

# Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht

von Alfred Adam

*D. Wilhelm Brandt in Bethel  
zum 60. Geburtstage.*

Wer sich mit der Geschichte des Mönchtums beschäftigt, findet sich stets vor die Frage gestellt, welcher Sinn sich ursprünglich mit dem Begriff *μοναχός* verbunden habe. Diese Frage aber kann nur in einer Untersuchung der Geschichte des Sprachgebrauchs beantwortet werden. Dabei erweist es sich als fruchtbar, einige andere Grundbegriffe des Mönchtums in die Beobachtung mit einzubeziehen.\*)

## I.

Für den Begriff *μοναχός* stehen zwei Möglichkeiten zur Entscheidung: entweder *solitarius*, der Einsamlebende, der Einsiedler, oder *singularis*, der Einzigartige. Im Bewußtsein der abendländischen Kirche hat sich die erste Bedeutung festgesetzt; unter dem Einfluß der lateinischen Betonung *mónachus* wurde das Wort unbewußt und bewußt von *μόνος* abgeleitet. Ausdrücklich sagt das z. B. Philippe Gobillot in einem Aufsatz von 1922: „*μοναχοί*, de *μόνος*, seul“;<sup>1</sup> Joh. Carl Ludwig Gieseler stellt die *μοναχοί* ohne weitere Erklärung mit den Eremiten zusammen, Karl Mül-

\* Die Hauptthesen der folgenden Ausführungen wurden in der kirchengeschichtlichen Sektion des Theologentages zu Berlin-Spandau am 4. Januar 1954 vorgetragen.

<sup>1</sup> Ph. Gobillot, *Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte* (Recherches de science religieuse XII, 1922), S. 47.

ler mit den Anachoreten und Asketen.<sup>2</sup> Der unbewußte Zwang dieser Ableitung und der lateinischen Betonung geht so weit, daß sich in kirchengeschichtlichen Werken nicht allzu selten die Akzentsetzung *μόναχοι* findet; diese abendländische Betonung ist sogar hin und wieder ins Griechische eingedrungen.<sup>3</sup>

Es empfiehlt sich, zunächst der Begriffsgeschichte des Wortes innerhalb der klassischen und hellenistischen Zeit des Griechentums nachzugehen. Die Entstehung des Begriffes ist im 5. Jh. v. Chr. zu beobachten. Damals tauchten zu den vorhandenen Zahladverbien *δίχα*, *τρίχα*, *τέτραχα* usw., die mit dem lediglich formal erweiternden Velarsuffix —*χ*— gebildet sind, die Neubildungen *διχῆ*, *τριχῆ*, *τετραχῆ* („auf zweifache... Weise; an zwei, drei, vier Stellen“) auf. Nach dem Muster von *τετραχῆ* wurde *πολλαχῆ*, *πανταχῆ*, *ἄλλαχῆ*, *μοναχῆ* gebildet (mit modaler und mit lokaler Bedeutung), und entsprechend dem zusammen mit *διχῆ* entstandenen *διχοῦ* usw. auch *πολλαχοῦ*, *μοναχοῦ* usw. (nur lokale Bedeutung: „an mehreren Stellen, an einer einzigen Stelle“). *μοναχῆ* ist seit Platon und Xenophon belegt, *μοναχοῦ* seit Platon, beide also seit dem 4. Jh. v. Chr. Die Bedeutung möge an zwei Platonstellen verdeutlicht werden. Im Symposion (p. 184e) gebraucht der Zwischenredner Pausanias bei dem Lob der Knabenliebe die Wendung, in ihr müßten zwei Gesetze sich vereinigen, bei dem Liebenden das des Eros und bei dem Geliebten das des Strebens nach Weisheit und Tüchtigkeit; „dann, wenn diese (beiden) Satzungen in eins zusammengehen, — hier an dieser einzigen Stelle (*μοναχοῦ ἐνταῦθα*) stellt sich ein, daß es schön ist, wenn der Geliebte sich dem Liebenden gibt, sonst aber nirgends (*ἄλλοθι δὲ οὐδαμοῦ*).“ Ebenso ist in der Rede der Diotima (p. 212a) die Wortverbindung *ἐνταῦθα μοναχοῦ* gebraucht: „Oder meinst du nicht, hier an dieser einzigen Stelle könne es sich ereignen, daß es demjenigen, der das Schöne sieht mit dem (Organ), mit dem das Schöne gesehen werden kann, zuteil wird, nicht Schattenbilder der Tugend, sondern wahre Tugend zu zeugen?“ Mit dem Adverb *μοναχοῦ* ist also ein Ort bezeichnet, neben dem kein zweiter genannt werden kann, da nur in ihm die erforderlichen Bedingungen gegeben sind. Der Ort, von dem mit *μοναχοῦ* die Rede ist, gehört der Erfahrungswelt an; er ist aber dadurch ausgezeichnet, daß ganz bestimmte Voraussetzungen ihn aus der Menge des Vielfachen herausheben.

Zu den Adverbien *μοναχῆ* und *μοναχοῦ* ist das Adjektiv *μοναχός* gebildet worden, das seit Aristoteles belegt ist. An der ersten Stelle<sup>4</sup> wird bei

<sup>2</sup> K. Müller, Kirchengeschichte I, 1, 3. Aufl. 1941, S. 500 f. — J. C. L. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, 3. Aufl. 1831, S. 332.

<sup>3</sup> G. Krüger, Handbuch der Kirchengeschichte I, das Altertum, 2. Aufl. 1923, S. 198 oben; W. Bousset, Apophthegmata, Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums, hrsg. von Th. Hermann und G. Krüger, 1923, S. 120 (zu Nr. 231a) und 336 Mitte. — E. Schwyzer, Griech. Grammatik (Handb. d. Altertumswiss., 2. Abt. I, 1, München 1939), S. 498, § 8 Ende: „als Substantiv *μόναχος* europäisch“.

<sup>4</sup> Aristoteles, Metaphys. VII 15, p. 1040 a 29; A. Met., ins Deutsche übertragen von A. Lasson, Jena 1907, S. 126.

der Behandlung der Frage, was als *οὐσία*, „Wesenheit“, zu bezeichnen sei, auf Sonne und Mond hingewiesen, die zu den „ewigen Wesenheiten“ (*τὰ ἀίδια*) gerechnet werden; unter diesen aber seien sie dadurch hervorgehoben, daß sie *μοναχά* sind, d. h. „nur einmal vorkommen“, wie mit Adolf Lasson zu übersetzen ist. Hier enthält also der Begriff des *μοναχόν* die Bedeutung „einzigartig“, aber nur in dem fest bestimmten Sinn „kein Gegenstück besitzend, ohne Parallele“. An der zweiten Stelle<sup>5</sup> erörtert Aristoteles die Frage, welcher Seins-Charakter den mit den mathematischen Begriffen umschriebenen Tatbeständen zuzuerkennen sei, und lehnt es ab, sie als *οὐσίαι* zu verstehen: sie seien keine *στερεὰ μοναχά*, keine „raumfüllenden Gebilde ohne Seitenstück“ (d. h. einzigartigen Wesens), sondern seien lediglich als Aspekte der erscheinenden Dinge anzusehen. Der Begriff des *μοναχόν* hat den gleichen Inhalt wie in der ersten Stelle.

