

Philipp Winterhager (Hrsg.)

# Verzicht

Mediävistische  
Perspektiven

Philipp Winterhager (Hrsg.)

# Verzicht

Mediävistische Perspektiven



Die Veröffentlichung wurde gefördert aus dem Open-Access-Publikationsfonds  
der Humboldt-Universität zu Berlin.

Der Herausgeber ist Angehöriger der Humboldt-Universität zu Berlin,  
Institut für Geschichtswissenschaften

<https://doi.org/10.53186/9783534641550>

Dieses Werk ist als Open-Access-Publikation unter der Creative-Commons-Lizenz  
CC BY International 4.0 („Attribution 4.0 International“) veröffentlicht.  
Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie [https://creativecommons.org/licenses/  
by/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/). Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Rechteinhabers.



wbg Academic ist ein Imprint der Verlag Herder GmbH  
Publiziert von Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2025  
[www.herder.de](http://www.herder.de)  
© Philipp Winterhager  
Satz und E-Book: Arnold & Domnick GbR, Leipzig  
Umschlaggestaltung: Arnold & Domnick GbR, Leipzig

Printed in Germany

ISBN Print: 978-3-534-64155-0

ISBN E-Book (PDF): 978-3-534-64156-7

# Inhalt

Vorwort . . . . .	7
<i>Philipp Winterhager</i> Verzicht. Handlungstheoretische Überlegungen und mediävistische Perspektiven . . . . .	9
<b>I Verzicht als Tausch – Verzicht und Verlust</b>	
<i>Gion Wallmeyer</i> Zwischen Verzicht und Verlust. Visionäres Charisma an der Wende zum 13. Jahrhundert . . .	33
<i>Christian Hoffarth</i> Pilger und Fremdlinge in dieser Welt. Verzicht als Zankapfel franziskanischen Selbstverständnisses . . . . .	67
<i>Silvia Negri</i> Flucht aus Demut und Eifer. Verzicht als Gewinn . . . . .	91
<i>Rike Szill</i> Leidmotive. Humanistisches Geltungsbedürfnis und Verzicht in Grabepigrammen des Janos Laskaris . .	109
<b>II Verzicht als Risiko – Verzicht und Erwartung</b>	
<i>Philipp Frey</i> Verzicht auf unmittelbare Bestrafung als Ausdruck von politischer Handlungsmacht. Das Vorgehen Karls des Großen beim Hardradaufstand von 785/786 . . . . .	135
<i>Roland Scheel</i> Gewaltverzicht als Ressourcenverlust? Normen im Konfliktaustrag in der Sagaliteratur . . .	157
<i>Susanne Rixinger</i> Ökonomien des Verzichts. Variationen der Askesevorstellungen im interreligiösen Vergleich anhand von Rudolfs von Ems ‚Barlaam und Josaphat‘ und der altjiddischen Version ‚Ben ha-melech weha-nosir‘ . . . . .	191

### III Verzicht zwischen Freiwilligkeit und Unfreiwilligkeit

*Kilian Baur*

Könige in Kutten.

Herrschaftsverzicht im Frühmittelalter zwischen Freiwilligkeit und Zwang . . . . . 213

*Tillmann Lohse*

Wozu resignieren? Über den Verzicht auf Leihgüter in Ostfalen, ca. 1100 bis 1200 . . . . . 235

*Tanja Kilzer*

Notweniges Übel oder strategischer Schachzug – der Verzicht auf die Burg.

Versuch einer Typologie . . . . . 255

*Markus Dolinsky*

Die Tode der Pyri von Norwegen.

Martyrium, Suizid und das richtige Maß des Verzichts . . . . . 287

### Anhang

Register der Orts- und Personennamen . . . . . 305

Abbildungen . . . . . 309

# Flucht aus Demut und Eifer. Verzicht als Gewinn

Silvia Negri

## 1 Flucht vor Überhöhung

Den Verzicht auf das Begehren, sich gegen andere durchzusetzen, anerkannt und insbesondere von anderen gelobt zu werden, bezeichnete in der Mitte des 13. Jahrhunderts der Dominikaner Guillelmus Peraldus (um 1200–1271) in seinem sehr erfolgreichen Handbuch der Tugenden und Laster als *fuga altitudinis*, Flucht vor Überhöhung.<sup>1</sup> Diese Flucht realisiere sich als prompte Bewegung nach unten, als *mentis inclinatio*, geistliche Beugung, als das Sich-Vergegenwärtigen der eigenen Schwäche und Abhängigkeit von allem, was uns umgibt. Diese Flucht, so Peraldus, ist namentlich eines der Zeichen der *humilitas*, der Demut – jener Tugend, die, so der Dominikaner, vor Lob flüchtet, während das Lob sie einzufangen versucht. Demutstheorien und -praktiken als Haltung des Verzichts darauf, sich durchzusetzen, wohnte eine Logik des Gewinnes inne, der zufolge das Hier und Jetzt in Bezug auf das Woanders und Irgendwann Bedeutung hat. Die Praktizierung der Demut verspricht eine geistige, künftige Belohnung nach dem biblischen Vers: „Jeder, der sich erhöht, wird erniedrigt, und wer sich erniedrigt, wird erhöht werden.“<sup>2</sup> Die Gefahr, die künftige Belohnung vorziehen zu wollen und durch eine gezeigte demütige Haltung in die gegenteilige eitle Selbst-Würdigung zu fallen, gehörte dazu. Eine Art eremitische Flucht als Heilmittel gegen die Bedrohung der Überheblichkeit präsentierte Peraldus als *extrema ratio* mit einer Anekdote aus den ‚Vitae Patrum‘, den legendarischen Biografien der frühchristlichen Mönche: „Im Leben der Väter fragte

- 
- 1 Peraldus, *Summae virtutum ac vitiorum*, 380, pars principalis 5, pars 4, cap. 4: *Secundum* [scil. humilitatis signum] *est fuga altitudinis. Humilitas laudes fugit sicut venenum et sicut sagittas mellitas et ut sermones fascinantes*. Zu den Handschriften der ‚Summa virtutum‘ vgl. Verweij, *The manuscript transmission* (2006).
  - 2 Lk 14,11: *Omnis qui se exaltat humiliabitur, et qui se humiliat exaltabitur*. Zur Bedeutung von Demut und Demutspraktiken in der Spätantike und im Mittelalter siehe u. a. Maxwell, *Simplicity* (2021); Negri (Hrsg.), *Representations* (2021); zum Humiliatio / Exaltatio-Muster siehe Althoff, *Humiliatio* (2007).

ein Mönch einen Ältesten, was Demut ist. Und er antwortete: ‚Wer demütig sein will, der fliehe und wähle die Stille.‘<sup>3</sup>

Einige Jahrzehnte später (um 1355–1357) nimmt der aus Florenz stammende Dominikaner Jacopo Passavanti (ca. 1302–1357)<sup>4</sup> den Gedanken auf und schreibt in seinem ‚Specchio della vera penitenza‘, dass es Zeichen der Demut sei, „dass man Ehrungen und prestigeträchtige Aufgaben scheut und bereitwillig niedere Aufgaben erledigt“.<sup>5</sup> Eine weitere Episode aus den ‚Vite de’ Santi Padri‘ sollte das verdeutlichen: Ein tugendhafter Vater bat Gott und einen anderen Vater darum, ihm zu zeigen, worin die Vollkommenheit der Seele bestehe. Der andere, von Gott inspiriert, trug ihm auf, sich um die Pflege von Schweinen zu kümmern, worauf der Erste sich einließ. Die Leute verspotteten ihn und hielten ihn für verrückt. Der Vater aber war froh in seiner Demut und nach einer gewissen Zeit, nachdem die anderen Väter „seine vollkommene Demut anerkannt hatten“, kehrte er in sein Amt zurück.<sup>6</sup>

