

Zur Frage vom Ursprung des Mönchtums.

Von

Dr. Gass.

Weingartens Abhandlung: „Der Ursprung des Mönchtums im nachconstantinischen Zeitalter“, mit welcher sich diese Zeitschrift im vorigen Jahre eröffnete, und die seit kurzem vollendet vorliegt, ist mit vielseitigem Beifall und Interesse aufgenommen worden. An einer lange vernachlässigten Stelle der alten Kirchengeschichte dringt sie mit freimütiger kritischer Forschung ein, um eine überraschende Vermutung an die Stelle dessen treten zu lassen, was sich als unbestrittene Annahme in den Lehrbüchern vererbt hatte. Ihr Verdienst ist unzweifelhaft, frische Kraft der Untersuchung und Lebhaftigkeit der Sprache erhöhen ihren Wert. Dass ihr Inhalt ganz unbeanstandet bleiben werde, erwartet der Verfasser schwerlich. Das Ueberlieferte pflegt sich jederzeit zur Wehre zu setzen, ehe es den Streichen der Kritik erliegt; auch werden hier Fragen angeregt, die sich ihrer Weitsichtigkeit wegen nicht mit einem Schlage erledigen lassen. Mit den speciellen Ergebnissen verbindet sich zugleich eine allgemeinere Auffassung, die für die Beurteilung des einzelnen nicht gleichgültig sein kann. Und grade in dieser letzteren Beziehung glaube auch ich kürzlich das Wort nehmen zu sollen; der Verfasser hat mir durch Erwähnung einiger von mir getanen Aeusserungen selbst Veranlassung gegeben ¹⁾.

¹⁾ Man vgl. Bd. I, Hft. 1 u. 4 dieser Zeitschrift. Die beiden Hälften der Abhandlung werden durch I u. II nebst Angabe der Seitenzahl im

Weingartens Resultate geben von der ersten Epoche des Mönchlebens ein völlig verändertes Bild. Aegypten bleibt als älteste Heimat stehen, dagegen werden die Anfänge beträchtlich herabgerückt. Eusebius und Constantin haben das Mönchtum nicht gekannt, das Constantinische Zeitalter kommt in Wegfall, und was ihm angehört, wie namentlich die Figur des Antonius, findet, statt für historisch zu gelten, seine bessere Erklärung als Reflex eines später aufgestellten Mönchs-ideals, als Gebilde einer phantastisch historisirenden Tendenz, welche bemüht war, durch ein vorangestelltes bewundernswürdiges Vorbild die Ehre des ganzen Standes zu sichern. Sodann aber soll der eigentliche Anstoss in der Uebertragung gewisser althergebrachter Formen des ägyptischen religiösen Volkslebens, besonders des Serapisdienstes gesucht werden. Auf das Vorhandensein eines christlichen Mönchtums lassen uns erst die Jahre Kaiser Julians mit Sicherheit schliessen; und nicht durch Athanasius, der auch die Vita Antonii nicht geschrieben haben kann, sondern erst nach 380 hat sich die klösterliche Lebensform auf das Abendland übertragen, um hier in eine culturhistorische Bestimmung einzutreten. Sonstige Anknüpfungen sind ganz allgemeiner Art und führen immer nur zu dem längst vorhandenen und allmählich schärfer entwickelten asketischen Trieb zurück, nicht zu derjenigen Ausprägung, die das Mönchtum erst zu einem solchen macht.

Es sei mir erlaubt, mit Uebergang der speciellen Behauptungen an diesen letzteren Gesichtspunkt anzuknüpfen. Was Weingarten hervorhebt, ist oft genug anerkannt worden, dass in dieser Erscheinung zwei Momente zusammenlaufen, das eine der Entsagung und Selbstaufopferung, das andere der Weltflucht; das erstere ist christlich oder muss wenigstens als Ausläufer des christlichen Principes verstanden werden, das letztere ausserchristlich und aus der Fremde eines orientalischen Cultus herübergenommen. Weingarten legt auf diese

Folgenden unterschieden. (Der Aufsatz Weingartens ist auch, aus unserer Zeitschrift abgedruckt, als eigene Schrift erschienen: Gotha, F. A. Perthes, 1877; VII, 65 S. in 8°; Preis 1 M. *Die Red.*)

Unterscheidung offenbar grosses Gewicht und sucht in ihr die Lösung des ganzen Problems, soweit es ein religiöses und sittliches ist. Aeltere Kirchenhistoriker, welche übrigens an der geschichtlichen Tradition festhaltend und ohne Kenntnis jener Serapisdiener nach anderen und weit ferner liegenden Einflüssen wie der ägyptischen Therapeuten greifen mussten, könnten sich doch mit dieser Herleitung sehr wohl einverstanden erklären. Neander geht noch weiter, indem er die ganze „asketische Richtung“ und daher auch dieses besondere Erzeugnis derselben als „etwas nicht aus dem Christentum an und für sich rein Hervorgegangenes“ bezeichnet. Mit einer so ungefähren Erklärung ist es freilich noch nicht getan, und wir gelangen weiter, wenn wir uns mit Mangold und anderen zwar die Enthaltungen noch als Folgerung der christlichen Lebensaufgabe gefallen lassen, aber nicht so die anachoretische Form, in welche sie durch das Mönchtum eingedämmt wurden, weil der Zug nach persönlicher Vereinsamung dem urchristlichen Leben durchaus fremd ist und weder durch die Figur des Täufers Johannes, die nachher herbeigezogen wurde, noch durch Christi eigenen Wüstenaufenthalt berechtigt wird. Es hat also seinen guten Sinn, wenn kirchliche oder häretische Abstinenz, Fasten, Ehelosigkeit, Monogamie und rigoroser Montanismus und ebenso Erhebung über alles sinnliche Wohlgefallen, wie es die Alexandriner forderten, als Zweige desselben Baumes beurteilt werden, welcher aber darum noch nicht dieselbe Wurzel habe mit dem fremden Gewächs des Eremitentums¹⁾.

