

MARTIN KIRVES

## Die Einsiedelei als topischer Ort

### Johan und Raphael Sadeliers Eremiten-Darstellungen

*This article sets out to question the notion of topos regarding its affinity to pictorial representation due to the implicit intersection between locus and argumentum. On the basis of the image sequence created by the Sadeler brothers, various pictorial embodiments of the topoi "desert" and "hermit" will be discussed in a second step. The inner relationships in these embodiments, I will argue, present the possibility of pictorial manifestations to transform the inherent locus into the topos. Furthermore, this transformation, with the assistance of the rhetorical capacity of the image, brings about a heightened understanding of the content of the topos.*

#### In die Wüste gehen

Der Gedanke daran, sich ohne Hilfsmittel und Begleitung in die Wüste zu begeben, weckt Vorstellungen von sengender Hitze und klirrender Kälte, von heillosem Verirren und täuschenden Halluzinationen, von schutzlosem Ausgeliefertsein an eine lebensfeindliche Umwelt, das notwendigerweise – sollte sich nicht das Wunder einer Errettung ereignen – zum elenden Verschmachten führt. Aber eben einen solch absurden wie selbstmörderischen Gang in die Wüste tritt der Einsiedler an und zwar nicht, um einen bestimmten Ort innerhalb der Wüste, sondern die Wüste als solche aufzusuchen. Sein Ziel ist der Topos ‚Wüste‘, dessen Beschaffenheit als vorgestellter Ort sich aus den oben angeführten Assoziationen speist. In solche topischen Wüsten wird der Betrachter von Johan und Raphael Sadeler geführt, um die dort lebenden Einsiedler aufzusuchen.

Mit den zwischen etwa 1585 und 1600 erschienenen, insgesamt 118 Blätter umfassenden druckgrafischen Bildfolgen haben die Gebrüder Sadeler eine bildliche Fassung der weit verbreiteten Altväter-Bücher geschaffen.<sup>1</sup> Die nach Zeichnungen von Maarten de Vos gestochenen Grafiken wurden – mit anspruchsvollen Frontispizen versehen – in vier Einzelfolgen herausgegeben.<sup>2</sup> Darüber hinaus wurde der Bildbestand nach dem Tod Johans durch seinen Sohn Justus erweitert, was zusammen mit den Nachstichen und Adaptionen durch andere Hände von einer anhaltenden Nachfrage zeugt.

1 Zur Corpusbildung und Diversität der ‚Vitaspatrum‘-Literatur siehe: Battle 1972, Klein 1984, Schulz-Flügel 1987, Konrad/Williams/Kaiser 1987 und Williams 1996.

2 Das Berliner Kupferstichkabinett bewahrt einige der Vorzeichnungen von Maarten de Vos auf.

Bevor wir mit den Gebrüdern Sadeler den Gang in die Wüste antreten, gilt es jedoch, zunächst das Ziel dieses Ganges zu konturieren und nach dem Status des topischen Bildortes zu fragen.

### Topische Orte

Im Folgenden sollen weder die verschiedenartigen Bedeutungen des Topos-Begriffs und die mit ihm assoziierten Themenfelder dargelegt noch eine eigenständige Theorie des Topos entwickelt werden.<sup>3</sup> Ziel ist es, durch Herausstellung des Zusammenhangs zwischen rhetorischem Topos und Bildlichkeit ein Instrumentarium zu gewinnen, mit dem die spezifische Örtlichkeit der Sadelerschen Stiche erschlossen werden kann. Durch diesen Zugriff werden die Stiche zugleich als Paradigmen einer charakteristischen Form des Bild-Ortes perspektiviert, wodurch ihnen eine übergeordnete bildtheoretische Relevanz zuwächst.

Die beiden in den antiken Wurzeln des Topos-Begriffs angelegten miteinander verflochtenen Bedeutungsdimensionen, aus denen sich seine potenzielle Bildlichkeit speist, sind der Topos als *Lokalität* und der Topos als *Sitz des Arguments*.

In der *ars memoria* erleichtern die auf bestimmte Weise miteinander verknüpften Erinnerungsorte (*Topoi* oder *Loci*) das Wiederauffinden des Memorierten. Durch den Topos ist das Wissen an einem metaphorischen Ort innerhalb einer imaginären Topographie verankert, sodass es im Gedächtnis an diesem Ort aufgesucht werden kann. Um die Korrelation zwischen dem zu Memorierenden und dem Topos zu stärken, kann der Topos – im Sinne einer Eselsbrücke – auf einen Ähnlichkeitsbezug entweder mit der zu erinnernden Sache oder dem sie bezeichnenden Wort hin ausgeprägt sein. Generell ist die memorierende Wirkung eines Topos dann besonders intensiv, wenn dieser ein affektauslösendes Potenzial aufweist.<sup>4</sup>

Die Anordnung und Verbindung der metaphorischen Orte kann wiederum durch die Raummetaphorik eines Gebäudes erfolgen, innerhalb dessen dem zu Memorierenden ein bestimmter Raum als Ort zugewiesen wird. Tritt die Vernetzung der metaphorischen Orte in den Vordergrund, nimmt die imaginäre Topographie die Form eines grafisch darstellbaren Schemas an, welches das Wissen nicht nur räumlich lokalisiert, sondern zwischen den zu memorierenden Einzelheiten Bezüge aufzeigt und damit einen inhaltserschließenden visuellen Begründungszusammenhang etabliert.

Bereits innerhalb der *ars memoria* sind *Topoi* folglich nicht nur wissensverwaltend, sondern gerade aufgrund ihrer Bildlichkeit auch wissenserzeugend. Dieser generative Charakter der *Topoi* wird nun vollends dadurch aktiviert, dass Aristoteles den ursprünglich in der *ars memoria* beheimateten Topos-Begriff in das Arsenal

3 Zum Facettenreichtum des Topos-Begriffs siehe: Pichler 2009, 13–66.

4 Zur *ars memoria*: Carruthers 1998.

der Dialektik aufnimmt.<sup>5</sup> Die Topoi sind nun Findemittel, um Prämissen für ein Argumentationsziel aufzufindig zu machen, wozu Aristoteles in seiner *Topik* verschiedene Kategorien entwickelt. Die Topoi sind aber kein rein methodisches Instrumentarium, das mit dem Auffinden der gesuchten Prämissen seinen Zweck erfüllt hätte. Entsprechend ihrer wissenserschließenden Kapazität in der *ars memoria* gehen sie ihrerseits in die Argumentation mit ein.<sup>6</sup> Daher fasst Cicero die Topoi als Sitz des Arguments (*sedes argumentum*), wobei er zugleich die Kategorien, vermittels derer die Prämissen einer Argumentation überhaupt erst aufgefunden werden sollen, in einen Katalog von *loci communes* verwandelt, die als Prämissen für eine mögliche Argumentation dienen können.<sup>7</sup> Diese Gemeinplätze sind für Cicero keineswegs zu überwindende Vorurteile, vielmehr handelt es sich um allgemein geteilte Wahrheiten, was die Gemeinplätze nicht allein legitimiert, sondern zu geforderten Mitteln einer überzeugenden Beweisführung macht.<sup>8</sup>

Das methodologische wie bildtheoretische Potenzial des skizzierten Topos-Begriffs liegt in der skizzierten Verschränkung von *Argument* und *Ort*, die sowohl innerhalb der *ars memoria* als auch innerhalb der Dialektik respektive der Rhetorik gegeben ist und es erlaubt, der Inhalt-Form-Dichotomie zu entgehen: Das Argument erfährt durch den Topos eine örtliche Rückbindung, wobei der Topos selbst argumentativ wirksam wird, was Aristoteles durch die Verben ‚sehen‘, ‚blicken‘ und ‚schauen‘ verdeutlicht, mit denen er die Topoi als Hinsichtnahmen umschreibt und damit zugleich darauf aufmerksam macht, dass ihre argumentative Leistung auf einer Form der Visualität beruht.<sup>9</sup>

Das In-Hinsicht-Stehende – der *locus communis* – ist aber keineswegs selbst visuell verfasst. Indem der metaphorische Merkort der *ars memoria* als *sedes argumentum* seinerseits zum memorierenden Gehalt wird, verliert der Topos seine metaphorische Qualität. Er ist nicht mehr metaphorischer Ort, sondern bloß metaphorisch Ort. Ein Ort, der ein Einsehen ermöglicht, das ebenfalls ein bloß metaphorisches Sehen ist. Damit ist der rhetorische Topos zwar nicht genuin auf Bildlichkeit angewiesen, es besteht aber dennoch eine Affinität zur Veranschaulichung, die vom Merkort auf den argumentativen Gehalt übergegangen ist und sich in dem Verlangen kundtut, die Relevanz des abstrakten Gemeinplatzes durch ein anschauliches Beispiel lebendig vor Augen gestellt zu bekommen. Eine solche visuelle Exemplifikation des Topos vermag – der *ars memoria* entsprechend – zuvor nicht gesehene Bezüge aufzuzeigen und Begründungszusammenhänge zu stiften, die das argumentative Potenzial des Topos nicht allein aktivieren, sondern auch um

5 Denn wie der Mnemoniker nur die mnemonischen Örter vor sich zu haben braucht, um durch sie sofort an die Sache selbst erinnert zu werden, so werden einen auch diese Stücke im Schließen geschickt machen, weil man die gedachten Prinzipien und Sätze in bestimmter Zahl vor sich hat (Aristoteles 1995 Bd. 2, 201).

6 „In gewisser Weise sind aber auch die [...] Hilfsmittel Sätze“ (Aristoteles 1995 Bd. 2, 16).

7 Cicero 1983, 7.

8 In dieser Hinsicht kommt den Gemeinplätzen sogar eine gesellschaftsbildende Kraft zu (Bornscheuer 1976, 89).

9 Bornscheuer 1976, 28.

neue Aspekte erweitern, was insbesondere dann der Fall ist, wenn die Veranschaulichung nicht allein in Form einer Metapher, sondern anhand eines gegenständlichen Bildes erfolgt.

Im Bild konkretisiert sich der Topos als bloß metaphorisch zu verstehender Ort zum realen Bild-Ort, sodass das metaphorische Sehen zum tatsächlichen Betrachten wird. Da es sich bei Topoi aber keineswegs – wie im Fall der Wüste – einzig um Lokalitäten handelt, ist der Bild-Ort, zu dem der Topos konkretisiert wird, im umfassenden Sinne eines bildlichen Gegebenseins zu verstehen. Bei der Konkretion fungiert der Topos aber nicht als Urbild seiner bildlichen Veranschaulichung. Die Wüste *als solche* ruft zwar bildliche Vorstellungen hervor, ist aber nicht selbst konkretes Bild. Der Topos ist eben kein imaginärer Ort, sondern ein Ort der Imagination, welche durch den kulturell geprägten Gehalt des Topos ausgerichtet wird.<sup>10</sup> Nur weil der Topos in diesem Sinne un-bildlich ist, vermag er ein Ort der bildlichen Fülle zu sein, der ein Bildpotenzial birgt, das zu je diesem spezifischen Bild-Ort konkretisiert wird. Ebenso wenig wie sich der Bild-Ort auf ein Urbild bezieht, ist er also einem *realen* Ort nachgebildet, auch wenn die Konkretion des Topos durch einen solchen Ort inspiriert sein mag.