Passavantis ‚Specchio‘ ist eine Bearbeitung seiner öffentlichen Predigten, insbesondere derjenigen, die er in Florenz im Jahr 1354 um die Fastenzeit gehalten hatte.<sup>7</sup> Das Buch war als systematische Darstellung des Sakraments der Buße mit einer Übersicht über Laster und Tugenden für männliche und weibliche Laien konzipiert, wobei nur ein Teil dieses Vorhabens realisiert wurde. Ein großer Teil des Werkes ist der Demut und der ihr entgegengesetzten Eitelkeit (*vanagloria*) und dem Hochmut (*superbia*) gewidmet.<sup>8</sup> Der Verweis auf die Wüstenväter in den Ausführungen über Demut sollte bei Passavantis Publikum Assoziationen zu einem damals bekannten, ganzheitlichen Modell von Verzicht erwecken. Dies basierte auf einer Handlungsoption oder besser gesagt Reaktion, die eine spezifische Geist- und Körperdynamik erforderte – einen Ortswechsel, sogar eine Flucht. Im Zentrum meines Beitrages steht die kulturhistorische Betrachtung einiger Aspekte dieses Modelles von Verzicht, insbesondere der demütigen Flucht als Handlungsoption und als tatkräftige geistig-körperliche Dynamik, das im Mittelitalien der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts in und von der Aneignung der ‚Vitae Patrum‘ befördert wurde.

3 Peraldus, *Summae virtutum ac vitiorum*, 369, pars principalis 5, pars 4, cap 1: *In Vitae Patrum Frater quidam interrogavit quendam senem, quid est humilitas. Et ille respondit: „Qui vult esse humilis, fugiat, eligens taciturnitatem“.*

4 Macchiarelli, *Biografia* (2020), mit umfassenden bibliographischen Angaben.

5 Passavanti, *Specchio*. Ed. Auzzas, 399, cap. V: *ch’altri fugga gli onori e’grandi officii, e volentieri facci gli ufici vili.*

6 Ebd.

7 Auzzas, Passavanti (2014); *Dies.*, *Predica* (2002).

8 Siehe die entsprechenden Traktate bei Passavanti, *Specchio*. Ed. Auzzas.

Die ‚Viten‘ führen den Verzicht auf die Erfüllung körperlicher und geistiger Wünsche an Männern – und auch Frauen – vor, die den Ort wechselten, um einer Bedrohung zu entfliehen. Sie erzählen von Flucht und Askese aus Zwang oder aus Wahl.<sup>9</sup> Das Motiv der ‚Flucht vor der Welt‘ realisiert sich in den biographischen Erzählungen und Sprüchen über die Männer und Frauen der Wüste in drastischem Lebenswandel, aber auch in alltäglichen Formen des Kampfes gegen destruktive Gedanken und selbstsüchtige Begierden. Reichtum und Ruhmsucht sind dabei die Hauptauslöser von Neigungen, Sorgen und egozentrischer Ruminaton, gegen welche die Flucht als extreme Handlungsoption inszeniert wird. Das Werk der *superbia*, der teuflischen Sünde, Wurzel aller Übel – nach einer schon in der Spätantike verbreiteten Meinung – ist die Bedrohung, gegen welche Demut und unter Umständen die Flucht aus Demut als Heilmittel fungiert.<sup>10</sup>

Von etwas zu fliehen bedeutet, es vermeiden zu wollen. Es bedeutet auch Verzicht, besonders wenn man gezwungen ist, von einem Ort zu fliehen, an dem man vieles zurücklässt. Manchmal flieht man aber, um auf etwas verzichten zu können. Dann ist Verzicht nicht nur der Begleitumstand, sondern der Zweck der Flucht. Besonders wenn das, worauf man verzichten möchte, anzieht, verschlingt, einzufangen versucht. Ein rascher Ortswechsel ist dann nötig, ein Weggehen, ein Verlassen. Wenn Verzicht Verlassen bedeutet, dann ist derjenige, der verzichtet, als Ganzer involviert. Man flieht mit dem ganzen Körper, oder wenn man meint, mit dem Geist zu fliehen, ist der ganze Geist auf der Flucht. Man flieht also mit allen Kräften, um anderswo zu sein, um Zuflucht zu finden. Gerade diese Verlagerung, die eine anhaltende und umfassende Anstrengung erfordert, die körperliche Kraft, derer dieses Sich-Losreißen bedarf, und der Schutz, den diese Anstrengung zu gewinnen hofft – all dies sind Elemente, so lautet meine These, die beachtet werden müssen, wenn man in der spätmittelalterlichen Toskana nach Modellen, Logiken und Semantiken des Verzichtens sucht.

## 2 Die Wüstenväter und -mütter in Mittelitalien

Als Passavanti in Florenz seine seelsorgliche und beratende Aktivität ausübte (er wurde unter anderem beauftragt, in der Werkstatt von Santa Maria Novella in Florenz als Intendant zu fungieren)<sup>11</sup>, waren die Figuren aus der Wüste bereits einem breiten Pub-

9 Zum asketischen Ideal der Wüstenväter siehe *Linge, Ascetism* (1990). Zu Diskursen und Praktiken der Askese siehe auch die Beiträge von Gion Wallmeyer und Susanne Riexinger in diesem Band.

10 Vgl. *Burton-Christie, Word in the Desert* (1993), bes. Kap. 8; *Dayton, Slapping* (2021); *Maxwell, Simplicity* (2021), 125–127.

11 *Macchiarelli, Biografia* (2020), 7.



likum bekannt und die ‚Vitae Patrum‘ schon zu einem weit verbreiteten Buch individueller Erbauung geworden.<sup>12</sup> Der Dominikaner Domenico Cavalca (ca. 1270–1342)<sup>13</sup> und seine Mitbrüder im Kloster S. Caterina in Pisa hatten am Anfang des 14. Jahrhunderts verschiedene Quellen zum Leben und den Sprüchen der Wüstenväter und -mütter vom Lateinischen ins Italienische übertragen und adaptiert.<sup>14</sup> Auch in Florenz wurden Viten und Sprüche der Wüstenmenschen übersetzt.<sup>15</sup> Sammlungen und Einzeltexte der Viten und Sprüche der Wüstenväter, hauptsächlich in griechischer Sprache niedergeschrieben, waren seit dem 6. Jahrhundert bis ins Spätmittelalter ins Koptische, Syrische, Armenische, Arabische, Georgische, Ätiophische, Lateinische, Italienische, Französische und Alemannische übersetzt und weitertradiert worden.<sup>16</sup> Wörter, Handlungen und Gefühle der östlichen Väter und auch einiger weiblicher Figuren dienten seit der Spätantike als ehrwürdige Modelle zur Theorie und Praxis des asketischen und zönotischen Lebens sowie des tugendhaften, frommen, enthaltsamen, demütigen Charakters. Ihre Legenden boten Erzählmuster, die in verschiedenen hagiographischen Traditionen übernommen und überarbeitet wurden; sie fungierten als Projektionsfläche von reformerischen geistigen Bedürfnissen zwischen Identitätsstiftung und Bruch im 11. und 12. Jahrhundert; sie lieferten hunderte von besinnlichen Anekdoten für Prediger, Moraltheoriker und Theologen im 13. und 14. Jahrhundert.<sup>17</sup> Im 13. Jahrhundert, wie Jacobus von Voragine ‚Legenda aurea‘ und Gerard de Frachets ‚Vitae fratrum‘ bezeugen, machten die Dominikaner aus den Figuren der Wüstenväter ein nachzuahmendes Modell von Vollkommenheit und Heiligkeit für ihre Gegenwart, für ihre Ordensleute; noch mehr, Leben und Sprüche der älteren Männer überlagerten sich mit denjenigen der Brüder des Dominikanerordens.<sup>18</sup>

Die ‚Vite dei santi Padri‘, die italienische Sammlung von Cavalca und seines Pisaner Teams, die aus vier Büchern bestand, erlebte aber weit über den Dominikanerorden hinaus einen neuartigen, außerordentlichen Erfolg. Sie ist in 191 Handschriften überliefert,

---

12 Malquori, Rete (2020).

13 Salvadori, Fra Domenico (2004).

14 Cavalca, Vite. Ed. Delcorno; dazu Delcorno, Città e deserto (2016); Ders., Tradizione (2000); Ders., Domenico (2017).

15 Conte, Osservazioni (2021), bes. 399.

16 Zu den syrischen, arabischen und äthiopischen Versionen der ‚Apothegmata Patrum‘ siehe Rubenson, Apophthegmata Patrum (2011). Zu den französischen und alemannischen Versionen siehe L’Histoire des moines. Ed. Szkilnik, und Williams, Alemannische Vitaspatrum (1996).