Epikur, der nächsten Generation angehörend, verwendet den Begriff *μοναχός* im gleichen Grundsinne, nur etwas schärfer zugespitzt; im zweiten Briefe<sup>6</sup> spricht er von einer *μοναχῆ συμφωνία*, einer „eindeutigen Übereinstimmung“ zwischen Sache und Aussage, die sich bei bestimmten Sätzen, wie z. B. „die Elemente sind unteilbar“, ergebe. Gemeint ist also die Wesensgemäßheit des Begriffs; innerhalb dieser logischen Überlegung ist mit dem Begriff des *μοναχόν* die wesenhafte und volle Teilhabe des Trägers am gemeinsamen geistigen Sein ausgesagt (ohne daß diese Bedeutung den Bereich des epikureischen Systems überschritte). Als Gegenteil ist im nächsten Satze eine *πλεοναχῆ αἰτία* genannt: es gibt Dinge, die eine Vielfachheit von Erklärungen für ihr Entstehen und ebenso von Beschreibungen ihres Wesens zulassen. Dieses Verständnis des Begriffes wird durch den 1. Brief bestätigt, wo *μοναχῶς* und *πλεοναχῶς* einander entgegengesetzt werden:<sup>7</sup> es sei zu unterscheiden zwischen dem, was eindeutig mit dem Begriff übereinstimme, und dem, was mancherlei Erklärungen zulasse. Das, was *μοναχόν* ist, verbindet sich für Epikur eng mit dem *ἀπλῶς εἶναι*; das aber bedeutet innerhalb des Systems: es gehört wesensmäßig zur *ἀταραξία*, zur *μακαριότης*. „Denn es gibt in der unvergänglichen und glückseligen Natur nichts, was Zwiespalt oder irgendeine Beunruhigung hervorrufen könnte; und daß dies unbedingt gilt (*ἀπλῶς εἶναι*), läßt sich durch das Denken erweisen“.<sup>8</sup> — Der Begriff ist also geprägt; es ist festzustellen, daß er nur neutrische Inhalte umfaßt.

Diodorus Siculus (1. Jh. v. Chr.) braucht den Begriff im Bericht eines Mannes namens Jambulos, der auf den sieben Inseln der Südsee war und nun von den Wunderdingen dort erzählt: es gebe allda ein kleines schildkrötenähnliches Tier, das vier Augen und vier Mäuler habe; die gefressene

<sup>5</sup> Metaphys. XIII 2, p. 1076 b 29.

<sup>6</sup> Epikur 86, p. 36 Usener; S. 28, 14 von der Muehll.

<sup>7</sup> Epikur 80, p. 30 Usener; S. 25, 15 von der Muehll.

<sup>8</sup> Epikur 78, p. 29 Usener; S. 24, 16 von der Muehll. Übersetzung: Epikur, Von der Überwindung der Furcht, eingeleitet und übertragen von Olof Gigon, Zürich 1949, S. 27.

Nahrung aber gehe durch einen einzigen (*ἕνα*) Schlund in eine einzige (*μίαν*) Bauchhöhle; *ὁμοίως δὲ τὰ σπλάγγνα καὶ τὰλλα τὰ ἐντὸς πάντα ἔχει μοναχά*, „ebenso habe es die Eingeweide und das übrige ganze Innere nur in einem einzigen Exemplar (vorkommend)“, „nur einmal“, also nicht vierfach, wie nach der Schilderung die Augen und Mäuler.<sup>9</sup> Hier liegt genau der gleiche Sprachgebrauch vor wie bei Aristoteles, der Sonne und Mond als *μοναχά* bezeichnet, „die nur einmal, nur in einem Exemplar vorkommen.“ Was in der Welt der Erscheinungen nur einmal vorkommt und kein Gegenstück hat, das wird als *μοναχόν* bezeichnet.

Von diesem Sprachgebrauch geht auch der epikureische Philosoph Philodem (1. vorchristl. Jh.) aus, wenn er erklärt: [*ἀ*]σθενῆς δὲ καὶ ὁ διὰ τῶν *μ[ο]ναχῶν συλλογισμός*, „schwach ist aber auch der Induktions-Schluß, der sich auf allein vorkommende Fälle stützt“.<sup>10</sup>

Die verhältnismäßig spärliche Bezeugung könnte zu dem Schluß verleiten, das Wort sei nur einer kleinen Schicht von Gebildeten verständlich gewesen; aus seiner Verwendung in Apollodors Schrift *Πολιορκητικά* muß jedoch im Gegenteil geschlossen werden, daß es sogar Legionären durchaus geläufig war. Der Kaiser Hadrian hatte seinem Baumeister, der für seinen Vorgänger das Forum Traiani errichtet und die steinerne Donaubrücke am eisernen Tor erbaut hatte, die Abfassung dieser Heeresdienstvorschrift über den Pionierdienst aller Waffen befohlen; und in ihr gebraucht der gebürtige Damaszener bei der Anleitung zum Bau eines Sturmgerätes das Adjektiv in der Feminin-Form *μοναχή*. Zwischen zwei hohen Sturmleitern soll ein Bohlengewebe nahe am Schwerpunkt so aufgehängt werden, daß durch hinten befestigte Tauen die Spitze in die Höhe gezogen werden kann, worauf dann beim Loslassen des Zugtaues die vorn herausragende Einzelbohle die auf der Mauer stehenden Verteidiger erschlägt. Die Einzelbohle, die aus dem ganzen Gefüge etwa 3½ Meter herausragt, heißt *ἡ μοναχή σάνις*; sie hat keine Seitenhölzer, sondern steht für sich allein.<sup>10a</sup>

Nach diesen Zeugnissen für eine dingliche Verwendung des Wortes finden sich die Anwendung auf Personen zuerst im Hellenismus des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts. Aus diesem Umstand kann gewiß nicht geschlossen werden, daß der personale Gebrauch vorher nicht möglich gewesen wäre; im Gegenteil: die jetzt vorkommende Bezeugung weist gerade auf diese Möglichkeit hin. Der Zeuge für diesen Gebrauch ist Claudius Ptolemaeus: „*οἱ μὲν οὖν δοτῆρες ἀπλῶς οὕτω κείμενοι, κατὰ μόνας ὄντες, μοναχὰ διδάσκει τέκνα. ἐν δισώμοις δὲ καὶ θηλυκοῖς ζωδίοις ὁμοίως τ' ἐν τοῖς πολυσπέρμοις, οἷα καρκίνος καὶ σκορπίος καὶ ἰχθύες, δύο ἢ καὶ πλείονα*, „wenn die Geber nun in solcher Weise einfach stehen, indem sie für sich allein sind, bewirken sie nur Einzelkinder (d. h. keine Zwi-

<sup>9</sup> Diodorus Siculus, *Βιβλιοθήκη ἱστορική* II, 58, ed. Bekker-Dindorf-Vogel.

<sup>10</sup> Philodem, *Περὶ σημείων καὶ σημειώσεων* 14, 28 ff.

<sup>10a</sup> Apollodor, *Πολιορκητικά* p. 181, 10 (Rud. Schneider, Griechische Poliorketiker, Abh. Ges. Wiss. Göttingen X/1, Berlin 1908, S. 42).

<sup>11</sup> Claudius Ptolemaeus, *Tetrabiblos* ed. Joachim, Basel 1535, p. 190, 1—5.

linge). Bei zweikörperigen und weiblichen Tierkreisbildern aber und in gleicher Weise bei den vielsamigen, wie z. B. Krebs, Skorpion und Fischen (bewirken sie) zwei oder noch mehr (d. h. Mehrgeburten).“ Vom Einfluß der Stern-Konstellation auf die Zahl der Kinder bei einer Geburt ist die Rede; Ptolemäus erklärt, daß diese Zahl von dem jeweils herrschenden Tierkreiszeichen bestimmt werde. Nur bei dem Herrschen einfacher Tierkreisbilder, die männlich seien (also die Zahl 1 haben), würden *μοναχὰ τέκνα*, Einzelgeburten (ein einzelnes Kind, neben das in dieser Geburt kein zweites getreten ist) ermöglicht. Sei das herrschende Tierkreisbild aber weiblich (mit der Zahl 2) oder stelle es ein laichendes Tier dar, so entstünden Mehrgeburten. In diesem astrologischen Weltbild ist das *μοναχὸν τέκνον* mit einer überirdischen Monas wesensmäßig als deren Ausstrahlung verbunden. Diese Bedeutung ist dem Worte aber nur innerhalb des Sinnzusammenhanges, in dem es der Schriftsteller gebraucht, zu eigen; an sich hat es sein schmales Bedeutungsfeld („nur in einem Exemplar vorkommend“) behalten.

