

U n t e r s u c h u n g e n

Das Mönchtum der sketischen Wüste¹

Von Wilhelm Bousset †

Das Mönchtum der Sketis, das uns die sog. Apophthegmata Patrum² in vollendeter Form und Klarheit abspiegeln, ist seinem Grundcharakter nach anachoretisch. Von Anfang bis zu Ende hat hier das anachoretische Ideal die Vorherrschaft. Das erste große Kapitel der syrischen Sammlung hat die Überschrift: Über die Flucht vor den Menschen und die Ruhe und Beharrlichkeit der Zelle³, und dem entspricht das allerdings stark verkürzte zweite Kapitel der lateinischen Sammlung. Die „Zelle“ aber ist, wie wir sehen werden, das beherrschende Charakteristikum dieses anachoretischen Mönchsideals.

Dem entspricht die Beobachtung, daß in unserer Sammlung zwar der heilige Anton, obwohl er keine sketische Autorität ist, nicht aber Pachom, der Heros des koinobitischen Mönchsideals,

1) Der nachstehende Aufsatz fand sich abgeschlossen unter Boussets Papieren. Die Zitate verglich Pfarrer Lic. Th. Hermann in Hirschberg bei Diez a. L. Die Drucklegung besorgte G. Krüger in Gießen.

2) Vgl. Boussets nachgelassene Abhandlung* über die Textüberlieferung der Apophthegmata Patrum, in Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, S. 102—116. Im Folgenden ist G = Apophthegmata Patrum, ed. Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta I, 338—712 (Abdruck MSG-65, 71—440); PJ = Verba Seniorum in der Übersetzung des Diakonen Pelagius und des Subdiakonen Johannes (Rosweyde, Vitae Patrum V. VI = MSL 73, 855—992. 993—1022); R = Vitae Patrum III in der angeblichen Übersetzung Rufins (MSL 73, 740—810); S = Acta Martyrum ed. Bedjan VII (1897).

3) Vgl. auch die, wie es scheint, verwandten kleineren Sammlungen, die Wladimir in dem Katalog der Moskauer Synodallibliothek notiert *περὶ τοῦ πῶς δεῖ καθίσαι ἐν τῇ κελύφῃ* cod. 342 p. 353—356; 343 p. 207—225; 345 p. 203—205.

einen Platz gefunden hat. An ihm geht die Sammlung mit geflissentlichem Stillschweigen vorbei. In ihrem ältesten Bestand scheint sein Name überhaupt nicht genannt zu sein. In den sekundären Zutat, in denen die einzelnen Zeugen unserer Sammlung alleinstehen, taucht er hier und da auf. So heißt es in der sicher sekundären Überlieferung in G unter Gelasios 5: *ὁ γὰρ χρηματίσας τῷ θείῳ Παχωμίῳ ἐν πρώτοις κοινόβιον συστήσασθαι καὶ τοῦτω σνήγει εἰς τὴν πᾶσαν τοῦ μοναστηρίου σύστασιν*¹. Das wichtigste ist wohl, daß in zwei unserer Zeugen umfangreichere Stücke aus der Pachom-Vita — und zwar zu einem Teil dieselben Stücke — eingedrungen sind (R 34, R 35 = S 108 + 354). Ein früherer Redaktor unserer Sammlung hat hier sein gänzlich Schweigen wieder gut machen wollen, hatte aber dazu keine andere Möglichkeit, als daß er die bekannte Pachom-Vita plünderte. Eine eigene Überlieferung, wie das z. T. bei den Anton-Apophthegmen der Fall ist, lag hier nicht vor.

Auch der gesamte Kreis von berühmten Mönchen, die sich um Pachom gruppieren, fehlt in unserer Überlieferung. Als einzige wirkliche Ausnahme erscheint der Schüler und Nachfolger Pachoms, der A. Horsisi, mit zwei gut bezeugten Parabeln, die, wie aus den Parallelen der Pachom-Vita hervorgeht, wörtlich von ihm stammen. Man mag wohl, als man die beiden Parabeln aufnahm, von der Zugehörigkeit ihres Urhebers zum Pachomkreise nichts mehr gewußt haben. Dagegen ist der aus der Pachom-Vita stammende Passus über die ersten Schüler des Pachom — nur in G s. v. Psenthaïsius — sicher sekundäre Zutat². Da ferner in der Erzählung R 54 PJ VIII 21 S 317 Klosterverhältnisse (gemeinsame Mahlzeiten der Brüder) vorausgesetzt sind, so ist der hier — allerdings nur in R — genannte A. Theodor vielleicht der berühmte Schüler Pachoms.

Aber es fehlt in unserer Überlieferung nicht nur der Name Pachoms, es spielt auch in ihr das koinobitische Milieu eine höchst geringfügige Rolle. Vielfach ist sein Erscheinen gerade an dieser Stelle ein Kennzeichen für spätere Bearbeitung der ursprünglichen Überlieferung. In G ist hier wiederum die Schilderung des Überganges

1) Daneben in G und auch hier eine vorübergehende Erwähnung Pachoms unter Makarios Politikos 2.

2) Vgl. Vit. Pach. in der lat. Übersetzung des Dionys. c. 23.

vom anachoretischen zum koinobitischen Leben in dem ganz sekundären Stück Gelasios 5 charakteristisch (s. o.). Die sicher späte, uns in die Zeit der nach-chalcedonensischen Kämpfe führende Erzählung Phokas 1 beginnt: *ἔλεγεν ὁ ἀββᾶς Φωκάς ὁ τοῦ κοινοβίου τοῦ ἀββᾶ Θεογνίου τοῦ Ἱεροσολυμίτου* ¹. Die charakteristische kleine Erzählung von dem Zusammentreffen zwischen Joannes (*ἄνθρωπος κοινοβίου ἡγούμενος μεγάλου*) und dem Anachoreten Paesios, der den Wettstreit der beiden Mönche zwar scheinbar unentschieden läßt, sich aber doch auf seiten des Koinobiarchen stellt G Kassian 4, stammt direkt aus Cassians Institut. V 27 ².

Auch die lateinische Überlieferung bietet uns eine Reihe von Stücken, mit denen sie allein steht, und deren koinobitischer Charakter zugleich auf späteren Ursprung hinweist. Ich greife zum Belege eine aus diesen heraus. Ein Bruder, so wird erzählt, der in einem Koinobion (*congregatio*) lebte, neigte sehr zum Zorn. Und um dieser Gefahr zu entgehen, zog er sich in die Einsamkeit zurück. Da geschah es, daß ihm eines Tages sein eben gefüllter Wasserkrug (*βαννάλιον*) umfiel, und daß sich das zum zweiten und dritten Male wiederholte. Da nahm er im Zorn den Krug und zerbrach ihn. Und wie er zur Besinnung kam und

1) Vgl. Elias 8 (aus Joannes Moschos stammend) *ἀδελφὸς παρέβαλε τῷ ἀββῆ Ἥλιῳ τῷ ἡσυχάστῃ εἰς τὸ κοινοβιον τοῦ σηλαίου τοῦ ἀββᾶ Σίββα*. — Wenn Phokas 1 erwähnt wird, daß ein Bruder sich *ἐν κελλήῳ ἔξω τῆς λαύρας* verbirgt, so sind hier wohl einfach spätere syrische Verhältnisse auf die Sketis übertragen (*λαύρα* gleich Zelle finde ich aber nur noch Sisoos G 32).

2) Sie findet sich als Bericht eines angeblichen Augenzeugen, aber sinnentstellt und ihrer eigentlichen Tendenz beraubt, bei Sulpicius Severus Dialog. I 12. Der Kloostervorsteher Joannes (vgl. auch G Kassian 5 = Cassian Instit. V 28, das Logion dieses Abtes auf dem Totenbett) könnte mit dem Joannes, qui in vicinia civitatis cui nomen est Thmuis grandi coenobio praefuit, Cassian Collat. XIV 4 2, identisch sein. — Eine Parallele, vielleicht geradezu eine Dublette, könnte die Erzählung von Paesios und Esaias Hist. Laus. 14 sein. Über Cassians Stellung zu Anachorese und Koinobitentum s. u. S. 15. — Die sehr altertümliche und originale Erzählung, die sich G Kassian 2 verkürzt und sehr viel ausführlicher R 24 (anonym) findet (von dem Bruder, der des Verkehrs mit einer Nonne bezichtigt und nach seinem Tode durch den auf sein Grab gepflanzten blättertreibenden Stab gerechtfertigt wird), setzt wiederum Koinobienverhältnisse voraus. Sie ist bei Cassian nicht nachweisbar. Sollte die Erzählung, die dieser Collat. VII 26 bietet, mit der unsrigen zusammenhängen?

sah, daß die Leidenschaft des Zornes ihn auch in der Einsamkeit besiegte, verließ er diese und ging in sein Kloster zurück (PJ VII 33 = III 98). Ich glaube nicht, daß diese Erzählung in sketischen Kreisen erfunden oder verbreitet ist. Sie enthält direkt eine gewisse Kritik des anachoretischen Ideals. In der syrischen Parallelüberlieferung fehlt sie. Und eben andere ähnliche Beobachtungen scheinen diese Vermutung zu bestätigen¹. Auch die syrische Überlieferung hat unter ihren Sonderüberlieferungen einige Erzählungen, in denen das Klosterwesen stärker, als dies sonst in unserer Quelle geschieht, heraustritt².

In der nun übrig bleibenden echten Grundlage der Apophthegmata, wie wir sie wenigstens vermutungsweise herstellen konnten, sind Erzählungen und Überlieferung aus dem Milieu des Klosters natürlich nicht ganz ausgeschlossen. Selbstverständlich ist es, daß wir eine Reihe von Erzählungen finden — sie sollen weiter unten besprochen werden —, in denen eine polemische Tendenz gegen das Koinobion zugunsten der Anachorese vorwaltet. Andere zeigen uns den Anachoreten in freundlichem Nahverkehr mit dem

1) VII 39 > Syr (Geschichte von dem Bruder, der neun Jahre hindurch sein Kloster verlassen wollte); eine Parallele liegt G Theodor v. Pherme 2, aber hier aus anachoretischem Milieu vor. XV 85 N 326 wird vor zu intimum Verkehr mit dem Kloster-Abbas gewarnt; S 341 hat dafür — offenbar ursprünglicher — den weltlichen *ἀρχων*. — XIV 18 > S ist es ein Kloostervorsteher, der dem Mönch den Befehl gibt, seinen Sohn, weil er ihn liebt, in den Ofen zu werfen. Die ähnliche Erzählung von Patermutius, der den Befehl erhält, seinen Sohn ins Wasser zu werfen (Cassian Inst. IV 27), spielt ebenfalls in koinobitischem Milieu. Aber dieselbe Erzählung erscheint in durchaus anachoretischer Umgebung Sisoës G 10. — Ob VII 37 > S, wo ein monasterium und ein abbas erwähnt werden, koinobitisch verstanden werden muß, mag dahingestellt bleiben; es könnte das *μοναστήριον* ursprünglich die Mönchszelle, der Abbas der geistige Mönchsvater sein. Jedenfalls steht Lat hier wieder allein. — VII 24 > S ist sicher als Gesamterzählung sehr charakteristisch und altertümlich. Doch wird in der gegenwärtigen lateinischen Fassung erzählt, daß der Held der Erzählung zuerst Koinobit, dann Anachoret gewesen sei. Das entspricht einem späteren Typus der Auffassung von dem Verhältnis zwischen Klosterwesen und Anachoretentum, auf das wir noch einmal zurückkommen (vgl. dort auch über PJ III* 11 = Bedjan p. 253 ff.).

2) S 103 (ein Mönch, der sein Kloster verläßt und Einsiedler wird); S 129 (Einsiedler in einem Kloster, privates und gemeinsames Gebet); S 404 (Geschichte von einem Kloostervorsteher und seinem ergebenen Schüler); S 606 (ein Mönch, der von seinem Abt verstoßen werden soll).

Kloster, als Ratgeber und Autorität, namentlich da, wo es sich um Bestrafung und Ausschluß oder Begnadigung und Wiederaufnahme eines gefallenen Bruders handelt¹. Abbas Poimen (103) redet sogar von den drei für jedes Koinobion notwendigen *πράξεις* (Demut, Gehorsam, Wachsamkeit)²; er selbst ist doch weit davon entfernt, Koinobit zu sein. Natürlich finden wir auch — namentlich unter dem anonymen Material — in unserer Überlieferung Klostersgeschichten, auch ohne erkennbare polemische Tendenz; denn auch derartiges war in anachoretischen Kreisen im Umlauf³.

Fast nirgends aber begegnen uns namhafte sketische Autoritäten inmitten klösterlicher Verhältnisse. Die Ausnahmen sind schnell gezählt und betreffen bemerkenswerterweise wiederum die wenigen Autoritäten, die schon geographisch mehr zum eigentlichen Kreis der Sketis gehören.

In erster Linie muß hier Silvanus genannt werden, der, nachdem er aus der Sketis ausgewandert war, sich auf dem Sinai niederließ. Hier scheint er ein Kloster gegründet zu haben. Er wird G 5 als der Vorsteher eines solchen mit gemeinsamer Mahlzeit und gemeinsamer geregelter Arbeit geschildert. Der Garten, der sein *μοναστήριον* umgab, war durch einen Zaun abgetrennt. Als seine Schüler einmal in seiner Abwesenheit diesen Zaun weiter hinausrückten, droht er den Ort zu verlassen, bis sie den Zaun

1) Isaak Thebaios G 1; Antonios G 21. 29; Poimen G 6 70. 181. Poimen 70 d: *πῶς ὀφειλοῦσιν εἶναι οἱ ἐν τῷ κοινοβίῳ*; S 606, vgl. auch die interessante Erzählung von Poimen und dem Presbyter von Pelusium (11), der Nachlässigen bei der *σύναξις* das *σχῆμα* (Mönchskleid) genommen, d. h. sie aus dem Kloster verjagt hatte. — Vgl. auch R 150 quidam anachoreta sedebat in spelaeo iuxta coenobium multas virtutes faciens.

2) So nach der armenischen Übersetzung, der griechische Text ist verdorben.

3) Vgl. die interessante Erzählung von den beiden Brüdern, von denen der eine „religiosus“ war, der andere die Tugend des Gehorsams besaß, R 145, PJ XIV 17 S 236; von dem Mönch (Eulalios), der in Demut alle ungerechten Beschuldigungen auf sich nimmt und von den Brüdern verachtet wird, bis der Abt seine verborgene Tugend erkennt (Motiv der Erprobung der Matten durch Feuer) R 29 PJ XV 86 S 530, koptisches Makarios-Apophthegma, Annales du Musée Guimet 25 p. 221 f. u. Vertus de St. Macaire ib. p. 165. — Vgl. IX 12 S 28. Noch leichter erklärt sich die Erwähnung von Nonnenklöstern, da es Anachoretinnen doch nur in beschränktem Maße gab. Serapion I *μοναστήριον παρθένων*, *Ἰμμῆ*, PJ* III 17 = S* 4; R 33 = PJ IV 61 = S** 138. Sygkletike G 6 Vorschriften: *ἐὰν ἐν κοινοβίῳ τυγχάνῃς* vgl. G 17.

an seine alte Stelle rücken¹. Hier haben wir bereits, wie wir noch genauer sehen werden, alle Merkmale des Klosters nebeneinander.