Der Bild-Ort stellt den Topos dar, indem er ihn gemäß einer seiner möglichen Erscheinungsformen bildlich herstellt. Für seine bildliche Präsenz ist es bereits hinreichend, ihn einzig durch eine emblematische Abbeviatur aufzurufen. Hierin unterscheidet sich der topische Bild-Ort von einem Landschaftsbild, das sich ja gerade dadurch als Landschaftsbild konstituiert, dass es die Landschaft *in extenso* veranschaulicht. Um demgegenüber etwa den Topos eines *locus amoenus* ins Bild zu setzen, kann bereits die Andeutung von Hain, Blumenwiese und Quelle hinreichend sein.<sup>11</sup> Vermag eine minimale Ortsmarkierung dieser Art innerhalb der Literatur ein dichtes Vorstellungsbild zu evozieren, beschneidet im Bereich der Bildlichkeit eine derartige rein indikative Darstellung jedoch das visuelle Explikationspotenzial des Bildes, das erst dann seine volle Überzeugungskraft entfaltet, wenn der Topos zu einem visuellen Erlebnisraum ausgeformt wird, der einen affektiven Nachvollzug des topischen Gehalts eröffnet.

10 Ernst Robert Curtius hat als Erster den Topos-Begriff als wissenschaftsmethodisches Instrument fruchtbar gemacht und eine „historische Topik“ skizziert, die den Topos als das kulturspezifisch variabel invariante auffasst, sodass sich kulturelle Umbrüche zwar anhand von neu aufkommenden und untergegangenen Topoi ablesen lassen, vor allem aber bilden die Topoi in ihrer für Revidualisierungen offenen Persistenz ein charakteristisches ‚Strukturgefüge‘ für solche Großzusammenhänge wie den „abendländisch-europäischen Kulturkreis“ (Curtius 1938, 129–143; Curtius 1948, 13–26, 92. Kritisch dazu: Jehn, 1972, VII–LXIV). Lothar Bornscheuer sieht in den Topoi gar Manifestationen einer gesellschaftlichen schöpferischen Einbildungskraft (Bornscheuer 1976, 19). Im Gegensatz zur Kunst traute Curtius der Literatur eine „zeitlose Gegenwart“ zu, in der das Vergangene gegenwärtig ist, während die bildende Kunst durch ihre Form einzig das Zeitbedingte zur Darstellung bringen könne (Curtius 1948, 24 f.). Daraus haben sich Missverständnisse zwischen Curtius und Warburg ergeben, dessen Pathosformel ein dem Topos-Begriff affines Konzept darstellt. Siehe dazu: Pfisterer 2003, 21–47. Wie sich der hier anvisierte Topos-Begriff zur „absoluten Metapher“ Hans Blumenbergs verhält, die Blumenberg kritisch dem Topos-Begriff entgegensetzt, kann hier nicht eigens behandelt werden.

11 Curtius 1942, 222–227.

In diesem Drang zur phänomenalen Fülle liegt eine Tendenz des topischen Ortes zur Landschaftsmalerei. Eine Tendenz, die durchaus zu einer sukzessiven Transformation des topischen Ortes in die Landschaftsmalerei beigetragen haben mag und damit ein entscheidendes Initial bei der Etablierung der Landschaftsmalerei als eigenständige Gattung bildet. Trotz der Tendenz zur visuellen Fülle und der damit gegebenen Affinität zur Landschaftsmalerei erfolgt die Erzeugung des Bildsinns mittels topischer Orte dennoch auf eine der Landschaftsmalerei geradewegs entgegengesetzte Weise.

Um dies zu verdeutlichen, stellen wir die Landschaftsmalerei und den topischen Ort in einer idealen Polarisierung gegenüber: Mag auch die Landschaft des Landschaftsbildes auf etwas die konkrete Landschaft Übersteigendes verweisen, geht die Landschaftsmalerei von einem *realen* Ort aus, den sie daraufhin transformiert, dass der Bildsinn aus der phänomenalen Erscheinung eben *dieser* Landschaft hervorgeht. Der Bildsinn des topischen Ortes hingegen speist sich nicht aus der Fokussierung eines zunächst semantisch offenen realen Ortes, sondern aus dem seitens des Topos vorgegebenen Gehalt. Sein spezifischer Realitätscharakter ist also nicht real geerdet, sondern liegt darin, ein auf seinen topischen Gehalt hin fokussierter ‚Ideal‘-Ort zu sein, der als Bild*realität* veranschaulicht wird. Und – was ganz entscheidend ist – der Topos wird überhaupt nur ins Bild gesetzt, um einen bestimmten argumentativen Zweck zu erfüllen, der auf etwas anderes als die Landschaft selbst zielt, in unserem Fall auf die Lebensform des Einsiedlers. Aufgrund seiner argumentativen Bedeutsamkeit ist der topische Ort aber auch nicht als bloße Kulisse zu verstehen, die nun einmal vom Darstellungsgegenstand als Dekorament gefordert wird. Freilich sinkt der Bild gewordene Topos zu einer solchen Kulisse herab, wenn das Bildargument nicht inhaltlich durchdrungen, sondern einzig der Form halber vorgetragen wird, sodass der Topos tatsächlich zum inhaltsleeren Klischee verfällt. Da der topische Ort als *sedes argumentum* also der bildlichen Argumentation bereits bildintern Mittel zum Zweck ist, weist er einen *per se* anderen Status als die Landschaft der Landschaftsmalerei auf.

Vor dem Hintergrund der skizzierten Bestimmung des topischen Bildortes muss die Klärung, was ein visueller Topos sei, gar nicht von der Frage ihren Ausgang nehmen, *wo im Bild die Topoi ihren Ort haben und wie sie bildintern vom Nicht-Topischen abgegrenzt werden können* oder, wenn sich eine solche Abgrenzung als unmöglich erweist, ob Bilder nicht stets lückenlose Konglomerate von Topoi seien *oder möglicherweise sogar das Bild als solches den gesuchten Topos darstellt*. Um welchen Topos es sich auch immer handelt, er lässt sich *als solcher weder im noch am Bild* auffinden. Er ist einzig in einer auf die jeweilige Argumentation hin zugespitzten Ausformung als topischer Bildort gegeben, der innerbildlich deutlich ausgestellt, ebenso gut aber auch *ins Bildgefüge eingeflochten* oder auch nur als eine den Bildraum atmosphärisch bestimmende Einfärbung präsent sein kann.<sup>12</sup>

12 Wilhelm Schmidt-Biggemann beschreibt „die Topik in der klassischen Kunst als Arrangement von gegebenen Topoi (Elemente, Motive, Themen) nach der Maßgabe von Schönheit und Proportion“ (Schmidt-Biggemann 2003, 17).

Hatte der Seitenblick auf die Rhetorik gezeigt, dass ein Topos nicht um seiner selbst willen gegeben, sondern stets in einen Argumentationszusammenhang eingebunden ist, so hatte der Seitenblick auf die *ars memoria* wiederum verdeutlicht, dass Topoi innerhalb eines topographischen Verbundes stehen. Die spezifische Verbindung der im Plural gegebenen Topoi wird durch die Logik der Argumentation festgelegt, so dass ein auf das Argumentationsziel ausgerichtetes hierarchisch organisiertes Bezugssystem entsteht, welches im Bereich der Bildlichkeit die Bildordnung herstellt. Eine so verstandene Bildtopographie ist ein visuell verfasstes argumentatives Strukturgefüge. Dabei verwässern auch höchst differente Konkretionen der Topoi und ihrer Relationen untereinander die Argumentation nicht in ihrer Stichhaltigkeit, sondern legen das eingeholte Argumentationsziel auf eine gleichermaßen inhaltserschließende wie immer wieder neu affizierende Weise aus. Die variierende Wiederholung des ‚Immer-Gleichen‘, wie sie bei den Einsiedlerdarstellungen der Gebrüder Sadeler zu beobachten ist, führt mithin keineswegs zur Entleerung des topischen Gehalts, sondern zu seiner multifokalen Verfestigung.

In diesem Zusammenhang kann ganz allgemein festgehalten werden, dass die Überzeugungsintensität, die ein Bild durch eine affektiv eröffnete Tiefenerschließung des argumentativen Gehalts freizusetzen vermag, ein primäres Qualitätskriterium darstellt, an dem die jeweilige Konkretion der Topoi im Vergleich mit anderen Ausformungen bemessen werden kann.

Werden Bilder wie die hier zur Betrachtung stehenden also als ein um seiner rhetorischen Überzeugungskraft willen argumentativ ausgerichtetes topographisches Strukturgefüge verstanden, ist es zur Verwendung des Topos-Begriffs als quellenerschließendes Instrument weder notwendig, die seitens der Rhetorik erfolgende Einteilung der Rede in *exordium*, *narratio*, *argumentatio* und *conclusio* auf das Bild zu übertragen und womöglich innerbildlich zu sondieren, noch muss eine kategoriale Abgrenzung gegenüber Begriffen wie ‚Motiv‘, ‚Symbol‘, ‚Allegorie‘ oder ‚Metapher‘ erfolgen. Was hinsichtlich begrifflich gefasster rhetorisch-hermeneutischer Zusammenhänge vermittels des hier skizzierten Topos-Begriffs allerdings durchaus geleistet werden kann, ist eine dem vierfachen Schriftsinn folgende Auslegung des topischen Ortes, hinsichtlich seiner *literalen*, *typologischen*, *tropologischen* und *anagogischen* Bedeutung, die daraufhin untersucht werden können, inwiefern sie sich innerhalb des argumentativen Bildgefüges durch ihre wechselseitige Explikation gegenseitig begründen und auf diese Weise zur Verdichtung des Bildsinns führen.

Die Reflexion darauf, dass ein topischer Bild-Ort einen Topos bildlich konkretisiert, um ihn innerhalb einer topographisch organisierten Bildargumentation wirksam werden zu lassen, erweist den zu verbildlichten Topos – um dies nochmals zu betonen – als eine erst zu modellierende Größe, die im Bild verschiedenartigste Ausformungen annehmen kann, weshalb der Topos ‚Wüste‘ keineswegs stets unsere heutige, am Paradigma der Landschaftsmalerei orientierte Erwartung erfüllt, es müsse sich bei der Veranschaulichung des Topos ‚Wüste‘ um die Darstellung einer tatsächlichen Wüste handeln. Um das argumentative Potenzial des Topos ‚Wüste‘ freizusetzen, kann die Wüste ebenso gut als schier auswegloser Wald erscheinen, was bei den Bildfolgen der Gebrüder Sadeler häufig der Fall ist.

