

Michael Waltenberger

Diabolische Schlafstörungen

Monastische Vigilanzregime bei Caesarius von Heisterbach und Richalm von Schöntal

1 ‚Integrierte‘ Vigilanz

Im Schlafsaal des Hofguts, das der Zisterzienserabtei Heisterbach angegliedert ist, ruhen an einem sommerlichen Mittag die Konversen, niederrangige Mithbrüder, die durch ein Gelöbnis ans Kloster gebunden sind und vor allem weltliche Arbeitsaufgaben übernehmen. Eine Nonne in schwarzem Habit umrundet nacheinander jedes einzelne der Betten; mal verweilt sie bei einem länger; an anderen geht sie rasch vorüber. Schließlich bleibt sie bei einem Bett stehen, beugt sich zu dem Schlafenden hinunter, umfasst seinen Hals, streichelt ihn wie eine Hure und drückt ihm Küsse auf den Mund. Als sie weg ist, erhebt sich ein Mithbruder von seinem Lager, der Anwesenheit und Verhalten der Nonne an diesem Ort in höchster Verwunderung beobachtet hat. Er geht zum Bett des von der Nonne geküssten Konversen und betrachtet ihn: Offenbar hat die Liebkosung ihn nicht geweckt; sein Gewand ist allerdings unordentlich verrutscht, so dass der Körper zum Teil entblößt ist. Als der Mittagsschlaf zur Non (also ungefähr um zwei oder drei Uhr) endet und alle anderen ihre Betten verlassen, erwacht auch der Konverse, fühlt sich aber zu schwer, um aufstehen zu können. Zur Vesperzeit (also etwa um fünf oder sechs Uhr) bringt man ihn in den Krankensaal. Drei Tage später stirbt er dort.

Der Zisterziensermönch Caesarius von Heisterbach erzählt diese Geschichte im *Dialogus Miraculorum*,¹ einer in zwölf *distinctiones* gegliederten Sammlung

1 Originaltext und deutsche Übersetzung im Folgenden zitiert nach Caesarius 2009, hier dist. V, cap. 33 (1068–1073). Der *Dialogus* ist breit und anhaltend nicht nur über den zisterziensischen Umkreis hinaus, sondern auch außerhalb der monastischen und klerikalen Sphären rezipiert worden. Vgl. zu Autor, Werk und Rezeption Cardelle de Hartmann 2007, 350–354 (R16); Schneider 2009; Burkhardt und Kimpel 2021, 84–91, außerdem Einleitung und Beiträge in Smirnova et al. 2015. – Der Begriff der Vigilanz nimmt zwar Bezug auf die historische Terminologie (*vigilare*, *vigilantia*), mit der besonders im klösterlichen Bereich moralischer Wachsamkeitsappell und praktische Regulierung von Schlafen und Wachen verknüpft werden konnten; er ist jedoch primär als Konzept der analytischen Beobachtungsebene im Sinn der theoretischen Basisannahmen des SFB 1369 „Vigilanzkulturen“ zu verstehen, in dessen erster Arbeitsphase der Autor gemeinsam mit Carolin Struwe-Rohr ein Teilprojekt zur „diabolischen Vigilanz“ geleitet hat. Zu den konzeptuellen Grundlinien

exemplarischer Erzählungen, die er um 1220 im Auftrag seines Abts als eine Art didaktisches Kompendium zur Einführung von Novizen in die Klosterdisziplin geschrieben hat. Caesarius nutzt dazu das bewährte Schema des Lehrdialogs: Ein Novizenmeister, der als *persona* des Autors identifiziert werden kann,² unterhält sich mit seinem Schüler und erzählt ihm dabei vor allem beispielhafte Geschichten. Deren Überzeugungskraft wird meist durch eine konkrete Lokalisierung gesichert, oft in der Abtei Heisterbach selbst oder in nahe gelegenen oder eng verbundenen Klöstern. Vieles soll der eigenen Erfahrung des Meisters oder seiner Mitbrüder entstammen; häufig wird ein Gewährsmann benannt. So auch hier: Der direkte Zeuge des mysteriösen Geschehens nämlich hat es vertraulich dem Gutsverwalter zuge tragen; dieser wiederum hat darüber im Kloster Bericht erstattet – und deshalb kann der Novizenmeister die Geschichte nun seinem Schüler erzählen.

Diese letzte Version der Geschichte liegt den RezipientInnen des *Dialogus* vor. In ihr wird ein nicht unwesentlicher Aspekt expliziert, welcher in der erzählten Situation selbst offenbar noch unerkannt war, erst eigentlich jedoch ihre Aufnahme in die fünfte, dem Thema der Dämonen gewidmete *distinctio* des *Dialogus* begründet.³ Während der Mitbruder des von der Nonne zu Tode geküssten Konversen sich zunächst lediglich mit einem für ihn rätselhaften Ereignis konfrontiert sieht, wird in der Erzählung des Novizenmeisters bereits zu Beginn klargestellt, dass die vermeintliche Nonne in Wahrheit der wandlungsfähige Teufel ist (Caesarius 2009, 1068.15–16). Wer freilich wann – und aufgrund welcher Indizien – zu dieser Erkenntnis gekommen ist, bleibt ebenso offen wie die Frage nach der Intention des Teufels in Nonnengestalt. Den Konversen zur Todsünde der *luxuria* zu verführen – gar noch in der Rolle eines *succubus* –, das scheint nicht in seiner Absicht gelegen zu haben, denn dazu hätte er ihn wecken müssen. In seiner ersten Reaktion auf die Geschichte des Meisters versteht der Novize die tödliche Wirkung des teuflischen Kusses denn auch nicht als Verführungs-, sondern sofort als Strafsanktion – und zwar als irritierend harsche für eine dem Anschein nach eher geringfügige Verfehlung: *Cum Deus summe sit misericors, et dormiens modicum differat a mortuo, quid est quod idem conversus pro tantillo punitus est?* (Caesarius 2009, 1070.5–7; „Wenn Gott in höchstem Maße barmherzig ist und ein Schlafender sich kaum von einem Toten unterscheidet, warum wurde dann dieser Konverse für ein so geringes Vergehen bestraft?“)

des SFB vgl. Brendecke 2020; ausführlicher Brendecke 2018. Für wertvolle Hinweise und Hilfe danke ich herzlich Rebekka Behrens und Hannah Michel.

2 Caesarius war selbst Novizenmeister in der Abtei Heisterbach (Schneider 2009, 47).

3 Vgl. zur systematischen Ordnung des *Dialogus* Schneider 2009, 68–74, zur Rolle der Dämonen bei Caesarius Wagner 2009 und Breitenstein 2018.

Dass tatsächlich ein klarer Verstoß gegen die Regeln der klösterlichen Disziplin vorliegt, ist immerhin nicht zu leugnen: Beim Mittags- ebenso wie beim Nachtschlaf muss der Habit korrekt gegürtet sein und den Körper sittsam bedecken.⁴ Aber erst angesichts des flagranten Missverhältnisses einer solchen ‚Ordnungswidrigkeit‘ zu ihrer mysteriös inszenierten fatalen Konsequenz wird die Frage akut, inwiefern diese äußerlich sichtbare Regelabweichung womöglich auf eine schwerwiegende sündhafte Intention des Konversen zurückverweist. Bezeichnenderweise führt die relativ ausführliche dialogische Kommentierung der *narratio* nicht zu einer eindeutigen Antwort. Stattdessen konturiert sich darin von zwei Seiten her – Schlaf und Tod – eine Erkenntnisgrenze aus, welche die Bestimmung der moralisch zurechenbaren Intentionalität verhindert. Zum einen nämlich ist der Sachverhalt in der *narratio* nur unter den Bedingungen sozialer Beobachtbarkeit, als kommunikativ vermittelte, partiale und perspektivierte Wahrnehmung eines äußerlichen Geschehens fassbar. Und während die Beobachtung *wachen* Verhaltens immerhin plausible Schlüsse auf Intentionalität zulassen würde, bleibt die Figur des Schlafenden opak. Zum andern könnte man zwar vom Tod, sofern er als Strafe gedeutet wird, auf einen moralischen Defekt rückschließen; dann ist aber immer noch ungewiss, wie sich der angenommene Sündenzustand zur Gnade Gottes verhält, auf dessen erwartbar maximale Barmherzigkeit der Novize ja explizit hinweist. Dies umso mehr, als Verderben oder Heil der Seele des Konversen nach seinem Tod ganz jenseits der Grenze des hier Beobacht- und Erzählbaren liegt.