17 Boureau, Vitae fratrum (1987), 82 f. Zur komplexen und vielschichtigen Rezeption der Wüstenväter in Italien über einen langen Zeitraum hinweg vgl. zuletzt die Beiträge in Cabouret-Laurieux / Peters-Custot / Rouxpetel (Hrsg.), Réception (2020).

18 Boureau, Vitae fratrum (1987).

wenngleich oft nur bruchstückhaft (24 Handschriften enthalten das ganze Werk).<sup>19</sup> Aus der Überlieferungsgeschichte des Buches kann man entnehmen, dass Bibliotheken und *scriptoria* der männlichen monastischen Orden älterer und neuerer Gründung die ‚Vite‘ kopieren ließen oder beschafften, mit überdurchschnittlicher Beteiligung der Orden, die sich wie Karmeliter, Kamaldulenser oder Augustiner-Eremiten dem eremitischen Lebensstil verpflichtet hatten, sowie der Franziskaner, unter welchen auch eremitische Erfahrungen begrüßt worden waren.<sup>20</sup> Die ‚Vite‘ lassen sich aber auch in weiblichen Klöstern sowie in Frauengemeinschaften wie denen der Humiliaten gut bezeugen.<sup>21</sup> Besonders Laien und Laiinnen haben die Sammlung oder Teile davon, häufig in Verbindung mit Stiftungen, in Auftrag gegeben, kopiert, gekauft, gespendet, gelesen, oft in Zusammenhang mit anderen erbaulichen Schriften.<sup>22</sup>

Die Wüste Heiliger Männer und, wenngleich seltener, Heiliger Frauen wurde als paradiesischer Garten auf Wände und Tafeln gemalt – und zwar oft in Orten prominenter Visibilität. Mehrere Exemplare der sogenannten ‚Tebaidi‘, malerischer Darstellungen verschiedener Momente des eremitischen Lebens der ersten christlichen Mönche in der ägyptischen Region um Theben, wurden in Mittelitalien im 14. und 15. Jahrhundert angefertigt.<sup>23</sup> Zwei der ältesten Exemplare, zwei Fresken, wurden in Pisa und in Siena in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts gemalt und ausgestellt; Florenz wurde später zum Zentrum der Produktion von ‚Tebaidi‘.

Im Camposanto von Pisa bemalte Buonamico Buffalmacco (zwischen 1336 und 1342) ein monumentales Gemälde (‚Storie degli anacoreti‘) mit Szenen aus Episoden aus den ‚Vite‘, das neben den Gemälden mit dem ‚Todestriumph‘, der ‚Hölle‘ und dem ‚Jüngsten Gericht‘ als kräftiges Modell der Anstrengungen gegen den Stolz wirken sollte.<sup>24</sup> Die Handlungen der Eremiten, ihre Körper, werden in einem harmonischen Ensemble zur Schau gestellt, jede Szene verweist auf eine ganze Geschichte – auf eine Vitenerzählung –, hat zugleich Bedeutung in sich und trägt zum Gesamteindruck bei – dem einer frommen, demütigen, fleißigen Gesellschaft. Urbane Elemente mischen sich mit der natürlichen Landschaft; Tiere und teuflische Kreaturen gehören zum Bild.

Werke der ‚körperlichen und geistigen Fürsorge‘ zeigt die zweite genannte Eremitendarstellung, die im Spital Santa Maria della Scala in Siena in den Jahren 1999 / 2000 wie-

19 *Delcorno*, Tradizione (2000), 537.

20 Ebd., 515–532. Zum Verzichtsdiskurs im Franziskanerorden siehe den Beitrag von Christian Hofarth in diesem Band.

21 *Delcorno*, Tradizione (2000), 521–523.

22 Ebd., 523–532.

23 *Malquori*, Giardino (2012); *Malquori / De Giorgi* (Hrsg.), Atlante (2013); *Hodak*, Thebais (2013).

24 *Frugoni*, Altri luoghi (1988); *Frojmovic*, Gemalte Eremitage (1989); *Malquori*, Immagine (2020). Zum Camposanto von Pisa siehe *Ronzani*, Idea (2005).

derentdeckt worden ist.<sup>25</sup> Sie wurde am Anfang der 40er Jahre des 14. Jahrhunderts sehr wahrscheinlich im Auftrag der Stiftung der *Disciplinati* angefertigt, die das Spital verwaltete.<sup>26</sup> Wie die Pisaner ‚*Storie*‘ stellt das Sienerer Gemälde verschiedene, ausgewählte Momentaufnahmen aus den ‚*Viten der Eremiten*‘ dar, in welchen die mönchischen Figuren, meist in verschiedenen Kleingruppen gesammelt, sich austauschen, sich gegenseitig ermahnen, sich umeinander kümmern, Handlungen wie etwa Bestattungen vornehmen. Beide Zyklen sollten neben einem religiösen Publikum vor allem Laien und Laiinnen ansprechen, für welche die friedlich bewohnte und begrünte Wüste nicht nur einen Ort der Alterität darstellen sollte.<sup>27</sup>

Aber was hatten diese ‚*Vite*‘ oder Fragmente – die von einem Ortswechsel, mitunter von Fluchten erzählten – genau anzubieten? Welche Handlungsoptionen und Lebensräume sollten sie eröffnen, tatsächlich zugänglich – oder zumindest erstrebenswert machen? Und welches Narrativ lag der Förderung solchen Lebens im 14. Jahrhundert zugrunde? In den letzten Jahren hat sich die historische Forschung erneut intensiv mit diesen Fragen auseinandergesetzt.<sup>28</sup> Dieser Beitrag zielt darauf ab, anhand von zwei Beispielen zu zeigen, wie die Vorstellungen von Verzicht und Gewinn mit den Figuren aus der Wüste einerseits und der Erfahrung der Flucht aus Geisteserfahrungen sowie Schamgefühl andererseits eng miteinander verbunden waren.

Im Folgenden werde ich mich mit zwei Menschen beschäftigen, für welche die Auseinandersetzung mit den Lebensgeschichten der Mönche in Ägypten auf verschiedene Weise zentral wurde: Domenico Cavalca, der Übersetzer der ‚*Vitae*‘ und ‚*Dicta Patrum*‘, der wahrscheinlich auch an der Konzeption des ikonographischen Programms der Pisaner ‚*Tebaide*‘ beteiligt war; und Giovanni Colombini, reicher Händler, der auf Anstoß einer eremitischen Vita eine drastische Lebenswandlung vollzog und die ‚*Brigata de’ po-vari*‘, später ‚*Congregazione dei gesuati*‘, leitete – eine religiös motivierte Gruppe, die nah an der Bruderschaft der *Disciplinati* stand, welche als Auftraggeberin der ‚*Tebaide*‘ von Siena wirkte.<sup>29</sup>

25 Corsi, *Tebaide* (2016), 324. Zur Sienerer ‚*Tebaide*‘ siehe auch *Bagnoli*, *Tebaide* (2001); Corsi, *Storie* (2013); Dies., *Episodi* (2016); *Stahlbuhk*, *Colore* (2021), bes. 63–78. Nach Stahlbuhk „indiziert der bewusste Einsatz des einfachen Erdmaterials visuell und etymologisch Demut (...)“ (63).

