

# Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter.

Von

Prof. D. Hermann Weingarten  
in Marburg.

Paulus von Theben, der „erste Eremit“, und der heilige Antonius als die Stifter des Mönchtums, die Entstehung desselben in den Verfolgungszeiten der Kirche unter Decius und Diocletian, sein ursprünglicher Charakter als eine friedliche Art der Selbstaufopferung an Stelle des Märtyrertums nach dem plötzlichen Stillstand der Verfolgungen <sup>1)</sup> gehören zu den unbestrittenen Annahmen auch der neueren Kirchengeschichte. Eine genauere Prüfung freilich der Grundlagen, auf welchen jene Traditionen beruhen, führt zu ganz anderen Ergebnissen.

I. Für Paulus von Theben und die Romantik der unentdeckbaren Felsengrotte der unteren Thebais, in die er sich vor den Gefahren der Decianischen Zeit geflüchtet, 250, in seinem 16. Lebensjahr, — rostige Ambosse, Hämmer und Prägezeug erinnerten noch an die Falschmünzer, die zur Zeit der Cleopatra

---

<sup>1)</sup> Wie noch jüngst Gass (Optimismus u. Pessimismus, 1876, S. 71) die Genesis des Mönchtums dargestellt hat. Von der früheren Literatur sei hier nur Mangolds Marburger Habilitationschrift „De monachatus originibus et causis“ (1852) erwähnt, mit der in dem Zurückgehen auf das Therapeutentum auch Gass in seinem Ueberblick über das Mönchtum und dessen unermessliche Literatur in Herzogs Real-Encycl. Bd. IX übereinstimmte.

dort gehaust, eine uralte Palme überschattete, ein hier entspringender, bald wieder verschwindender Bergquell bewässerte den sicheren Ort <sup>1)</sup> — für dies Alles liegt die alleinige Gewähr in der Schrift des Hieronymus „De vita Pauli Monachi“ <sup>2)</sup>. In dem Charakter und Inhalt derselben ist zugleich das Urtheil über ihren geschichtlichen Werth enthalten.

Neunzig Jahre alt, also erzählt uns Hieronymus, war Antonius in seiner Wüste geworden, und dachte bei sich, es gäbe keinen vollkommeneren Mönch als er selbst. Da ward ihm in einer Nacht geoffenbart, fern von ihm lebe ein viel grösserer, den solle er aufsuchen. Bei Tagesanbruch macht sich Antonius auf, ohne zu wissen, wohin. Schon ist es Mittag geworden und er will, als die Sonne über ihm kocht, fast verzagen, da weist ihm ein Centaur, halb Mensch, halb Ross — und Hieronymus will es unentschieden lassen, ob der Teufel oder ein Monstrum der Wüste — den weiteren Weg. Darauf tritt ihm ein Satyr entgegen, der ihn bittet, er möchte für ihn beten, und dann in die Luft verschwindet, wie vor ihm der Centaur. Endlich, am Morgengraun des dritten Tages, wird Antonius durch eine Wölfin zu einer Höhle, geheimnisvoll verborgen am Fuss des Berges, geleitet. Leise, mit angehaltenem Atem, schreitet er in der Finsternis der Höhle vor, bis endlich aus der äussersten Tiefe Licht ihm entgegenstrahlt. Aber da strauchelt er über einen Stein, fällt, und vom Geräusch erschreckt, wirft der heilige Paulus die Türe zu. Von Sonnenaufgang bis zur sechsten Stunde und noch länger muss Antonius bitten, dass ihm aufgetan werde, aber erst auf seine Drohung, er werde hier vor seiner Türe sterben, öffnet Paulus und die beiden greisen Heiligen — denn Paulus war 113 Jahre alt — fallen sich um den Hals. Unter frommen Gesprächen treten sie vor die Höhle, an die Quelle unter dem Palmbaum. Während nun Paulus sich bei Antonius erkundigt, wie es in der Welt aussehe (c. 10: „an in antiquis

<sup>1)</sup> Auch noch bei Burckhardt, Zeit Constantins (1853) S. 433.

<sup>2)</sup> Bei Migne, Patr. lat. T. XXIII; Ed. Martianay IV, 2. Vallarsi war mir nicht zugänglich. — Die griechischen Uebearbeitungen (Act. SS. Boll. Jan, I, 602) sind wertlos.

urbibus nova tecta consurgant, quo mundus regatur imperio“) fliegt ein Rabe herbei und legt ein ganzes Brot zu seinen Füßen nieder. „Sieh da“, ruft Paulus aus, „sechzig Jahre schon bringt mir der Rabe täglich ein halbes Brot, aber bei deiner Ankunft, militibus suis Christus duplicavit annonam.“ Doch darüber, wer das Brot anbrechen soll, geraten sie in einen Wettstreit der Gastfreundschaft und Demut, der bis zum Abend dauert. Zuletzt vereinigen sie sich dahin, dass sie sich gegenüber setzen, beide das Brot in die Hand nehmen, jeder sich nach seiner Seite zurücklehnen und, was dann in seinen Händen bleibt, geniessen soll. Also tun sie und bringen dann die Nacht im Gebet zu. Am kommenden Morgen kündigt Paulus dem Antonius an, heute werde er sterben. Aber Antonius müsse ihn verlassen und solle nur hernach seinen Leichnam mit dem Mantel bedecken, den er vom Athanasius erhalten. Erschreckt über die wunderbare Kunde, die Paulus von diesem Geschenk besitzt, begiebt sich Antonius auf den Rückweg; da erscheint ihm, in der Frühe des zweiten Tages, Paulus, hellleuchtend wie von schneeweissen Gewändern, von Engeln, Propheten und Aposteln umgeben, gen Himmel fahrend. Antonius fällt zur Erde und betet an, dann kehrt er zurück, um den Leichnam zu bestatten. Aber ihm fehlt ein Grabscheid; da stürzen mit fliegenden Mähnen zwei Löwen herzu, doch schweifwedelnd legen sie sich zu seinen Füßen nieder, und nach erschütterndem Klagegebrüll wühlen sie mit ihren Tatzen das Grab für den heiligen Paulus auf. Dann bitten sie den Antonius um seinen Segen und gehen auf sein Geheiss in ihre Wüste zurück. Antonius aber legte den Paulus in dies Löwengrab und trug fortan die Tunica, die dieser sich aus Palmenblättern zusammengenäht hatte.

Wo ist in dieser ganzen Vita Pauli Monachi auch nur Eine Spur geschichtlicher Wahrheit, von dem ersten mythischen Ausgangspunkte an, der Wüstenfahrt des Antonius ins Blaue hinein, auf Grund einer nächtlichen Offenbarung, mit den Centauren und Faunen als Wegweisern, bis zu dieser Himmelfahrt und Bestattung des Paulus? Schon Zeitgenossen haben deshalb diesen „ersten Eremiten“ für eine blosser Er-

findung seines Biographen erklärt, wie Hieronymus selbst mit souveräner Verachtung solcher Kritik zugesteht, als er die schon in der Zueignung des Paulus von Theben an „Paulum senem Concordiae“ angekündigten<sup>1)</sup> anderen Kinder seiner Phantasie, nur noch reicher ausgestattet, übers Meer sandte, den heiligen Hilarion von Gaza und den Syrer Malchus. Und in der Tat, die Existenz des Paulus von Theben ist durch nicht ein einziges anderes Zeugnis verbürgt. Vor Hieronymus weiss niemand etwas von ihm; die dem Athanasius zugeschriebene Biographie des Antonius redet mit keiner Silbe weder von diesem Paulus noch von seiner Begegnung mit Antonius, und wenn die tendentiösen abendländischen Geschichtsschreiber des Mönchtums, wie Johannes Cassianus und Sulpicius Severus, den Namen des Paulus im Zusammenhang mit Antonius nennen, so tun sie es nur, indem sie dem Hieronymus nachsprechen<sup>2)</sup>; existirt aber hat dieser Paulus nie. Ueberhaupt, von einem geschichtlichen Kern jener Schrift des Hieronymus kann man nur dann reden, wenn man ihren literarischen Charakter vollständig verkennt und einen Roman zu einem frommen Tractätchen verwässert<sup>3)</sup>. Denn

1) Ep. X: „Si hoc munusculum placuerit, habemus etiam alia condita, quae cum plurimis orientalibus mercibus ad te, si spiritus Sanctus afflaverit, navigabunt.“ Die Skepsis der Zeitgenossen im prologus zur Vita S. Hilarionis: „qui olim detrahentes Paulo meo, nunc forte detrahent Hilarioni . . . ut qui semper latuit, non fuisse“.

2) Vgl. Jo. Cassianus, Collat. XVIII, 6; Sulpic. Sev., Dial. I, 11; in beiden Stellen nur der Name des Paulus genannt. Wie viel künstliche Mühe man sich gegeben, das Schweigen der Biographie des Antonius über Paulus zu erklären, kann man auch aus der Anm. zu Cassians Coll. IX, 31 (Lips. 1733) ersehen. — Auch der Amathas, der im Prolog der Vita Pauli Monachi, als Schüler des Antonius und als der figurirt, der den Antonius begraben habe, ist dem Biographen des Antonius ganz unbekannt, und über seine andere angebliche Autorität, den Macarius, lässt uns Hieronymus vollends in Stich. Welchen Macarius meint er, könnte man fragen, wenn Hieronymus nicht eben diese Gewährsmänner einfach, wie auch das Uebrige, erfunden oder vorgeschoben hätte. — Die anderen späteren Citate für Paulus von Theben bei Tillemont, Mém. eccles. (in der Venet. Ausg. von 1732. 4<sup>o</sup>) VII, 670.

3) Wie Zöckler gethan hat — Hieronymus (1865) S. 59—63 — trotz der Zugeständnisse S. 387 f.

die geschickt verhüllte Absicht des Hieronymus war hier nicht, möglichst erbaulich, sondern möglichst pikant zu sein <sup>1)</sup>, und seine *Vita primi eremitae* ist nur eine Nachbildung beliebter Romane der römischen Kaiserzeit und will wie diese beurteilt sein. Es ist dieselbe Rücksicht auf den Charakter dieser übersättigten alten Welt, die nur noch durch die stärksten sinnlichen Reizungen, durch Abenteuerliches und Schauriges vorübergehend aufgeregt werden konnte, welche die milesischen und die späteren erotischen Erzählungen beherrscht, von der auch Hieronymus Tendenz und Mittel für ein gut Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit sich hat dictiren lassen, nur dass er mit den heidnischen seine Mönchsphantasien sich vermischen und wetteifern lässt. Gleich der Eingang der *Vita Pauli* trägt, ganz nach der Schablone der antiken Erotik, den Charakter mit Behagen ausgemalter raffinirter Lüsternheit; die eine der beiden hier sehr überflüssigen Märtyrergeschichten ist in ihren Einzelheiten fast wörtlich einer der lascivsten Episoden des Apulejus nachgebildet <sup>2)</sup>; die Wanderungen des Antonius, das wunderbare Zusammentreffen der beiden Greise in dem Felseneilande erinnern an ähnliches Wandern und Sichfinden in den Robinsonaden der alten Welt, wie Deinias und Derkyllis, die schon im Altertum viel verwerteten Vorbilder von „Paul et Virginie“, in den griechischen Romanen auf der Insel Thule sich zusammenfanden <sup>3)</sup>. Rein künstlerisch betrachtet, ist dem Hieronymus in diesem Erstlingswerk seiner syrischen Eremitage (zwischen 374—379) manches hübsche Stimmungsbild aus der Wüste gelungen; handelt es sich aber um die Treue der Gesinnung, so hat

1) Kommen doch, ausser der Frage nach den neuen Häusern in alten Städten und ausser dem Ausruf bei der Rabenmahlzeit, gar keine Aeusserungen des Paulus und ebenso wenig erbauliche Gespräche des Antonius in der Schrift vor!

2) Vgl. c. 3 der *Vita P. M.* mit Apulejus, *Metam.* II, 17, nur mit dem verschiedenen Ausgang, dass, während Lucius und Photis „inter mutuos amplexus animas anhelantes“, Hieronymus seinen namenlosen Märtyrer sich, um die Lust zu unterdrücken, die Zungenspitze abbeissen und sie der reizenden Versucherin, die auf ihm liegt, ins Gesicht spucken lässt.

