die Fürsorge für Notleidende legten.

Bereits Matheus Figuinha hat auf die Spannung zwischen dem Zurückgezogenheitsideal und der Vernetzung der Juramönche aufmerksam gemacht. Da er an der Beziehung der Gemeinschaften zur Umwelt interessiert war, wies er vor allem auf ihre Abhängigkeit von Wetter, Boden und Klima sowie von guten Anschlüssen an Verkehrswege und vom Burgunderkönig Hilperich hin.<sup>1</sup> Die Untersuchungen der vorliegenden Studie bestätigen diese Beobachtungen und erweitern sie: Wie aufgezeigt wird, waren die Jurageinschaften fest in die gallorömische Gesellschaft integriert. Die *Vita patrum Iurensium* und teilweise auch Gregors *De Lupicino atque Romano* geben darüber Auskunft, dass die Juramönche Verbindungen zu Menschen unterschiedlicher Schichten, Herkunft und Religion pflegten und sich rege mit Texten anderer monastischer Bewegungen auseinandersetzten, weshalb davon auszugehen ist, dass die Mönche von Anfang an soziale und literarische Kontakte hatten und sich das Netzwerk der Juraklöster stetig entwickelte und vergrösserte.<sup>2</sup>

Zur inhaltlichen Strukturierung des komplexen Netzwerks der Jurageinschaften werden die Verbindungen der Jurageinschaften zu verschiedenen Personen und Personengruppen in der vorliegenden Studie in drei analytische Kategorien geteilt: in karitative, bildungsvermittelnde und politische Verbindungen. Die Attribute stehen für die primären Funktionen, die durch die Beschäftigung mit den überlieferten Quellen entwickelt werden und den Verbindungen aus heutiger Forschungsperspektive zugewiesen werden können. Die Kategorisierung ermöglicht, verschiedene Beziehungen, die ähnliche Charakteristika aufweisen, miteinander in ein Verhältnis zu setzen, und dadurch Dynamiken innerhalb sowie zwischen den drei Gruppen von Verbindungen offenzulegen. Durch die Einteilung wird zudem deutlich, dass in der *Vita patrum Iurensium* erstens die Fürsorge für Menschen ausserhalb der Konvente, zweitens die Förderung von intellektueller und lebenspraktischer Bildung sowie drittens die politische Positionierung als zentrale Bestandteile eines vollkommenen christlichen Lebens genannt werden. Dem

---

1 S. Figuinha 2019, insb. 106.

2 In diesem Punkt ist Yaniv Fox zu widersprechen, der davon ausgeht, dass die Konvente zunächst abge sondert von der Aussenwelt existierten, s. Fox 2018, 279.

anonymen Hagiografen zufolge richtete jeder der drei Juraäbte einen besonderen Fokus auf einen dieser drei Aspekte: Während Romanus als derjenige Abt geschildert wird, der den hauptsächlichlichen Schwerpunkt seines Handelns auf die Betreuung von Menschen innerhalb und insbesondere ausserhalb der Gemeinschaften legte, wird Lupicinus als derjenige dargestellt, der sich in das politische Geschehen einmischte und sich für Gerechtigkeit einsetzte. In Eugendus hingegen erfüllte sich gemäss dem anonymen Hagiografen das Ideal der vernetzten Bildung: Während seiner Abtszeit hatte Bildung in den Juragemeinschaften einen höheren Stellenwert als je zuvor.

Gregor schildert die Jurakonvente deutlich isolierter als der anonyme Autor und berichtet lediglich über zwei Begegnungen des Romanus und Lupicinus mit Menschen ausserhalb der Gemeinschaften. Seine Erzählung über die Wunderheilung von Leprakranken durch Romanus unterstützt die These, dass dessen Handeln vor allem auf die Fürsorge für Notleidende fokussiert war, und der Bericht über Lupicinus' Begegnung mit Hilperich bestätigt die Auffassung, dass dieser für Verhandlungen mit weltlichen Machthabern zuständig war. Ähnlich wie der anonyme Hagiograf war Gregor somit der Meinung, dass die karitative Betätigung einen wichtigen Aspekt in einem vollkommenen christlichen Leben darstellt. Mit seiner Version der Geschichte über die Begegnung des Lupicinus mit Hilperich intendierte er allerdings in erster Linie, die finanzielle und materielle Abhängigkeit der Juragemeinschaften von den Burgundern zu betonen. Indem er zudem die bildungsvermittelnden und kirchenpolitischen Verbindungen der Konvente zu anderen monastischen Bewegungen nicht erwähnte, versuchte er, die Einbettung der Juragemeinschaften in ein monastisches Netzwerk und ihre Machtstellung in der zeitgenössischen Gesellschaft zu verschweigen.

Die differierenden Schilderungen der Netzwerke und Lebensideale in den beiden Viten der Juraväter sind im Wesentlichen das Resultat verschiedener Perspektiven und damit verbundener Intentionen. Da davon auszugehen ist, dass der anonyme Hagiograf zur Abtszeit des Eugendus selbst in den Juraklöstern wohnte, entsprechen seine Schilderungen zum Teil dem Selbstverständnis der Juragemeinschaften zu Beginn des 6. Jahrhunderts. Dabei ist anzumerken, dass es sich um *eine* Perspektive *eines* Juramönchs handelt; wie die *Vita patrum Iurensium* und Avitus' Brief an Viventiolus überliefern, herrschte in den Juragemeinschaften oftmals auch Uneinigkeit. Im Unterschied zur *Vita patrum Iurensium* gibt Gregors *De Lupicino atque Romano*



Aufschluss über die Aussensicht eines Bischofs auf die Jurakonvente gegen Ende des 6. Jahrhunderts. Die vorliegende Studie profitiert von beiden Schriften und zieht zudem die beiden erwähnten Briefe bei: Die meisten Informationen über die Vernetzung und die Lebensideale der Juragemeinschaften können aus der anonymen Vita gewonnen werden, wobei Gregors Vita sowie die beiden Briefe des Sidonius und Avitus als wichtige ergänzende und teilweise relativierende Quellen beigezogen werden.<sup>3</sup>

Zur Untersuchung des Netzwerks der Juragemeinschaften wird auf methodischer Ebene die verflechtungsgeschichtliche Herangehensweise gewählt. Indem bei der Untersuchung der einzelnen Verbindungen stets auch das grössere Netzwerk der Juraklöster im Blick behalten wird, werden nicht nur Erkenntnisse über direkte Verbindungen der Juramönche und Juranonnen mit geistlichen und weltlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sowie mit früheren, zeitgenössischen und späteren monastischen Bewegungen gewonnen. Auch diverse Beziehungen der Beziehungspartnerinnen und Beziehungspartner der Jurakonvente untereinander werden aufgedeckt, wodurch verschiedene Dynamiken innerhalb und zwischen den karitativen, bildungsvermittelnden und politischen Verbindungen aufgezeigt werden. Damit wird die Grundlage für weiterführende Untersuchungen geschaffen: Eine eingehendere Analyse des grösseren Netzwerks der Jurakonvente verspricht zusätzliche Erkenntnisse über soziale und literarische Vernetzungen im spätantiken Gallien.

Die Anwendung des verflechtungsgeschichtlichen Ansatzes bei der Analyse frühmittelalterlicher monastischer Netzwerke stellt ein Novum dar. Die Studie möchte eine Art und Weise aufzeigen, wie diese Herangehensweise für die Erforschung frühmittelalterlicher Forschungsgegenstände im Allgemeinen und monastischer Netzwerke im Spezifischen fruchtbar gemacht werden kann, und andere Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen ermutigen, den Ansatz auf ihre eigenen Untersuchungen anzuwenden. Im Besonderen möchte sie Historikerinnen und His-

---

3     Bereits Diem 2013b, 177 hat darauf aufmerksam gemacht, dass Gregors Werke im Allgemeinen «both an extension and a corrective to a monastic history based on sources produced solely within monasteries» bilden. Im Falle der vorliegenden Untersuchungen kann den genannten Briefen des Sidonius und Avitus eine ähnliche Funktion zugesprochen werden.

toriker einladen, sich mit der verflechtungsgeschichtlichen Herangehensweise und der Kategorisierung von Verbindungen, die in dieser Untersuchung gewählt werden, kritisch auseinanderzusetzen und sich auf diese Weise von der vorliegenden Analyse für ihre eigene Arbeit inspirieren zu lassen. Der Mehrwert, den die verflechtungsgeschichtliche Perspektive bringt, zeigt auch die anschließende Darlegung des von den beiden Hagiografen der Juraväter vermittelten Lebensideals sowie der funktionsübergreifenden Netzwerke der Juraklöster.

## 2. Aspekte eines idealen christlichen Lebens

In den beiden Viten kommen nebst dem bildungsvermittelnden, karitativen und politischen Engagement weitere Aspekte eines vollkommenen christlichen Lebens zum Ausdruck. Dabei handelt es sich im Wesentlichen um Facetten einer asketischen Lebensweise. Nachfolgend soll resümiert werden, in welchem Zusammenhang die verschiedenen Gesichtspunkte stehen, die dem anonymen Autor und teilweise auch Gregor zufolge einen idealen Lebensstil auszeichnen. Dabei werden die Perspektiven der beiden Hagiografen nicht als konkurrierende, sondern als sich ergänzende und relativierende Sichtweisen dargestellt.

### 2.1 Askese

Der anonyme Hagiograf vermittelt die Ansicht, dass eine asketische Lebensweise einen der wichtigsten Aspekte eines vollkommenen christlichen Lebens darstelle. Sie beinhalte insbesondere Bescheidenheit bei der Nahrungsaufnahme und Kleidung, eine Reduktion des Schlafs, den Verzicht auf Eigentum und Sexualität sowie die Überwindung von Lastern und das Einüben von Tugenden, wobei die Einteilung des Tages in Zeiten der Arbeit, der Lesung und des Gebets hilfreich sei. Im Falle der weiblichen Askese wird zudem das Ideal einer sozialen Askese vermittelt: Die Isolation stellt eine Übung im Verzicht auf Kontakte mit der Aussenwelt dar.

Als wichtigste monastische Tugend wird in der *Vita patrum Iurensium* die Demut hervorgehoben. Mehrmals wird betont, dass sie zur Überwindung der meisten Laster beitragen könne, denn der Ursprung der negativen Hal-

tungen und Handlungen wird in ihrer Abwesenheit – im Hochmut – gesehen. Weil die Übernahme eines kirchlichen Amtes oftmals mit der Entwicklung von Stolz einhergehe, steht der anonyme Autor Mönchen, die Priester oder Bischöfe werden, skeptisch gegenüber.

Die asketische Grundhaltung der Jurabewegung führte somit zu einer klaren Positionierung in einem bedeutenden kirchenpolitischen Konflikt, der zwischen verschiedenen christlichen Kreisen im spätantiken Gallien herrschte. Dieser drehte sich um das Verhältnis von Askese und kirchlicher Machtposition: Während Christinnen und Christen, die derselben Gesinnung waren wie der anonyme Hagiograf, überzeugt waren, dass eine enthaltsame, bescheidene Lebensweise nicht mit der Übernahme eines kirchlichen Amtes vereinbar sei, wählten andere bewusst einen asketischen Lebensstil, um schliesslich eine höhere geistliche Position und damit gesellschaftlichen Einfluss zu erreichen.<sup>4</sup> Zu dieser zweiten Gruppe gehörten vorwiegend gallorömische Aristokraten, die durch den Machtverlust Roms in Gallien an Autorität eingebüsst hatten. Innerhalb des Netzwerks der Juraklöster sind vor allem Honoratus, Eucherius und Hilarius dazuzuzählen. Sie alle kamen aus der gallorömischen Oberschicht und hatten ihre monastische Bildung in Lerinum genossen, woraufhin sie in Arelate oder Lugdunum zu Bischöfen ernannt wurden. Der Umgang mit Schriften von und über Honoratus, Eucherius und Hilarius zeigt exemplarisch, dass sich die Juragemeinschaften von Christinnen und Christen, die eine Auffassung vertraten, die sich von ihrer eigenen unterschied, nicht gänzlich distanzieren. Vielmehr setzten sie sich mit den Vorstellungen unterschiedlicher monastischer Bewegungen kritisch auseinander und würdigten deren Gründer – im Falle des Honoratus und Eucherius – als *patres*, (Mönchs-)Väter.

---

4     Darauf gehen unter anderen Markus 1993, 199–201 und Diefenbach 2013, 120–123 ein. Der Konflikt wurde im Wesentlichen innerhalb der gallorömischen Oberschicht ausgetragen, betraf jedoch, wie die vorliegenden Untersuchungen belegen, auch monastische Bewegungen wie die Jurakonvente, deren Mitglieder nicht zwingend aristokratischer Herkunft waren.

## 2.2 Vernetze Bildung

Ähnlich verhält es sich mit anderen Vorbildern, mit deren Idealen sich die Mitglieder der Jurakonvente befassten. Die *Vita patrum Iurensium* zeigt, dass die Gemeinschaften keine monastische Bewegung unmittelbar nachahmten, sondern durch die Beschäftigung mit verschiedenen Strömungen ihre eigene Auffassung davon entwickelten, welche Aspekte ein vollkommenes christliches Leben umfasst. Dabei dienten unter anderen Schriften und mündliche Berichte über die Unterfangen des Antonius, Paulus, Pachomius, Basilius, Martin von Tours und Johannes Cassian als Inspirationsquellen. Eine ähnliche Funktion nahmen die Juramönche für Johannes und Armentarius aus Acaunum sowie für die Autoren der Benediktus- und Magisterregel ein, die in Auseinandersetzung mit der *Vita patrum Iurensium* ihre eigenen Ansichten entfalteten.

Johannes Cassians Schriften hatten in den Juragemeinschaften eine besondere Stellung inne: Zum einen ist davon auszugehen, dass die Klöster von Beginn an zumindest im Besitz einer Abschrift der *Institutiones coenobiorum* waren. Zum andern wird im Kapitel 174 der *Vita patrum Iurensium* betont, dass Cassians Ideale die einzigen waren, welche die Jurakonvente zu imitieren versuchten. In den Analysen wurde allerdings gezeigt, dass diese Nachahmung im Falle der Selbstversorgung zu einer Differenz zwischen Ideal und Realität führte. Zudem wurde deutlich, dass die Juragemeinschaften die Vorstellungen Cassians in Auseinandersetzung mit monastischen Idealen anderer Strömungen ergänzten. Die Fürsorge für den Nächsten beispielsweise stellte einen Schwerpunkt ihres Wirkens dar, auch wenn diese Ausrichtung bei Cassian nicht vorhanden ist.

Die Mehrzahl der Verbindungen, welche in der anonymen Vita genannt werden, und zugleich auch die meisten, die in dieser Studie untersucht wurden, sind bildungsvermittelnder Art. Dies ist primär auf die Abfassungszeit der *Vita patrum Iurensium* zurückzuführen: In der Vita kommt zum Ausdruck, dass zur Abtszeit von Eugendus ein besonderer Fokus auf dem Lesen und Sich-Auseinandersetzen mit Schriften über die Lebensideale verschiedener monastischer Bewegungen lag und die Weitergabe von Auffassungen von grosser Bedeutung war. Zudem wurde deutlich, dass der anonyme Hagiograf die Entwicklung eigener Ansichten durch die Beschäftigung mit Positionen unterschiedlicher monastischer Bewegungen nicht nur als Mittel zum Zweck

erachtete, um sich eine eigene Meinung zu bilden. Vielmehr geht aus der *Vita* die Haltung hervor, dass diskursive Bildung, welche den reflektierten Akt des Sich-Bildens durch die Auseinandersetzung mit und die Weitervermittlung von Ansichten umfasst, an sich ein Ideal christlichen Lebens sei.