26 Corsi, *Storie* (2013), 98.

27 Eremitische Erfahrungen waren zu dieser Zeit in Italien verbreitet, genauso verbreitet waren bildliche Darstellungen mit diesem Sujet, die den Eremitismus der weit entfernten Wüste abbildeten. Vgl. aus der neueren Literatur *Vitolo*, *Eremiti* (2015); Corsi, *Episodi* (2016), mit weiterführender Literatur, bes. 43–46. Für eine geographisch breitere Perspektive siehe *McAvoy* (Hrsg.), *Anchoritic Traditions* (2010).

28 Siehe oben, Anm. 27.

29 Corsi, *Tebaide* (2016), 321.

### 3 Domenico Cavalca: fervore in den ‚Vite‘, fervore im Traktat ‚La disciplina degli spirituali‘

Domenico Cavalca verbrachte sein Leben hauptsächlich im Dominikanerkloster von S. Caterina, einem der wichtigsten Zentren der römischen Dominikaner-Provinz, in welchem er seine Tätigkeit als Autor und Seelsorger, mit besonderer Aufmerksamkeit für weibliche religiöse Gemeinschaften, ausübte.<sup>30</sup> Er verfasste nicht nur Übersetzungen in die Volkssprache – die wichtigsten darunter die Übertragungen der ‚Vitae Patrum‘ und der ‚Dialoge‘ Gregors des Großen –, sondern auch, seit den 30er Jahren des 14. Jahrhunderts, also nach der Arbeit an den ‚Vite‘, Traktate didaktischen, moralischen, erbaulichen Charakters sowie Gedichte.<sup>31</sup> In seinen eigenen Schriften, die eine Vorliebe für *exempla* und erbauliche Kurzgeschichten bezeugen, schöpfte er aus der Tradition der populärsten Handbücher zu Tugenden und Lastern wie der ‚Summa‘ des Guillelmus Peraldus, bewegte sich darin aber auch mit einer gewissen Freiheit, insbesondere wenn er sich polemisch zum Zeitgeschehen äußerte.<sup>32</sup> So widmet sich der Traktat ‚La disciplina degli spirituali‘, auf welchen ich mir konzentriere, den Lastern der „Geistlichen, die eher im Aussehen als in Taten geistlich sind“.<sup>33</sup> Der Text ist als Kommentar zu Paulus’ Brief an die Galater aufgebaut und kreist um zehn Laster, die ihren Urgrund in der *tiepidità* („Lauheit“) haben. Die Lauheit, so Cavalca in Anlehnung an die Theorie vom „abate Daniello“ in den ‚Vite de’ Santi Padri‘, sei der Status des tierischen Menschen, der sich zufriedengibt, weil er denkt, die Welt und die Sünde verlassen zu haben und sich keine Mühe gibt, besser zu werden.<sup>34</sup> Dieser Status sei in der Mitte zwischen dem des kalten Menschen – das heißt bei ihm: des Menschen des Fleisches, der Sünde – und des geistigen, des heißen Menschen.<sup>35</sup> Der laue Mensch betrügt sich selbst, weil er glaubt, er habe Vollkommenheit erreicht – eigentlich aber kühlt er allmählich ab. Die Lauheit – das große Übel der Kirche, schreibt Cavalca – „lässt den Menschen immer zur Schule gehen, aber nie lernen; immer kämpfen und nie gewinnen; immer gehen und nie ankommen; immer säen und nie ernten. Denn der Laue erlangt nie den Grad der Erkenntnis und die

30 Delcorno, Cavalca (1979).

31 Nach der chronologischen Aufzählung von Carlo Delcorno ebd.: ‚Specchio di Croce‘, ‚Medicina del cuore ovvero trattato della Paziienza‘, ‚Specchio dei peccati‘, ‚Pungilingua‘, ‚Frutti della lingua‘, ‚Disciplina degli spirituali‘, ‚Trattato delle trenta stoltizie‘, ‚Esposizione del Simbolo degli Apostoli‘.

32 Ebd.

33 Cavalca, *Disciplina*. Ed. Bottari, 4, proemio: (...) *dieci difetti che hanno questi sì fatti Spirituali più di vista che di fatti*.

34 Ebd., 7, cap. 1.

35 Ebd., 8, cap. 1: *stato del fervore dello spirito*.

Krone, die die Glühenden (*i ferventi*) genießen“.<sup>36</sup> Die Mönche früherer Generationen stellen für Cavalca ein unbestreitbares Beispiel von *fervore* (Eifer) dar, das mit der Korruption der Zeitgenossen kontrastiert wird: „An die Stelle dieser alten heiligen Mönche und Einsiedler sind die Mönche von heute getreten, deren Hauptanliegen die Vermehrung ihres Besitzes ist und nicht der Eifer des Gebets“.<sup>37</sup> Einmal abgesehen von der etwas manierten Kritik an der Korruption der Zeitgenossen muss die Figur des „Eifers“ ernst genommen werden, um einen Teil des Erfolgs des Eremitenmodells zu verstehen. In der Pisaner ‚Tebaide‘ sind die Eremiten eifrig am Werk: Ihre Welt zeigt keine Spur von Mangel, der Verzicht ist zu einem Gewinn geworden, er schafft Möglichkeiten, die die Mönche sichtbar ergreifen.

*Fervore* begleitet auch die Flucht aus der Welt und ist somit ein Modus jenes Verzichtens – eine sprachliche Entscheidung von Cavalca in seiner Übersetzung einer Anekdote im dritten Buch der ‚Vite‘ zeigt das ziemlich plastisch. Kapitel 103 trägt folgende Überschrift: „Von einem, der wegen beunruhigender Gedanken an seinen Reichtum nackt ins Kloster floh“ und ist mit weiteren „Lehren und Beispielen von vielen bezüglich der Liebe zur Armut“ zusammengetragen.<sup>38</sup>

„Ein Junger Mann“, so beginnt das Kapitel, „wollte auf die Welt verzichten, aber wegen des Wirkens des Feindes schien er nicht in der Lage zu sein, dies zu tun, denn wegen der vielen Reichtümer, die er besaß, konnte er sich nicht von lästigen Gedanken befreien. Eines Tages, als er bereit war zu fliehen und die lästigen Gedanken hörte, die ihn davon abhalten wollten, nahm er seine ganze Kraft zusammen, zog sich nackt aus, warf seine Kleider ab und rannte mit großem Eifer nackt zum Kloster“.<sup>39</sup>

Dort wurde er von einem älteren Mönch begrüßt, der ihm die Mönchskutte gab. Der junge Mann wurde zu einem Beispiel für vollkommenen Verzicht. Denn als der ältere Mönch danach gefragt wurde, wie man die Welt verlassen könnte, antwortete er: „Fragt

36 Ebd., 12, cap. 1: *La tepidità fa che l'omo stia sempre alla scuola, e mai non impari; sempre combatta, e mai non vinca; sempre vada, e mai non giunga; sempre semini, e non mai ricolga, perciocchè l'uomo tiepido non giunge mai a quella scienza, né a quella corona, a quel termine e frutto al quale prevengono i ferventi.*

37 Ebd., 12 f., cap. 1: *Per questa adunque maladetta tiepidità ogni stato della Chiesa è peggiorato. (...) E in luogo di que' santi antichi monaci e romiti sono levati i monaci del tempo doggi; la sollecitudine de' quali, per la più parte è più in moltiplicare le possessioni che in fervore d'orazione.*

38 Cavalca, Vite. Ed. Delcorno, 1124, pars 3, cap. 103, § 1: *D'uno che fugitte nudo al monesterio per la molestia de' molti pensieri ch'avea delle suoi ricchesse; e dottrina e 'sempli di molti dell'amor della povertà.*