Das erweist sich an dem Sprachgebrauch Plotins, der das Wort allerdings nur an einer einzigen Stelle, da aber seinem Stile entsprechend gleich zweimal verwendet. Der Zusammenhang behandelt die Frage, wie die Freiheit als Wesensart des *Ἔν* zu begründen sei. Zunächst stellt Plotin fest, daß in dem Abgeleiteten und Vielen der Zufall herrsche, und erklärt dann, daß dem ungewordenen *Ἔν* sowohl die Zufallslosigkeit als auch die freie Verfügung über sein Werden zuzusprechen sei. Dem stehe die Beobachtung nicht entgegen, daß das *Ἔν* in seinem Wesen nicht durch das Fehlen der Behinderungen seitens anderer Dinge konstituiert werde; vielmehr sei es *τὸ μοναχόν*, „allein in seiner Art (vorkommend)“ eben dadurch, daß es in sich selbst seinem Wesen nach eigenständig und sein freier Herr (*ἀντεξούσιον*) sei.<sup>12</sup> Wieder ist der Gegensatz zu *μοναχόν* das Zwei- oder Mehrfache, und *μοναχόν* muß übersetzt werden „das Einzige“, neben dem kein Zweites steht.

Die Enge des Bedeutungsfeldes, die mit Begriffsschärfe gleichbedeutend ist, hat sich im Sprachgebrauch über die Jahrhunderte hin erhalten. Das vielleicht späteste Zeugnis stammt aus dem 3. Jahrhundert, dem Jahrhundert Plotins, und ist uns in einem griechischen Papyrus aus Ägypten überliefert;<sup>13</sup> in ihm ist die Rede von gesetzlichen Dokumenten, die nicht wie sonstige literarische Zeugnisse vervielfältigt werden, sondern „nur in einem einzigen Exemplar ausgefertigt“ werden. Hier findet sich die gleiche Aussage wieder wie in der ältesten Bezeugung, in der Aristoteles von Sonne und Mond erklärt, sie seien „nur in je einem Exemplar vorhanden“. Wird also von einem Ding ausgesagt, es sei *μοναχόν*, so bedeutet das: es ist ohne Seitenstück, es ist einzigartig, — ohne daß mit dieser Bezeichnung eine Rangord-

<sup>12</sup> Plotin, Ennead. VII, liber 8, cap. 7.

<sup>13</sup> Ägypt. Urkunden der Berliner Museen (Berliner Griechische Urkunden) 13, 16 (nach Liddell-Scott zitiert).

nung ausgesagt werden soll. Nicht die „Ausnahme“ ist gemeint, sondern das in bestimmten Fällen vorkommende Alleinstehen auf dem zugehörigen Felde.

## II.

Im christlichen Sprachgebrauch taucht *μοναχός* zuerst in der Bibelübersetzung des Judenchristen Symmachus auf, also um 200, und zwar in Ps. 68 (67), 7. In diesem Verse überträgt Symmachus das hebräische Wort *j'hidim*, das in Parallele zu „Witwen und Waisen“ steht und daher gewöhnlich an dieser Stelle „die Verlassenen, die Einsamen“ übersetzt wird, mit „*μοναχοί*“, was aufgrund des griechischen Sprachgebrauchs kaum etwas anderes als „die Alleinstehenden“ bedeuten kann. In der LXX war der Ausdruck *μονότροποι*, „die Einsamlebenden“ gebraucht, während in der Vulgata (wohl aufgrund älterer Tradition) der Ausdruck *unius moris*, „die einer (gemeinsamen) Regel folgen“, auf das Substantiv *jahad*, „Gemeinschaft“ als Grundlage von *j'hidim* hinzudeuten scheint.

Bei den Kirchenvätern begegnet *μοναχός* zuerst in der Psalmenauslegung des Euseb,<sup>14</sup> die um 330 geschrieben ist, und zwar nicht als eigener Sprachgebrauch des Verfassers, sondern als Zitat aus Symmachus, das Euseb hier der griechischen Kirche bekannt macht. Er stellt anlässlich der Besprechung von Ps. 68, 7 die verschiedenen Übersetzungen nebeneinander: die des Symmachus „*δίδωσιν οἰκεῖν μοναχοῖς οἰκίαν*“, die des Aquila „*καθίζει μονογενεῖς οἰκόνδε*“, die einer uns sonst unbekanntem fünften Spalte der Hexapla des Origenes „*κατοικίζει μονοζώνου ἐν οἴκῳ*“, und schließlich „*μονότροποι*“ als die Übersetzung der LXX. Aus diesen so verschiedenen Wiedergaben des Satzes beschäftigt sich Euseb zunächst mit der Fassung des Symmachus und gibt dem Ausdruck *μοναχοί* eine Erklärung, die sich nicht aus dem bisherigen griechischen Sprachgebrauch ableiten läßt, sondern das Vorhandensein des Titels *μοναχοί* für die christlichen Asketen voraussetzt: *τὸ γοῦν πρῶτον τάγμα τῶν ἐν Χριστῷ προκοπιόντων τὸ τῶν μοναχῶν τυγχάνει*, „die oberste Ordnung derer, die in Christus voranstreben, ist die der *μοναχοί*“. Die *προκοπή* ist der umfassende Begriff, das Voranstreben zum Himmel, zur *ἀφθαρσία*, und innerhalb der Schar, die das übt, sind die *μοναχοί* am weitesten voran, sie stehen an der Spitze der zum Himmel vordringenden *Ecclesia militans*. Sodann zieht Euseb die Aussage des Aquila hinzu und bringt sie in Sinnzusammenhang mit der Formulierung des Symmachus: diese *μοναχοί* sind *σπάνιοι*, d. h. selten anzutreffen, gehören nicht zum gemeinen Volk, sind aber auch nicht mit der

<sup>14</sup> Euseb von Cäsarea, Psalmenkommentar (Migne SG 23, col. 689 B). Abgedruckt auch bei H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche (Sammlung ausgewählter Quellenschriften N. F. 6, Tübingen 1933), S. 38, 17—32. — Noch Tertullian spricht von „*silvicolae et exsules vitae*“, wie er die Eremiten und Anachoreten des Buddhismus nennt (Apologeticum 42, 1; S. 194 Becker, München 1952). Nachrichten über den Ebioniten Symmachus: Euseb, *Demonstratio evangelica* (GCS, Euseb VI) S. 304, 12 Heikel.

Schar der gewöhnlichen Christen gleichzusetzen, und „darum werden sie nach Aquila *μονογενεῖς* genannt, da sie gleich geworden sind dem eingeborenen Sohne Gottes“, *ἀφωμοιούμενοι τῷ μονογενεῖ νιῶ τοῦ θεοῦ*. Sie sind *μονήρεις* und praktizieren *τὸν μονήρη καὶ ἀγνὸν βίον*, „dessen Begründer die Jünger unseres Erlösers gewesen sind“.

Diese Ausführungen Eusebs sind mit Wahrscheinlichkeit als die Quelle anzusehen, von wo aus der Begriff *μοναχός* in den griechischen kirchlichen Sprachgebrauch übergegangen ist. In der *Demonstratio evangelica* hat Euseb wohl schon die Übersetzungen des Symmachus und des Aquila benutzt, ist aber nicht auf Ps. 68,7 eingegangen; der Begriff *μοναχός* kommt nicht vor. Ebenso wenig ist er in der *Praeparatio evangelica* zu finden. Auch in der *Theophanie* werden andere Ausdrücke gebraucht: die „Schar der Glückseligkeit“, „Liebhaber eines Lebens der Weisheit“, „Athleten der Gottesfurcht“.<sup>15</sup> Nur in der *Chronik* trägt Antonius den Titel und zwar offensichtlich als Ehrennamen: *Antonius monachus*;<sup>16</sup> die lateinische Übersetzung des Hieronymus wird hier als zuverlässig angesehen werden können, da ja dieser Sprachgebrauch den Ausführungen in der *Psalmenerklärung* entspricht. In der „Kirchengeschichte“ verwendet Euseb den Begriff *μοναχός* noch nicht, allerdings ist auch Antonius nicht erwähnt.