Besonders markant zeigt sich hier, was ähnlich in vielen anderen Geschichten des *Dialogus* zu beobachten ist: Verhandelt werden Sachverhalte der Klosterdisziplin, deren moralischer Sinn zugleich mehr oder weniger deutlich unter dem Vorbehalt einer letztlich unzugänglichen Unmittelbarkeit der Seele zu Gott steht. Die letzte Frage des Novizen in diesem Kapitel – *Habuitne conversus praedictus caritatem?* – kann der Meister deshalb nicht beantworten: *Non mihi hoc constat [...]*, gesteht er ein (Caesarius 2009, 1072–1073.3–4; „Hatte denn der erwähnte Konverse die Gottesliebe? – Dessen bin ich mir nicht sicher [...]). Damit wird das in den folgenden Kapiteln durch einige Beispielgeschichten plausibilisierte Wissen um die Fähigkeit des Teufels, jemanden im Zustand der Sünde zu töten, in seinem Erklärungswert relativiert. Und zugleich bestätigt sich der hypothetische Status der zuvor bereits angestellten Mutmaßungen über eine möglicherweise im Wachzustand noch vor dem Mittagsschlaf begangene todeswürdige Verfehlung des Konversen, die den unordentlichen Zustand des Gewands im Schlaf indirekt verursacht haben könnte: *Vielleicht (forte)* hatte der Konverse ja zuviel Wein getrunken und deshalb – ähnlich

⁴ Vgl. die Benediktsregel, cap. 22; zur klösterlichen Schlafpraxis Wolkenhauer und Zanella 2019, 878–879.

wie einst schon Noah (Gen 9,20–27) – zu wenig auf die geziemende Bedeckung seines Körpers geachtet (vgl. Caesarius 2009, 1070.20–23). Da die *narratio* hierfür allerdings keinerlei Indizien liefert, scheint eine andere Erklärung plausibler, die jedoch zusätzliche Vorannahmen über das Verhältnis zwischen Wachen und Schlafen erfordert. Häufig geschehe es, so sagt der Meister, dass der *homo interior* [„der innere Mensch“] sich mit etwas tagsüber bewusst Gedachtem nachts imaginär noch einmal beschäftigt – und ebenso würde der *homo exterior* [„der äußere Mensch“] die im Wachzustand vollführten Taten als Schlafender wiederholen.⁵ In der unwillkürlichen Entblößung des schlafenden Konversen könnte demnach – *vielleicht (forte)* – eine moralisch zurechenbare Nachlässigkeit bei der Einhaltung der gebotenen Schamhaftigkeit im Wachzustand nachwirken.⁶ Im vierzehnten Kapitel der siebten *distinctio* nimmt der Novizenmeister diese Überlegung zur Moralität des Schlafs mit ausdrücklichem Rückverweis auf die Geschichte des Konversen noch einmal auf, formuliert sie nun aber nicht mehr als empirische Beobachtung, sondern bietet eine Erklärung dafür mittels eines Vergleichs, der den Abgrund des Unbewussten im Schlaf durch die Vorstellung einer physikalischen Gesetzmäßigkeit überbrückt:

Quae enim vigilando cogitamus, sive ad quae movemur, sive bona sint sive mala, eadem nobis saepe per somnia occurrunt. Sicut in cathena cum trahitur et iactatur, pulsus pulsum impellit, ita in dormiente praecedens cogitatio, motus sive consensus opus bonum vel malum inducit. (Caesarius 2009, dist. VII, cap. 14 [1322.23–28])

[„Was wir nämlich im Wachzustand denken oder wozu wir uns hingezogen fühlen, sei es gut oder böse, begegnet uns oft wieder im Traum. Es ist wie bei einer Kette: Wenn sie angezogen oder geschleudert wird, erzeugt der Impuls einen [neuen] Impuls. Ebenso ist es beim Schlafenden: Voraus geht eine Überlegung, eine Gefühlsregung oder eine Zustimmung und führt zu einer guten oder schlechten Tat [im Traum].“]

Die moralischen Impulse eines vorgängigen wachen Denkens können sich also in den Schlaf hinein fortsetzen. Auch das, was in Schlaf und Traum geschieht, kann als gutes oder schlechtes Werk moralisch zugerechnet werden. Der bewussthafte und passive Schlafzustand, in dem Intentionalität eigentlich suspendiert ist, wird so zu einer Phase moralischer Latenz erklärt, in die hinein sich die Impulskraft des bewussten Denkens und des aktiven Handelns fortsetzt. Ausdrücklich wird dementsprechend die Annahme negiert, wer schlafe, der sündige nicht:⁷ Als Schlafende, so stellt der

⁵ Caesarius 2009, 1070.11–14: *Frequenter contingit, ut sicut homo interior libenter ea quae de die cogitat, nocte per imaginationem retractat, ita exterior illa quae vigilans facit, dormiens frequenter repraesentet.*

⁶ Caesarius 2009, 1070.8–9: *Forte nimis erat negligens circa usum verecundiae.*

⁷ Diese Annahme fungiert im Kontext scholastischer Beantwortungen der Frage, inwiefern nicht nur ein Handeln, sondern auch ein Unterlassen (*omissio*) sündhaft sein kann, als diskutabel

Meister fest, können wir sehr wohl Sünden auf uns laden wie auch Verdienste erwerben.⁸ Die Offenheit der *narratio* vom Konversen, den der Teufel als Nonne zu Tode küsst, schließt sich unter dieser Prämisse im Nachhinein zu exemplarischer Eindeutigkeit: Der Regelverstoß der unziemlichen Entblößung erscheint nicht mehr als sekundäres und unsicheres Indiz einer im Wachzustand vorangegangenen, eigentlich imputablen Sünde, sondern als äußerlich sichtbares Weiterwirken bewusster und aktiv vollzogener Schamlosigkeit auch noch im Schlaf.

Der Schlaf der Mönche – bei den Zisterziensern nicht in Einzelzellen, sondern kollektiv im *dormitorium*, wie es die Benediktsregel empfiehlt – ist unter dieser Voraussetzung nicht lediglich als leere Rekreationspause in einem minutiös geregelten Tagesablauf aus Gebet und Arbeit zu denken: Wenn die moralische Gefährdung des Einzelnen im Schlaf grundsätzlich ebenso virulent ist wie im Wachen,⁹ dann muss klösterliche Disziplin und Vigilanz auch und gerade in diesen Phasen gewährleistet sein: In der Praxis sorgt dafür nicht nur die soziale Kontrolle durch die potenzielle wechselseitige Beobachtbarkeit des Schlafs der Anderen im *dormitorium*

Prämisse, deren Geltung etwa am Beispiel des Verschlafens der Matutin (vgl. unten Abschnitt 2) auf unterschiedliche Weise verhandelt wird: Alexander von Hales beispielsweise konstatiert, dass dabei im Schlaf selbst keine moralisch zurechenbare *omissio* stattfinden kann (*Quia non debet dici omittere quando non surgit, quia tunc dormit; sed nullum peccatum fit a dormiente; ergo tunc non omittit*). Eine sündhafte Unterlassung tritt vielmehr bereits zu dem Zeitpunkt ein, an dem jemand im Wissen um die Pflicht zur Anwesenheit bei der Matutin vor dem Schlafengehen etwas tut, das sowohl dieser Pflicht entgegensteht als auch an sich unerlaubt ist, etwa indem er sich betrinkt (*Ad quod respondendum quod tunc dicitur omissio perpetrari, quando aliquis applicat se ad actum illicitum impossibilem cum illo actu ad quem tenetur, ut si iste tenetur ire ad Matutinas et inebriet se [...]*). Auch wenn der die Pflicht behindernde *actus* moralisch indifferent ist, würde damit im Hinblick auf das Verschlafen, das daraus folgt, eine sündhafte *omissio* vollzogen, nicht aber, wenn dieser Akt an sich selbst gut wäre (Alexander de Hales 1930, lib. 2, p. 2, inq. 3, tr. 2, sectio 1, q. 2, t. 2, cap. 7 [339]). Etwas anders argumentiert am gleichen Beispiel Albertus Magnus in seinem Sentenzenkommentar (Albertus Magnus 1894, dist. 41 F, art. 6 [648]), und Thomas von Aquin widerspricht Alexander sogar ausdrücklich: Seiner Ansicht nach tritt unabhängig von vorausgehendem Handeln die moralische Zurechnung als *omissio* erst zum Zeitpunkt des Pflichtversäumnisses ein (Thomas von Aquin 1953, II II, q. 79, a. 3 [393–394]). In der Lehre der Logik zum Syllogismus fungiert gerade die absolut gesetzte Behauptung von der Sündlosigkeit des Schlafenden als fehlerhafte Prämisse in einem Musterbeispiel für die Problematik des Kettenschlusses, das auch außerhalb des Logik-Diskurses populär geworden ist und im Internet weiterlebt (Google passim): Wer trinke, der schlafe gut; wer schlafe, der sündige nicht; wer nicht sündige, sei heilig bzw. komme in den Himmel. Ergo: Wer trinke, der komme in den Himmel. Hochmittelalterliche Belege habe ich dafür ebensowenig gefunden wie für die (gleichfalls heute noch bekannte) sprichwörtliche Verwendung der fraglichen Aussage; vgl. die kargen Angaben dazu in Seifert 2000, 103, Nr. 92–93.

8 Caesarius 2009, 1322.23: *Dormientes enim et peccare possumus et mereri*.

9 Vgl. zu einer solchen moralischen, aber auch spirituellen Gefährdung im Schlaf, vor der bereits die christliche Morgenhymnik warnt, den Beitrag von Stefan Freund in diesem Band.