39 Ebd., § 2–3: *Un giovano volea rinuntiare al mondo, ma per operatione del nimico non pareo che ssi potesse ispacciare, tanta molestia di varii pensieri sentiva per le molte ricchesse ch'avea. E un giorno, avendo elli al tutto determinato di fuggire, sentendo la molestia dei molti pensieri che llo 'mpedivano, fèsi una forsa grande e spogliosi nudo, e gittoe le vestimenta, e con grande fervore corse così nudo al monesterio.*

diesen Mönch, der nackt geflohen ist, denn ich habe nie eine solche Vollkommenheit erreicht“.<sup>40</sup> Die Flucht ist zentraler Bestandteil der Erzählung von Cavalca. Die lateinische Version der Anekdote dagegen enthält keinen expliziten sprachlichen Verweis auf die Flucht.<sup>41</sup> An die Stelle des schlichten *Una ergo die egressum eum (...)* setzt Cavalca: *E un giorno, avendo elli al tutto determinato di fuggire (...)*.<sup>42</sup> Auch der Eifer findet in der lateinischen Version keine direkte Entsprechung. Das Lateinische *Ille vero confestim expolians se, et jactans vestimenta sua currebat nudus ad monasterium*<sup>43</sup> wird bei Cavalca zu einem emphatischem *fési una forsa grande e spogliosi nudo, e gittoe le vestimenta, e con grande fervore corse così nudo al monasterio*.<sup>44</sup> Der „Eifer“ evoziert das Bild der tugendhaften Beispiele aus der Wüste.

## 4 Giovanni Colombini: fervore und povertà

Giovanni Colombini (1304–1367), wohlhabender Kaufmann aus einer Familie adliger Herkunft, mehrmals an der Regierung Sienas beteiligt, kann als Beispiel einer spektakulären Bekehrung zur Armut gelten, in welcher ein Buch mit Viten von heiligen Frauen mutmaßlich eine fundamentale Rolle gespielt hat. Colombini entschied sich für ein Leben in Armut und Buße mit seinen Nachfolgern, die unter dem Namen ‚Brigata de’ povari‘ und dann ‚Gesuati‘ bekannt wurden.<sup>45</sup> Dafür ließ er sich von seiner Frau scheiden, schenkte seine Güter dem Spital Santa Maria della Scala in Siena, in welchem sich das Gemälde mit der ‚Tebaide‘ befand.<sup>46</sup> Wie auch für andere Bußbewegungen typisch, inszenierte er Akte öffentlicher Selbstdemütigung – zwei Monate lang diente er zum Bei-

40 Ebd., 1125, § 6: *E quando venisse alcuni frati a dimandar questo sancto padre dei lor pensieri e delle lor condisione, rispondea loro e consigliavali come homo molto sancto e perfetto; ma quando era dimandato come si dovesse lassare lo seculo, non ne rispo[n]dea, ma dicea a chi ne ’l dimandava: „Dimandatene questo frate che fuggitte nudo, però ch’io non pervenni anco a ccosi perfecta renuntiatione“.*

41 *Vitae Patrum*. Ed. Migne, Sp. 772, lib. 3: *Quidam juvenis volebat renuntiare mundo, et frequenter egressum revocabant eum cogitationes, involventes cum variis negotiis, erat enim dives. Una ergo die egressum eum daemones circumdederunt, et multum pulverem ante eum excitaverunt. Ille vero confestim expolians se, et jactans vestimenta sua currebat nudus ad monasterium*. Siehe auch ebd., Sp. 1028 f., lib. 7. Zu den lateinischen Vorlagen vgl. Cavalca, *Vite*. Ed. Delcorno, Appendice IV, 363 f.

42 Siehe oben, Anm. 39.

43 Siehe oben, Anm. 41.

44 Siehe oben, Anm. 39.

45 *Dufner*, *Geschichte* (1977); *Piazzoni*, *Colombini* (1982). Unter den zahlreichen Studien von Isabella Gagliardi siehe mindestens *Gagliardi*, *Pauperes* (2004); *Dies.*, *Relations* (2013); *Dies.*, *Vestigia* (2020), mit weiterer Literatur ebd., 14 f.

46 Zur Beziehung zwischen Colombini und den Sienesischen Eremitenhistorien siehe *Corsi*, *Storie* (2013); *Stahlbuhk*, *Colore* (2021), 72–78.

spiel als unbezahlte Putzkraft im Sieneser Regierungspalast, wo er früher ein Amt bekleidet hatte – sowie theatralische Bußakte. Die ‚Brigata‘ wurde um das Jahr 1363 sogar aus Siena verbannt wegen des Aufruhrs, den ihre öffentlichen Auftritte und – zumindest dem extrem armen Lebensstil nach – ihre Nähe zu den dissidenten Franziskanern erregten.<sup>47</sup> Einige Jahre später bekam sie mündliche päpstliche Anerkennung, nach überstandener Inquisition und einer Entradikalisierung zumindest ihres öffentlichen Auftretens kurz vor dem Tod von Giovanni im Jahr 1367.<sup>48</sup>

In der hagiographischen Vita von Giovanni Colombini, die Feo Belcari in der Mitte des 15. Jahrhunderts auf Grundlage zweier früherer, heute verlorener Biografien und weiterer Dokumente verfasste, wird der allmähliche Wandel in Giovanni's Leben durch die Lektüre der ‚Vita‘ von Maria von Ägypten motiviert.<sup>49</sup> Die Episode verdient es, kurz erzählt zu werden. Eines Tages im Jahr 1355 kam Giovanni wie üblich zum Mittagessen nachhause und verlangte ungeduldig von seiner Frau, Biagia Cerretani, und der Dienerin sein Essen, weil er zügig zu seinen Geschäften zurückkehren wollte.<sup>50</sup> Seine Frau bat ihn um Geduld und gab ihm für die Zwischenzeit ein Buch zu lesen. Es handelte sich um „einige Viten heiliger Frauen“.<sup>51</sup> Giovanni ärgerte sich zunächst, warf das Buch zu Boden, und schrie: „Du hast nichts als Legenden im Kopf, aber ich muss zurück zum Geschäft!“. Aber da er ein schlechtes Gewissen hatte, „hob er das Buch vom Boden auf, setzte sich, öffnete das Buch und fand vor seinen Augen, durch göttlichen Willen, die schöne Geschichte von Maria von Ägypten, der Sünderin, die dank göttlicher Barmherzigkeit sich bekehrte“.<sup>52</sup> Giovanni fing an zu lesen. Die Geschichte beeindruckte ihn so sehr, dass er nicht nur zu spät zum Mittagessen kam, sondern auch Tag und Nacht darüber nachgrübelte. Seine Frau war froh und hoffte, dass die Geschichte ihn belehrt hatte. Der Hagiograph kommentiert dazu: „Und das geschah tatsächlich dank göttlicher Gnade“.<sup>53</sup>

47 Gagliardi, *Vestigia* (2020), 18. Gagliardi vermutet jedenfalls, dass die Verbannung eher aus politischen als aus religiösen Gründen erfolgte.

48 Siehe oben, Anm. 45.

49 Belcari, Vita. Ed. *Chiarini*. Im Jahr 1467 wurde die ‚Vita‘ von Antonio Bettini ins Lateinische übersetzt. Die erste Ausgabe der ‚Vita‘ wurde 1477 in Florenz veröffentlicht. Es folgten zahlreiche Ausgaben, begleitet von einem besonderen Interesse nicht nur an Colombini, sondern auch an dem Autor Feo Belcari. Zu den Editionen der ‚Vita‘ im Kontext siehe *De Gregorio*, Arancio (2020).