Cassian schildert von seiner elften Collatio an nicht mehr das Leben der Mönche in der Sketis, sondern führt uns in ein neues Milieu, nämlich die Gegend des Nildeltas, in der die Städtchen Panephysis, Thennesus, Diolkos liegen. Wir erfahren aus seiner Schilderung, daß in dieser Gegend bereits zu seiner Zeit das Koinobion die Hauptrolle spielt. Die klösterliche Organisation ist die Regel für die Mönche. Fortgeschrittene Brüder aber lassen sich in der Nähe der einzelnen Klöster als Anachoreten nieder. Zu dreien von diesen wird er von dem Bischof Archebios, der selbst früher Anachoret gewesen war, geführt: zu Chairemon, Joseph und Nisteroos. Alle drei scheinen auch in den Apophthegmata genannt zu werden. Von Chairemon ist hier allerdings nur ein für unsere Frage belangloses Logion aufbewahrt. Deutlicher tritt uns Joseph von Panepho in einer Reihe von Apophthegmen entgegen. Und hier finden wir denn auch sofort nicht mehr den eigentlich anachoretischen Standpunkt². G 8 wird erzählt, daß jemand an Joseph herangetreten sei: λέγων ὅτι θέλω ἐξελεῖν ἀπὸ τοῦ κοινοβίου καὶ καθίσαι καταμόνας. Das Kloster gilt hier, wie in der Schilderung Cassians, als die eigentliche Grundlage des mönchischen Lebens und als das selbstverständlich Gegebene. Und auf die hier gestellte Frage nach dem Wert des Anachoretenlebens gegenüber dem *κοινοβιον* erfolgt eine sehr gewundene und abwägende Antwort. Wir werden weiter unten ganz andere Antworten kennen lernen, wie sie dem Standpunkt des sketischen Kreises entsprachen.

Neben Joseph von Panepho begegnen uns dann zwei Mönche mit Namen Nisteroos. Der zweite von ihnen erscheint als

1) Übrigens hatte dieser Silvanus schon in der Sketis einen Kreis von 12 Schülern um sich gesammelt, die in einzelnen Zellen in seiner Nähe wohnten. Die Übergänge sind auch hier natürlich fließende (vgl. G Markos, Schüler des Silvan 1).

2) In der Anekdote von Eulogios tritt uns Joseph in einem Kreis von Anhängern und Schülern entgegen, die offenbar gemeinsame Speisevorräte besitzen, gemeinsame Gebete und Gottesdienste halten. Auch hier bahnt sich die klösterliche Organisation an. — Vgl. auch Joseph von Panepho 5 (Klostergarten).

Nisteroos *ἐν κοινοβίῳ*. Dieser könnte identisch sein ¹ mit dem Nisteroos, den uns Cassian als in enger Beziehung zu einem Koinobion stehend schildert. In dem zweiten Logion, das unter dessen Namen mitgeteilt wird, herrscht echte Klosterstimmung. Er berichtet von sich selbst: „Als ich im Anfang in das Kloster eintrat, sprach ich in meinen Gedanken: Du und der Esel sind eins. Wie der Esel geschlagen wird und nicht spricht, mißhandelt wird und nicht antwortet, so auch du“ ².

Ob nun die kleine Erzählung (G Joannes Πάβλου = PJ XIV 4) von dem Gehorsam des Johannes, dem sein Meister Paulus befohlen hatte, Ochsenmist aus der Nähe einer Hyänenhöhle zu holen, auf Koinobionverhältnisse deutet, steht dahin. R 27 heißt es allerdings ausdrücklich: cum autem necessarius esset in monasterii utensilibus fimus boum, misit eum abbas. Und man könnte fast versucht sein, den Joannes Pauli in dem Joannes wiederzufinden, dem Cassian seine XIX. Collatio gewidmet, und den er uns als im Kloster eines Abbas Paulus in der Gegend von Diolkos (vgl. XVIII. Anf. und XIX. Anf.) befindlich vorstellt.

Doch mag dem sein, wie ihm wolle. Jedenfalls begegnen wir innerhalb der Apophthegmata dem Klosterwesen nur bei einigen wenigen Autoritäten, die zwar zur Sketis irgendwie in engerer oder loserer Beziehung stehen, die aber mit Bestimmtheit geographisch außerhalb derselben zu lokalisieren sind ³. Höchstens könnte man noch auf eine Stelle hinweisen, aus der hervorzugehen scheint,

1) Vielleicht ist auch der Unterschied zwischen Nisteroos und Nisteroos *ἐν κοινοβίῳ* in G nur ein künstlicher. Wenn Nisteroos G 3 ein A. Joseph im Gespräch mit N. erwähnt wird, so erinnern wir uns daran, daß auch bei Cassian Joseph von Panepho ganz in der Nähe des Nisteroos erscheint (Coll. XV 10 5: sex ferme milibus ab ipso).

2) Über Nisteroos vgl. noch Poimen G 131.

3) Die sachlich geordnete Sammlung, die in Pa und, wenn auch hier zum Teil zerstört, in R vorliegt, beschäftigt sich etwa in den Kapiteln 31—41 ausgesprochenerweise mit dem Leben und dem Ideal des Anachoreten. Dann folgt nur noch ein Kapitel (42): quomodo in coenobiis vivendum sit, mit nur vier Nummern (1 = R 198, 4 = R 199). Darunter sind zwei Nummern (1—2 Agathon) irrtümlich hergestellt, denn sie stammen aus anachoretischem Milieu. Dann finden wir als Nr. 3 Poimens Ausspruch über den Nisteroos *ἐν κοινοβίῳ* (G 131 s. o.) und endlich die gleich zu besprechende Stelle Anuph 1. Das ist alles, was der Verfasser an Sprüchen der Väter über das *κοινόβιον* zusammenzustellen weiß. Er bestätigt damit unsere Darstellung vollauf.

daß selbst ein Kreis sketischer Einsiedler, in dem wir sogar einen Hauptträger unserer Apophthegmenüberlieferung sehen durften, den Übergang zum Koinobitenleben gefunden hat. Es wird (unter G Anuph 1) erzählt, daß A. Poimen und seine Brüder, als sie bei dem Überfall der Sketis durch die Mozziker ihre Anachoretenheimat zu verlassen gezwungen waren, sich in einem alten Tempel in der Nähe von Terenuthis gemeinsam niedergelassen und sich dort gewisse gemeinsame Regeln gegeben hätten. Es ist sogar hier die Rede von einem *οἰκονόμος*, den man einsetzte: *καὶ πᾶν ὅπερ εἰσθῆαι ἡμῖν ἡσθίομεν. καὶ ἀδύνατον ἦν εἰπεῖν τινὰ ἐξ ἡμῶν, φέρε ἡμῖν ἄλλο τί ποτε ἢ εἰπεῖν ὅτι οὐ θέλομεν τοῦτο φασεῖν*. Hier handelt es sich sichtlich um die zum Koinobion führende Einrichtung gemeinsamer Mahlzeiten. Aber der ganze Bericht ist überhaupt etwas rätselhaft. Auch ist hier nur die Rede von dem Zusammenwohnen leiblicher Brüder, und wahrscheinlich wird es sich nur um eine vorübergehende Einrichtung gehandelt haben. Jedenfalls ist Poimen, wie schon bemerkt, bis in seine alten Tage ein entschiedener Anhänger des anachoretischen Ideals geblieben (s. u. S. 13 A. 1)¹.

Und nun sehen wir uns dies anachoretische Ideal und in erster Linie seine bewußte Auseinandersetzung und Abgrenzung mit dem Koinobitenwesen noch etwas genauer an. Es wird aber zu diesem Zweck zunächst nötig sein, die Grenzlinie zwischen diesen beiden Formen des Mönchswesens genau festzulegen. Diese Aufgabe ist gar nicht so leicht, da es auch hier, wie so oft, mannigfaltige Übergänge gibt. Man wird aber doch wohl sagen dürfen, daß das Kennzeichen eines Koinobions der Koinobiarches oder *ἡγούμενος τοῦ κοινοβίου* ist. Wo sich ein solcher Kloostervorsteher findet, der seine Autorität von Amts wegen, nicht auf Grund nur vorübergehender freiwilliger Unterordnung der Brüder, und gewöhn-

1) In der Überlieferung Pa 42, 4 R 199 (vgl. S** 147) ist die Erzählung noch mehr im Sinne des koinobitischen Ideals ausgestaltet. Hier wird sogar eine bestimmte Klosterregel aufgestellt: *quatuor siquidem horas dormiebant in nocte, et quatuor psallebant et quatuor operabantur*. In die vero per intervalla horarum officis divinis insistebant, operantes et legentes et fundentes folia palmarum usque ad horam nonam. Post hoc vero victum sibi praeparabant, colligentes quasdam herbas terrae. Bemerkenswerterweise findet sich diese Klosterregel auch S** 147, aber hier ohne die vorangehende Erzählung.

lich lebenslänglich führt, wird man von einem Kloster reden können. Wie gesagt, die Übergänge sind auch hier fließende. Der ganz einsam lebende Anachoret ist immer nur eine schnell schwindende Erscheinung des ersten Anachoretenwesens. Um den einzelnen Anachoreten sammeln sich Schüler, siedeln sich mit ihren Zellen in seiner Nähe an, beginnen für seine äußeren Bedürfnisse zu sorgen, in unbedingter Ehrfurcht zu ihm aufzuschauen, sich ihm in fast sklavischem Gehorsam zu unterwerfen. Das Ideal der *επακοή* und *εποταγή* stammt nicht aus dem spezifischen Ideal des Koinobions; wie die Zeugnisse der sketischen Väter zeigen, wird es oft auch in diesen Kreisen als die allerhöchste Tugend des Einsiedlers gepriesen. So wird es im einzelnen Fall oft schwer, sich zu entscheiden: haben wir es hier noch mit einem Anachoreten und seinen Schülern, oder mit einem Koinobiarchen und seinen Untergebenen zu tun? Es bleiben aber doch greifbare Unterschiede. Das Verhältnis zwischen dem Anachoretenvater — Abbas ist ein Titel, der in diesen Gegenden keineswegs dem Koinobiarchen eignet — und seinen Schülern bleibt ein freieres und loseres. Oft hören wir, daß die Schüler ihren Meister wechseln¹. Und es gilt das als etwas durchaus Erlaubtes, wenn freilich auch einmal die Warnung erfolgt, daß es nicht zu häufig geschehen solle. Aber wo sich ein berühmter und größerer Asket niederläßt, da eilen die Schüler zu ihm. Es gehört zur Ausbildung des Anachoreten, daß er bei mehreren Meistern in die Schule geht. Dagegen ist beim Kloster die Gebundenheit an das eine Kloster von Anfang an die freilich oft übertretene Norm. Daß der Mönch ohne Einwilligung des Vorstehers sein Kloster verläßt, gilt als Unrecht². Auch die Art, wie sich der Hegumenos zu seinen Untergebenen und der Anachoretenmeister zu seinem Schüler stellt, wird, wie wir gleich sehen werden, als freier empfunden. Es steht für das Bewußtsein der Einsiedler selbst das Anachoretenwesen unter dem Zeichen der Freiheit, das des Koinobions unter dem des Zwanges.

Weitere schon damals als solche erkannte Unterschiede zwischen Koinobion und Einsiedlertum festzulegen, hilft uns eine

1) Vgl. z. B. Agathon 28 (Verdrängung des Agathon durch Arsenios). Poimen 4 (Verdrängung eines angesehenen Anachoreten aus seiner Stellung durch Poimen).

2) Vgl. z. B. die Erzählung S 404.

charakteristische Stelle im 27. Brief des Euagrius¹. Hier spricht Euagrius am Schluß von dem Laster der *ἀκηδία* (Verdrossenheit), das den Zellenmönch so leicht ergreift und ihn veranlaßt, aus seiner Zelle zu fliehen. Das geschieht aber bei denen, die für sich allein sitzen. In Agypten² gibt es nämlich auch *κοινόβια*, die aus vielen Zellen bestehen. Und ein jeder von den Brüdern geht in seine Zelle, besonders, wenn er sein Handwerk treibt und betet; sie versammeln sich aber gemeinsam zur Zeit der Mahlzeit und zur Zeit der regelmäßigen Gebete am Morgen und am Abend³.

Hier finden wir zwei neue, für das Klosterwesen, charakteristische Bestimmungen: die tägliche gemeinsame Mahlzeit und die täglichen geregelten gemeinsamen Gottesdienste. Der Zellenmönch speist allein, wenn er nicht gerade Besuch bekommt. Die gemeinsame Mahlzeit, mit allem was sich daraus ergibt⁴ (großer gemeinsamer Speiseraum, gemeinsame Kasse, Verwaltung von Verkauf und Einkauf, Regelung der Dienstleistungen für die Gesamtheit, welche das gemeinsame Essen ermöglichen), ist in der Tat ein besonders gutes Charakteristikum des Klosters gegenüber dem Anachoretenwesen. Und dazu kommt für das Kloster der tägliche gemeinsame Gottesdienst, während der Anachoret auch den täglichen Gottesdienst in seiner Zelle verrichtet und zu gemeinsamem Gottesdienst (verbunden mit gemeinsamer Mahlzeit) nur am Sonnabend und Sonntag — und zwar aus freien Stücken — mit anderen zusammenkommt. Nehmen wir dann noch etwa die Tatsache hinzu, daß von früh an die gesamten Baulichkeiten eines

1) Ausg. u. Übers. von Frankenberg, Euagrius Pontikus. Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen XIII 2, 1912, S. 585.

2) „Ägypten“ steht hier wahrscheinlich wie so oft im Gegensatz zur Sketis. Vgl. zu diesem Sprachgebrauch *Historia Lausiaca* ed. Butler p. 30 14f. 83 8 (86 13). PJ X 109 descenderunt aliquando monachi de Aegypto in Scythi, ut viderent seniores loci illius.

3) Die Stelle ist für die Geschichte der gottesdienstlichen Organisation des Klosters wichtig. Morgen- und Abendgottesdienst (für die Klöster des Nildeltas) bezeugt auch Cassian Institut. II u. III.

4) Belege für die Wichtigkeit der gemeinsamen Mahlzeit für das *κοινόβιον* kann man aus der Pachom-Vita zur Genüge entnehmen. Nach Vita Euthymii pg. 19 wird bei der Klostergründung des Euthymios zuerst das *ἀριστήριον* angelegt. Vgl. auch Cassian Coll. XIX 5—6.

Klosters durch eine Mauer von der Außenwelt abgeschlossen zu werden pflegten¹, so haben wir die das Koinobion von der Anachoretenzelle bestimmend unterscheidenden Eigentümlichkeiten beieinander und können nunmehr an den Nachweis gehen, daß man sich in den sketischen Kreisen dieses Gegensatzes vollkommen bewußt war.