3) Vgl. auch Photius, *Biblioth. cod.* 166.

uns Hieronymus selbst den Massstab in die Hand gegeben, in dem eignen Urtheil über seinen mit dem Paulus von Theben gleichzeitigen Brief ad Heliodorum <sup>1)</sup> und die ungemessen schwärmerische und von Tränen überfließende Verherrlichung des Mönchtums in demselben, den er später selbst nur als ein Product spielender rhetorischer Phantasie und Schule hinstellte <sup>2)</sup>).

In einer ernsten Geschichtsschreibung darf von Paulus von Theben als einer geschichtlichen Persönlichkeit und als einem Begründer des Mönchtums nicht mehr die Rede sein.

II. Lassen sich doch im dritten Jahrhundert überhaupt noch gar keine Spuren des Mönchtums finden. Denn jene Asketen des zweiten und dritten Jahrhunderts, mit ihrem Fasten, ihrer Ehelosigkeit, ihrem Eunuchentum, mit ihrem montanistischen Rigorismus oder ihren stoisch-christlichen Idealen, lebten mitten in der Gemeinde und in der Welt; und der erste Versuch, der, wohl gegen Ende des dritten Jahrhunderts, in diesen Kreisen gemacht wurde, sich vor der Welt zu verbergen, erfuhr, wie wir aus einer nachcyprianischen Schrift ersehen, eine strenge Zurückweisung seitens der Kirche <sup>3)</sup>. Wenn Eusebius von Cäsarea, der Kirchenhistoriker, in den Therapeuten Philos die Asketen seiner Zeit wiederfindet, so ist jetzt allgemein zugestanden, was schon Valesius erkannt hat, dass hier nur jene Asketen gemeint sind, die wir aus Athenagoras, Clemens von Alexandrien, Tertullian kennen. Dass

1) Ep. XIV Migne, V ed. Bened.

2) Ep. LII, 1 Migne, XXXIV Ben.: „sed in illo opere pro aetate tunc iusimus et calentibus adhuc Rhetorum studiis atque doctrinis, quaedam scholastico flore depinximus.“ — Dies schliesst nicht aus, dass Hieronymus nicht den Schein hat erwecken wollen, als gäbe er wahre Geschichte; darum der feierliche Eid am Anfang, mit dem er „Jesum anruft und seine heiligen Engel“ als Zeugen seiner Wahrhaftigkeit. Hieronymus war ein gewandter Journalist, aber er wollte als ein Heiliger gelten; wir beurteilen ihn nach jenem, er wollte nach diesem Gesichtspunkte beurteilt sein; und darum ist eine Rechtfertigung, wie sie Ebert (Literatur des Mittelalters [1874], Bd. I, S. 194, Anm. 3) versucht, unverständlich.

3) In der dem Cyprian untergeschobenen Schrift „De singularitate clericorum“ (in Hartels Ausg. der Werke Cyprians, Bd. III, S. 173 f.) finde ich die erste Spur eines versuchten Anachoretentums; c. 31: „adhuc

aber Eusebius, als er die ersten Bücher seiner Kirchengeschichte schrieb, nicht lange vor dem Jahr 324, noch von einem Mönchtum nichts wusste, geht zweifellos grade aus der Art hervor, wie er den christlichen Charakter von Philos Schrift „*Περὶ βίου θεωρητικοῦ*“ zu verteidigen versucht <sup>1)</sup>: gegen solche, die in dieser essenischen Zurückgezogenheit einen Gegensatz zur christlichen Lehre fanden, beruft er sich nur auf die Schilderung der apostolischen Gemeinde in der Apostelgeschichte, ihrer Armut und Gütergemeinschaft, nicht auf gleichzeitige Erscheinungen in der Christenheit selber; von einem christlichen Anachoretentum redet die Kirchengeschichte des Eusebius mit keinem Wort. Ebenso ist den anderen und späteren Schriften, allen seinen ausführlichen Beschreibungen des christlichen Aegyptens, der Biographie Constantins und dem Panegyricus auf ihn (verfasst zwischen 337 und 340, dem Todesjahr des Eusebius), das Mönchtum noch völlig unbekannt <sup>2)</sup>: eine Tatsache, die überaus befremden muss gegenüber der gewöhnlichen Darstellung, welche dem Mönchtum und vor allem dem heiligen Antonius eine grosse Rolle schon in den Tagen Constantins zuweist.

Denn von einigen Ereignissen, die in der dem Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii berichtet werden, und über welche ein Urteil möglich ist auch abgesehen von der allgemeinen Frage nach der Glaubwürdigkeit dieser Vita überhaupt, Begebenheiten, die ganz in das Gebiet der ausführlichsten

---

habeo quid mirari: cum videam de Christianis plerosque maritos et uxores continentiam destinantes domicilia singularia magis eligere . . . dicat nunc eunuchorum caritas, dicat ne forte in hac secessione magis conjugalibus caritas peccet . . .“

<sup>1)</sup> Eusebius, Hist. eccl. II, 17; vgl. Valesius zu dieser Stelle, p. 715 in der Ausg. Turin 1746 und Mangold a. a. O. S. 47—58. Ausserdem Valesius zu Eusebius, H. e. VII, 32. p. 326. Anm. 6.

<sup>2)</sup> Vgl. namentlich Vita Const. IV, 25 und De laudibus Const. c. XIII. Auch das doppelte Christentum der Dem. ev. I, 8, das vollkommene der Gottgleichen, geht nicht über den Gnostiker des Clem. Alex. als einen *ἐν σαρκὶ περιπολῶν θεός* hinaus, im letzten Grunde nicht über die Stoiker, wie wir sie aus Diogenes Laertius (VII, 119: *θεῖους εἶναι τοὺς σοφοὺς* u. s. w.) und aus Seneca (z. B. ep. 31 der Weise deum in corpore humano hospitantem) kennen. Ueber Narcissus (Eus. H. e. IV, 9) hernach.

Berichte des Eusebius fallen — kann man zuversichtlich behaupten, wären sie geschichtlich, Eusebius hätte sie wissen müssen und würde sie nicht übergangen haben. So die Scene zu Alexandria in der Verfolgung des Maximinus, welcher der Bischof Petrus von Alexandria zum Opfer fiel, wo Antonius, dem Ausweisungsbefehl des Richters ins Angesicht trotzend, das Martyrium suchte, aber nicht fand <sup>1)</sup>. Eusebius redet wiederholt von der Hinrichtung des Petrus, einmal sehr ausführlich <sup>2)</sup>, aber er kennt nur hingepferte Bischöfe Aegyptens; die glänzende Zeugenrolle des Antonius und seiner Mönche würde er sich gewiss nicht haben entgehen lassen. Ebenso wenig das angebliche zweite Auftreten des Antonius in Alexandria gegen den Arianismus <sup>3)</sup>. Und hätte Eusebius, der so sorgsam alle christlich deutbaren Züge aus Constantins Leben zusammengetragen hat, nichts von dem Briefwechsel zwischen dem Kaiser und dem Antonius erfahren haben sollen, zumal wenn wirklich Constantin an diesen als seinen Vater geschrieben und Antonius an den Kaiser jene aller Kirchenpolitik Constantins hohnsprechende Bussepistel als Antwort hätte ergehen lassen, über welche Männer wie Constantin und Constantius sich gefreut haben sollen? <sup>4)</sup> Wie will es sich reimen, dass Constantin und seine Söhne den Antonius wie einen Vater geehrt hätten <sup>5)</sup> und dass bei Eusebius sich nicht einmal der Name des Antonius findet? ebenso wenig, wie Sache und Name des Mönchtums, trotz seiner Begeisterung für Askese! Ein um so rätselhafteres Schweigen gegenüber der wiederholten Versicherung des Eusebius, sorgsam alle Zeugen der Wahrheit aus seinem Zeitalter vorzuführen <sup>6)</sup>.

---

1) Vita Antonii (in der Benedictiner-Ausg. der Werke des Athanasius [Paris 1698] I, II) c. 46.

2) Hist. eccl. VII, 32; VIII, 13; IX, 6.

3) Vita Antonii c. 69; von den Benedictinern (in der Vita Athanasii, vor dem I. Teil des I. Bandes, p. XX) willkürlich in das Jahr 334 versetzt.

4) Vita Antonii c. 81.

5) Ibid.

6) Z. B. Ende des VII. Buches der Kirchengeschichte. — Es ist fast leichtfertig, wenn Schaff (Gesch. der alten Kirche, 1867) S. 585

Allerdings in dem Chronicon des Eusebius begegnet uns zwei Mal der Name des Antonius, aber nicht in dem ursprünglichen Bestandteil des Werkes, sondern nur in der selbständigen Fortsetzung des Hieronymus. Weder die griechischen und armenischen Ueberreste der Chronographia, auch nicht die nach Scaliger so genannten Excerpta latina Barbari <sup>1)</sup> daraus, noch die eusebianischen Zeittafeln nennen den Antonius; erst Hieronymus hat in dem Teil, der nach seiner eignen Vorrede sein ausschliessliches Werk ist <sup>2)</sup>, da er nicht nur „interpres“, sondern auch „scriptor“ sein wollte, den Antonius und den Paulus von Theben und mit beiden zugleich eine literarische Reclame für sich selbst eingeschaltet. Daher hat es gar keinen geschichtlichen Wert, wenn wir in seiner um 380 abgefassten Chronologie zur 279. Olympiade (c. 335) die Bemerkung finden: „Constantinus cum liberis suis honorificas ad Antonium litteras mittit“, und zur 284. Olympiade, in welche Hieronymus die 355 gehaltene Synode zu Mailand verlegt: „Antonius monachus CV aetatis anno in heremo moritur, solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebeo mirae beatitudinis uiro referre cuius exitum brevi libello explicuimus“ <sup>3)</sup>. Denn die Quelle für diese Angaben, deren Datirung natürlich rein willkürlich ist, — wie denn auch alle die in der Kirchengeschichte gläubig fortgepflanzten Jahreszahlen für den heiligen Antonius, sein Geburtsjahr 251, sein Todesjahr 356, allein auf diesem unerschrockenen Hineingreifen des Hieronymus in die geduldige Welt der Zahlen beruhen — sind nur zwei Dichtungen, beide aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts, die eine, die schon besprochene, des Hieronymus selbst, die andere dem Athanasius zugeschrieben.

Betonen wir es, ehe wir zur Besprechung der letzteren

---

sagt: „Das ganze nicänische Zeitalter verehrte in Antonius einen Musterheiligen“, namentlich gegenüber den angeblichen Belegen bei Tillemont.

<sup>1)</sup> In dem 1875 herausgegebenen ersten Bande der Bearbeitung des Chronicon von Alfred Schoene.

<sup>2)</sup> Bei Schoene, Eus. chron. I, 3: „a Constantino autem supra dicto anno [XX Constantini] usque ad Consulatam Augustorum Valentis sexies et Valentiniani iterum, totum meum est“.

<sup>3)</sup> Eus. chronicon ed. Schoene II, 192. 195.

übergehen, noch einmal: die Zeitgenossen Constantins und des Eusebius kennen ein christliches Mönchtum noch nicht; damit allein fiele schon die Sage von seinem Ursprung in den Verfolgungszeiten der Kirche.

III. Es ist Zeit, dass sich über das Werk, auf welchem der Glaube an den zweiten oder eigentlichen Gründer des Mönchtums, den heiligen Antonius, beruht, ein sicheres Urteil bildet <sup>1)</sup>. Es handelt sich hier um eine doppelte Frage: erstlich, ist Inhalt und Tendenz dieser Vita Antonii Geschichte im eigentlichen Sinne; zweitens, kann sie von Athanasius verfasst sein?