50 Belcari, Vita. Ed. *Chiarini*, II, 18–19.

51 Ebd., 19, cap. 2: *e posegli innanzi un volume che conteneva alquante vite di sante.*

52 Ebd.: *Ma Giovanni scandalizzatosi prese il libro, e gittandolo nel mezzo della sala disse a lei: tu non hai altri pensieri che di leggende; a me convien presto tornare al fondaco. E dicendo questa e più altre parole, la coscienza lo cominciò a rimordere in modo che ricolse il libro di terra, e posesi a sedere. Il qual aperto, gli venne innanzi per volontà divina la piacevole storia di Maria Egiziaca peccatrice per maravigliosa pietà a Dio convertita.*

53 Ebd., 20, cap. 2: *E certo adoperando la divina grazia, così avvenne; però che quell'istoria in tal modo gli s'impresse nell'anima, che di continuo il dì e la notte la meditava.*

Die Episode markiert den Beginn von Giovanni's allmählichem Verzicht auf Geld und kostbare Kleider, auf sexuellen Verkehr mit seiner Frau, auf seinen Wohlstand.<sup>54</sup> Giovanni trat der Confraternita dei Disciplinati bei.<sup>55</sup> Über Giovanni's Lebenswandel, so berichtet Belcari, wurde in Siena bald fleißig geredet, denn „alle bewunderten so eine große Veränderung und waren davon erstaunt, dass solche Patrizier ihrer Stadt, die über weltlichen Reichtum verfügten, sich selbst und ihre Güter mit solchem Eifer verspotteten“.<sup>56</sup> Die Reaktion von Colombini's Frau wird vom Biographen durch folgenden Dialog zwischen ihr und ihrem Mann verzeichnet: Als Giovanni ihr geduldig erklärte, dass er endlich nach einem tugendhaften, frommen Leben strebte, derart wie sie es sich immer gewünscht hatte, antwortete sie: „Ich habe für Regen gebetet, nicht für eine Flut“.<sup>57</sup> In der hagiographischen Erzählung wird die mäßige, gewöhnliche Frömmigkeit der Biagia, die sich zum Zeitvertreib an den Legenden der Heiligen gütlich tat, mit dem Elan von Giovanni kontrastiert, der alles verließ – wie „meine gesegnete Maria von Ägypten“, wie er sie in einem Brief apostrophierte.<sup>58</sup> Biagia musste auch auf etwas verzichten: auf den Körper ihres Mannes, auf seine Präsenz – nicht allerdings auf all sein Geld. *Fervore* sowie *povertà santa*, Heilige Armut, wurden sonst aber zur Quintessenz des Programms von Colombini.<sup>59</sup>

## 5 Maria von Ägypten: Flucht, Nacktheit, Zusammenleben – von der Wüste in die Stadt

*Fervore di Spirito*, Eifer des Geistes, fehlt auch in Cavalcas Übertragung der Vita von Maria von Ägypten nicht. Flucht und Ortswechsel sind wieder zentral, genauso wie Scham-

---

54 Ebd., 20–22, cap. 2.

55 Gagliardi, *Vestigia* (2020), 15.

56 Belcari, *Vita*. Ed. Chiarini, 22 f., cap. 3: *E di questa novità molto per la terra si parlava; però che tutti stupivano di sì mirabile mutazione. Meravigliavansi certamente vedere questi prestantissimi patrizi della loro città, abbondanti di temporali ricchezze, vilipendere e disprezzare con tanto fervore loro medesimi, le loro sostanze e tutte le cose terrene.*

57 Ebd., 25, cap. 4: *io pregavo che piovesse, ma non che venisse il diluvio.*

58 Colombini, *Lettere*. Ed. Bartoli, 155, Nr. 51: *e per amore della tua e mia benedetta Maria Egiziaca*. Zu den Briefen siehe Gagliardi, *Vestigia* (2020), 15.

59 Belcari, *Vita*. Ed. Chiarini, 48–53, cap. 14 f. Zur Armut siehe bes. 55, cap. 16: *Non gravate le genti di troppe cose; però che Iddio, e le genti non l'hanno per bene, e tenete la povertà santa, netta, e pura, e non la guastate, né corrompete; però ch'ella è fondamento sopra il quale si edifica l'abitazione di tutte le virtudi, ed è nutrice dell'umiltà.*



gefühl und Ausdauer. Es lohnt sich, kurz bei der Erzählung zu verweilen, die das Leben von Biagia Cerretani und Giovanni Colombini so tief geprägt hatte.

Die Geschichte von Maria ist mit der des Abtes Zozima aus Palästina verwoben.<sup>60</sup> Die lange Narration, in der Version von Cavalca, konzentriert sich in erster Linie auf ihn und auf seinen Weggang. Zozima, frommer und gelehrter Mönch, gerät in fortgeschrittenem Alter in die Gefangenschaft eitler Gedanken. Auf den Rat eines ihm erschienenen heiligen Vaters hin verlässt Zozima augenblicklich sein Kloster und seine Leute, um zu lernen, wie andere Mönche anderswo vollkommener sind und leben. Das Treffen zwischen Zozima und Maria von Ägypten gehört zu diesem Programm von Demutseinübung in der Ferne. Während der Fastenzeit begibt sich Zozima in die Wüste. Hier findet die augenöffnende Begegnung statt: Zozima sieht „einen nackten Menschen mit einem schwarzen, von der Sonne ausgetrockneten Körper und Haaren so weiß wie Wolle“.<sup>61</sup> Zozima ist erstaunt und erfreut und denkt, es sei ein älterer Vater, wahrscheinlich die von ihm ersehnte Figur von höchster Vollkommenheit, und läuft auf diese Person zu. Es ist aber Maria von Ägypten. Als Maria „Zozima hinter sich herlaufen sah, begann sie zu fliehen, denn sie war nackt.“<sup>62</sup> Zozima rannte noch schneller, von der Begierde gepackt, und vergaß dabei fast sein Alter.<sup>63</sup> Schließlich erreicht Zozima Maria, die ihm, sich abwendend, offenbart, dass sie eine Frau ist, und ihn bittet, ihr einen Mantel zu geben, damit sie sich bedecken kann.<sup>64</sup> Zozima, der erstaunt ist, dass Maria ihn beim Namen nennt, dreht sich weg und wirft ihr ein Tuch zu.<sup>65</sup> Dann wirft er sich auf den Boden, um Maria anzubeten – denn sie ist die vollkommene, von Gott gesegnete Person, die er suchte. Maria tut dasselbe, aus Demut: Die beiden liegen stundenlang voreinander, bis Maria sich bereit erklärt, zuerst aufzustehen und den anderen zu segnen.<sup>66</sup> Vor *fervore di spirito* schwebt dann Maria beim Gebet auf wundersame Weise mehrmals in der Luft.<sup>67</sup> Im folgenden Kapitel der Vita Marias, in der Version von Cavalca, wird Marias Lebens-

60 Cavalca, Vite. Ed. *Delcorno*, 1389–1415, pars 4, cap. 43.

61 Ebd., 1394, cap. 43, § 29: (...) *e compiute chèbbe lore sue, fecesi più innassi, e ebbe veduto andar verso 'l merizzio come una persona nuda col corpo nero e secco per lo sole e co' capelli canuti e bianchi come lana* (...).

62 Ebd., 1394, cap. 43, § 30–32: (...) *e questa era Maria egiptiaca, e Zozima nol sapea. La qual vedendosi correr Zozima dirieto, perciò che era nuda, incominciò a fuggire; e Zozima più rinforsando 'l corso e quazi dimenticandosi la sua vecchieza per lo gran desiderio, avendola già presso giunta* (...)