Rund 30 Jahre nach dem *Psalmenkommentar* des Euseb ist der Begriff *μοναχός* bereits zur festen Bezeichnung geworden. Das geht aus der *Vita Antonii* des Athanasius hervor. Zwar begegnen in ihr noch die älteren Ausdrücke, wie z. B. *σπουδαῖος*, der Beflissene (vielleicht auch als „der Gute“ aufzufassen, nach dem Sprachgebrauch Philons),<sup>17</sup> *ὁ τὸν μονήρη βίον ἀσκήσας* (§ 3), *ὁ ἀσκητής* (§ 60) oder der beliebte Titel *ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος*, *homo Dei* (§ 93), aber das Wort *μοναχός* beherrscht das Feld. In der Überschrift ist es darum mit Recht hervorgehoben, wenn die *Vita* als *πρὸς τοὺς ἐν ξένη μοναχοῦς* gesandt bezeichnet wird. In dem kurzen Proömium begegnet das Wort dreimal; gleich im ersten Satz werden *οἱ ἐν Αἰγύπτῳ μοναχοί* erwähnt. Zwei kennzeichnende Beispiele aus der *Vita* selbst: *ἡ ἔρημος ἐπολιόδη ὑπὸ μοναχῶν ἐξεληθόντων ἀπὸ τῶν ἰδίων καὶ ἀπογραφεμένων τὴν ἐν τοῖς οὐρανοῖς πολιτείαν* (§ 14), und *Παπνυτε ὁ ὁμολογητής καὶ μοναχός*, der Bekenner und Mönch, genannt (§ 58).<sup>18</sup>

Im Jahre 357 bietet sich also der Begriff *μοναχός* als die entscheidende Selbstbezeichnung des in Ägypten zur hierarchisch aufgebauten Klosterform organisierten altkirchlichen Asketentums dar; fortan war *μοναχός* der Leitbegriff für die auf das Abendland übergreifende Bewegung. In der latei-

<sup>15</sup> Eusebius, Werke III, 2 (GCS), Die *Theophanie*, S. 56, 32; 135, 15; 257, 21. 26 Greßmann.

<sup>16</sup> Eusebius, Werke VII (GCS), Die *Chronik* des Hieronymus, S. 218, 14; 240, 6 Helm.

<sup>17</sup> Vgl. O. Stählin, *Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften I* (BKV<sup>2</sup> II, 7, München 1924), S. 296, Anm. 3.

<sup>18</sup> Athanasius, *Vita Antonii* (Migne SG 26). Auszüge bei H. Koch: *Quellen*, S. 78—86.

nischen Übersetzung, die Euagrius von Antiochien, der Freund des Hieronymus, kurz nach 380 von der *Vita Antonii* veröffentlichte, war überall *μοναχός* mit *monachus* wiedergegeben. Da Augustin die *Vita* in der lateinischen Fassung des Euagrius gelesen hat, erreichte auch ihn der Begriff in der Prägung, die Athanasius ihm verliehen hatte: *monachus* war der Mensch außerordentlicher Leistung und Heiligkeit, der ganz auf die Welt verzichtet hatte, allein von dem Zustrom der himmlischen Gnade lebte und in Kraft dieser göttlichen Speise hin und wieder in der Welt auftauchte, um als Gottgesandter die Verwicklungen des weltlichen Lebens zu entwirren. Den in dieser Weise sachlich gefüllten Begriff hatte Athanasius ganz mit der Person des Antonius verknüpft. Hier scheint mir einer der Gründe erkennbar zu sein, weshalb im Abendland das Mönchswesen sich nicht in der allgemeinen, grundsätzlichen Weise gestaltete wie in Syrien, sondern sich in der Form von Orden an einzelne große Persönlichkeiten band.

Das Verständnis, wie es heute vorherrscht, *μοναχός* sei von *μόνος* abzuleiten und bedeute *solus* oder *solus unus*, ist von Hieronymus aufgebracht worden, und zwar, wie deutlich zu sehen ist, als Fündlein seines eigenen Geistes: „*Monachus, id est solus*“, und weiter: „*Quid facis in turba, qui solus es?*“.<sup>19</sup> Augustin hat diese Erklärung übernommen, sie aber sofort geistig vertieft und auf die geistige Einheit, die von den zusammenwohnenden Brüdern nach Ps. 133,1 gebildet werde, übertragen.<sup>20</sup>

Beider Zeitgenosse Kassian zeigt als einziger größere Kenntnisse; fast könnte man vermuten, daß er die oben besprochene Stelle aus Eusebs Psalmenkommentar im Gedächtnis hat, wenn er sagt: „*monachi sive monazontes a singularis ac solitariae vitae distinctione nominati sunt*“.<sup>21</sup> In dieser Formulierung ist eine tiefere Einsicht spürbar, die über Euseb hinaus an Anschauungen des syrischen Mönchtums erinnert und den von Hieronymus vertretenen, wenig besagenden Begriff des *solitarius* durch die Erwähnung der *singularitas* mit der göttlichen *μονάς* verbindet; doch geht dieser Versuch, Kassians Formulierung zu deuten, vielleicht schon zu weit und es sind nur vage Anklänge anzunehmen.

Klar ausgesprochen findet sich diese Vertiefung erst bei dem Areopagiten; er erklärt: der *μοναχός* führt ein Leben wie das der göttlichen *μονάς*.<sup>22</sup> Diese neue Sinnggebung ruht offensichtlich auf den gleichen Grundlagen wie Eusebs Schlußfolgerung aus den Psalmenübersetzungen des Aquila und des Symmachus; sie weist in den syrischen Sprachraum, zeigt aber den

<sup>19</sup> Hieronymus, Ep. 14, 6 (Migne SL 22, col. 350) und Ep. 58, 5 (Migne 22, col. 583).

<sup>20</sup> Augustin, In psalm. 133, 6 (Migne SL 37, col. 1732 f.).

<sup>21</sup> Joh. Kassianus, Conl. 18, 5 (CSEL 13, S. 511, 6 Petschenig).

<sup>22</sup> Dionysius Areop., De eccles. hier. 6, 3 (Migne SG 3, col. 532 D): Ἐνθεν οἱ θεῖοι καθηγεμόνες ἡμῶν ἐπωνυμιῶν αὐτοὺς ἱερῶν ἤξειωσαν, οἱ μὲν θεραπευτάς, οἱ δὲ μοναχοὺς ὀνομάζοντες, ἐκ τῆς τοῦ θεοῦ καθαρᾶς ὑπηρεσίας καὶ θεραπείας, καὶ τῆς ἀμερίστον καὶ ἐνιαλῆς ζωῆς, ὡς ἐνοποιούσης αὐτοὺς ἐν ταῖς τῶν διαιρετῶν ἱεραῖς συμπύξεσιν, εἰς θεοειδῆ μονάδα καὶ φιλόθεον τελείωσιν.

Einschlag eines gegenüber der syrisch geprägten Begrifflichkeit neuen und fremdartigen Denkens. Wichtig geworden sind die inhaltlichen Aussagen des Areopagiten; Suidas knüpft um 970 in seinem Lexikon daran an, wenn er den Satz zitiert: die *ιερά διακόσμησις* der Mönche sei die höchste *τάξις* der *τελούμενοι*.<sup>23</sup>

Den Ertrag der altkirchlichen Begriffsentwicklung hat Isidor von Sevilla um 600 in seinem Werk über die Etymologien, das zu den Lehr- und Wissensgrundlagen des Mittelalters gehörte, zusammengefaßt. Was er s. v. *Monachus* sagt, sei hier ganz wiedergegeben:<sup>24</sup>

1. „Monachus“ graeca etymologia vocatus, eo quod sit „singularis“; monas enim graece singularitas dicitur. ergo si „solitarius“ interpretatur vocabulum „monachi“, quid facit in turba, qui solus est? plura sunt autem genera monachorum:

2. „Coenobitae“, quos nos „in commune viventes“ possumus appellare. coenobium enim plurimorum est.

3. „Anachoritae“ sunt, qui post coenobialem vitam deserta petunt et soli habitant per deserta; et ab eo, quod ab hominibus recesserunt, tali nomine nuncupantur; sed anachoritae Eliam et Joannem, coenobitae apostolos imitantur.