Die Unterscheidung ist einzuräumen, nur glaube ich, dass sie noch nicht über die Schwierigkeit hinweghilft. Verhehlen wir uns nicht, dass diese beiden Quellen sehr leicht zusammenfliessen konnten; das allgemeinere Motiv eines Kampfes wider die Welt und ihre Güter und Genüsse umfasste beide. Wenn es unserer heutigen Ethik geläufig ist, den Weltstoff, in welchem Wohnung zu machen das Christentum gebietet, herauszuziehen und von der anhaftenden Weltlichkeit unabhängig zu denken: so lagen doch in dem damaligen Zustand beide

1) S. Weingarten I, S. 6.

dicht neben einander, und es bedurfte nur eines Anstosses, um die Meinung hervorzubringen, dass die Gefahren des Fleisches erst durch Zurückziehung von der Menge glücklich bekämpft werden. Ein hoher Grad von sittlicher Kraft und von Klarheit des Urteils wäre erforderlich gewesen, um ohne weiteres und sozusagen kunstlos in die fernere Laufbahn der Weltüberwindung einzutreten. Es ist eine andere Welt, in die das christliche Princip eindringen soll, eine andere, die es vielmehr niederzuhalten und zu besiegen unternimmt, aber welche Stärke und Folgerichtigkeit hätte dazu gehört, um ohne Vermischung beide Wege zu verfolgen! Die sittliche Aufgabe hatte schon längst eine Abstufung in sich aufgenommen, und das Zugeständnis war gemacht, dass die grosse Mehrzahl an dem gewöhnlichen Menschenverband, dessen Sorgen und Annehmlichkeiten Theil nehmen dürfe, sobald nur von einer auserwählten Minderzahl der höhere Standpunkt der Enthaltbarkeit rein erhalten werde. Auf den Klerus allein hatte sich diese Steigerung nicht beschränkt, und durch die Vergrösserung der Gemeinden wurde sie begünstigt. Die Ausbreitung der Kirche drängte in die Weite, aber eine innere Scheu brachte Schranken mit, die selbst mitten in diesem angewachsenen kirchlichen Volksleben die bereits angelegte Theilung fortzuführen geeignet waren. War einmal ein anachoretischer Versuch gemacht: so schöpfte er unter solchen Umständen leicht aus denselben Gründen Nahrung, die bisher nur für die Enthaltbarkeit (*εγκράτεια*) gesprochen hatten. Je gründlicher und tiefer die kirchliche Gemeinschaft in alle vorhandenen bürgerlichen und socialen Verhältnisse eingeführt wurde, desto weniger fand sich der asketische Trieb in gleichem Grade befriedigt; je mehr der Umfang wuchs, desto eher schien der Charakter gefährdet, oder aber dieser Standpunkt suchte einen Ausweg, indem er für seine Anhänger doch wieder eine Art von Weltlosigkeit beanspruchte, die der grossen Menge nicht auferlegt werden konnte.

Es hat eine innere Wahrscheinlichkeit, dass die Epoche der ersten Ausbreitung in die Massen ungefähr mit der Aussonderung einzelner Kreise zusammenfiel, weil dabei zweierlei

sich gegenseitig hemmende Bestrebungen zusammenwirkten, und das Constantinische Zeitalter geht jedenfalls in der Weise voran, dass es die allgemeinen Bedingungen darbietet, unter denen die mönchische Isolirung aufkommen konnte.

Für eine vorgeschrittene Anerkennung des asketischen Principes liefern bekanntlich die apostolischen Kanones zu Anfang des vierten Jahrhunderts einen auffälligen Beweis. Ihr Gebot geht dahin, dass wer aus Abscheu und nicht der Uebung wegen (*οὐ δὲ ἄσκησιν ἀλλὰ διὰ βδελυρίαν*) sich des Fleisches, des Weins und der ehelichen Gemeinschaft enthält, als Kleriker oder Laie zurechtgewiesen, entsetzt und aus der Kirchengemeinschaft ausgewiesen werden solle. Hier wirkt der universelle Gedanke christlicher Frömmigkeit und unbefangener Schätzung des Creatürlichen noch fort und lässt sich doch eine ausdrückliche Beschränkung gefallen. An ein vorhandenes Mönchtum erlauben die Worte nicht zu denken, wohl aber setzen sie schon eine starke Gewöhnung an das Motiv der Askese voraus, denn durch dieses soll gerechtfertigt werden, was sonst als lästerlicher Verstoss gegen die pflichtschuldige Hochachtung alles Geschaffenen beurteilt und gestraft werden muss ¹⁾.

Noch weit ausdrücklicher wird durch die Erklärung des Eusebius in der *Demonstratio evangelica* ²⁾ — auch Weingarten erwähnt sie — jene Verteilung des christlichen Lebens unter zwei Stufen wie eine feste Tatsache hingestellt. Moses, heisst es daselbst in kurzer Uebersetzung, hat auf selenlose Tafeln geschrieben, Christus den lebendigen Gesinnungen die Vorschriften des Neuen Bundes eingezeichnet; die Jünger aber, dem Winke des Meisters folgend, richteten die Lehre nach dem Massstabe der Mehrzahl ein. Was also als deren Vermögen übersteigend von ihm verkündigt wird, überlieferten sie den Befähigten, anderes, für leidenschaftlich erregte und der Heilung bedürftige Gemüter Passendes den übrigen im Anschluss an die Schwachheit der Menge, indem sie das eine

1) Canon. apost. cp. 50. Vgl. Mangold, *De monachatus originibus et causis*, Marb. 1852, p. 52.

2) Lib. I, 8; Weingarten I, 7.

dem Buchstaben, das andere den ungeschriebenen Verordnungen anvertrauten. Daher sind in der Kirche Christi zwei Lebensführungen gegründet* (*δύο βίων τρόποι*); die eine übernatürlich und über die gewöhnliche Tugendkraft hinausgehend, befasst sich nicht mit Heirat, Kindererzeugung, Besitz und Ueberfluss, um allein dem Gottesdienst und der himmlischen Liebe gewidmet zu sein, und indem deren Anhänger den sterblichen Leib schon als dem Tode verfallen ansehen, gehen sie nur dem Leibe nach auf Erden einher, während ihre Selen, zum Himmel emporgetragen, von dieser Höhe aus auf die menschlichen Dinge hinblicken. Dies also der vollkommene christliche Wandel (*ὁ ἐντελής τῆς κατὰ τὸν Χριστιανισμόν πολιτείας τρόπος*); der andere (*ὁ δεύτερος βαθμός*), menschlicher geartet, bleibt stehen innerhalb der Familie und der irdischen Geschäftigkeit, und ihm liegt es ob, auch mitten unter allen irdischen Sorgen dennoch durch Anhörung des göttlichen Wortes und durch Uebung das Gesetz der christlichen Gottseligkeit zu erfüllen. Damit wird erreicht, dass alle am christlichen Heil Anteil haben. — Ich leugne nicht, dass ich, die Bekanntschaft des Eusebius mit den Anfängen des Mönchlebens voraussetzend, auch diese Stelle auf dasselbe bezogen habe, theils wegen der Worte: *δι' ὅλου τῆς κοινῆς συνήθους ἀπάντων ἀνθρώπων ἀγωγῆς πορηλλαγμένον*, welche ganz so lauten, als sei damit auch eine äussere Ablösung von der bürgerlichen Gesellschaft gemeint, theils wegen anderer Prädicate, die nachher der Mönchsprache geläufig geworden sind. Indessen fehlen doch, wie ich einräume, die entscheidenden Bezeichnungen wie *μόναχος*, *μονάζειν*, *μονήρης* oder ähnliche, auch will sich die Rückbeziehung auf eine doppelte, schriftliche und mündliche apostolische Ueberlieferung nicht damit vertragen. Bleibt es also dabei, dass Eusebius übrigens noch gar keine Kenntnis des Mönchlebens verrät, wie er denn in der Kirchengeschichte und in dem Leben Constantins gänzlich davon schweigt: so wird auch das vorliegende Zeugnis in dieser besonderen Beziehung hinwegfallen müssen. Immer aber geht doch Weingarten zu weit, wenn er sagt, dass diese ganze Beschreibung über die Folgerungen der Alexandrinischen Gnosis, namentlich des Clemens von Alexandrien, nicht hinaus-