Nach diesen Vorüberlegungen zum Topos ist unser Blick nun hinreichend vorbereitet, um die Einsiedler in ihren Wüsten aufzusuchen. Dabei werden wir uns allerdings nur wenigen Grafiken unter ausgewählten Gesichtspunkten zuwenden können, da für eine detailliertere und tiefergehende Betrachtung eine umfassende monographische Untersuchung der Bildfolgen erforderlich wäre.

### Un-Ort

Suchen wir den Einsiedler Zenon auf, der bei Antiochia in einem leeren Grab gelebt haben soll, finden wir uns in den Tiefen eines Waldes wieder, in dem sich Zenon heillos verirrt hat (Abb. 1).<sup>13</sup> Die mächtigen Stämme der Bäume scheinen mit schier unbändiger Kraft ordnungslos in ihren Krümmungen gegeneinander anzuwachsen, wobei sich das dichte Laubwerk derart zusammenschließt, dass das Walddickicht hinter Zenon zur dunklen Wand wird.<sup>14</sup> Der Wald als undurchdringlicher und zugleich auswegloser Ort voller lauernder Gefahren war das der Wüste entsprechende lebensfeindliche Gebiet des Nordens, was sich in der Gleichsetzung von Wald und Wüste niederschlug.<sup>15</sup> In ihrer Ausformung als Wald ist die Wüste nicht weniger existenzbedrohend, weshalb Zenon um Nahrung betet. Daraufhin erscheint ein Engel, der ihm Brot darbietet und den Weg aus der Wüste weist. Trotz seines Verlangens bleibt Zenon jedoch ungerührt. Der himmlische Jüngling, so teilt der Untertitel mit, ist dämonischer Art. Und eben die Standhaftigkeit, nicht der Versuchung erlegen zu sein, sondern dem als diabolisch durchschauten Engel widerstanden zu haben, stärkt Zenon innerlich. Hat sich der vermeintliche Engel herabgesenkt, wovon das noch von unten aufgewehte Gewand zeugt, scheint sich im Gegenzug der von der Erscheinung unangefochten weiterbelebende Zenon zu erheben: Sein Niederknien ist ein Aufrichten, das zum Aufsteigen wird, was der leichte S-Schwung seines Körpers anzeigt, der in der Stellung der himmelwärts gerichteten Augen kulminiert und auf seine Weise die Pathosform der aufschwebenden Maria in Tizians *Assunta* erfüllt.

Zenons Aufstieg vollzieht sich bildintern jedoch nicht als reales Geschehen, was hieße, dass sich der Betrachter Zenon als *tatsächlich* aufschwebend zu denken hätte. Der Aufstieg ist innerlicher Art und kann als solcher äußerlich nur im Modus der Allegorie überzeugend zur Darstellung kommen, wobei die Allegorie zusätzlich symbolisch flankiert wird: Am linken Bildrand breitet jene Taube ihre Flügel aus, die in der Vita Zenons mit dem Bezug auf Psalm 55,7–8 erwähnt wird und von seinem Verlangen kündigt, „in die ewige Ruhe hinaufzufliegen.“<sup>16</sup> Und gegenüber sitzt ein Eichhörnchen, das aufgrund seines rot zu denkenden Fells und seiner geräuschlosen Geschwindigkeit für den Teufel einsteht. Wie der vermeintliche Engel

13 Holl. (=Hollstein XLVI, XLVI: Maarten de Vos) 1055, Rosweyde 1691, 923–925.

14 Vgl. zur Darstellung des Waldes: Franz 1968, 15–38.

15 Hamburger 1990, 153; Wunderli 1991, 87.

16 Rosweyde 1691, 923.



Abb. 1: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Zenon*, 1600.

ist der Teufel plötzlich gegenwärtig und hat es darauf abgesehen, von einem Augenblick auf den anderen die jahrelangen Anstrengungen des Einsiedlers zunichte zu machen. Daher bedeutet die Schneise nicht den gesuchten Rückweg zur Klause, sondern die vom Versucher eröffnete Rückkehr in die Welt. Aus dieser Perspektive ist das angebotene Brot keineswegs die notwendige Nahrung, die Zenon aufgrund seiner menschlichen Natur einzunehmen gezwungen ist, sondern ein Brot, das Zenon gar keine sättigende Speise sein kann, da es sich um jene weltliche Nahrung handelt, deren Verweigerung das Empfangen des göttlichen Mannas überhaupt erst ermöglicht.

Der in die Welt führenden Schneise gegenüber zeichnet sich ein anderer, erleuchteter Pfad ab, welcher den wahren, über die Welt hinausführenden Weg darstellt. Damit ist Zenon – wie Herkules – an einem Scheideweg positioniert. Doch anstelle der Tugend, die Herkules zu überzeugen trachtet, sitzt hier ein Salamander und versperrt Zenon den zur Lichtquelle führenden Weg, indem seine Kälte das Feuer des Glaubenseifers zu erlöschen droht. Zenon wird mithin von beiden Seiten bedrängt. Will er weder den Versuchungen der Welt nachgeben noch seinen Glaubenseifer erkalten lassen, ist er gezwungen, an eben jenem Ort zu verharren, an den

ihn seine äußerste Not, die diesseitig unstillbare Sehnsucht nach Gott, geführt hat. Das Ausharren an eben diesem Ort – der Wüste als solcher – mit all seinen lebensbedrohlichen Entbehrungen und dämonischen Anfechtungen ermöglicht es, in höchster, auf Gott hin ausgerichteter Angespanntheit sich selbst, das heißt seine Weltverhaftetheit, so weit zu überwinden, dass bereits *diesseitig* eine Erhebung zur himmlischen Seelenruhe, zur *requies animae* erfolgen kann, welche die Einsiedler einem Widmungstext der Gebrüder Sadeler entsprechend exemplifizieren.<sup>17</sup>

Am Ort einer konkreten Ausformung des Topos ‚Wüste‘ hat Zenon die durch diesen Ort gegebene Möglichkeit der Selbstüberwindung realisiert. Eichhörnchen und Taube – die beiden entgegengesetzten Bedeutungspole – sind voneinander abgewandt, wobei die vom Licht erleuchtete Taube auf dem Pfad der Wahrheit – jenseits des Salamanders, den Zenon durch seine Standhaftigkeit überwunden hat – die Flügel zum Flug ausbreitet. Die Zenon aufgrund der bestandenen Prüfung zuteilwerdende Gnadenwirkung, die neben der Aufstiegsbewegung subtil durch die wie ein Heiligenschein wirkende Hutkrempe angedeutet wird, ist das göttliche Manna, das ihn *tatsächlich* sättigt. Zenon hat sich also mitnichten *heillos* in der Wüste verirrt, vielmehr ist er an jenem Zielort angelangt, an dem er der über die Welt hinausführenden göttlichen Gnade teilhaftig wird. Dass sich Zenon am Zielort befindet, verdeutlicht seine Position in der Bildmitte, wo er durch die hügelartige Erdscholle hervorgehoben wird, die zugleich als Fundament seines Aufstiegs fungiert. Auch die Zenon beidseitig überwölbenden Bäume binden ihn eben dort, wo er situiert ist, wobei er zusätzlich durch das keilartige Dreieck, welches das von den beiden Schneisen abgeteilte Waldstück bildet, in den Vordergrund gerückt und an seinem Ort gehalten wird. Die beiden Zenon im Hintergrund flankierenden Bäume weichen hingegen leicht zur Seite und geben eine aus der Dunkelheit hinausführende Öffnung nach oben frei. Es gibt mithin keinen innerweltlichen Weg, der weiter führen könnte. Zenon hat Pilgerstab und Buch abgelegt, er ist, in der Wüste als solcher, am Ziel angelangt. Dies wird nochmals ausdrücklich durch die Darstellung von Possidonius hervorgehoben, der von Hunger getrieben seinen Ort verlässt und, von einem geharnischten Ritter zurückgetrieben, in seiner Höhle die reichen Früchte der göttlichen Gnade findet.<sup>18</sup>

Angesichts einer solchen *stabilitas loci*, die das Verharren in der Wüste als solcher bezeichnet, geht mit der Formierung des Bild-Ortes nicht der Anspruch einher, die innerweltliche Lokalität, an der sich der Einsiedler gemäß seiner jeweiligen Vita aufgehalten hat, so zu veranschaulichen, wie dieser Ort tatsächlich beschaffen gewesen ist. Der topische Ort entfaltet seinen Gehalt dadurch, dass er einer solchen Verortung prinzipiell enthoben ist. Daher muss die Darstellung, um topisch wahrhaftig zu sein, keinesfalls mit den Ortsinformationen der Viten-Texte übereinstimmen, zumal sich diese Ortsangaben ohnehin in der Regel auf die Nennung der Behausungen wie Höhlen, Gräber und Ruinen beschränken und somit ihrerseits zum topischen Gehalt der Wüste gehören. Die Unabhängigkeit der Veranschauli-

17 B (=The illustrated Bartsch 70,2) 408.

18 Holl. 1056.

chung der Wüste als solcher von der tatsächlichen Beschaffenheit des realen Ortes kann, wie dies in älteren illustrierten Altväter-Büchern der Fall ist, so weit gehen, dass für die Verbildlichung völlig unterschiedlicher Orte dieselben Darstellungen verwendet werden, wobei dann allerdings nicht mehr die *je* exemplarische Anschaulichkeit gegeben ist und das Bild eher als Gerüst einer zu konkretisierenden Vorstellung dient.<sup>19</sup> Aber selbst in diesem Fall wird der reale Ort, an dem der Einsiedler gelebt hat, weder in ein imaginäres Nirgendwo verlegt noch für irrelevant erachtet. Die Nennung der jeweiligen Gegend, in der sich der Einsiedler aufgehalten hat, ist ein konstitutives Moment seiner Vita und geht in der Regel in die Untertitel der Eremitendarstellungen ein. Erst als sich unter der Einwirkung der kritischen Philologie auch der Blick auf die Bilder dahingehend gewandelt hatte, zwischen ‚historischer Tatsache‘ und ‚erzählerischer Einkleidung‘ zu unterscheiden, wurde das Verhältnis von topischem und realem Ort problematisch.