„Einem Bruder, der in der Einöde der Thebais saß, kam der Gedanke: Was sitzest du unfruchtbar, gehe in ein Kloster, dort wirst du Frucht bringen. Und er stand auf und eilte zum A. Paphnut und berichtete ihm von dem Gedanken. Und der Greis spricht zu ihm: Gehe, setze dich in deine Zelle, und verrichte nur ein Gebet des Morgens und eines am Abend und eines in der Nacht. Und wenn dich hungert, iß, und wenn dich dürstet, trinke, und wenn du müde bist, schlafe. Und bleibe in der Wüste und folge ihm [jenem Gedanken] nicht. Und er kam auch zu dem A. Joannes und erzählte ihm die Worte des A. Paphnut. Und es spricht A. Joannes zu ihm: Du brauchst überhaupt kein Gebet zu verrichten, sitze nur in deiner Zelle. Und er stand auf und ging zum A. Arsenios und erzählte ihm alles. Und es spricht zu ihm der Greis: Halte es so, wie die Väter dir gesagt. Mehr als das habe ich dir nicht zu sagen“ (Paphnut 5).

Die Stelle ist außerordentlich charakteristisch; eine Reihe von sketischen Autoritäten ersten Ranges werden aufgeboten: Paphnut, Joannes (Kolobos), Arsenios; alle müssen sie für das Zellenideal gegen das Koinobion zeugen. Wenn nur der Anachoret in seiner Zelle bleibt, er mag sich den Aufenthalt dort erleichtern, wie er will; er soll essen, trinken, schlafen, er mag seine Gebete auf ein Minimum beschränken, nur soll er in seiner Zelle wohnen. Die Zelle ist das Palladium dieser sketischen Autoritäten. Und wir haben es hier nicht mit einer vorübergehenden zufälligen Äußerung zu tun. Worte ähnlichen Inhaltes begegnen uns hin und her überall in den Apophthegmata. Oft wird der Gesichtspunkt, daß der Anachoret nur in seiner Zelle bleiben und nichts anderes tun soll, geradezu grotesk übertrieben. In G unter Herakleios findet sich die Erzählung, daß ein Bruder in dem Augenblick von Dämonen heimgesucht wird, wo er entgegen dem Befehl des Herakleios, nichts weiter zu tun als in seiner Zelle zu sitzen, Psalmen

1) Beweise liefern die Pachom-Vita und Rufins Historia Monachorum. — Die oben schon erwähnte Erzählung Silvanos G 8 wird hierher gehören.

zu singen beginnt. Ein Bruder kommt zu einem Vater und klagt ihm, daß er in seiner Zelle nichts tue als Essen, Trinken, Schlafen und mit seinen Gedanken hin und herschweife. Er erhält zur Antwort: Sitze du in deiner Zelle und tue was du kannst . . . und vertraue auf Gott, denn der in seiner Zelle um Gotteswillen sitzt, wird an dem Ort erfunden, wo der A. Antonios weilt — (R 106) ¹. Wenn der Mönch wenigstens nur körperlich in seiner Zelle bleibt, er mag mit seiner Seele umherschweifen: wie das Füllen der angebundenen Eselin, das frei umherschweift, zu dieser notwendig zurückkehrt, so wird die umherschweifende Seele zum Leibe in die Zelle zurückkehren ² (PJ VII 30 = S 38). Darum beginnt auch der Krieg mit den Dämonen für den Einsiedler recht eigentlich dann, wenn er seine Zelle verläßt.

Nicht immer sind diese Ausführungen gegen das Klosterideal gerichtet, oft richten sie sich auch gegen andere mönchische Ideale, die das sketische Anachoretentum ablehnt, und die uns weiter unten beschäftigen sollen ³. Aber aus allen den Äußerungen ersehen wir mit plastischer Deutlichkeit, wie das *καθίξασθαι ἐν τῇ κελλίῳ* im Zentrum des anachoretischen Ideals steht. „Gehe hin, setze dich in deine Zelle, und die Zelle wird dich alles lehren“ (Moses 6). Auf Antonios (G 10) wird das Logion zurückgeführt, daß, wie die Fische, wenn sie lange außerhalb des Wassers verweilen, sterben, so der Mönch außerhalb seiner Zelle *τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον* verliere. Und auch Cassian weiß in seinen Schilderungen aus der Sketis zu berichten: *ac pro ingenti remedio solet eis a senioribus dici: sedete in cellulis vestris et quantum libitum fuerit manducate et bibite atque dormite, dummodo in eis jugiter perduretis* (Coll. VII 23 ³, cf. XXIV 5).

1) Diese Betonung, daß es nur darauf ankomme, in der Zelle zu sitzen, erschien Späteren anstößig. Wie man das Wort der Väter zu ändern oder zu erklären suchte, zeigt G Sarmatas 3 1. — Auch die oben zitierte Stelle R 106 hat PJ VII 34 eine charakteristische Abwandlung und Abschwächung erfahren.

2) S 23.

3) Vgl. vorläufig Hierax 1 (ganz allgemein); Arsenios 11 (gegen das Besuchen von Kranken); PJ XI 51 = S 25 (das Begehren, einen Bruder zu besuchen, eine dämonische Versuchung); PJ II 16 = S 3 (das Wohnen in der Zelle steht höher als die Arbeit des Friedenstiftens unter den Menschen und des Krankenbesuchens). — Über Ammonas 4 wird weiter unten ausführlich gehandelt werden.

Jener Gegensatz des Anachoretentums gegen das Koinobitenwesen aber läßt sich nun noch hinsichtlich einer Reihe anderer Punkte deutlich machen. Bei G. Isaak 2 finden wir folgenden interessanten Bericht: „A. Isaak sprach: als ich jung war, saß ich mit dem A. Kronios zusammen. Und niemals gebot er mir, ein Werk zu tun, obwohl er vor Alter zitterte; er stand vielmehr freiwillig auf und reichte den Trinkkrug mir und allen gleicherweise. Und ich saß zusammen mit dem A. Theodor v. Pherme, und auch er befahl mir niemals, etwas zu tun, sondern setzte den Tisch selbst hin und sprach: Bruder, wenn du willst, so komm und iß. Ich aber sprach zu ihm: Abbas, ich kam, um von dir Nützliches zu lernen, und warum sagst du mir nicht, was ich tun soll? Der Greis aber schwieg durchaus. Und ich ging hin und erzählte es den Alten. Und es kamen die Alten zu ihm und sprachen: Abbas, der Bruder kam zu deiner Heiligkeit, um Nutzen zu haben, und warum sagst du ihm nicht, was er tun soll? Und der Greis spricht zu ihnen: Bin ich etwa ein Koinobiarches, daß ich ihm Befehle gebe? Ich nun sage ihm nicht, vielmehr wenn er will, mag er tun, was er mich tun sieht.“

Deutlicher kann der oben dargestellte Gegensatz zwischen dem Verhältnis des Kloostervorstehers zu seinen Mönchen und dem des geistigen Vaters zu seinen Schülern nicht zum Ausdruck kommen, als in dieser freilich ein klein wenig übertreibenden und die Durchschnittsverhältnisse wohl kaum treffenden Darstellung: *μη γὰρ κοινοβιάρχης εἰμι ἵνα διατάξω αὐτοῖς*; — Von hier aus verstehen wir auch eine kleine Erzählung, die sich Poimen 174 findet. Einem Bruder, der ihn fragt, ob er den mit ihm zusammenwohnenden Bruder „befehlen“ solle, die Brüder wünschten das selbst, antwortet Poimen: *μη· ἀλλὰ γενοῦ αὐτοῖς τύπος καὶ μη νομοθέτης*. Deutlich spricht sich die Empfindung aus, daß der Klostermönch in einer Atmosphäre des Zwanges, der Selbstbeschränkung und Unterordnung lebt, und daß der Anachoret ihm gegenüber der freie Mann ist. Poimen¹ spricht zu einem Bruder,

1) Es kann überhaupt keinem Zweifel unterliegen, daß Poimen, dieser wichtige Zeuge des sketischen Anachoretenlebens, ein ausgesprochener Anhänger dieses Ideals bis zuletzt geblieben ist (trotz der oben besprochenen Überlieferung Anuph 1). Mehrfach wird sogar erwähnt, daß er seine Zelle nie verlassen habe; G 6 u. 90. Wenn es G 3 heißt: *μοναστήρια ὅπου ἦν ὁ ἅγ. Ποιμήν*, so sind

der in ein Kloster eintreten wird, das Wort: „Wenn du dich nicht jeder Freiheit des Verkehrs¹ und jedes Dinges entschlägst, kannst du nicht in ein Kloster treten. Nicht einmal über den Wasserkrug hast du dort freie Verfügung“ (G 152). Klassisch kommt die Empfindung zum Ausdruck in dem Wort, das von A. Sisoës überliefert wird, und das er, als er in seinen alten Tagen wegen Gebrechlichkeit und Krankheit in ein Kloster aufgenommen war, klagend gesprochen haben soll: „Mir genügte die Freiheit der Gedanken in der Wüste“².

Wiederum antwortet Poimen auf die Frage, wie man in der Zelle „sitzen“ müsse, mit einer längeren Ausführung, in der er zunächst vier Stücke als notwendig bezeichnet: τὸ ἐργόχειρον, τὸ μονοσιτίασι, τὸ σιωπᾶν, ἢ μελέτη (G 168). Wir werden auf dies Wort noch zurückkommen; hier erregt die Wendung τὸ μονοσιτίασι unsere Aufmerksamkeit. Martinus Dumiensis 21 übersetzt den Ausdruck: solitarie panem tantum edere, PJ dagegen mit ut semel comedat. Wenn wir uns des oben von Euagrius geschilderten Gegensatzes zwischen Koinobion und Anachoretentum erinnern, so werden wir geneigt sein, dem Martinus Dumiensis Recht zu geben. Während das Charakteristikum des Klosters die gemeinsame Mahlzeit ist, so ist das μονοσιτίασι das Merkmal des anachoretischen Zellenbewohners³.

Noch in manchen anderen Erzählungen tritt der Gegensatz zwischen Anachoret und Koinobit in den Apophthegmata

μοναστήρια hier natürlich nicht Klöster, sondern Zellen. Offenbar war die Zelle des Poimen von denen anderer Brüder umgeben, G 8. ἀδελφὸς ἀπὸ τῶν μερῶν τοῦ Ἀ Π. G 2. 4. 10.

1) εἰ μὴ ἀμεριμνήσης ἀπὸ πόσης συντυχίας καὶ παντὸς πράγματος.

2) Bedjan 952. Die Erzählung (als Nr. 59) steht in dem letzten Teil der Sprüche der Väter, den ἐρωτήσεις und ἀποκρίσεις, die zumeist einen Kommentar zu schon bekannten Stücken enthalten, zuweilen noch ursprüngliches Material bringen. Das scharf geprägte Wort des A. Sisoës wird hier durch eine lange Erzählung erläutert, in der drastisch dargestellt wird, wie unglücklich sich Sisoës in dem aufgezwungenen Klosterleben fühlt, und wie er sich „nach der Freiheit der Wüste“ sehnt.

3) Am Schluß des Logions steht die Ermahnung τὸ δὲ τέλος τούτων συνοδῶν καλῆν κτῆσαι, ἐπόσχου δὲ ἀπὸ κακῆς συνοδίας. Der Terminus συνοδία scheint auch hier in einem gewissen Gegensatz zu κοινόβιον auf eine freie Vereinigung von Anachoreten zu gehen.

heraus und ebenso deren Tendenz zugunsten des Anachoretentums. Ich verweise auf die humorvolle Erzählung, R 5; PJ X 97; S* 14¹, wie Koinobiten einen Anachoreten besuchen, wie sie von diesem gastfreundlich aufgenommen, mit dem geringen asketischen Ernst des Vaters nicht zufrieden sind, und wie sie dann bei einem zweiten Vater, der von dem ersten Nachricht bekommen hat, mit voller asketischer Strenge behandelt werden². Charakteristisch ist endlich eine Erzählung, die uns S 5 allein aufbewahrt ist. Zwei Einsiedler leben in der Wüste zusammen; von ihnen wurde der eine ein Kloostervorsteher, der andere blieb in der Wüste und wurde ein vollkommener Asket, dem Gott die Gabe verlieh, Dämonische zu heilen und das Zukünftige zu sehen. Der Koinobiarch fühlt sich zurückgesetzt und erhält von einem Engel die Offenbarung: „Jener sitzt in der Wüste und betet zum Herrn Nacht und Tag . . . Du nun bist um die Menge bemüht und hast den Verkehr mit den vielen. Es genüge dir der Trost und die Befriedigung an den Menschen.“

Und diese Entscheidung für das Anachoretentum gegen das Koinobitenwesen ist in den sketischen Kreisen, aus denen die Apophthegmenliteratur hervorgegangen, absolut. Anders steht es z. B. mit der vermittelnden Auffassung, die Cassian namentlich in der letzten Hälfte (B. XI—XXIV) seiner *Collationes* und hier vor allem in den Büchern XVIII und XIX vorträgt. Hier werden in der berühmten Stelle (XVIII 5 ff.), in der Cassian oder vielmehr sein Gewährsmann Piamun von Diolkos über die *genera monachorum* in Ägypten redet, zwar die Anachoreten neben den Koinobiten durchaus anerkannt, ja es wird in gewisser Weise dem Anachoretentum in der Beurteilung die Palme gegeben, während die sogenannten *Sarabaitae* unbedingt verworfen werden. Aber die Grundlage der ganzen Beurteilung ist doch das geregelte Koino-

1) Vgl. Bessarion 12 *εἰ δὲ συμβεβήκει εἰς ἡμερότητα τόπων ἐλθεῖν, ἔνθα οἱ τῆς ὁμοτροπῆς ζωῆς μοναχοὶ [καὶ] κοινὸν τὸν βίον ἔχουσιν.*

2) Vgl. auch noch G. Joannes *ἐν κοινοβίῳ*, eine Anekdote von dem ungehobelten Benehmen eines Klostermönches. Joannes Perses 1 (= PJ* IV 34 u. S* 240 s. v. Makarios) die schlimme Versündigung eines Koinobiten mit einem Knaben. Auch hinter der Erzählung des Fastenwettstreits zwischen ägyptischen (s. S. 10 Anm. 2) und sketischen Mönchen PJ X 109 = S 86 wird diese Tendenz liegen.

bitenwesen. Die Anachoreten sind danach aus dem Koinobion hervorgegangen. Das Koinobion ist die Vorstufe zum Anachoretenwesen, die nicht übersprungen werden darf: *quamobrem quoniam de optimo genere monachorum video vos professionis huius arripuisse principia, i. e. de laudabili coenobiorum palaestra ad excelsa fastigia anachoreticae tendere disciplinae . . .*¹ X 11₁. Daher kennt Cassian neben den drei schon genannten noch eine vierte Klasse von Mönchen, die nur kurze Zeit das Joch des Klosters auf sich nehmen, dann aber schnell der mühseligen Arbeit müde geworden und unlustig, sich den Weisungen der *seniores* zu unterwerfen, *separatas expetunt cellas ac solitarie sedere desiderant*².

Ja in dem folgenden Buch (XIX) neigt sich die Wagschale noch entschiedener zugunsten des Klosterwesens. Als Autorität dieses Buches erscheint ein Mönch Johannes, von dem gleich im Anfang hervorgehoben wird, daß er früher Anachoret gewesen, dann aber in sein Kloster zurückgekehrt sei. Der hält dem Cassian einen langen Vortrag, in welchem die Eigentümlichkeiten und Vorzüge des Anachoretentums und des Klosters gegen einander abgewogen werden, dann aber doch die Mängel des Anachoretentums namentlich in seiner jüngeren Entwicklung sehr stark betont werden — das Überhandnehmen des Besuchswesens, die dadurch entstandene Störung der Zellenruhe, die Sorge der Beschaffung der Nahrungsmittel auch für die Besucher — und so der Entschluß der Rückkehr von der Zelle ins Kloster begründet wird.