63 Siehe oben, Anm. 62

64 Cavalca, Vite. Ed. *Delcorno*, 1395, pars 4, cap. 43, § 35 f.

65 Ebd., 1395, cap. 43, § 37.

66 Ebd., 1395 f., cap. 43, § 39–43.

67 Ebd., 1397, cap. 43, § 50: *Ma disse poi, che orando Maria molto plolixamente, la vidde per fervor di spirito levare in alto e stare sospesa da terra ben un govito* (...).

bekehrung inszeniert.<sup>68</sup> In erster Person erzählt Maria von ihrem ausschweifenden Leben als lüsterne Prostituierte in Alexandria, von ihrer Bekehrung in Jerusalem, von den mehr als vierzig Jahren, die sie allein, nackt, von Gott gesegnet in der Wüste verbrachte, um Buße zu tun. Darüber hinaus wird eine weitere Begegnung von Maria und Zozima erzählt, diesmal am Fluss Jordan, ein Jahr nach dem ersten Treffen, wo Maria aus eigenem Willen die Eucharistie empfängt.<sup>69</sup> Die Geschichte Marias von Ägypten endet mit ihrem Tod und dem Begräbnis, das Abt Zozima ihr im folgenden Jahr mithilfe eines zahmen Löwen gewährt.<sup>70</sup>

Bruch und Ausdauer, Einsamkeit und Begegnung: Die Vita Marias, wie viele andere Biografien der ältesten Mönche, bot ein Konzept des Verzichts, eines so radikalen wie nachhaltigen Verzichts. Der Dynamik der Flucht folgt das Moment der Besinnung, der Anerkennung, der Wiedereingliederung.<sup>71</sup> In den beiden Fresken von Pisa und Siena sind Maria von Ägypten und Zozima abgebildet. In Pisa kniet Maria, mit ihren langen Haaren, die ihren nackten Körper bedecken, vor Zozima, der ihr die Eucharistie reicht.<sup>72</sup> In Siena scheut sich Maria vor Zozima, ihr nackter Körper ist noch in Bewegung, Zozima reicht ihr das Tuch.<sup>73</sup>

Die Übertragung der ‚Vite dei santi Padri‘ für die Latein-Unkundigen sowie die Repräsentation der Eremiten in imposanten figurativen Zyklen gehörte in den Städten Mittelitaliens des 14. Jahrhunderts zu einem breiten didaktischen sowie ästhetischen Programm des Managements des Selbst in der Gemeinschaft. Gemeinsam und mittels radikaler und zugleich nachhaltiger Lebensmodelle wurde ein – zumindest teilweise – neues Verständnis der Kultur des Verzichtens für die Bewohnerinnen und Bewohner der Stadt geformt. Die Idee des Eifers stand im Mittelpunkt, sowohl in der Theorie als auch in der Praxis: eine Vorstellung der Kontrolle des Wunsches nach der Masse und nach der Höhe durch die eifrige Flucht, verstanden einerseits als eine disruptive und eruptive Körperverschiebung, als eine Gliederanstrengung, andererseits als eine Charakterhaltung, dank welcher Zuflucht gefunden wird.

Im Erzählmuster der Flucht aus Demut lösen die Geflüchteten Staunen, Irritationen und Schamgefühle aus. Denn ihre Flucht mündet in einer Handlung, die den Erwartun-

68 Ebd., 1399–1410, pars 4, cap. 44.

69 Ebd., 1410–1412, cap. 45.

70 Ebd., 1412, § 21–1415, § 33.

71 Siehe *Frugoni*, *Altri luoghi* (1988), passim; *Frojmovic*, *Gemalte Eremitage* (1989).

72 Zur Figur der Maria gibt eine illustrierende Beischrift, die besagt: *Qui si comunicha Santa Maria Egiciacha, la quale fu scelleratissima meretrice, et poi fece penitensia xlvii anni del deserto, pigliando per cibo erbe crude e acqua: Malquori*, Giardino (2012), 30 f. Zur Darstellung Marias von Ägypten siehe *Malquori*, *Rete* (2020), 240–242.

73 Zur Darstellung Marias von Ägypten in Siena siehe bes. *Stahlbuhk*, *Colore* (2021), 75–78.

gen der anderen Beteiligten nicht entspricht oder die sogar soziale Konventionen in Frage stellt. Die fliehenden Körper sind oft nackt – leichte, schnelle Körper, die von allem Überflüssigen befreit sind. Gewiss ist die Nacktheit ein Vorspiel zum Eintritt in ein neues Leben, ein Moment der Buße und zugleich der Befreiung. Nackte Körper sind aber auch anstößig oder beschämend. In den Eremitenviten-Zyklen sind die Mönche anständig gekleidet, nicht zu viel, nicht zu wenig. Nur Maria, die ehemalige Prostituierte, die Außenseiterin, ist nackt.<sup>74</sup> Gewiss, im eremitischen Modell des Verzichtens für die Stadt, die der Dominikaner Cavalca verteidigte, sollte die Flucht nicht das Ende und Endziel der Erzählung sein, das Nacktsein nur ein Moment, wie die institutionelle Präokkupation mit exzessiver, inszenierter, propagandistischer Armut auch im Fall der ‚Brigata de’ povari‘ von Colombini bezeugen.

---

74 Ebd., 77 f. Zu Demut und weiblicher Nacktheit im spätmittelalterlichen Italien vgl. *Negri, Gendered Representations* (2023).

## Quellen

Feo Belcari, Lettere. Ed. *Adolfo Bartoli*. Lucca 1856.

Feo Belcari, Vita del beato Giovanni Colombini da Siena. Ed. *Rodolfo Chiarini*. Lanciano 1914.

Domenico Cavalca, Disciplina degli Spirituali. Ed. *Giovanni Bottari*. Mailand 1838.

Domenico Cavalca, Vite dei Santi Padri. Ed. *Carlo Delcorno*, 2 Bde. (Archivio Romanzo 15.) Florenz 2009.

Jacopo Passavanti, Lo specchio della vera penitenzia. Ed. *Ginetta Auzzas*. (Scrittori italiani e testi antichi.) Florenz 2014.

Guillelmus Peraldus, Summae virtutum ac vitiorum, Bd. 1. Köln 1614.

L'Histoire des moines d'Egypte. Suivie de La Vie de Saint-Paul le Simple. Ed. *Michelle Szkilnik*. (Textes littéraires français Droz 427.) Genf 1993.

Vitae Patrum sive Historiae Eremiticae Libri decem, Bd. 1. Ed. *Jacques-Paul Migne*: (Patrologia Latina, Bd. 73.) Paris 1849.