Um vor diesem Hintergrund das Potenzial des topischen Bildortes zu bewahren, hat Anthony Earl of Shaftesbury am Beginn des 18. Jahrhunderts die historische von einer poetischen Wahrheit abgehoben und beide dahingehend ins Verhältnis gesetzt, dass der von den kontingenten Umständen purifizierte Gehalt der historischen Wahrheit durch die poetische Wahrheit zum Ausdruck gebracht werde. Um eben dies zu leisten – so können wir ergänzen – kann der topische Ort durch die Aktivierung des gesamten symbolisch-allegorischen Arsenal präzisiert werden, ohne dass es dadurch – wie dies bei der Landschaftsmalerei der Fall wäre – zu Brüchen in der Bildrealität käme. Daher betonen die Gebrüder Sadeler in dem ‚Paragramma‘ betitelten Widmungstext, die seit Langem vergessenen *Orte* der Einsiedler wiedererrichtet zu haben.<sup>20</sup> Aber trotz des poetischen Freiraums, den Shaftesbury der Kunst um der Wahrheit willen einräumt, war er ein Initiator der im Namen der Wahrheit erfolgenden Reinigung des topischen Bild-Ortes von allegorisch-symbolischen Einsprengseln, die eben nicht einem Bild-Ort entsprechen, wie er *tatsächlich* historisch gegeben gewesen sein *könnte*, was im Verlauf der Aufklärung zu einer am Paradigma der Landschaftsmalerei orientierten Umformung des Bildraums führen sollte.<sup>21</sup>

Die Ausführungen zum Topos ‚Wüste‘ gelten ebenso für den Topos ‚Einsiedler‘. Weder in den Viten noch in den Bildern geht es, wie bei der heutigen Biographie, um das in seiner facettenreichen Individualität einzigartige Leben, sondern um die Erfüllung einer in höchstmöglicher Weise auf Gott ausgerichteten Lebensform, die freilich individuell je anders ausgeprägt war.<sup>22</sup> Sind wir dieses dezidiert topischen Charakters gewahr, zeigt das eingangs betrachtete Bild Zenon nicht im Moment einer temporären Prüfung an einem konkreten Ort, sondern in der Wüste als solcher, in der er sich dauerhaft im Zustand der Prüfung aufhält. Eine Prüfung, die er durch

19 Anonymus 1482, ohne Paginierung.

20 B 379.

21 Vgl. Kirves 2012, 272–340.

22 Vgl. Jolles 1930, 39–41.

seine von Glaubenseifer getragene Standhaftigkeit – seine *sancta constantia*<sup>23</sup> – siegreich überwunden und dadurch die himmlische Seelenruhe antizipiert hat.<sup>24</sup>

### Nicht-Ort

Ist der topische Ort der Wüste in seiner Lebensfeindlichkeit ein Un-Ort, ein Ort der Entbehrungen und dämonischen Anfechtungen, ist er zugleich Zielort, über den hinaus es keinen weiteren diesseitigen Ort gibt. Der Pfad der Wahrheit, der sich Zenon auftut, führt an keinen weiteren innerweltlichen Ort, er ist rein allegorisch als über die Welt hinausführender Weg, als Himmelsleiter zu verstehen. Damit ist die topische Wüste der Ort, an dem sich Himmel und Erde berühren. Betrachten wir, um diese Dimension des Topos ‚Wüste‘ zu fokussieren, eines der vier programmatischen Frontispize (Abb. 2).<sup>25</sup>

Hinter dem großen Steinkreuz, den ‚Monumenten der heiligeren Philosophie, welche die strenge Lebensweise und die Gottgebundenheit der Anachoreten lehrt‘, beginnen die ‚Heiligen Wälder‘, in denen die Anachoreten leben. Das Kreuz versperrt den ins unergründliche Dunkel führenden Pfad, den es zugleich sinnbildlich veranschaulicht: Über den Gebeinen Adams ist die den Kreuzestod antizipierende eherne Schlange gezeigt, am Kopf des Kreuzes das Christogramm und schließlich, im göttlichen Licht, das dem griechischen Tau und zugleich dem letzten Buchstaben des hebräischen Alphabets Tew nachgebildete Antonius-Kreuz. Mit diesem Kreuz werden die Auserwählten der Offenbarung besiegelt (Offb. 7,2). Zudem war es in eben jener Region verbreitet, in welcher die Einsiedler der ersten Stunde lebten.

Der Weg in die Heiligen Wälder vermag der skizzierten Bedeutungsachse entsprechend also zu einer bereits auf Erden antizipierten Erlösung zu führen, zumal Christus selbst den Gang in die Wüste angetreten hat, wo er, wie es die auf beiden Seiten des Kreuzes dargestellten Binnenszenen zeigen, den Versuchungen des Teufels widerstand. Links antwortet er nach vierzigstägigem Fasten dem Versucher: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeglichen Wort, das durch den Mund Gottes geht“ (Mt. 4,4). Rechts führt ihn der Teufel auf eine Anhöhe und offeriert Christus die Herrschaft über die Welt, wenn er sich ihm – dem Herrn der Welt – unterwerfe. Zugleich wird Christus – die zweite und dritte Versuchung sind hier in eins gesetzt – von Engeln gehalten, die ihn, so die versuchende Verhöhnung des Teufels, beim Sprung von der Zinne des Tempels ohnehin auffangen würden, hier jedoch Christus in seinem Entschluss, nicht zu springen, dienend beistehen.

23 Holl. 977.

24 Cassian charakterisiert die Standhaftigkeit daher näher, indem er sie – zwischen *skopos* und *telos* unterscheidend – als intentional ausgerichtet bestimmt: *Skopos* ist die Beharrlichkeit, mit der die Realisierung des *telos* angestrebt wird (Cassian 1877, 290).

25 Holl. 994.



Abb. 2: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Sylvae Sacrae*, 1594.

Neben seinem Rückzug in die Wüste, wodurch Christus zum nachzueifernden Prototyp des Einsiedlers wird, kommt den drei Versuchungen, denen er in der Wüste ausgesetzt war, der Charakter erklärender Urszenen zu, aus denen sich der topische Gehalt des Einsiedlers speist, den wir bei Zenon bereits herausgearbeitet haben: Es gilt, die Welt wie Zenon um des göttlichen Mannas willen auszuschlagen und nicht nachzulassen in dem Bestreben, die stets präsente dämonische Versuchung abzuwehren. So wie sich Jesus in der Wüste auf seine Passion vorbereitete und die letzte sich dem Willen des Vaters hingebende Bejahung in der anachoretischen Situation des Ölbergs erfolgte, kann der Gang in die Heiligen Wälder nur eine die Nachfolge Christi antretende Passion sein, was abermals das Steinkreuz verdeutlicht: An jener Stelle, wo über der ehernen Schlange, dem Anti-Typus des Kreuzestodes, der Ort Christi ist, ist der Anachoret mit seiner spezifischen Lebensform eingesetzt, die die Bedingung seiner *sanctior philosophia* darstellt. Diese Verortung des Einsiedlers beleuchtet den Topos ‚Wüste‘ in einer neuen, vertiefenden Weise: Wie Christus am Kreuz ist der Anachoret zwischen Himmel und Erde eingespannt. Damit befindet er sich in der Wüste als solcher weder auf Erden noch im Himmel. Er selbst ist der Ort, der zwischen Himmel und Erde zerrissen wird, wie

es Rubens in seinen grandiosen Versionen des *Christus in der Einsamkeit* vor Augen stellt. Das Aufgespannt-Sein zwischen Himmel und Erde wird zum Ausgangsort, sich durch die Wirkung der göttlichen Gnade selbst zu übersteigen. Ein Ort der Wandlung, der in der äußersten Gottverlassenheit (Mk. 15,34) zugleich die Erlösung herbeiführt (Lk. 23,46).

Diese Stellung als dauerhafte anachoretische Lebensform veranschaulicht Simon Stylitis, der auf einer Säule stehend mit ausgestreckten Armen zwischen Himmel und Erde aufgespannt ist. Dementsprechend zeigt ihn die Darstellung der Einsiedlerfolge über den Horizont in den Himmel hineingehoben.<sup>26</sup> Er *ist* aber noch nicht in den sich ihm geistig öffnenden Himmel eingegangen, sondern – wie Christus am Kreuz – im Nirgendwo zwischen Himmel und Erde situiert. Dieser Ort ist keine irgendwo im Nirgendwo liegende Utopie, sondern das Nirgendwo als solches. Damit erweist sich der Un-Ort der topischen Wüste als Nicht-Ort. Ein Nicht-Ort, der jeden Ort, damit die Welt und mit ihr die Wüste als solche – insofern sie zur Welt gehört – negiert. In dieser Negation liegt der Kern des topischen Gehalts der Wüste: Durch die qua Negation erfolgende Aufhebung der irdischen Raum-Zeit-Verhältnisse ist die Wüste als solche ein Ort des Transzendierens, der es dem Einsiedler ermöglicht, auf das ewige göttliche Licht hin zu existieren.

In den patristischen Quellen wird die nur mit Hilfe der göttlichen Gnade mögliche Selbsttranszendierung, die das Ziel der anachoretischen Lebensform ist, als Selbstumformung beschrieben, bei der der äußere Mensch als alter Adam zugunsten des Auflebens des *inneren* Menschen abstirbt. Dabei erfährt der *innere* Mensch eine purifizierende Läuterung, die mit dem alchemistischen Umschmelzungsprozess verglichen wird.<sup>27</sup> Die sich vollziehende Wesensverwandlung bewirkt, dass sich der Einsiedler bereits auf Erden einem engelsgleichen Zustand anzunähern vermag, auch wenn der Wandlungsprozess diesseitig niemals vollständig abgeschlossen werden kann.<sup>28</sup> Vielmehr bleibt der Anachoret auch weiterhin stets den Versuchungen ausgesetzt. Aus diesem Grund hat der Einsiedler in der berühmten Darstellung in Herrad von Landsbergs *Hortus Deliciarum* zwar die Himmelsleiter beinahe vollständig erklommen und dennoch droht er mit nach unten gerichtetem Blick hinabzustürzen. Für den Einsiedler bleibt der Nicht-Ort immer auch ein zur Welt gehörender Un-Ort und er muss es bleiben, da der Nicht-Ort nicht nur lebensfeindlich ist, sondern als Ort einer das Diesseitige transzendierenden Negation das irdische Leben als solches negiert. Und dennoch sucht der Einsiedler die Wüste auf, um an diesem Un-Ort den Nicht-Ort und damit jene Wandlung zu antizipieren, die sich ereignet, wenn er ihn *tatsächlich* erreicht haben wird. Der Nicht-Ort ist das eigentliche ‚örtliche‘ Ziel des sich aus der Welt und mit ihr aus dem Diesseits zurückziehenden Anachoreten. Einzig hier findet der Eremit die gesuchte Einsamkeit, die – wie Christus am Kreuz – nicht nur eine Welt- sondern auch eine Gott-

26 Hollst. 1026. Siehe zu Simon Stylites: Renger/Stellmacher 2010.

27 Vgl. etwa Cassian 1877, 459, 496.

28 Zwei aus einer Vielzahl von Beispielen herausgegriffene Belege zur Engelsähnlichkeit: Theodoret 1926, 22 und Chrysostomos 1869, 356.

verlassenheit einschließt, aus der heraus sich die göttliche Fülle zu offenbaren vermag. Der topische Nicht-Ort dieser geistigen Antizipation ist – innerhalb der Grafikfolge – die Höhle.