1) Dieselbe Beurteilung liegt auch Instit. V 36 vor. Bei Diolkos lernt Cassian die Klasse der Anachoreten kennen: *Hi namque in coenobiis primum diutissime commorantes . . . edocti . . . dirissimis daemonum proeliis congressuri penetrant heremi profunda secreta*. Vgl. noch etwa Collat. XVIII 16 15. *Vitae Patr. III* 11* liegt in der Erzählung des gefallenen Mönches dies Ideal vor (vgl. Bedjan p. 253).

2) Hieronymus, der in seinem 22. Brief (ad Eustochium) c. 34—36 eine ähnliche Einteilung der *genera monachorum* gibt (an Stelle der Sarabaiten stehen bei ihm die Remoboten), kennt diese Verhältnisbestimmung von Kloster und Zelle noch nicht. Er betont seinerseits bei den Anachoreten (im Gegensatz zu den Remoboten) den Rückzug in die Wüste. Auch weiß er nichts von jener vierten Gattung der Mönche. Auf der Grundlage Cassians steht die Einteilung in *Benedicts Regula I. Kap.*, nur daß Benedikt als vierte Klasse die *gyrovagi*, die herumerschweifenden Mönche aufzählt.

Auffassung und Stimmung, die uns hier entgegentreten, sind durchaus unsketisch. Es ist bemerkenswert, daß Cassian, der lange Jahre in der Sketis zugebracht haben will, von dem eigentlichen Geist der sketischen Mönche so wenig in sich aufgenommen hat. Was hier vorgetragen wird, mag etwa die Theorie sein, wie sie im Nildelta vor allem in der Gegend von Panephrisis, Thennesus, Diolkos, Thmuis zur Herrschaft gekommen ist. Die Verhältnisse, die Cassian in den Collationen XI ff. schildert, entsprechen tatsächlich dieser Theorie (S. 15). Durch den Vergleich aber lernen wir den eigentümlichen Charakter des sketischen Mönchtums erst recht kennen. Dieses, wie es uns in den Apophthegmata entgegentritt, ist Anachorese und nur Anachorese. Niemals haben sich die sketischen Mönche als Ableger eines benachbarten Klosterwesens empfunden.

Es ist aber nicht allein der Gegensatz gegen das Koinobion, durch den das sketische Anachoretentum bestimmt und charakterisiert wird. Es sind mannigfache andere asketische Leistungen und Lebensauffassungen, mit denen das καθίζεσθαι ἐν τῷ κελλίῳ zusammenstößt und sich auseinandersetzen muß. Es war bereits angedeutet, daß sich die asketische Betätigung in der Krankenpflege mit dem Zellenideal nicht verträgt. Charakteristisch ist hier Arsenios 11: „Es sprach jemand zu dem A. Arsenios. Meine Gedanken bedrängen mich und sprechen: Du kannst nicht fasten und nicht arbeiten (ἐργάσασθαι, wohl im Sinne der asketischen Übungen), so besuche die Kranken, auch das ist Liebe (ἀγάπη).¹ Der Greis aber erkannte die Saat der Dämonen und sprach zu ihm: Gehe hin, trink, iß, schlaf und arbeite nicht. Nur weiche nicht aus der Zelle. Denn das geduldige Harren in der Zelle gibt dem Mönch seinen Charakter (φέρει . . . εἰς τὴν τάξιν αὐτοῦ).“ PJ II 16 = S 3 wird folgendes erzählt: Drei Leute, die sich dem Mönchtum ergeben, erwählen sich jeder eine besondere Aufgabe; der erste will Frieden unter den Menschen stiften, der zweite Kranke besuchen, der dritte in der Einsamkeit sich der Ruhe hingeben. Sie kommen nach einiger Zeit wieder zusammen, aber

1) Diese Wendung ist charakteristisch. ἀγάπη ist in erster Linie die Gottesliebe, die den Mönch zum Fasten und zu asketischen Übungen treibt. In zweiter Linie ist auch die brüderliche Liebe in der Krankenpflege ἀγάπη (s. u. S. 18).

nur der Anachoret hat dauernde Ruhe und Befriedigung gefunden. Wie man im aufgeregten Wasser sein Spiegelbild nicht schauen kann, so kann der, welcher mitten unter Menschen weilt, sich der rechten Selbstschau nicht hingeben. Man sieht, dieses Mönchtum macht Ernst mit der ganzen Einseitigkeit seines Zellenideals¹.

Immerhin müssen natürlich Vorbehalte und Ausnahmen gemacht werden. Wenn auch die eigentlich berufliche Krankenpflege nicht in das Ideal des anachoretischen Mönchtums aufgenommen wurde, so spielt in diesen Kreisen doch die vorübergehende Pflege des erkrankten Bruders, der Besuch desselben, wie überhaupt der gegenseitige Besuch der erkrankten Brüder, eine große Rolle, wie aus so manchem Zeugnis hervorgeht. Immerhin gebietet selbst hier, wie bereits oben angedeutet, das konsequente anachoretische Ideal Einhalt. In der charakteristischen Erzählung PJ XI 51 = S 25 heißt es: Ein Bruder sei lange mit dem Entschluß umgegangen, einen anderen (vermutlich kranken) Bruder zu besuchen. Er schiebt den Entschluß immer wieder auf, obwohl ihm der Gedanke kommt: *si inter haec moriatur, quod facies?* Endlich entschließt er sich zu gehen. Aber ein anderer Anachoret, der ihn forteilen sieht, ruft ihm zu „*captive, ubi curris*“ und schickt ihn in seine Zelle zurück. Er wirft sich dort angelangt nieder, tut Buße und hört die Dämonen schreien „*vicisti nos, monache, vicisti nos*“, und die Matte, auf der er saß, ging in Feuer auf, die Dämonen aber verschwanden wie der Rauch aus seiner Hütte. In der interessanten Kritik des Anachoretenwesens, das der Mönch Johannes nach Cassian *Collatio XIX* 5 f. entwickelt, wird ausdrücklich der allzureichliche gegenseitige Besuch der Anachoreten

1) Auch die Gegenüberstellung der Mönche Paesios und Esaias in der Form, wie sie *Hist. Laus.* 14 vorliegt, gehört hierher. Paesios ist der Anachoret, Esaias aber baut ein *μοναστήριον* und nimmt in ihm Fremde, Kranke und Arme auf. Hier bleiben in der Entscheidung der Väter beide Lebensideale nebeneinander stehen. Immerhin aber regen sich doch Stimmen, die dem anachoretischen Ideal den absoluten Vorzug zusprechen wollen. Pambo entscheidet erst auf Grund einer göttlichen Offenbarung für die Gleichberechtigung. Paesios wird dem Propheten Elias gleichgestellt, Esaias dem Abraham. Ähnlich wird G Nisteros 2 zugunsten des gleichen Wertes der verschiedenen Lebensführungen entschieden. Aber der sketischen Durchschnittstimmung entspricht diese Anschauung wohl kaum.

als der Hauptgrund des Verfalls des Anachoretenwesens von seiner ursprünglichen Höhe angegeben.

Aber es sind noch andere Ausgestaltungen des Mönchslebens, mit denen sich die eigentümliche Ausgestaltung des sketischen Anachoretentums auseinandersetzen muß, und zwar liegen diese nun nicht in der Richtung einer stärkeren Betonung der Bruder- und Menschenliebe, sondern gerade in der entgegengesetzten einer noch gesteigerten Askese.

Einen Überblick in dieser Richtung verschafft uns am besten der außerordentlich lehrreiche Bericht Ammonas 4: Es war ein Greis, ein Asket (*πονικός*), in den Cellien, der trug (als Kleidung) nur eine Matte. Und wie er ausging, traf er mit dem A. Ammon zusammen. Der Greis sah ihn, wie er die Matte trug, und sprach zu ihm: Das nützt dir nichts. Und der Greis fragte ihn und sprach: Drei Gedanken quälen mich, entweder in der Wüste umherzuschweifen, oder in die Fremde zu gehen, wo niemand mich kennt, oder mich in die Zelle einzuschließen, niemandem zu begegnen und (nur) alle zwei Tage zu essen. Es spricht zu ihm A. Ammonas: „Keines von den Dreien zu tun, kann dir nützen. Sondern gehe vielmehr in deine Zelle und iß jeden Tag ein wenig. Und trage immerdar das Wort des Zöllners in deinem Herzen, und du kannst gerettet werden.“

Nicht weniger als drei gesteigerte sketische Ideale werden hier von dem „in der Zelle sitzen“ bestimmt unterschieden: 1. das unstäte Umherzuschweifen in der Wüste, 2. damit eng verwandt, das ruhelose Wandern (die *ξεντεία*) und 3. der eigentliche *ἐγκλεισμός*. Alle drei werden zugunsten des asketischen Ideals abgewiesen.

Am nächsten verwandt dem Zellenleben der sketischen Mönche, aber eben hier doch deutlich unterschieden, ist der eigentliche *ἐγκλεισμός*. Diese höchste Steigerung des vollkommenen Abschließens von der Welt ist eine im Mönchtum wohlbekannte und weitverbreitete Erscheinung. Ja sie ist viel älter als das christliche Mönchtum, und wir können sie mit Sicherheit in die hellenistische Religiosität zurückverfolgen.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, uns an der Lösung des immer wieder behandelten Problems der *κάτοχοι* im Serapeion

zu Memphis zu versuchen¹. Ich bekenne, daß für mich diese Frage auch nach Sethes scharfsinnigen Untersuchungen nicht gelöst und jedenfalls nicht im Sinn einer einseitig profanen Deutung der *κάτοχοι* entschieden zu sein scheint.

Viel wichtiger ist für uns die Zusammenstellung, die Sethe (Abhandl. S. 68—71) über Spuren einer *κατοχή* in anderen Tempeln außerhalb des Serapeions von Memphis gibt. Ein Blick in diese Stellen zeigt den überraschenden Tatbestand, daß fast in ihnen allen (im eigentümlichen Gegensatz zu Sethes Behauptung von dem schlechthin profanen Charakter der *κάτοχοι* im Serapeion) mehr oder minder deutlich ein speziell religiöser Charakter des umstrittenen Terminus sich nicht wird abstreiten lassen.

Besonders bedeutsam sind hier die Stellen aus der späteren astrologischen Literatur, in erster Linie das Zeugnis aus Pseudo-Manethos *Apotelesmata* I 237 ff.: *οἱ δ' ἱεροῖσιν ἐζόμενοι ζῶουσιν δειράτα μυθίζοντες· οἱ δὲ καὶ ἐν κατοχῆσι θεῶν πεπεδημένοι αἰεὶ — δεσμοῖσιν μὲν ἔδησαν ἐὼν δέμας ἀρρήκτοισιν — εἴματα μὲν ὑπόωντα, τρίχες δ' οὐρήσιν ὁμοίαι ἵππων κηροπαγεῖς ὁλοὸν τηροῦσι κάρηρον, οἱ δὲ καὶ ἀμφιτόμοισι σιδηρεῖοις πελέκεσσιν ἐνθεα λυσσῶντες ἐὼν δέμας αἰμάσσουσιν.*

Hier erscheinen mitten zwischen den im Tempel sitzenden Mantikern und den Flagellanten (wohl des Kybele-Attis-Kultus) die *ἐν κατοχῆσι θεῶν* Befindlichen. Sie haben sich mit unzerreißbaren Fesseln selbst gebunden, sei es, daß hier an das geistige Gelübde zu denken ist, sei es an wirkliche Ketten, mit denen sich die Büsser banden. Die Schilderung ihres äußeren Aussehens — schmutzige Kleider, ungeschorenes Haupt, lange in Mähnen herabwallende Haare — erinnert etwa an Hieronymus' bekannte Beschreibung des unsauberen asketischen Virtuositums in Rom. Daß wir es hier mit einem religiösen Klausnertum, mit einem wirklichen *ἐγκλεισμός* zu tun haben, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn ferner Klaudios Ptolemaios 42¹⁶ (*Tetrabibl.* S. 163¹) bei Besprechung einer unregelmäßigen Konstellation unter allerlei lasterhaften Menschen neben Kupplern und Geheimbndlern *ιερωῶν ἐγκάτοχοι* nennt,

1) Vgl. K. Sethe, *Sarapis und die sogenannten κάτοχοι des Sarapis.* *Abh. d. Ges. d. Wissensch. Göttingen* XIV 5, 1913. Dazu dessen Auseinandersetzung mit U. Wilcken (*Zu d. κάτοχοι des Serapeums, Archiv f. Papyrusforschung* VI, 1913, 184—212) in den *Gött. gel. Anzeigen* 1914, S. 385—411.

wenn den Neugeborenen als schlechtes Schicksal (bei Vettius Valens ed. Kroll p. 63 2) geweissagt wird: *ἐγκάτοχοι ἐν ἱεροῖς γίνονται παθῶν ἢ ἡδονῶν ἕνεκα*, so werden wir auch hier in diesem astrologischen Milieu an das (verachtete) Klausnertum zu denken haben. Denn ganz deutlich ist der religiöse Charakter dieser *κάτοχοι* wieder bei einer anderen Schilderung des Vettius Valens (Kroll 73 24): *καὶ ἐν ἱεροῖς κάτοχοι γίνονται ἀποφθεγγάμενοι ἢ καὶ τῇ διανοίᾳ παραπίπτοντες*. Das kann kaum anders als von dem ekstatischen religiösen Klausnertum verstanden werden. Und ebenso wird es sich verhalten, wenn wiederum Vettius Valens (Kroll 165 22) von einer *κατοχή* redet, die den Neugeborenen bevorsteht, *κατέχεσθαι πον ἢ νήσοις ἢ ἐρήμοις τόποις εἴτε καὶ ἱεροῖς τόποις ἢ ναοῖς παρεδρεύειν, πότερον ἐπὶ δόξῃ ἢ δι' ἀνάγκην καὶ ἑτέραν κακωτικὴν αἰτίαν ἢ κατοχῇ γενήσεται*. Hier wird zwar Verbannung auf Inseln oder einsame Orte so gut wie das *παρεδρεύειν ναοῖς* als *κατοχή* (Haft) bezeichnet; aber das schließt nicht aus, daß es sich bei dem *παρεδρεύειν ναοῖς* um religiöse Klausnerei handelt, und darauf deutet auch wohl die Wendung, daß solche „Haft“ ebensowohl *ἐπὶ δόξῃ* (religiöse *κατοχή*) wie *δι' ἀνάγκην* (Verbannung) erfolgen könne.

Die Untersuchung von H. Diels¹ zu Philodemos Schrift über die Götter ermöglicht uns, diese Sitte religiöser Klausnerei für die griechisch-römische Kulturwelt noch erheblich weiter zurückzuverfolgen. Nach dem von Diels erst eigentlich lesbar gemachten Text hat bereits Philodemos (p. 17 2-9. Diels 78) gesprochen von *τῶν διὰ τοῦ ζῆν λελαχότων κατακλεισθῆναι ἐν Ἀπόλλωνος ἢ Ἀθηνᾶς*, und ferner von *τῶν ἐφ' ἱερῶν πειρωμένων <ἐκ θεῶν> κατέχεσθαι κάρῳ (?) καὶ τῷ ἐγκαθειμένῳ θεῖῳ δαιμονίῳ* (ib. 18 16 ff.). Ganz deutlich haben wir in diesen wichtigen Stellen ein Zeugnis für das Vorhandensein des religiösen *ἐγκλεισμός* um die Wende unserer Zeitrechnung. Es handelt sich hier offenbar um den freiwilligen Entschluß (*λελαχότων*) zu einem dauernden *ἐγκλεισμός* im Tempel der Götter; auch der Terminus *κατακλεισθῆναι* ist bedeutsam, und deutlich wird als das Ziel dabei angegeben: *τῷ ἐγκαθειμένῳ θεῖῳ δαιμονίῳ*².