Die Ergebnisse der vorliegenden Studie bestätigen Peter Gemeinhardts Beobachtung, dass Bildung in der «Vormoderne»<sup>5</sup> – also auch in spätantiken und frühmittelalterlichen monastischen Gemeinschaften – häufig darauf ausgerichtet war, einen reflektierten Blick auf sich selbst, auf die Welt und Gott zu finden.<sup>6</sup> Im Falle der Juragemeinschaften bedeutete dies, eine eigene Vorstellung der vollkommenen christlichen Lebensweise zu entwickeln. Wie Gemeinhardt festgestellt hat, stand bei Bildungsprozessen meist das Erlernen von Fertigkeiten im Fokus.<sup>7</sup> Analog ging es auch in den Jurakonventen darum, durch kognitive Reflexionen zu einer praktischen Umsetzung der Ideale zu gelangen. Zudem kann bei der Jurabewegung ein Zusammenspiel zwischen der intellektuellen und lebenspraktischen Bildung<sup>8</sup> des Individuums und derjenigen der Gemeinschaft festgestellt werden: Aus der Sicht des anonymen Hagiografen ging mit dem Eintritt in die Juraklöster idealerweise die Entscheidung einher, die individuelle Formierung von derjenigen der Gemeinschaft abhängig zu machen und sich an den Lebensidealen zu orientieren, die der Abt als geistliches Oberhaupt festlegte.

Durch die praktische Umsetzung ihrer Idealvorstellungen wie auch durch die Abfassung der *Vita patrum Iurensium* beteiligten sich die Juragemeinschaften im Allgemeinen und der anonyme Autor im Besonderen am innerchristlichen Diskurs um die vollkommene Lebensweise. Dieser umfasste folgende Subdiskurse, in denen sich die Jurakonvente positionierten: die Rolle der Enthaltbarkeit, die Bedeutung der Überwindung von Lastern und Einübung von Tugenden, die Wichtigkeit der Einteilung des Tages in Zeiten der

---

5 Gemeinhardt versteht unter «Vormoderne» alle Zeitepochen vor der Frühen Neuzeit, s. z. B. Gemeinhardt 2019c, 447.

6 S. ebd., 448; 453.

7 S. Gemeinhardt 2019a, 29; 2019b, 452.

8 Peter Gemeinhardt spricht in diesem Zusammenhang von «Selbst-Bildung», beschränkt diese jedoch auf Individuen und geht nicht darauf ein, dass die «Selbst-Bildung» einer einzelnen Person in monastischen Kontexten oftmals mit der Formierung der gesamten Gemeinschaft einhergeht, s. Gemeinhardt 2019a, insb. 20–22.

Arbeit, der Lesung und des Gebets, die Bedeutung der vernetzten Bildung, des politischen Engagements sowie diejenige der Fürsorge für Notleidende.

### 2.3 Fürsorge für Bedürftige

Die *Vita patrum Iurensium* vermittelt den Eindruck, dass sich die Jurageinschaften für einen Mittelweg zwischen Weltentsagung und Hinwendung zu den Menschen entschieden: Während sie ihren Sitz in den abgeschiedenen, jedoch zugänglichen Jurawäldern wählten und dabei weltlichen Genüssen möglichst widerstanden, gestatteten sie hilfeschuchenden Menschen, sich in den Juraklöstern aufzuhalten, und wandten sich sowohl auf dem Klosterareal als auch ausserhalb aktiv Notleidenden zu. Dem anonymen Hagiografen zufolge unterstützten sie die Bedürftigen seelisch und körperlich, indem sie ihnen Trost spendeten, sie beherbergten und dabei unter anderem mit Essen versorgten, sie heilten, ihre Befreiung aus ungerechter Unterdrückung bewirkten und sie beiläufig missionierten. Die Schilderungen der Heilungswunder geben zum einen Auskunft über existentielle Probleme der Menschen im 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts, zum andern geben sie Aufschluss über die Erwartungen, welche diese an die Jurageinschaften hatten: Offenbar litten die Menschen oftmals an Krankheiten, die nicht geheilt werden konnten, weshalb sie nur noch auf Wunder hoffen konnten, die den Juramönchen zugetraut und von ihnen erwartet wurden.

Gemäss den beiden Viten bildete das Kümern um Bedürfnisse von Notleidenden einen wichtigen Fokus des Handelns der Juramönche, wobei zum einen kranke Personen generell, zum andern Menschen, die von ausserhalb des Klosters kamen, besondere Zuwendung erhielten. Diese Haltung entspricht derjenigen des Basilius von Caesarea, der als einer der Ersten gilt, der die Fürsorge für notleidende fremde Menschen als eine zentrale Aufgabe einer jeden Christin und eines jeden Christen erachtete.<sup>9</sup> Die theologische Argumentation in der *Regula Basilii* für diese Ausrichtung des christlichen Wirkens dürfte auch die Jurageinschaften beeinflusst haben: In Bezug auf Jesu Aussage in Mt 25 wird dort hervorgehoben, dass Gott einem im Fremden, Kranken und Armen begegne.

---

<sup>9</sup> S. Müller 2009.

Zudem weist das karitative Engagement der Juragemeinschaften eine deutliche Nähe zu demjenigen des Martin von Tours auf. Im Unterschied zu Basilius und in Übereinstimmung mit Martin kümmerten sich die Jurakonvente um Menschen aller Bevölkerungsschichten und somit auch um solche aus der Oberschicht. In der *Vita patrum Iurensium* ist eine Entwicklung von einer Hinwendung zu Bedürftigen hin zu einer Inanspruchnahme der Juramönche durch Notleidende festzustellen. Während sich die Juramönche aktiv um Menschen aller Gesellschaftsschichten kümmerten, waren es der Bischof von Genava und Frauen aus der Oberschicht, welche Romanus oder Eugendus vereinnahmen wollten, was insbesondere den Aristokratinnen gelang. Die Tatsache, dass Eugendus sich in der Darstellung des Autors dieser Inanspruchnahme nicht widersetzte, legt die Annahme nahe, dass die Juragemeinschaften zur Abtszeit des Eugendus auf die finanzielle – und vielleicht auch anderweitige – Unterstützung der Oberschicht angewiesen waren. Ausserdem weist die Angabe, dass die zwei heilungssuchenden Frauen von weiter her kamen als die meisten Menschen, die zur Abtszeit des Romanus und Lupicinus geheilt wurden, zum einen auf den hohen Bekanntheitsgrad von Eugendus' Gemeinschaft hin. Zum anderen kann darin ein Anzeichen dafür gesehen werden, dass sich der Juraabt auch Unterstützung durch weiter entfernte aristokratische Kreise erhoffte.

Mit ihrer Fürsorge für Bedürftige verfolgten die Juragemeinschaften somit unterschiedliche Intentionen, bei denen stets das Wohlergehen aller Beteiligten im Zentrum stand. Indem sie sich um hilfeschuchende Personen kümmerten, sorgten sie für deren physisches und psychisches Wohl auf Erden. Zudem forderten sie die Menschen auf, den Ursprung der Wunder zu suchen und schliesslich selbst eine tugendhafte christliche Lebensweise zu praktizieren. Diese Art von Missionstätigkeit zeigt, dass sie ebenso auf das ewige Heil der Notleidenden bedacht waren. Die *Vita patrum Iurensium* überliefert, dass das Wohl des Nächsten auch innerhalb der Gemeinschaften hochgehalten wurde: Es wird berichtet, dass die Juramönche dieses zeitweise über das eigene stellten. Ausserdem trug Eugendus' Heilung der zwei Aristokratinnen nicht nur zum Wohlergehen der beiden Frauen, sondern ebenso zu demjenigen der Juragemeinschaften bei.

Die Berichte über die Wunderheilungen liefern ausserdem interessante Hinweise auf die hagiografischen Absichten Gregors und des anonymen Verfassers. In beiden Viten wird darüber berichtet, dass nicht nur die Juraäbte

heilen konnten, sondern alle Brüder der Gemeinschaften und einige weitere fremde Menschen dazu befähigt wurden.<sup>10</sup> Die Möglichkeit, Wunderheilungen zu vollbringen, wird als eine Gnadengabe beschrieben, die ein Mensch entweder durch das Führen eines tugendhaften Lebens erlangen oder einer gläubigen Person von einem Juraabt übertragen werden kann. Dabei wird betont, dass prinzipiell jede Person eine ähnliche Lebensweise wie die Juramönche wählen kann und ihr dadurch vergleichbare Fähigkeiten zuteilwerden können. Die indirekte Aufforderung zur Nachahmung ändert jedoch nichts an der Tatsache, dass die beiden Hagiografen mit der Abfassung der Viten intendierten, die Juraäbte als besonders tugendhafte Christen hervorzuheben, welche von jung an die Gabe zum Heilen hatten, wodurch sie deren Verehrung vorantreiben wollten. Auch die Anmerkung, dass an Romanus' Grab Wunder vollbracht wurden, weist auf diese Absicht hin. Der anonyme Autor betont ferner, dass bestimmte Heilungen nur von Eugendus vollzogen werden konnten. So habe allein dieser den Dämon aus einem aristokratischen Mädchen vertreiben können. Diese Betonung passt zur Gesamtintention der Vita, Eugendus als herausragendsten aller Juramönche und -äbte zu beschreiben.

Yaniv Fox hat hervorgehoben, dass die Juragemeinschaften sich bemühten, durch ihr karitatives Engagement in der Gesellschaft eine Beschützerrolle einzunehmen, wodurch sie zahlreiche Kontakte zu Menschen verschiedener Schichten knüpfen konnten.<sup>11</sup> Durch diese Verbindungen gewannen sie an Ansehen, welches ihnen gesellschaftlichen Einfluss ermöglichte. Die Untersuchungen der vorliegenden Studie haben gezeigt, dass die Jurakonvente ebenso durch ihr bildungsvermittelndes Handeln eine Autoritätsposition erlangten: Mittels ihrer Vorbildfunktion konnten sie ihre Vorstellungen eines vollkommenen christlichen Lebens an zahlreiche Menschen wirksam weitervermitteln. Durch den mündlichen Austausch mit Pilgerinnen und Pilgern,

---

<sup>10</sup> S. Diem 2004, 61 f., der diese Bewegung als ein Indiz für eine «transition from a concept of personalised sanctity (the saint as *vir Dei*) to a concept of institutionalised sanctity (monastery as locus sanctus)» gedeutet hat. Dabei muss jedoch beachtet werden, dass die Wunder, welche die verschiedenen Mönche wirkten, auch ausserhalb des Klosterareals stattfanden und die Fähigkeit, Heilungen zu vollbringen, ebenso auf Menschen übertragen wurde, die weder Mitglieder der Juragemeinschaften waren noch sich auf dem Klosterareal aufhielten.

<sup>11</sup> S. Fox 2018, insb. 267.



durch die Niederschrift der *Vita patrum Iurensium* wie auch durch die praktische Umsetzung der eigenen Ideale nahmen die Mitglieder der Gemeinschaften an verschiedenen Subdiskursen um die Frage nach der bestmöglichen christlichen Lebensweise teil. Diese Partizipation am hagiografischen Diskurs implizierte eine gewisse gesellschaftliche Machtposition, welche die Juragemeinschaften durch ihre breite Vernetzung erreichten, und perpetuierte diese zugleich.

## 2.4 Politische Positionierung

Das karitative und bildungsvermittelnde Engagement der Juramönche trug somit dazu bei, dass die Jurakonvente eine Machtposition erlangten, in welcher sie durch die Vermittlung ihrer eigenen Lebensideale gesellschaftlichen Einfluss ausüben konnten.

Wie erwähnt, differierten die Vorstellungen der Juragemeinschaften in einem Aspekt besonders virulent von Auffassungen zahlreicher anderer Christinnen und Christen: in der Frage nach der Vereinbarkeit einer monastischen Demuthaltung mit einem höheren kirchlichen Amt. Damit zusammen hing die Frage, auf welche Weise Einfluss auf die Gesellschaft zu erlangen sei. Während die Juragemeinschaften ihre Autoritätsposition durch ihre vorbildliche Lebensweise erreichten und damit beabsichtigten, zum ewigen Heil zahlreicher Menschen beizutragen, sahen viele gallorömischen Aristokraten die asketische Lebensweise als Mittel zum Zweck, um ein kirchliches Amt und dadurch Einfluss zu erlangen. Der erwähnte Konflikt beschränkte sich allerdings nicht nur auf Meinungsverschiedenheiten. Wie die *Vita patrum Iurensium* und Avitus' Brief an Viventiolus bezeugen, spitzte er sich zu, als Bischöfe versuchten, ihre kirchliche Machtposition auf die Juragemeinschaften auszuweiten. In diesem Zusammenhang ist überliefert, dass sich Romanus mit der Zeit und Eugendus von Anfang an der Vereinnahmung durch Bischöfe widersetzte.

Die *Vita patrum Iurensium* wie auch Avitus' Brief an Viventiolus bezeugen, dass in den Jurakonventen ebenfalls wiederholt Uneinigkeit herrschte, die teilweise dazu führte, dass Mönche – in der Hoffnung, ihre Ideale an einem anderen Ort besser umsetzen zu können – aus den Klöstern austraten. Einer von ihnen war vermutlich auch Viventiolus. Wie aufgezeigt worden ist,

weisen die beiden genannten Quellen darauf hin, dass er in den Juragemeinschaften äusserst umstritten war. Sein Bruch mit diesen steht stellvertretend für die Absage der Jurakonvente an eine bischöfliche Vereinnahmung.

Dem anonymen Hagiografen zufolge zogen die Juragemeinschaften der Verbindung mit Bischöfen diejenige mit einflussreichen Personen vor, die kein kirchliches Amt innehatten. Insbesondere Lupicinus nutzte die Kontakte, um sich aktiv in das politische Geschehen einzumischen und dafür zu sorgen, dass sich ungerechte Verhältnisse wieder zum Guten wenden. Die Motivation für das politische Engagement bildete für den Juraabt der christliche Grundwert der Nächsten-, Selbst- und Gottesliebe, wodurch sein Handeln eng mit karitativen Anliegen verbunden war.

### 3. Funktionsübergreifende Netzwerke

Auch wenn der Strukturierungsversuch der Verbindungen nach ihren primären Funktionen heuristisch hilfreich ist, stösst er gezwungenermassen an seine Grenzen, denn zahlreiche Beziehungen der Juragemeinschaften zu verschiedenen früheren, zeitgenössischen und späteren monastischen Bewegungen sowie kirchlichen und weltlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen hatten nicht ausschliesslich politischen oder karitativen oder bildungsvermittelnden Charakter. Vielmehr wurde aufgezeigt, dass viele – wenn nicht die meisten – Beziehungen unterschiedliche Aspekte des Zusammenlebens tangierten. Exemplarisch sollen nun einige dieser funktionsübergreifenden Verbindungen hervorgehoben werden.

Ein erstes Beispiel für die enge Verknüpfung von karitativen mit bildungsvermittelnden und politischen Anliegen bilden die Beziehungen der Juragemeinschaften zu Syagria, zu den unrechtmässig unterdrückten *liberi* und dem Burgunderkönig Hilperich wie auch zu Agrippinus. Gemäss dem anonymen Hagiografen war Lupicinus in zwei der Verbindungen involviert, indem er sich in unfairen Situationen einmischte und dafür sorgte, dass diese einen gerechten Ausgang fanden. Damit wurde das Ideal der Fürsorge für den Nächsten an dasjenige des politischen Einstehens für die eigenen christlichen Werte gekoppelt. Die Verbündung mit Agrippinus, Hilperich, den *liberi* wie auch Syagria bewirkte nebenbei, dass die Juramönche zunehmend an gesellschaftlichem Einfluss gewannen, wodurch sie in eine Machtposition

gelangten, die ihnen die Weitervermittlung ihrer Vorstellung eines idealen christlichen Lebens ermöglichte.