Die Anziehungskraft, welche diese Schrift schon in der alten Kirche ausgeübt hat, beruht nicht auf ihren Schilderungen aus der Dämonenwelt, diesen Kämpfen ihres Heiligen mit dem höllischen Heer, die für uns, um mit Burckhardt zu reden, durch Jaques Callot auf immer in das Reich des Burlesken verwiesen sind, — es ist vielmehr der spiritualistische Zug, die all diesen Dämonenspuk und Aberglauben mitunter tief unter sich lassende, geistige Erhebung und Freiheit, welche diese Vita von den gewöhnlichen Heiligenbildern der alten Kirche weit unterscheidet und schon für Synesius Veranlassung gewesen ist zu seinem bekannten Wort von der Geistesgrösse des Antonius, der keiner Schule bedurft hätte, weil Geistesblitze ihm die Syllogismen ersetzt <sup>2)</sup>. Aber sind diese

<sup>1)</sup> Vgl. Gieseler, K.-G. I, 1. S. 407: „entweder unecht oder stark interpolirt“; Baur, Christentum des 4. bis 6. Jahrh. S. 300: „hat Athanasius wirklich die Vita Antonii verfasst...“ Den wesentlichen Inhalt der Vita darf man aus zahllosen Bearbeitungen als bekannt voraussetzen, u. a. aus der ausführlichen von Neander (K.-G. II, 2) und Böhringer (auch in der neuen Auflage vom Zeitalter des Arius und Athanasius, Anhang, mit dem veralteten Material); Hases sympathische, so glücklich die Mitte zwischen Wahrheit und Dichtung treffende Skizze hat das Verdienst, den Antonius zuerst wieder in die moderne Welt eingeführt zu haben. Ueber den geschichtlichen Antonius denke ich freilich etwas anders, als mein verehrter Lehrer.

<sup>2)</sup> „Was ist früher, der Buchstabe oder der Geist?“ fragt Antonius die seine Ungelehrsamkeit bespöttelnden Sophisten (c. 73); *ᾧ τῶνν ὁ νοῦς ὑγιαίνει, τούτω οὐκ ἀναγκαῖα τὰ γράμματα*. Sein Buch ist die gesammte Schöpfung, wie die spätere Tradition dies Wort fortgebildet. (So cr. IV, 23.)

genialen Züge echt? Man braucht nicht grade Anstoss zu nehmen an der langen, rhetorisch so kunstgemässen Auseinandersetzung über das Wesen der Askese (c. 16—44), mit ihren Citaten aus ziemlich entlegenen Stellen des Hiob nach der Septuaginta, ihren Urteilen über die hellenischen Orakel, ihren, im Munde grade dieses Asketen so seltsam klingenden wiederholten Versicherungen, er lüge nicht (c. 39. 41) — das Alles könnte freie Composition sein, nach der Manier aller alten Geschichtschreibung bei den Reden ihrer Helden —; wäre nur der Inhalt denkbar im Geiste eines Wüsten- und Felsenheiligen, der nie lesen gelernt, der nur koptisch sprach und verstand, der die Bibel nur kannte aus dem, was er in der Kirche hatte vorlesen hören (c. 1), der das Schaffell, das er unter seinem härenen Mantel trug, niemals im Leben abgelegt, nie den Schmutz von seinem Körper gewaschen und es als eine Sünde empfunden, wenn er seine Füsse ins Wasser tauchen musste (c. 47), der sich täglich und körperlich mit den Dämonen herumschlägt, die unter allerlei Tier- und Faungestalten aus den Wänden seiner Höhle auf ihn lospringen. Damit vergleiche man diese speculativen Gespräche mit den griechischen Sophisten (c. 74—78), diese Kenntniss und Bekämpfung platonischer, neuplatonischer, stoischer Philosopheme! Woher wusste dieser Antonius mit seiner Vorbildung in Gräbern, Höhlen und verfallenen Burgen, seinen Kämpfen mit den Krokodilen im Nil, von Plato und seinem Fall der Seelen aus der himmlischen Welt in die irdische, „*πεπλανῆσθαι αὐτὴν* (die Seele) *καὶ πεπτωκέαι ἀπὸ τῆς ἀριδὸς τῶν οὐρανῶν εἰς σῶμα*“, mit diesem fast philologisch gerechten Citat aus Platos Phädrus? <sup>1)</sup> Woher sollte er Plotins Lehre von der Seele als dem Abbild des *νοῦς* und die anderen Emanationstheorien kennen? Dazu diese Polemik nicht nur gegen Isis und Osiris, sondern auch diese Kenntniss specifisch griechischer Mythologie, wie der Titanenschlachten, von Zeus' Sieg über Kronos, von den Kämpfen des Typhon, vom Raub der Proserpina und von allen möglichen naturphilosophischen Um-

<sup>1)</sup> Vgl. Origenes c. Celsum III, 80 (p. 500): *Πλάτωνος παραδειξάμενοι περὶ ψυχῆς λόγον, πεφουζίας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν ἀψίδα τοῦ οὐρανοῦ κτλ.* Platos Phaedrus p. 247.

deutungen der antiken Mythen durch die Stoiker! <sup>1)</sup> An andern Stellen redet Antonius wie der correcteste Dogmatiker über den Glauben als ein unmittelbares Wissen der Sele, zum Unterschied von dem durch Philosophie und Dialektik vermittelten Wissen <sup>2)</sup>, oder so speculativ wie Athanasius selbst über den Zweck der Menschwerdung <sup>3)</sup>, mit allen dogmatischen Formeln der athanasianischen Logoslehre (c. 69). Neben dem crassen Wunder- und Aberglauben des Mönchtums ein fast rationalistisches Correctiv desselben. c. 40 erzählt Antonius, einst sei ihm ein Dämon erschienen *ὑψηλὸς λίαν μετὰ φαντασίας* und habe gesagt, *ἐγὼ εἰμι ἢ δύναμις τοῦ Θεοῦ* und *ἐγὼ εἰμι ἢ πρόνοια*: was du bittest, will ich dir gewähren, er aber habe ihn angeblasen im Namen Christi *καὶ τῦσαι τοῦτον ἐπεχείρησα*; da sah er, wie der Dämon den Schlag empfang und verschwand; und unmittelbar darnach dieses rationale Wort, das dem Satan selbst in den Mund gelegt wird, der, vom Antonius befragt, warum er an seine Tür geklopft und Einlass begehrt habe, sich beklagt, dass Christen und Mönche ihn ohne Grund hassten: *οὐκ ἐγὼ εἰμι ὁ ἐνοχλῶν αὐτοῖς· ἀλλ' αὐτοὶ ταράσσουνσι ἑαυτούς!* Wie viel ist nicht von Betrug und Weissagung der Dämonen die Rede, und daneben das tiefsinnige Wort, das nicht im Schmutz der Wüste entstanden sein kann: eine reine und der Natur getreue Sele sieht weiter als alle Dämonen <sup>4)</sup>. — Von all diesen Worten griechischer, philosophischer, christlicher Weisheit ist nicht Eins in dem Munde und in der Atmosphäre möglich, in der es entstanden sein soll, und dieser geistige Antonius, der mit seinem roh und sinnlich abergläubischen Doppelgänger

1) c. 76: *καὶ ἀλληγορεῖτε ἀρπαγὴν κόρης εἰς τὴν γῆν καὶ Ἡρακλείου χολότητα εἰς τὸ πῦρ κτλ.*

2) c. 71: *ἡ μὲν γὰρ πίστις ἀπὸ διαθέσεως ψυχῆς γίνεται· ἡ δὲ διαλεκτικὴ ἀπὸ τέχνης τῶν συντιθέντων ἐστὶ.*

3) c. 74: *ἵνα τῇ ἀνθρωπίνῃ γενέσει κοινωνήσας ποιήσῃ τοὺς ἀνθρώπους κοινωνῆσαι θείας καὶ νοερᾶς φύσεως.*

4) c. 34: *καθαρεύουσα ψυχὴ πανταχόθεν καὶ κατὰ φύσιν ἐστῶσα, δύναιται διορατικῆ γενομένη πλείονα καὶ μακρότερα βλέπειν τῶν δαιμόνων.* Oder ist das *κατὰ φύσιν ἐστῶσα* schon nach dem Sprachgebrauch der Mystik auszulegen?

wohl auf dem Papier, aber nicht im Leben vereinigt werden kann, gehört nicht der Geschichte, sondern der Poesie an <sup>1)</sup>. Wird sich uns doch die Welt, in welcher der geschichtliche Antonius gelebt haben kann, alsbald in treueren Bildern aus dem vierten Jahrhundert zeigen.

Dass die Vita des Antonius eine Tendenzschrift sei, haben schon die ersten Leser erkannt und ausgesprochen. Und Gregor von Nazianz hat recht gesehen, wenn er von ihr sagt, sie sei die Darstellung des Ideals des Mönchtums in Form der Geschichte: *τοῦ μοναδικῶ βίου νομοθεσίαν ἐν πλάσματι διηγήσεως* <sup>2)</sup>. Und damit stimmt nicht nur die Einleitung der Schrift selbst <sup>3)</sup>, sondern auch ihr systematisch durchgeführter Charakter überein; in dem Fortschritt der äusseren Geschichte des Antonius ist zugleich immer eine Steigerung seiner Kämpfe, Aufgaben und Siege enthalten, von den Versuchungen durch die Dämonen an bis zur Ueberwindung der Philosophen, der Anerkennung durch die Kaiser, dem glorreichen Tod; und diese Mischung von Geist und Sinnlichkeit in dem Werk war die Bedingung seiner Verbreitung in allen Kreisen der Kirche. Nicht den ursprünglichen, sondern den idealen Charakter des Mönchtums, nicht die Geschichte, sondern die Aufgaben desselben hat ihr Verfasser gezeichnet oder zeichnen wollen <sup>4)</sup>.

Stände es nun fest, dass Athanasius der Urheber dieses Kunstepos gewesen, so würde sich dadurch nicht das Urtheil über dessen geschichtlichen Wert, sondern nur die herkömmliche Anschauung von dem schriftstellerischen Charakter des grössten Bischofs des vierten Jahrhunderts ändern <sup>5)</sup>. Es ist

1) Der Gedanke einer Interpolation in dem einen oder andern Sinn wird durch die mit dem Erscheinen des griechischen Textes fast gleichzeitige lateinische Uebersetzung, die das gleiche Ideal enthält, ausgeschlossen; und ausserdem ist diese Vita eine Schrift aus Einem Guss.

2) In der alsbald näher zu besprechenden Stelle Orat. 21, 5.

3) In der Vorrede: *μοναχοῖς γὰρ ἱκανὸς χαρακτήρ πρὸς ἀσκήσῃν ὁ Ἀντωνίου βίος.*

4) Wie schon die alten griechischen Scholiasten die Worte des Gregor von Nazianz auffassen: *σχηματισάμενος διηγεῖσθαι τὰ τοῦ θεοῦ Ἀντωνίου, κανόνας ἐξέθετο μοναδικούς.*

5) Die ältere, allerdings wesentlich aus dogmatischen Gründen ab-

vor allem die Autorität des Gregor von Nazianz, die für Athanasius entscheidend zu sein scheint. Denn Gregor hat seinen Panegyricus auf diesen (or. 21) mit dem Wunsch begonnen, dessen Leben einst ebenso treffend schildern zu können, wie Athanasius selbst in der Biographie des Antonius das Ideal in der Geschichte gezeichnet habe, — jene Gedächtnisrede freilich ist gehalten zu Constantinopel nicht vor 380, wenigstens sieben oder acht Jahre nach dem Tode des Athanasius. Aber Männer, ebenfalls aus den Kreisen der morgenländischen Kirche, die dem Ende des Athanasius noch näher gerückt sind, sprechen sich viel unbestimmter aus. Für Hieronymus war, als er seine Vita Pauli schrieb, zwei oder drei Jahre nachdem Athanasius gestorben, die Biographie des Antonius noch eine anonyme Schrift <sup>1)</sup>, und erst etwa 20 Jahre später, in dem Werk „De scriptoribus ecclesiasticis“ (geschrieben um 393) nennt er den Athanasius als Verfasser (c. 87), den Bischof Evagrius von Antiochien als Uebersetzer (c. 125), unbedenklich freilich auch über die Echtheit der dem Antonius zweifellos untergeschobenen Briefe (c. 88). Mit welcher Willkür die altkirchliche Tradition in solchen Fragen verfuhr, zeigt sich auch darin, dass jenes decretum de libris recipiendis, welches man doch wohl der römischen Synode des Papstes Gelasius vom Jahr 496 zuschreiben darf, noch den Hieronymus selbst als Verfasser der Biographie des Antonius bezeichnet <sup>2)</sup>.

Die Entscheidung ist hier durch innere geschichtliche Gründe gegeben.

Gegen Athanasius spricht vor allem Charakter und Inhalt der Widmung, mit welcher die Biographie beginnt <sup>3)</sup>.

---

sprechende Kritik von Rivet, Basnage hat zusammengefasst und verstärkt Oudin, *Scriptores eccles.* I, 358 f.; vgl. auch die Einleitung der Benedictiner vor der Vita Ant.