1) Abhandlungen d. Berl. Akad. 1916, Nr. 4 (Text). 6 (Erläuterung).

2) Diels verweist zum Vergleich noch auf Lucian Timon c. 17 p. 128. Es ist hier von einem Manne die Rede, der sein Mädchen (*κόρη*) *εὐπρόσωπον*

Ein solcher religiöser Klausner und Wundermann begegnet uns in dem Priester Pachrates, über welchen Lucian Philopseudes c. 34 den Neupythagoreer Arignotos berichten läßt: Er war ein Memphite . . . wunderbar an Weisheit und im Besitz der gesamten Bildung der Ägypter. Es hieß aber, daß er 23 Jahre in den unterirdischen Adyta gewohnt habe, von Isis in der Magie unterrichtet. Er habe viele Wunder getan, auf Krokodilen geritten, mit wilden Tieren zusammengewohnt. Da hätten wir also einen echten hellenistischen Vorgänger der seltsamen mönchischen Bűßergestalten. Ja schon hier verbindet sich wie dort mit der gesteigerten Askese und Hingabe an das Göttliche die Gabe, Wunder zu tun. Und von wie manchem Mönche sind später diese grotesken Wunder — vor allem die Krokodilswunder sind in Ägypten sehr beliebt — in aller Treuherzigkeit berichtet.

Es ist ein Neupythagoreer, dem Lucian die seltsame Mär von dem Reclusus der Isis in den Mund legt. Wohl nicht ohne Absicht. Es sind vor allem auch pythagoreische Kreise gewesen, bei denen derartige wunderliche Heilige gläubige Bewunderung und begeisterte Aufnahme fanden. Reitzenstein¹ hat die hier vorliegenden wichtigen Zeugnisse in diesen Zusammenhang eingereiht. So berichtet uns Jamblichos 253² (aus Nikomachos), daß die Schüler des Pythagoras nach dem Tode des Meisters sich, betrübt über das Geschehene, zurückgezogen hätten: *μονάζοντες δ' ἐν ταῖς ἐρημίαις, ὅπου ἂν τύχη, καὶ κατάκλειστοι τὰ πολλὰ τὴν αὐτὸς ἑαυτοῦ ἐλαστός συνοσίαν ἀντὶ παντός ἡσμένιζον*³.

Diese sonderbare Notiz beweist wohl deutlich, daß in den späteren, seit dem ersten christlichen Jahrhundert wieder empor-

οὔτω καὶ ἐπήραστον — anstatt mit ihr Kinder zu zeugen und die Ehe zu genießen — *καταμαραίνει . . . καθάπερ ἔροσαν τῇ Θεομορφῶν τρέφων διὰ παντός τοῦ βίου*. Hier haben wir in der Tat lebenslängliche Klausnerinnen der Göttin. Überdies ist die Stelle außerordentlich interessant, weil sie eine hellenistische Parallele zu der christlichen Sitte der *virgines subintroductae* enthält.

1) Sitzungsber. d. Heidelb. Akad. 1914, 8. Abh., S. 40f.

2) Aus Nikomachos (2. Jahrh. n. Chr.). Über die Quellen des Jamblichos s. Rohde, Kleine Schriften.

3) Parallele Stellen über das Mönchswesen der Pythagoräer (Porphyr. de abstin. I 36; Hieronymus adv. Jovinian. II 9) sprechen nicht so bestimmt vom *ἐγκλεισμός*. Vgl. noch Lucian *Βίον πράσις* c. 9: *τὴν πατρῶαν οἰκίαν ἀπολιπὼν ἢ τὰ φρον οἰκήσεις ἢ πυργίον ἔρημον ἢ καὶ πύθον*.

blühenden pythagoreischen Sekten die mönchische Zurückgezogenheit und Weltflucht, ein Aufsuchen der Wüste und auch der *ἐγκλεισμός* eine Rolle spielten. Der Berichterstatter hat das alles in die alte Zeit zurückverlegt. Und da er diesen asketischen Sitten keinen inneren Sinn abzugewinnen wußte, trägt er die willkürliche Erklärung vor, die alten Pythagoreer hätten damit aus Trauer und Verzweiflung über den Tod ihres Meisters begonnen.

Tatsächlich kann an dem inneren Sinn des religiösen *ἐγκλεισμός*, wenn wir das gesamte Material überschauen, kaum ein Zweifel sein. Der *κατάκλειστος*, *ἐγκλειστος* aber schließt sich im Heiligtum der Götter, im Tempel oder in den unterirdischen Adyta ein, um des Gottes oder göttlicher Kräfte durch die dauernde Berührung voll zu werden, sich gleichsam damit vollzusaugen; rationaler ausgedrückt heißt es: er wird dort von der Gottheit unterrichtet, wie Pachrates von der Isis. Hat er dann die Zeit seines *ἐγκλεισμός*, seine Lehrzeit in göttlichen Dingen, hinter sich, dann tritt er als göttlicher Wundertäter, als *θεῖος* und *θανυμάσιος ἄνθρωπος*, aller überirdischen Kräfte voll, vor die erstaunte Welt. Dieser Tatbestand schaut auch in der Pythagorasüberlieferung noch deutlich hindurch, wenn Jamblichos in seiner Pythagoraslegende (nach Apollonios) berichtet: § 14: *ἐμόναξε τὰ πολλὰ ὁ Πυθαγόρας κατὰ τὸ ἱερόν*¹. Aus dem Heiligtum vom Berge Karmel tritt dann Pythagoras als *θεῖος ἄνθρωπος* heraus und steigt vom Berge herab in das Fahrzeug der erstaunten Schiffer, die ihn als Gott erkennen und ihm göttliche Verehrung darbringen².

So ist der *ἐγκλεισμός* auch zu den christlichen Asketen und Mönchen gekommen und hat hier weite Verbreitung gewonnen.

1) Vgl. Jamblichos § 27, Porphyr. de abstin. I 36: die Pythagoreer bewohnen *τὰ ἱερά καὶ τὰ ἄλλα*. — Auch die Schilderung, die Chairemon bei Porphyr. de abstin. IV 6ff. von den ägyptischen Priestern entwirft, gehört in weiterem Sinne hierher. Man darf sich durch den philosophischen (neupythagoreischen) Mantel, den diese Beschreibung erhalten hat, nicht täuschen lassen. Was wir hier haben, ist nicht philosophisches Sektenwesen im Gewand ägyptischer Priester. Dahinter liegt etwas Urwüchsigeres, eine rein religiöse Erscheinung. Es ist eine Gesellschaft religiöser Klausner, die hier beschrieben wird.

2) Vgl. auch Porphyrios Vita d. Pythagorae c. 34f. *τά γε μὴν πλείστα ὁπότε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύσασθαι μάλλον*, und den Bericht des Jamblichos § 18f., wie Pythagoras die Heiligtümer und *ἄδυτα* in Ägypten besucht: *ὄσο δὴ καὶ εἴκοσιν ἔτη κατὰ τὴν Αἴγυπτον ἐν τοῖς ἀδύτοις διετέλεσεν ἀστρονομῶν καὶ γεωμετρῶν καὶ μουσικῶν . . . πάσας θεῶν τελετάς*.

Wenn wir zunächst einmal die Kreise des außer-sketischen Mönchtums überschauen, so ist ja vor allem Antonios für die erste Hälfte seines Einsiedlerlebens, wie es Athanasios uns schildert, ein geradezu klassisches Beispiel eines *ἐγκλειστός*¹. Und hier tritt sogleich der allgemeine religionsgeschichtliche Zusammenhang sehr schön und deutlich heraus. Wenn es in der Vita von Antonios heißt: c. 12 *ὡσπερ ἐν ἀδύτοις ἐγκαταδύμενος* ... c. 14 *προῦλθεν* (aus seinem *ἐγκλεισμός*) *ὡσπερ ἐκ τινος ἀδύτου μεμυσταγωγημένος καὶ θεοφορούμενος* —, so erinnert uns das in der Tat unmittelbar an die Erzählung von Pachrates, der in den unterirdischen *ἄδυτα* 23 Jahre von Isis Unterricht erhielt². Zahlreiche Beispiele liefert hier vor allem das syrische Mönchtum mit seinem wilden und grotesken Charakter, wie es uns in Theodorets *Historia religiosa* entgegentritt.

In diesem größeren Zusammenhang gewinnt endlich auch das, was wir von den Anfängen Pachoms wissen, erneut an Bedeutung. Aus der koptischen Vita Pachoms erfahren wir, daß er anfänglich als Asket seinen Aufenthalt in einem (verfallenen) Heiligtum des Serapis genommen habe, während in der griechischen Überlieferung dieser markante Zug als bedenklich unterdrückt ist. Solange man dieser scheinbar so vereinzelt Notiz nur die *κάτοχοι* des Serapis zur Seite stellen konnte, schienen alle weiteren Schlüsse unzulässig und übereilt zu sein. Denn diese *κάτοχοι* des Serapis bilden ja selbst ein Problem, und gerade durch die neuesten Untersuchungen ist die rein profane Auffassung dieser Erscheinung zu einer Möglichkeit geworden, mit der man rechnen muß. Überblicken wir aber das gesamte Tatsachenmaterial, das jetzt vor uns ausgebreitet liegt, so wird man doch jener einzelnen Notiz eine gewisse Tragweite zusprechen. Es soll nicht gleich behauptet werden, daß Pachom zunächst ausgesprochener und bewußter Serapisdiener (Klausner) gewesen sei. Aber es ergibt sich die andere Möglichkeit, daß Pachom zunächst eine weitverbreitete allgemeine Asketengewohnheit, die, aus heidnischer Askese entstanden, in ihrem eigentlichen Sinn längst verdunkelt war, in dunklem Drang nachgeahmt

1) Sehr beachtenswert ist es, daß sich der Terminus *ἐγκλειστός ἄνθρωπος* in dem Martyrium des Paphnutius, *Papiri greci e latini I c. 26* findet. Reitzenstein a. a. O. 40 1.

2) Schon Reitzenstein hat *Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. 1914, S. 12* auf diese Parallele hingewiesen.

hätte. Vielleicht war seine Beziehung zur christlichen Religion ursprünglich auch keine so feste; er erhielt ja erst nach seiner Niederlassung im Serapeion die Taufe!

Ähnlich wird es zu beurteilen sein, wenn wir z. B. in Theodorets *Historia religiosa* (Migne S. Gr. 82 1413) berichtet finden, daß ein Asket sich auf dem Bergesgipfel in einem *τέμενος τῶν δαιμόνων* niederläßt. Vor diesem christlichen Asketen mag jenes *τέμενος* oder ein anderes von einem heidnischen Asketen bewohnt gewesen sein. Der christliche Heilige folgte der einmal geprägten Form asketischer Übung, die nun ihren Sinn natürlich gänzlich verliert und einen geradezu entgegengesetzten erhält. Denn der christliche Asket zieht nun in das verfallene Heiligtum ein, nicht um der Gottheit teilhaftig zu werden, sondern um die dort weilenden Dämonen zu bekämpfen.

So wird überhaupt der *ἐγκλεισμός*, von der christlichen Askese übernommen, notwendig seines ursprünglichen tieferen Sinnes und Gehaltes entkleidet. Der *ἐγκλεισμός* wird nun eine besonders strenge Übung der Entsagung, der Kasteiung und der Weltabgeschlossenheit, er gewinnt einen rein negativen Charakter. Er begegnet sehr oft als spezielle Bußübung; wenn jemand einen besonders schweren Frevel begangen hat, so wählt er diese strengste Form der Buße.

Und doch begegnen wir auch in diesen Kreisen noch der alten Vorstellung oder wenigstens einer nachdämmernden Ahnung von der vollen Bedeutung des *ἐγκλεισμός*. In den koptischen Apophthegmata des Antonios (*Annales du Musée Guimet* 25, p. 17) heißt es nach der Übersetzung Amélineaus: „Deine Zelle sei für dich ein Gefängnis: sois le reclus du St. Esprit!“. p. 37: „Wenn ich zu den Menschen gehe, werde ich Mensch, und wenn ich in meine Zelle zurückkehre, werde ich Geist. Ich bin Mensch mit den Menschen und werde Geist mit Gott.“ In geradezu wundervoller Weise bricht hier die alte Überzeugung durch. Zwar ist hier an Stelle des Heiligtums die Zelle getreten, aber die Zelle ist dem Asketen das Heiligtum, in welchem er, der Welt abgekehrt, sich mit der Gottheit erfüllt, ihres Wesens teilhaftig, selbst *πνεῦμα*¹ wird.

1) In einer der nicht so zahlreichen Stellen, an denen in den Apophthegmata der Terminus *πνευματικός* vorkommt, heißt es *γέρον τις πνευματικός ἀπέκλεισεν ἑαυτόν*. Joa. Kolobos G 38. G 32 sagt er zu einem lästigen Besucher: *ἀφ' οὗ εἰσήλθες ἐνταῦθα, ἔβαλες τὸν θεὸν ἀπ' ἐμοῦ*.

Im großen und ganzen wird aber, wenn wir wieder zu unserem Thema zurückkehren, diese strengste Form des eigentlichen *ἐγκλεισμός* von den Mönchen der sketischen Wüste nicht gepflegt. Vorherrschend ist hier die leichtere und humanere Form der Zellenanachorese, bei der die Einsamkeit, die *ἡσυχία* der Zelle, zwar auch im Zentrum des asketischen Lebens stehenbleibt, diese Einsamkeit aber doch ihr Gegengewicht erhält durch den ständigen Besuch der Zellenbewohner untereinander, durch den Verkehr des Lehrers (Abbas) mit den Schülern, durch die gemeinsamen gottesdienstlichen Zusammenkünfte und Agapen am Sonnabend und Sonntag. In verschiedenen Stufen kann sich das Zellenwesen natürlich dem *ἐγκλεισμός* annähern. So hören wir, daß Poimen im ganzen Land Ägypten bekannt war, obwohl er seine Zelle nie verließ (G 90). Auch ein anderer Anachoret, so wird uns berichtet, der seine Zelle nie verläßt, tut dies auf den ausdrücklichen Wunsch Poimens, um mit ihm zusammenzutreffen. Denn er ist überzeugt, daß Poimen, wenn er jenes kühne Verlangen an ihn stellt, dies nur tun kann auf Grund göttlicher Überzeugung (*ὁ θεὸς ἐπληροφόρησε τὸν γέροντα*), G Poimen 6. Umgekehrt heißt es z. B. von A. Sisoës, daß er sofort nach Beendigung des Gottesdienstes wie von Dämonen getrieben in seine Zelle floh (G 37), und daß er die Tür hinter sich abzuschließen pflegte (G 24) ¹. Daß die Einsiedler sehr ungern Besuch, namentlich ungewöhnlichen und vornehmen Besuch empfangen, ist ein häufig wiederkehrender Zug in den Apophthegmata ². Wir finden ferner, wie schon oben angedeutet, den *ἐγκλεισμός* erwähnt, wo es sich um die Abbüßung schwerer Sünden handelt ³.