4. „Eremitae“ ii sunt, qui et „anachoritae“, ab hominum conspectu remoti, eremum et desertas solitudines appetentes. nam eremum dicitur quasi remotum.

5. „Abba“ autem syrum nomen, significat in latinum pater, quod Paulus Romanis scribens exposuit, dicens: „in quo clamamus: Abba, pater“, in uno nomine duabus usus linguis. dicit enim „abba“ syro nomine „patrem“, et rursus latine nominati itidem patrem.

Isidor scheint in der kassianischen Tradition zu stehen, nur lehnt er aufgrund des allmählichen Überwiegens der koinobitischen Lebensform die Deutung „*solitarius*“ ab, dabei fast wörtlich die anders gerichtete Formulierung des Hieronymus übernehmend. Trotz der Entscheidung für „*singularis*“ ist sein erster Satz seltsam gewichtslos.

Die Geschichte des Wortes *μοναχός-mónachus* auf griechisch-abendländischem Boden ergibt kein klares Bild über die Bedeutung. Was der *monachus* ist, zeigen jeweils die einzelnen Persönlichkeiten, die diesen Titel tragen und mit ihm die Vorstellung der Individualität ins Abendland gebracht haben. Der klassische Sinn des Wortes dagegen konnte als zu eng nicht mehr zugrunde gelegt werden; daher das ständige Schwanken, wenn die sprachliche Bedeutung entfaltet werden sollte. Und was Euseb gesagt hatte, konnte nicht weiterwirken, weil seine Worte den *μονογενής* ganz auf die Seite der Menschen rückten, also arianisch aufgefaßt werden mußten. Darum ist im Westen kein Versuch gemacht worden, den *monachus* als den *unigenitus* zu verstehen.

### III.

Ganz anders im syrischen Osten! Hier ist die feste Bezeichnung für den obersten Grad der Asketen des Wort *ihīdājā* (plur. *ihīdājē*, und das ist die genaue Entsprechung für *μοναχός*. Van der Ploeg vertritt in seiner

<sup>23</sup> Suidae Lexicon, ed. Bekker, 1854, S. 792a (aufgrund von Dionys. Areop., De eccles. hier. 6, 3; Migne SG 3, col. 532 C).

<sup>24</sup> Isidor, Etymologiarum libr. VII c. 13 (Migne SL 82, col. 293 f.).

Studie über das altsyrische Mönchswesen die Meinung, *ihidaja* sei „die buchstäbliche Wiedergabe des griechischen Wortes *μοναχός* und das in der syrischen Literatur am meisten gebrauchte Wort für ‚Mönch‘.“<sup>25</sup> Diese Behauptung kann so, wie sie lautet, nicht aufrechterhalten werden. Am meisten wird in der späteren syrischen Literatur das Wort *dairājā* gebraucht, das „Klosterbewohner“ bedeutet und von *dairā* (*μάνδρα*, Kloster) hergeleitet ist; *ihidaja* erscheint nur an hervorgehobener Stelle, hat aber fraglos das meiste Gewicht. Schon von dieser Beobachtung aus ist es wenig wahrscheinlich, daß sich das Verhältnis der Begriffe so beschreiben läßt, wie van der Ploeg es meint; es widerspräche aller Erfahrung, wenn ein in sich unscharfes, in seiner Bedeutung schillerndes Wort der einen Sprache ein scharfgeprägtes, bedeutungsschweres Wort der anderen Sprache hervorgerufen hätte. Zudem ist *ihidaja* ein alteingewurzelter Wort des syrischen Sprachgebrauchs in der Bedeutung *unicus, unigenitus, μονογενής*. Der Vorgang ist umgekehrt zu denken; der syrische Begriff *ihidaja* ist ursprünglich und hat seinerseits die griechische Übersetzung *μοναχός* hervorgerufen.

Zur Begründung dieser These ist zunächst auf den Ablauf der Entscheidungen in der Symmachus-Version von Ps. 68,7 hinzuweisen: Symmachus hat das hebräische *ḥīdīm* mit dem griechischen *μοναχοί* übersetzt. Dieser Parallelvorgang macht den Übergang von *ihidaja* zu *μοναχός* verständlich, während der umgekehrte Verlauf nur sehr schwer zu erklären wäre.

Noch deutlicher ist der Befund bei der Auslegung, die Euseb der Aquila-Version zu Ps. 68,7 gegeben hatte: die *μοναχοί* würden *μονογενεῖς* genannt, da sie dem eingeborenen Sohne Gottes gleich geworden seien. Dieser Satz läßt sich nur von der Voraussetzung aus verstehen, daß die von Euseb vorgetragene, zum Arianismus passende Erklärung bereits in der syrischen Kirche galt und nicht von Euseb ad hoc entwickelt worden ist. Daß die Gleichsetzung des *ihidaja* mit dem Rang des Gottessohnes in der syrischen Kirche üblich war, läßt sich mit einem zwingenden Zitat belegen, ohne daß der Umweg über eine Schlußfolgerung gegangen zu werden braucht; das Zitat findet sich in dem 6. Sendschreiben Aphrahāts und lautet: „Alle *ihidaje* wird erfreuen der *ihidaja* aus dem Schoße des Vaters.“<sup>26</sup> Es ist vom Tag der Auferstehung die Rede, an dem die wesensmäßig zu Christus gehörenden Auserwählten ihm entgegenfliegen und von ihm empfangen werden; diese Auserwählten sind die *ihidaje*, die zum Zeichen ihrer Wesensverbundenheit mit dem *μονογενής* den gleichen Namen tragen. Aphrahat bringt den angeführten Satz als selbstverständliche Aussage, die nicht mehr selber begründet zu werden braucht, sondern innerhalb einer Reihe von gleichartigen Glaubensaussagen steht, also selber Be-

<sup>25</sup> J. van der Ploeg: Oud-Syrisch monniksleven, Leiden 1942, S. 23. Im folgenden ist die vereinfachte Schreibung „*ihidaja*“ angewendet.

<sup>26</sup> Patrologia Syriaca I, accur. R. Graffin, tom. 1, S. 269, 3 Parisot.

gründung ist: ein Zeichen, daß es sich nicht um neue Erkenntnisse, sondern um vorhandene, seit langer Zeit feststehende Überzeugungen handelt. Der *ihidaja* ist der christförmige Mensch, der in allen Stücken die Nachfolge übt, ja, der nicht bloß in der *imitatio Christi* steht, sondern selber ganz *imitator Christi* ist.

Daß *ihidaja* im syrischen Sprachgebrauch genau dem griechischen *μονογενής* entspricht, steht fest und kann nicht bezweifelt werden. Das Wort findet sich in der amtlichen syrischen Übersetzung des Nicänums, und zwar gleichlautend in der nestorianischen Tradition (Protokoll der ersten nestorianischen Synode des Katholikos Mār Jshāk vom Jahre 410)<sup>27</sup> und in der monophysitischen Tradition (Liturgie-Erklärung des Dionysius bar Šalībī vom Jahre 1150).<sup>28</sup> Die Herkunft der Bezeichnung ist ebenfalls deutlich: sie wurzelt in der Peschitta-Version von Joh. 1,14.18 und 3,16. Hier ist *μονογενής* als Bezeichnung des eingeborenen Sohnes Gottes mit *ihidaja* wiedergegeben und demnach als „der Einzigartige“ verstanden worden. Die angeführte Aphrahat-Stelle schließt sich an den Peschitta-Text von Joh. 1,18 an. Es ist jedoch möglich, eine noch frühere Stufe zu erkennen. In dem curetonischen Syrer heißt es an allen drei genannten Stellen des Johannesevangeliums *ihidā*, was genau dem hebräischen *jāhīd* entspricht; der Sinai-Syrer hat eine Textlücke von Joh. 1, 1 bis 1, 24, aber da er bei Joh. 3, 16 ebenfalls *ihidā* hat, ist der gleiche Ausdruck auch für ihn bei Joh. 1,14 und 1,18 anzunehmen. Dieser Textbefund schließt sich an den Sprachgebrauch von Gen. 22 an, wo der masoretische Text Isaak den „*ben jāhīd*“ Abrahams nennt, was die LXX mit *ὁ υἱὸς ὁ ἀγαπητός*, die Peschitta aber mit *bar ihidā* übersetzt.<sup>29</sup> Die Abbā-Theologie Jesu scheint ebenfalls hier, und zwar in der Anrede Isaaks an seinen Vater eine ihrer Wurzeln zu haben: Gen. 22,7 steht sowohl im Targum Onkelos als auch in der Peschitta „*abbā*“. — Ich erinnere weiter an den *mōrē ha-jāhīd* der Damaskus-Schrift; für die Diskussion muß die Stelle freilich vorläufig ausscheiden, bis darüber Klarheit erlangt ist, ob die allgemein angenommene Konjektur *mōrē ha-jahād* „der Lehrer der Gemeinschaft“ zu Recht besteht (der überlieferte Text jedenfalls heißt: „der Lehrer des Einzigartigen“, des *μονογενής*).<sup>30</sup> Daß das alttestamentliche *jāhīd* legitim mit *μονογενής* übersetzt ist, erweist die Zusammenstellung, die Paul Winter in dem eingehenden Aufsatz *Μονογενής παρὰ πατρός* gegeben hat.<sup>31</sup> Winter hat gezeigt, daß *μονογενής*, *jāhīd* „der unvergleichliche, der einzig-