1) Vita Pauli, prologus: „igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo traditum est“.

2) c. 4: „vitas Patrum Pauli, Antonii, Hilarionis et omnium Eremitarum, quas tamen vir B. Hieronymus descripsit, cum omni honore suscipimus“.

3) Wobei auf die spätere Ueberschrift: „πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένη μοναχὸς παρὰ τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου“ keine Rücksicht zu nehmen ist.

Schon in der wiederholten Bitte, ihm zu glauben, in dieser doppelten Versicherung, nur die Wahrheit sagen zu wollen, wird niemand den selbstgewissen Bischof wiedererkennen, dem solche *captatio benevolentiae* nicht in den Sinn kommen konnte. Aber auch alle anderen Voraussetzungen jener Zuschrift sprechen gegen Athanasius. Als Empfänger werden hier Mönche vorausgesetzt, zu deren Heimat endlich auch die Kunde vom Mönchtum gedrungen sei, und die nun zum Wettkampf mit den ägyptischen Vorbildern sich anschickten; der Verfasser beeilt sich, an sie zu schreiben, weil die Zeit der Schifffahrt bald zu Ende und dann der Verkehr mit ihnen abgebrochen wäre. An das dem ägyptischen fast gleichzeitige syrische und kleinasiatische Mönchtum zu denken, ist ebenso durch diesen *καὶρὸς τῶν πλωτίμων* wie durch jenes „endlich auch“ verboten; die Adresse des Briefes setzt die Reise über das mittelländische Meer voraus. Seine Empfänger waren die ersten abendländischen Mönche. Nun aber lassen Augustins Confessionen (VIII, 14. 15) einen ziemlich sicheren Schluss zu über die Zeit, in welche für Italien und Gallien die ersten Anfänge des Mönchtums fallen: als er nach Mailand kam (385), hatte Augustin noch nichts weder vom Antonius noch vom Mönchtum gehört oder gesehen, und die Biographie des Antonius gehörte noch zur neuesten Lectüre. Als Hieronymus seine erste Reise nach dem Orient antrat, die nach seiner eignen Angabe <sup>1)</sup> nicht als Pilgerfahrt aufgefasst zu werden braucht (c. 373), scheint die erste Nachricht von den Einsiedlern der Wüste nach Europa gekommen zu sein; wie überrascht war Hieronymus, als er hörte, Rufinus sei im Begriff, „Aegypti secreta penetrare, Monachorum invisere choros et coelestem in terris circumire familiam <sup>2)</sup>!“ Selbst Sulpicius Severus stellt in seiner legendenreichen Biographie des heiligen Martin von Tours dessen wundertätiges Leben, mit seinen Todtenerweckungen vor seiner Bischofswahl, nach den letzten Tagen des Hilarius von Poitiers (nach 367), nur wie das der Asketen der früheren Zeit dar, und nicht nach

1) Ep. III (ed. Bened. I), 3.

2) Ep. III (ed. Bened. I), 1.

Analogie des späteren Mönchs- und Cönobitentums <sup>1)</sup>. Grade aber aus Sulpicius Severus ersieht man, wie früh in diesem neu entstandenen gallischen Mönchtum sich jener Wettkampf und jene Eifersucht dem älteren orientalischen Vorbild gegenüber regte, welche die Voraussetzung der Vita Antonii ist. Ist doch dies die ausgesprochene Tendenz seiner drei Dialoge, der Nachweis, Martinus und das junge gallische Mönchtum stehe mehr als ebenbürtig über allen Heiligen Aegyptens und Kleinasiens <sup>2)</sup>.

Diesem unseren Resultat, dass man im Abendland zu den Zeiten des Athanasius kaum etwas vom ägyptischen Mönchtum wusste, — wofür wir ein direct bestätigendes Zeugnis in einer Stelle des Sozomenos (Hist. eccl. III, 14) besitzen (vgl. S. 22) — scheinen freilich einige sehr bekannte Erzählungen zu widersprechen, welche sich dem Aufenthalt des Athanasius in Rom 341, in der Zeit des Bischofs Julius, anschliessen. Damals nämlich schon hätte Athanasius in den beiden Männern der Wüste, die ihn begleitet, Ammon und Isidorus, den erstaunten Römern das eindrucksvolle Bild der neuen ägyptischen Form der Askese vorgeführt; Marcella, die vornehme und edle Patricierin, sei „in jenen Tagen der von ihm ausgegangenen religiösen Erweckung“ <sup>3)</sup> gewonnen worden, sie, die erste Nonne des Abendlandes. Fragt man aber nach den Zeugnissen für diese, eigentlich erst durch Baronius und die Benedictiner in die Kirchengeschichte eingeführte Tradition, so zeigen sich dieselben sofort als überaus unzuverlässig. Für die Beziehungen der heiligen Marcella zum Athanasius ist die einzige Grundlage die recht vieldeutige und unwahrhaftige Darstellung des Hieronymus in seinem um

1) Sulp. Sev., De vita Martini c. 4—6.

2) Vgl. Sulp. Sev., Dial II, 5: „vicisti, Galle, vicisti (durch die Wunder des heiligen Martin).. eremitas omnes anachoretasque vicisti.. quia minima illius aliorum maximis majora esse, nulli dubium est“. III, 1: „nova Posthuanianus expectat, nuntiaturus Orienti, ne se in comparatione praeferat Occidenti“. c. 21: „cum vero ad Aegyptum usque pervenerit, quamquam illa suorum Sanctorum numero et virtutibus sit superbe, tamen non dedignetur audire, quia illi vel universae Asiae in solo Martino Europa non cesserit“.

3) Die „Erweckung“ bei Zöckler, Hieronymus S. 109.

412 verfassten Epitaphium auf diese seine fromme und bibelforschende Freundin, die, nach der Eroberung Roms, nach 410, zwar im Greisenalter, aber keineswegs ungewöhnlich hoch betagt gestorben, zu der Zeit, wo Athanasius in Rom war, doch also noch im Kindesalter gestanden haben muss! <sup>1)</sup> Und von den Mönchen, die Athanasius nach Italien mitgebracht, wie etwa Columbus seine Indianer nach Spanien, weiss das vierte Jahrhundert noch nichts. Nicht nur der Catalogus Liberianus, sondern auch Rufinus in seiner sagenreichen Fortsetzung des Eusebius erwähnt beim Papst Julius mit keiner Silbe diese für die römische Welt ja noch am Ausgang des vierten Jahrhunderts so auffällige und neue Erscheinung <sup>2)</sup>; erst ein Jahrhundert später, bei Geschichtsschreibern, die aus allen Mönchs-Legenden des Palladius und seiner Geistesgenossen schöpften, zeigt sich die erste Spur von dieser Einführung des Mönchtums in das Abendland durch Athanasius <sup>3)</sup>. Dieser

1) Hieronymus, ep. CXXVII (ed. Bened. XCVI), 5, ad Principiam: „Haec ab Alexandrinis sacerdotibus, Papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianæ haereseos declinantes... Romam confugerant, vitam beati Antonii adhuc tunc viventis, monasteriorumque in Thebaide, Pachomii et virginum et viduarum didicit disciplinam.“ Hier sind die Zeiten recht illoyal durcheinandergeworfen. Athanasius war 341, Petrus, sein Nachfolger im Bistum von Alexandria, 373 oder 374 in Rom; wusste Marcella schon 341 vom Mönchtum, wozu noch erst die Unterweisung dreissig Jahre später? Und hat wirklich, wie der Wortlaut hier es sagt, Antonius 373 noch gelebt, so dass Hieronymus seine frühere andere Datirung im Chronicon vergessen hätte? — Aus c. 13 u. 14 des Briefes geht hervor, dass Marcella bei ihrem Tode wohl in das „senilis aetas“ getreten war, aber „integrali, vegetoque corpuseculo obdormivit in domino“. Wäre diese ihre Rüstigkeit etwas für ihr Alter auffallendes gewesen, wie würde Hieronymus es verwertet haben, nach Art seines Briefes ad Paulum senem Concordiensem (ep. X)! Aus c. 2 kann man schliessen, dass Neratius Cerealis erst nach seinem zweiten Consulat, das in das Jahr 358 fällt (s. die Anm. bei Migne), sich die schneidige Zurückweisung von der Marcella geholt hat, die damals noch „wie seine Tochter“ sein konnte; und auch dieser Umstand führt nicht über das Jahr 330 als Geburtsjahr der Marcella hinaus. — Auch bei den Bollandisten (Act. S. S. Jan. II, 1105, 31. Jan.) findet sich nicht die Annahme eines besonders hohen Alters der Marcella.

2) Vgl. Rufinus, Hist. eccl. I, 18. 19.

3) Socrates, Hist. eccl. IV, 23.

selbst aber, in dessen Werken sich der Name der Marcella nicht findet, gedenkt in der eignen Schilderung, die wir von ihm über seine römische Zeit haben, nur seines regen Verkehrs mit den italienischen Bischöfen, und seines einzigen Zweckes, persönlich sich vor ihnen und der römischen Kirche zu rechtfertigen <sup>1)</sup>: von Begleitern aus den Anachoreten Aegyptens, von irgend welcher asketischen Tätigkeit kein Wort; es wäre widersinnig gewesen, hätte er, wo er vor dem Episcopat und dem Klerus des Abendlandes seine Sache führen wollte, die jedem hierarchischen Stand selbstbewusst und fast feindselig gegenüberstehenden Spiritualisten der Wüste auf seine Flucht, wie er selbst diese römische Zeit stets nennt, mitnehmen wollen.

Was die spätere Geschichtsschreibung von der Verbreitung des Mönchtums im Abendlande durch Athanasius erzählt, gehört in das weite Reich der Erfindungen des fünften Jahrhunderts: man erfuhr im Abendlande von den Einsiedlern der Thebais und der nitrischen Berge erst, als die Tage des Athanasius schon gezählt waren: und ein abendländisches Mönchtum, an das er hätte eine Biographie des Antonius senden können, hat er nicht mehr erlebt.

Gegen die Autorschaft des Athanasius ergeben sich aber auch aus dessen echten Schriften zweifellose Beweise. Könnte man es auch, abstract genommen, als zufällig betrachten, dass uns in ihnen der Name des Antonius nicht ein einziges Mal begegnet, trotzdem die Biographie ihren Verfasser zum vertrautesten Freund und Begleiter des letzteren macht, dem jener oft das Wasser über die Hände gegossen, auffällig genug freilich

<sup>1)</sup> In seiner 356 geschriebenen Apologia ad Imperatorem Constantium c. 3. 4 (Opp. I, 1, 297): *μόνον εἰς τὴν Πάμην ἀγγέλον· καὶ τῇ ἐκκλησίᾳ τὰ κατ' ἐμαυτὸν παραθέμενος, τοῦτου γὰρ μόνοι μοι φροντὶς ἦν, ἐσχόλαζον ταῖς συνάξεσι*, d. h. er hat nur, wie einst Origenes, den Cultusstätten der römischen Kirche gelebt. — Und wie hätte Athanasius sich auch bei den Zwecken, die er in seiner Flucht nach Italien verfolgte, mit einem Ballast, wie jener Ammon, beschweren können, der von solchem Widerwillen gegen das Bistum als eine Stellung des Hochmuts erfüllt war, dass er sich, um nicht Bischof werden zu müssen, das rechte Ohr abgeschnitten hat! Socrates, Hist. eccl. IV, 23.

bei der dem Antonius nachgerühmten Wasserscheu <sup>1)</sup> — an Einer Stelle musste Athanasius den Antonius nennen, wenn er diesen Patriarchen des Mönchtums so gekannt oder beschrieben hätte, wie die Legende behauptet. In demselben Jahr, in welches Hieronymus den Tod des Antonius verlegt, hat Athanasius einen Brief an einen Mönch geschrieben, der sich sträubte, ein kleines ihm angebotenes Bistum, Hermopolis, zu übernehmen, aus Furcht, an Heiligkeit zu verlieren und sich mit einer Würde zu beflecken, die nur Anlass zur Sünde sei. Diesen Glauben des Drakontius an die höhere Würde des Anachoretentums über dem Episcopat — eine Nachbildung der in früheren Tagen der afrikanischen Kirche beanspruchten Prärogative der Confessoren — sucht Athanasius zu widerlegen durch Beispiele von Mönchen, die sich den kirchlichen Aemtern nicht entzogen <sup>2)</sup>. Da weist er auf Vorbilder hin, die der späteren Mönchs-Legende ganz verloren gegangen sind, vielleicht, weil sie ihr antipathisch waren, Muitos in der oberen Thebais, Paulus in Lato, Ariston, Agathon, die nicht geglaubt hätten, sich dadurch zu erniedrigen: den Antonius nennt er nicht, wo doch vor Einem Wort desselben alle Bedenken des Drakontius hätten schwinden müssen. Denn Antonius, wie sein Biograph es darstellt, hat vor der kirchlichen Hierarchie die „äusserste Ehrfurcht“ empfunden und sich stets geringer geachtet als jeden Kleriker <sup>3)</sup>. Warum beruft sich Athanasius nicht auf diese Stellung des Antonius zum Klerus, wenn er wirklich bei dem aus- und eingegangen wäre und von solcher Devotion etwas gewusst hätte? Der Grund liegt darin, dass diese in der Vita dem ersten Mönche zuge-

1) In der Widmung der Vita: *πολλάκις γὰρ αὐτὸν ἑώρακα . . . ἀκολουθήσας αὐτῷ χρόνον οὐκ ὀλίγον καὶ ἐπιχέων ὕδωρ κατὰ χεῖρας αὐτοῦ.*

2) Ep. ad Dracontium (ed. Bened. I, 1, 267), ungefähr vom Jahr 355. c. 7. 8: *μη τοίνυν κωλύετωσάν σε μόναχοι . . . μηδὲ σὺ προφασίζου ὡς χείρων σε αὐτῶν ἐσόμενος.* Das Bistum sei nicht, wie sie meinten, *ἀμαρτίας πρόφασιν τὴν ἐπισκοπήν*, man könne auch als Bischof hungern und dürsten.