(wie in dist. V, cap. 33),¹⁰ sondern auch eine institutionalisierte Überwachung. Diese Funktion kann der Abt oder der Prior selbst ausfüllen, aber auch auf das Amt des sogenannten *circator* oder *circuitor* delegieren, der regelmäßig Kontrollrundgänge in alle Bereiche des Klosters unternimmt, nicht zuletzt auch in die Schlafräume der Mönche (vgl. Bruce 1999). Wie die *narratio* des bereits erwähnten vierzehnten Kapitels der siebten *distinctio* zeigt, wird er bei dieser Überwachungsaufgabe offenbar auch von der Gottesmutter Maria unterstützt: Der Novizenmeister erzählt hier, wie ein Mönch, der nachts keinen Schlaf findet und deshalb wach im Bett liegend seine Gebete spricht, eine wunderschöne Frau im *dormitorium* bemerkt, die um die Betten der Schlafenden herumgeht und jeden einzelnen segnet. Nur an einem geht sie achtlos vorüber. Als der Mönch dem Übergangenen morgens davon berichtet, kann dieser sofort den Grund für die Verweigerung des Segens angeben: Er habe nämlich nachts gegen die Regel sein Gewand etwas gelockert, um es bequemer zu haben.¹¹

Aber nicht nur Maria, sondern ebensowohl der Teufel kann wie ein *circator* das *dormitorium* durchstreifen; diese Funktionsäquivalenz kann man ja bereits der ersten Beispielgeschichte unterlegen, in der er offenbar nicht als Versucher auftritt, sondern einen Verstoß gegen die monastische Disziplin ahndet. Bereits dort wird in der Kommentierung der *narratio* durch den Novizenmeister die Verstärkung der menschlichen Überwachung durch Kontrollinstanzen auf der Schwelle zur Transzendenz generalisiert: In den Nächten werden die Mönche nicht nur von den guten, sondern auch von den bösen Engeln einer Musterung unterzogen. Wird ein Regelverstoß bemerkt, dann schreckt das die guten Engel ab, während die bösen Engel hingegen davon angezogen werden und ihn durch Verhöhnung sanktionieren.¹² Hat man gar das Pech, der Gottesmutter selbst bei einer ihrer Visitationen durch unkorrekte Körperbedeckung aufzufallen, dann entgeht einem, so konstatiert der Novizenmeister mit Vorverweis auf dist. VII, cap. 13–14, das kostbare Gnadengeschenk ihres Segens.

¹⁰ Vgl. Wolkenhauer und Zanella 2019, 878: „In den Klosterregeln spielt die *vigilantia*, die eigene Bereitschaft zur Schlafunterbrechung und zur Kontrolle der anderen in der Schlafenszeit eine große Rolle.“

¹¹ Vgl. Caesarius 2009, dist. VII, cap. 14 (1322–1325). Ganz ähnlich wird schon im unmittelbar voranstehenden Kapitel 13 (S. 1320–1321) von einem nächtlichen Kontrollgang Marias durch das *infirmatorium* berichtet, also durch die Krankenabteilung des Klosters, und in Kapitel 12 übernimmt sie den Weckdienst *more Abbatis* (1318–1321, Zitat 1318.15).

¹² Caesarius 2009, dist. V, cap. 33 (1070.23–27): *Non solum angeli sancti, sed et mali noctibus nos lustrant, et si per negligentiam sive dissolutionem contigerit nos in lectis nostris iacere irreverenter, bonos a nobis fugamus, et malos ad nostram irrisionem invitamus.*

Kurz: Obwohl himmlische und höllische Mächte sich ansonsten agonal zueinander verhalten, scheinen sie, wenn es um die Wahrung der klösterlichen Disziplin während des Schlags geht, funktional zusammenzuwirken. Gerade in der Beobachtung des Schlags wird ja, wenn er denn als Latenz moralischer Impulserhaltung zu verstehen ist, die Schwierigkeit des Schließens vom äußerlich sichtbaren Regelverstoß auf die unsichtbare moralisch zurechenbare Intention noch gesteigert. Dem wird jedoch bei Caesarius der narrative Entwurf eines monastischen Vigilanzregimes entgegengehalten, das die immanente Beschränktheit menschlicher Kontrolle kompensiert: Dem *circator* werden Instanzen auf der Schwelle zur Transzendenz zur Seite gestellt, die über einen besseren Zugang zur menschlichen Intentionalität verfügen.

2 Accidia

Ein solches ‚integriertes‘ Vigilanzregime betrifft nun nicht nur die Schlafzeiten selbst, sondern selbstverständlich auch die Gefahren des Verschlafens gemeinschaftlicher Gebetstermine, insbesondere der Vigilien, für die man schon um zwei oder drei Uhr morgens wach sein muss, und außerdem das nicht unerhebliche Risiko der Ermüdung während gemeinsamer Gebete oder Chorgesänge. Selbstverständlich kann das in Erinnerung an die einschlafenden Jünger Christi in Gethsemane (Mt 26, 36–45, Mk 14, 32–41) als Mangel an *vigilantia* im Sinne jener überall und jederzeit erforderlichen, gegen Versuchungen gerichteten und auf die Vollendung des Heilsgeschehens gespannten Wachsamkeit aufgefasst werden, zu der alle Gläubigen generell aufgerufen sind. Caesarius betont aber auch, dass Ermüdung (*lassitudo* bzw. *somnolentia*) zu den unabänderlichen Defizienzen der postlapsaren menschlichen Natur gehört und deshalb zwar stets als Strafe für den Sündenfall verstanden werden kann, aber nur dann auch selbst schon eine moralische Verfehlung darstellt, wenn die natürliche Anlage nicht diszipliniert wird (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 30 [744.6–20]). Fehlt es daran, dann erhöht die ungenügende Wachsamkeit nicht nur die Gefahr, sündhaften Trieben aller Art nachzugeben, sondern wird selbst zum Symptom jener – besonders für Klosterangehörige gefährlichen – spezifischen Hauptsünde der *accidia* (oder *acedia*), deren narrativer Verhandlung in der vierten *distinctio* des *Dialogus* eine lange Exempelreihe gewidmet ist (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 27–56 [738–811]). Dabei fokussiert Caesarius vor allem in den ersten Kapiteln dieser Reihe mit bemerkenswertem Nachdruck den engen Konnex physiologisch bedingter Phänomene der

Müdigkeit und des Schlafs mit dem Affekt der Traurigkeit (*tristitia*), der unversehens zur Verzweiflung (*desperatio*) und damit zum Heilsverlust führen kann.¹³

Auch diese Bedrohung des Seelenheils auf der Grenze zwischen Wachen und Schlaf fällt in den Zuständigkeitsbereich des ‚integrierten‘ Vigilanzregimes auf der Schwelle zur Transzendenz. So kann etwa die wechselseitige Aufmerksamkeit der Mönche auf den Wachzustand ihrer Mitbrüder durch visionäre Wahrnehmungen gesteigert sein: In Kapitel 32 (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 32 [756–757]) beispielsweise berichtet dem Novizenmeister ein Mitbruder namens Konrad, er habe während der Laudes (die ungefähr um drei Uhr früh beginnen) im Chor über den Rücken des notorisch schläfrigen Bruders Wilhelm eine Schlange kriechen sehen, in deren Gestalt er zudem sofort den Teufel erkannt haben will. Ähnliches habe er noch öfter gesehen; auch Bruder Richard könne dies bezeugen. Das Privileg einer besonderen spirituellen Begabung ist für solche Wahrnehmungen gar nicht notwendig: Eine weitere Geschichte aus dem Heisterbacher Mutterkloster Himmerod handelt davon, dass bei einem Mönch, der beim Chorgebet gewohnheitsmäßig einschlief, wiederholt – und offenbar von mehreren Mitbrüdern, die nicht eigens benannt werden – eine grunzende Schweineherde gesehen und gehört werden konnte (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 35 [758–761]). Im selben Kloster konnte ein Mönch beim Chorgebet immer wieder einen Kater dabei beobachten, wie er auf dem Kopf eines Konversen sitzend seine Pfoten auf dessen Augen legt und ihn dadurch zum Gähnen bringt. Nachdem er dies dem *conversus quidam valde accidiosus* mitgeteilt hat, baut dieser seine Sitzfläche im Chorgestühl so um, dass sie dem Sitzenden keinen Halt mehr bietet, wenn er einschlafend wegnickt, sondern ihn vornüber wegkippen und dadurch aufschrecken lässt – eine moralisch effiziente Anwendung technischer *ars*, die fortan seine Wachheit erhält und seinen Eifer beim Gottesdienst steigert (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 33 [756–759, das Zitat 756.20]).

Neben der visionär erweiterten lateralen Vigilanz unter den Mönchen kann auch hier die Muttergottes eine Kontrollfunktion übernehmen: In Himmerod beobachtet ein Bruder Heinrich regelmäßig zu den hohen Kirchenfesten, wie Maria, im Arm das Christuskind, die Reihen der psalmodierenden Mönche abschreitet, den wachen unter ihnen ihren Segen schenkt und zu ihrer frommen Einstellung gratuliert, an den Schläfrigen aber schnell vorübergeht. Heinrich registriert für jeden seiner

¹³ Caesarius bezeichnet die *accidia* neben der *avaritia* als *vitium mixtum*, während alle anderen *vitia* entweder als geistige oder als körperliche gelten: *Accidia, in quantum pertinet ad dolorem cordis, vitium spirituale est; in quantum ad torporem corporis, corporale est* (Caesarius 2009, dist. IV, cap. 2 [672.21–23]). Vgl. generell zur *accidia* als einer Sünde, die nicht auf einem fehlgeleiteten Begehren auf ein bestimmtes Objekt beruht, sondern auf Willensschwäche und einem Mangel im Begehren nach Gott: Wenzel 1967; Post 2011; Giangioffe 2013 und 2016.

Mitbrüder, wie Maria sich ihm gegenüber auf ihrem Kontrollgang verhält und meldet anschließend die Namen der Wachen ebenso wie der Schläfrigen dem Prior (vgl. Caesarius 2009, dist. VII, cap. 12 [1318–1321]). In ähnlicher Weise kontrolliert Maria die Vigilien im Kloster Loccum (vgl. Caesarius 2009, dist. VII, cap. 18 [1342–1345]). Dort beobachtet man, wie sie der Reihe nach bei jedem Mönch die Kapuze hochschiebt, um zu überprüfen, ob er wach ist. Zwei Schläfrige erwischt sie; einer ist bald darauf aus dem Orden ausgetreten; was aus dem anderen geworden ist, weiß man nicht.