### Innen-Ort

Der sich hinter dem monumentalen Kreuz öffnende Wald (Abb. 2) weist einen eben solchen höhlenartigen Charakter auf wie jener auf dem Bild Zenons. Als Nicht-Ort vermag er – wie sich gezeigt hat – die Welt aufzuheben, was sich in gewisser Weise beim Betreten einer Höhle ereignet: Die Höhle tritt an die Stelle der Welt und ist – allegorisch verstanden – bei fehlender Lichtquelle gar nicht gegeben, wodurch sie sich als Ort selbst aufhebt und den sich in ihr Befindenden ganz auf sich selbst zurückwirft. So führt für Makarius den Ägypter der Pfad in den Heiligen Wald tief in den ‚Nicht-Ort‘ der Höhle hinein (Abb. 3).<sup>29</sup> Der Gang in die Höhle ist nicht allein Flucht vor den durch das Aufsuchen des Einsiedlers Heil und Heilung Suchenden, die zum topischen Arsenal des Einsiedlers gehört; sich in die Höhle zu begeben besagt, dass der Gang in die Wüste stets das Aufsuchen des eigenen *wüsten* Inneren bedeutet. Um diesen Gang zu vollziehen, müssen zur Aktivierung der inneren Wahrnehmung die Kanäle der äußeren Sinne verschlossen werden.<sup>30</sup> In dieser Hinsicht ist Makarius‘ Flucht vor dem Lärm der Welt – wie es im Untertitel heißt – ein Sich-Entziehen der äußeren Sinne, die die auf Gott gerichtete Konzentration des inneren Menschen zerstreuen, was sie zugleich als Werkzeuge des an der Welt orientierten äußeren Menschen kennzeichnet.<sup>31</sup>

In der Höhle zu sein, heißt also nicht allein die Welt auszuschließen, sondern – dies macht ihren Charakter als Nicht-Ort aus – jede mögliche Verbindung mit der Welt zu kappen, um ganz *bei sich selbst* seiend *in sich* die göttliche Natur des inneren Menschen zu gewahren und, durch Lesung und Gebet angeleitet, zur meditativen Gottesschau emporzusteigen. Die Reflexion über die Stellung des Menschen innerhalb der Welt und die wahrhaftige Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit sind mit diesem Aufstieg unablässig verbunden. Die Interdependenz von Selbst- und Gotteserkenntnis kennzeichnet die Höhle als einen Ort der Wissenschaft, als Ort der *Heiligen Sophia*. Von hier aus eröffnet sich die umfassende symbolische Dimension der Höhle: In der Höhle wird Christus geboren, der als göttlicher Logos, wie es das erste Frontispiz mit Joh. 1,9 hervorhebt, das wahrhaftige Licht ist, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen.<sup>32</sup> Zugleich ist die Höhle als

29 Holl. 986. „Um sich abzutöten, tat Makarius auch folgendes: Lange Zeit hindurch war er damit beschäftigt, von seiner Zelle weg einen unterirdischen Gang von der Länge eines halben Stadiums und an dessen Ende eine Höhle zu graben“ (Palladius 1912,35).

30 Vgl. Theodoret 1926, 24.

31 Vgl. Cassian 1877, 93. Theodoret berichtet von Eusebius, dass er bei der gemeinsamen Bibellektüre mit Ammanius durch die Aussicht auf eine Ebene mit Feldarbeitern abgelenkt wurde und daher mehr als 40 Jahre nur zu Boden blickte (Theodoret 1926, 64).

32 Holl. 964.



Abb. 3: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Macharius*, 1586.

Ort der Geburt des Logos mit Maria gleichzusetzen, die die heilige Weisheit als Kirche verkörpert. Damit steht die Höhle des Einsiedlers nicht außerhalb der Kirche, sondern ist ihr innerster Innenraum, innerhalb dessen sich mit der Aufhebung der Welt die göttliche Fülle offenbart, womit die Höhle zugleich die esoterische Innenseite der anachoretischen Lebensform bezeichnet. Dies wird exemplarisch durch eine interne Teilung des Topos ‚Wüste‘ auf dem Euthimius und Theoctistus gewidmeten Blatt veranschaulicht (Abb. 4).<sup>33</sup>

Theoctistus steht im Zeichen Marthas für das Koenobitentum, während Euthimius im Zeichen Mariens die *sacra mystica* verkörpert. Der Leserichtung entsprechend steigt Theoctistus, das weltliche Licht im Rücken, über einen steinigen Pfad lesend und meditierend zur Höhle hinauf, wo sich ihm die Fülle der Weisheit mitzuteilen vermag, während Euthimius innerhalb der Höhle unter dem Altar, vom ewigen Licht inspiriert, über die Geheimnisse der Wandlung nachsinnt. Diese Abfolge entspricht der Darstellung des Hortus Deliciarum, auf welcher der Einsiedler über dem Mönch steht, wodurch der Mönchsstand aber zugleich auch als

<sup>33</sup> Holl. 1030.



Abb. 4: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos,  
*Euthimius und Theoctistus*, 1598.

Vorstufe zum anachoretischen Leben bestimmt wird. Erst die Bewährung in der koenobitischen Lebensform qualifiziert zum Einsiedlerleben, an dem so viele Unvorbereitete gescheitert sind.<sup>34</sup> Damit ist der Mönchsstand kein reglementierter Gegenentwurf zum Einsiedlerleben, sondern das Einsiedlerleben die Erhöhung der mönchischen Lebensform, welche als Einführung in die esoterischen Geheimnisse sich zwar auch selbst genügt, aber dennoch eine Vorstufe zur diesseitig erreichbaren Höhle bildet.<sup>35</sup> Daher vollzieht sich, in Umkehrung zum Höhlengleichnis Platons, auf dem Bild nicht ein Aufstieg aus der Höhle heraus, sondern in sie hinein. Entsprechend liegen auch die Höhlen auf den anderen Einsiedlerdarstellungen nicht unter der Erde. Der Einsiedler Johannes schwebt in seiner Höhle regelrecht über der Welt, womit der Nicht-Ort der Höhle dem Nicht-Ort des Kreuzes zwischen Himmel und Erde entspricht, was innerbildlich durch das die Höhle mit der Sonne

<sup>34</sup> dazu beispielsweise: Cassian 1877, 127–128. Vgl. auch: Grundmann 1963, 65.

<sup>35</sup> Diese Stufung schlägt sich auch in der Abfolge von Cassians Werken nieder: Auf die Schrift *Von den Einrichtungen der Klöster* folgen die *Vierundzwanzig Unterredungen mit den Vätern*, mit denen er ausdrücklich vom äußeren zum inneren Menschen übergeht (Cassian 1877, 285).



Abb. 5: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Iohannes*, 1586.

verbindende Kreuz hervorgehoben wird (Abb. 5).<sup>36</sup> Die Höhle ist nicht der platonische Ort der gefesselten geistigen Fremdbestimmung, sondern der vermittelt eines inneren Aufstiegs erreichte Nicht-Ort, an dem der Eremit an seiner vom Frontispiz gezeigten Position des Kreuzes zwischen Alpha und Omega ausgespannt ist und an der Heiligen Sophia partizipierend um den Anfang und das Ende aller Dinge weiß. Dieses Wissen ist eine Heilswirkung, die um das Wirken des Heils weiß, weshalb der Wissende *selbst* im Wissen aufgehoben ist. Ein Wissen, das durch die mit der Erkenntnis erfolgende Angleichung des Abbildes an das Urbild nicht einzig epistemischer Natur ist, sondern den Erkennenden auf existenzielle Weise mit umfasst. Eben hierin besteht die vom Frontispiz formulierte *heiligere Philosophie* der Einsiedler, die, im Gegensatz zur heidnischen Philosophie, tatsächlich zum Heil zu führen vermag.<sup>37</sup> Die Fülle der Weisheit ist aber einzig in einem durch die Höhle eröffneten Erkenntnisvollzug gegeben, weshalb es sich um ein dezidiert eso-

<sup>36</sup> Holl. 970.

<sup>37</sup> Antonius wird von heidnischen Weltweisen besucht, denen er entsprechend Kor. 1,19 und Jes. 29,14 – „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen“ – beweist, dass der Wortbeweis keineswegs den zur Weisheit führenden Weg



Abb. 6: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos,  
*Oraculum Anachoreticum*, 1600.

terisches Wissen handelt, das mit Worten einzig angedeutet werden kann. Diesen Aspekt veranschaulicht das *Oraculum Anachoreticum* betitelte Frontispiz (Abb. 6).<sup>38</sup> Für Außenstehende sind die Mitteilungen der Anachoreten die zu Orakelsprüchen geronnene Seelenruhe.<sup>39</sup> Die gesammelten Aussprüche der Einsiedler sind als *Gerontikon* oder *Verba Seniorum* fester Bestandteil der Vitaspatrum-Literatur. Zur bildlichen Veranschaulichung des Gehalts des Orakelwissens tritt Christus als erlösender Guter Hirte wie aus einer Höhle hervor, die zugleich für die Heiligen Wälder einsteht. Zurück auf die Höhlendarstellung geblickt (Abb. 4), entströmt dem Inneren der esoterischen Höhle die Quelle, welche das exoterische Außerhalb speist und dort zu jenem Fluss anwächst, dem Theoctistus in die Höhle hinein folgt. Von hier aus gesehen wird die Welt durch die Höhle gerahmt, wodurch jene wahrhafti-

darstellt (Athanasius 1917, 80–83). Dazu Cassian 1879, 216: „Wer [...] seine Bildung mit der Untersuchung anfängt, wird nie in das Wesen der Wahrheit eindringen [...]“.

<sup>38</sup> Holl. 1050.

<sup>39</sup> Cassian spricht von himmlischen Orakeln, deren Aussprüche ermutigen (Cassian 1877, 480), während nach Athanasius „die Orakel der Helenen von Dämonen getäuscht wurden“ (Athanasius 1917, 45).

ge Perspektive eröffnet wird, aus der sich die Welt *in toto* als Wüste zeigt, über der die Sonne der Erlösung scheint. Es handelt sich also auch insofern um eine Umkehrung des Höhlengleichnisses, als erst aus der Höhle heraus die wahre Verfasstheit der Welt einsichtig wird.