3) Vita Antonii c. 67: *τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας ὑπερφυῶς ἐτίμα καὶ πάντα κληρικὸν τῇ τιμῇ προηγείσθαι ἤθελεν ἑαυτοῦ κτλ.*

schriebene klerikale Unterordnung erst der Wunsch der Generation nach Athanasius war, das ursprüngliche Anachoretentum dachte anders.

Endlich aber auch, das tolle Dämonentreiben der Vita Antonii findet bei Athanasius selbst noch keine Analogie. Dort hausen sie so zahllos und aller Orten, in der Luft, an Gräbern, in Felsenklüften und Wüsteneien, wie die Ginns der modernen muhammedanischen Aegypter — so feindselig und doch so familiär —, während in den echten Schriften des Bischofs von Alexandria noch etwas von der, man darf vielleicht sagen, altkirchlichen oder antiken Scheu lebt, diese Dämonenwelt allzu nahe in die irdische Welt zu verflechten. Das Reich des Bösen erscheint bei ihm noch nicht so individualisirt und eben dadurch auch abgeschwächt, wie in den Teufeleien der Mönchsphantasie; es ist die Macht des Teufels, vor der Athanasius warnt <sup>1)</sup>, und die Dämonen identificiren sich für ihn nur noch oder erst mit den Göttern der hellenischen Welt, ganz nach Art des jüdischen Hellenismus und der griechischen Kirchenväter bis zum Eusebius <sup>2)</sup>.

Es steht somit fest, dass wir in der Vita Antonii nicht ein echtes Werk des Athanasius und noch viel weniger eine historische Urkunde des alten, sondern eine Tendenzschrift des entwickelten Mönchtums besitzen, die Darstellung des Ideals eines in den kirchlichen Organismus eingefügten und ungeachtet aller populären und Wüsten-Elemente in eine geistige Atmosphäre erhobenen Mönchtums. Freilich schwindet damit jede Bürgschaft, ob auch nur ein einziger Zug in dieser, systematisch so kunstgerechten Biographie — von der Bekehrung an durch das Anhören jenes Evangeliums vom reichen Jüngling, das schon die alexandrinische Theologie des dritten Jahrhunderts so viel beschäftigt hat, bis zu seinem verborgenen Grab, gleich dem des Moses — Anspruch darauf hat, als geschichtlich zu gelten. Hat es einen Antonius gegeben — und ein „mons Antonii“ ist schon gegen das Ende des vierten Jahr-

<sup>1)</sup> Wie in dem Brief an Amun (Opp. ed. Bened. I, 2, 959).

<sup>2)</sup> Vgl. Athanasius, De incarnatione verbi c. 32 u. 47.

hundreds von Rufin, alsbald auch von den späteren abendländischen Wallfahrern gekannt und besucht worden <sup>1)</sup> —, so ist er doch so wenig dem Bilde ähnlich gewesen, welches die absichtlich dichtende Doctrin von ihm gezeichnet, wie etwa der Peter von Amiens der Geschichte dem al fresco gemalten Bilde gleicht, das die berechnete Mönchs-Legende von ihm als dem Urheber der Kreuzzüge erfunden hat. Auf jene ideale Gestalt des Antonius haben dann die späteren Generationen alsbald ihre Eigentümlichkeiten zurückdatirt, und daraus erklärt sich leicht auch die Fülle von der herkömmlichen Zeichnung abweichender Traditionen, die sich an seinen Namen angesetzt, ihn schon früh zum Repräsentanten der beginnenden Mystik gemacht <sup>2)</sup> und in der Chronologie seines Lebens eine arge Verwirrung angerichtet haben <sup>3)</sup>. — Dass man die Dichtung dem Athanasius zugeschrieben oder unter seinem Namen verbreitet hat, hängt wohl mit der Erinnerung an die mannigfachen Beziehungen zusammen, die ja Athanasius in seiner späteren Zeit, nach der Flucht aus Alexandria in die Wüste, in der Februarnacht des Jahres 356, mit dem ägyptischen Mönchtum hatte, und dass Gregor von Nazianz das Werk gläubig als ein athanasianisches annahm, kann in einer Zeit nicht überraschen, deren literarischer Glaube nur durch dogmatische Gründe bestimmt ward, und in der Constantin und ein Eusebius mit ihm glauben konnte, Cicero habe die griechischen sibyllinischen Weissagungen von Christo ins Lateinische übersetzt <sup>4)</sup>. Wäre eine Ver-

1) Rufinus, Hist. eccl. II, 8. Sulpic. Sev., Dial. I, 11.

2) So das bei Joh. Cassianus, Coll. IX, 31 ihm zugeschriebene Wort: „non est perfecta oratio, in qua se monachus vel hoc ipsum quod orat. intelligit“; oder die Erzählung, wie man ihn, wenn er die Nacht hindurch gebetet hatte, gehört habe, in fervore spiritus proclamantem: „quid me impedis sol, qui ad hoc jam oriris, ut me ab hujus veri luminis abstrahas claritate?“

3) Wie Socrates IV, 25 das bekannte, in der Vita Antonii noch nicht enthaltene Wort zu Didymus, dieser sehe nicht mit den Augen, wie auch Mücken und Ameisen sie hätten, sondern mit den Augen, damit die Engel Gottes Licht und Wesen erkennen, in die Zeit des Valens verlegt (c. 370).

4) Vgl. Eusebius, Orat. Constant. ad Sanctorum coetum c. 19, in der Ausgabe von Valesius p. 637.

mutung über den Ursprung gestattet, so möchten wir ihn nicht allzufern von dem antiochenischen Mönchtum und den Cirkeln des Hieronymus suchen, der in seiner Fabrik moderner Heiligen in der syrischen Thebais dieselbe ungetreue Arbeit unternahm, wie gleichzeitig die römische Kirche unter seinem Gönner Damasus in der Fixirung der Märtyrer-Legenden ihrer Katakomben.

Wo aber finden wir die Ursprünge des Mönchtums?

IV. Wenn die Entstehung des Mönchtums in die Jahrzehnte fallen muss nach Lactanz und Eusebius, die noch nichts von ihm wussten, aber vor die Jahre, in denen Basilius der Grosse und Gregor von Nazianz in der ersten jugendlichen Begeisterung in ihrer kleinasiatischen Heimat es nachahmten, gegen den Ausgang der Regierung des Constantius und kurz vor der Episode Julians des Abtrünnigen (also um 360) — so sollte man erwarten, dass wir in den echten Schriften des einzigen literarisch eingreifenden Bischofs der ägyptischen Kirche in dieser so wichtigen Epoche des Uebergangs aus dem antiken in das christliche römische Staatswesen, in den Briefen und Streitreden des Athanasius Anhaltunkte für die Genesis jener neuen kirchlichen Erscheinung finden müssten. Denn unzweifelhaft hat Athanasius, wenn auch viel später, als gewöhnlich angenommen wird, dem Mönchtum nahe gestanden, nachweisbar erst nach seiner Rückkehr aus seinem zweiten römischen und abendländischen Exil <sup>1)</sup>, die er nicht, wie die Fabel seit Rufinus bis zu Hefele geht, Drohungen des Constans, sondern seinem eignen Amnestiegesuch bei Constantius verdankte <sup>2)</sup>. Aber jene Hoffnung wird nicht erfüllt. Zwar ist öfter die Rede von *μονάζοντες καὶ ἀσκηταί* in Alexan-

<sup>1)</sup> Auch bei Socrates, Hist. eccl. III, 14, wird direct bezeugt, dass noch in den Tagen des Hilarius von Poitiers, des Martin von Tours, des Auxentius von Mailand (des Vorgängers des Ambrosius) Europa vom Mönchtum nichts erfahren hatte (... καὶ ὅσοι τὴν καλουμένην Εὐρώπην οἰκοῦσι εἰ καὶ ἀπίρατοι εἰ μοναχικῶν συνοικιῶν ἦσαν), eine Bestätigung unserer obigen Ausführungen über den sagenhaften Charakter der Erzählungen von der Wirksamkeit des Athanasius in Rom für das Mönchtum.

<sup>2)</sup> Vgl. Athanasius, Apol. ad imper. Const. c. 4 am Schluss.

dria <sup>1)</sup>, und die Ueberschrift der um 360 geschriebenen sogenannten *Historia Arianorum ad Monachos* setzt deren Verbreitung durch alle *τόποι*, alle Landdistricte Aegyptens voraus <sup>2)</sup>, ein ausserägyptisches Mönchtum kennt sie noch nicht. Doch in das innere Wesen desselben ist uns ein geringer Einblick gewährt. Kaum ein Unterschied von den älteren Asketen ist zu erkennen; wird doch sogar noch die Ehe und Kindererzeugung unter den Mönchen vorausgesetzt <sup>3)</sup>, und nur einmal scheint es <sup>4)</sup>, als ob im Briefwechsel des Athanasius das grübelnde Phantasieleben der Wüste und ihre Dämonenwelt sich widerspiegelt, aber nur um streng zurückgewiesen zu werden. Ebenso wenig wie der Name des Antonius begegnet uns der des Pachomius noch sonst einer der grossen Lieblingsheiligen der alten Legende.