Auch Teufel und Dämonen tragen zur Disziplinierung bei. Dem Mönch Friedrich erscheint, als er beim Psalmsingen während der Vigilien eingeschlafen ist, im Traum ein häßlicher Mann, der ihn spöttisch als *magnae fili mulieris* [„Sohn der großen Frau“] anredet und auf diese Weise diabolische Distanz zum himmlischen Personal markiert. Zugleich aber achtet er ebenso wie Maria auf die wache Verehrung Gottes und setzt diese mit drastischen Mitteln durch: Er tadelt Friedrich wegen seines Schlags und schlägt ihm einen dreckigen Pferdestriegel ins Gesicht. Friedrich schreckt auf, zieht reflexartig seinen Kopf zurück und stößt ihn sich dabei heftig an der Wand an.¹⁴ Über gewaltsame Sanktionsmöglichkeiten verfügt aber nicht nur der geträumte Teufel, sondern auch Marias (göttlicher) Sohn (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 38 [764–765]): Ein Mönch, der in der Kirche beim Chorgebet öfters einnickt, erregt offenbar den Zorn des Erlösers. Als er wieder einmal schläft, während alle anderen Psalmen singen, verlebendigt sich der Crucifixus auf dem Altar, steigt hinab zu dem Mönch, weckt ihn auf und verpasst ihm einen Kinnhaken, an dem der Schläfer drei Tage später stirbt. Der Schüler reagiert verständlicherweise mit Befremden: *Stupenda sunt quae dicis* (Caesarius 2009, 764.14), aber sein Meister erklärt ihm, ein *monachus accidiosus* errege bei Gott und den heiligen Engeln Übelkeit; daher sage Christus ja durch Johannes (Offb 3, 15–16) auch zu

¹⁴ Caesarius 2009, dist. IV, cap. 34 (758–759). Vgl. auch dist. IV, cap. 82 (880–881): Als dem Mönch Arnold während des Chorgebets die Augen zufallen, nimmt er vor sich eine Fleischschüssel wahr, und es kommt ihm vor, als ob er daraus wie ein Hund esse; aus Scham zieht er reflexartig den Kopf zurück, der deshalb an die Wand stößt. Wie hier so wird bezeichnenderweise im *Dialogus* noch öfter eine funktionale Ambiguität der diabolischen Versuchung inszeniert: Sobald die Versuchung konkret imaginativ, visuell oder auditiv wahrnehmbar ist, kann sie als Warnung vor einem sündhaften Impuls wirksam werden, dessen vorangehende Latenz sie zugleich anzeigt. Im 28. Kapitel der vierten *distinctio* etwa (740–741) versäumt es ein Mönch immer wieder, rechtzeitig zur Matutin aufzustehen, rechtfertigt dies vor sich selbst aber mit einem körperlichen Gebrechen. Als er eines Morgens erneut beim Glockenläuten liegenbleibt und nun eine Stimme unterhalb seines Bettes ertönt, die ihm vom Aufstehen abrät, erkennt er sofort die teuflische Versuchung und bessert sich.

einem *accidiosus* stellvertretend für alle: „Wenn Du doch warm oder kalt wärest! Aber weil Du lau bist, werde ich Dich aus meinem Mund ausspeien.“¹⁵

Andere Geschichten exemplifizieren allerdings durchaus, dass unter diesem ‚integrierten‘ Vigilanzregime die physiologischen Grenzen der postlapsaren menschlichen Natur nicht ignoriert werden sollten: Als einem Mönch, der erschöpft von der Arbeit auf seinem Bett liegt, plötzlich einfällt, dass er einen Gebetstermin versäumt, erscheint ihm Maria, befiehlt ihm, sich auszuruhen und übernimmt an seiner Stelle das Gebet (vgl. Caesarius 2009, dist. VII, cap. 51 [1478–1483, hier: 1480.1–9]). Überhaupt ist es nicht nur schädlich, der körperlichen Trägheit zu schnell nachzugeben, sondern auch, die asketische Wachheit ohne Rücksicht auf den Körper zu forcieren: Im 45. Kapitel der vierten *distinctio* wird von dem übereifrigen Novizen Baldwin erzählt, der die Ruhezeiten des klösterlichen Tagesplans nicht einhält, sondern weiterarbeitet, wenn die anderen ausruhen, und wachbleibt, während die anderen schlafen (vgl. Caesarius 2009, dist. IV, cap. 45 [782–785]). Durch diese Lebensweise entzieht er dem Gehirn, wie der Novizenmeister diagnostiziert, die notwendige Feuchtigkeit und verliert deshalb den Verstand.¹⁶ Eines Morgens geht er – noch vor der Matutin – in die Kirche, legt sich das Glockenseil um den Hals und hängt sich daran auf. Weil dabei die Glocke ein paar Mal anschlägt, entdeckt man ihn aber noch rechtzeitig. Er soll, so schließt der Novizenmeister seinen Bericht, immer noch am Leben sein, ist aber aus dem geregelten Rhythmus des klösterlichen Tagesablaufs herausgefallen, denn es kümmert ihn nicht mehr, wann und was er isst oder wie lange er schläft. So entstehe bisweilen aus unklugem Eifer das Laster der *accidia*.¹⁷

Baldwins Fall zeigt also exemplarisch, dass auch unangemessen verlängertes Wachsein nicht nur gesundheitsschädlich sein kann, sondern sogar als Sünde daran kenntlich wird, dass es über den somatisch bedingten Verstandesverlust in die konträre Symptomatik der *accidia* kippen kann.¹⁸ Die heilsnotwendige Wachsamkeit

15 Vgl. Caesarius 2009, 764.15–19: *Monachus accidiosus nauseam Deo provocat et angelis sanctis. Unde cuidam accidioso in persona omnium per Johannem dicitur a Christo: ‚Utinam esses calidus aut frigidus; sed quia tepidus es, incipiam evomere de ore meo.‘* Im Text der Offenbarung richten sich diese Worte nicht an einen *accidiosus*, sondern sind an den Engel der Gemeinde in Laodizea adressiert.

16 Caesarius 2009, 782.11–14: *Ceteris quiescentibus, ipse laboravit; aliis dormientibus, ipse vigilavit. Tandem ex nimis vigiliis et labore, exsiccat iam cerebro, tantam capitis incurrit debilitatem [...].*

17 Caesarius 2009, 782.24–26: *Adhuc dicitur vivere, nec est ei curae quando vel quid comedat, sive quamdiu dormiat. Sic quandoque de indiscreto fervore nascitur vitium accidia.*

18 Obgleich der Name des Herkunftsorts „Relaxhusen“ (Caesarius 2009, 782.6) einen realen Klosterstandort bezeichnet (Riddagshausen bei Braunschweig), scheint in ihm bereits Baldwins pathologische *relaxatio* ironisch anzuklingen. Im edierten Text des *Dialogus* kommt der Ort nur ein weiteres Mal vor (Caesarius 2009, dist. XI, cap. 36 [2128.6, hier mit der Schreibung „Relazhusen“]).

ist insofern nicht als Maximalforderung aufgefasst, sondern muss maßvoll auf die naturbedingte Disposition abgestimmt sein.¹⁹ Wenn es allerdings nicht auf die Orientierung an einer absoluten Norm ankommt, sondern auf die Einschätzung des richtigen Maßes, an dem die moralische Idealität mit der je individuellen, konkreten und situationsabhängigen physiologischen Möglichkeit abgeglichen werden kann, dann lässt sich eine spezifische Komplexität des von Caesarius entworfenen Vigilanzregimes absehen: Die miraculösen oder visionären Auftritte diabolischer, dämonischer oder auch heiliger und göttlicher Figuren dienen offenbar nicht einfach dazu, die Unzulänglichkeiten und Komplikationen des Klosteralltags im Durchblick auf eine absolute Normativität der transzendenten Ordnung abzubauen. Sie sind vielmehr selbst funktional in die stets neue, narrative und dialogische Verhandlung einer je situativ bestimmten pragmatischen Regulierung der Klosterdisziplin vor ihrem moralischen Horizont eingebunden. Dies wird vor allem auch dadurch akzentuiert, dass ihre Beobachtbarkeit selbst stets prekär ereignishaft und an Bedingungen des Wahrnehmens und Mitteilens gebunden bleibt: Jemand muss erkennen, dass die vermeintliche Nonne in Wahrheit der Teufel ist; jemand muss in der schönen Frau, die den Schlafsaal der Mönche durchschreitet, die Gottesmutter erkennen. Das individuell Wahrgenommene muss dann – eventuell einer institutionellen Kontrollinstanz – mitgeteilt werden; jemand muss das Geschehen deuten; und schließlich muss das exemplarisch Verallgemeinerbare des je Erzählten im Dialog zwischen Meister und Novize festgestellt werden.