## Literatur

- Gerd Althoff*, Humiliatio – Exaltatio. Theorie und Praxis eines herrscherlichen Handlungsmusters, in: Elisabeth Müller-Luckner / Jan-Dirk Müller (Hrsg.), Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik. (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 64.) München 2007, 39–52.
- Ginetta Auzzas*, Dalla predica al trattato. Lo Specchio della vera penitenza di Iacopo Passavanti, in *Lettere italiane* 54 (2002), 325–342.
- Alessandro Bagnoli*, La „Tebaide“ dello Spedale di Santa Maria della Scala a Siena: Alcune considerazioni preliminari, in: Klaus Bergdolt / Giorgio Bonsanti (Hrsg.), Opere e giorni, Studi su mille anni di arte europea dedicati a Max Seidel. Venedig 2001, 155–162.
- Alain Boureau*, „Vitae fratrum, Vitae patrum“. L'Ordre dominicain et le modèle des Pères du désert au XIII<sup>e</sup> siècle, in: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge, temps modernes* 99 (1987), 79–100.
- Bernadette Cabouret-Laurioux / Annick Peters-Custot / Camille Rouxpetel* (Hrsg.), La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Age (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle), Paris 2020.
- Douglas Burton-Christie*, The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism. New York / Oxford 1993.
- Maria Conte*, Osservazioni sulla traduttologia domenicana. Un progressivo aumento di controllo sulla circolazione dei saperi, in: Sara Bischetti u. a. (Hrsg.), Toscana bilingue (1260 ca.–1430 ca.). Per una storia sociale del tradurre medievale. (Toscana Bilingue 3.), Berlin 2021, 381–403.
- Maria Corsi*, Episodi di vita eremitica in alcune raffigurazioni senesi della prima metà del Trecento, in: Valerio M. Cattana / Mauro Tagliabue (Hrsg.), Da Siena al „desertum“ di Acona. Atti della giornata di studio per il VII centenario del ritiro di Bernardo Tolomei a vita penitente ed eremitica (1313). Abbazia di Monte Oliveto Maggiore, 26 agosto 2014. Cesena 2016, 43–66.
- Maria Corsi*, La „Tebaide“ del Santa Maria della Scala, le confraternite e l'esempio dei Padri del deserto, in: Anna Benvenuti / Pierantonio Piatti (Hrsg.), Beata Civitas. Pubblica Pietà e devozioni private nella Siena del '300. (Toscana sacra 5.) Florenz 2016, 297–324.
- Maria Corsi*, Storie di eremiti e monaci nei locali del Santa Maria della Scala a Siena, in: Alessandra Malquori / Manuela De Giorgi (Hrsg.), Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi. Florenz 2013, 96–100.
- Mario De Gregorio*, „Un arancio in gennaio“. La Vita del beato Giovanni Colombini di Feo Belcari da racconto agiografico a testo di lingua, in: Isabella Gagliardi (Hrsg.), Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci. (Fragmentaria 1.) Florenz 2020, 117–131.
- Carlo Delcorno*, Domenico Cavalca traduttore di testi religiosi. Il volgarizzamento delle Vitae Patrum, in: Lino Leonardi / Speranza Cerullo (Hrsg.), Tradurre dal latino nel Medioevo italiano. „translatio studii“ e procedure linguistiche. (MediEVI 13.) Florenz 2017, 3–36.
- Carlo Delcorno*, Città e deserto. Studi sulle „Vite dei santi padri“ di Domenico Cavalca. (Uomini e mondi medievali 46.) Spoleto 2016.
- Carlo Delcorno*, La tradizione delle „Vite dei Santi Padri“. (Memorie. Classe di scienze morali, lettere ed arti 92.) Venedig 2000.
- Carlo Delcorno*, Cavalca, Domenico, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 22 (1979), online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/domenico-cavalca_(Dizionario-Biografico)) (Zugriff: 20. 11. 2023).
- Eva Frojmovic*, Eine gemalte Eremitage in der Stadt. Die Wüstenväter im Camposanto zu Pisa, in: Dieter Blume / Hans Belting (Hrsg.), Malerei und Stadtkultur in der Dantezeit. Die Argumentation der Bilder. München 1989, 201–214.

- David E. Linge*, Ascetism and „Singleness of Mind“ in the Desert Fathers, in: Austin B. Creel / Vasudha Narayanan (Hrsg.), *Monastic Life in the Christian and Hindu Traditions. A Comparative Study. (Studies in comparative Religion 3.)* Lewiston (NY) 1990, 37–70.
- Hellen Dayton*, Slapping of a Monk, Evil Possession and „tapeinophrosyne“ (Humility of the Mind) According to the Desert Fathers, in: *Studia patristica* 124 (2021), 101–110.
- Georg Dufner*, *Geschichte der Jesuiten, Edizioni di Storia e Letteratura. (Uomini e dottrine 21.)* Rom 1977.
- Chiara Frugoni*, Altri luoghi, cercando il Paradiso (Il ciclo di Buffalmacco nel Camposanto di Pisa e la committenza domenicana), in: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia Ser. 3* 18.4 (1988), 1557–1643.
- Suzana Hodak*, Die Thebais im Morgen- und Abendland, in: Frank Feder / Angelika Lohwasser (Hrsg.), *Ägypten und sein Umfeld in der Spätantike. Vom Regierungsantritt Diokletians 284 / 285 bis zur arabischen Eroberung des Vorderen Orients um 635–646. Akten der Tagung vom 7.–9. 7. 2011 in Münster. (Philippika 61.)* Wiesbaden 2013, 157–192.
- Isabella Gagliardi*, Le vestigia dei Gesuati, in: Isabella Gagliardi (Hrsg.), *Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci. (Fragmentaria 1.)* Florenz 2020, 13–38.
- Isabella Gagliardi* (Hrsg.), *Le vestigia dei gesuati. L'eredità culturale del Colombini e dei suoi seguaci. (Fragmentaria 1.)* Florenz 2020.
- Isabella Gagliardi*, Relations between Giovanni Colombini, his followers and the Sienese „Reggimento civile“ (1355–1400), in: *Bullettino Senese di Storia Patria* 120 (2013), 190–199.
- Isabella Gagliardi*, I Pauperes Yesuati tra esperienze religiose e conflitti istituzionali. (Italia Sacra. Studie e documenti di storia ecclesiastica 77.) Rom 2004.
- Agnese Macchiarelli*, Per la biografia di fr. Iacopo Passavanti OP (1302 ca.-1357), in: *Aevum* 94 (2020), 341–368.
- Alessandra Malquori*, Una rete di immagini e di parole. Temi figurativi e letteratura esemplare. Un fil rouge verso la memoria dei Padri (secoli XI–XV), in: Bernadette Cabouret-Laurieux / Annick Peters-Cusot / Camille Rouxpetel (Hrsg.), *La réception des Pères grecs et orientaux en Italie au Moyen Age (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle).* Paris 2020, 215–242.
- Alessandra Malquori*, L'immagine della morte e l'edificazione attraverso l'immagine nelle Storie degli anacoreti del Camposanto di Pisa, in: Michele Bacci / David Ganz / Rahel Meier (Hrsg.), *Journeys of the soul. Multiple topographies in the Camposanto of Pisa. (Seminari e Convegni 55.)* Pisa 2020, 143–164.
- Alessandra Malquori*, Il giardino dell'anima. Ascesi e propaganda nelle Tebaidi fiorentine del Quattrocento. (Gli Uffizi 23.) Florenz 2012.
- Alessandra Malquori / Manuela De Giorgi* (Hrsg.), *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi.* Florenz 2013.
- Jaclyn L. Maxwell*, *Simplicity and Humility in Late Antique Christian Thought. Elites and the Challenges of Apostolic Life.* Cambridge 2021.
- Liz Herbert McAvoy* (Hrsg.), *Anchoritic traditions of medieval Europe.* Woodbridge 2010.
- Silvia Negri*, Revisiting Gendered Representations of Humility. An Examination of Sources from Late Medieval Italy, in: *Gender & History* 35.3 (2023), 881–897.
- Silvia Negri* (Hrsg.), *Representations of Humility and the Humble. (Micrologus Library 108.)* Florenz 2021.
- Ambrogio Maria Piazzoni*, Colombini, Giovanni, Beato, in: *Dizionario Biografico degli Italiani* 27 (1982), online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-giovanni-beato\\_%28Dizionario-Biografico%29](https://www.treccani.it/enciclopedia/colombini-giovanni-beato_%28Dizionario-Biografico%29) (Zugriff: 20. 11. 2023).
- Mauro Ronzani*, Un'idea trecentesca di cimitero. La costruzione e l'uso del Camposanto nella Pisa del secolo XIV. (Studi pisani 12.) Pisa 2005.
- Samuel Rubenson*, The „Aphrothegmata Patrum“ in Syriac, Arabic and Ethiopic. Status quaestionis, in: *Parole de l'Orient* 36 (2011), 319–327.
- Elisabetta Salvadori*, Fra Domenico Cavalca nelle fonti documentarie pisane del secolo XIV, in: *Memorie Domenicane N. S.* 35 (2004), 101–135.

- Katharine Stahlbuhk*, *Oltre il colore. Die farbreduzierte Wandmalerei zwischen Humilitas und Observanzreformen.* (Italienische Forschungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz Max-Planck-Institut. IV. Folge 13.) Berlin / München 2021.
- Michiel Verweij*, The manuscript transmission of the „Summa de virtutibus“ by Guilielmus Peraldus. A preliminary survey of the manuscripts, in: *Medioevo* 31 (2006), 103–296.
- Giovanni Vitolo*, Eremiti, monaci e città nell'esperienza religiosa dell'Italia medievale, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 95 (2015) 3–42.
- Ulla Williams*, *Die „Alemannischen Vitaspatrum“.* Untersuchung und Edition. (Texte und Textgeschichte 45.) Tübingen 1996.