Aber durch Augenzeugen wenigstens der zweiten Generation des ägyptischen Mönchtums scheint das traditionelle Bild des ersten Geschlechtes seine Bestätigung und Illustration zu erhalten, durch Männer wie Rufinus und Palladius, die bis in die Gegenwart hinein als treue Berichterstatter über ihre eignen Erlebnisse unter den Einsiedlern der Wüste gelten, Rufinus, der von 374—380, Palladius, später durch Chrysostomus zum Bischof von Helenopolis ge-

1) Z. B. *Apol. ad imper. Const. c. 28.*

2) *Opp. I, 1, 343: τοῖς ἀπανταχόσε κατὰ τόπον τὸν μονήρη βίον ἀσκοῦσι*, was von den Benedictinern nicht zutreffend übersetzt ist: „omnibus ubique monasticam vitam agentibus“; *κατὰ τόπον* geht auf die „auf dem Lande“ lebenden Mönche in den Flecken und Ortschaften der *τοπαρχία* Aegyptens; vgl. Marquardt, *Römische Altertümer III, 1. S. 215.*

3) Athanasius, *ep. ad Dracont. c. 9 (Opp. I, 1, 268): οἶδαμεν γὰρ καὶ σημεῖα ποιοῦντας ἐπισκόπους, μοναχοὺς δὲ μὴ ποιοῦντας· πολλοὶ δὲ τῶν ἐπισκόπων οὐδὲ γεγαμήκασιν, μοναχοὶ δὲ πατέρες τέκνων γεγόνασιν*, und das ist nicht malitiös gemeint, wie aus der unmittelbar folgenden Vergleichung erhellt: *ὡσπερ καὶ ἐπισκόπους πατέρας τέκνων.*

4) Athanasius, *Ep. ad Amun. (Opp. I, 2, 959)*, gegen Mönche, welche Mt. 15, 18 auf alle körperlichen Ausscheidungen überhaupt bezogen, daher auch Ausspucken für Sünde hielten. Dem entsprechend wird in der *Hist. Lausiaca c. 19* von dem einen Macarius erzählt, er habe von seiner Taufe an, im vierzigsten Jahr, bis zu seinem Tode, sechzig Jahre lang, nie auf die Erde gespuckt.

weiht, der etwa um 390 in den nitrischen Bergen und in der Thebais unter den Asketen sich aufgehalten. Aus beiden haben hernach Socrates und Sozomenus, die Fortsetzer des Eusebius, und ebenso die Geschichtsschreibung des Abendlandes geschöpft, und den Einen, den Palladius, hat noch die jüngste protestantische Darstellung als „besonders frisch, anschaulich und glaubwürdig“<sup>1)</sup> gerühmt. Hier tut es besonders not, dass die Axt an die Wurzel all dieses Aberglaubens gelegt und diese Zeit der Kirche nach ihrem wahren Charakter gezeichnet wird. Denn des Rufinus *Historia Monachorum*, mit den entsprechenden Partien seiner Kirchengeschichte, und des Palladius dem Lausus gewidmete *Vitae sanctorum patrum*<sup>2)</sup> verdienen auch für das Meiste, was sie selbst gesehen haben wollen, fast genau so viel Glauben wie Gullivers Reisen in Liliput<sup>3)</sup>.

1) So selbst Zöckler in dem Artikel „Palladius“ der Herzogschen Real-Encyclopädie XX, 331: „Das verhältnismässig seltene Vorkommen von Wundergeschichten, wenigstens von solchen der krasseren Art, verbürge die Glaubwürdigkeit in allem Wesentlichen.“

2) Beide citire ich nach der mir allein zugänglich gewesenenen Migneschen Ausgabe. Rufinus Migne, Ser. lat. XXI, Palladius: *ἡ πρὸς Λαύσον ἱστορία* Migne, Ser. gr. XXXIV. Für die vorliegende Aufgabe ist es nicht notwendig, das allgemeine Verhältniss namentlich des Sochr. Schol. zum Palladius zu untersuchen: das ältere Material über diese Frage u. a. bei Tillemont, *Mém. eccl.* XI, 525. Dass Palladius aus Rufinus geschöpft, geht aus der Chronologie wie aus dem inneren Charakter der Schriften hervor, wie jetzt auch allgemein zugestanden. Rufinus hat in Aquileja um 400, Palladius um 420 geschrieben. Ueber ihr gegenseitiges Verhältniss s. die ältere Auffassung u. a. bei Tillemont, *Mém. eccl.* XI, 647. — Die zuerst von Rosweyd (*Vit. patrum*), zuletzt von Migne (Ser. graec. LXV) als Anhang zum Palladius herausgegebenen „*Ἀποφθέγματα τῶν πατέρων*“, in der Form eine Art alphabetisch geordnetes Mönchs-Lexicon, haben mit Palladius gar nichts zu thun; sie sind überhaupt keine historische, sondern eine ethische Schrift, die einer viel späteren Zeit als dem vierten Jahrhundert angehört, von einer über alle Wertlegung auf mönchische Askese und auf das Mönchtum überhaupt so erhabenen, so reinen und anziehenden Gesinnung, wie man sie nur bei den besten Mystikern der griechischen Kirche findet. Sie bieten keine Geschichte, sondern die Kritik und Ueberwindung der Mönchsgesinnung. — Von Joh. Cassianus und Sulpicius Severus wird weiter unten die Rede sein.

3) Bekanntlich hat schon Hieronymus, der immer den Splitter

Es ist fast unglaublich, was Rufinus dieser absterbenden römischen Welt als von ihm selbst gesehen oder von Augenzeugen erkundet bieten konnte, wenn man nicht wüsste, dass diese Welt eben damals in ihrer Umwandlung begriffen war aus dem antiken in ihr katholisches Heidentum. Da weissagt ihm nicht nur sein heiliger Johannes in der Thebais acht Jahre zuvor die Geschichte des Theodosius, seinen Sieg über den Empörer Eugenius und seinen baldigen Tod darnach; da wird er nicht nur zum heiligen Ort geführt, der nie buchstabiren gelernt, jetzt aber die Bibel liest *data divinitus gratia* des Lesens, demselben Ort der ihm von einem Klostersgenossen erzählt, der drei Jahre hindurch keine irdische Speise genossen, allein von Engeln genährt, — sondern da sieht Rufinus auch den Apollonius, aus dessen Rücken plötzlich ein Dämon herausspringt, in Gestalt eines kleinen Negerknaben; Apollonius fasst ihn und vergräbt ihn im Sande der Wüste, diesen seinen Hochmutsteufel. Es war derselbe Apollonius, der einst eine grosse Schaar von Dionysospriestern mitten in ihren Prozessionen festgezaubert hatte, dass sie einen ganzen Tag sich nicht vom Fleck rühren konnten; Apollonius erst, wieder herbeigerufen, hebt den Bann auf, diese Heidenpriester werden Mönche, und Rufinus lernt sie in ihren Klöstern kennen. Da reist sein Paternutius durch die Luft und erscheint bei geschlossenen Türen; da ruft sich der heilige Helenus ein Krokodil herbei, auf dessen Rücken er über den Nil hin- und zurückfährt, um einen Presbyter herbeizuholen. Zu geschweigen der Wundergeschichten, die Rufinus in der nitrischen Wüste erfährt, von dem heiligen Macarius, einem

in seines Bruders, aber nie den Balken im eignen Auge erkannte, über die Schrift des Rufinus geurteilt (ep. CXXXIII [ed. Ben. 43], 3, ad Ctesiphontem): „qui (Rufinus) librum quoque scripsit quasi de Monachis, multosque in eo enumerat, qui numquam fuerunt.“ Auch die älteren katholischen Kritiker (Rosweyd und Fontaine) haben an den chronologischen Widersprüchen Anstoss genommen und der letztere hat gemeint, Rufinus habe nicht seine eignen, sondern die Fahrten seines Freundes, des Bischofs Petronius von Bologna, dargestellt (vgl. Migne, Ser. lat. XXI, 235 f.). Rosweyd hielt sie sehr mit Unrecht für eine Uebersetzung aus dem Griechischen. Sie ist eine echte Schrift des Rufinus und in seinem eignen Namen geschrieben.

Schüler des Antonius, der Todte beschwört, die noch aus dem Grabe heraus ihre Mörder nennen, der bezauberte und in Stuten verwandelte Jungfrauen wieder zurückverwandelt, nach Analogie des magischen Esels des Apulejus und Lucians, dem es ein geringes ist, einem von ihm geheilten Mädchen, zu ihrer eignen Bewahrung, männliche Gestalt zu verleihen <sup>1)</sup>.

Fast alle diese Zaubergeschichten und Gespräche hat dann Palladius auch in seine Werke herübergenommen, wörtlich und ohne jede Veränderung der Scenerie als seine eignen Erfahrungen <sup>2)</sup>. Die dritte unveränderte Auflage bietet hernach Joh. Cassianus. In dem aber, was Palladius selbständig hinzugefügt, zeigt sich, welch ein Geist frommen Trugs und Selbstbetrugs in die Kirche dieser Zeit eingedrungen war. Palladius erzählt, dass er mit eignen Augen gesehen, wie durch das Gebet des Macarius ein diesem zugeführter, von einem Dämon besessener Knabe, dem Macarius seine rechte Hand aufs Haupt, die linke aufs Herz legte, in die Luft gehoben worden und schwebend angeschwollen sei zu einem gewaltigen Schlauch; da habe das Kind plötzlich aufgeschrien und aus allen seinen Gliedern sei Wasser hervorgebrochen; nachdem so der Teufel ausgetrieben, sei die frühere Gestalt wieder zurückgekehrt; mit dem heiligen Oel gesalbt und mit geweihtem Wasser begossen, sei der Knabe von Macarius geheilt seinem Vater zurückgegeben worden <sup>3)</sup>. Dieses Schweben

<sup>1)</sup> Rufinus, Hist. mon. c. 1. 2. 7. 9. 11. 28 u. s. w. Nur einmal trifft man einige psychologische und humoristische Wahrheit an, in den Gesichtern des jüngeren Macarius c. 29, der in der Kirche bei der Messe sieht, wie vor jedem Mönch ein kleiner Teufel spielt in Gestalt eines braunen Aethiopierjungen, der seinen Mönch zum Schlafen oder zum Gähnen oder Lachen reizt, kitzelt und hinter den Ohren kratzt, zum Beweise, wie die Teufel dem Macarius sagen, „quod sine nobis nulla collecta agitur“; bei jeder Messe seien sie auch dabei.

<sup>2)</sup> An eine Interpolation durch einen Späteren, der etwa das Werk des Rufinus ins Griechische übersetzt und in den Palladius hineingetragen, braucht man kaum zu denken; denn aus dem allein, was Palladius von sich selbst berichtet, ergiebt sich ein Charakter, der Wunder hernahm, wo er sie fand. — Die wörtliche Uebereinstimmung zahlreicher Capitel der Hist. Laus. mit Rufinus ist auch in der Migneschen Ausgabe der ersteren überall angegeben, es bedarf hier nicht erst des Beweises.

<sup>3)</sup> Palladius, Hist. Laus. c. 20 (Migne p. 1059): ἵπ' ὀψεσι

in der Luft war vielleicht nur eine Reminiscenz an die gleichen Wunder der Neuplatoniker ein Jahrhundert zuvor, in deren Kreisen auch Jamblichus seine Schüler „bei dem Glauben liess, er schwebe beim Gebet zehn Ellen hoch über der Erde“<sup>1)</sup>, — aber der Mönch und Bischof, der jenes Wunder mit angesehen, ist er noch ein glaubwürdiger Zeuge? Und wenn Palladius von eben diesem Macarius, mit dem er drei Jahre in derselben Zelle gelebt, jenes andre Wunder gehört haben will, das ihm angesichts des heiligen Antonius begegnet sei<sup>2)</sup>, ist da noch von Geschichte die Rede? Fällt nicht von da aus auch ein eigentümliches Licht auf jene angeblich auf Autopsie beruhende Schilderung eben dieses Macarius — des Jüngeren oder des Grossen, des Macarius von Alexandria, dem von der späteren und der modernsten Unkritik<sup>3)</sup> die sinnigen und tiefen Homilien zugesprochen worden —, der sieben Jahre lang nur von Kohl und faulen Aepfeln sich genährt habe, er, der früher Delicatessenhändler in Alexandria gewesen; der sechs Monate lang sich in einen Morast gelegt, bis er von Stechfliegen so zerstoichen war, dass ihn niemand wiedererkannte, nur um sich wegen einer von ihm zertretenen Mücke zu bestrafen; der in der Wüstenreise, als er dem Verschmachten nahe ist, nach zwanzigtägigem Fasten von einer Hirschkuh gesäugt wird, die ihm dann in seine Zelle folgt; der einmal die ganze vierzigtägige Fastenzeit hindurch unbeweglich in dem Winkel einer Klosterkirche der oberen Thebais gestanden und seine Gebete hergesagt, nur um durch diese

*πάλιν ἐμαῖς προσήρχθη τῷ ἁγίῳ Μακαρίῳ παιδαρίστος ἐνεργοῦμενος ὑπὸ πνεύματος χαλεποῦ κτλ.*

1) Burckhardt, Die Zeit Constantins des Grossen S. 260.

2) Palladius, Hist. Laus. c. 19 (Migne p. 1050). Macarius erzählt, er habe einst den Antonius an ausgesuchten Palmenzweigen arbeiten sehen und ihn um eine Hand voll gebeten; Antonius aber habe die Bitte abgeschlagen, weil geschrieben stehe, du sollst nicht begehren deines nächsten Gut. Aber kaum hatte er dies Wort gesprochen, so seien alle diese Zweige wie vom Feuer geröstet gewesen. Da habe Antonius erkannt, Macarius werde der Erbe seiner Gaben sein.