<sup>27</sup> Synodicon Orientale ou recueil de synodes Nestoriens, ed. J. B. Chabot, Paris 1902, S. 22, 26, 262.

<sup>28</sup> Dionysius bar Salibi, Expositio liturgiae, ed. H. Labourt (CSCO II, 93, Paris 1903), S. 33, 23.

<sup>29</sup> Biblia Polyglotta ed. Brian Walton, Bd. I, London 1657, z. St.

<sup>30</sup> Die Damaskusschrift, hrsg. von L. Rost (Kl.T. 167), S. 30; S. 20, 1, Schedter.

<sup>31</sup> Zeitschr. f. Relig. u. Geistesgeschichte V, 1953, S. 335—365.

artige“ heißt, während Büchsel wohl die Übersetzung „ohne gleichen“, nicht aber „einzigartig“ zulassen will.<sup>32</sup>

Hier erhebt sich nun die Frage, wann der Titel *ihidā* mit Jesus verbunden wurde. Die Antwort kann nur in einem Hinweis auf die Tauftexte, die von der Jordantaufe Jesu durch Johannes berichten, bestehen.<sup>33</sup> Hier ist in typologischer Verwendung von Gen. 22 (der erste feststellbare Gebrauch der typologischen Schriftauslegung im Neuen Testament, also weit älter als die Kreuzes- und Auferstehungstheologie)<sup>34</sup> Jesus als der Erfüller des alten Bundes verstanden worden. Vorher war Isaak der Repräsentant des auserwählten Volkes; jetzt ist er zum Typus des auserwählten Einzigen geworden.

Im Syrischen ist bei *ihida* und *ihidaja* nicht an Herkunft und Geburt, sondern an Wesenszugehörigkeit und Wesensverbundenheit im Sinne von innerster Wesenseinheit gedacht, ganz entsprechend der Vorstellungswelt von Joh. 17. Eine Namenstheologie, die eng an die Mysterienauffassung der alten Welt grenzt, liegt zugrunde: wer den gleichen Namen tragen darf, ist gleichen Wesens. Wir sollten von hier aus versuchen, ein tieferes Verständnis des Adoptianismus zu gewinnen; es handelt sich bei ihm, soweit er im syrischen Raum lebendig war, weder um Nachwirkungen altbabylonischer Königsriten noch um Vorstufen eines ockamistischen Nominalismus, sondern um eine eigenartige, ganz im Namen-Glauben des Alten Testaments verwurzelte Theologie, der das Spirituale als oberste Realität gegolten hat. Von hier aus ist es zu begreifen, daß es zu der Übertragung des Prädikates *ihidaja-μονογενής* von dem Gottessohn auf die Kinder Gottes kommen konnte. Die *ihidaje* sind die wahren Nachfolger des Messias Jesus, und die Bezeichnung *ihidaja* wurde der hohe Ehrentitel seiner Getreuesten. Ein Würdenname Jesu ist also auf seine wahren Jünger übertragen worden, wie wir es ähnlich bei *ἐπίσκοπος*, *διάκονος*, *ἀγαπητός*, *υἱός* feststellen. Ja, hier ist das Ende dieses Weges erreicht: der oberste Würdenname wurde übertragen, — das ist das Geheimnis der Mönche.

Wann ist diese Übertragung geschehen? Auf diese Frage können keine festen Antworten gegeben werden; es kann nur erwogen werden, wann ein solcher Vorgang denkbar ist. Wir werden dabei in eine sehr frühe Zeit gehen müssen: eine Zeit, in der die urchristlichen Anschauungen noch unmittelbares Leben hatten, also in die Anfänge des nachapostolischen Zeitalters. Als Symmachus seine Übersetzung ausarbeitete, muß die Gleichsetzung des *μοναχός* mit *ihidaja-μονογενής* bereits vollzogen gewesen

<sup>32</sup> Fr. Büchsel, Art. *μονογενής*, Th. W. IV, 1942, S. 746 f., Anm. 6 u. 7. Dagegen Moulton-Milligan, *The vocabulary of the Greek Testament illustrated from the papyri and other non-literary sources*, London 1930, S. 416b: „*μονογενής* is literally ‚one of a kind‘, ‚only‘, ‚unique‘ (unicus), not ‚only-begotten‘, which would be *μονογέννητος* (unigenitus).“

<sup>33</sup> Hinweis von E. Kähler.

<sup>34</sup> Vgl. dagegen P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief* (ZKG 59, 1940), S. 299.

sein. So werden wir an die geistige Umwelt der Ignatianen zu denken haben, mit denen ja noch die Abhandlungen Aphrahats in Stimmung und Geist übereinkommen. Die fast rauschhafte Gleichsetzung des Ignatius mit Christus<sup>35</sup> ist dann zu verstehen, wenn gerade zu seiner Zeit und in seiner Umwelt die neue Identifikation des vollkommenen Jüngers mit der göttlichen Natur des Messias Jesus durchbrach und die Gemüter überwältigte. Die Naherwartung der alten Zeit fand hier eine Stätte, wo sie, in spiritueller Form erneuert, festgehalten werden konnte und, wie die Ausführungen Aphrahats zeigen, auf lange hinaus festgehalten wurde. Vielleicht ist von hier aus zu verstehen, weshalb in Syrien die Johannes-Apokalypse keinen Eingang fand: die neue Verkörperung der Naherwartung in der Gestalt der *ihidaje* ließ eine apokalyptische Verbreiterung der Aussagen über die Weltereignisse nicht zu. Andererseits war in der Zeit, als Euseb dem Abendlande die syrische Gedankenverbindung *μονογενής* — *μοναχός* übermittelte, die geistige Situation völlig verändert: die Dogmatisierung der Theologie hatte den Begriff *μονογενής* ausschließlich der zweiten Person der Trinität zugeeignet, so daß Menschen ihn nicht mehr tragen durften. Da der *υἱὸς θεοῦ* dogmatisch scharf von der menschlichen Sphäre abgegrenzt war, mußte in der Folge die Lebendigkeit des Begriffes *υἱὸι θεοῦ* absterben, und *monachus* bezeichnete nicht mehr den obersten Gnadenstand der Wesensverbundenheit mit dem *unigenitus*, sondern die äußerste Höhe der menschlichen Leistung.