schreite. Denn Clemens schildert zwar seinen Gnostiker als ruhevollen, ganz dem Himmel zugewandten Gottesfreund, verlangt aber keineswegs, dass er sich der Ehe, der Kindererzeugung, dem Besitz und der bürgerlichen Beschäftigung zu entziehen habe, er darf vielmehr an diesen Dingen Teil nehmen, nur apathisch und mit möglichstem Ausschluss der begehrenden und geniessenden Empfindungen; mit leichten Füßen soll er über die Welt dahinschreiten, ohne von deren Staub befleckt zu werden ¹⁾. Diese Anschauung ist intellectuell und ethisch zugleich, doch ohne über die Anordnung des christlichen Gemeinschaftlebens verfügen zu wollen. Die Scheidung in zwei Formen und Lebensweisen, die nur durch gemeingültige christliche Grundbedingungen verbunden werden, wird bei Clemens noch nicht ausgesprochen; seine Ansicht tritt als persönliche Ueberzeugung, nicht wie ein tatsächlich Gegebenes auf. Bei genauerem Einblick ergiebt sich, dass Eusebius an jener Stelle nicht etwa einen Nebengedanken oder eine individuelle Meinung äussern will. Die ersten Kapitel seiner Demonstration haben den Zweck, die christliche Offenbarung an den Glauben der Patriarchen anzuknüpfen, zugleich aber auch in ihrer Erhabenheit über Judentum und Hellenismus darzutun; und in diesem historisch-constructiven Zusammenhange stellt er nun sein doppeltes Christentum hin, er giebt ihm dadurch eine grundsätzliche Wichtigkeit, weil er folgert, dass die Universalität des christlichen Heiles mittelst dieser Teilung desto vollständiger aufrecht erhalten wird. Soweit war also doch die Lebensansicht in der griechischen Kirche gelangt; wir treten mit Eusebius der Anerkennung einer mönchischen Seccession bedeutend näher; der Boden war bereitet, das Bette gegraben, und gab es eine solche Erscheinung: so konnte sie ohne Schwierigkeit in diesen Rahmen eingefügt werden. Wenn Eusebius kurz darauf von dem Verheirateten bemerkt, dass er notwendig von Weltsorgen be-

1) Clem. Al. Strom. VII, p. 741, ed. Sylb., wo vom Gnostiker gesagt wird: *διὸ καὶ ἐσθλεί καὶ πίνει καὶ γαμεῖ οὐ προηγουμένως ἀλλὰ ἀναγκάτως, . . . καὶ τῇ τοῦ οἴκου προνοίᾳ ἀνηδόνως καὶ ἀληπίτως ἐγγυμνασάμενος κτλ.*

helligt werde: so könnte dieser Satz füglich in den Mönchsregeln Platz finden, die ja die Zurückziehung von der *μέριμα βιωτικῆ* als höchwichtigen Vorzug bezeichnen.

Sehen wir uns nach anderen Erklärungs- und Uebergangsmitteln um: so stellt sich allerdings das vorangegangene Märtyrertum vor Augen. Weingarten zwar verwirft nicht allein jede Herbeiziehung desselben, sondern sagt gradezu, der Glaube, dass das christliche Mönchtum den Verfolgungszeiten der Kirche entstamme, habe am meisten das richtige Urteil getrübt ¹⁾. Aber er hat auch unsere Meinung unrichtig verstanden. Niemand hat meines Wissens behauptet, dass die letzte Verfolgung, denn auf diese und deren Ende müsste es doch zunächst ankommen, durch sich selber den Mönchen das Dasein gegeben, dass die Flucht vor der Gefahr sie zu Anachoreten gemacht, oder auch nur dass die eine Leidensform sich unmittelbar an die andere angeschlossen habe. Nach dem Zeugnis des Dionysius ²⁾ begaben sich schon während der Decischen Verfolgung viele als *μοναχοί* und *ἐρημίται* in die Einsamkeit Aegyptens, und man hat auf diese Nachricht jederzeit ein Gewicht gelegt. Aber die Meinung war doch nicht die, dass sie eben darum schon zu Mönchen geworden seien, sondern nur dass die Einöde, in die sie sich versetzt fanden, einem durch die vorangegangene Not gesteigerten asketischen Drange Ausdruck und Richtung gegeben habe. Sich selbst gehörend und herausgeworfen aus dem Schauplatze der Verfolgung wollten sie ihrem christlichen Berufe treu bleiben. Damit wird noch keine ursachliche Verbindung behauptet, es wird nur ein Zustand bezeichnet, welcher dieser zweiten Form christlicher Standhaftigkeit Vorschub leistete. Meinerseits habe ich nach beiden Seiten eine Selbstständigkeit der Entstehung anerkannt, es kann mich also nicht beirren, dass bei Männern wie Ammon und Macarius und anderen nirgends die Flucht, sondern immer nur die „spontane asketische Gesinnung“ oder die Reue über ein vergangenes Räuber- und Sündenleben von Sokrates als Beweg-

¹⁾ II, S. 545. 546.

²⁾ Eus. VI, p. 42.

grund hervorgehoben wird; Flihende und Schwache wollten sie ja nicht sein, vielmehr Starke, darum aber den Märtyrern noch nicht unähnlich. Nur von einer Beförderung und Erleichterung des einen durch das andere, nur von einem indirecten Zusammenhange kann die Rede sein, diesen aber muss ich mit Beziehung auf meine früheren Nachweisungen noch jetzt festhalten ¹⁾).