Wie bereits Yaniv Fox hervorgehoben hat,<sup>12</sup> bewirkten die überlieferten Wunderheilungen und andere Handlungen, die durch Nächstenliebe motiviert waren – auch jene, die ärmeren Menschen zugutekamen – generell, dass die Juragemeinschaften eine gesellschaftspolitische Autoritätsposition erlangten. Politik, Bildungsvermittlung und Nächstenliebe gehen jedoch nicht nur auf der Ebene des Erzählten, sondern auch auf derjenigen der Erzähler ineinander über: Die Darstellung des karitativen Engagements der Jurabewegung gründet beispielsweise auf einer eingehenden Auseinandersetzung der beiden Hagiografen mit Schilderungen ähnlicher Berichte über monastische Vorbilder, wobei Gregor und der anonyme Autor mit ihren Darstellungen unter anderem kirchenpolitische Ziele verfolgten: Während Gregor beabsichtigte, den Kult der Juraväter in kirchliche Strukturen einzubinden, intendierte der anonyme Autor, die Verehrung der Juraväter als Asketen, die mehr oder weniger unabhängig von der Mehrheitskirche existierten, in monastischen und gesamtgesellschaftlichen Kreisen voranzutreiben.

Eine weitere bedeutsame funktionsüberlappende Beziehung, die zugleich zeitübergreifend ist, bildet diejenige zu Acaunum. Sie beginnt mit der Verbindung der Juragemeinschaften zu den Märtyrern der Thebäischen Legion, setzt sich im Kontakt mit Johannes und Armentarius fort und endet mit der Erneuerung des Klosters Acaunum. Durch seine Wunderheilungen wird Romanus in der *Vita patrum Iurensium* als neuer Märtyrer – nämlich einer im Glauben – geschildert, der in der Tradition der thebäischen Märtyrer steht und sie gewissermaßen ablöst. Die Vita, die als Orientierungshilfe für Johannes und Armentarius verfasst wurde, hatte für die Asketen von Acaunum in erster Linie eine bildungsvermittelnde und dadurch auch eine karitative Funktion: Indem ihnen mitgeteilt wurde, wie ein ideales christliches Leben gestaltet werden kann, wurde ein Weg zum ewigen Heil aufgezeigt. In den Untersuchungen wurde deutlich, dass der anonyme Autor mit der Zusendung der *Vita patrum Iurensium* überdies die Absicht verfolgte, die im Entstehen begriffene Gemeinschaft in Acaunum an die Jurabewegung zu binden. Mit der Neugründung des Klosters im Jahr 515 n. Chr. wurde diese Bindung aufgelöst und neugestaltet: In einem ersten Schritt distanzierte sich die neu-

---

12 S. Fox 2018.

gegründete Gemeinschaft von den Juraklöstern, bevor sie in einem zweiten durch die Einbindung der Konvente in das ununterbrochene Psalmengebet eine neue Verkettung herstellte.

Die drei genannten funktionsübergreifenden Netzwerke wie auch die Analysen der von den beiden Hagiografen vermittelten Lebensideale der Juraväter zeigen, dass die Bereiche des politischen, karitativen und bildungsvermittelnden Handelns ineinander übergangen und nicht klar getrennt werden können. Besonders in der *Vita patrum Iurensium* wird aufgezeigt, dass verschiedene Aspekte, die ein vollkommenes christliches Leben ausmachen, einander bedingen: Eine asketische Grundhaltung und die intellektuelle Reflexion darüber führen gezwungenermassen zu einer Distanzierung von Bischöfen und somit zu einer kirchenpolitischen Positionierung, während das Ideal der Fürsorge für Notleidende eine gesellschaftspolitische Stellungnahme erfordert.

Die Untersuchungen haben ergeben, dass gemäss der *Vita patrum Iurensium* die Tugend der Nächsten-, Selbst- und Gottesliebe die Grundlage für alles gesellschaftliche Handeln der Juramönche darstellte. So war es Letztere, welche die Juramönche nicht nur zu karitativem, sondern auch zu politischem und bildungsvermittelndem Handeln animierte: Ihr Einsatz für einen gerechten Ausgang von ungerechten Situationen und das Engagement in der Bildungsvermittlung mit dem Ziel, im Austausch mit anderen eine Auffassung von der idealen christlichen Lebensweise zu entwickeln, welche Christinnen und Christen helfen kann, das ewige Heil zu erreichen, war inhärent karitativ motiviert. Gemäss den beiden Viten der Juraväter war es die Liebe zum Nächsten, welche die in den mehr oder weniger abgeschiedenen Jurawäldern wohnenden Mönche von Condatisco und Lauconnum zur Interaktion mit ihren Mitmenschen animierte. Den Nonnen von Balma war ein solcher Austausch dem anonymen Hagiografen zufolge untersagt. Trotzdem waren sie – durch die Koppelung an die beiden Männerklöster – mit der Aussenwelt verbunden.

In Erinnerung sind in erster Linie die drei Äbte geblieben, für deren Verehrung in der *Vita patrum Iurensium* geworben wird. Verantwortlich dafür ist ein zeitübergreifendes Netzwerk, in welchem mündlich und schriftlich überlieferte Erzählungen über die Juraväter tradiert wurden. Wer sich mit der Jurabewegung beschäftigt, ist Teil dieses Netzwerks und anderer Netz-

werke, und kann mitbestimmen, wie sich das Bild, welches Menschen in Zukunft von den Juragemeinschaften haben werden, entwickeln wird.

Die vorliegende Studie möchte dazu beitragen, dass die Juraväter Romanus, Lupicinus und Eugendus vermehrt im Kontext ihres Netzwerks wahrgenommen werden. Die überlieferten Quellen belegen, dass die drei Äbte nicht isoliert, sondern in Gemeinschaften lebten, die zahlreiche Verbindungen zu weltlichen und geistlichen Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sowie zu früheren und zeitgenössischen anderen monastischen Bewegungen pflegten. Durch die Auseinandersetzung mit schriftlich und mündlich überlieferten Auffassungen verschiedener monastischer Strömungen entwickelten sie im Spannungsfeld zwischen Rückzug aus der Gesellschaft und Interaktion mit ihrer Umwelt ihre eigene Vorstellung eines vollkommenen Lebens. Entscheidendes Merkmal dieses Ideals ist, dass eine asketische Grundhaltung mit karitativem, bildungsvermittelndem und politischem Engagement verbunden wird.

# VI Verzeichnisse

## 1. Glossar

Acaunum	In der Literatur auch als Agaune bezeichnet, heutiges Saint-Maurice d'Agaune, Kanton Wallis (Valais), Schweiz
Agatha	Heutiges Agde, Département Hérault, Frankreich
Aeriensium locus	Die Gegend der Aersiensener, heutiges Salins-les-Bains, Département Jura, Frankreich
Arar	Heutiger Fluss Saône, Frankreich
Allissi campi	Heutiges Alysamps am südöstlichen Rand des heutigen Arles, Département Bouches-du-Rhône, Frankreich
Arelate	Heutiges Arles, Département Bouches-du-Rhône, Frankreich
Arthona	Heutiges Artonne, Département Puy-de Dôme, Frankreich
Augustodunum	Heutiges Autun, Département Saône-et-Loire, Frankreich
Bobium	Heutiges Bobbio, Provincia di Piacenza, Italien
Cabillonum	Heutiges Chalon-sur-Saône, Département Saône-et-Loire, Frankreich
Carnotum	Heutiges Chartres, Département Eur-et-Loir, Frankreich
Caesarea	Heutiges Kayseri, Provinz Kayseri, Türkei
Condatisco	Auch Condadisco geschrieben, in der Literatur Condat genannt, heutiges Saint-Claude, Département Jura, Frankreich
Fontanella	In der Literatur auch Fontenelle genannt, heutige Abtei Saint-Wandrille in Rives-en-Seine, Département Seine-Maritime, Frankreich
Genava	Heutiges Genf, Kanton Genf (Gèneve), Schweiz
Insula Barbara	Heutige Île Barbe, Insel in der Saône, Département Rhône, Frankreich

Insula Gallinaria	Heutige Isola Gallinara, Insel in der Nähe der ligurischen Küste, Provincia di Savona, Italien
Iris	Heutiger Fluss Yeşilirmak, Türkei
Isarnodori	Heutiges Izernore, Département Ain, Frankreich
Kilikien	Antike Landschaft im Südosten der heutigen Türkei
Lacus Limannus	Heutiger Genfersee, Schweiz/Frankreich
Leprosium	Heutiges Levroux, Département Indre, Frankreich
Lerina	Heutige Île Saint-Honorat, Insel in der Nähe der Küste von Cannes, Département Alpes-Maritimes, Frankreich
Lerinum	Heutige Îles de Lérins, Département Alpes-Maritimes, Frankreich
Lero	Heutige Île Sainte-Marguerite, Insel in der Nähe der Küste von Cannes, Département Alpes-Maritimes, Frankreich
Lugdunum	Heutiges Lyon, Département Rhône, Frankreich
Massilia	Heutiges Marseille, Département Bouches-du Rhône, Frankreich
Mediolanum	Heutiges Mailand, Provincia di Monza e della Brianza, Italien
Neocaesarea	Heutiges Niksar, Provinz Tokat, Türkei
Octodurus	Heutiges Martigny, Kanton Wallis (Valais), Schweiz
Sapaudia	Region, die den Raum zwischen den heutigen Orten Genf, Nyon, Avenches und Windisch abdeckte, Schweiz
Parisii	Heutiges Paris, Département Paris, Frankreich
Pictavium	Heutiges Poitiers, Département Vienne, Frankreich
Pontos	Antike Landschaft im Nordosten der heutigen Türkei
Provincia Sequanorum	Gebiet im Osten des heutigen Frankreichs zwischen der Saône, der Rhône und dem Juragebirge, Frankreich
Rhodanus	Heutiger Fluss Rhône, Schweiz/Frankreich
Sabaria	Heutiges Szombathely, Komitat Vas (Eisenburg), Ungarn
Siroialensis	Heutiges Sireuil, Département Charante, Frankreich
Sanctonicum	Heutiges Saintes, Département Charante-Maritime, Frankreich
Senones	Heutiges Sens, Département Yonne, Frankreich

Trevisis	Heutiges Trier, Bundesland Rheinland-Pfalz, Deutschland
Turonum	Heutiges Tours, Département Indre-et-Loire, Frankreich
Vesontio	Heutiges Besançon, Département Doubs, Frankreich
Vienna	Heutiges Vienne, Département Isère, Frankreich

## 2. Abbildungen

- Titelbild: Chapelle Saint-Romain-de-Roche, Praz, 13. Jh. n. Chr., Foto: Stefan Jampen, Oktober 2019.
- Abb. 1, S. 58: Grabstein des Lupicinus, gefunden unter der heutigen Kirche Notre-Dame de Saint-Lupicin, aufbewahrt im Musée de l'Abbaye in Saint-Claude, 7. Jh. Foto: Stefan Jampen 2019.
- Abb. 2, S. 151: Romanus und Lupicinus besuchen ihre Schwester. Holzschnitt von Jean de Vitry im Chorgestühl der heutigen Kathedrale Saint-Pierre-Saint-Paul-et-Saint-André in Saint-Claude, 15. Jh. Foto: Stefan Jampen 2019.

## 3. Bibliografie

### 3.1 Quellen

#### Handschriften

- Besançon, Bibliothèque municipale, Ms. 143: Brevier mit Ausschnitten aus der *Vita patrum Iurensium* (Herkunft: Saint-Claude), 11. Jh.
- Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms. 7666–71: Abschrift des *Liber vitae patrum* (Herkunft unbekannt), 10. Jh.
- Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms. 8287–8290, Katalog Nr. 3760: Pierre-François Chifflets *Illustrationes Iurenses* (Abfassungsregion: Franche-Comté), 17. Jh.
- Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms. 8601–8606, Katalog Nr. 3478: Pierre-François Chifflets *Abschrift der Vita patrum Iurensium* (Abfassungsregion: Franche-Comté), 17. Jh.
- Brüssel, Bibliothèque Royale, Ms. 11986: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: unbekannt), 16. Jh.
- Charleville, Bibliothèque municipale, Ms. 229: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Signy), 13. Jh.
- Clermont-Ferrand, Bibliothèque municipale, Ms. 11: Abschrift des *Liber vitae patrum* (Herkunft unbekannt), 10. Jh.



- Dijon, Bibliothèque municipale, Ms. 638: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Cîteaux), 13. Jh.
- Lons-Le-Saunier, Archives départementales du Jura, Ms. 11: Lektionar aus der *Vita patrum Iurensium* (Herkunft: Saint-Claude), 13. Jh.
- Lons-Le-Saunier, Archives départementales du Jura, Ms. 1 F 83: Kopie des *Libellus metricus de fundatione et primis abbatibus monasterii Condatensis* von Antoine Vaysières (Herkunft: Saint Claude), 19. Jh.
- Montpellier, Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Ms. H 22: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Larivour), 12./13. Jh.
- Montpellier, Bibliothèque Universitaire Historique de Médecine, Ms. H 238: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Saint-Bénigne de Dijon), 10./11. Jh.
- Paris, Bibliothèque municipale, nouvelles acquisitions latines, Ms. 1493: Abschrift des *Liber vitae patrum* (Herkunft: Cluny), 9./10. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, nouvelles acquisitions latines, Ms. 1558: Chronik von Saint-Claude (Herkunft: Saint Claude), 12. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 1773: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft unbekannt), 13. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 2204: Abschrift des *Liber vitae patrum* (Herkunft unbekannt), 9. Jh. n. Chr.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 2205: Abschrift des *Liber vitae patrum* (Herkunft unbekannt), 10. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5291: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Foucramont), 13. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5319: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft unbekannt), 14. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 5341: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft unbekannt), Ende 12. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 11748: Abschrift der *Vita patrum Iurensium* (Herkunft: Saint-Maur-les-Fossés), 10. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 16736: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Chaalis), Ende 12. Jh.
- Paris, Bibliothèque nationale, Ms. lat. 17003: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Feuillants de Paris), Beginn 13. Jh.
- Turin, Archivio di Stato, Sezione I, Ms. Roman-Moustier 1: Notiz zur Gründung des Klosters Romainmôtier 14 ff. (Herkunft unbekannt), 16. Jh.
- Troyes, Bibliothèque municipale, Ms. 7: Abschrift der *Vita Eugendi* (Herkunft: Montiéramey), 12. Jh.

## Quelleneditionen und Übersetzungen

Die Quellenverweise im Fliesstext folgen jeweils der Nummerierung der erstgenannten Textausgabe. Danach werden als Ergänzung zum einen wichtige weitere Textausgaben, zum andern bedeutende Übersetzungen aufgeführt. Die Verwendung von «u» und «v» im lateinischen Text entspricht den jeweils verwendeten Editionen der Quellen. Regeltex-te, Abtslisten und Gründungsakten, die von keinem bestimmten Autor verfasst wurden, werden nicht als anonym bezeichnet, da vermutlich kein einzelner Verfasser, sondern ein Autorenkollektiv dahintersteht.