3) Leider hat man hier nicht nur an Floss und seine sogenannten „Quaestiones criticae et historicae de sanctorum Macariorum vit.“ (wieder abgedruckt bei Migne, Ser. gr. XXXIV) zu denken.

Standhaftigkeit unerkannt die anderen Mönche zu beschämen? <sup>1)</sup> — Wie diese Mönchstendenz des Palladius ohne Scheu auch die bekanntesten Tatsachen der eignen Zeitgeschichte gefälscht hat, geht aus der Erzählung über die Flucht des Athanasius aus Alexandrien (356) hervor. Während es bekanntlich feststeht, auch durch das eigne Zeugnis des Athanasius, dass er sich in die Wüste gerettet und in dieser Zufluchtsstätte den Tod des Constantius abgewartet, lässt Palladius ihn sich verborgen halten in dem Hause einer nicht viel über zwanzigjährigen, wegen ihrer ungewöhnlichen Schönheit berühmten und vom Klerus gescheuten alexandrinischen Jungfrau, kraft eines göttlichen Befehls, sechs Jahre hindurch, und erst als die Nachricht vom Tode des feindseligen Kaisers nach Alexandrien kommt, erscheint er plötzlich wieder im Abendgottesdienst derselben Kirche, aus der er vor Jahren geflohen: und auch für dieses Märchen hat Palladius seinen Zeugen in jenem Mädchen selbst, die er als siebzigjährige Greisin in Alexandrien gesprochen haben will <sup>2)</sup>. Dass bei solcher auf Erfindung beruhender Zurechtmachung der Geschichte nichts von dem, was Palladius sonst noch über Antonius und Athanasius berichtet, trotz aller scheinbaren Zuverlässigkeit und Naivität der Darstellung, Beweiskraft hat, darf nicht erst hervorgehoben werden <sup>3)</sup>, ebenso wenig

<sup>1)</sup> Vgl. das 19. und 20. Capitel der Hist. Laus.

<sup>2)</sup> Palladius, Hist. Laus. c. 136: „*παρθένον οἶδα τὴν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ, ἣν κατείληφα ὡς ἐτῶν ἑβδομήκοντα κτλ.*“ Als Grund habe Athanasius angegeben, ausser dem göttlichen Gebot: „*κατέφυγον πρὸς ἐκείνην, πρὸς ἣν ὑποψίαν οὐδεὶς ἐδύνατο ἔχειν ὡς πρὸς ὠραίαν, καὶ νεωτέραν, δύο μνηστεισάμενος, τὰ καλὰ καὶ τὴν σωτηρίαν αὐτῆς: ὠφέλεια γὰρ αὐτὴν καὶ τὴν ἐμὴν δόξαν (!) καὶ ἀσφάλειαν.*“

<sup>3)</sup> So wird seine Angabe (c. 4), dass Didymus ihn zu Alexandria in seine Zelle zu kommen genötigt, in der auch der heilige Antonius drei Mal gewesen, schon verdächtig durch die unmittelbar sich anschliessende, ganz schablonenmässige Erzählung, wie Didymus ihm das in der Todesstunde des Julian erhaltene Gesicht mitgeteilt: „*εἶπατε Διδύμω· σήμερον ἐβδόμην ὥραν ἐτελεύτησεν Ἰουλιανός.*“ Fast mit denselben Worten wird die gleiche Offenbarung den Mönchen Pammon und Theodorus zugeschrieben, die sie dem Athanasius mitgeteilt (Athanasius, Opp. I, 2, 869): „*ταύτη τῇ ὥρᾳ ἀνηρέθη Ἰουλιανός ἐν τῇ Περισίδι.*“ Palladius (c. 1) ist es auch, der den Isidorus, den andern sagenhaften Begleiter des Athanasius

wie irgend jemand, der sich durch diese Mönchsliteratur des endenden vierten und des fünften Jahrhunderts durchgearbeitet, noch zweifelhaft sein wird, dass wir in ihr nur den immer gehaltloseren Aufguss auf den gefälschten Stoff zu geniessen bekommen, den die Vita Antonii und die beiden grössten geistlichen Faiseurs jener Periode, Hieronymus und Rufinus, zusammengebraut haben <sup>1)</sup>.

Und dennoch, trotz aller Wunder und aller tendenziösen Erdichtung, ist in diesen ältesten Eremitenromanen so viel für die ganze äussere Erscheinung des ägyptischen Mönchtums und indirect auch für die Genesis desselben Charakteristisches enthalten, dass der Versuch nicht hoffnungslos ist, diesen Spuren nachzugehen. Denn grade die Bilder der in ihren Bergzellen oder Felsengräbern oder in Pyramiden Men-

auf der Flucht nach Rom (341) einführt, was ebenso viel geschichtlichen Wert hat, wie wenn er seinen Hauptheiligen (Macarius den Grossen) sich mit dem Gedanken tragen lässt, nach Rom zu gehen *οἰκονομία χάριν* (Migne p. 1060).

1) Die Ausbildung einer auch in den Sagen des Mittelalters beliebten Legende aus dem Leben des heiligen Macarius giebt dafür ein recht significantes Beispiel. Bei Rufinus, Hist. eccl. II, 4 legt eine Löwin, die in einer Höhle neben Macarius haust, ihr blindes Junges dem Heiligen vor die Füsse, damit er es sehend mache. Er erfüllt ihre Bitte und erhält nicht lange darauf von ihr zum Dank zahlreiche Felle von Schafen, die sie todtgebissen (*morsu oris enectas*). Hier bedenkt sich Macarius keinen Augenblick, die Gabe anzunehmen, ebenso wenig wie der, mit Macarius wohl identische Einsiedler aus der Gegend von Memphis bei Sulpicius Severus, Dial. I, 9, bei dem aber aus dem einen schon fünf junge Löwen und aus den Schaffellen ein seltnerer Pelz geworden (*inuitatae ferae pellem*). Palladius dagegen, der es von Paphnutius, dem Schüler des Macarius, gehört haben will (Migne, c. 20, p. 1060), verwandelt die *leaena* des Rufinus in eine Hyäne (*ύανα*) und lässt seinen Heiligen ihr Geschenk erst dann annehmen, als sie ihm, nach einer Strafpredigt über ihre Mordlust, durch Neigen ihres Hauptes schwört, nie wieder einen Mord zu begehen. Dieses *ξέμιον τῆς υἰάνης* habe dann Macarius dem heiligen Athanasius, und dieser wieder der heiligen Melania vermacht; von der letzteren weiss es Palladius selbst. Freilich ist Melania erst lange nach dem Tode des Athanasius nach Alexandria gekommen (auch nach Hieronymus, Chron. II, 198, in der 289. Olympiade). Was für Kummer hat es doch dem frommen Tillemont gemacht, diese historischen Widersprüche und Unmöglichkeiten auszugleichen! (Mém. ecclés. VIII, 812sq.)

schenalter hindurch sich einschliessenden Eremiten, jene reclusi oder *ἐγκλεισμένοι*, die nur „per fenestram se videndum praebebant“ oder durch die zu diesem Fenster ausgestreckte Hand die Kranken heilen und den Segen spenden <sup>1)</sup>, diese ältesten und eigentümlichsten Formen der Askese weisen nur zu deutlich auf Analogien hin, die sich schon in der vorchristlichen Zeit Aegyptens zahlreich finden, und deren religiösen Charakter grade die neueren ägyptologischen Untersuchungen dargetan haben.

V. Schon aus Porphyrius wusste man von Asketen in ägyptischen Tempeln, die, vom Volk getrennt, auf Palmenblättern schlafen, keinen Wein trinken, keinen Fisch essen, niemals lachen, ihre Hand stets unter ihrem Mantel verborgen halten <sup>2)</sup>, wo namentlich die Enthaltung von Fischen an die mit der Osirismythe zusammenhängenden Verbote erinnert. Aus den in den letzten Decennien entzifferten griechischen Papyrushandschriften, die zum grossen Teil aus dem ehemaligen Tempelgebiet von Memphis stammen — dem Hauptheiligtum des ägyptischen Serapiscultus der Ptolemäer- und der Kaiserzeit — und die in das britische Museum in London, in den Louvre und die ehemals kaiserliche Bibliothek in Paris gekommen sind, ergibt sich aber mit voller Evidenz, dass schon mit dem Dienst des Serapis, bekanntlich des in der alexandrinischen Zeit in Aegypten vor allen verehrten Gottes, ein vollständig organisirtes Mönchs- und Klosterwesen verbunden war. Während das Therapeutentum Philo in seiner Zeit ganz isolirt dasteht, mit dem ägyptischen Volksleben in gar keine Berührung gekommen ist, am wenigsten mit dem Oberägyptens, und nach der Mitte des ersten Jahrhunderts unbedingt spurlos verschwindet, daher schon deswegen für die Entstehung des Mönchtums ohne jede Bedeutung ist, lässt sich jenes Mönchtum des Serapis urkundlich durch Jahrhunderte verfolgen. Seine uns erhaltenen Haupt-

1) Vgl. Rufinus, Hist. mon. c. 1. 6. Palladius, Hist. Laus. c. 43: „*ἐγκλεισμένος καὶ διὰ θυρίδος λαμβάνων κτλ.*“ c. 5: „*ἐν μνήματι ἑαυτὴν ἐγκαθεύδει*“, vgl. 85. 96 f.

2) Porphyrius (De abstinentia IV, 6) nach Chairemon, dem Stoiker, bei Müller, Fragm. hist. graec. ed. Didot III, 497.

denkmale — Bittschriften eines gewissen Ptolemäus, Sohn des Glaukias, und seiner beiden Schützlinge, zweier Zwillingsschwestern, Priesterinnen der Isis, Thaues und Taus, an den König Ptolemäus und seine Schwester Cleopatra — fallen in die Zeit des Ptolemäus VI. Philometor, um 165 vor Chr., aber wir besitzen auch die Inschrift eines solchen reclusus des Serapis aus dem Jahr 211 nach Christus.

Die Kenntniss dieses Klosterwesens verdanken wir vor allem den Arbeiten der französischen Akademiker Letronne und Brunet de Presle, dieser, in das literarische Erbe jenes seines Vorgängers eingetreten, nun auch schon ihm nachgefolgt. Ihre Untersuchungen hat die Kirchengeschichte zu lange ignoriert; wir haben sie für den vorliegenden Zweck dankbar zu durchforschen versucht <sup>1)</sup>.

Das Serapeion zu Memphis, ursprünglich die Begräbnisstätte des Apis, umschloss in seinen weiten Räumen eine Gesellschaft von Eremiten, die hier in Jahre langer, unverbrüchlicher Clausur lebten in Zellen, die an die einzelnen Capellen der Tempelgebäude angebaut waren. Diese *κάτοχοι*, *ἐγκάτοχοι*, oder wie die Bittschriften der Schwestern ihren Beschützer nennen, *Πτολεμαῖον τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαραπιείῳ* <sup>2)</sup>, liessen bei ihrem Eintritt fast all ihr Hab und Gut zurück

1) Brunet de Presle, Mémoire sur le Sérapeum de Memphis, in den Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des inscriptions et belles lettres, I. ser., t. 2. 1852; dazu die weitere Ausführung dieser Abhandlung in den Notices et Extraits des Manuscrits de la Bibliothèque Impériale XVIII (1865), 264—349. — Unter den zahlreichen älteren Arbeiten von Letronne ist lehrreich: Matériaux pour l'histoire du christianisme en Egypte (Paris 1832). — Vgl. auch Gaston Boissier, La religion romaine d'Auguste aux Antonins (Paris 1874) I, 400. Die Dissertation von Plew, De Sarapide (1868) bietet für die hier in Betracht kommenden Fragen leider nicht viel mehr als einen Hinweis auf jene zuerst genannten Arbeiten (S. 38 f.). — Die Inschrift vom Jahr 211 (Corp. Inscr. Graec. 3163) geht auf einen solchen *ἐγκατοχίσαντα τῷ κυρίῳ Σαραπίδι παρὰ τοῖς Νεμέσεσιν ἐν Σιδύργη*, Namens Papinius. Vgl. Brunet de Presle, Mém. p. 565.