Der Leser wolle sich erinnern, in welchem Lichte die Märtyrer schon während des dritten Jahrhunderts ihren eigenen Lobrednern sowie den Gemeinden selber erschienen. Als Repräsentanten christlicher Vollkommenheit nehmen sie ihre Stellung ein. Ihre Würde wird nicht nach dem Notstande der Verfolgung bemessen, und nicht dadurch wird ihr Wert verringert, dass ihre Ausdauer nur eine durch feindliche Gewalt abgenötigte, keine freiwillige war; nein, sie und die Confessoren sind selbständige Würdenträger und wahre Nachahmer der Herrlichkeit Christi, denen die Todeswerkzeuge der Heiden nur die Staffel zu ihrer eigenen Erhebung geliehen haben. In ihnen hat das christliche Leben, indem es sich durch den Zeugentod wie durch eine zweite Geburt zum neuen Dasein verklärt, seine höchste Blüte erreicht. Diese Deutung ergiebt sich aus zahlreichen Aeusserungen, die ganze Märtyrerpoesie bezeugt sie ²⁾). In solcher Auffassung regt sich ein Idealismus, welcher angelehnt an die christliche Idee der Leidensnachfolge sich doch zugleich in antike Bilder einer todesverachtenden Kraftanstrengung einkleidete. Pugna, proelium, gloria, corona, agon sind kriegerische oder von den Kampfspielen entlehnte Ausdrücke, welche von Tertullian und Cyprian gern auf die Tapferkeit der Bekenner und Zeugen und deren Ehrenpreis angewendet wurden. Sie selber sind waffenlose Helden, christliche Athleten und bilden eine *militum Christi cohors candida*, die Welt selber sammt den Engeln zur Rechten und zur Linken schaut ihrem Ringen zu. So

1) Vgl. meine Abhandlung: „Das christliche Märtyrertum“, Zeitschrift für die historische Theologie 1859.

2) S. die obige Abhandlung I, S. 382.

sagt Origenes ¹⁾, und wir dürfen wohl nicht bezweifeln, dass während der Diokletianischen Leidenszeit ähnliche Vorstellungen lebendig wurden. Die Gefahr nährte die Spannung der Gemüter, und eben darum musste der Stillstand der Verfolgungen, deren Nützlichkeit und Notwendigkeit, *utilitas et necessitas*, einst Tertullian behauptet hatte, eine Lücke in dem Umkreis sittlicher und religiöser Erfahrungen hervorbringen, weil zur Erringung jener Ehren von nun an die Gelegenheit fehlte. Aber ebenso begreiflich ist, dass nachdem noch unter den 325 zu Nicäa Versammelten mehrere Confessoren ehrenvoll hervorgetreten, und als dann später — wir sagen nicht zu welcher Zeit — Eremiten und Cönobiten bekannt wurden und Anerkennung fanden, das Gedächtnis des Märtyrertums und seiner Grosstaten durch sie belebt wurde. Es genügte nicht, die Mönche ganz allgemein als Asketen hinzustellen, Fleisch und Begierde sind selber ein Stück der Welt, und wer sie überwindet, tritt den alten Streitern ruhmreich zur Seite. Ihr eigener Charakter war Abgeschiedenheit und Ruhe (*ἡσυχία*), die ihnen auch oft genug nachgerühmt wird; wenn sie nun dennoch zugleich als Kämpfende vorgestellt wurden: so lag eben darin eine Verähnlichung mit den Vorgängern aus der Verfolgungszeit. Auch die Mönche sind „Athleten“, im Kampfe (*ἀγών*) haben sie den Leib überwunden, eine mönchische „Palästra“ hat sie zum Siege geführt. So würde man sich nicht ausgedrückt haben, wäre nicht ein Vorbild christlicher Tapferkeit vorangegangen, deren Prädicate sich auf das unblutige Martyrium anwenden und zu dessen Empfehlung benutzen liessen. Diese Umdeutung war keineswegs in jeder Beziehung gerechtfertigt, enthielt vielmehr eine starke *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, aber sie hat sich vollzogen, das beweisen die Reden eines Basilius u. a. bis zu Chrysostomus und Theodoret, wo sie die Mönche als die Philosophen, die Beschaulichen, Ueberweltlichen, Himmlichen, welche die Seele vom Leibe losgerissen haben, als Erstlinge des Menschengeschlechtes, edelste Perlen und Kränze,

1) S. die obige Abhandlung I, S. 367 ff.

aber auch als Streiter und Athleten feiern ¹⁾. Nach der Vita Antonii sollen sich beide Erscheinungen berührt haben; Antonius geht um 310 nach Alexandrien, um den Confessoren Beistand zu leisten, und da er nicht dazu gelangen kann, sich selber zu opfern, begiebt er sich in seine Einsamkeit zurück, um seinerseits „im Eifer und Bewusstsein Zeugenschaft zu üben und Glaubenskämpfe zu bestehen“ ²⁾. Weiter unten wird Paphnutius erwähnt, welcher als Confessor und Mönch beide Zierden in sich vereinigt habe. Diese Data fallen natürlich weg, wenn wir mit Weingarten von der ganzen Schrift, in welcher die Askese mehrfach dem ἀγωνίζεσθαι gleichgestellt wird, als einer durchaus unhistorischen absehen müssen; aber soviel beweisen sie doch, dass die kirchliche Ansicht diese beiden Tugendformen unter ein verwandtschaftliches Verhältnis zu bringen suchte, um auch auf diesem Wege den Wert des Mönchtums sicher zu stellen. Und darum ist es auch nicht gleichgültig, dass Hieronymus von Paulus von Theben sagt, er habe, das Ende der Verfolgung erwartend, bei Zeiten den äusseren Zwang in einen Willen verwandelt, necessitatem in voluntatem convertit; die Vorstellung des martyrium quotidianum war damit gegeben. Doch fehlt es uns für unseren Zweck nicht an bestimmteren Zeugnissen. Es war nicht schwer, die Tugend des Märtyrers ganz in die Gesinnung einer todesverachtenden Liebe zu verlegen; in diesem Sinne preist schon Dionysius die Getreuen, welche nach der Verfolgung in Alexandrien den Pestkranken daselbst treulich beigestanden ³⁾, und Athanasius nennt ein μαρτύριον τῆς συνειδήσεως, welches zur Bewährung des Glaubensmutes keines Altars und Weihrauchs

¹⁾ Theodoret Hist. relig. ab init. Opp. III, p. 1101. 1206. 1220 ed. Noesselt. Auch daran muss erinnert werden, dass schon Clemens von Alexandrien dem Wandel des Gnostikers eine Hoheit zuerkennt, welche der Würde des Märtyrers gleichkomme. Soweit wird also von ihm bereits die Combination ausgesprochen. Clem. Strom. IV, cp. 4. 9. 10, p. 480—503 sqq. Sylb.

²⁾ Vita Antonii ap. Athanas. § 47. 58.