Ein Problem<sup>36</sup> muß offen bleiben: was der Übergang von dem *ihida* der altsyrischen Übersetzungen zu dem *ihidaja* der Peschitta und der uns beschäftigenden Übertragung auf die oberste Stufe des Asketenstandes besagt. Denkbar wäre folgende Lösung: da *ihidaja* (als abgeleitete Adjektivbildung zu *ihida*) „zu dem *ihida* gehörig“ bedeutet, könnte zunächst der volle Nachfolger des *ihida* mit *ihidaja* bezeichnet worden sein, und erst nachdem zwischen den beiden Adjektiven *ihida* und *ihidaja* kein Unter-

<sup>35</sup> Hinweis von W. Eltester in der Aussprache. — Mir scheint der neue Name des Ignatius, *θεοφόρος*, in dieser Richtung verstanden werden zu sollen. Als bereits festgewordene Methode ist später im Manichäismus die Übertragung der Epitheta Jesu auf den Religionsstifter Mani geübt worden (E. Waldschmidt und W. Lentz, Manichäische Dogmatik aus chinesischen und iranischen Texten, Sitz. Ber. Ak. Wiss. Berlin 1933, S. 517). Es erscheint mir bemerkenswert, daß ungefähr zur selben Zeit, da Ignatius lebte, im Judentum eine gleichlaufende Bewegung feststellbar ist. Von Rabbi Abba Šā'ul, der zu der älteren Gruppe der zweiten Generation der Tannaiten gehört, also zwischen 90 und 130 n. Chr. gewirkt hat, wird der Ausspruch berichtet: Der Mensch werde durch die Nachahmung Gottes der göttlichen Namen würdig; ein irdischer König bewahre eifersüchtig seine Titel und Vorrechte, Gott aber sei weitherziger in seiner Güte (zitiert bei Ignatius Ortiz de Urbina S. J., Die Gottheit Christi bei Afrahat, *Orientalia Christiana* 31/1 Nr. 87, Rom 1933, S. 63, nach A. Marmorstein, Die Nachahmung Gottes in der Agada, *Jüdische Studien*, Jos. Wohlgemuth zum 60. Geburtstag, Frankfurt a. M. 1928, S. 7; H. L. Strack, Einleitung in Talmud und Midrasch, 5. Aufl. München 1921, S. 124 Mitte).

<sup>36</sup> Von H. Karpf in der Aussprache angeregte Fragestellung.

schied mehr empfunden wurde, wäre das Adjektiv, das zunächst nur die Zugehörigkeit bezeichnete, auch für den Wesensinhaber gebraucht worden. Doch bleibt dieser Gedanke reine Vermutung, Brücke zwischen zwei Tatbeständen, selber aber nicht zu begründen und mit manchen Schwierigkeiten belastet.

Dagegen paßt ein kostbares Dokument der altsyrischen Literatur durchaus in diesen Zwischenraum hinein: die sog. Oden Salomos.<sup>37</sup> Gedankenführung, Satzbau und Wortschatz sind syrisch, so daß ich mit Vööbus<sup>38</sup> zu der Annahme eines syrischen Originals neige. In diesen Taufliedern ist die Identifikation des Täuflings mit Christus ekstatisch ausgesprochen und in mannigfaltigster Weise durchdacht, und zwar ohne daß der Begriff *ihidaja* vorkommt (die Sache ist Ode 3,7b klar ausgesprochen). Vielleicht darf an die Mitte des 2. Jahrhunderts gedacht werden.

Bei der Entscheidung der Frage, welches der beiden Worte *ihidaja* und *μοναχός* ursprünglich ist, hat sich die Waage auf die Seite des syrischen Wortes geneigt: ihm sind älteste Tradition, einheitliche Bedeutung, Fülle des Inhalts und klare Einordnung in einen geistigen Zusammenhang zu eigen, während die Bezeichnung *μοναχός* ohne diesen Hintergrund farblos bleibt, da sie ihr Leben nur aus den Kräften zieht, die aus dem syrischen Grundwort hinübergelassen sind. Das ursprüngliche Wort ist *ihīdājā*, während *μοναχός* Übersetzung ist; mit dieser Entscheidung aber ist für *μοναχός* die Bedeutung „der Einzigartige“ in genügender Begründung zur Wahrscheinlichkeit erhoben.<sup>39</sup> So oft auch die eigentliche Bedeutung zurücktrat oder vergessen wurde: mindestens das mit dem Ausdruck verbundene Grundgefühl, es handle sich um die wahre und ausschließliche Verwirklichung des Vorbildes Christi in einem voll gehorsamen Leben, ist durch Jahrhunderte hindurch erhalten geblieben. Erst mit der Reformation war die Zeit für eine neue Übertragung reif geworden, so daß Luther das im Kloster aufbewahrte Ideal des vollen Gehorsams dem allgemeinen christlichen Leben und Glauben, d. h. der Gemeinde des allgemeinen Priestertums der Gläubigen übereignen konnte, nun aber in der nach reformatorischer Erkenntnis schriftgemäß gereinigten und erneuerten Form.

#### IV.

Wie die Dinge um 390 im Osten standen, ist an dem Bericht der aquitanischen Pilgerin Aetheria abzulesen; ihrer treuherzigen Erzählung, von der ein Hauch der Unmittelbarkeit und naiven Wahrhaftigkeit ausgeht, ist in unserem Zusammenhang Quellenwert zuzumessen. Ihre wiß-

<sup>37</sup> Die Oden Salomos, hrsg. von W. Bauer (Kl.T. 64); syrischer Text mit zuverlässiger deutscher Übersetzung.

<sup>38</sup> A. Vööbus, Celibacy, a requirement for admission to baptism in the early Syrian church (Papers of the Estonian Theological Society in exile 1, Stockholm 1950), S. 21 ff.

<sup>39</sup> Wie W. Schneemelcher in der Aussprache ausführte, bestätigt sich die vorgetragene *ihidaja*-Deutung auch in den Homilien des Makarius.

begierige Neugier hat uns ein sehr viel deutlicheres Bild übermittelt als etwa Theodoret von Cyrus hundert Jahre später mit seiner *Religiosa historia*, in der die Konturen so wenig hervortreten (eine der wenigen Eigenarten ist die Benennung der Einzelzelle nicht mit dem hergebrachten Wort *μοναστήριον*, sondern mit *φροντιστήριον*,<sup>40</sup> „Andachtskammerchen“). — Ihren Schwestern, die sie „*dominae venerabiles sorores*“ („verehrte liebe Schwestern“) oder „*dominae animae meae*“ („meine teuren Seelen“) anredet,<sup>41</sup> erzählt Aetheria in ihrem Vulgärlatein, daß sie am Sinai viele *sancti monachi* angetroffen habe, dieser Name aber in der Gegend des Nebo unbekannt sei: „*monachi autem plurimi commanent ibi et quos hic ascites vocant*“.<sup>42</sup> In der Jordangegend wird der Name gerade bekannt: „*ibi in ipsa valle vidimus monasterium cuiusdam fratris, nunc id est monachi*“, in einer Einzelzelle sahen sie einen „Bruder“, der jetzt „Mönch“ genannt wird.<sup>43</sup> Als die Gegend aber, wo der Begriff des *sanctus monachus* zur höchsten Vollendung geführt worden ist, nennt Aetheria das syrische Mesopotamien, d. h. das Land am Oberlauf des Euphrat mit der Hauptstadt Edessa: „*volui jubente Deo, ut et ad Mesopotamiam Syriae accedere ad visendos sanctos monachos, qui ibi plurimi et tam eximiae vitae esse dicebantur, ut vix referri possit*“.<sup>44</sup> Wir werden an diese Beobachtung die Vermutung anschließen dürfen, daß nicht weit von der Stelle, wo die Vollendung erreicht wurde, auch der Ursprung gesucht werden kann. Beim Jakobsbrunnen in der Gegend von Harran wohnen, wie sie erzählt, nur Kleriker und Mönche, und diese *monachi* haben neben dem Kirchengebäude ihre Einzelzellen, *monasteria*; der heilige Bischof des Ortes berichtet der Reisegesellschaft von ihrem Leben, es sei „*vere inaudita*“<sup>45</sup>: sie gelten demnach als die „Einzigartigen“. Deutlich sind Abstufungen zu erkennen: es gibt „*monachi majores, qui in solitudine sedebant, quos ascites vocabant*“.<sup>46</sup> In Jerusalem haben sich die älteren Zustände neben den neuen erhalten: der zusammenfassende Begriff ist „*omnes monachi*“, aber neben ihnen sind die älteren *monazontes* genannt.<sup>47</sup> Überall sonst jedoch ist *monachus* der Träger des obersten Ranges.