Einmal finden wir in einer Quelle, die aus dem sketischen Kreise stammt, eine besonders gute Schilderung eines *ἐγκλειστός*.

1) Theodor v. Pherme verläßt nur einmal in der Woche die Zelle. G 19. — Arsenios verläßt sie nur ungern: *ἄλλοι γὰρ ἐποιοῦν αὐτῷ τὸ διακόνημα*. G 21. — Vgl. noch Makarios G 16.

2) Vgl. z. B. das Verhalten des Arsen gegenüber dem Erzbischof Theophilos: Arsen G 7. 8.

3) Serapion 1. Die zur Nonne bekehrte Dirne läßt sich in einer Zelle einmauern und durch eine Öffnung die Nahrung reichen. Vgl. Phokas G 2. PJ V 41 der Büsser öffnet seine Tür nicht: *sacramento me constrinxi unum annum devote me poenitentiam agere*. — R 94 S** 5 Motios 2 schließt sich der Einsiedler, der von der Wüste in ein Dorf übersiedelt, dort in seine Zelle ein.

Von Eukarprios, einem Einsiedler aus der Umgebung des Makarios und Euagrius, wird erzählt¹: Er verbrachte nun dergestalt achtzehn Jahre in der Zelle eingeschlossen, und andere brachten ihm seinen Lebensbedarf². Und er bewahrte Stillschweigen fünfzehn Jahre hindurch, indem er überhaupt mit keinem sprach. Vielmehr wenn er eines Dinges bedurfte, schrieb er es auf eine Tafel und gab es denen, die ihn bedienten. Ebenso tat er, wenn jemand ihn um ein Wort bat oder er mit jemand redete. Aber dieser Eukarprios ist in der Überlieferung keine anerkannte Autorität, sondern gerade ein Beispiel, wie allzu harte Askese zur Verblendung und zum Fall führen kann. Denn, wie gesagt, im allgemeinen bleibt das sketische Mönchtum dieser gesteigerten Form der *ἡσυχία* fern. Keine seiner anerkannten Autoritäten hat sie danach geübt³.

Wir kehren damit zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Neben dem *ἐγκλεισμός* wurden hier zwei andere Formen des asketischen Lebens abgewiesen: das *πλάζεσθαι ἐν τῇ ἐρήμῳ* und das *ἵνα ἀπέλθω ἐπὶ ξένης οἴκου οὐδεὶς μὲ ἐπεγινώσκει*. Diese beiden Formen der Askese sind offenbar untereinander eng verwandt. Dem ruhigen „Sitzen“ in der Zelle tritt als noch härtere Askese das unstete Umherschweifen, sei es in der Wüste, sei es in der Fremde, gegenüber. Dennoch lassen sie sich auch wieder voneinander scheiden.

Ich beginne mit der ersteren Erscheinung. Besitzen wir für das hier genannte *πλάζεσθαι ἐν τῇ ἐρήμῳ* tatsächliche Beispiele? Ich meine, wir hätten ein sehr hervorragendes in der Figur des

1) Vgl. Bedjan Acta Martyrum VII p. 296.

2) Bei diesen gesteigerten Formen der Askese und der absoluten Weltflucht stellt sich die Figur des Dieners, der für die Lebensbedürfnisse des Heiligen sorgt, mit Notwendigkeit ein.

3) Nicht nur die Apophthegmata bezeugen das, auch die Historia Lausiaca bestätigt diesen Eindruck. Dagegen finden wir in dieser die Figur des Reclusus in dem außerägyptischen Teil. — Eine Eingeschlossene ist die Nonne, mit der der Wandermönch Serapion seinen Kampf ausführt, c. 37. — Vgl. c. 45 Philoromos (sechs Jahre in einem Grabe); 49 Sisinnios. — Für die Apophthegmata könnte man höchstens noch auf Markos den Ägypter (Migne 304) verweisen, der seine Zelle niemals verläßt, und dem ein Presbyter alle Woche die *προσφορά* bringt. Aber hier handelt es sich um keine sketische Autorität. In PJ IX 11 steht die Geschichte anonym. In S fehlt sie ganz. G hat die Erzählung tendenziös umgestaltet.

Heiligen Antonios selbst, wie er uns in der zweiten Hälfte seiner Vita (etwa c. 48 ff.) von Athanasios geschildert ist. Da haben wir den heiligen Wüstenwanderer, der sich von den Sarazenen in die tiefsten Einöden der Wüste geleiten läßt (c. 49), dort in der Felsensamkeit sich nährt von der Speise, welche die vorüberziehenden Wüstensöhne ihm darbieten, oder von dem, was einige wenige Getreue, die ihn auch hier zu finden wissen, ihm bringen. Am Rande der Wüste, in der Gegend zwischen Babylon (Memphis) und Herakleopolis, wo die (spätere) Mönchsniederlassung Pispir in der Nähe des Nils liegt, wohnen die befreundeten Schülereinsiedler¹. Dort taucht er von Zeit zu Zeit wieder auf. Das ist, was Athanasios in den c. 48 ff. als den fortdauernden Wechsel zwischen τὸ ἔξω (auch τὰ ἔξω μοναστήρια) und τὸ ἔνδον ὄρος bezeichnet. Athanasios hat diese Sachlage dadurch stark verdeckt, daß er auch „den innern Berg“ des Heiligen als eine neue Zellenniederlassung betrachtet und sich den Antonios als Anachoreten vorstellt, der hier, in seiner Bergeinsamkeit sitzend, von den Brüdern und den Weltlichen mit Besuchen überlaufen wird, Wunder tut, Ansprachen hält. Er hat die gesamten Erzählungen, die er einer ihm offenbar schon vorliegenden kleinen Sammlung von Anekdoten, einer Aretalogie, entlehnt (etwa c. 53—66), um Leben in die Masse zu bringen, auf τὸ ἔξω und τὸ ἔνδον ὄρος² verteilt. Er ist dabei im einzelnen

1) Vgl. Histor. Laus. 21 und Rufin Hist. eccles. II 8. Die Hist. Laus. gibt an, daß das μοναστήριον des Antonios, genannt Pispir, παρὰ τὸν ποταμὸν liege. Rufin sagt: in Pispiri, qui appellabatur mons Antonii. — Das erklärt sich, sofern es richtig ist, wenn wir die Beschreibung des Aufenthalts des Pityrion, Schülers des Anton, bei Rufin Hist. Mon. 17 montem quandam praeruptum fluvio imminente, elatione minacis saxi, aspectu etiam ipso terribilem auf den Mons Pispir beziehen dürfen (Schmidt, Gött. Gel. Anz. 1899, 16. Butler II 199). Wo immer später schlechthin vom ὄρος Ἀντωνίου die Rede ist, wird an diese Mönchssiedelung an den Bergabhängen in der Nähe von Pispir zu denken sein. Vgl. Apophthegmata Sisoos 7. 8. 9. 18. 25. 28. — Sie entspricht dem ἔξω ὄρος oder den ἔξω μοναστήρια des Athanasios, s. folgende Anmerk. Vgl. auch Vita Pachom. § 77.

2) Vgl. 51 ἔσω ὄρος 54 τὰ ἔξω μοναστήρια 55 πάλιν εἰς τὸ (sc. ἔσω) ὄρος 57 εἰσελθὼν εἰς τὸ ὄρος 58 οἱ γονεῖς ξυμειναν ἔξω τοῦ ὄρους . . . οἱ δὲ εἰσηλθόν 59 καθήμενος ἐν τῷ ὄρει 60 καθήμενος ἐν τῷ ὄρει 61 ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω 63 κατελθὼν εἰς τὰ ἔξω μοναστήρια 66 ἐν γὰρ τῷ ὄρει κατὰ μόνας καθήμενος 72 ἦν δὲ ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω 73 ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω 82 ὑπέστρεψεν πάλιν εἰς τὸ ἔνδον ὄρος 89 τοὺς μοναχοὺς τοὺς ἐν τῷ ὄρει τῷ ἔξω 91 συνταξάμενος τοῖς ἐν τῷ ἔξω ὄρει μοναχοῖς καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἔνδον ὄρος.

nicht ungeschickt und mit Überlegung verfahren. Es ist z. B. Absicht, wenn er die Visionen des Heiligen εἰς τὸ ἔνδον ὄρος verlegt: c. 66 (ἐν γὰρ τῷ ὄρει κατὰ μόνας καθήμενος), wahrscheinlich auch 60 (καθήμενος ἐν τῷ ὄρει), c. 82 (εἰς τὸ ἔνδον ὄρος), wenn er das Gespräch mit den Philosophen auf dem ἕξω ὄρος (c. 72. 73) stattfinden läßt. Aber im Grunde hat er doch den ursprünglichen Tatbestand sich und seinen Lesern verdeckt¹. Der Rückzug des Antonios zum ἔνδον ὄρος erscheint in seiner Darstellung ziemlich zwecklos, da Antonios auch in diesem seinem Asyl dem Zulauf der Menge nicht entgeht. Ja wir wissen im Lauf der Darstellung hier und da gar nicht mehr mit Sicherheit zu sagen, ob der Verfasser sich den Heiligen auf dem „inneren“ oder dem äußeren Berg denkt.

Viel klarer tritt uns der ursprüngliche Tatbestand in der sonst ganz novellenhaften Erzählung von Eulogios und dem Krüppel in c. 21 der Historia Lausiaca entgegen. Dort erzählt zunächst Kronios, der angebliche Gewährsmann des Verfassers, er sei in das μοναστήριον des Antonios mit Namen Pispir gekommen, wo die Schüler des Antonios wohnten. Da habe er fünfzehn Tage gewartet, um den heiligen Antonios zu treffen. Denn es hieß, er komme in jenes μοναστήριον bald im Verlauf von zehn, bald von zwanzig, bald von fünfzehn Tagen, wie Gott ihn antrieb, um denen, welche das μοναστήριον aufsuchten, zu helfen. Hier ist die Vorstellung, die wir erhalten, eine ganz klare. Der Heilige wird als ein rastloser Wüstenwanderer geschildert, der in ganz beliebigen Zwischenräumen — oft bleibt er wochenlang fort — in seinem μοναστήριον am Nilrand wieder auftaucht. Dort warten dann schon die Besucher und Hilfesuchenden, — geheimnisvoll kommt er, geheimnis-

1) Besonders auffällig ist das c. 55. Hier kann nach dem Zusammenhang wohl kaum etwas anderes als der innere Berg verstanden werden. Aber hier gerade heißt es: καὶ τότε λοιποὶ πολλοὶ πρὸς αὐτὸν εἰσέρχονται, καὶ ἄλλοι πάσχοντες ἐτόλμησαν εἰσελθεῖν πρὸς μὲν οὖν πάντας τοὺς εἰσερχομένους πρὸς αὐτὸν μοναχοὺς . . . — Die folgende Rede zeigt, daß Athanasios gerade hier selbst redet und keiner Tradition folgt. — Auch im folgenden wird der Aufenthalt im ἕσω ὄρος vorausgesetzt, vgl. c. 57 u. 58 die Wendungen mit εἰσέρχεσθαι, c. 59 das καθήμενος ἐν τῷ ὄρει, und wie besonders betont wird, daß dort zwei Mönche bei Antonios waren. Dann schließt sich c. 60 der Bericht über die Vision an. Erst c. 61 heißt es dann ἐν τῷ ὄρει τῷ ἕξω. — Jeder wirkliche Unterschied und Sinn des Wechsels zwischen ἕξω und ἕσω ὄρος erscheint hier aufgehoben.

voll verschwindet er. So hat er es getrieben bis in sein höchstes Alter. Kurz vor seinem Tode — so berichtet es Athanasios — hat er die Brüder noch einmal aufgesucht (c. 89). Sie baten ihn dringend, wegen seines hohen Alters bei ihnen zu bleiben (c. 90). Aber er wanderte noch einmal fort, wenn wir dem Athanasios hier folgen wollen, begleitet (c. 91). Dort in der Wüsteneinsamkeit ist er dann gestorben; niemand — außer seinen beiden Schülern — weiß, wo sein Grab ist.

Aus dem heiligen Wüstenwanderer ist dann erst in der Athanasiosdarstellung der fromme Zellenanachoret geworden. Ich möchte wenigstens annehmen, daß die Schilderung c. 50, wie sich Antonios in seine Felseinsamkeit Hacke, Beil und Saatgetreide bringen läßt, dort an einem günstigen Ort beginnt, seinen Acker zu bestellen (*τὸν ἐκ τοῦ ἕδατος ποτισμὸν ἀφ' ὀνόως ἔχων*), wie er dann gar anfängt, Gemüsebau zu betreiben, um die ihn besuchenden Brüder bewirten zu können, — daß diese Schilderung nicht mehr als ein novellistisches Idyll ist. In dieses paßt dann der Zug, daß der Heilige den wilden Tieren freundlich zuredet, seine Saaten nicht zu verderben, vortrefflich hinein, wie es denn auch bedeutsam ist, daß die einzige Erzählung, die uns den Heiligen bei der für den Zellenanachoreten charakteristischen Arbeit des Korbflechtens zeigt, eine greifbare Fabel ist (c. 53).

Überhaupt wird die Frage aufgeworfen werden müssen, ob das, was Athanasios *τὸ ἔσω ὄρος* des Antonios nennt, eine bestimmte lokalisierbare Größe ist. Soweit ich sehe (s. o. S. 28 Anm. 1), kennt die ernst zu nehmende Überlieferung der Apophthegmata nur „den“ Berg des heiligen Antonios, und das ist der Ort, den man später als Pispir oder mons Pispir am Nil bezeichnete, d. h. *τὸ ἔξω ὄρος* und *τὰ ἔξω μοναστήρια*; *τὸ ἐνδον ὄρος* — schon von Athanasios nicht mehr ganz verstanden — ist der ganze bis zum Toten Meer sich erstreckende Wüstenstrich. Die spätere Überlieferung erst scheint einen bestimmten Berg des Antonios in der großen Einöde anzunehmen. Hieronymus in seiner Vita Hilarionis c. 30 f. läßt den Hilarion nach dreitägiger Wüstenwanderung zu diesem Berg gelangen (die drei Tage stammen aus Athanasios Vita 49). Die ganze Beschreibung dieses Berges aber hat einen rein novellenhaften Charakter. Auch Hist. Laus. c. 21 scheint an einen bestimmten Ort zu denken, den sie von *τὸ λεγόμενον Πίσπιρ* unterscheidet:

ἐκάθητο . . . εἰς τὴν πανέρημον τὴν φέρουσαν κατὰ θάλασσαν τὴν ἐρυθρὰν ὡς ἀπὸ τριάκοντα σημείων τοῦ ποταμοῦ (die Ortsangabe stimmt nicht zu der obigen). Auf die Behauptung des Verfassers, den Bericht eines Augenzeugen (Kronios) wiederzugeben, ist natürlich keinerlei Verlaß. Auf Sulpicius Severus Dialog I, 17 erst recht nicht.