³⁾ Eus. VII, cp. 22: ὡς καὶ τοῦ θανάτου τοῦτο τὸ εἶδος διὰ πολλὴν εὐσέβειαν καὶ πίστιν ἰσχυρὰν γινόμενον μηδὲν ἀποδεῖν μαρτυρίου δοκεῖν.

bedarf ¹⁾. Von Basilius aber wird die mönchische Vollkommenheit in Vergleich gezogen; er rühmt nicht allein die „athletischen Ehrenkränze“ (*ἀθλητικοὶ στεφάνοι*) des Mönchtums, sondern sagt gradezu, dass das „Leben in der Akribie“ mit dem Verdienst der durch Standhaftigkeit vollendeten Aehnlichkeit habe ²⁾; er empfiehlt die eine Tugend im Anschluss an die andere und ermahnt, den Märtyrer zu ehren, selbst aber ein Zeuge zu werden der Selbstbestimmung nach, denn alsdann sei uns auch der gleiche Lohn mit jenem gewiss. „Denn da es unter allen Umständen notwendig ist zu sterben: so wollen wir uns durch Abtötung das Leben aneignen, und ihr sollt das Erzwungene freiwillig an euch vollziehen“ ³⁾. Gregor von Nazianz in seiner Lobrede auf Basilius gedenkt einiger tapferen, welche aus der furchtbaren Verfolgung des Maximinus als lebende Märtyrer (*ζῶντες μάρτυρες*) hervorgegangen seien; diese aber, dem wahren Gesetze der Zeugenschaft, welches Feigheit und Tollkühnheit verbietet, folgend, haben sich mit wenigen in die Wälder des Pontus zurückgezogen, um dort unter Mangel und Beschwerden auszudauern. Indem sich Gregor so ausdrückt, bestätigt er wenigstens indirect unsere Wahrnehmung ⁴⁾. Chrysostomus hatte bekanntlich das Bestreben, alles Asketische, wofür er stark eingenommen war, doch durch Zurückführung auf innere Beweggründe zu versittlichen; auch er benutzt dieselbe Verwandtschaft. „Ertöde“, sagt er, „deinen Leib und kreuzige ihn, dann wirst du auch die Krone der Zeugenschaft eringen; was dort das Schwert getan, soll hier die Bereit-

1) Athan. Epist. ad episc. Aeg. Opp. I, p. 291: οὐ γὰρ μόνον τὸ μὴ θύσαι λίβανον δείχνουσι μάρτυρας, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ἀρνήσασθαι τὴν πίστιν ποιεῖ τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως.

2) Bas. Opp. ed. Garn. III, p. 388: διὰ τὸ συγγενές τι ἔχειν τὸν ἐν ἀκριβείᾳ βίον πρὸς τοὺς διὰ καρτερίας τελειωθέντας.

3) Bas. Opp. I, p. 452: μακάρισον γνησίως τὸν μαρτυρήσαντα, ἵνα γένη μάρτυς τῇ προαιρέσει καὶ ἐκβῆς χωρὶς διαγμοῦ . . . τῶν αὐτῶν ἐκεῖνοις μισθῶν ἡξιωμένος. — ἐπεὶ οὖν δεῖ πάντως ἀποθανεῖν, τὴν ζωὴν ἑαυτοῖς διὰ τοῦ θανάτουπραγματευσώμεθα, ἐκούσιον ποιήσατε τὸ κατηναγκασμένον.

4) Greg. Naz. Or. XX, p. 319. Par. 1609.

willigkeit leisten.“ „Viele haben Schläge erduldet, aber die Beraubung ihrer Güter nicht ausgehalten —. Kein Verlust trifft sie härter als der des Geldes, ihn edel zu ertragen, ist eine andere Art des Märtyrertums.“¹⁾

Also nicht erst Hieronymus, wie Weingarten sagt, hat die Mönche den Märtyrern verähnlicht, sondern schon die ersten Pfleger und Freunde des Mönchtums machen Anstalt dazu, um auch von diesem Gesichtspunkte dessen christlichen Charakter zu rechtfertigen. Es darf also gefolgert werden, dass das Märtyrertum einen hellen Lichtschein zurückliess, in welchen jenes andere eintrat. Die jüngere Erscheinung übernahm teilweise die Ehren der älteren, und statt des äusseren Umstandes war es ein innerer Zusammenhang, was ihr den Beifall der Zeitgenossen gewann und bis zum Uebermass steigerte. Alle waren darin einverstanden, auch die Asketen als Sieger und Helden zu bewundern, deren Kampftüchtigkeit dadurch nicht geringer wird, dass sie als dauernd und zuständig alle Tage dieselben Anfälle des Fleisches und der Sinnlichkeit zu bestehen hatte. Denn Zurückziehung vom weltlichen Verbande (*ἀκοσμία*) ist Sicherstellung und Verdoppelung der himmlischen Zugehörigkeit, Bändigung der Naturforderungen ist Stärkung der Gottesgemeinschaft. Die in diesem Grundsätze liegende Unwahrheit traf am meisten das anachoretische Verhalten, gemildert wurde sie einigermassen durch das Cönobitentum, welches wenigstens sociale Eigenschaften in sich aufnehmen musste, weshalb ja schon Basilius dieser Form wesentlich den Vorzug gab.

Mögen uns nun in einer dritten Beziehung noch einige Bemerkungen gestattet sein. Im Anschluss an die Behauptung eines Hervorganges aus dem Serapisdienst wird von Weingarten gefolgert, dass sich der „Uebergang vom ägyptischen zum christlichen Mönchtume nur sehr allmählich vollzogen habe“²⁾. Allein grade dafür, was man Uebergang vom nichtchristlichen zum christlichen Standpunkte nennen dürfte, scheinen

1) Chrysost. Opp. V, p. 362. 635, s. die Stellen in meiner Abhandlung S. 371 ff.: „Uebergang zum Mönchtum.“

2) II, S. 547—49. 554.