- |                           |   |   |
|---------------------------|---|---|
| Act. fund. mon. Acaun.    | = | Acta foundationis monasterii Acaunensis, hrsg. von Jean-Marie Theurillat, <i>L'Abbaye de Saint-Maurice d' Agaune. Des origines à la réforme canoniale 515–830</i> , Sion 1954, 75–82.   |
| Ado Chron.                | = | Ado von Vienne, <i>Chronicon in aetates sex divisum</i> , hrsg. von Jacques-Paul Migne ( <i>Patrologia Latina</i> 123), Paris 1879, 23–138.   |
| Anon. pass. Acaun.        | = | Anonymus, <i>Passio sanctorum qui passi sunt in Acauno X kl. Octobris</i> , hrsg. und ins Französische übers. von Eric Chevallier, in: Eric Chevalley und Cédric Roduit (Hrsg.), <i>La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d' Agaune</i> , Lausanne 2014, 7–113.                                      |
| Anon. vit. abb. Acaun.    | = | Anonymus, <i>Vita sanctorum abbatum Acaunensium</i> , hrsg. und ins Französische übers. von Eric Chevallier, in: Eric Chevalley und Cédric Roduit (Hrsg.), <i>La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d' Agaune</i> , Lausanne 2014, 117–181.  |
| Anon. vit. Aniani         | = | Anonymus, <i>Vita Aniani Episcopi Aurelianensis</i> , hrsg. von Bruno Krusch ( <i>Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum</i> 3), Hannover 1896, 104–117.  |
| Anon. vit. Pachom., bo.   | = | Anonymus, <i>Bohairische Vita Pachomii</i> , hrsg. von Louis Théophile Lefort ( <i>Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium</i> 87/ <i>Scriptores Coptici</i> 7), Paris 1925.<br><br>The Life of Saint Pachomius and His Disciples, ins Englische übers. von Armand Veilleux, Bd. 1, Washington D.C. 1980, 23–295. |
| Anon. vit. Pachom., gr. I | = | Anonymus, <i>I. Griechische Vita Pachomii</i> , hrsg. von Franziskus Halkin ( <i>Subsidia hagiographica</i> 19), Brüssel 1932.  |

- The Life of Saint Pachomius and His Disciples, ins Englische übers. von Armand Veilleux, Bd. 1, Washington D.C. 1980, 297–423.
- Anon. vit. patr. Iur. = Anonymus, Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum, hrsg. und ins Französische übers. von François Martine (Sources Chrétiennes 142), 2. Aufl., Paris 2004.
- Vita patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi, hrsg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiarum 3), Hannover 1896, 125–166.
- Vida de los padres del Jura, hrsg. und ins Spanische übers. von Eustaquio Sánchez Salor (Nueva Roma 40), Madrid 2014.
- The Lives of the Jura Fathers, ins Englische übers. von Tim Vivian/Kim Vivian/Jeffrey B. Russell, Kalamazoo/Spencer 1999.
- Mönchsleben II: Das Leben der Juraväter Romanus, Lupicinus und Eugendus, ins Deutsche übers. von Karl Suso Frank, 2. Aufl., Sankt Ottilien 2011.
- Ausgaben der Vita Romani*
- Anonymus, De S. Romano abbate Ivrensis Monasterii in Bvrgvndia, hrsg. von Godefridus Henschenius (Acta Sanctorvm Febr./3), Paris/Rom 1658, 737–746.
- Ausgaben der Vita Lupicini*
- Anonymus, De S. Lvpicino Abbate. Ivrensis Monasterii in Bvrgvndia, hrsg. von Godefridus Henschenius (Acta Sanctorvm März/3), Paris/Rom 1668, 261–267.
- Ausgaben der Vita Eugendi*
- Anonymus, Vita S. Eugendi abbatis, hrsg. von Laurent Surius (De probatis sanctorum historiis ... 1), Köln 1570, 57–63.
- Anonymus, De S. Evgendo Abbate, hrsg. von Joannes Bollandus (Acta Sanctorvm Jan./1), Paris 1643, 49–54.
- Vita s. Evgendis abbatis Ivrensis, hrsg. von Luc d' Achéry/Jean Mabillon (Acta Sanctorvm Ordinis Benedicti 1), Paris 1668, 570–576.

- Anon. vit. Wandreg. I = Anonymus, *Vita Wandregisili*, hrsg. von Bruno Krusch/Wilhelm Levison (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingiacarum* 5), Hannover 1910, 1–24.  
The First Life of Saint Wandrille, Abbot of Fontenelle, ins Englische übersetzt von Matthew Mattingly (unpubliziert).
- Anon. vit. Wandreg. II = *Acta Sanctorum*, hrsg. von der Gesellschaft der Bollandisten (*Acta Sanctorum* 32, 5. Juli), Antwerpen 1917, 272–281.  
The Second Life of Saint Wandrille, Abbot of Fontenelle, ins Englische übersetzt von Matthew Mattingly (unpubliziert).
- Athan. vit. Anton. = Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii*, hrsg. und ins Französische übers. von Gerhard Johannes Marinus Bartelink (*Sources Chrétiennes* 400), 2. Aufl., Paris 2004.  
Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii*, hrsg. von Jean-Paul Migne (*Patrologia Latina* 73), Paris 1849, 125–170.  
Athanasius von Alexandrien, *Vita Antonii*, eingel., ins Deutsche übers. und komm. von Peter Gemeinhardt, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2018.
- Avit. Vien. epist. = Avitus von Vienne, *Epistulae*, hrsg. und eingel. von Elena Malaspina; ins Französische übers. und komm. von Marc Reydellet (*Les Belles Lettres*), Paris 2016.  
Avitus von Vienne, *Epistulae*, hrsg. von Rudolf Peiper (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi* 6.2), Berlin 1883, 29–103.
- Avit. Vien. hom. XXV = Avitus von Vienne, *Homilia XXV*, hrsg. von Rudolf Peiper (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi* 6.2), Berlin 1883, 145 f.  
Avitus of Vienne, Homily 25, in: Danuta Shanzer/Ian Wood (Hrsg.), *Avitus of Vienne. Letters and Selected Prose*, Liverpool 2002, 377–381.
- Bas. Caes. epist. = Basilius von Caesarea, *Epistulae*, hrsg. und ins Französische übers. von Yves Courtonne (*Les Belles Lettres*), 3 Bde., Paris 1957.  
Basilius von Caesarea, Briefe, eingel., ins Deutsche übers. und erläut. von Wolf-Dieter Hauschild, 3 Bde., Stuttgart 1990.

- Bas. Caes. reg. brev. = Basilius von Caesarea, *Regulae brevius tractatae*, hrsg. von Jacques-Paul Migne (*Patrologia Graeca* 31), Paris 1857, 1079–1306.
- Basil of Caesarea, *The Shorter Responses*, ins Englische übers. von Anna M. Silvas, in: Anna M. Silvas (Hrsg.), *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford/New York 2005, 271–451.
- Basilius von Caesarea, *Die Mönchsregeln*, ins Deutsche übers. von Karl Suso Frank, St. Ottilien 1981, 196–374.
- Bas. Caes. reg. fus. = Basilius von Caesarea, *Regulae fusius tractatae*, hrsg. von Jacques-Paul Migne (*Patrologia Graeca* 31), Paris 1857, 889–1078.
- Basil of Caesarea, *The Longer Responses*, ins Englische übers. von Anna M. Silvas, in: Anna M. Silvas (Hrsg.), *The Asketikon of St Basil the Great*, Oxford/New York 2005, 153–269.
- Basilius von Caesarea, *Die Mönchsregeln*, ins Deutsche übers. von Karl Suso Frank, St. Ottilien 1981, 74–195.
- Baudon. vit. Radeg. = Baudonivia, *Vita Sanctae Radegundis*, hrsg. von Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* 2), Hannover 1888, 358–364; 377–395.
- Caes. Arel. reg. mon. = Caesarius von Arles, *Regula ad monachos*, eingel., hrsg., ins Französische übers. und komm. von Adalbert de Vogüé und Joel Courreau, in: Adalbert de Vogüé und Joel Courreau (Hrsg.), *Œuvres pour les moines (Sources Chrétiennes 398)*, Paris 1994, 163–226.
- Caesarius von Arles, *Die Mönchsregel*, ins Deutsche übers. von Ivo Auf der Maur, in: Ivo Auf der Maur (Hrsg.), *Klosterregeln für Mönche und Nonnen*, St. Ottilien 2008, 53–62.
- Caes. Arel. reg. virg. = Caesarius von Arles, *Regula ad virgines*, eingel., hrsg., ins Französische übers. und komm. von Adalbert de Vogüé und Joel Courreau, in: Adalbert de Vogüé und Joel Courreau (Hrsg.), *Œuvres pour les moniales (Sources Chrétiennes 345)*, Paris 1988, 35–273.
- Caesarius von Arles, *Regel für Nonnen*, ins Deutsche übers. von Ivo Auf der Maur, in: Ivo Auf der Maur (Hrsg.), *Klosterregeln für Mönche und Nonnen*, St. Ottilien 2008, 11–52.

- Cart. Rom. = Le Cartulaire de Romainmôtier (XII<sup>e</sup> siècle), hrsg. Alexandre Pahud, Lausanne 1998, 69–71.
- Cassian. conl. = Johannes Cassian, Conlationes patrum, hrsg. von Michael Petschenig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-  
rum 13), Wien 2004.  
  
Johannes Cassian, Unterredungen mit den Vätern, ins Deutsche übers. und komm. von Gabriele Ziegler, 3 Bde., Müns-  
terschwarzbach 2011–2015.
- Cassian. inst. = Johannes Cassian, De institutis coenobiorum, hrsg. von Mi-  
chael Petschenig (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum La-  
tinorum 17), Wien 2004.  
  
Jean Cassien, De institutis coenobiorum, hrsg. und ins Fran-  
zösische übers. von Jean-Claude Guy, 2. Aufl., Paris 2001.
- Catal. abb. Iur. = Catalogus abbatum S. Eugendi Iurensis, hrsg. von Georg  
Waitz (Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum 13),  
Hannover 1881, 743–746.  
  
Chronique de Saint-Claude (XII<sup>e</sup> siècle), hrsg. von Ulysse  
Robert, in: Bibliothèque de l'école des chartes 41 (1880),  
651–569.  
  
Chronique de Saint-Claude, hrsg. von Scévole de Saint-Mar-  
the et al. (Gallia Christiana IV), Paris 1656, 547–551.  
  
Chronique de Saint-Claude, hrsg. von François-Ignace  
Dunod de Charnage, in: François-Ignace Dunod de Char-  
nage (Hrsg.), Histoire des Séquanois et de la province séqua-  
noise ..., Dijon 1735, 115–119.
- Clem. II. epist. Ad Hen. = Clemens II, Brief an Heinrich III, hrsg. von Alexandre Pa-  
hud, in: Alexandre Pahud (Hrsg.), Le cartulaire de Romain-  
môtier (XII<sup>e</sup> siècle), Lausanne 1998, 71–73.
- Constantius vit. Germ. = Constantius von Lyon, Vita Germani, hrsg., engel., ins  
Französische übers. und komm. von René Borius, Paris  
1965.  
  
Constantius von Lyon, Leben des Germanus von Auxerre,  
engel., komm. und ins Deutsche übers. von Karl Suso  
Frank, in: Karl Suso Frank (Hrsg.), Mönchsleben I: Sulpici-  
us Severus, Leben des Martin von Tours. Constantius von  
Lyon, Leben des Germanus von Auxerre, 2. Aufl., Sankt Ot-  
tilien 2011, 63–120; 132–143.

- Cypr. et al. vit. Caes. Arel. = Cyprian von Toulon, Firminus von Uzès, Viventius, Messianus, Stephanus, Vita Caesarii, hrsg., eingel., komm. und ins Französische übers. von Marie-José Delage (Sources Chrétiennes 536), Paris 2010.
- Cyprian von Toulon, Das Leben des Heiligen Caesarius von Arles, eingel. und ins Deutsche übers. von Franz Jung, Fohren-Linden 2018.
- Ennod. vit. Epiph. = Ennodius von Pavia, Vita Sancti Epiphani, in: Magni Felicis Ennodi Opera, hrsg. von Friedrich Vogel (Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi 7), Berlin 1885, 84–109.
- Ennodius von Pavia, Vita Epifani, in: Frank M. Ausbüttel (Hrsg.), Ennodius, Heiligenviten. Epiphanius von Pavia/Antonius von Lérins, Darmstadt 2016, 29–137.
- Eucher. epist. ad Salv. = Eucherius von Lyon, Epistula ad Salvium episcopum, hrsg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 3), Hannover 1896, 39 f.
- Eucherius of Lyon, The Passion of the Martyrs of Agaune, Saint Maurice and His Companions, in: Tim Vivian, Kim Vivian, The Lives of the Jura Fathers, Kalamazoo, MI/Spencer, MA, 188 f.
- Eucher. laud. er. = Eucherius von Lyon, De laude eremi, hrsg. und eingel. von Salvator Pricoco, Catania 1965.
- Eucher. pass. Acaun. = Eucherius von Lyon, Passio Acaunensium martyrum, hrsg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 3), Hannover 1896, 20–41.
- Eucherius of Lyon, The Passion of the Martyrs of Agaune, Saint Maurice and his Companions, in: Tim Vivian, Kim Vivian, Jeffrey B. Russell (Hrsg.), The Lives of the Jura Fathers, Kalamazoo, MI/Spencer, MA 1999, 187–196.
- Eugipp. vit. Sev. = Eugippius, Vita Severini, hrsg. von Theodor Mommsen (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum 26), Berlin 1898.
- Eus. hist. eccl. = Eusebius von Caesarea, Historia ecclesiastica, hrsg. von Eduard Schwartz/Friedhelm Winkelmann (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte IX 1–3), 2. Aufl., Berlin 1999.

- Evagr. vit. Anton. = Evagrius von Antiochien, Vita Antonii, hrsg. und eingel. von Pascal H.E. Bertrand, in: Pascal H. E. Bertrand/Lois Gandt (Hrsg.), Vitae Antonii versiones Latinae (Corpus Christianorum. Series Latina CLXX), Turnhout 2018, 41\*–188\*.
- Fred. Chron. = Fredegar, Chronicon, neu hrsg. und ins Deutsche übers. von Herbert Haupt, in: Herbert Haupt (Hrsg.), Die vier Bücher des sogenannten Fredegar, Darmstadt 1982.
- Gell. noct. att. = Aurelius Gellius, Noctes Atticae, hrsg. und ins Französische übers. von Yvette Julien, 4 Bde. (Les Belles Lettres), Paris 1998.
- Gennad. vir. ill. = Gennadius, Liber de viris illustribus, in: Ernest Cushing Richardson (Hrsg.), Hieronymus, Liber de viris inlustribus. Gennadius, Liber de viris inlustribus (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 14/1), Leipzig 1896.
- Greg. M. dial. = Gregor der Grosse, Dialogi de miraculis patrum Italicorum, hrsg., eingel. und komm. von Adalbert de Vogüé, ins Französische übers. von Paul Antin (Sources Chrésiennes 251, 260, 265), 3 Bde., Paris 1978–1980.
- Greg. Tur. Franc. = Gregor von Tours, Historia Francorum, hrsg. von Bruno Krusch/Wilhelm Levison (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.1), Hannover 1951.  
Gregor von Tours, Zehn Bücher Geschichten, ins Deutsche übers. von Wilhelm von Giesebrecht, neubearbeitet von Rudolf Buchner, 2 Bde., 7. und 8. Aufl., Darmstadt 1990.
- Greg. Tur. glor. conf. = Gregor von Tours, In gloria confessorum, hrsg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.2), Hannover 1885, 294–370.  
Gregory of Tours, Glory of the Confessors, eingel. und ins Englische übers. von Raymond Van Dam, Liverpool 1988.
- Greg. Tur. glor. mart. = Gregor von Tours, In gloria martyrum, hrsg. von Bruno Krusch (Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.2), Hannover 1969, 34–111.  
Gregory of Tours, Glory of the Martyrs, eingel. und ins Englische übers. von Raymond Van Dam, Liverpool 1988.