Die in der Höhle zugängliche Heilige Sophia ist das große Rahmenthema, welches die Einsiedlerbildfolgen mit den drei ihnen vorausgegangenen Grafikfolgen der Gebrüder Sadeler verklammert, die die Genesis von der Schöpfung der Welt bis zur Sintflut veranschaulichen.<sup>40</sup> Das erste für alle Folgen programmatische Frontispiz zeigt die Personifikation der Heiligen Sophia, die das Buch mit den sieben Siegeln hält, in welchem jedes Wort ein Geheimnis bedeutet.<sup>41</sup> Die folgenden Frontispize veranschaulichen allegorisch die Wissenschaft vom Guten und Schlechten. Und eben dieses Wissen haben sich die Einsiedler dank ihrer Partizipation am göttlichen Logos angeeignet. Ein Wissen, das sich zugleich als Fähigkeit niederschlägt. Immer wieder wird in den Viten hervorgehoben, dass die Anachoreten über die Gabe der Unterscheidung verfügten.<sup>42</sup> Eine Unterscheidungsfähigkeit, die auf einer beständigen Unterscheidungsnotwendigkeit beruht, die Thomas von Kempen folgendermaßen auf den Punkt bringt: „Es ist sehr schwer, richtig zu unterscheiden, ob dich der Heilige Geist, ein fremder Geist oder dein eigener Geist treibt, dieses oder jenes zu verlangen.“<sup>43</sup> Eine solche Unterscheidung ist jedoch unabdingbar, um die adäquaten Mittel zur Erreichung des Seelenheils zu bestimmen, denn nur dann kann der Forderung Folge geleistet werden: „Was der Zeit unterworfen ist, das gebrauche; was ewig ist, danach strebe!“, mit der sich Thomas von Kempen auf Augustinus' Unterscheidung zwischen *frui* und *uti* bezieht.<sup>44</sup> Da Zenon über eben diese Fähigkeit der unterscheidenden *Kritik* verfügt, vermag er – im Gegensatz zum Bildbetrachter – den Engel als Dämonen zu durchschauen. Da das Kriterium nicht dem weltlichen, sondern dem göttlichen Wissen entspringt, kommt der *vita contemplativa* eine Prävalenz vor der *vita activa* zu, wobei im Folgenden gezeigt werden soll, das die göttliche Erkenntnis gerade durch eine Form der *vita activa* mit hervorgebracht wird.

40 Holl 11–18, 25–36, 41–55.

41 Hieronymus 1937, 260.

42 Theodoret hebt entsprechend Heb. 5,14 – „Den Vollkommenen aber gehört starke Speise, die durch Gewohnheit haben geübte Sinne zu unterscheiden Gutes und Böses“ – an Markianus hervor, dass „er den Unterschied der Tugenden, wie die eine der andern nachsteht und welche zur rechten Zeit den Sieg über die andere davonzutragen habe“ wisse (Theodoret 1926, 57). Und Palladius berichtet von Stephanus: Er hatte „die Gabe der Unterscheidung in solchem Grade, daß jeder Trauernde, mit welchem Leid belastet er auch kam, getröstet fortging (Palladius 1912, 59). Symeon soll sogar Recht gesprochen und wahre und gerechte Urteilsprüche gefällt haben (Theodoret 1926, 169).

43 Kempen 1960, 126.

44 Kempen 1960, 128. Augustinus 2002, 16–18.

## Kult-Ort

In seinen *Etymologien* hebt Isidor von Sevilla hervor, dass die Dichter den Wald zu Recht als ‚silva‘ (Holz) bezeichneten, da es sich um jenen Stoff handele, aus dem die Wälder bestünden, wobei ‚Stoff‘ auf den als ‚materia‘ übersetzten ‚hyle‘-Begriff zurückverweise, der das noch Ungeformte darstelle.<sup>45</sup> Das Ungeformte aber ist erst durch einen Kultivierungsprozess in eine Form zu überführen. Damit wird die der Kontemplation notwendig korrespondierende Aktivität thematisch: Innerhalb der Heiligen Wälder ist das zu Formende nichts anderes als das je eigene, eben auch körperlich verfasste Selbst, das sich am Un-Ort der Wüste unausweichlich als ein Ungeformtes aufdrängt und durch eine beständige Bearbeitung von seinem wüsten Zustand zu läutern ist. „Liebet nicht diese Welt, noch das, was in der Welt ist. So jemand die Welt liebt, ist die Liebe des Vaters nicht in ihm“ (Joh. II,15). Dieses Johanneswort kommt einer Präambel des Anachoretentums gleich. Um der göttlichen Liebe teilhaftig zu werden, ist es mit der bloßen Abwendung von der Welt allerdings nicht getan, da der äußere Mensch als alter Adam die Welt in sich trägt und nur *sein* Tod zum Leben führt, wie es die Inschrift am Sockel des Monuments vor den Heiligen Wäldern verkündet: ‚Mortui Vivimus‘. In eben diesem Sinne mahnt Thomas von Kempen: „Betrachte dich als einen Toten auf Erden.“<sup>46</sup>

Der alte Adam ist jedoch keinesfalls einfach mit dem menschlichen Körper gleichzusetzen, dessen herbeigeführtes Absterben nichts anderes als Selbstmord wäre. Sich um seiner selbst willen sich seiner selbst entledigen bedeutet, das weltlich bestimmte Selbst durch die auf das göttliche Ur-Bild hin ausgerichtete Selbstumformung von sich abfallen zu lassen. Durch seine Diesseitsgebundenheit steht der physische Körper zwar *symbolisch* für den zu überwindenden äußeren Menschen ein, er ist *physisch* aber zugleich ein zu erhaltendes Umformungsinstrument für die *tatsächliche* Umbildung des Selbst, bei der sich der innere Mensch *symbolisch* einen neuen Körper formt.<sup>47</sup>

Die Ebenen der symbolischen und der physischen Körperlichkeit können allerdings – und dies führt nur allzu oft zu Konfusionen – nicht strikt voneinander

45 Schnyder 2008, 123. Vgl. auch: Stauffer 1959, 7–8.

46 Kempen 1960, 184.

47 Diesen Unterschied hebt Cassian hervor: „[...] denn es ist nicht ebenso schlechthin von dem sündigen Menschen gebraucht, wenn gesagt wird: „Das Fleisch begehrt wider den Geist“. Er spricht ja nicht von den Substanzen, sondern von den Thätigkeiten, die in einem und demselben Menschen entweder zugleich oder einzeln mit Zeitwechsel und Veränderung sich bestreiten. [...] Deshalb müssen wir hier unter Fleisch nicht den Menschen, d. i. die Substanz des Menschen, sondern den Willen des Fleisches und seine argen Begierden verstehen wie wir auch unter Geist nicht irgend eine Substanz, sondern die guten und geistigen Begierden der Seele zu meinen haben (Cassian 1877, 394). Zur Angewiesenheit auf den physischen Körper bei diesem Kampf nochmals Cassian: „Wie nämlich nach überstandener Krankheit Leib und Seele in ihrer gegenseitigen Verbindung wieder Kräfte erlangen, so kann nur, wenn beide zusammen kämpfen, dieser Streit ausgefochten werden (Cassian 1877, 134). Und Theodoret „[Die Einsiedler] zwangen den Körper, mit der Seele ein Bündnis zu schliessen. So beendeten sie den der Natur eingepflanzten Krieg und schlugen durch solchen Friedensschluss den Haufen der Widersacher in die Flucht (Theodoret 1926, 24).



Abb. 7: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Paulus*, 1586.

getrennt werden, da sie *faktisch* ineinander greifen. Wie auch das göttliche Manna eine körperliche Seite als nicht nur geistig, sondern auch physisch sättigendes Gnadensbrot aufweist und die Hostie nach der Wandlung *buchstäblich* Christi Körper ist, vermag sich die *symbolische* Umformung des Körpers des Einsiedlers auch *physisch* niederzuschlagen. So berichtet Athanasius von Antonius, dass dieser durch seine 20jährigen Fastenexerzitien einen noch weit edleren Körper gewonnen habe.<sup>48</sup> Entsprechend weist Paulus von Theben, der täglich mit göttlichem Manna gespeist wird, einen geradewegs heroischen Körper auf (Abb. 7).<sup>49</sup> Vermittels *dieses* Körpers, der nicht der Körper des äußeren, sondern der vom Geist her bestimmte Körper des inneren Menschen ist, können gerade körperliche Übungen die Konzentration der Schau Gottes intensivieren, da dieser Körper eben nicht im Wider-

48 Athanasius 1917, 28–29. Und Palladius berichtet von Isidor: „Bis an sein Ende trug er keine Leinwand außer einer Binde, berührte kein Bad und genoß nie Fleisch. Dennoch sah sein Leib so blühend kräftig aus, daß jene, die seine Lebensweise nicht kannten, der Meinung waren, daß er Überfluß habe (Palladius 1912, 22).

49 Holl. 965.

spruch zum Geist steht.<sup>50</sup> Zugleich wird durch einen solchen Körper die Fähigkeit zur Standhaftigkeit erhöht.

Veredelt der errungene symbolische den physischen Körper, ist dieser zur Erlangung des symbolischen Körpers jedoch zugleich zu überwinden, da der physische Körper eine *tatsächliche* diesseitige Gebundenheit bedeutet, sodass seine symbolische Vernichtung bis zu einem gewissen Grade wortwörtlich zu erfolgen hat. Aber eben nur bis zu einem gewissen Grade, da der Körper diesseitig eben nicht vollständig seiner Bindungen an die Welt enthoben werden kann. Aus diesem Grund wird in den patristischen Texten immer wieder zu einer individuell zu bemessenden Mäßigung bei der Selbstkasteiung gemahnt.<sup>51</sup> Eine zu große körperliche Schwächung führt nicht über den Körper hinaus, sondern forciert die Bindung an ihn, sodass dem Körper nunmehr einzig in seinem physischen Aspekt Relevanz zugemessen wird, während der eigentliche Gegner ja nicht der physische Körper als solcher ist, sondern die durch ihn symbolisierte Bindung an die Welt. Damit verläuft die Frontlinie eben nicht zwischen Körper und Geist, sondern innergeistig, auch wenn der physische Körper notwendigerweise in solches Ringen einbezogen ist. Den für die Bindung an die Welt entstehenden symbolischen Körper gilt es hingegen *tatsächlich* mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln unerbittlich zu bekämpfen. Dieser Kampf ist ein fortschreitender Selbstkultivierungsprozess, da durch ihn die Kriterien dessen, was zum Guten führt oder dem Bösen dient, zunehmend bis zur esoterischen Gewissheit hin eingesehen werden.