die folgenden Nachweisungen keinen hinreichenden Anhaltspunkt zu liefern. Der Verfasser versetzt uns in den Abschnitt von Julian oder doch von den letzten Jahren vor dem Tode des Constantius (361) bis über 375 hinaus, und wir acceptiren diese Zeitgrenzen für unseren Zweck. Auch dabei muss es bleiben, dass nur die unbestrittenen Schriften des Athanasius, des Basilius und ergänzungsweise des Gregor von Nazianz über jene ersten Zustände einigen Aufschluss geben. Athanasius äussert sich kurz und oberflächlich. Er nennt die Mönche in Verbindung mit Asketen und Klerikern in Alexandrien, sie gehören zu seinem Anhang und werden mit ihm von den Arianern verfolgt; er schreibt an sie über den Tod des Arius und empfiehlt sich ihrem Vertrauen. Ein Mönch Dracontius, zum Kleriker berufen, entzieht sich der Gefahr durch Flucht und wird von Athanasius zur Rede gestellt. An sich sind dies unbedeutende Notizen aus den Jahren etwa von 356 bis 358 and später¹⁾; aber darin stimmen sie überein, dass die Mönche durchaus zur Kirchengemeinschaft gerechnet werden und Athanasius mit ihnen wie mit Genossen und Anhängern verkehrt. Auch Kleriker werden aus ihrer Mitte gewählt, und klösterliche Verbindungen können nicht gefehlt haben; einmal spricht Athanasius, was Weingarten leugnet, ausdrücklich von Monasterien²⁾. Einen weit tieferen Einblick gewähren die Briefe des Basilius. Seine Schilderungen des Aufenthaltes im Pontus mögen auf sich beruhen, es sind wertvolle Zeugnisse inniger Befreundung mit einer Natureinsamkeit, welche die Seele vom irdischen Drucke sich ablösen und die himmlische Heimat aufsuchen lehrt; doch beweisen sie nur, von welcher Gemütsrichtung aus Basilius in die strengeren asketischen Bestrebungen eingedrungen ist³⁾. Nach gewöhnlicher Reihenfolge sind der 22. und 23. Brief

1) Ad Dracont. ep. 8. 9. Apol. ad imperat. Const. ep. 28. De fuga ep. 24. Ad Serap. ep. 1. Ad monachos ab init. ep. 70: — Stellen, die meist auch von Weingarten citirt werden.

2) Histor. Ar. ep. 72: *καὶ γὰρ καὶ μοναστήρια κατέστρεψαν, καὶ εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν μονάχους ἐπέειραν.*

3) Bas. ep. 2 u. 14, Opp. III.

spätestens um 365 abgefasst, damals befanden sich also in Cappadocien die mönchischen Ansiedelungen in lebhaftem Verkehre mit ihm. Und sie bedurften offenbar der Erinnerung an die wahren Kennzeichen christlichen Wandels; kein Christentum, ruft er ihnen zu, ohne neidlose Gesinnung, Verträglichkeit, dienstbare Liebe und Gehorsam, keine Gottesliebe ohne Brüderlichkeit und Demut; erst die Nachahmung dessen, der um unsertwillen arm geworden, führt zu dem Siegespreise der himmlischen Berufung ¹⁾. Die christliche Vollkommenheit geht über das Gesetz hinaus, und jeder neu Eintretende ist an ihre Forderungen gebunden. Auch soll keiner mit dem höchsten beginnen wollen, nur schrittweise durch Ueberwindung der Begierden und Gewöhnung ist das Ziel erreichbar. Wie schwer aber sind die Gefahren! Wenn bei grosser Einsamkeit dennoch ein träges unbrüderliches Verhalten, ja Unmenschlichkeit und tierische Verwilderung um sich greifen dann gehen die geistigen Güter verloren, die doch selbst mitten in der Gemeinde unter Leitung der Bischöfe und Einwirkung der christlichen Lehrmittel erlangt werden können ²⁾. Basilius sah also in der Charakterbildung seiner Schutzbefohlenen oft nur den abstracten asketischen Dualismus statt einer christlich begründeten Gesinnung, nur die Schale statt des Kerns; er bietet alle Sorgfalt auf, um die starre anachoretische Apathie in eine wohltuende Gemütsruhe zu mildern und die inhaltslose Isolirung durch das Gesetz eines christlichen Zusammenseins zu beleben. Aber seine Ermahnungen haben doch auch einen erziehenden Zweck, von gemeinsamen Bestrebungen aus will er bilden und bessern; ein so weiter Abstand wie der des Christlichen und Nichtchristlichen kommt dabei nirgends zum Vorschein. In der Anerkennung des Principes „asketischer Akribie“ kommt Basilius den Mönchen

1) Bas. ep. 22. 23, p. 99 Garn.: ὅτι θεῖ τῶν Χριστιανῶν ἄξια τῆς ἐπουρανίου κλήσεως φρονεῖν καὶ ἀξίως τοῦ εὐαγγελίου τοῦ Χριστοῦ πολιτεύεσθαι.

2) Ep. 42, p. 128: ὁρᾷς γὰρ ἐνταῦθα ἡρεμίαν πολλήν, ἀπανθρωπίαν οὐκ ὀλίγην, ἀπορίαν διδασκαλίας, ἀδελφῶν ἀλλοτριώσιν καὶ τὸ πνεῦμα περὶ τὴν ἐντολήν τοῦ θεοῦ ἀργίαν ἔχον πολλήν.

überall entgegen, der Gipfel (*ἀκρότης*) der Vollkommenheit soll in Ehren bleiben.

Einige spätere Stellen werden auch von Weingarten benutzt. Während das Mönchsleben in Cäsarea oder an anderen Orten Cappadociens schon bestand, wurde es in Neocäsarea noch zurückgewiesen; Basilius muss also diejenigen verteidigen, welche den Todesstand (*νεκρότης*) Jesu in ihrem Leibe umhertragen und ihr Kreuz auf sich nehmend Gott folgen. „Ich würde“, sagt er, „mein ganzes Leben verkaufen, um dergleichen Vorwürfe zu verdienen, und wenn ich Männer bei mir hätte, die unter meiner Leitung diese Uebung der Frömmigkeit vollbringen. Jetzt höre ich, dass in Aegypten eine solche Tugend unter den Männern gedeiht,“ — und ebenso unter einigen in Palästina und Mesopotamien; „wir aber sind Kinder im Vergleich mit diesen vollkommenen.“¹⁾ Weingarten schliesst aus diesen Worten, dass das ägyptische Mönchsleben noch 375 für Basilius eine neue Erscheinung gewesen sei, wofür ja auch der Augenschein spricht. Indessen bleibt die Möglichkeit, dass jenes *νῦν ἀκούω* nur von neueren Nachrichten zu verstehen ist, auf die er sich jetzt der Opposition gegenüber wie auf eine unabhängige Autorität beruft. Jedenfalls kann ihm nur das ägyptische, nicht das Mönchswesen überhaupt, von welchem er mindestens zehn Jahre früher schon handelt, damals fremd und neu gewesen sein; und wir befinden uns hier, wie auch Weingarten hervorhebt, in einer Unsicherheit, die sich nur durch erneuerte Forschung würde beseitigen lassen. In einem wenig späteren Sendschreiben berichtet er von seinem eigenen Lebensgang, wie er nach beendigten Studien die Stätten des Mönchslebens aufgesucht, und dass er in Alexandrien, Aegypten, Palästina, Cölesyrien und Mesopotamien viele „gefunden“, deren Standhaftigkeit und Entbehungen aller Art er bewundert. Und hier mag es für uns auf sich beruhen, wie weit dieses *εἶδον* auf persönliche Bekanntschaft oder nur auf sonstige Kunde schliessen lässt, und was er vielleicht in rhetorischer Ueber-