Insofern wäre das im *Dialogus miraculorum* narrativ entworfene Vigilanzregime mindestens einseitig beschrieben, wenn man es auf den Versuch reduzieren wollte, eine Perfektionierung des monastischen Dispositivs im Sinne einer Totalisierung sozialer wie institutioneller Kontrolle vorstellbar zu machen. Das auf die Schwelle zur Transzendenz hin erweiterte Vigilanzregime führt nicht über den Klosteralltag hinaus auf eine Evidenz der wahren göttlichen Ordnung hin, sondern bildet eher ein Epiphänomen der Unverfügbarkeit dieser Wahrheit. Teufel und Dämonen, Christus, Maria und gute Geister bevölkern bei Caesarius genau jene

19 Wie allzu strenge Gerechtigkeit zur Grausamkeit führt, so auch allzu große *pietas* zur *dissolutio*; Übereifer erweist sich als Wut, übertriebene Nachgiebigkeit aber entspricht der Gleichgültigkeit und der *accidia* (Caesarius 2009, dist. IV, cap. 30 [744.14–20]). An dieser Stelle sei auf den Beitrag von Mareike von Müller in diesem Band verwiesen, die in Bezug auf die Vita Elsbeths von Beggenhofen das Ideal maximierter Askese beschreibt: Dort führt jahrzehntelange Schlafminimierung zu Entrückung und Wundergeschehen. Deutlich zeichnet sich im Kontrast zu solchen Fällen der Heilerlangung durch exzeptionell radikale Missachtung der körperlichen Bedürfnisse eine andere Zielrichtung des exemplarischen Argumentierens bei Caesarius ab, der nicht allein das individuelle Heil des einzelnen Mönchs, sondern zugleich die Erhaltung der sozialen Ordnung des monastischen Kollektivs und die dazu notwendigen Regulative im Auge hat.

neuralgische Zwischensphäre, wo die Optimierung der geistigen und körperlichen Disziplin in der straffen und allumfassenden sozialen Organisation des Klosters durch ihr eigenes, institutionell konstitutives, aber eben selbst nicht institutionalisierbares Ziel begrenzt wird – nämlich durch die nur je individuell und innerlich zu erreichende Unmittelbarkeit der Seele zu Gott (vgl. Melville 2012, 272). Man könnte umgekehrt sagen, dass Caesarius' Erzählen von dieser institutionellen Paradoxie wesentlich angetrieben wird und sie vornehmlich im Ausbau eben dieser Zwischensphäre verhandelt. Oder allgemeiner: Es entfaltet „Indifferenzonen“,²⁰ in denen gegen den selbstverständlich vorausgesetzten Horizont der asymmetrischen christlichen Axiologie die (immer schon gefällte) Entscheidung zum Guten oder Bösen, zum Himmel oder zur Hölle, in Latenz gehalten ist.

Die Phänomene des Nachlassens und der Verzögerung, die moraltheologisch als *accidia* adressiert werden, bilden gewissermaßen das subjektbezogene Komplement dieses institutionell bedingten Erzählantriebs. Unter diesem Aspekt ist im *Dialogus* auszumachen, was die mittelalterlichen Klöster als soziokulturell einflussreiche „Innovationslabore“ neben neuen Lebens- und Gemeinschaftsentwürfen, neben wissenschaftlichen, medialen und ökonomischen Leistungen mit vorbereitet haben:²¹ Im Spannungsfeld von kollektiver Disziplin und Selbstsorge gewinnt das seelisch Innere an Komplexität. Aber nicht nur Techniken bewusster Selbstreflexion oder individualisierende Erfahrungen mystischer Ekstase, sondern auch ambivalente Formen ‚leerer‘ Selbstbezüglichkeit in der Abweichung von institutionellen Anforderungen tragen auf diesem Weg wohl zur Ausbildung moderner Subjektivität bei.²² In einigen von Caesarius' Geschichten, in denen das diabolisch-dämonische

20 Mit diesem Begriff knüpfe ich an Udo Friedrichs Analyse der narrativen Rhetorik des *Dialogus* an, die einen ähnlichen Fluchtpunkt hat wie meine Beobachtungen des von Caesarius modellierten Vigilanzregimes (Friedrich 2020, der Begriff 27 u.ö.). Das Kloster wird nach Friedrich „bei Caesarius [...] zum Ort der Krise zwischen Immanenz und Transzendenz“ (33); die Konversion ist weniger ein entscheidendes Ereignis als ein stets gefährdeter Prozess (36). Dem entspricht in der Einführung zur vierten *distinctio* über die *tentatio* Caesarius' Schilderung des Klosters nicht als sichere Zuflucht vor den vielfältigen Versuchungen der Welt, sondern als Raum hoher moralischer Gefährdung, in dem die Buße selbst wiederum zur Versuchung wird (*Quod apud religiosos et maxime in ordine monastico, satisfactio pro peccatis sive poenitentia sit tentatio, facile tibi [...] probabo*; Caesarius 2009, dist. IV, cap. 1 [668.14–17]).

21 Vgl. Melville 2011, Zitat 72 u.ö., sowie das damit inaugurierte Projekt „Klöster im Hochmittelalter. Innovationslabore europäischer Lebensentwürfe und Ordnungsmodelle“ mit Arbeitsstellen in Heidelberg (<https://www.hadw-bw.de/forschung/forschungsstelle/kloester-im-hochmittelalter>; Zugriff am 14. Februar 2024) und Dresden (<https://www.saw-leipzig.de/de/projekte/kloester-im-hochmittelalter>; Zugriff am 14. Februar 2024).

22 Die Rezeption „im Umkreis der *Devotio moderna*“ mag ein Indiz für das sein, was bei Caesarius angelegt ist (Cardelle de Hartmann 2007, 81–82 und Anm. 96, Zitat 81; vgl. auch Hlatky 2015).

Imaginäre als Traumvision oder zwischen Schlaf und Wachen im Subjekt selbst seinen Ursprung zu haben scheint, mag man versucht sein, dies nicht mehr institutionentheoretisch, sondern bereits psychoanalytisch zu verstehen. Damit wäre freilich die historische Situierung des Textes weit überzogen: Zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts hat der Schlaf – zumindest derjenige der Mönche – zwar seine Unschuld verloren; er treibt aber weder Unterbewusstes hervor noch gebiert er Ungeheuer.

3 Hypervigilanz

Ungefähr zeitgleich zu Caesarius gibt es allerdings einen anderen zisterziensischen Autor, dessen Beschreibungen seines eigenen Klosterlebens sehr viel dringender solche Deutungen provoziert haben: Im ebenfalls großteils dialogisch präsentierten *Liber revelationum* des Richalm, Prior und später auch Abt des Klosters Schöntal,²³ ist die funktionale Integration himmlischer und höllischer Mächte in das klösterliche Vigilanzregime, die sich bei Caesarius in miraculösen Einzelereignissen manifestiert, zu einer permanenten, verdoppelnden Erweiterung der immanenten Sozialität auf der Schwelle zur Transzendenz ausphantiert: Der Klosterraum ist gefüllt mit unzähligen Dämonen, welche die Mönche unablässig beobachten, auf sie einwirken und sich dafür auch zu kollektiven Aktionen verabreden. Außerdem sind sie analog zur klösterlichen Ämterhierarchie organisiert: Es gibt einen dämonischen Kellerar, einen dämonischen Cantor, Prior, Abt. Für jeden Mönch ist zudem jeweils mindestens ein Dämon abgestellt – allerdings auch jeweils ein Engel. Die dämonische Parallelgesellschaft ist nämlich nicht nur der mönchischen Gemeinschaft funktional zugeordnet, sondern befindet sich gleichzeitig in ständigem Agon mit

Vielleicht kann man hier bereits ein diskursives Potenzial der *accidia* als Denkfigur einer negativen Existenzbestimmung erkennen, das sich im Schatten des auffälligeren, positiv besetzten Melancholie-Paradigmas und konträr zu diesem ausentwickelt; vgl. dazu Theunissen 1996 sowie die philosophiegeschichtlichen Linien von Evagrius zu Pascal, Heidegger und Kierkegaard, die Giangioffe 2016 rekonstruiert.

23 Der Text firmiert auch unter anderen Titelvarianten (u.a. *Visiones seu revelationes*). Vgl. allgemein die Einleitung der (im Folgenden zitierten) Edition von Paul Gerhard Schmidt (2009) mit den Ergänzungen von Klaus Graf (2009) zu Biographie und Überlieferung, außerdem Schmidt 1995 und 2014 sowie Cardelle de Hartmann 2007, 355–359 (R17); dort auch 257–259 Näheres zur schwierigen Autor- und Entstehungsfrage sowie zur außergewöhnlichen Form, die nicht eigentlich als Lehrdialog gelten kann, sondern eher als „dialogisierte[s] Protokoll[]“ (257). Neue Perspektiven auf Richalm bieten zuletzt Newman 2021, 209–224, und Schmitt 2021, dessen ausführlicher Studie eine französische Übersetzung des *Liber revelationum* angehängt ist.

einer ebenfalls unzähligen Menge guter Geister.²⁴ Damit ist zwar die Vorstellung einer ‚integrierten‘ Vigilanz perfektioniert; aber gerade dadurch verschiebt sich der moralische Wert des Handelns der Mönche signifikant aus ihrer Intentionalität heraus in den ständigen Kampf zwischen guten und bösen Geistern.²⁵

Während das von Caesarius entworfene ‚integrierte‘ Vigilanzregime noch eine Responsibilisierung²⁶ des Einzelnen bewirkt, hat dessen Übersteigerung bei Richalm also eher den Effekt einer De-Responsibilisierung, der noch dadurch gefördert wird, dass die Geistergesellschaft nicht nur die menschliche Sozialität verdoppelt und auf sie einwirkt, sondern zugleich auch den physischen Raum okkupiert.²⁷ Richalm zufolge ist die Menge der Geister so groß, dass die ganze Welt von ihnen erfüllt ist.²⁸ Wenn man aber mit Richalm Luft als ‚Schwarmdichte‘ von Dämonen begreift, dann wirken deren physische Kräfte auf den menschlichen Körper, als ob er, untergetaucht im Meer, dem Druck und dem größeren Widerstand des Wassers ausgesetzt wäre.²⁹

Dämonen können also nicht nur sozial mit den Menschen interagieren und kommunizieren, sondern auch als Schwarm den menschlichen Körper manipulieren; sie können sich zu einer zweiten Körperform verdichten, die dem menschlichen Leib gewissermaßen übergezogen ist,³⁰ als organische Masse wie zugleich auch als militärisch organisierte ‚Schwarmintelligenz‘ können sie ihn bewegen oder Bewegungen behindern und die Wahrnehmung durch mechanische Einwirkung auf die

24 Auch die guten Geister sind unablässig tätig (Richalm 2009, cap. 13 [19.11–12]). Sie sind allerdings im Gegensatz zu den Dämonen kaum visuell präsent, sondern werden von Richalm vor allem durch Töne, Gesang und Sprache wahrgenommen; Richalm selbst spricht nicht mit ihnen (vgl. Schmitt 2021, 201).