- Greg. Tur. virt. Mart. = Gregor von Tours, *De virtutibus Martini*, hrsg. von Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.2*), Hannover 1969, 134–210.
- Gregory of Tours, *The Miracles of the Bishop St. Martin*, engl. und ins Englische übers. von Raymond van Dam, in: Raymond van Dam, *Saints and their Miracles in Late Antique Gaul*, Princeton, NY 1993, 199–303.
- Greg. Tur. vit. patr. = Gregor von Tours, *Liber Vitae Patrum*, hrsg. von Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum 1.2*), Hannover 1885, 211–294.
- Gregoire de Tours, *Liber Vitae Patrum*, redig. und ins Französische übersetzt von Luce Pietri (*Les classiques de l'histoire au Moyen Age 55*), Paris 2016.
- Greg. V. bull. ad Clun. = Gregor V., *Bulle an das Kloster Cluny*, in: Alexandre Pahud (Hrsg.), *Le cartulaire de Romainmôtier (XII<sup>e</sup> siècle)*, Lausanne 1998, 81–85.
- Hier. epist. = Hieronymus, *Epistulae*, hrsg. und ins Französische übers. von Jérôme Labourt (*Les Belles Lettres*), 3 Bde., Paris 1949–1953.
- Hier. in Matth. = Hieronymus, *Commentarii in Mattheum*, hrsg. von David Hurst/Marc Adriaen (*Corpus Christianorum 77*), Turnhout 1969.
- Hier. reg. Pachom. = Hieronymus, *Regula Pachomii*, in: *Pachomiana Latina*, hrsg. von Amand Boon (*Revue d'histoire ecclésiastique 7*), Louvain 1932, 1–74.
- Hieronymus, *Die Regel des Pachomius*, engl. und ins Deutsche übers. von Heinrich Bacht, in: Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs. Pachomius – der Mann und sein Werk*, Bd. 2, Würzburg 1983.
- Hieronymus, *The Rules of Saint Pachomius*, in: *Pachomian Koinonia*, engl. und ins Englische übers. von Armand Veilleux, Bd. 2, Kalamazoo, MI 1981, 141–195.
- Hier. vit. Pauli = Hieronymus, *Vita Pauli*, in: Pierre Leclerc/Edgardo M. Morales/Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *Trois Vies de Moines (Paul, Malchus, Hilarion) (Sources Chrétiennes 508)*, Paris 2007, 145–183.
- Hieronymus, *Paulus, der erste Eremit*, ins Deutsche übers. und erläutert von Manfred Fuhrmann, in: Manfred Fuhr-

- mann (Hrsg.), *Christen in der Wüste. Drei Hieronymus-Legenden*, Zürich/München 1983, 7–21.
- Hil. Arel. vit. Honorat. = Hilarius von Arles, *Sermo de vita Honorati episcopi Arelatensis*, hrsg., eingl., komm. und ins Französische übers. von Marie-Denise Valentin (*Sources Chrétiennes* 235), Paris 1977.
- Hon. Mas. vit. Hil. = Honoratus von Marseille, *Vita Hilarii Arelatensis*, hrsg. von Samuel Cavallin; eingl., ins Französische übers. und komm. von Paul André Jacob (*Sources Chrétiennes* 404), Paris 1995.
- Hydat. Chron. = Hydatius, *Limici Chronica Subdita*, hrsg. von Richard W. Burgess, in: Richard W. Burgess (Hg.), *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire*, Oxford 1993, 3–172.
- Iord. Get. = Iordanes, *De origine actibusque Getarum*, hrsg., komm. und ins Italienische übers. von Antonino Grillone (*Fonti per la storia d’Italia pubblicate dall’Istituto storico italiano per il Medio Evo* 117), Paris 2017.
- Jonas, vit. Columb. = Jonas von Bobbio, *Vita Columbanii*, hrsg. von Bruno Krusch (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Merovingicarum* 4), Hannover 1902, 1–152.
- Leo I. epist. X = Leo I., *Epistula X*, hrsg. von Jacques-Paul Migne (*Patrologia Latina* 54), 628 A–636B, Paris 1846.
- St. Leo the Great, *Letters*, ins Englische übers. von Edmund Hunt, New York 1957.
- Lib. metr. Cond. = *Libellus metricus de fundatione et primis abbatibus monasterii Condatensis*, hrsg. von Jean Mabillon (*Annales ordinis S. Benedicti* 1), Paris 1703, 677 f.
- Gekürzte Version*
- Catalogus rhythmicus abbatum S. Eugendi Iurensis hrsg. von Georg Waitz (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptores* 13), Hannover 1881, 746 f.
- Pall. h. Laus. = Palladius, *Historia lausiaca*, hrsg. von Gerhardus J. M. Bartelink, eingl. von Christine Mohrmann, ins Italienische übers. von Marino Barchiesi, 4. Aufl. (*Vite dei Santi* 2), Milano 1990.

- Palladius, *Historia Lausiaca*. Geschichten aus dem Mönchtum, ins Deutsche übers. von Adelheid Hübner, Freiburg i. Br. 2016.
- Poll. de fund. Rom. = Aymonnet Pollens, Notiz zur Gründung des Klosters Romainmôtier, hrsg. von Frédéric de Charrière, in: Frédéric de Charrière (Hrsg.), *Recherches sur le couvent de Romainmôtier et ses possessions*, Lausanne 1844, 807–810.
- Reg. Ben. = *Regula Benedicti*, hrsg. von Jean Neuville, eingel., ins Französische übers. und komm. von Adalbert de Vogüé, 2 Bde. (*Sources Chrétiennes* 181–182), Paris 1972.
- Die Benediktsregel, ins Deutsche übers. und komm. von Georg Holzherr, Zürich/Einsiedeln/Köln 1980.
- Reg. cuiusdam virg. = *Regula cuiusdam ad virgines*, hrsg. und ins Englische übers. von Albrecht Diem, in: Albrecht Diem, *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism*, Turnhout 2021, 37–151.
- Reg. Mag. = *Regula Magistri*, hrsg., eingel., ins Französische übers. und komm. von Adalbert de Vogüé, 3 Bde. (*Sources Chrétiennes* 105–107), Paris 1964–1965.
- Die Magisterregel, ins Deutsche übers. von Karl Suso Frank, St. Ottilien 1989.
- Reg. orient. = *Regula orientalis*, eingel., hrsg., ins Französische übers. und komm. von Adalbert de Vogüé, in: Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *Trois règles des Saints Pères*. Bd. 2: *Trois règles du IV<sup>e</sup> siècle incorporant des textes Lériniens* (*Sources Chrétiennes* 298), Paris 1982, 407–495.
- Rufin. reg. Basil. = Rufinus von Aquileia, *Basili regula latine versa*, hrsg. von Klaus Zelzer (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino-rum* 86), Wien 1986.
- Sidon. carm. = Sidonius Apollinaris, *Carmina*, hrsg. von Christian Luetjohann, (*Monumenta Germaniae Historica, Auctores antiquissimi* 8), Berlin 1887, 173–264.
- Sidon. epist. = Sidonius Apollinaris, *Epistulae*, hrsg. und ins Französische übers. von André Loyen (*Les Belles Lettres*), 3 Bde., Paris 1970.

- Sulp. Sev. dial. = Sulpicius Severus, *Dialogi de virtutibus sancti Martini*, eingeleit., hrsg., komm. und ins Französische übers. von Jacques Fontaine (*Sources Chrétiennes* 510), Paris 2006.
- Sulp. Sev. epist. = Sulpicius Severus, *Epistulae*, eingeleit., hrsg., komm. und ins Französische übers. von Jacques Fontaine, in: Jacques Fontaine (Hrsg.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, 3 Bde. (*Sources Chrétiennes* 133–135), Paris 1967–1969, ergänzte und korrigierte Neuaufl. des 1. Bd.: Paris 2004, , 316–345.
- Sulp. Sev. vit. Mart. = Sulpicius Severus, *Vita Sancti Martini*, eingeleit., hrsg., komm. und ins Französische übers. von Jacques Fontaine, in: Jacques Fontaine (Hrsg.), *Sulpice Sévère, Vie de Saint Martin*, 3 Bde. (*Sources Chrétiennes* 133–135), Paris 1967–1969; ergänzte und korrigierte Neuaufl. des 1. Bd.: Paris 2004, 248–316.

### 3.2 Literatur

- Alciati 2016: Roberto Alciati, *Un sistema agricolo familiare ovvero ciò che è chiamato il monachesimo del Giura*, in: Valerio Neri/Beatrice Girotti (Hrsg.), *La famiglia tardantica*. Società, dritto, religione, Milano, 129–144.
- Allmer/De Terrebase 1875: Auguste Allmer/Alfred de Terrebase, *Inscriptions Antiques et du Moyen Age de Vienne en Dauphiné*, Bd. 5, Vienne.
- Anders 2010: Friedrich Anders/Flavius Ricimer, *Macht und Ohnmacht des weströmischen Heermeisters in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- Antonini 2015: Alessandra Antonini, *Archéologie du site abbatial (des origines au X<sup>e</sup> siècle)*, in: Bernard Andenmatten/Laurent Ripart (Hrsg.), *L'abbaye de Saint-Maurice d'Againe 515–2015*, Gollion, 59–109.
- Arndt 2011: Agnes Arndt, *Der Bedeutungsverlust des Marxismus in transnationaler Perspektive. «Histoire Croisée» als Ansatz und Anspruch an eine Beziehungsgeschichte West- und Mitteleuropas*, in: Agnes Arndt/Joachim C. Häberlen/Christiane Reinecke (Hrsg.), *Vergleichen, Verflechten, Verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, 89–114.
- Arndt/Häberlen/Reinecke 2011: Agnes Arndt/Joachim C. Häberlen/Christiane Reinecke, *Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, in: Agnes Arndt/Joachim C. Häberlen/Christiane Reinecke (Hrsg.), *Vergleichen, Verflechten, Verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, 11–30.
- Bacht 1983: Heinrich Bacht, *Das Vermächtnis des Ursprungs II*, Würzburg.
- Ballerini/Ballerini 1846: Pietro Ballerini/Girolamo Ballerini/*Balleriniorum observationes*. In *Dissertationem quintam Quesnelli, quae Apologiam pro S. Hilario Arelatensi et*

- pro antiquis Arelatensis Ecclesiae juribus praefert, in: Jacques Paul Migne (Hrsg.), *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis Opera Omnia*, Bd. II, Paris, 534–626.
- Bartlett 2001: Richard Bartlett, *Aristocracy and Asceticism. The Letters of Ennodius and the Gallic and Italian Churches*, in: Ralph W. Mathisen/Danuta Shanzer (Hrsg.), *Society and Culture in Late Antique Gaul. Revisiting the Sources*, Aldershot u. a., 201–216.
- Baudry/Ricard/Baguenard 2013: Étienne Baudry/Marie Ricard/Jean-Marie Baguenard, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Rufin von Aquileia. *Regula Basili*, in: Étienne Baudry (Hrsg.), *Petit recueil ascétique. Inventer une vie en fraternités, selon l'Évangile, Bégrolles en Mauges*.
- Beaujard 2000: Brigitte Beaujard, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI<sup>e</sup> siècle*, Paris.
- Benoît 1935: Fernand Benoît, *Les cimetières suburbains d'Arles dans l'Antiquité chrétienne et au Moyen Age*, Rom/Paris.
- Benoît 1892: Paul Benoît, *Histoire de l'abbaye et de la terre de Saint-Claude, Montreuil-sur-Mer*.
- Berlière 1920: Ursmer Berlière, *Les Vitae Patrum Jurensium et la Règle de s. Benoît*, in: Abtei Montecassino (Hrsg.), *Scritti vari di letteratura ecclesiastica dedicati al Rev. Mo. Abate Ambrogio Amelli in occasione del cinquantenario della sua ordinazione sacerdotale*, Montecassino, 59–69.
- Berthed 1941: Marc Berthed, *Note sur les manuscrits de la Vie des Pères du Jura*, in: *Mémoires de la Société d'Emulation du Jura* 12, 169–177.
- Bertrand 2005: Pascal Bertrand, *Die Evagriusübersetzung der Vita Antonii. Rezeption – Überlieferung – Edition. Unter besonderer Berücksichtigung der Vitas Patrum-Tradition*, Utrecht.
- Bertrand 2018: Pascal Bertrand, Einleitung zu: *Evagrius von Antiochien. Vita Antonii*, in: Pascal Bertrand/Lois Gandt (Hrsg.), *Vitae Antonii versiones Latinae (Corpus Christianorum. Series Latina CLXX)*, Turnhout, 41\*–188\*.
- Besson 1904: Marius Besson, *Saint Romain est-il le fondateur de Romainmotier?*, in: *Revue historique vaudoise* 12/6, 188–196; 218–226.
- Besson 1906: Marius Besson, *Recherches sur les origines des évêchés de Genève, Lausanne, Sion et leurs premiers titulaires jusqu'au déclin du VI<sup>e</sup> siècle*, Fribourg/Paris.
- Blaise 1954: Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Strassburg.
- Boon 1932: Amand Boon, *Introduction*, in: *Pachomiana Latina. Règle et épîtres de S. Pachome, épître de S. Théodore et «liber» de S. Orsiesius. Texte latin de S. Jérôme*, Louvain, IX–LIX.
- Brown 2002: Peter Brown, *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*, Hanover.
- Brunert 2000: Maria-Elisabeth Brunert, *Die Bedeutung der Wüste im Eremitentum*, in: Uwe Lindemann und Monika Schmitz-Emans (Hrsg.), *Was ist eine Wüste? Interdisziplinäre Annäherungen an einen interkulturellen Topos*, Würzburg, 59–69.

- Brunhorn/Gemeinhardt/Munkholt Christensen 2020: Christoph Brunhorn/Peter Gemeinhardt/Maria Munkholt Christensen, Von der Erschließung spätantiker Textwelten. Einführung, in: Christoph Brunhorn/Peter Gemeinhardt/Maria Munkholt Christensen (Hrsg.), *Narratologie und Intertextualität*, Tübingen, 1–22.
- Bublitz/Bührmann/Hanke/Seier 1999: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier, Diskursanalyse – (k)eine Methode? Eine Einleitung, in: Hannelore Bublitz/Andrea D. Bührmann/Christine Hanke/Andrea Seier (Hrsg.), *Das Wuchern der Diskurse. Perspektiven der Diskursanalyse Foucaults*, Frankfurt a. M./New York.
- Chevalley 2014a: Eric Chevalley, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: *Passion anonyme de saint Maurice*, in: Eric Chevalley/Cédric Roduit (Hrsg.), *La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune*, Lausanne, 5–113.
- Chevalley 2014b: Eric Chevalley, *Vie des Abbés d'Agaune*, in: Eric Chevalley/Cédric Roduit (Hrsg.), *La mémoire hagiographique de l'abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Passion anonyme de saint Maurice, Vie des abbés d'Agaune, Passion de saint Sigismond*, Lausanne, 117–181.
- Chevalley/Favrod/Ripart 2005: Eric Chevalley/Justin Favrod/Laurent Ripart, *Eucher et l'Anonyme. Les deux Passions de saint Maurice*, in: Otto Wermelinger/Philippe Bruggisser/Beat Näf/Jean-Michel Roessli (Hrsg.), *Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque international Fribourg, Saint Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003*, Fribourg, 423–438.
- Christin 1772: Charles-Gabriel-Frédéric Christin, *Dissertation sur l'établissement de l'abbaye de Saint-Claude, ses chroniques, ses légendes, ses chartes, ses usurpations et sur droits des habitants de cette terre*, Paris.
- Cottier 1948: Jean-Pierre Cottier, *L'abbaye royale de Romainmôtier et le droit de la terre (du V<sup>me</sup> au XIII<sup>me</sup> siècle)*, Lausanne.
- Coutaz 2001: Gilbert Coutaz, *Romainmôtier ou la succession de deux vagues de l'élan missionnaire (V<sup>e</sup>–VII<sup>e</sup> siècles)*, in: Jean-Daniel Morerod/Laurent Auberson/Yann Dahhaoui/Fabrice de Icco/Jean-Pierre Felber/Michel Gaudard (Hrsg.), *Romainmôtier. Histoire de l'abbaye*, Lausanne, 25–37.
- Coville 1928: Alfred Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon du V<sup>me</sup> siècle au IX<sup>me</sup> siècle (450–800)*, Paris.
- Cox 1983: Patricia Cox, *Biography in Late Antiquity. A Quest for the Holy Man*, Berkeley/Los Angeles/London.
- Dauzat/Rostaing 1963: Albert Dauzat/Charles Rostaing, *Dictionnaire étymologique des noms de lieux en France*, Paris.
- De Certeau 1991: Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte. Aus dem Französischen von Sylvia M. Schomburg-Scherff*, Frankfurt a. M.
- De Libero 2002: Loretana de Libero, *Art. Fasces*, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 12:2 Ven–Z, Nachträge, Stuttgart/Weimar, 962 f.