1) Bas. epist. 207 ad clericos Neocaesarienses, p. 310. Weingarten S. 555.

treibung hinzugetan¹⁾. Dagegen zeigt er sich ergriffen von der Stärke solcher Vorbilder, er will Nachahmer derer sein, welche mit der Tat bewiesen haben, was es heisse, „eine Anwohnerschaft auf Erden mit der wahren Bürgerschaft im Himmel zu verbinden“. Die Urteile des Basilius sind also zahlreich und verschieden, sie deuten auf einen ungleichartigen, durch Misgestalten der Apathie und Enkratie gefährdeten Zustand, der neben der Bewunderung auch die Rüge herausforderte. Aber den Eindruck empfangen wir doch nicht, als ob es während des genannten Zeitraums erst darauf angekommen wäre, das Mönchtum in den christlichen Verband aufzunehmen, oder als ob dasselbe in Aegypten sich ausserhalb desselben befunden hätte.

Basilius war bemüht, die asketische Lebensform zu leiten, aus der anhaftenden anachoretischen Rohheit herauszuziehen und durch christliche Gesellschaftsregeln zu ordnen. Und soweit dies überhaupt gelang — denn auch später blieb gewiss noch ein gutes Stück von asketischem Naturalismus und Cynismus zurück —, ist es bald genug geschehen, ja die Verbindung mit der Kirche ist in gewisser Beziehung übereilt worden. Denn davon kann man doch nicht absehen, dass die Mönche, auch die ägyptischen, sehr frühe in den gleichzeitigen Glaubenskampf verwickelt wurden und dass sie, wie schon bemerkt, als Anhänger des Athanasius und Bekenner der Nicänischen Lehre unter Constantius von den Verfolgungen der Arianer zu leiden hatten. Wenn einmal politische Sorgen und Uebung in der Frömmigkeit als Gegensätze hingestellt wurden, weil die Welt gemischt sei und das Schlechte in ihr überwiege: so wäre es pädagogisch weise gewesen, die Klostergenossen auch von der dogmatischen Agi-

1) Epist. 223, p. 337. Weingarten II, S. 563 führt dieses Zeugnis nur auf ein „Kennenlernen und Erfahren im Geist und durch Nachrichten zurück“, weil Basilius im Euphrat- und Tigrisgebiet niemals gewesen ist. Aber in Aegypten und Alexandrien ist er doch nach Ep. 1, p. 69, wenn auch in anderer Absicht, wirklich gewesen, und ich sehe keinen Grund, warum er nicht um 358 oder 359 daselbst christlichen Mönchen begegnet sein sollte. Jenes *εἶρον* kann also doch einige Wahrheit haben.

tation fernzuhalten; denn einmal hineingezogen, verfielen sie nur allzuleicht einem Parteeifer, der selbst wieder eine Verweltlichung in sich schloss. Das ist aber nicht geschehen; Basilius, indem er sein eigenes Verhalten rechtfertigt, kann nicht umhin, sie mit der Stellung eines Euzoius, Eudoxius, Eustathius bekannt zu machen und in die Schwierigkeit des Lehrstreites einzuweißen, er sagt damit zuviel für deren intellektuelle Bildung und mehr als sich mit der Schlussermahnung seines Briefes vertrug: „Bleibet zu Hause und betraget euch ruhig in der Ausführung des Werkes Christi“¹⁾. Er warnt vor denen, welche ihre schwächeren Freunde verlassen und verleugnen, um nur den mächtigen zuzufallen; auch diese Gefahr war leicht ausgesprochen und schwer verhütet. Und schon 363 beklagt sich Gregor von Nazianz über die Vermessenheit der Mönche mit dem Bemerkten, dass sie im Widerspruche mit der Friedfertigkeit und philosophischen Ruhe ihres Berufes lieber in zelotischer Hitze etwas Unnützes getan als etwas Nötiges unterlassen hätten²⁾. Die Anfänge einer derartigen Beteiligung waren verhängnisvoll; die Mönche wurden frühzeitig Mitsprecher im Glaubensstreit, und in welchem Grade sie sich dieser Freiheit bedient haben, ist bekannt. Weiterer Belege bedarf es nicht, und unseres Erachtens wird durch das Gesagte die Annahme, dass vor Julian ein christliches Mönchs- und Klosterleben noch nicht vorhanden gewesen, erschwert, und andererseits wird dargetan, wie bereit die Leiter der orientalischen Kirche waren und welchen Wert sie darauf legten, die asketischen Vereine in alle kirchlichen Interessen eintreten zu lassen.

Soll ich jetzt sagen, was mich im allgemeinen an Weingartens Entwicklung unbefriedigt gelassen hat: so kommt es darauf hinaus, dass seine Untersuchung auf die äussere Veranlassung alles Gewicht legt, welche dann als alleinige Ursache der ganzen Erscheinung hingestellt wird. Denn darin ist er gewiss mit mir einver-

1) Epist. 226, p. 345 sqq.

2) Greg. Naz. Or. XXI, p. 388. Par. 1609. S. Gieseler I, 2, S. 62.

standen, dass der Historiker in solchem Falle beides zu ermitteln und abzuwägen hat, den Anlass und die begleitenden inneren Gründe; und in unserem Falle wird er dadurch auf die Frage hingeleitet, ob nicht diese letzteren erst jenen von aussen gegebenen Anstoss zur hervorbringenden und erhaltenden Ursache erhoben haben. Unseres Erachtens ist der Verfasser an dieser Frage zu rasch vorbeigegangen. Soll Alles auf Nachahmung hinauslaufen: so muss es doch eine von innen stark unterstützte Nachbildung gewesen sein, welche das Entlehnte so schnell hat zum eigenen und zum festen Bestandteile der fernern Entwicklung hat werden lassen. Ein importirtes Mönchtum, welches aus örtlicher Berührung mit einem fremden Cultus hervorgegangen, dennoch so rasche Verbreitung gefunden und mit solchem Glück dem kirchlichen Organismus sich einverleibt und den religiösen Anschauungen der hervorragendsten Zeitgenossen eingebürgert hat, dass selbst dessen Ausartungen und Unarten geschont wurden, wäre eine höchst auffällige Erscheinung, wenn nicht die Lage, in welche die kirchliche Gemeinschaft bei ihrem Uebergange in das weite Weltleben versetzt worden, ihr auf halbem Wege entgegengekommen wäre. Es waren zuständliche Verhältnisse, welche eine so bereitwillige Anerkennung und so stetige Fortführung erst erklärlich machen. Damit verträgt sich sehr wohl unsere beiderseitige Behauptung, dass das Mönchtum als naturwidriges und gesellschaftsflüchtiges Eremitentum keineswegs aus dem Evangelium stammt, sobald wir nur die unermessliche Schwierigkeit nicht vergessen, welche die Christenheit auf ihren Wegen und Umwegen der Weltüberwindung sich auferlegt fand.