25 Vgl. Newman 2021, 222: „Richalm’s theory of demonic coinherence ultimately swallowed up all sense of personal moral agency.“

26 Zu diesem zentralen Begriff für die Beschreibung von Techniken der Vigilanzstabilisierung vgl. jetzt Gadebusch Bondio et al. 2023, außerdem Wetzel 2023.

27 Vgl. dazu Schmitt 2021, bes. Kap. 7 und 8 (244–300). Zur motivischen Tradition der physisch einwirkenden Schwarmform von Dämonen vgl. Dinzelbacher 1996, S. 96–97.

28 Richalm 2009, cap. 46 (57.11–13): *Tanta est multitudo eorum, quod plenus est totus mundus; et totus aer, totus, inquam, aer non est nisi quedam spissitudo eorum.*

29 Richalm 2009, cap. 9 (17.14–17): *Videte, sicut aliquis, qui mari mersus esset et undique mari circumdaretur, et subtus scilicet et infra, et undique per circuitum, sic et demones homini undique circumfunduntur.*

30 Richalm 2009, cap. 69 (84.11–15): *Habent quoddam corpus superductum corpori nostro, et quasi infusum vel affusum. [...] Ipsimet ita applicantur nobis et affusi sunt et superducti quasi alterum corpus [...].* Die Dämonenmasse haftet demnach am menschlichen Körper bzw. sitzt ihm ‚wie angegossen‘. Vgl. auch cap. 48 (59.16–17): *Tanta est autem eorum multitudo, quod plenus est totus mundus, quod uni homini innumerabiles adherent* [„So groß ist ihre Menge, dass die ganze Welt voll von ihnen ist und dass einem Menschen unzählige [Dämonen] anhaften“; Übers. hier und im Folgenden MW].

Sinnesorgane beeinflussen.³¹ So erklärt Richalm sich etwa auch Störungen von Schlaf und Wachheit als dämonische Kraftwirkung auf die Augen.³² Nachts halten Dämonen Richalm vom Schlaf ab, indem sie seinen Körper mal auf die eine, dann wieder auf die andere Seite wälzen und seine Füße mal hierhin, mal dorthin legen (vgl. Richalm 2009, cap. 47 [58.18–20]). Ein andermal erzeugen Dämonen mitten in der Nacht einen schmerzhaften Harndruck, damit er aufwacht, um zur Latrine zu gehen (vgl. Richalm 2009, cap. 52 [63.20–64.2]). Und auch Manipulationen der Körpertemperatur sind möglich: Als Richalm krank ist und sein Körper sich eines Blutsturzes wegen abgekühlt hat, will er sich zudecken, doch die Dämonen führen seinem Körper Wärme zu. Als er daraufhin einschläft, wird der Körper wieder kühler; er erwacht und spürt, wie die Dämonen schnellstens die Temperatur wieder erhöhen, um die ziemliche Bedeckung des Körpers zu verhindern (vgl. Richalm 2009, cap. 69 [85.9–13]). Um ihn hingegen während des Gebets einschlafen zu lassen, gehen die Dämonen weniger direkt vor. So simulieren sie zum Beispiel während der *lectio* den Biss eines Flohs, damit Richalm seine Hände unter das Gewand führt. Dadurch wird die Körperwärme besser gehalten; Richalm friert weniger und kann sich deshalb nicht mehr so gut wachhalten. Außerdem bewegen die Dämonen dann noch eine Hand unter sein Kinn, um den Kopf abzustützen und ihn durch diese bequemere Haltung schläfriger zu machen (vgl. Richalm 2009, cap. 23 [28.9–18]).

Ständig auf solche Weise traktiert, leidet Richalm an chronischer Schlaflosigkeit, während er bei den Vigilien und anderen Gebetszeiten stets müde und zerstreut ist. Immerhin hat er allerdings ein privilegiertes Wissen von den dämonischen Ursachen seines desolaten Zustands: Er allein nämlich kann die Machenschaften der Geister

31 Vgl. z.B. Richalm 2009, cap. 31 (35.11–15): *Sicut autem athomi in sole, sic et multitudo eorum, vel eo amplius, qui circumvallant omnem hominem; et ego vidi eos sub tali forma, id est athomorum. Et hec multitudo ex pluribus collecta facit unum corpus; et movent corpus et membra hominis, quibus insident, ad omne malum et ad omnem inhonestatem* [„Aber eine große Menge von ihnen umgibt jeden Menschen wie Staub im Sonnenlicht oder noch mehr; und ich habe sie in solcher Form, nämlich als Staub, gesehen. Und diese Menge, die aus vielen Einzelnen zusammengesetzt ist, bildet einen Körper; und sie bewegen den Körper und die Glieder des Menschen, dem sie anhaften, zu allen möglichen bösen und ehrlosen Taten“].

32 Z.B. Richalm 2009, cap. 97 (117.12–16): *Oculos eciam ad videndum, que non expediunt, rapiunt, et ab hiis, que expediunt, avertunt; et ad dormiendum, cum esset vigilandum, fantastico sompno comprimunt, et rursum a vero sompno, cum dormiendum esset, excuciant* [„Auch zwingen sie die Augen zu sehen, was nicht zuträglich ist, und wenden sie ab von dem, was nützt; und wenn es Zeit wäre, wach zu sein, drücken sie die Augen zu einem unechten Schlaf nieder, und wenn man schlafen sollte, reißen sie sie wiederum vom echten Schlaf weg“]. Vgl. auch cap. 102 (123.8–12): Ein Dämon in Katzengestalt, der sich selbst *accidia* nennt, macht einen Mönch über Tage hinweg beim Gottesdienst so schläfrig, dass dieser glaubt, den ‚zweiten Tod‘ zu sterben (d.h.: verdammt zu werden; Offb 20,6 und 21,8) – und immer, wenn er schlafen dürfte, gelingt es ihm kaum.

wahrnehmen; nur er kann sie immer wieder sehen – vor allem: Er kann sie auch hören. Richalm weiß deshalb, dass das Schnarchen seiner Mitbrüder im *dormitorium* gar nicht von diesen selbst erzeugt wird, sondern von Dämonen, um den Schlaf der anderen Mönche zu stören (vgl. Richalm 2009, cap. 64 [78.11–19]). Weil nämlich die Dämonen den menschlichen Körper vollständig umgeben und sich ihm unsichtbar in der Form eines zweiten Körpers anlegen, können sie auf diese Weise auch eine Simulation der menschlichen Schallproduktion erzeugen. Schnarchen, Stöhnen, Seufzen, Husten, Niesen und alle anderen menschlichen Geräusche nutzen die Dämonen aber nicht nur als akustische Mittel zur Störung der klösterlichen Disziplin und der meditativen Konzentration nach innen (z.B. Richalm 2009, cap. 6 [15.4–6]), sondern zugleich auch als Medium ihrer Kommunikation untereinander. Und da ja der physische Raum angefüllt ist mit Geistern, die zugleich den sozialen Raum der Menschen verdoppeln, ist auch ihre Kommunikation ubiquitär: Jedes Schallereignis, jedes Geräusch, jeder Klang ist potenziell Geisterrede.³³ Erstaunlicher noch als Richalms visionäre Begabung ist insofern vielleicht nicht nur sein Wissen um diese Geisterrede, sondern auch seine Fähigkeit, sie zu verstehen. Darüber hinaus hört er an der Rede der Menschen die in der selben Schallform geführte dämonische Kommunikation mit – und das betrifft sogar seine eigenen, im *Liber Revelationum* aufgezeichneten dialogischen Wortwechsel. So berichtet sein Gesprächspartner, er habe einmal mit Bezug auf die Dämonen gesagt *Ipsi multum instant* [„Sie bedrängen uns sehr“] und kurz darauf erklärt, seine Worte seien zugleich Worte eines Dämons gewesen, welche dieser mit seiner, Richalms Stimme simultan einem Mit-Dämon gegenüber geäußert habe.³⁴

Auf der Ebene der dämonischen Kommunikation wird also gleichzeitig dieselbe Aussage gemacht wie in der Kommunikation der Mönche, allerdings ist dabei die Referenzialisierung von Subjekt und (implizitem) Objekt selbstverständlich invertiert: Die Dämonen verständigen sich simultan mit lautlich identischer Rede über einen entgegengesetzten Sachverhalt, nämlich *ihre* Bedrohtheit durch die Menschen. Tatsächlich wird in Richalms Vorstellung eines dämonischen Paralleluniversums, das die Menschenwelt physisch umschließt und sozial verdoppelt,³⁵ nicht nur das

33 Vgl. Richalm 2009, cap. 45 (57.2–3): *Quid est profundius, quid occultius, quam quod omnis sonus a spiritibus est?* [„Was ist tiefgründiger und geheimnisvoller als die Einsicht, dass jeder Klang von den Geistern kommt?“].