- De Smedt 1887: Carolus de Smedt, De S. Ambrosio abbate monasterii Agaunensis in Vallesia. Commentarius praeuius, in: Carolus de Smedt/Gulielmus van Hoff/Josephus de Backer (Hrsg.), *Acta Sanctorum* (Nov I), Paris, 0543 A-0546B.
- De Vogüé 1964: Adalbert de Vogüé, Einleitung zu: *Regula Magistri*, in: Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *La Règle du Maître*, Bd. 1 (Sources Chrétiennes 105), Paris, 29–270.
- De Vogüé 1972: Adalbert de Vogüé, Einleitung zu: *Regula Benedicti*, in: Adalbert de Vogüé/Jean Neufville (Hrsg.), *La Règle de Saint Benoît*, Bd. 1 (Sources Chrétiennes 181), Paris, 29–410.
- De Vogüé 1975: Adalbert de Vogüé, Les deux fonctions de la méditation dans les Règles monastiques anciennes, in: *Revue d'Histoire de la Spiritualité* 51, 3–16.
- De Vogüé 1982: Adalbert de Vogüé, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: *Regula quattuor patrum*, *Regula patrum secunda*, *Regula Macarii*, *Regula Orientalis*, *Regula patrum tertia*, in: Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *Les règles des saints Pères* (Sources Chrétiennes 297/298), Paris.
- De Vogüé 2003: Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité. Première partie. Le monachisme latin*, Bd. 8: *De la Vie des pères du Jura aux œuvres de Césaire d'Arles (500–542)*, Paris.
- De Vregille 2007: Bernard de Vregille, *Le Sacrarium Jurense du Père Pierre François Chifflet*, in: Laurence Delobette/Paul Delsalle (Hrsg.), *Autour des Chifflet. aux origines de l'érudition en Franche-Comté, Besançon*, 151–164.
- Delamarre 2015: Xavier Delamarre, «La terre entre les eaux». Antros, Antrum, deus Entarabus, sanskrit antarīpa- et le nom de l'île en vieux-celtique et en indo-européen, in: *Historische Sprachforschung* 128, 23–27.
- Diefenbach 2013: Steffen Diefenbach, «Bischofsherrschaft» Zur Transformation der politischen Kultur im spätantiken und frühmittelalterlichen Gallien, in: Steffen Diefenbach/Gernot Michael Müller (Hrsg.), *Gallien in Spätantike und Frühmittelalter*, Berlin/Boston, 91–149.
- Diem 2004: Albrecht Diem, Encounters between Monks and Demons in Latin Texts of Late Antiquity and the Early Middle Ages, in: Karin E. Olsen/Antonina Harbus/Tette Hofstra (Hrsg.), *Miracles and the Miraculous in Medieval Germanic and Latin Literature*, Leuven/Paris/Dudley (MA), 51–67.
- Diem 2011: Albrecht Diem, Inventing the Holy Rule: Some Observations on the History of Monastic Normative Observance in the Early Medieval West, in: Hendrik Dey/Elizabeth Fentress (Hrsg.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, 53–84.
- Diem 2013a: Albrecht Diem, Who Is Allowed to Pray for the King? Saint-Maurice d'Agaune and the Creation of a Brugundian Identity, in: Walter Pohl/Gerda Heydemann (Hrsg.), *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, 47–88.

- Diem 2013b: Albrecht Diem, Gregory's Chess Board: Monastic Conflict and Competition in Early Medieval Gaul, in: Walter Pohl/Gerda Heydemann (Hrsg.), *Post-Roman Transitions. Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, 165–191.
- Diem 2019a: Albrecht Diem, Exclusion and the Rhetoric of Accessibility in the Late Antique and Early Medieval Monasticism, in: *La construction sociale du sujet exclu (IVe–XI<sup>e</sup> siècle)*. Discours, lieux et individus, Turnhout, 123–147.
- Diem 2019b: Albrecht Diem, Monastic Rules, in: Philip L. Reynolds (Hrsg.), *Great Christian Jurists and Legal Collections in the First Millennium*, Cambridge, 214–236.
- Diem 2019c: Albrecht Diem, Antony the Great, in: David G. Hunter/Paul J. J. van Geest/Bert J. Lietaert Peerbolte (Hrsg.), *Brill Encyclopedia of Early Christianity Online*, Leiden ([http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993\\_EECO\\_SIM\\_00000191](http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00000191), 06.08.2021).
- Diem 2020: Albrecht Diem, *Vita vel Regula: Multifunctional Hagiography in the Early Middle Ages*, in: Samantha Kahn Herrick (Hrsg.), *Hagiography and the History of Latin Christendom, 500–1500*, Leiden/Boston, 123–142.
- Diem 2021: Albrecht Diem, *The Pursuit of Salvation. Community, Space, and Discipline in Early Medieval Monasticism. With a Critical Edition and Translation of the Regula cuiusdam ad uirgines*, Turnhout.
- Döpp/Geerlings 2002: Siegmар Döpp/Wilhelm Geerlings, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Freiburg i. Br.
- Dubreucq 2009: Alain Dubreucq, *Lérins et la Bourgondie dans le haut Moyen Âge*, in: Yann Codou/Michel Lauwers (Hrsg.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 195–227.
- Dubreucq 2012: Alain Dubreucq, *Les relations entre Condat et Agaune*, in: Nicole Brocard/Françoise Vannotti/Anne Wagner (Hrsg.), *Autour de Saint Maurice. Actes du Colloque «Politique, société et construction identitaire: autour de saint Maurice», 29 septembre – 2 octobre 2009, Besançon (France), Saint-Maurice (Suisse), Saint-Maurice*, 133–145.
- Dulaey 2009: Martine Dulaey, *Les relations entre Lérins et Marseille. Eucher et Cassien*, in: Yann Codou/Michel Lauwers (Hrsg.), *Lérins, une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, 63–82.
- Dunod 1709: Pierre-Joseph Dunod, *La découverte entière de la Ville d'Antre*, Bd. I, Amsterdam.
- Dupraz 1961: Louis Dupraz, *Les Passions de S. Maurice d'Agaune. Essai sur l'historicité de la tradition et la contribution à l'étude de l'armée pré-dioclétienne (260–286) et des canonisations tardives de la fin du IV<sup>e</sup> siècle*, Fribourg.
- Düring/Eumann/Stark/von Keyserlink 2016: Marten Düring et al. (Hrsg.), *Handbuch Historische Netzwerkforschung. Grundlagen und Anwendungen*, Berlin.
- Eggenberger 2020: Peter Eggenberger, *Zusammenfassung*, in: Peter Eggenberger (Hrsg.), *Romainmôtier. Mille ans de monachisme. Résultats de recherches archéologiques*



- entre 1971 et 2006. Les résultats en lien avec leurs contextes historiques, Bd. 1, Lausanne, 225–233.
- Emmenegger 2009: Gregor Emmenegger, Vorwort zu: Johannes Cassian, *Collationes patrum* 9–10, in: Johannes Cassian. Gespräche mit Abba Idaak über das Gebet. *Collationes patrum* 9–10, Norderstedt, IX–XIII.
- Ensslin 1931: Wilhelm Ensslin, Zum Heermeisteramt des spätrömischen Reiches, in: *Klio: Beiträge zur Alten Geschichte* 24, 467–502.
- Figuinha 2019: Matheus C. Figuiha, Pro qualitate loci et instantia laboris. Monasteries and their Human and Natural Environments in Late Antique Gaul, in: *Medieval Worlds* 9, 82–111.
- Foucault 1971 [1966]: Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge* (Originaltitel: *Les mots et les choses*), übers. von Ulrich Köppen, Frankfurt a. M.
- Foucault 1992 [1969]: Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Originaltitel: *L'Archéologie du savoir*), übers. von Ulrich Köppen, 5. Aufl., Frankfurt a. M.
- Foucault 2003 [1994]: Michel Foucault, *Die Machtverhältnisse gehen in das Innere der Körper über* (Originaltitel: *Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps*), Gespräch mit L. Finas, 1977, übers. von Hans-Dieter Gondek, in: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Michel Foucault – Schriften in vier Bänden* (Originaltitel: *Dits et Ecrits*), Bd. 3, Frankfurt a. M., 298–309.
- Foucault 2005 [1994]: Michel Foucault, *Die Maschen der Macht* (Originaltitel: *As malhas do poder*), Vortrag an der philosophischen Fakultät der Universität Bahia, 1976, übers. von Michael Bischoff, in: Daniel Defert/François Ewald (Hrsg.), *Michel Foucault – Schriften in vier Bänden* (Originaltitel: *Dits et Ecrits*), Bd. 4, Frankfurt a. M., 224–244.
- Foucault 2008 [1976]: Michel Foucault, *Der Wille zum Wissen* (Originaltitel: *La volonté du savoir*), übers. von Ulrich Raulff und Walter Seitter, 17. Aufl., Frankfurt a. M.
- Fox 2018: Yaniv Fox, A Swarm from the Blessed Hive: The Social Networks of the Jura Monasteries, in: *Revue Bénédictine* 128, 252–280.
- Frank 1964: Karl Suso Frank, *Angelikos bios. Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum «engelgleichen Leben» im frühen Mönchtum*, Münster.
- Frank 1986: Karl Suso Frank, Das Leben der Juraväter und die Magisterregel, in: *Regulae Benedicti Studia* 13, 35–54.
- Frank 1989: Karl Suso Frank, Einleitung und Anmerkungen zu: *Regula Magistri*, in: Karl Suso Frank (Hrsg.), *Die Magisterregel. Einführung und Übersetzung*, St. Ottilien, 1–64; 344–419.
- Frank 2011: Karl Suso Frank, Einleitung, deutsche Übersetzung und Anmerkungen zu: *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensum abbatum*, in: *Mönchsleben II. Das Leben der Juraväter Romanus, Lupizinus und Eugendus*, 2. Aufl., Sankt Ottilien.
- Gemeinhardt 2013: Peter Gemeinhardt, *Antonius. Der erste Mönch*, München.

- Gemeinhardt 2014: Peter Gemeinhardt, *Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike*, Tübingen.
- Gemeinhardt 2018: Peter Gemeinhardt, Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen zu: Athanasius. *Vita Antonii*, in: Athanasius. *Vita Antonii, Leben des Antonius (Fontes Christiani)*, Freiburg i. Br.
- Gemeinhardt 2019a: Peter Gemeinhardt, *Bildung in der Vormoderne – zwischen Norm und Praxis*, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), *Was ist Bildung in der Vormoderne?*, Tübingen, 3–38.
- Gemeinhardt 2019b: Peter Gemeinhardt, *Bishops as Religious Mentors. Spiritual Education and Pastoral Care*, in: Angela Cvetkovic/Peter Gemeinhardt (Hrsg.), *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication Across Boundaries*, Göttingen, 117–147.
- Gemeinhardt 2019c: Peter Gemeinhardt, *Potenziale von Bildung – damals und heute*, in: Peter Gemeinhardt (Hrsg.), *Was ist Bildung in der Vormoderne?*, Tübingen, 447–481.
- Gesellschaft der Bollandisten 1893: Gesellschaft der Bollandisten, *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum antiquiorum saeculo XVI qui asservantur in Bibliotheca nationali Parisiensi*, Bd. 3, Paris/Brüssel.
- Gizewski 1998: Christian Gizewski, *Art. Illvstris vir*, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 5: Gru–Iug, Stuttgart, 939 f.
- Goffart 2006: Walter Goffart, *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia.
- Graesse/Benedict/Plechl 1972: Johann G. T. Graesse/Friedrich Benedict/Helmut Plechl, *Orbis Latinus. Lexikon lateinischer geographischer Namen des Mittelalters und der Neuzeit*, Braunschweig.
- Gribomont 1953: Jean Gribomont, *Histoire du texte des asquétiqes de S. Basile*, Louvain.
- Guy 2001: Jean-Claude Guy, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Johannes Cassian, *De institutis coenobiorum*, in: Jean-Claude Guy (Hrsg.), *Jean Cassien. Institutions cénobitiques (Sources Chrétiennes 109)*, 2. Aufl., Paris.
- Habenstein 2015: Astrid Habenstein, *Abwesenheit von Rom. Aristokratische Interaktion in der späten römischen Republik und in der frühen Kaiserzeit*, Heidelberg.
- Hauschild 1990: Wolf-Dieter Hauschild, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Basilius von Caesarea. *Epistulae*, in: Wolf-Dieter Hauschild (Hrsg.), *Basilius von Caesarea. Briefe*, Stuttgart.
- Heffernan 1992: Thomas J. Heffernan, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York/Oxford.
- Heil 2011: Uta Heil, *Avitus von Vienne und die homöische Kirche der Burgunder*, Berlin/Boston.
- Heiser 2013: Andreas Heiser, *Basilius von Caesarea – Krankenpflege zwischen den Fronten?*, in: *Teologia* 17/55/2, 10–33.

- Helvétius 2015: Anne-Marie Helvétius, Normes et pratiques de la vie monastique en Gaule avant 1050: présentation des sources écrites, in: *La vie quotidienne des moines en Orient et en Occident (IV<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècle)*, Bd. 1, Le Caire, 371–386.
- Hitzbleck/Hübner 2014: Kerstin Hitzbleck/Klara Hübner, NetzWerkGrenzen, in: Kerstin Hitzbleck/Klara Hübner (Hrsg.), *Die Grenzen des Netzwerks 1200–1600*, Ostfildern, 7–15.
- Holtz 2008: Louis Holtz, La tradition lyonnaise d’Eucher de Lyon et le manuscrit Paris, BnF, lat. 9550, in: *Revue d’Histoire des Textes* 3, 135–200.
- Hort 2011: Jakob Hort, Vergleichen, Verflechten, Verwirren. Vom Nutzen und Nachteil der Methodendiskussion in der wissenschaftlichen Praxis: ein Erfahrungsbericht, in: Agnes Arndt/Joachim C. Häberlen/Christiane Reinecke (Hrsg.), *Vergleichen, Verflechten, Verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, 319–341.
- Jahn 1874: Albert Jahn, *Die Geschichte der Burgundionen und Burgundiens bis zum Ende der I. Dynastie*, Bd. 1, Halle.
- James 1991: Edward James, Einleitung und englische Übersetzung zu: Gregor von Tours. *Liber vitae patrum*, in: *Gregory of Tours. Life of the Fathers*, Liverpool.
- Joest 2016: Christoph Joest, *Die Mönchsregeln der Pachomianer*, Louvain.
- Johne 1996: Klaus-Peter Johne, Art. Agrippinus, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 1: A–Ari, Stuttgart/Weimar, 298.
- Jones 2009: Allen E. Jones, *Social Mobility in Late Antique Gaul*, Cambridge.
- Kaiser 2004: Reinhold Kaiser, *Die Burgunder*, Stuttgart.
- Kierdorf 2006: Wilhelm Kierdorf, Art. Quaestor, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly online*, Stuttgart ([http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1016830](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1016830), 28.05.2021).
- Kitchen 2016: John K. Kitchen, Gregory of Tours, Hagiography, and the Cult of Saints in the Sixth Century, in: Alexander Collander Murray (Hrsg.), *A Companion to Gregory of Tours*, Leiden/Boston, 375–426.
- Klein 1994: Wassilios Klein, Art. Mönchtum I. Religionsgeschichtlich, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 23, Berlin/New York, 144–150.
- Klingshirn 1994: William E. Klingshirn, Einleitung, englische Übersetzung und Anmerkungen zu: *Vita Caesarii*, in: *Caesarius of Arles. Life, Testament, Letters*, Liverpool, xi–65.
- Krusch 1895: Bruno Krusch, La falsification des Vies de saints burgondes, in: Ernest Leroux (Hrsg.), *Mélanges Julien Havet. Recueil de travaux d’érudition dédiés à la mémoire de Julien Havet (1853–1893)*, Paris, 39–56.
- Krusch 1896: Bruno Krusch, Einleitung zu: *Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasterium Iurensium abbatum*, in: Bruno Krusch (Hrsg.), *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquiorum aliquot*, Bd. 3, Hannover, 125–130