Auch der Schluss der Abhandlung ¹⁾ stellt uns, wie ich hinzufügen möchte, noch ein Moment von allgemeinerer Bedeutung vor Augen. Erst um die achtziger Jahre dieses Jahrhunderts, sagt der Verfasser, hat sich das Mönchtum auf das Abendland übertragen, und erst durch Benedict ist es zum segensreichen Culturelement geworden. Das erstere ist sein eigenes Resultat, das letztere dagegen oft genug anerkannt worden, und niemand wird leugnen, dass die culturhistorische

¹⁾ Weing. II, S. 574.

Mission des Mönchslebens eigentlich erst mit Benedict ihren Anfang nimmt. Nur darf das griechisch-orientalische Einsiedler- und Klostertum, weil es eine aus der Fremde aufgepfropfte Pflanze sei, darum noch nicht als bedeutungslos und nichtssagend erscheinen, denn auch in ihm kommt ein Charakterzug der dortigen Frömmigkeit zum Ausdruck¹⁾. Beide Richtungen, die occidentalische und griechisch-morgenländische, verhalten sich zu einander wie darstellende und praktische Wirksamkeit. Der Tugendhafte, sagt Basilius gelegentlich, soll zu dem Leben der Heiligen wie zu lebendigen und eindrucksvollen Bildsäulen emporblicken²⁾, und gewiss hat er dabei auch an die Repräsentanten der asketischen Heiligkeit gedacht; auch sie sollten Darsteller oder Standbilder der Gottseligkeit sein und durch ihren Wandel die Religion selber als eine selenerhebende, übersinnliche und überweltliche Macht und Freiheit bezeugen. Dadurch haben die Besseren unter ihnen auf die Menge gewirkt, die oberste Region der Frömmigkeit schien in ihnen vergegenwärtigt; aber über dieser einen Betätigung ging ihnen die mitteilende Kraft verloren, oder sie warfen sich auf Interessen, die ihnen hätten fern bleiben sollen. (Mit vollem Recht wird ihre asketische Anstrengung der Unfruchtbarkeit beschuldigt, aber der Fehler lag nicht im Mönchtum allein, sondern nicht weniger in der Einseitigkeit des griechisch-orientalischen Religionslebens überhaupt, wie es diesem und dem folgenden Zeitalter der östlichen Kirche anhaftete.) Tugendkräfte (*ἀρεταί*) nach der asketischen Richtung wurden innerhalb desselben reichlich in Anspruch genommen, aber die Pflichten, besonders die Socialpflichten, kamen zu kurz, und erst das Abendland hat eine energische, nach aussen dringende, bildende und erziehende Pflichtübung in Gang gebracht.

Es muss zugegeben werden, dass vorstehende Entgegnung mit der eigentlichen Entstehungsfrage wenig oder nichts zu

1) Dies mit Anknüpfung an Weingarten II, S. 562.

2) Basil. Opp. I, p. 474: *οἶονεὶ πρὸς ἀγάλματά τινα κινούμενα καὶ ἔμπρακτα τοὺς βίους τῶν ὁγίων ἀποβλέπειν*. Gregor von Nazianz nennt die „lebenden Märtyrer“ *ἀλείπται τῆς ἀρετῆς, ἔμπνοοι στήλαι, σιγῶντα κηρύγματα*, Orat. XX, p. 319.

schaffen hat, und auf diese gerade hat Weingarten den meisten Scharfsinn verwendet. Die Haltbarkeit und der wesentliche Fortbestand seiner Ansicht wird von zwei Punkten abhängen, von einer nochmaligen Ermittlung und Sicherstellung des behaupteten Zusammenhangs mit dem Serapiscultus, und von der Beurteilung der Vita Antonii ¹⁾; andere Momente erscheinen daneben als untergeordnet. Für Paul von Theben werden wenige streiten wollen, auch wird es nicht gelingen, das Leben des Antonius in der uns vorliegenden Gestalt als glaubwürdig aufrecht zu erhalten, nicht grade, weil es zu viel Körper, sondern weil es zu viel Geist hat, weil darin allzuvielen und zu hoch gespannten religiösen, sittlichen, philosophischen und kirchlichen Zierden eines Mönchsideals auf jenen einen Vorgänger zusammengehäuft werden. Gegen die Abfassung durch Athanasius erhebt Weingarten so gerechte Bedenken, dass ich nicht dagegen aufzukommen weiss, und es bleibt, wenn die Untersuchung wirkliche Evidenz schaffen soll, nur übrig, sie auch auf die schriftstellerischen Eigenschaften und das Sprachcolorit des genannten Büchleins im Verhältnis zu den echten Schriften des Athanasius auszu dehnen. Indessen deutet doch Weingarten selbst darauf hin, dass durch den Abzug eines sagenhaften und idealisirenden Nimbus und durch das Zugeständnis eines späteren Ursprungs dieser Schrift die Person des Antonius immer noch nicht hinweggeräumt wird, und das ist für unseren Fall von Wichtigkeit. Waren es nur weit bescheidenere Grenzen, in denen er sich bewegte, hat er aber dennoch um dieselbe Zeit in Aegypten als Anachoret gelebt und gewirkt: dann würde das Schweigen des Eusebius nicht mehr unbegreiflich sein, und der Historiker wäre immer noch berechtigt, den Faden zu benutzen, an welchem bisher die Anfänge des Mönchtums bis in das dritte Jahrhundert zurückgeleitet worden sind.

Doch ich breche ab, denn in der Kürze den Gegenstand kritisch untersuchen zu wollen, hiesse nur der Leistung des Verfassers zu nahe treten. Das Obige habe ich nicht ohne beträchtliche Concessionen niederschreiben können; niemand

¹⁾ Weing. I, S. 10 ff. 22 ff.

hat sich derselben in schwierigen Angelegenheiten zu schämen. Alles aber gemahnt uns wieder an die alte Frage, welche auch den Dogmenhistoriker auf allen Schritten begleitet, die Frage nämlich, wie das eigentümlich Christliche von jenem anderen richtig zu unterscheiden sei, was schon vorhanden war und was entweder von aussen eingeführt oder aus inneren weltlichen Zuständen und Culturverhältnissen hinzugetreten ist. Und was könnte wichtiger, was aber auch interessanter und der Wissenschaft würdiger sein als diese Aufgabe!