Der Kampf wird geradewegs durch ein stoisches Quantitätsverhältnis bestimmt, bei dem die Überwindung eines quantitativ höheren Widerstandes eine Qualitätssteigerung des sich selbst Überwindenden bewirkt. „Der vollkommene Mensch, der den Kampf mit sich selbst vollendet hat, kann“, bemerkt Thomas von Kempen, „seinen Geist immer festhalten in der Betrachtung himmlischer Dinge.“<sup>52</sup> Die damit erreichte Seelenruhe, die einen Didymos über die Dämonen hinwegschreiten lässt, ohne dass er sie im Geringsten beachtete, ist vom Affekt des heiligen Glaubenseifers getragen und bedeutet daher die höchstmögliche Angespanntheit auf Gott hin, die die Seele mit einer tiefen Freude erfüllt.<sup>53</sup> Hierin gründet das den Betrachter affizierende Potenzial der dargestellten erlösenden Seelenruhe, die im Gegensatz zu den Martyrien der Heiligen der *Legenda Aurea* prinzipiell durchaus erreichbar ist, zumal das Martyrium, wie Cassian betont, nicht *per se* die Vollendung eines Läuterungsprozesses darstellt.<sup>54</sup> Die Seelenruhe ist allerdings kein Zustand, in dem man sich, hat man ihn einmal erreicht, bequem geistig ausruhen könnte. Vielmehr vermag er einzig, wie es der Salamander bei Zenon anzeigt,

50 Vor dem Hintergrund eines solchen leibhaften Geistkörpers ist ein dezidiertes ‚Körperwissen‘ (Renger/Stellmacher 2010) zu modifizieren.

51 Cassian 1877, 316.

52 Kempen 1960, 151.

53 „Denn es ist unmöglich, dass die göttliche Weisheit jemand erlange, der nicht feurige Liebe zu Gott besitzt. Ja diese selbst ist Weisheit“ (Theodoret 1926, 191), weshalb die immerwährende Ruhe eine immerwährende Freude ist (Cassian 1877, 303).

54 Cassian 1877, 366.



Abb. 8: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos,  
*Trophaeum Vitae Solitariae*, 1598.

durch einen nicht erkaltenden Glaubenseifer aufrecht erhalten zu werden. Damit er aber gemäß dem stoischen Quantitätsverhältnis angespornt und gefestigt werden kann, ist er *notwendigerweise* auf prüfende Versuchungen angewiesen. Der Kampf ist mithin ein ununterbrochener Kampf gegen den schier übermächtigen inneren Feind<sup>55</sup> und die Wüste als solche der Kampfplatz, auf dem die Einsiedler als Athleten der göttlichen Aletheia ringen.<sup>56</sup> Entsprechend lautet die Formulierung in der Vita Zenons, dass er als siegreicher Kämpfer die Schranken des irdischen Rennplatzes verlassen habe.<sup>57</sup> Der neben dem Athleten omnipräsente Vergleich mit dem Soldaten beruht auf dem Paulus-Wort von der geistlichen Waffenrüstung (Eph. 6,11–17).<sup>58</sup>

55 Cassian 1877, 114.

56 Als ein Beispiel unter vielen: Theodoret 1926, 41. Siehe dazu: Eisler 1961, 82–98.

57 Rosweyde 1691, 925.

58 Zum Soldatenvergleich siehe: Harnack 1905. Theodoret bezeichnet die Einsiedler auch immer wieder als Helden.

Damit kommt der Lebensform des Einsiedlers ein heroisch-triumphaler Charakter zu, der auf einem weiteren Frontispiz thematisiert wird (Abb. 8).<sup>59</sup> In Allusion auf die Trajanssäule ist die zum Triumph des anachoretischen Lebens führende Passion Christi dargestellt. Neben der Säule sitzen die englischen Verkörperungen der *vita contemplativa*, für welche Hostie und Kelch sowie die Zwiesprache mit Gott am Ölberg, diesen Kelch doch vorübergehen zu lassen, stehen, während sich gegenüber die *vita activa* befindet, welcher der Kalvarienberg als tatsächlich vollzogene Passion zugeordnet ist. Kam auf dem Höhlenbild der *contemplatio* gegenüber der *actio* eine Prävalenz zu, ist die Gewichtung hier umgekehrt: Letztlich wird erst durch die *actio*, dem nach Golgatha hinaufführenden Passionsweg, aus der kontemplativ antizipierten die tatsächliche Wandlung. Und doch gehören beide Seiten komplementär zueinander, keine ist ohne die andere zu denken: Kontemplierend erfolgt eine auf das göttliche Urbild hin ausgerichtete Selbstumformung, welche durch die *sancta constantia* erreicht wird, die einen aktiven Nachvollzug der Passion bedeutet und den diesseitigen Selbstumformungsprozess vollendet. Die anachoretische Nachfolge Christi ist damit jene privilegierte Lebensform, die *vita contemplativa* und *vita activa* synthetisiert, so wie der die Triumphsäule umlaufende Passions-Fries bildintern beide Seite unauflöslich miteinander verschmilzt, was sich auch im Begriff der Passion als eines erleidenden Handelns, das zugleich ein handelndes Erleiden ist, niederschlägt.

Im Einlösen der menschenunmöglichen Aufgabe, vermittelt einer sowohl kontemplativen als auch aktiven Nachfolge Christi durch den Nicht-Ort des eigenen Todes hindurch sich selbst bereits diesseitig auf das Jenseits hin umzuformen, erlangt der Anachoret einen engelsgleichen Zustand. Aus diesem Grund sind die Personifikationen der *vita contemplativa* und der *vita activa* ebenso Engel wie die Personifikationen der *precatio* und der *abstinentia* als die zu diesem Zustand führenden Mittel (Abb. 2). Sie schauen über das Kreuz auf das göttliche Tau und verweisen zugleich auf die Engel im Hintergrund, die Christus nicht allein *schauen*, sondern in der Wüste auch *aktiv dienen*. Entsprechend der neu zu gewinnenden Körperlichkeit sind die Engel keine ätherisch-körperlosen Wesen, sondern leiblich äußerst präsent.

Die anachoretische Selbstkultivierung zu einer neuen Wesensform wirkt sich wiederum auf den topischen Ort der Wüste aus, der als das nach außen gewendete geläuterte Innere aufblüht und die Früchte des Glaubens trägt, an denen sich andere erlaben können, wie dies bei Copres und Fiacrius (Abb. 9) der Fall ist.<sup>60</sup> Entsprechend verweist das erste Frontispiz auf Jesaja 35,1: „Aber die Wüste und Einöde wird lustig sein, und das dürre Land wird fröhlich stehen und wird blühen wie die Lilien.“ Führt der Gang ins Dunkel der Heiligen Wälder in das lebensfeindliche Gegen-Paradies, wird durch die mit dem Absterben des alten Adam erfolgen-

<sup>59</sup> Holl. 1024.

<sup>60</sup> Holl. 1068. „In den bereits gebrachten Erzählungen haben wir gezeigt, wie die unfruchtbare Wüste Gott reife und fette und ihrem Pflanzler wohlgefällige und allen wohlgesinnten Menschen liebliche und begehrte Früchte hervorgebracht hat (Theodoret 1926, 60).



Abb. 9: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Fiacrius*, 1600.

de Angleichung des Anachoreten an sein göttliches Urbild die Wüste ihrerseits wieder dem verlorenen Paradies angenähert, sodass sich die Wüste als solche in einen Ort der fruchtbaren Fülle verwandelt. Folglich vermag sich der Topos der Wüste in seinen Ausformungen von einem *locus horribilis* zu einem *locus amoenus* zu transformieren; von einem Un-Ort, an dem der Einsiedler seinem wüsten Inneren ausgesetzt ist, über den Nicht-Ort seiner Umwandlung, die sich im Innen-Ort vollzieht, in einen Kult-Ort, dem auch nach dem Ableben des Anachoreten eine heilige Aura zukommt.<sup>61</sup> Jeder Aspekt ist im jeweils anderen enthalten, wobei sich der Topos der Wüste und derjenige des Einsiedlers in ihrer gegenseitigen Auslegung zum Topos der Einsiedelei zusammenschließen.

<sup>61</sup> Hieronymus 1914, 59–61. „Die Stille des „Bergs des heiligen Antonius“ spiegelte endlich die gewaltige Heiterkeit wider, die über sein Herz gekommen war“ (Brown 1994, 228).

## Imaginärer Ort

Der Gang in die Einsiedelei, mag er gedanklich, schriftlich, bildlich oder real vollzogen werden, bedeutet – und dies ist für ihren topischen Gehalt bestimmend – stets einen Gang *ad fontes*. Zum ursprünglichen Glauben der Altväter zurückblicken heißt, ihn als Maßstab an die eigene Zeit anlegen, weshalb der Gang *ad fontes* mit einem aus den Ursprüngen abgeleiteten Reformbestreben einhergeht, das eben jene verlorenen Ursprünge zu revitalisieren sucht. Die eingestreuten Zitate von Thomas von Kempen verdeutlichen, was hier nicht weiter ausgeführt werden kann, dass die Bildfolgen der Gebrüder Sadeler an die *Devotio Moderna* anschließen, die die ursprüngliche Glaubensintensität wiederherzustellen trachtete.<sup>62</sup> Zugleich werden die Bildfolgen aber auch von der Gegenreformation getragen: Das *Oraculum Anachoreticum*-Frontispiz ist im Heiligen Jahr 1600 dem Reformpapst Clemens dem VIII. gewidmet. Vor diesem Hintergrund ist die piktorale Wiederherstellung der Einsiedeleien das bildliche Gegenstück zu Heribert Rosweydes groß angelegtem Projekt einer Aufarbeitung aller Heiligenviten, die philologisch-quellenkritisch zusammengetragen und überprüft die wahre Gestalt der Heiligen zur Erscheinung bringen sollten. Die von Jean Bolland und den Bollandisten fortgeführten *Acta Sanctorum* begannen charakteristischerweise mit einem Band zu den Altvätern (1615), den Rosweyde noch selbst herausgegeben hat.