- ([https://dmgh.de/mgh\\_ss\\_rer\\_merov\\_3/index.htm#page/\(125\)/mode/1up](https://dmgh.de/mgh_ss_rer_merov_3/index.htm#page/(125)/mode/1up), 06.08.2021).
- Labourt 1953: Jérôme Labourt, Französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Saint Jérôme, *Lettres*, Bd. 3, Paris.
- Laclau/Mouffe 2020 [1985]: Ernesto Laclau/Chantal Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus* (Originaltitel: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*), eingel. und übers. von Michael Hintz/Gerd Vorwallner, 6. Aufl., Wien.
- Landwehr 2018: Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, 2. Aufl., Frankfurt a. M.
- Le Nain de Tillemont 1712: Sébastien Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Bd. XVI, Paris.
- Leclerc/Morales/De Vogüé 2007: Pierre Leclerc/Edgardo M Morales/Adalbert de Vogüé, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Hieronymus. *Vita Pauli, Vita Machi, Vita Hilarionis*, in: Pierre Leclerc/Edgardo M Morales/Adalbert de Vogüé (Hrsg.), *Jérôme. Trois vies des moines* (Paul, Malchus, Hilarion) (*Sources Chrétiennes* 508), Paris.
- Leroquais 1934: Victor Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Bd. 1, Paris.
- Levison 1920: Wilhelm Levison, *Conspectus codicum hagiographicorum*, in: Bruno Krusch/Wilhelm Levison (Hrsg.), *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, Hannover/Leipzig, 529–706.
- Leyser 2000: Conrad Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, New York.
- Lifshitz 1994: Felice Lifshitz, *Beyond Positivism and Genre. «Hagiographical» Texts as Historical Narrative*, in: *Viator* 25, 95–113.
- Loening 1878: Edgar Loening, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, Bd. I, Leipzig.
- Lotter 1979: Friedrich Lotter, *Methodisches zur Gewinnung historischer Erkenntnisse aus hagiographischen Quellen*, in: *Historische Zeitschrift* 229, 298–356.
- Loyen 1970: André Loyen, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Sidonius Apollinaris. *Epistulae* (Libri I–V), in: Sidoine Apollinaire, *Lettres*, Bd. II, Paris.
- Lütkenhaus 2001: Werner Lütkenhaus, Art. Ricimer, in: *Der Neue Pauly*, Bd. 10: Pol–Sal, Stuttgart, 1011 f.
- MacGeorge 2002: Penny MacGeorge, *Late Roman Warlords*, New York.
- Malaspina/Reydellet 2016: Elena Malaspina/Marc Reydellet, Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Avitus von Vienne, *Epistulae*, in: Avit de Vienne, *Lettres*, Paris.
- Markus 1993: Robert Markus, *The End of Ancient Christianity*, 3. Aufl., Cambridge/New York.

- Martindale 1980a: John Robert Martindale, *Domnulus 1*, in: *The Prosopography of The Later Roman Empire*, Bd. II (A.D. 395–527), Cambridge, 374.
- Martindale 1980b: John Robert Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Bd. II (A.D. 395–527), Cambridge/New York/Melbourne.
- Martine 1968: François Martine, *Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Anonymus, Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum*, in: François Martine (Hrsg.), *Vie des pères du Jura (Sources Chrétiennes 142)*, Paris.
- Martine 2004: François Martine, *Einleitung, französische Übersetzung und Anmerkungen zu: Anonymus. Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum*, in: François Martine (Hrsg.), *Vie des pères du Jura (Sources Chrétiennes 142)*, 2. Aufl., Paris.
- Masai 1971: François Masai, *La ‚Vita patrum iurensium‘ et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d’Agaune*, in: Johannes Autenrieth/Franz Brunhölzl (Hrsg.), *Festschrift Bernhard Bischoff*, Stuttgart, 43–69.
- Masai 1976: François Masai, *Une source insoupçonnée de la Regula Benedicti: la Vita Patrum Iurensium*, in: Guy Cambier (Hrsg.), *Hommages à André Boutemy*, Brüssel, 252–263.
- Masai 1977: François Masai, *Recherches sur les règles de S. Oyénd et de S. Benoît*, in: *Regulae Benedicti Studia. Zweiter Internationaler Regula Benedicti-Kongress. Maria Laach 15.–20.9.1975*, Bd. 5, Hildesheim, 43–73.
- Mathisen 1979: Ralph W. Mathisen, *Resistance and Reconciliation: Majorian and the Gallic Aristocracy after the Fall of Avitus*, in: *Francia* 7, 597–627.
- Mathisen 1993: Ralph W. Mathisen, *Roman Aristocrats in Barbarian Gaul. Strategies for Survival in an Age of Transition*, Austin, TX.
- Moreira 2000: Isabel Moreira, *Dream, Visions, and Spiritual Authority in Merovingian Gaul*, Ithaca, NY/London.
- Morerod 2001: Jean-Daniel Morerod, *En guise de conclusion: Romainmôtier, le nom et l’histoire*, in: Jean-Daniel Morerod/Laurent Auberson/Yann Dahhaoui/Fabrice de Icco/Jean-Pierre Felber/Michel Gaudard (Hrsg.), *Romainmôtier. Histoire de l’abbaye*, Lausanne, 279–282.
- Moyse 1973: Gérard Moyse, *Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V<sup>e</sup>–X<sup>e</sup> siècles)*, Paris.
- Müller 2009: Andreas Müller, *«All das ist Zierde für den Ort ...» Das Diakonisch-kariative Grossprojekt des Basileios von Kaisareia*, in: *Zeitschrift für Antikes Christentum* XIII, 452–474.
- Müller 2014: Andreas Müller, *«Caritas» im Neuen Testament und in der Alten Kirche*, in: Michaela Collinet (Hrsg.), *Caritas – Barmherzigkeit – Diakonie. Studien zu Begriffen und Konzepten des Helfens in der Geschichte des Christentums vom Neuen Testament bis ins späte 20. Jahrhundert*, Münster, 17–47.

- Müller 1992: Wulf Müller, Die Überlieferung der ältesten Ortsnamen der Suisse romande, 6, Romaonmôtier, in: *Philologie der ältesten Ortsnamenüberlieferung*, Heidelberg, 303–306.
- Muret 1923: Ernst Muret, Romanis monasterium, in: *Nuovi studi medievali* 1, 211–227.
- Näf 2006: Beat Näf, Eucherius von Lyon, sein Bericht vom Martyrium der Thebäischen Legion und die historische Topographie zur Zeit des Überganges von der Spätantike ins Mittelalter, in: *Geschichte und Region* 15/2, 13–33.
- Näf 2017: Beat Näf, Mauritius – der heilige Soldat. Geschichte einer Legende, Zürich ([https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/137803/1/VIII\\_a\\_Mauritius\\_Soldat\\_Geschichte\\_einer\\_Legende.pdf](https://www.zora.uzh.ch/id/eprint/137803/1/VIII_a_Mauritius_Soldat_Geschichte_einer_Legende.pdf), 06.08.2021).
- Nègre 1990: Ernest Nègre, *Toponymie générale de la France*, Genf.
- Odenweller 2014: Kristina Odenweller, Von der Liste zum Netz? Nutzen und Schwierigkeiten der netzwerkanalytischen Betrachtung historischer Quellen am Beispiel des Capodilista-Kodex, in: *Die Grenzen des Netzwerks 1200–1600*, Ostfildern, 41–63.
- Pagi 1741: Antonius Pagi, *Annales ecclesiastici auctore Caesare Baronio una cum critica historica-chronologica*, Bd. VII, Lucca.
- Pahud 2003: Alexandre Pahud, Romainmôtier et la mémoire. La question des origines, in: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 97, 7–35.
- Papebroch 1688: Daniel Papebroch, Crimina S. Hilario a S. Leone Papa impacta, quae et quatenus excusari possint, in: Godefridus Henschenius et al. (Hrsg.), *Acta Sanctorum* (Mai VII), Antwerpen, 0596B-0600E.
- Pietri 2016: Luce Pietri, Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen zu: Gegor von Tours, *Liber Vitae Patrum*, in: Luce Pietri (Hrsg.), *Grégoire de Tours. La vie des pères*, Paris.
- Pietri/Heijmans 2013: Luce Pietri/Marc Heijmans, Art. Syagria 1, in: *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire* 4. *La Gaule chrétienne (314–614)*, Bd. 2, Paris, 1843 f.
- Poupardin 1898: René Poupardin, Étude sur les vies des saint fondateurs de Condat et la critique de M. Bruno Krusch, in: *Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie* 6, 31–48.
- Pradié 2001: Pascal Pradié, Saint Wandrille à Romainmôtier, in: Jean-Daniel Morerod et al. (Hrsg.), *Romainmôtier. Histoire de l'abbaye*, Lausanne, 39–49.
- Prinz 1988: Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, 2. Aufl., Darmstadt.
- Ripart 2017: Laurent Ripart, De Lérins à Agaune: Le Monachisme Rhodanien réconsidéré, in: *Fondazione Centro italiano di studi sull'alto Medioevo* (Hrsg.), *Monachesimi d'oriente et d'occidente nell'alto medioevo*. Spoleto, 31 marzo – 6 aprile 2016, Spoleto, 123–192.
- Ripart 2020: Laurent Ripart, The Bipolar Organisation of the Monastic Settlements in Provençal Islands at the Beginning of the Vth Century. Vortrag im Rahmen des Workshops «Monastische Strömungen im spätantiken & frühmittelalterlichen Gallien. Lebensformen, Ideale, Vernetzung», 01.09.–02.09.2020 über Zoom (unveröffentlicht).

- Rivet de la Grange 1735: Antoine Rivet de la Grange, *Histoire littéraire de la France*, Bd. III, Paris.
- Robert 1886: Ulysse Robert, *Catalogue des Manuscrits conservés dans les Dépôts d'archives départementales*, Paris.
- Roche 1994: Jean Roche, *L'Abbaye de Saint-Roman, Beaucaire*.
- Rohr 2015: Christian Rohr, *Die Columbansvita und die Gallusviten als Quellen zur Mensch-Natur-Beziehung im Frühmittelalter*, in: Franziska Schnoor et al. (Hrsg.), *Gallus und seine Zeit. Leben, Wirken, Nachleben (Monasterium Sancti Galli 7)*, St. Gallen, 19–38.
- Rosenwein 2000: Barbara H. Rosenwein, *Perennial Prayer at Agaune*, in: Sharon Farmer/Barbara H. Rosenwein (Hrsg.), *Monks and Nuns, Saints and Outcasts*, Ithaca, 37–56.
- Rothé 2001: Marie-Pierre Rothé, *Carte archéologique de la Gaule*, Paris.
- Rubellin 2003: Michel Rubellin, *Église et société chrétienne d'Agobard à Valdès*, Lyon.
- Rudge 2011: Lindsay Rudge, *Dedicated Women and Dedicated Spaces. Caesarius of Arles and the Foundation of St. John*, in: Hendrik Dey/Elizabeth Fentress (Hrsg.), *Western Monasticism Ante Litteram. The Spaces of Monastic Observance in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Turnhout, 99–116.
- Ruprecht 2021: Seraina Ruprecht, *Unter Freunden. Nähe und Distanz in sozialen Netzwerken der Spätantike*, München.
- Sánchez Salor 2014: Eustaquio Sánchez Salor, *Einleitung, spanische Übersetzung und Anmerkungen zu: Anonymus. Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum*, in: Eustaquio Sánchez Salor (Hrsg.), *Vida de los Padres del Jura (Nueva Roma 40)*, Madrid.
- Schenk 2021: Johanna Schenk, *Traditionsbezug und Transformation. Die Briefe des Avitus von Vienne als Inszenierungen eines spätantiken Bischofs*, Stuttgart.
- Schlesier 2011: Stephanie Schlesier, *Grenzregionen als Experimentierfeld. Von der Notwendigkeit Vergleich, Transfer und Verflechtung zu kombinieren*, in: Agnes Arndt/Joachim C. Häberlen/Christiane Reinecke (Hrsg.), *Vergleichen, Verflechten, Verwirren? Europäische Geschichtsschreibung zwischen Theorie und Praxis*, Göttingen, 268–294.
- Schmidt 1969: Ludwig Schmidt, *Die Ostgermanen, verbesserter Neudruck der 2. Aufl.*, München.
- Schulzki 2000: Heinz-Joachim Schulzki, *Art. Modius, [3]*, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 8: *Mer–Op*, Stuttgart/Weimar, 316 f.
- Schulz-Wackerbarth 2012: Yorick Schulz-Wackerbarth, *Die Wüste: Ort der Heiligung – Heiliger Ort?*, in: Peter Gemeinhardt/Katharina Heyden (Hrsg.), *Heilige, Heiliges und Heiligkeit in spätantiken Religionskulturen*, Berlin, 111–142.
- Schulz-Wackerbarth 2017: Yorick Schulz-Wackerbarth, *Die Vita Pauli des Hieronymus. Darstellung und Etablierung eines Heiligen im hagiographischen Diskurs der Spätantike*, Tübingen.

- Shanzer/Wood 2002: Danuta Shanzer/Ian Wood, Einleitung, englische Übersetzung und Anmerkungen zu: Avitus von Vienne, Epistua XVI und Homilia XXV, in: Danuta Shanzer/Ian Wood (Hrsg.), Avitus von Vienne, Letters and Selected Prose, Liverpool, 3–85; 266–269; 377–381.
- Silvas 2005: Anna M. Silvas, *The Asketikon of St Basil the Great*, New York.
- Spickermann 1997: Wolfgang Spickermann, Art. Chilperich, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 2: Ark–Ci, Stuttgart, 1122.
- Stewart 1998: Columba Stewart, *Cassian the Monk*, New York/Oxford.
- Stroheker 1970: Karl Friedrich Stroheker, *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*, Darmstadt.
- Szafranowski 2019: Jerzy Szafranowski, *The Life of the Jura Fathers and the Monastic Clergy*, in: *Augustinianum* 59/1, 143–159.
- Theurillat 1954: Jean-Marie Theurillat, *L'Abbaye de Saint-Maurice d'Agaune. Des origines à la réforme canoniale 515–830*, Sion.
- Turner 2012: Peter Turner, *Truthfulness, Realism, Historicity. A Study in Late Antique Spiritual Literature*, Farnham.
- Van Dam 1988: Raymond van Dam, Einleitung und englische Übersetzung zu: Gregor von Tours. In gloria martyrum, in: Raymond van Dam (Hrsg.), *Gregory of Tours. Glory of the Martyrs*, Liverpool.
- Van Uytfanghe 1988: Marc van Uytfanghe, Art. Heiligenverehrung II (Hagiographie), in: Carsten Colpe et al. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Bd. 14: Heilig–Hexe, Stuttgart, 150–183.
- Veilleux 1980: Armand Veilleux, Einführung und englische Übersetzung der bohairischen, griechischen und sahidischen Fassungen der Vita Pachomii, in: Armand Veilleux (Hrsg.), *Pachomian Koinonia I. The Life of Saint Pachomius*, Kalamazoo.
- Vivian/Vivian/Russell 1999: Tim Vivian/Kim Vivian/Jeffrey B. Russell, Einleitung, englische Übersetzung und Anmerkungen zu: Anonymus. Vita vel regula sanctorum patrum Romani Lupicini et Eugendi monasteriorum Iurensium abbatum/*The Life of the Jura Fathers* (*Cistercian Studies* 178), Kalamazoo.
- Wellhausen 2003: Adelheid Wellhausen, *Die lateinische Übersetzung der Historia Lausica des Palladius*, Berlin/New York.
- Wenzlowski 1878: Severin Wenzlowski, Übersetzungen und Einleitungen zu: Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben von Linus bis Pelagius (vom Jahre 67–590) (*Bibliothek der Kirchenväter*), Kempten.
- Werner/Zimmermann 2002: Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der Histoire croisée und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28/4 (Okt–Dez), 607–636.
- Werner/Zimmermann 2003: Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Penser l'histoire croisée: entre empirie et réflexivité, in: *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 58/1/Jan–Feb, 7–36.