Plutarch de defecto oraculorum 21 legt dem Kleombrotos folgende Erzählung in den Mund: Ich will es mich nicht verdrießen lassen, die Erzählung von einem Barbaren zum besten zu geben . . ., den ich, da er am Roten Meer nur einmal im Jahr mit den Menschen zusammentraf, im übrigen aber mit den umherschweifenden Nymphen und Dämonen, wie er sagte, zusammenlebte — mit Mühe fand, und dessen Wort und freundliche Gesinnung ich genoß. Er war dem Ansehen nach der schönste von den Menschen, die ich sah, und lebte frei von jeglicher Krankheit und genoß eine gewisse heilsame und bittere Frucht eines Krautes einmal in jedem Monat. . . . Wenn er redete, so erfüllte sich der Ort mit Wohlgeruch, und der Hauch seines Mundes war süß. Alle übrige Lehre und Kenntnis stand ihm die ganze Zeit zu Gebote. Mit Sehergabe aber wurde er einmal in jedem Jahr erfüllt und weissagte, indem er zum Meer herabstieg. Dorthin eilten Machthaber und königliche Schriftgelehrte und gingen dann wieder fort.

Man erstaunt wieder und wieder über die Fülle von Parallelen, die sich auf dem ganzen Gebiet der Askese in den verschiedenen in Betracht kommenden Religionsgebieten zeigen! Diese Gestalt des Wüstenheiligen des Kleombrotos, der unauffindbar in der Einöde des Toten Meeres weilt, dann und wann aus seiner Verborgenheit heraustritt, um dann seinen „Logos“ vorzutragen und von den sich zu ihm Drängenden bestaunt zu werden, hat eine überraschende Ähnlichkeit mit der Gestalt des Antonios, wie wir sie aus unserer Quelle zu erschließen versuchten!

Wir kehren wieder zu der Welt der Apophthegmata und den sketischen Anachoreten zurück. Auch hier begegnen uns manche Spuren dieses wilden, in der Wüste vagierenden Mönchtums, aber — und das ist charakteristisch — meistens nur in der Gestalt legendarischer Erzählungen und nicht in greifbarer Wirklichkeit. In der großen Apophthegmensammlung ist uns ein ganzer Kranz derartiger märchenhafter Erzählungen erhalten; er liegt in dem

dritten Kapitel des sog. VI. Buches der Vitae Patrum vor (also = PJ * III). Daß wir hier alte Apophthegmenüberlieferung haben, zeigen die Parallelen in der syrischen Überlieferung, in der wir die hauptsächlichsten dieser Erzählungen ebenfalls dicht nebeneinander finden¹. In allen diesen Geschichten wird berichtet, wie einer der sketischen Greise, dann und wann auch eine namhafte Autorität (Makarios, Paphnutios) weit hinaus in die Wüste wandert und dort eine oder mehrere merkwürdige Gestalten antrifft, die, zumeist nackt in der Wüste umherschweifend, dort ein den Tieren angenähertes Leben führen. Ich setze eine dieser Schilderungen hierher.

PJ * III 10: Man erzählte von einem Einsiedler, daß er in die Wüste auszog, nur mit einem Sack bekleidet. Und als er drei Tage gewandelt war, bestieg er einen Felsen und sah unter dem grünen Kraut einen Menschen wie ein Tier weidend. Er stieg aber ungesehen von ihm hinunter und griff ihn. Jener Greis aber, da er nackt war und den Geruch eines Menschen nicht vertragen konnte, vermochte in seiner Angst mit Mühe, seinen Händen zu entschlüpfen, und floh. Der Bruder aber eilte hinter ihm her und schrie: Warte auf mich, weil ich um Gottes willen dir folge. Doch jener wandte sich um und sprach zu ihm: Auch ich fliehe um Gottes willen vor dir. Der Bruder aber warf sein Gewand (*τὸν λεβιτῶνα*), mit dem er bekleidet war, fort und folgte ihm. Als der Greis gesehen hatte, daß er sein Gewand fortgeworfen, wartete er auf ihn. Und als er sich ihm genähert hatte, sprach der Greis zu ihm: Da du die Materie der Welt von dir geworfen, habe ich auf dich gewartet. Es bat ihn aber der Bruder und sprach: Vater, sage mir ein Wort, auf daß ich gerettet werde. Und er sprach zu ihm: Fliehe die Menschen und schweige, und du wirst gerettet werden.

Unmittelbar daneben finden wir eine zweite ganz ähnliche Erzählung. Es soll ein Einsiedler den Brüdern in Raithu folgendes

1) Sie stehen hier in jener ergänzenden und größtenteils Apophthegmenstoff enthaltenden Sammlung, die im Paradies des Ananjesus hinter der Historia Lausiaca an zweiter Stelle steht. Ich mache auf folgende Parallelen aufmerksam: Bedjan p. 251 = Makarios G 2 PJ * III 4; Bedjan p. 252 = III * 10; p. 253 = III * 11; p. 257 = III * 12 (p. 259 = II * 15) p. 260 = III * 9, auch p. 260 = Makarios G 33 = III * 2 (endlich p. 226—231 = V 41).

Erlebnis erzählt haben. Er sei einmal in die Wüste gegangen, ob er wohl jemand fände, der noch tiefer in der Wüste wohne als er selbst. So sei er vier Tage und vier Nächte gewandert. Nach einem Erlebnis, das wir in diesem Zusammenhang übergehen können, findet er die Spuren eines Menschen und eine Höhle, und nach einigen Tagen sieht er eine Rinderherde kommen und unter ihnen den Knecht Gottes nackt und nur mit seinen langen Haaren sich bedeckend. Auch hier fürchtet sich der Wüstenmensch und glaubt, einen bösen Geist zu sehen. Er beginnt also zu beben. Der Bruder beruhigt ihn und läßt sich von ihm seine Geschichte erzählen. Der erzählt, daß er aus einem Kloster in der Thebais stamme, dann sei er Anachoret geworden, habe sich aber mit einer frommen Jungfrau vergangen¹. So tue er nun in der Einöde Buße. Als Nahrung sende ihm eine Palme alle Monate eine Frucht (unum botryonem), die ihm für einen Monat genüge. Seine Kleider seien ihm abgefallen, dafür seien ihm seine Haare so lang geworden, daß er sich mit ihnen bedecken könne².

Es folgt eine dritte Geschichte, als deren Überlieferer ein Bischof von Oxyrhynchos genannt wird. Er habe einst in die innere Wüste in der Gegend der Oase im Lande der Mazziker wandern wollen. Er wandert siebzehn Tage in die Wüste hinein, mehrfach, da er am Verhungern und Verdursten ist, von einer himmlischen Erscheinung erquickt. Da findet er eine Hütte, einen Palmenbaum und einen nackten Menschen: erat autem et terribilis aspectus. Der wendet sich, als er ihn sieht, zum Gebet. Dann fragt er ihn, wie es in der Welt stehe, ob es noch Verfolgungen gebe. Er sei ein Bischof, der in der Verfolgung zu Fall gekommen³.

1) Dieser Teil der Geschichte klingt wiederum stark an die Erzählung von dem Mönch in der Gegend von Antinoe PJ V 41 an.

2) Der Schluß der Erzählung, wie der Einsiedler durch eine von Engeln an ihm vorgenommene Operation von seinen Leberschmerzen befreit wird, können wir übergehen. Der eigentliche, hier verdunkelte Sinn der Erzählung wird aus Histor. Laus. c. 29 klar.

3) Die Figur des Bischofs, der in der Verfolgung zu Fall gekommen, erinnert sehr an die Erzählung von Narkissos von Jerusalem, der sich nach Euseb. H. E. VI 9 wegen einer schändlichen Verleumdung in die Einsamkeit zurückzieht, nach Eutychius (vgl. Harnack, Chronologie d. althristl. Literatur 2, 92f.; 1, 221f.) aus Furcht vor Verfolgung seine cathedra im Stich läßt. Zu dem Motiv der Anachorese aus Veranlassung böswilliger Verleumdung vgl. Apophtheg-

Nahrung gewähre ihm die Palme. Dann wendet er sich wieder dem Gebet zu, erscheint dem Bruder wie Feuer und sagt diesem, Gott habe ihn gesandt, ihn zu bestatten. Darauf stirbt er. Die Palme verdorrt zugleich, und die Hütte verfällt. Dem Einsiedler wird es trotz seiner Bitte nicht von Gott gewährt, an diesem Ort zu bleiben. Von dem Engel erquickt, wandert er wieder durch die Wüste und kommt so zu den Brüdern zurück.

Es ist klar, daß diese sämtlichen drei Erzählungen eigentlich nur Varianten einer und derselben Tradition von dem nackten Wüstenheiligen sind. Zu ihnen tritt eine vierte hinzu, die Geschichte des Onuphoros, die wir bei dem Metaphrasten Simeon in griechischem Text, bei Rosweyde (Vit. Patr. I 99 = Migne 73, 211 ff.) in lateinischer Übersetzung finden. Die Geschichte ist hier sehr breit erzählt und novellistisch-rhetorisch aufgeputzt. Neue wesentliche Momente kommen kaum hinzu¹, nur daß hier von einem früheren Fall des Einsiedlers nichts berichtet wird. Dieser erscheint hier vielmehr als Mitglied eines Klosters bei Hermopolis in der Thebais, der aus Liebe zur Einsamkeit das Kloster verlassen und sich in die Wüste zurückgezogen hat. Bemerkenswerterweise ist diese ganze Erzählung dem A. Paphnutios in den Mund gelegt. Nun gibt es allerdings eine ganze Reihe von Mönchen dieses Namens, man kann aber doch wohl mit einiger Sicherheit sagen, daß hier die sketische Autorität Paphnutios gemeint sei, die uns Cassian Coll. III 1₃ geschildert hat². Dann rückt aber auch dessen Schilderung von diesem Heiligen in unseren Zusammenhang ein: *ubi rursum tanto fervore etiam ipsorum anachoretarum vir-*

mata Makarios G 1. Überhaupt besteht die Geschichte des Narkissos fast aus lauter novellistischen Wandermotiven. Zu dem Motiv der Verwandlung des Wassers in Öl zum Zweck kultischen Gebrauchs (H. E. VI 9 2) vgl. II Makk. 119 ff.; zur Legende von der Bischofswahl des Alexander (VI 11 2; das Volk nimmt den als Bischof, dem es, zum Tore hinausziehend, zuerst begegnet), vgl. Bousset, *Gesch. e. Wiedererkennungsmärchens*. Gött. gel. Nachr. 1916, 480 f. Auch die Bestrafung der falschen Zeugen VI 9 5 ist ein bekannter Wanderzug.

1) Das ist auch sonst der Fall. Auch bei der Erzählung von dem Römer Makarios (Acta Sanctorum X 566 ff.) haben wir das Thema des nackten Einsiedlers am Ende der Welt im Mittelpunkt der Erzählung. Vgl. Reitzenstein S. 182 und die von ihm angegebene Literatur 182 2.

2) Reitzenstein, *Hist. Laus*. 180.

tutes superans desiderio et intentione jugis ac divinae illius theoriae cunctorum devitabat aspectus, vastiora et inaccessibilia solitudinis penetrans loca multoque in eis tempore delitescens, ut ab ipsis quoque anachoretis difficulter ac rarissime deprehensus angelorum cotidiano consortio delectari ac perfrui crederetur, atque ei merito virtutis huius ab ipsis inditum fuerit Bubali cognomentum. Das alles erinnert lebhaft an das Milieu unserer Erzählungen, selbst der Beiname Bubalus findet seine Erklärung, wenn wir PJ* III 11 vergleichen: vidi bubalos venientes et illum servum Dei venientem cum eis nudum¹.

Reitzenstein hat ferner bereits (Hist. Laus., S. 174 ff.) über den Kreis von Makarioslegenden gehandelt, die berichten, wie Makarios einst weit hinaus in die Wüste wanderte und hier wundersame Erlebnisse hatte. Von dem dort zusammengestellten Bericht hängt die von Reitzenstein an letzte Stelle gerückte am engsten mit unseren Erzählungen zusammen. Makarios (G 2) kommt zu einer Insel mitten in einem See. Dort habe er zwei nackte Menschen erblickt und sei erschrocken in der Meinung, daß es Geister seien. Sie berichten ihm, daß sie aus einem Kloster in die Einsamkeit gewandert seien. Sie fragen ihn nach dem Stande der Welt, ob die Nilüberschwemmungen noch rechtzeitig einträfen (vgl. oben die Erzählung PJ* III 12). Auf seine Frage, wie er Mönch werden könne, antworten sie, man müsse allem Weltlichen entsagen. Dann fragt er sie noch, wie sie in ihrer Nacktheit Frost und Hitze ertragen könnten. Darauf kommt er zu den Brüdern und erzählt ihnen, er sei noch nicht Mönch, habe aber einmal Mönche gesehen.

Wenn wir die Geschichte in diesen Zusammenhang stellen, so sehen wir deutlich, wie doch auch hier die Nacktheit der Bewohner der einsamen Insel im Mittelpunkt des Interesses steht. Freilich fehlt hier der Zug des tierartigen Umherschweifens in der Wüste. Aber das Hauptmotiv schimmert doch noch deutlich hindurch. Die Tendenz ist auch hier, den nackten, von allen menschlichen Ver-

1) Vielleicht hat bereits Cassian oder die ihm vorliegende Apophthegmata-Tradition eine unserer Erzählungen gekannt, und hat in einer solchen bereits Paphnutius-Bubalus eine Rolle gespielt. Sicher ist Sulpicius Severus mit unserer Tradition vertraut, wenn er von dem nackten, behaarten Wüstenmenschen in den Schluchten des Sinai erzählt, der alle Menschen flieht, weil er nur mit Engeln verkehren will.

hältnissen losgelösten Wüstenwanderer als das Ideal des Mönches hinzustellen.

Natürlich arbeiten alle diese Geschichten mit überkommenem Stoff. Es klingen in sie die Legenden von Paradieseswanderungen¹, von seligen nackten Menschen, die an den Grenzen der Erde in der Nähe des Paradieses wohnen, hinein. Märchenhafte Züge, z. B. der bekannte Zug, daß der tierähnliche Einsiedler den Geruch eines Menschen nicht ertragen kann, daß die Hütte zerfällt und der Palmenbaum verdorrt, sobald der Einsiedler gestorben, lassen sich mehr oder minder deutlich erkennen. Wollten wir diesen Motiven weiter nachgehen, so müßten wir hinübergreifen zur Alexanderlegende² und der Sage von den verschwundenen, weit nach Osten gewanderten Stämmen, zu den Erzählungen von den Gymnosophisten und den Fabeleien des griechischen Reiseromans. Die eine unserer Erzählungen führt uns in die Zeit der Christenverfolgungen zurück. Den ganzen Stoff hat das Mönchtum nicht geschaffen, sondern nur weitergewälzt. Aber mit dieser Zeichnung des heiligen Wüstenmenschen, der den Engeln gleich keine Kleidung gebraucht und sich mit wunderbarer Nahrung nährt, der allem Menschenverkehr und Menschenwesen entsagt, um mit den Engeln zu leben, hat das Mönchtum seine Tendenz den Erzäh-

1) So tritt bei den anderen von Reitzenstein S. 174 ff. besprochenen Wanderungen des Makarios das Motiv des nackten Heiligen stark zurück. Dafür schlägt die Märchenerzählung von der Paradieswanderung vor, die ja für das Milieu eines Mönchtums, das bereits im Diesseits bis zu einem gewissen Grade ins Paradies erhoben zu sein glaubte, einen besonderen Reiz und besondere Bedeutung hatte. Und mit dem Thema der Paradieswanderung verknüpfen sich dann weiter noch volkstümlichere Motive des Märchens und der Reise-fabel; ein solches ist der Hain des Jannes und Mambres, wie es scheint eine jüdische Umdichtung irgendeines Märleins vom verwunschenen Schloß. — Der Märchentom herrscht besonders in der Erzählung *Historia Lausiaca* 49 (Reitzenstein S. 175). — Eine ganze Fülle verwandter, in das Milieu gehöriger Motive enthält die *Diegesis des Zosimos εις τὸν βίον τῶν μονήρων* (Reitzenstein S. 182 2).