Der durch den Topos des Einsiedlers mögliche Ursprungsbezug ist aber nicht konfessionell gebunden. So tauchen Ausschnitte der Grafiken der Sadeler als Holzschnitte in der 1604 erschienenen deutschen Übersetzung eben jenes Altväterbuchs auf, das 1544 von Georg Maior im Auftrage Martin Luthers herausgegeben worden ist.<sup>63</sup> Auch der Pietist Gottfried Arnold ediert ein Altväterbuch, um damit zur Rückkehr zum wahren Glauben zu mahnen.<sup>64</sup> Aus eben diesem Beweggrund beschreibt bereits Heinrich Seuse in seiner für die *Devotio Moderna* überaus wichtigen geistigen Biografie, dem *Horologium Sapientiae*, eine Kapelle mit Darstellungen der Altväter, die als Einsiedelei innerhalb des Klosters fungiert.<sup>65</sup> Maarten de Vos und die Gebrüder Sadeler haben diese imaginären Bilder, die bei Seuse metaphorisch für den Imaginationsort des Topos Einsiedelei stehen, zu Dutzenden tatsächlich bildlich vorhandenen topischen Orten ausgeformt. So wie Marianus die Wüste als solche in eine Kapelle verwandelt (Abb. 10), sollen die Grafiken dem Betrachter zu Bildern seiner eigenen imaginären Einsiedelei werden.<sup>66</sup> Frei nach den Worten Frithjof Schuons: „Jeder Mensch aber sollte ein geistig Schauender

62 Vgl. Ditsche 1960, 128.

63 siehe dazu: Brückner 1986, 297–299.

64 Vgl. Benz 1963.

65 Seuse 1907, 60. Siehe zur Präsenz der Altväter im Werk Seuses: Gnädinger 1980 und Williams-Krapp 1992. Die Relevanz Heinrich Seuses für der *Devotio Moderna* arbeiten heraus: Wolfs 1966, Hoffmann 1994.

66 Holl. 1052. Theodoret von Cyrus *Mönchsgeschichte* hebt mit den Zeilen an: „Schön ist es, die Kämpfe der trefflichsten Männer und Tugendstreiter zu sehen und mit dem Blicke des Auges daraus Nutzen zu ziehen.“



Abb. 10: Johannes und Raphael Sadeler nach Maarten de Vos, *Marinus*, 1600.

sein und unter seinesgleichen wie ein Einsiedler leben, denn das ist seine wahre Bestimmung.“<sup>67</sup>

### Bibliographie

- Anonymus: *Leben der heiligen Altväter. Vitae sanctorum patrum*, Strassburg 1482.  
 Aristoteles: *Philosophische Schriften*, 6 Bd., Hamburg 1995.  
 Athanasius: *Leben des Heiligen Antonius*, in: ders., *Ausgewählte Schriften* Bd. 2 (Bibliothek der Kirchenväter 1,31), hg. von Otto Bardenhewer, München 1917, 678–777.  
 Augustinus, Aurelius: *Die christliche Bildung*, Stuttgart 2002.  
 Battle, Columba M.: *Die „Adhortationes Sanctorum Patrum“ („Verba Seniorum“) im lateinischen Mittelalter. Überlieferung, Fortwirken und Wirkung*, Münster 1972.  
 Benz, Ernst: *Die protestantische Thebais. Zur Nachwirkung Makarios des Aegypters im Protestantismus des 17. und 18. Jahrhunderts in Europa und Amerika*, Mainz 1963.  
 Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt a. M. 1997.

<sup>67</sup> Schuon 1984, 24f.

- Bornscheuer, Lothar: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*, Frankfurt a. M. 1976.
- Brown, Peter: *Die Keuschheit der Engel*, München 1994.
- Brückner, Wolfgang: Das alternative Väterleben. Zur Vitaspatrum-Rezeption in nachmittelalterlicher Zeit, in: *Volkskultur und Heimat. Festschrift für Josef Dünninger zum 80. Geburtstag*, hg. von Dieter Harmening, Würzburg 1986, 294–309.
- Carruthers, Mary: *The Craft of Thought. Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200*, Cambridge 1998.
- Cassian, Johannes: *Sämtliche Schriften des ehrwürdigen Johannes Cassianus*, 2 Bd., hg. von Valentin Thalhofer, Kempten 1877–79.
- Chrysostomos, Johannes: *Ausgewählte Schriften des heiligen Chrysostomus*, Bd.1, hg. von Fr. X. Reithmayr, Kempten 1869.
- Cicero, Marcus Tullius: *Topik*, hg. von Hans Günther Zekl, Hamburg 1983.
- Curtius, Ernst Robert: Literaturästhetik des Mittelalters II, in: *Zeitschrift für romanische Philologie* 58 (1938), 129–232.
- Curtius, Ernst Robert: Rhetorische Naturschilderung im Mittelalter, in: *Romanische Forschungen* 56 (1942), 219–256.
- Curtius, Ernst Robert: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern 1948.
- Ditsche, Magnus: Zur Herkunft und Bedeutung des Begriffs *Devotio moderna*, in: *Historisches Jahrbuch* 79 (1960), 124–145.
- Eisler, Colin: The Athlete of Virtue. The Iconography of Ascetism, in: *Essays in honor of Erwin Panofsky*, hg. von Millard Meiss, New York 1961, 82–98.
- Franz, Heinrich Gerhard: Das niederländische Waldbild und seine Entstehung im 16. Jahrhundert, in: *Bulletin Musées Royaux des Beaux-Arts de Belgique* 17 (1968), 15–38.
- Gnädinger, Luise: Das Altväterzitat im Predigtwerk Johannes Taulers, in: *Unterwegs zur Einbeit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*, hg. von Johannes Brantschen/Pietro Selvatico, Freiburg 1980, 253–268.
- Grundmann, Herbert: Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter. 10.–12. Jahrhundert, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 45 (1963), 60–90.
- Hamburger, Jeffrey F.: *The Rothschild Canticles. Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300*, New Haven 1990.
- Harnack, Adolf von: *Militia Christi. Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Darmstadt 1905.
- Hieronymus: *Des heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus ausgewählten Schriften* (Bibliothek der Kirchenväter 2,15–18), hg. von Otto Bardenhewer, München 1914–37.
- Hoffmann, Werner J.: Die volkssprachliche Rezeption des „Horologium sapientiae“ in der *Devotio Moderna*, in: *Heinrich Seuses Philosophia Spiritualis. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption*, hg. von Rüdiger Blumrich, Wiesbaden 1994, 202–254.
- Jehn, Peter (Hg.): *Toposforschung. Eine Dokumentation*, Frankfurt a. M. 1972.
- Jolles, André: *Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz*, Halle 1930.
- Kempen, Thomas von: *Die Nachfolge Christi*, Köln um 1960.
- Kirves, Martin: *Das gestochene Argument. Daniel Nikolaus Chodowieckis Bildtheorie der Aufklärung*, Berlin 2012.
- Klein, Klaus: Frühchristliche Eremiten im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. Zur Überlieferung und Rezeption der deutschen „Vitaspatrum“-Prosa, in: *Literatur und Laienbildung im Spätmittelalter und der Reformationszeit*, hg. von Ludger Grenzmann/Karl Stackmann, Stuttgart 1984, 686–696.
- Kunze, Konrad/Williams, Ulla/Kaiser, Philipp: Information und innere Formung. Zur Rezeption der ‚Vitaspatrum‘, in: *Wissensorganisierende und wissensvermittelnde Literatur im*

- Mittelalter. Perspektiven ihrer Erforschung*, hg. von Norbert Richard Wolf, Wiesbaden 1987, 123–142.
- Palladius von Helenopolis: *Leben der Väter*, in: *Griechische Liturgien* (Bibliothek der Kirchenväter 1,5), hg. von Otto Bardenhewer, München 1912, 315–443.
- Pfisterer, Ulrich: „Die Bildwissenschaft ist müheelos.“ Topos, Typus und Pathosformel als methodische Herausforderung der Kunstgeschichte, in: *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, hg. von Ulrich Pfisterer/Max Seidel, München/Berlin 2003, 21–47.
- Pichler, Wolfram: Topologische Konfigurationen des Denkens und der Kunst, in: *Topologie: Falten, Knoten, Netze, Stülpungen in Kunst und Theorie*, hg. von Wolfram Pichler/Ralph Ubl, Wien 2009, 13–66.
- Renger, Almut-Barbara/Stellmacher, Alexandra: Der Asketen- als Wissenskörper. Zum verkörperlichten Wissen des Simeon Stylites in ausgewählten Texten der Spätantike, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* (ZRGG) 62 (2010), 313–338.
- Rosweyde, Heribert: *Vitae Patrum, Oder Leben der Väter Das ist/ Eine Beschreibung Viler Alt-Väter/ und Einsidleren/ wie auch ihrer Reden und Thatten [...]*, Dillingen 1691.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Topische Modelle in Theorie und Praxis der Renaissance, in: *Visuelle Topoi. Erfindung und tradiertes Wissen in den Künsten der italienischen Renaissance*, hg. von Ulrich Pfisterer/Max Seidel, München/Berlin 2003, 11–20.
- Schnyder, Mireille: Der Wald in der höfischen Literatur: Raum und Mythos des Erzählens, in: *Das Mittelalter* 13,2 (2008), 122–135.
- Schulz-Flügel, Eva: Zur Entstehung der Corpora Vitae Patrum, in: *Studia Patristica* 20 (1987), 289–300.
- Schuon, Frithjof: *Das Ewige im Vergänglichen. Von der einen Wahrheit in den großen Religionen und Kulturen*, München 1984.
- Seuse, Heinrich: *Deutsche Schriften*, hg. von Karl Bihlmeyer, Stuttgart 1907.
- Stauffer, Marianne: *Der Wald. Zur Darstellung und Deutung der Natur im Mittelalter*, Bern 1959.
- Theodoret von Cyrus, *Mönchsgeschichte* (Bibliothek der Kirchenväter 1,50), hg. von Otto Bardenhewer, München 1926.
- Williams, Ulla: *Die „Alemannischen Vitaspatrum“. Untersuchungen und Edition*, Tübingen 1996.
- Williams-Krapp, Werner: Nucleus totius perfectionis. Die Altvaterspiritualität in der ‚Vita‘ Heinrich Seuses, in: *Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger*, hg. von Johannes Janota, Tübingen 1992, Bd. 1, 405–422.
- Wolfs, S. P.: Zum Thema: Seuse und die Niederlande, in: *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag 1366–1966*, hg. von P. Ephrem M. Filthaut, Köln 1966, 397–408.
- Wunderli, Peter: Der Wald als Ort der Asozialität, in: *Der Wald in Mittelalter und Renaissance*, hg. von Josef Semmler, Düsseldorf 1991, 69–112.

### Abbildungsnachweise

- Abb. 1: Bartsch 70/2, 411, bzw. British Museum.  
 Abb. 2: Bartsch 70/2, 378.  
 Abb. 3: Bartsch 70/2, 370.  
 Abb. 4: Bartsch 71/1, 117, bzw. British Museum.  
 Abb. 5: Bartsch 70/2, 354.  
 Abb. 6: Bartsch 70/2, 407, bzw. British Museum.

Abb. 7: Bartsch 70/2, 349.

Abb. 8: Bartsch 71/1, 114.

Abb. 9: Bartsch 71/1, 135.

Abb. 10: Bartsch 71/1, 127.