- Werner/Zimmermann 2006: Michael Werner/Bénédicte Zimmermann, Beyond Comparison. *Histoire Croisée* and the Challenge of Reflexivity, in: *History and Theory* 45, 30–50.
- Werner/Zimmermann 2004: Michael Werner/Bénédicte Zimmermann (Hrsg.), *De la comparaison à l'histoire croisée*, Paris.
- Wiesheu 2001: Annette Wiesheu, Bischof und Gefängnis. Zur Interpretation der Kerkerbefreiungswunder in der merowingischen Hagiographie, in: *Historisches Jahrbuch* 121, 1–23.
- Wood 1981: Ian Wood, A Prelude to Columbanus. The Monastic Achievement in the Burgundian Territories, in: Howard B. Clarke/Mary Brennan (Hrsg.), *Columbanus and Merovingian Monasticism*, Oxford, 3–32.
- Wyrwa 2003: Dietmar Wyrwa, Art. Hagiographie, in: Hubert Cancik/Helmuth Schneider (Hrsg.), *Der Neue Pauly*, Bd. 12/12: Ven–Z (Nachträge), Stuttgart/Weimar, 987–988.
- Wyrwa 2009: Dietmar Wyrwa, Literarische und theologische Gestaltungselemente der *Vita Antonii des Athanasius*, in: Johannes Oort/Dietmar Wyrwa (Hrsg.), *Autobiographie und Hagiographie in der christlichen Antike*, Leuven.
- Zelzer 1981: Klaus Zelzer, Zur Überlieferung der lateinischen Fassung der Basiliusregel, in: Franz Paschke (Hrsg.), *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen*, Berlin, 625–635.
- Zelzer 2005a: Klaus Zelzer, Die Identifizierung der «*Instituta de Informatione Acaunensis coenobii*»: eine rätselhafte monastische Dreiecksgeschichte, in: Otto Wermelinger et al. (Hrsg.), *Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque international Fribourg, Saint Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003*, Fribourg, 439–446.
- Zelzer 2005b: Michaela Zelzer, Zu Überlieferung und Rezeption der *Passio Acaunensium Martyrum*, in: Otto Wermelinger et al. (Hrsg.), *Saint Maurice et la Légion Thébaine. Actes du colloque international Fribourg, Saint Maurice, Martigny, 17–20 septembre 2003*, Fribourg, 325–330.

# Register

## Personen

- Agrippinus 16, 24, 63, 175, **241–250**,  
254, 263, 297, 313
- Antonius 16, 53 f., 56, 83, 87–89, **154–**  
**169**, 176, 222, 237 f., 257, 285, 301,  
307
- Armentarius von Acaunum 16, 19, 36 f.,  
110 f., 117, 176, 183 f., 188, 193–201,  
204 f., 271 f., 307, 314
- Athanasius von Alexandrien 56, 83, 87,  
104, 154–157, 164–169, 222
- Avitus von Vienne 14, 21 f., 24, 26–28,  
31 f., 35, 61, 200–205, 253, 267 f.,  
272, **278–284**, 296, 298 f., 300 f.,  
303 f., 312
- Basilus von Caesarea 16, 65, 67 f., 78,  
84–86, 94, 109, 112 f., **133–154**, 169,  
185, 218, 229, 232, 237, 239, 301,  
307, 309 f.
- Caesaria 206 f., 211 f.
- Caesarius von Arles 24, 93, 132, **205–**  
**217**, 237
- Constantius von Lyon 83
- Domnulus 14, 22, 24, 249 f., **261 f.**, 297,  
301
- Eucherius von Lyon 61, 78–80, 84–93,  
110, 158, 195, 205, 236 f., **264–267**,  
271–273, 301, 306
- Evagrius Ponticus 103
- Evagrius von Antiochien 86, 155, 159,  
166
- Gregor von Tours 14, 16–21, 35, 44–47,  
51 f., 126, 136, 157, 159, 163 f., 168,  
174, 180–182, 200, 223 f., 238, 250 f.,  
255–260, 263, 268–272, **284–286**,  
287 f., 296–300, 303 f., 305, 310, 314
- Hieronymus 38, 80, 85–87, 114–117,  
123–125, 127, 133, 135, 155–159,  
164, 187, 189, 192, 209 f., 228
- Hilarius von Arles 16, 24, 87 f., **90–93**,  
273–278, 283 f., 296, 298–300, 306
- Hilarius von Poitiers 46, 182
- Hilperich 16 f., 20, 24, 63, 99, 126, 247,  
**249–261**, 286, 297–299, 302 f., 313
- Honoratus von Arles **90–93**, 110, 237,  
277, 306
- Honoratus von Marseille 92
- Irenäus von Lyon 79

- Johannes Cassian 16, 24, 54, 78–80, 84–86, **93–113**, 121 f., 137, 139, 142–145, 147, 153, 169, 179, 185 f., 189–193, 195, 207, 218, 221 f., 228, 232, 236–239, 257, 307
- Johannes von Acaunum 16, 19, 36 f., 110 f., 117, 176, 183 f., 188, 193–201, 204 f., 271 f., 307, 314
- Jonas von Bobbio 290 f.
- Leunianus von Vienne 16, 24, **80–84**, 169
- Maiorianus 242, 244, 249 f., 260 f.
- Marinus von Lérins 16, 24, 84, **183–195**
- Martin von Tours 16, 25, 40, 46 f., 67 f., 76 f., 79 f., 82, 91, 128, 141, 162 f., **169–182**, 236, 238, 247, 257, 269–271, 301, 307, 310
- Maximus 76 f., 181, 236
- Minausus 34, 124, 172, 276, 280
- Pachomius 16, 84–86, 94, 112–133, 136, 153, 208 f., 211, 222, 237–239, 307
- Paulus von Theben 16, 87, **154–168**, 237, 257, 301, 307
- Ramnelenus 290–296
- Ricimer 242
- Rufin von Aquileia 133–154, 187, 231
- Sabinus von Lyon 16, 24, **74–79**, 93, 161, 169, 180 f., 195, 238
- Sidonius Apollinaris 14, 21 f., 24, 26, 31, 249 f., 252, 261 f., 296 f., 301, 304
- Sigismund 184, **201–205**, 258 f., 267 f., 273, 299
- Sulpicius Severus 46, 80, 86, 91, 169–182
- Syagria 16, 24, **66–71**, 171, 248, 262, 313
- Viventiolus 14, 21 f., 24, 31 f., 35 f., 267, **278–284**, 301, 303, 312
- Wandregisel 289 f., 294 f.

## Orte

- Acaunum 23 f., 31 f., 36 f., 59–61, 70, 84, 183–185, **190–205**, 237, 239, 258 f., **263–273**, 282–284, 299, 307, 314
- Aeriensium locus 179
- Agatha 206
- Allissi campi 206
- Arelate 90, 93, 205–217, 274 f., 277, 306
- Arthona 182
- Augustodunum 81, 84, 182
- Bobium 289
- Cabillonum 205, 261 f.
- Caesarea 68, 134 f., 139 f., 169
- Carnotum 182
- Genava 60, 69 f., 161, 170, 255, 264, 266, 283, 299, 310
- Insula Barbara 75–77, 180 f., 203
- Insula Gallinaria 182
- Isarnodori 32, 161
- Kilikien 149
- Leprosium 182
- Lerina 85, 87, 89, 92, 169, 296

- Lerinum 79, 84–93, 112, 183–195, 236, 306  
 Lero 61, 78, 85, 92, 169, 205, 277, 296  
 Lugdunum 36, 66, 69 f., 74–80, 84, 93, 111, 161, 181, 191, 236, 262, 264, 268, 270, 273, 278 f., 281, 283, 306  
 Massilia 95 f., 206 f.  
 Mediolanum 182  
 Neocaesarea 134  
 Octodurus 264, 266–268  
 Pannonien 80, 82  
 Parisii 171, 182  
 Pictavium 182  
 Pontos 134 f., 137 f., 150  
 Provincia Sequanorum 205  
 Sabaria 82  
 Sanctonicum 182  
 Sapiaudia 264  
 Senones 182  
 Siroialensis 182  
 Skythien 95  
 Treveris 182  
 Turonum 20, 44 f., 170, 178, 180, 182, 239, 270, 284–286  
 Vesontio 44, 273 f.  
 Vienna 22, 80–84, 169, 203, 270, 274 f., 279, 282 f., 298

## Sachen

- Arar 75 f.  
 Askese 13, 20, 56, 67, 86–92, 104 f., 117 f., 125 f., 134, 136, 144, 147–149, 161–166, 206, 208, 216, 230 f., 234, 237, 278, 286, 305 f., 308, 312, 315 f.  
 Bienne 14, 77, 161  
 Bildung 30, 51, 73–240, 302–316  
 Burgunder 16 f., 99, 112, 119, 201–206, 244–261, 267 f., 297–299, 302 f., 313  
 Busse 83, 88, 126, 131, 149, 152, 243, 268, 276  
 Dämonen 55 f., 64 f., 87, 89, 157, 163–169, 285 f., 311  
 Demut 62, 83, 88, 90 f., 106, 126–128, 131, 144–146, 149, 162, 226, 228, 256, 275–277, 294, 305, 312  
 Enthaltbarkeit *siehe* Askese  
 Fürsorge *siehe* Nächstenliebe  
 Gastfreundschaft 122, 141, 150, 170 f., 189 f., 202, 211, 223, 233 f., 158  
 Gebet 13, 15–17, 40, 55, 64–66, 69, 71, 89, 96 f., 100–104, 119–123, 137, 141, 146, 157, 166–169, 175, 180, 202 f., 205, 220 f., 224 f., 237, 243, 268, 273, 305, 308 f., 315  
 Gehorsam (auch alle Wörter mit «Gehor») 65, 88, 105, 129–131, 133, 146–148, 154, 228, 234, 294  
 Grab 13, 22, 57 f., 72, 81, 88, 111, 178, 196 f., 200 f., 263, 268–272, 311  
 Gütergemeinschaft 125, 149, 232

- Hagiografischer Diskurs 29, 48–54, 73, 237 f., 301–316
- (Hand-)Arbeit 13, 15 f., 20, 93 f., 97–100, 103 f., 112, 119–125, 129 f., 137–140, 148, 153, 157, 160, 169, 213, 219, 221–225, 229, 234, 237, 305, 309
- Heilungen *siehe* Wunderheilungen
- Histoire Croisée 26–31, 301–316
- Iris 134
- Kampf 87–89, 97, 106, 118, 128, 157, 163, 167 f., 227 f., 261, 185 f., 297 f.
- Karitatives Handeln *siehe* Nächstenliebe
- Kleidung 80, 83, 87, 125, 148 f., 173, 230, 237, 256–258, 305
- Kloster Balma 13, 15, 21 f., 124, 132, 150 f., 159, 205, 209–212, 237, 288, 315
- Kloster Cîteaux 41–43, 237
- Kloster Fontanella 289 f.
- Kloster Insula Barbara 75–77, 180 f., 203
- Kloster Lauconnum 15, 21 f., 57, 106, 124, 162, 258, 315
- Kloster Saint Martin d'Ainay 75 f.
- Krankheit 21, 33, 55–72, 89, 102, 119, 122, 139–141, 162, 168, 170–172, 174 f., 202, 206, 213, 228–230, 257, 264, 270, 278, 286, 303, 309
- Lacus Limannus 269
- Laster 65, 97, 103, 105–107, 109, 118, 127–130, 133, 142–146, 153, 179, 221, 227 f., 234, 237, 305, 308
- Lebensunterhalt 20, 97–100, 103, 138, 160, 203 f., 222, 258, 283
- Lesung 15, 40, 54, 84, 93, 121 f., 133, 135 f., 160, 221 f., 225, 232, 234, 239, 305, 307, 309
- Martyrium/Märtyrer 37–41, 61, 79, 111, 163, 169, 195–205, 220, 263–273, 314
- Missionstätigkeit 62 f., 67–70, 309 f.
- Mittelmeer 24, 79, 169, 179,
- Nächstenliebe 30, 51, 55–72, 136, 139–141, 170–175, 202, 228 f., 254, 302 f., 307–316
- Pilgerwesen 13, 56, 74, 79, 154, 178, 182, 197, 202, 233, 239, 263, 270–273, 311
- Politik 30, 51, 63, 241–306, 312–316
- Priester 32–34, 90–93, 106–108, 127 f., 134, 152, 177 f., 183, 202 f., 205 f., 215, 228, 233–235, 269, 273–278, 281–283, 299 f., 306
- Rhodanus 75 f.
- Tacon 14, 77, 98
- Teufel 16, 20, 55 f., 64 f., 89, 142 f., 146, 163–168, 173, 175, 178, 231, 257
- Tugenden 17, 48, 57, 62, 88, 90 f., 95, 103–109, 126–131, 136, 145–147, 153 f., 163–169, 171, 175, 178, 181, 206, 221, 225–231, 237, 277, 294, 305, 308, 310 f., 315
- Verflechtungsgeschichte 26–31, 301–316
- Wunder 177, 241–250, *siehe auch* Wunderheilungen
- Wunderheilungen 55–72, 89, 102, 141, 162 f., 168, 170–172, 174–176, 182, 197, 262, 264, 268–272, 286, 303, 309–311, 314
- Wüste 16, 33, 86–89, 92, 95–97, 100 f., 155–161, 164 f., 168, 257, 278, 285





Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlags-  
hauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29:  
«Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt?»

# Theologisch bedeutsame Orte der Schweiz

Herausgegeben von  
Katharina Heyden und Maria Lissek, in Verbindung mit  
Gregor Emmenegger, Ann-Katrin Gäslein,  
Karin Mykytjuk-Hitz, Franziska Metzger, Martin Sallmann  
und Ueli Zahnd.

## AUF DER SUCHE NACH DEM VOLLKOMMENEN LEBEN

Inspiriert von östlichen und westlichen monastischen Vorbildern suchten im 5. und zu Beginn des 6. Jahrhunderts Männer und allmählich auch Frauen in den Wäldern des südlichen Jura gebirges nach der vollkommenen Lebensweise. Trotz ihres Rückzugsideals waren sie in ein umfassendes soziales und literarisches Netzwerk eingebunden – Beten, Arbeiten und Vernetzen prägten ihren Alltag. Die Studie analysiert die Verbindungen der frühen Juramönche und -nonnen zu anderen monastischen Bewegungen, legt ihre Beziehungen zu Menschen verschiedenster gesellschaftlicher Stellung offen und deckt bisher verborgene gesellschafts- und kirchenpolitische Zusammenhänge auf. Dadurch wird deutlich, dass zu ihrem Lebensideal eine asketische Grundhaltung, karitative Betätigung, vernetzte Bildung und politisches Engagement gehörten.

**Rahel Schär** studierte Theologie und Geschichte in Bern und Berkeley. In ihrer Forschung beschäftigt sie sich insbesondere mit der Geschichte der religiösen Praxis. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Historische Theologie der Universität Bern.

**SCHWABE VERLAG**

[www.schwabe.ch](http://www.schwabe.ch)

ISBN 978-3-7965-4697-6



9 783796 546976