2) In weiterem Sinne gehören auch die Wanderungen des jüdischen Patriarchen Henoch in dem ältesten Bestand des sogenannten äthiopischen Henochbuches hierher. Es ist interessant, wie sich aus den Paradieswanderungen auf Erden der älteren Schichten der Henoch-Literatur in den jüngeren Partien die Wanderungen der Seele durch den Himmel entwickeln (Bilderreden des Henoch, slavisches Henochbuch).

lungen aufgenötigt und sie benutzt, um eines seiner Ideale — freilich ein sehr bizarres und banales — zu zeichnen¹.

Aber was wir hier haben, ist ja zunächst nur Dichtung und Tendenz. Wir fragen, wie sich das sketische Mönchtum zu diesen wilden und phantastischen Phantasien gestellt haben mag.

Im ganzen und großen steht es dieser Art von Anachorese ablehnend und unbeteiligt gegenüber, ganz anders als z. B. das syrische Mönchtum. Immerhin gehört doch eine Gestalt, wie sie in den Apophthegmata (G 12) uns unter dem Namen Bessarion geschildert wird, sicher zu dieser Kategorie der *πλαζόμενοι ἐν τῇ ἐρήμῳ*.

„Es erzählten die Jünger des A. Bessarion, daß sein Leben so gewesen sei, wie das der Vögel in der Luft, der Fische oder der Landtiere, und daß er ohne Sorgen die Zeit seines Lebens zugebracht. Auch die Sorge um eine Behausung kümmerte ihn nicht, und das Begehren nach einem Bestimmten schien seine Seele nicht ergriffen zu haben. . . . Vielmehr ganz und gar erschien er frei von Leidenschaften, durch die Hoffnung auf das Zukünftige genährt . . . , beharrte er in Kälte und Hunger und unter freiem Himmel immerdar dem Sonnenbrand ausgesetzt. An steilen Hängen lebte er in Einsamkeit . . . , und in den breiten und unbewohnten Gefilden des Wüstensandes trieb er mit Wohlgefallen wie auf dem Meere daher. Wenn es sich aber traf, daß er zu freundlicheren Orten kam, wo die Mönche gleichgearteten Wandels ein gemeinsames Leben führten, so setzte er sich draußen vor die Türe und weinte und jammerte wie einer, der dem Schiffbruch entronnen.“ — Mit dem Logion: „Ich muß ständig umherirren und so den Lauf vollenden“ — schließt die Schilderung dieses merkwürdigen Wüstenwanderers².

1) Reitzenstein S. 179 hat in glänzender Weise vermutet, daß auf diese Weise die ganze Figur des von Hieronymus gezeichneten heiligen Paulus entstanden sei. Wenn Hieronymus selbst in der Einleitung gegen das falsche Paulusbild polemisiert: *subterraneo specu erinitum calcaneo tenus hominem fuisse*, so erkennen wir ohne Mühe unsere stereotype Figur des Wüstenheiligen wieder. Diese, die ihm bereits vorlag, hat er durch ein freundlicheres Idyll ersetzen wollen. Historisch ist daran nichts mehr. Reitzenstein weist mit Recht auch auf stereotype Züge im Paulus-Roman hin, die wir bereits kennen; so die Fragen des fernen Einsiedlers, wie es in der Welt stehe u. ä.

2) Als sein Schüler erscheint in den Apophthegmata Dulas (Bessarion 1; auch zwei Logia s. v. Dulas). — Es ist beachtenswert, daß die Bessarion-

Hierher gehört es aber auch, wenn von Joannes Kolobos (G 2) erzählt wird, daß er zu seinem Bruder gesprochen: ἦθελον ἀμέριμνος εἶναι ὡς οἱ ἄγγελοι ἀμέριμοί εἰσιν, μηδὲν ἐργαζόμενοι ἀλλ' ἀδίαλειπτος λατρεύοντες τῷ Θεῷ. Und so habe er sein Gewand ausgezogen und sei in die Wüste gezogen. Hier nimmt die Erzählung allerdings eine kritische Wendung. Joannes kehrt zurück und wird von seinem Bruder zunächst nicht aufgenommen: „Joannes ist doch ein Engel geworden und weilt nicht unter Menschen.“

An den immer wiederkehrenden Zug der Wertlegung auf die Nacktheit erinnert es, wenn in der Stelle, von der wir ausgingen, Ammonas 4, der Bruder, der Lust hat, in der Wüste umherzuschweifen, als nur mit einer Matte bekleidet¹ (φορῶν ψιᾶθιον), eingeführt wird. PJ VI 16 wird berichtet, daß ein Greis, befragt, wie man selig werde, seine Kleider von sich geworfen habe: sic debet nudus esse monachus ab omni materia saeculari. In dieses Milieu gehört auch die Erzählung, daß ein Jüngling, der lange Zeit schwankte, ob er Mönch werden solle, von Dämonen gequält, plötzlich seine Kleider abgeworfen habe und nackt zum Kloster gekommen sei. Der Abt des Klosters aber habe den Befehl bekommen: surge et accipe athleticam meam. So habe er ihm das Mönchsgewand gegeben und die nach der Weltentsagung fragenden Brüder an ihn verwiesen: hunc requirite fratrem, quia ego ad renuntiationem ipsius nondum perveni (R 67 Pa 2, 1).

Im ganzen erhält man doch den Eindruck, daß dieses gänzlich verstiegene Asketenwesen dem sketischen Kreise nicht liegt. In Joannes Kolobos 2 (29 a) wird direkt dagegen polemisiert. Und die interessanten Geschichten, die man sich auch in diesen Kreisen von derartigen Wüstenheiligen erzählte, nehmen sich aus wie Erzählungen aus einer anderen Welt. Manches weist darauf hin, daß

überlieferung zu einem Teil in PJ gerade in dem oben besprochenen Kapitel III* (unter Nr. 1) neben den anderen Wüstenheiligen und Wandermönchen erscheint. — Eine weitere hierher gehörige Figur ist Milesios (G 2), dessen Erscheinung geschildert wird: καὶ θεασάμενοι αὐτὸν τριχῶδη καὶ ὡς ἄγριον, ἐξεπλάγησαν καὶ εἶπον αὐτῷ ἄνθρωπος εἶ ἢ πνεῦμα, εἶπέ ἡμῖν. Aber Milesios hat kaum irgendwelche Beziehungen zum sketischen Milieu.

1) Vgl. die Schilderung des Asketen Stephanos Bedjan p. 292 „mit einer Matte bekleidet“. Stephanos wird aber in der Erzählung als warnendes Beispiel vorgeführt. — Die sieben Märtyrerbrüder tragen Kleider von Palmblättern.

jene Erzählungen ursprünglich auf syrischem Boden entstanden und dann gewandert sind.

Es lohnt sich aber, noch einmal von hier aus Umschau zu halten und nach Parallelen zu diesem wildesten mönchischen Vagantentum zu suchen, dessen Bild sich immer deutlicher uns vor Augen gestellt hat. Da kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Nachricht des Sozomenos h. e. VI 33 über das syrische Mönchtum einzureihen sei: Diese (nach Aufzählung einer Reihe namentlich genannter Einsiedler) nannte man auch *Βοσχοί*, sie hatten jüngst mit dieser Philosophie begonnen; man nennt sie aber so, weil sie weder Häuser haben, noch Brot und Zukost essen, noch Wein trinken. Vielmehr verweilen sie in den Bergen und preisen Gott allezeit mit Gebeten (vgl. die Erscheinung der Eucheten) und Hymnen nach der Vorschrift der Kirche. Wenn aber die Zeit des Essens kommt, so haben sie wie Weidende (*νερούμενοι*) jeder eine Sichel, und im Gebirge umherschweifend, schneiden sie die Pflanzen ab. Und die nun treiben diese Philosophie.

Mehr noch weiß Euagrius Hist. I 21 zu berichten: Männer und Weiber verbergen sich in der vor Hitze glühenden Einöde, und allein jene Glieder, welche der Natur dienen, bedecken sie der Notwendigkeit gemäß. Den übrigen Leib setzen sie nackt der Kälte ... und der Hitze aus. Es kommt so weit, daß sie bei gänzlicher Verschmähung menschlicher Nahrung den Boden abweiden; daher werden sie *Βοσχοί* genannt; und von daher verschaffen sie sich allein ihren Lebensunterhalt, so daß sie mit der Zeit wilden Tieren ähnlich werden ... und wenn sie zufällig Menschen sehen, so fliehen sie sogleich und verbergen sich.

Wer würde in diesen *Βοσχοί*, welche uns die beiden Kirchenhistoriker schildern, jenes wilde und nackte Wüstenmönchtum, dessen Spuren uns auch in den Apophthegmata begegnen, nicht wiedererkennen? Zugleich wird hier deutlich, daß wir nach aller Wahrscheinlichkeit Syrien als den Heimatsboden dieser merkwürdigen Erscheinung anzusehen haben. Und unsere Vermutung, daß wir es im sketischen Mönchtum in diesem Punkt mit fremden Einflüssen zu tun haben, bestätigt sich. Noch in späterer Zeit haben diese *Βοσχοί* in Syrien ihr Wesen getrieben, wie dies aus einer

Notiz im Leben des großen syrischen Mönchheiligen Sabas (*Vita* des Kyrill von Skythopolis p. 240) hervorgeht: die meisten nun von den zerstreuten Anachoreten und *Βοσκοί* blieben, da sie es erfuhr, bei ihm ¹.

Und zu unserer Überraschung entdecken wir nun endlich, daß sich diese Form des Anachoretenwesens noch viel weiter zurückverfolgen läßt. In dem Stück, das Irenaeus in seinem Werk gegen die Ketzer zum guten Teil dem Lehrvortrag eines Presbyters entlehnt hat, bespricht dieser die alttestamentliche Erzählung, daß die Kinder Israels goldene und silberne Gefäße der Ägypter beim Auszug mitnahmen, und ist der Meinung, daß nur diejenigen Christen hier Israel einen Vorwurf machen dürften, die sich wirklich von allen weltlichen Bedürfnissen gelöst hätten: „Etenim si is qui tibi haec (die Vorwürfe gegen Israel und das A. T.) imputat et gloriatur in sua scientia, separatus est a gentiliū coetu et nihil est alienorum apud eum, sed est simpliciter nudus et nudis pedibus et sine domo in montibus conversatur, quemadmodum aliquod ex his animalibus, quae herbis vescuntur; veniam merebitur, ideo quod ignoret necessitates nostrae conversationis (adv. haer. IV, 30, 3 M.). Man wird kaum annehmen dürfen, daß Irenaeus oder seine Vorgänger hier nur einen möglichen Fall setzen. Die lebendige Schilderung, die in jedem Wort auf die uns bekannt gewordenen Erscheinungen zutrifft, läßt kaum einen Zweifel übrig, daß hier die Wirklichkeit geschildert ist. Und da es ferner höchst unwahrscheinlich ist, daß die hier geschilderte Erscheinung abendländisch sein könnte, wir vielmehr auch nach allen Parallelen an den Orient denken müssen, so ist zugleich sicher, daß in diesen Ausführungen nicht Irenaeus, sondern seine Quelle, der Presbyter, redet, und so hätten wir die wunderliche Erscheinung der *Βοσκοί* innerhalb des Christentums bis

1) Vgl. auch die Lobrede Theodors auf Theodosios bei Usener 41 15: ὅσοι γὰρ ἐν ὄρεσι καὶ σπηλαίοις τὴν κατὰ Χριστὸν μὴ κατὰ Χριστὸν ἀγωνισάμενοι πολιτείαν καὶ θεριότητι ἀπαιδεύτω μετελθόντες τὴν ἀσκησὼ τῆς ἐπάρεως ξίφει περιελάρησαν ... — τοὺτους ὡς ἀγαθὸς πατὴρ ἀσμένως ὑπεδέχετο ... τοὺτους οὖν ἡσυχίας κατέστησε τόπον. — Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf eine weitere Nachwirkung dieses Komplexes von Erscheinungen in einem ziemlich entlegenen Milieu. Priscillian wurde nach Sulpicius Severus Chron. II 50 vorgeworfen: se nudum orare solitum. Vgl. Koch, Ztschr. f. neutest. Wissensch. XII, 1911, S. 64 f.

tief in das zweite nachchristliche Jahrhundert zurückverfolgt. Ja wir können jetzt noch einen Schritt weiter tun. Uns ist aus dem Agypterevangelium das interessante Fragment erhalten, in welchem der Herr die Frage der Salome nach dem Ende mit dem Rätselwort beantwortet: *δταν τὸ τῆς αἰσχύνῃς ἔνδυμα πατήσητε καὶ δταν γένηται τὰ δύο ἐν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ*¹. Noch deutlicher ist ein zweites Logion², das vielleicht aus demselben Evangelium stammt: „Es sprachen zu ihm seine Jünger: Wann wirst du dich uns offenbaren und wann werden wir dich sehen?“ Er spricht: „Wann ihr euch entkleiden werdet und euch nicht schämt.“ Aus den Stromata des Clemens von Alexandrien³ kann man ersehen, welchen Einfluß das Ägypterevangelium in (gnostisch-)asketischen Kreisen gehabt hat. Wir werden wohl kaum irgehen, wenn wir annehmen, daß derartige Herrenworte das Einströmen wilder orientalischer Askese in die christliche Religion wesentlich gefördert haben, ja daß sie ihrerseits aus einem solchen Milieu heraus erst recht verständlich werden.

Die karthagische Inschrift CIL VIII 25045 — ein kirchenrechtliches Denkmal des Montanismus?

Von H. v. Soden, Breslau

Unter diesem Titel hat E. Seckel in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie (1921, S. 989—1017) einen höchst wertvollen Fund veröffentlicht. Es gelang seinem Scharfsinn, das Bruchstück einer Inschrift zu ergänzen, das 1900 in Karthago gefunden wurde. Es ist die mittlere von drei aneinandergfügten Tafeln, über die die Schrift horizontal hinweglief, so daß von 12 Zeilen je ein Drittel enthalten ist. Der Herausgeber hat mittels der sicher zu ergänzenden Wortbruchstücke einerseits und mit Hilfe der, wenn man so sagen darf, Sinnbruchstücke in den erhaltenen Zeilen andererseits in glänzender Feinarbeit den ganzen Text wiederhergestellt. Sein Inhalt ist dadurch mit völliger Sicherheit zurückgewonnen, wenn auch

1) Clemens Strom. III 9, 66; 13, 92.

2) Oxyrhinchus Papyrus Nr. 655; Preuschens Antilegomena² 26.

3) Vgl. III 9, 63—66; III 6, 45; III 13, 92.