34 Richalm 2009, cap. 10 (17.18–24): [...] *inter alia* [...] *michi ait: „Ipsi multum instant.“ Et paulo post: „Videte“ ait, „verba illa, que iam protuli dicendo Ipsi multum instant, verba fuerunt demonis, quibus ad alium loquebatur mea voce et meis verbis eisdem Ipsi multum instant; hoc scilicet indicans ei, quia nos multum instaremus hiis tractandis.*

35 Schmitt 2021, 244, spricht mit Allusion auf gegenwärtige mediale Technik zurecht von einer „réalité augmentée“.

körperliche Sein unsicher, sondern auch die kommunikative Interaktion und damit die soziale Kohärenz.³⁶

Man kann darin natürlich die Pathologie eines paranoiden Wahns sehen, in dem sich individuell die generelle Irrationalität des mittelalterlichen Teufelsaberglaubens spiegelt. So hat George Frazer den *Liber revelationum* verstanden, und Frazers Deutung verdankt Richalm immerhin einige Auftritte in literarischen Werken beispielsweise von Elias Canetti, William Gaddis und Salman Rushdie (vgl. Schmidt 2009, XLV–XLVI). Die historische Signifikanz des Textes lässt sich aber womöglich besser und präziser fassen, wenn man erkennt, dass Richalm ein Vigilanzmodell ausmaginiert, das in Caesarius' *Dialogus miraculorum* bereits angelegt ist: Im *Dialogus* macht die narrativ entworfene Erweiterung des Vigilanzregimes, das Beobachtungsmöglichkeiten auf der Schwelle zur Transzendenz integriert, zwar eine Optimierung sozialer wie institutioneller Kontrolle bis in den Schlaf hinein vorstellbar, aber die Steigerung der seelischen und körperlichen Disziplinierung lässt sich kaum noch an einer absoluten Normativität ausrichten; sie stößt an die institutionelle Grenze der Klostersgemeinschaft, indem sie diese auf den konstitutiven Grund ihrer Institutionalität, die Unmittelbarkeit der Seele zu Gott, zurückwirft. Eine weitere Intensivierung des Transzendenzbezugs über diese Grenze hinaus würde die Institution obsolet werden lassen. Richalms ‚Enthüllungen‘ machen etwas Anderes vorstellbar: Die konsequente Durchsetzung von Vigilanz wird nicht als administrative Umsetzung transzendenter Allmacht durch die Engelshierarchien – und damit als Projektion idealer Zentralherrschaft – imaginiert (vgl. Agamben 2007), sondern als übersteigernde Verdopplung immanenter Machtverhältnisse auf der Schwelle zur Transzendenz. Vor den metaphysisch generalisierten Ordnungsgrund schiebt sich dabei eine totalisierte Physik dämonischer Mächte und der permanente Agon zwischen guten und bösen Geistern.³⁷

³⁶ Das zeigt sich performativ auch an Störungen des Gesprächs zwischen Richalm und seinem Dialogpartner; so berichtet dieser etwa, Richalm habe einmal davon gesprochen, dass Dämonen zwischen ihnen beiden Feindschaft stiften wollten, und mitten in seiner Antwort darauf habe er niesen müssen, was Richalm sofort als dämonische Manipulation erkannt haben will (Richalm 2009, cap. 6 [14.7–17]). An anderer Stelle unterbricht Richalm sich selbst, weil er einen Dämon gehört hat, der das Gespräch unterbrechen will. Sein protokollierender Dialogpartner will den Dämon daraufhin mit seinem Schreibgerät zurückstoßen, doch Richalm hält das für nutzlos, denn an solchen Aktionen seien ja immer sehr viele Dämonen beteiligt (cap. 22 [27.15–28.4]). Auch die Kommunikation der guten Geister mit den Menschen wird durch dämonische Attacken unterbrochen: Ein Mitbruder, der sich andauernd räuspert und grunzt, wird durch diese dämonisch verursachten Laute daran gehindert, die Anrufungen eines guten Geistes zu hören (cap. 7 [15.7–17]).

³⁷ Bezeichnenderweise ist die Geste des Bekreuzigens, ansonsten ja probates Mittel der sakralmagischen Abwehr diabolischer oder dämonischer Bedrohungen, das deren ephemere Körperlichkeit instantan auflösen kann, bei Richalm selbst physikalischen Gesetzmäßigkeiten unterworfen:

Während etwa bei Caesarius das Gegenüber sozialer Interaktion, Kommunikation und Beobachtung immer auch der wandlungsfähige Teufel in menschlicher Gestalt sein könnte und diese Potenzialität einen Appell zu erhöhter Wachsamkeit in der Alltagspraxis bekräftigt,³⁸ ist bei Richalm jedem sozialen Geschehen eine zweite, verborgene, aber aktuelle Wirklichkeit eines sich simultan vollziehenden dämonischen Geschehens hinterlegt. Die Imagination eines solcherart totalisierten dämonischen Überwachungs- und Versuchungsapparats verschärft allerdings kaum einen moralisch begründeten Disziplinierungsdruck; vielmehr akzentuiert Richalm die Rückkoppelung der moralischen Labilität des Menschen an den simultan ausgetragenen Konflikt zwischen Dämonen und Engeln. Den daraus resultierenden Effekt der De-Responsibilisierung formuliert Richalm als Erfahrung einer Verunsicherung des Selbst. Alles Gute in Rede und Handlung, so Richalm, wird von guten Geistern bewirkt, alles Üble aber von den bösen Geistern. Er wisse deshalb kaum noch, welche Aussagen eigentlich von ihm selbst getätigt werden.³⁹

Die dämonische Hypervigilanz führt allerdings nicht nur zur Verunsicherung der moralischen Zurechenbarkeit, sondern bietet offenbar dem, der sie durchschaut, auch Chancen, sich den institutionellen Mechanismen der Klosterdisziplin zu entziehen. Dies legt das neunte Kapitel der *Revelationes* nahe (vgl. Richalm 2009, cap. 9 [16.14–17.17]), in dem Richalm zunächst erklärt, dass die Dämonen besonders den *magistri* und *prelati* zusetzen, weil deren Verstöße gegen die Klosterdisziplin den anderen als Rechtfertigung für eigene Nachlässigkeit dienen können. Deshalb wird er im Chor durch kollektive dämonische Anstrengung dazu gebracht, einzuschlafen: Eine Armee von Dämonen bläst mit aller Kraft auf seine Augen, um ihm die Lider zuzudrücken. Andere Dämonen jedoch versuchen nicht, ihn selbst einschlafen

Ihr Wirkungsgrad hängt von der Quantität der Dämonen ab, gegen die sie eingesetzt wird. Manchmal umgeben sie den Körper dicht wie eine *testudo* (Schildkrötenpanzer, Schale, auch militärisch: Schutz- oder Schilddach), so dass kein Lufthauch durchdringen kann – und, so wäre zu ergänzen, auch die magische Physik der Kreuzgeste wirkungslos bleibt (Richalm 2009, cap. 15 [21.17–21]). Nach derselben Logik erhofft Richalm sich höhere Schutzwirkung gegen dämonisch induzierte *tristitia* von ununterbrochener Wiederholung des Kreuzzeichens (cap. 21–22 [26.20–27.14]).

³⁸ Unter diesem Aspekt entfaltet das Teufelsphantasma womöglich allgemein eine nachhaltigere sozio-kulturelle Wirkung als durch die Konfrontation mit der monströsen Horribilität des ‚Leibhaftigen‘ und die Angst vor Höllenstrafen; vgl. Goetz 2016, 234, für den die Wandlungsfähigkeit des Teufels „von ‚hinten‘ gelesen“ bedeutet, „daß man (bekannte) Menschen für den Teufel oder Dämonen halten konnte oder daß diese von den Bekannten Besitz ergriffen oder deren Gestalt angenommen hatten. Das machte gerade die Subtilität und Gefährlichkeit ihres Wirkens aus, so daß man nirgends vor ihren Anfechtungen sicher sein konnte: Jeder Mensch konnte vom Teufel besessen oder ein verkleideter Teufel sein; in jedem Menschen konnte man jederzeit den Teufel vermuten.“

³⁹ Richalm 2009, cap. 15 (21.21–22.2): *Intantum autem quidquid boni loquimur et agimus, bonorum est spirituum, et quidquid mali, malorum, ut pene nesciam iam, quid ego per memetipsum loquar.*

zu lassen, sondern die Wahrnehmung der anderen Mönche zu täuschen: Sie schweben vor Richalms Nase und erzeugen ein Schnarchgeräusch, das die Mitbrüder ihm selbst zuschreiben müssen und bei ihnen fälschlich die Vorstellung hervorruft, er schlafe.⁴⁰ Sein Dialogpartner fragt nach: Oft höre er, wie Richalm im Chor Geräusche von sich gebe wie jemand, der schläft oder seufzt oder von harter Arbeit erschöpft ist. Und Richalm bestätigt: Ja, das stimmt. Das bin nicht ich, das machen die Dämonen.

Man mag das als durchschaubare Selbstentlastung Richalms gegen den Verdacht der *accidia* deuten, den seine durch chronische Schlaflosigkeit bedingte Müdigkeit hervorruft (vgl. Schmidt 2019, XIV). Aber zugleich ist darin eine ‚institutionentheoretische‘ Pointe zu erkennen. Kommt bei Caesarius die Optimierung der Klosterdisziplin durch ein ‚integriertes‘ Vigilanzregime an ihre Grenzen, wenn sich zwischen Schlaf und wachem Bewusstsein die unverfügbare Unmittelbarkeit der Seele zu Gott als Bedingung und zugleich als Beschränkung der Institutionalisierung abzeichnet, so treibt Richalms Phantasma hypervigilant totalisierter Beobachtungs- und Machtverhältnisse eine andere Möglichkeit der Relativierung von Institutionalität hervor: nicht im forcierten ordnungs(ent)gründenden Bezug auf unbeobachtbare Transzendenz, sondern durch das Reflexivwerden einer totalisierten dämonischen Beobachtbarkeit, die den konstitutiven Transzendenzbezug in Richalms Ordnungsentwurf substituiert. Privilegierte Einsicht in die dämonische Verdopplung der Weltverhältnisse, wie Richalm sie für sich reklamiert, ermöglicht es ihm nicht nur, das eigene Selbst von der eventuell manipulierten Beobachtbarkeit seiner sozialen *persona* abzulösen und es auf diese Weise dem disziplinierenden Zugriff zu entziehen;⁴¹ sie impliziert zudem die Möglichkeit, prinzipiell jederzeit die Evidenz des äußerlich und öffentlich beobachtbaren sozialen Geschehens anzuzweifeln und die Realität als imaginäre Konstruktion zu entlarven, hinter der sich eine universale ‚alternative Faktizität‘ verbirgt. In der radikalen Konsequenz, mit der Richalm das klösterliche Vigilanzregime ins Dämonische übersteigert, kündigt sich unter diesem Aspekt ein ‚Schlaf der Vernunft‘ an, dessen Gefährlichkeit für die institutionellen Fundamente einer sozialen Ordnung freilich historisch erst sehr viel später offenkundig wird.