2) Notices p. 267. Dass *κάτοχος* nicht bloss den von einem Gott ergriffenen oder begeisterten bezeichnet, *ὥσπερ οἱ κάτοχοι τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργασμοῖς* (Plut. de Iside et Osir. 35), sondern auch den im Verschluss gehaltenen, den reclusus, hat Brunet de Presle nachgewiesen (Mém. 564).

und waren auf das Brot angewiesen, das ihnen ihre Verwandten brachten. Denn sie selbst durften ihre Zelle nicht verlassen, und verkehrten mit der Aussenwelt nur durch eine Art Luftloch, *διὰ τοῦ θυροῖδου* <sup>1)</sup>; Ptolemäus hebt es immer hervor, wie lange Jahre er in seiner Kapelle, seinem Pastophorion, eingeschlossen sei <sup>2)</sup>. Unbedingte Armut scheint jedoch nicht bei ihnen geboten gewesen zu sein; bei den räuberischen Einfällen wenigstens, über die Ptolemäus klagt, spricht er von den *παραθῆκας*, die den anderen *εγκατόχοις* geraubt seien; darunter auch Kupfermünzen <sup>3)</sup>. Sie nannten sich Brüder und sprachen von ihrem Vater, Bezeichnungen, die in diesem geistlichen Sinne zahlreich in den griechischen Papyrus sich finden <sup>4)</sup>. Auch von Träumen und Gesichten, die sie aufzeichneten, in welche Kämpfe mit Dämonen hineingespielt zu haben scheinen, erfahren wir <sup>5)</sup> und ein ernster religiöser Grundzug geht durch alle diese Documente <sup>6)</sup>: es ist die Hoffnung, „rein“ zu werden, in möglichst langem

1) Notices p. 302, in einer der Bittschriften des Ptolemäus: *δέομαι ὑμῶν μεθ' ἰκετείας, θεοὶ σωτήρες εὐεργέται, ἐμβλέψαντες εἰς τε ἐμὲ, ὅτι οὐ δύνομαι (sic) ἐξελεθῶν ἐκ τοῦ ἱεροῦ ἀντιλαβέσθαι αὐτῶν* der Schwestern; und hernach bei der Bitte für seine Brüder, denen ihr Besitztum geraubt war *ὑπὸ τῶν ἐν τῇ κώμῃ ἀρχόντων, διὰ τὸ ἐκείνους, ἐμοὶ πορίζοντας τοὺς ἄρτους, ἐμὲ διατρέφειν*; p. 296: *ἀδικουμαι βουλούμενοι ἐξοπάσαι με καὶ ἀγαγήσαι*. Aehnlich eine andere von Franz (C. J. Gr. III, 306) citirte Stelle.

2) Notices p. 292: *ἔτη δέκα οὐκ [ἐξεληλυθότος] τὸ πασι[οφόριον] ἐν ᾧ ἐνκ[έκλεισμα] ἐως τ[ῆς] σήμερον ἡμ[έρας], vgl. p. 281. τῶν ἐν κατοχῇ ὄντων ἐν τῷ μεγάλῳ Σαρανείῳ ἔτος τοῦτο ἐνδέκατον. p. 297: οὐκ ἐξεληλυθὼς τὸ παστοφόριον.*

3) Notices p. 293. 298.

4) Vgl. die Bemerkung von Brunet de Presle, Notices p. 308, und die Aufschrift des Briefes des jüngeren Bruders Apollonius, der auch zu diesen reclusi gehörte, an den älteren, den Ptolemäus: *Ἀπολλώνιος Πτολεμαίῳ τῷ πατρὶ χαίρειν*. Notices p. 311.

5) Vgl. die Träume, Notices p. 320—327; namentlich p. 324, 35: *καὶ λέ[γω] πρὸς τὸν δαίμονα ἵνα [προ]σκηνησῆς [ἀ]ντόν.*

6) Notices p. 312, in dem Brief des Apollonius: *τοῖς θεοῖς τὴν ἐπιτροπὴν δίδομαι. Ἄνευ τῶν θεῶν οὐδὲν γίνεται. p. 324, im Gebet des Ptolemäus: ἐλθέ μοι, θεὰ θεῶν, εἰλεως γινομένη, ἐπάκουσόν μου, ἐλέησον τὰς λιθύμας. Ganz irrthümlich spricht Franz von der clausura hominum inertium aut invalidorum.*

Dienst des Serapis, welche diese *κότοχοι* in ihr lebendiges Grab führte. Lag doch diese Todtenstätte des Serapeion ausserhalb der Stadt, fast wie ein grosses Grabmal der Wüste. Derselbe Gedanke der Reinheit war es auch, der die beiden Schwestern bestimmte zu ihrem mühseligen Dienst „*των Σοράπει χοῦς σπενδουσῶν*“, dieser täglich darzubringenden 360 Libationen von Nilwasser, in durchlöcherten Gefässen ausgegossen als Todtenopfer vor den steinernen Altären des Serapis<sup>1)</sup>. Denn ihr Lohn, wie aus den Tempelrechnungen in den Papyrus und aus den Hülferrufen der Mädchen erhellt, war nur täglich drei gebackene Brote, dazu jährlich ein Metretes Sesam- und ebenso viel Kikiöl, und auch das wurde ihnen nicht regelmässig von der Tempelverwaltung geliefert; daher ihre Bittbriefe an den Strategos, an den König, um nicht Hungers sterben zu müssen. — Auch noch andere Namen solcher reclusi sind uns bekannt, aus den Papyrus des Britischen Museums und des Vaticans, welche auf die weite Verbreitung dieses Mönchtums schliessen lassen<sup>2)</sup>, das nicht bloss in Memphis, sondern auch in den anderen Serapis- und den oft mit diesen verbundenen Isistempeln heimisch war und wie der Serapis selbst, diese ägyptisch-griechische Gottheit, etwas von internationalem Charakter an sich trug. Die grossen Massen von Pilgern, die jährlich nach dem Serapeum zu Memphis wallfahrteten, ihre Opfer darbrachten und in den Tempeln auf nächtliche Offenbarungen des Gottes warteten, trugen die Kunde von diesen reclusi in alle Schichten der ägyptischen Bevölkerung hinein: bilden doch diese Mönche ein wesentliches Element in dem religiösen Volksleben des späteren Aegyptens, ein Ausdruck der schwermütigen Stimmung des ägyptischen Todten- und Gräbercultus.

Ist es notwendig, noch ausführlich die überraschenden

1) Notices p. 324, in dem Gebet des Ptolemäus für die Erhaltung der Schwestern: *ἐὼν μὴ ἀνδῶσω, οὐ μὴ γέρονται καθαροὶ πῶποτε*. Ueber diese Choephoren im Dienst des Serapis und des Isiscultus siehe Mém. p. 561 sq.

2) Vgl. die überaus sorgfältigen Zusammenstellungen der Preisschrift von Giacomo Lumbroso, Recherches sur l'économie politique de l'Égypte sous les Lagides (Turin 1870) p. 268 sq.

Analogien hervorzuheben, die sich zwischen den ersten christlichen Eremiten und diesen ihren fast gleichzeitig nachweisbaren Vorbildern und Landsleuten finden? Wenn man den ganzen Rufinus und Palladius durchgelesen, hat man nie ein anderes Ideal ihres Mönchtums kennen gelernt als eben das, wovon auch diese *ἐγκεκλεισμένοι* und Diener des *κύριος Σάραπισ* erfüllt waren, das der *ἀπάθεια*, der immer höheren „*gradus impatibilitatis*“. Auch diese christlichen *reclusi* empfangen, wie schon hervorgehoben, ihre Nahrung von Dienern, die ganz den *ιερόδουλοι* jener *κάτοχοι* entsprachen <sup>1)</sup>, durch das Luftloch ihrer Klausen <sup>2)</sup>; andere wurden, wie auch aus der sogenannten Regel des Pachomius hervorgeht, ebenso wie jener Ptolemäus durch ihre Verwandten erhalten. Und wenn die Räuber so oft bei ihnen einbrachen, so darf man sie sich ebenso wenig in unbedingter Armut denken wie die Serapismönche. Befand sich doch in der nitrischen Wüste eine Kirche, in der drei Palmbäume standen, von denen Geisseln herabhingen; an den einen Baum wurden die Klostergenossen, an den andern die Gäste, die sich etwa vergangen hatten, gebunden und gegeißelt; die dritte Palme war für abgefasste Räuber bestimmt <sup>3)</sup>, und dass die letzteren nach Geld bei diesen Eremiten suchen konnten, muss man aus den reichen Geschenken schliessen, die ihnen früh zuflossen, wie von der Nichte der heiligen Melania ein Abt Dorotheus einmal 500 Solidi empfing zur Verteilung unter die Anachoreten, drei davon behielt er für sich; einzelne dieser Mönche blieben überhaupt im Besitz all ihrer Habe <sup>4)</sup>. An die strenge Abgeschlossenheit des Serapeum erinnert wenigstens noch jenes Monasterium des Isidorus in der Thebais, aus dem niemand, der eingetreten war, wieder heraus durfte <sup>5)</sup>.

1) Vgl. Franz, C. J. Gr. III, 306.

2) Z. B. Palladius, Hist. Laus. c. 43: *οὗτος ἐγκεκλεισμένος καὶ δὴ θυρίδος λαμβάνων διὰ τοῦ διακοροῦντος τὰ πρὸς τὰς χορείας*, vgl. Rufin, Hist. mon. c. 1 u. oft.

3) Palladius c. 7.

4) Palladius c. 97. 14. Später hat Melania die Jüngere 10000 Solidi an die Mönche der Thebais verschenkt u. s. w. Palladius c. 119.

5) Rufinus, Hist. mon. c. 17: „*si semel ingredi libuerit, stat immobilis lex . . . qua ingressi ultra non exeant*“. Es war freilich auch, nach der Schilderung des Rufinus, ein Paradies ohne Schmerz und Krankheit.

Und diese christlichen Asketen, abgesehen von den Broten, gelegentlich auch Feigen und Weintrauben aus Marocco, die ihnen ihre Engel oder Raben brachten <sup>1)</sup>, haben sie mehr gehungert als jene armen Choephoren der Isis?

Aber auch noch einen eigentümlichen Umstand darf man nicht unbeachtet lassen: grade die Entstehungs- und die Hauptgebiete des ägyptischen Mönchtums lagen in unmittelbarer Nähe berühmter Serapistempel. Die Geburtsstätte des Antonius liegt bei Heracleopolis, derselben Stadt, in die auch der Ptolemäus, der *κατοχος*, gehört <sup>2)</sup>, — Heracleopolis in unmittelbarer Nähe des Serapeions von Memphis. Die erste Organisation des Mönchtums wird dem Pachomius zugeschrieben, auf der Nilinsel der oberen Thebais, Tabenne; unmittelbar derselben benachbart war der Isistempe zu Philae, wo ein glänzender Dienst des Osiris und Serapis sich erhielt bis ins sechste Jahrhundert hinein, bis in die Zeiten Justinians, wo das Priester- und Prophetenamt im Dienst des *δεοπότης* und der *δέσποινα*, Osiris und Isis, sich in den Familien forterbte und seine „Propheten“ sich in Inschriften auf den Mauern des Tempels noch im fünften Jahrhundert nach Christo dieses Dienstes rühmten <sup>3)</sup>. Viele von den aus den 42 Serapistempeln Aegyptens uns bekannten Namen <sup>4)</sup> kehren in der alten Mönchsgeschichte wieder, und wie Letronne für die eigentliche Heimat des Mönchtums, die obere Thebais, den urkundlichen Nachweis geführt hat für die noch Jahrhunderte lang in die christliche Zeit hineinspielende Fortdauer der populären ägyptisch-alexandrinischen Culte, so hat dies für die anderen Gebiete Aegyptens schon Valesius der schönrednerischen Darstellung des Eusebius entgegengestellt <sup>5)</sup>.

(Schluss folgt.) 8.545

1) Allerlei Naschwerk unter ihnen verteilt bei Palladius c. 31. Die wunderbare Speisung mit Kuchen und italienischen Südfrüchten, die von Ostern bis Pfingsten reichen, bei Rufinus, Hist. mon. c. 7.

2) Brunet de Presles, Notices p. 311.

3) Vgl. die Inschrift vom Jahr 453 bei Letronne, Matériaux p. 61—74.

4) In Partheys Ausg. von Plutarch, Isis und Osiris (1850) S. 216.

5) Vgl. Valesius, Anm. zu Eus. d. Vita Constant. IV, 25.