⁴⁰ Richalm 2009, 16.22–23. Da Richalm die Absprachen der Dämonen mithören kann, gelingt es ihm mitunter auch, den Angriff erfolgreich abzuwehren (vgl. cap. 17 [23.23–24.8]).

⁴¹ Diese Chance einer – nur negativ bestimmten – subjektiven Selbsterhaltung als ‚dialektische‘ Konsequenz des durch Richalms imaginäre Weltverdopplung enorm gesteigerten Disziplinierungsdrucks scheint mir in seinem Text deutlich profiliert. Der *Liber revelationum* präsentiert „A Soul Besieged“ (Titel des einschlägigen Abschnitts bei Newman 2021, 219), aber er ist nicht lediglich „[o]ne of the most peculiar accounts of endangered personhood“ (219), sondern wirkt dieser Gefahr offenbar zugleich entgegen.

Literatur

- Albertus Magnus (1894). *Opera omnia*. Bd. 27: *Commentarii in secundum librum Sententiarum*. Hg. von Auguste Borgnet. Paris.
- Alexander de Hales (1930). *Summa theologica*. Bd. 3: *Secunda pars secundi libri*. Hg. von Bernardinus Klumper. Quaracchi.
- Caesarius von Heisterbach (2009). *Dialogus miraculorum*. *Dialog über die Wunder*. Eingeleitet von Horst Schneider. Übers. und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. 5 Bde. Turnhout.
- Richalm von Schöntal (2009). *Liber revelationum*. Hg. von Paul Gerhard Schmidt. Hannover.
- Thomas von Aquin (1953). *Summa theologica*. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe. Bd. 18: *Recht und Gerechtigkeit*. Kommentiert von A.F. Utz. Heidelberg / München / Graz / Wien / Salzburg.
- Agamben, Giorgio (2007). *Die Beamten des Himmels. Über Engel, gefolgt von der Angelologie des Thomas von Aquin*. Aus dem Italienischen übers. und hg. von Andreas Hiepmo. Frankfurt am Main.
- Breitenstein, Mirko (2018). „Living with Demons. The Horror of the Beyond as a Challenge of Life in the Middle Ages“. In: Gert Melville und Carlos Ruta (Hgg.), *Experiencing the Beyond. Intercultural Approaches*. München / Wien, 121–137.
- Brendecke, Arndt (2018): „Attention and Vigilance as Subjects of Historiography. An Introductory Essay“. In: Arndt Brendecke und Paola Molino (Hgg.), *The History and Cultures of Vigilance. Historicizing the Role of Private Attention in Society*. Special Issue of *Storia della Storiografia* 74, 17–27.
- Brendecke, Arndt (2020). „Warum Vigilanzkulturen? Grundlagen, Herausforderungen und Ziele eines neuen Forschungsansatzes“. In: *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs 1369 ‚Vigilanzkulturen‘* 1, 10–17.
- Bruce, Scott G. (1999). „Lurking with spiritual Intent“. Note on the Origin and Functions of the Monastic Roundsman („Circator“). In: *Revue Bénédictine* 109, 75–89.
- Burkhardt, Julia und Isabel Kimpel (2021). „Tugend, Laster, Strafe. Die ‚Wunderbücher‘ des Caesarius von Heisterbach als anwendungsorientierte Theologie“. In: *Analecta Cisterciensia* 71, 83–118.
- Cardelle de Hartmann, Carmen (2007). *Lateinische Dialoge 1200–1400. Literaturhistorische Studie und Repertorium*. Leiden.
- Dinzelbacher, Peter (1996). *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*. Paderborn / München / Wien / Zürich.
- Friedrich, Udo (2020). „Mythische Narrative und rhetorische Entscheidungskalküle im ‚Dialogus miraculorum‘ des Caesarius von Heisterbach“. In: Helene Basu, Bruno Quast und Martina Wagner-Egelhaaf (Hgg.), *Mythen und Narrative des Entscheidens*. Göttingen, 23–45.
- Gadebusch Bondio, Mariacarla, Mark Hengerer, Ralf Kölbel und Susanne Lepsius (Hgg. 2023). *Techniken der Responsibilisierung. Historische und gegenwartsbezogene Studien*. Hannover.
- Giangiobbe, Julie (2013). *L'Acédie. Essai d'un devenir existentiel au contrepoint de l'ennui*. Clermont-Ferrand.
- Giangiobbe, Julie (2016). „Qu'est-ce que l'acédie?“. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63, 5–23.
- Goetz, Hans-Werner (2016). „IV: Die Geschöpfe: Engel, Teufel, Menschen“. In: Ders., *Gott und die Welt. Religiöse Vorstellungen des frühen und hohen Mittelalters*. Teil I, Bd. 3. Berlin.
- Graf, Klaus (2009). „Neues zu Richalm von Schöntal“. In: *Archivalia*. <http://archiv.twoday.net/stories/5680268> (01. März 2025).
- Hlatky, Jasmin Margarete (2015). „On a Former Mayor of Deventer: Derick van den Wiel, the ‚Devotio moderna‘ and the Middle Dutch Translation of the ‚Dialogus miraculorum‘“. In: Victoria Smirnova, Marie Anne Polo de Beaulieu und Jacques Berlioz (Hgg.), *The art of Cistercian persuasion in*

- the Middle Ages and beyond: Caesarius of Heisterbach's 'Dialogue on miracles' and its reception.* Leiden / Boston, 213–226.
- Larue, Anne (2001). *L'autre mélancolie. „Acedia“ ou les chambres de l'esprit.* Paris.
- Melville, Gert (2011). „Im Spannungsfeld von religiösem Eifer und methodischem Betrieb. Zur Innovationskraft der mittelalterlichen Klöster“. In: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften* 7, 72–92.
- Melville, Gert (2012). *Die Welt der mittelalterlichen Klöster. Geschichte und Lebensformen.* München.
- Newman, Barbara (2021). *The permeable self. Five medieval relationships.* Philadelphia.
- Post, Werner (2011). *Acedia – Das Laster der Trägheit. Zur Geschichte der siebten Todsünde.* Freiburg / Basel / Wien.
- Schmidt, Paul Gerhard (1995). „Von der Allgegenwart der Dämonen. Die Lebensängste des Zisterziensers Richalm von Schöntal“. In: *Literaturwissenschaftliches Jahrbuch* 36, 339–346.
- Schmidt, Paul Gerhard (2009). „Einleitung“. In: Richalm von Schöntal: *Liber revelationum.* Hg. von Paul Gerhard Schmidt. Hannover, IX–LXXIV.
- Schmidt, Paul Gerhard (2014). „L'abbé Richalm de Schöntal placé sous la haute surveillance des démons“. In: Dominique Barthélemy und Rolf Große (Hgg.), *Moines et démons. Autobiographie et individualité au Moyen Âge (VIIe–XIIIe siècle).* Genève, 169–176.
- Schmitt, Jean-Claude (2021). *Le cloître des ombres.* Suivi de la traduction française du ‚Livre des Révelations‘ de Richalm de Schöntal avec la collaboration de Gisèle Besson. Paris [Seitenzahlen nach der digitalen Version (Kindle)].
- Schneider, Horst (2009). „Einleitung“. In: Caesarius von Heisterbach: *Dialogus miraculorum. Dialog über die Wunder.* Eingeleitet von Horst Schneider. Übers. und kommentiert von Nikolaus Nösges und Horst Schneider. Bd. 1. Turnhout, 9–103.
- Seifert, Hans-Ulrich (2000). „Schlafen“. In: *Thesaurus Proverbiorum Medii Aevi* 10, 96–108.
- Smirnova, Victoria, Marie Anne Polo de Beaulieu und Jacques Berlioz (Hgg. 2015). *The art of Cistercian persuasion in the Middle Ages and beyond. Caesarius of Heisterbach's Dialogue on miracles and its reception.* Leiden / Boston.
- Theunissen, Michael (1996). *Vorentwürfe von Moderne. Antike Melancholie und die Acedia des Mittelalters.* Berlin.
- Wagner, Fritz (2009). „Teufel und Dämonen in den Predigtexempeln des Caesarius von Heisterbach“. In: Ders., *Mente caelum inhabitans. Kleine Schriften zur Philologie und Geistesgeschichte des Mittelalters.* Göppingen, 181–192.
- Wenzel, Siegfried (1967). *The Sin of Sloth. Acedia in Medieval Thought and Literature.* Chapel Hill.
- Wetzel, René (2023). „.... das dien sin leben ein spiegel und ein bild si. Die Metaphorik monastischer und feudaler Responsibilisierungskonzepte zwischen Selbstverantwortung und Fremdbestimmung“. In: *Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik* 53, 543–564.
- Wolkenhauer, Anja und Francesco Zanella (2019). „Schlaf“. In: *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* 29, 859–884.