Ein Vergleich mit den übrigen Bezeichnungen, die in der syrischen Kirche für das Mönchswesen gebraucht werden, bestätigt das Ergebnis, daß *ihidaja* der oberste Begriff des Asketentums ist und lange vor der Einführung des organisierten Klosterwesens in festem Gebrauche gestanden hat.

<sup>40</sup> Theodoret, *Religiosa historia* 4 (Migne SG 82, col. 1348 A) und 30 (col. 1496 A).

<sup>41</sup> *Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta*, ed. W. Heraeus (Sammlung vulgärlateinischer Texte 1, 4. Aufl. Heidelberg 1939), S. 4 (III, 8); 23 (XIX, 19).

<sup>42</sup> S. 13 (X, 9).

<sup>43</sup> S. 18 (XVI, 2).

<sup>44</sup> S. 19 (XVII, 1).

<sup>45</sup> S. 26 (XXI, 3).

<sup>46</sup> S. 24 (XX, 5).

<sup>47</sup> S. 37 (XXIX, 4); 31 (XXIV, 12). Die Übung des *μονάζειν* wird schon Barn. 4, 10 erwähnt, aber abgelehnt (als Kennzeichen der Johannesjünger?).

Der erste Zeuge ist der altsyrische Kirchenvater Aphrahāt. Zur Benutzung seiner Werke sei bemerkt, daß die Übersetzung Berts<sup>48</sup> nicht ganz zuverlässig ist; weit besser ist die lateinische Übertragung Parisots, doch ist auch sie stets mit dem syrischen Original zu vergleichen. Aphrahāt, dessen Sendschreiben (es sind keine „Homilien“) nach dem ersten nicänischen Konzil verfaßt sind, aber keine Einwirkung griechischer Kirchenväterschriften zeigen und so den Stand der alten syrischen Kirche widerspiegeln, kennt den Begriff *dairā*, der später das geordnete Kloster bezeichnet, nur in der Bedeutung „Wohnung, Ruheplatz“, deutet aber schon, indem er das Wort von den „Wohnungen der Heiligen im Licht“ gebraucht, in die Richtung der späteren Verwendung für *κονόβιον*. Das spätere *ʿūmrā* (Kloster; ursprünglich „Wohnung, Hausgemeinschaft“) kommt bei ihm noch nicht vor, auch *madbrājā* „Anachoret“ findet sich nicht. Die Verhältnisse des frühchristlichen Asketentums werden mit den Begriffen *kaddīšē*, *tūbānē*, *btūlē*, *ahē bnai kĵāmā* und *ihīdājē* umrissen. Die meisten dieser Begriffe bieten keine Schwierigkeit: die Asketen sind Brüder, *ahē*, in einer geistlichen Gemeinschaft; sie sind jungfräulich, *btūlē*, von Geburt an oder *kaddīšē* geheiligt, d. h. sie leben seit einem bestimmten Zeitpunkt, an dem sie das Gelübde abgelegt haben, in geschlechtlicher Enthaltsamkeit; *tūbānē*: sie sind *μακάριοι*, beati, d. h. die Seligpreisungen der Bergpredigt gelten ihnen nach Voraussetzung und Verheißung. Der Begriff *tūbānē* hat im Syrischen noch eine durchaus erkennbare Verbindung mit *tābā*, der Gottesbezeichnung „der Gute“ (so Matth. 19, 7), hat also für den Nachsinnenden den Klang der Gottverbundenheit; in der Bezeichnung *tūbānē* ist der Weg zu dem Titel *ihīdaja* bereits angelegt. In diesem Zusammenhang ist es nicht unwichtig, sich daran zu erinnern, daß Aphrahat (ebenso wie das messalianische Stufenbuch) die dritte Seligpreisung in folgender Form zitiert: „Selig sind die Zerknirschten, denn sie werden das Land des Lebens ererben“, *ʿarʿā d-ħajjē*.<sup>49</sup> In späterer Zeit werden weitere Begriffe aus den Seligpreisungen zur Bezeichnung der Mönche verwendet, wie vor allem *abilē* „die Trauernenden“,<sup>50</sup> aber bei Aphrahat findet sich dieser Titel noch nicht. An den beiden Stellen, wo das Wort vorkommt, ist es nach seinem genauen Wortsinn gebraucht und noch nicht zum Titel geworden.

Die Hauptfrage bei der Analyse Aphrahats, aber auch der späteren Schriften, die das Mönchtum behandeln, betrifft die Bedeutung des Ausdrucks *bnai kĵāmā* (sg. *bar kĵāmā*) und *bnāt kĵāmā* (sg. *bat kĵāmā*). Die übliche Übersetzung ist „Bundessöhne, Bundestöchter“, aber was für ein Bund gemeint ist, bleibt unklar. Burkitt war der Überzeugung, daß es der Bund der Taufe sei, so daß die *bnai kĵāmā* die Mitglieder des Standes der

<sup>48</sup> G. Bert in TU 3, 1888.

<sup>49</sup> Aphrahat: Patr.Syr. 1, Sp. 89, 9 Parisot; Liber graduum IV, 4: Patr.Syr. 3, Sp. 92, 3 Kmosko (die Stellenangabe S. CLXII Anm. 2 ist unzutreffend).

<sup>50</sup> Synode des Mar Ezechiel vom Jahre 576 (Syn.Or. ed. Chabot, S. 374, Z. 3 v. u.: „Asketen“; syr. Text S. 115, 17).

Getauften wären;<sup>51</sup> in den Texten wird das jedoch nicht hervorgehoben, während die Mitwirkung der *bnai* und *bnāt kĵāmā* bei der Taufe betont wird. In späteren Synodalbeschlüssen jedenfalls wird deutlich gesagt, daß die *bnai kĵāmā* die Mitglieder des niederen Klerus sind, die ein besonderes Kleid tragen, das Gelübde der Ehelosigkeit und der Besitzlosigkeit auf sich genommen haben und in der Gemeinde nach Geschlechtern getrennt für sich wohnen, wobei jedem *bar kĵāmā* eine *bat kĵāmā* in geistlichem Verlöbniß als „mulier spiritualis“ angetraut ist.<sup>52</sup> Im siebenten Jahrhundert gibt es in der ostsyrischen Kirche vier Lebensweisen, d. h. Heiligkeitsstufen: 1) die der guten Weltchristen, 2) der *bnai kĵāmā*, die durch die kleine Tonsur gekennzeichnet sind, 3) der *dairāĵē*, der koinobitischen Mönche, die nicht heiraten und kein Fleisch essen, das Kleid der *ihidaje* tragen (also *μεγαλόσχημοι* sind) und eine breitere Tonsur als die *bnai kĵāmā* haben, 4) die *ihidaje*, die sich durch besonderes Kleid und die große Tonsur auszeichnen. So berichtet Isaak von Ninive.<sup>53</sup> Für die Zeit Aphrahats sind die *dairāĵē* auszuschalten, dann ergeben sich für die vornicänische Zeit drei Klassen von Christen: 1) der Stand der Weltchristen, durchweg wohl auf der Stufe des Katechumenats verharrend; (zu ihnen gehört der Stand der „Büßer“, also der gefallenen Vollchristen); 2) der ehelose Klerus mit seiner Stufung vom Türhüter bis zum Bischof; 3) der oberste Rang der Christen mit der Verpflichtung zu voller Weltentsagung. Dieser oberste Rang der *ihidājūtā* steht vor den Mitgliedern aller Stufen als das gemeinsame hohe Ziel; daher ist es zu verstehen, daß es bei Aphrahat oft nicht klar ist, ob an einer Stelle die *bnai kĵāmā* oder allein die *ihidaje* gemeint sind. Ein Beispiel: ein ganzes Sendschreiben Aphrahats, das sechste, in den *bnai kĵāmā* gewidmet, VIII 23 aber nennt er dieses Sendschreiben bei einer Rückverweisung *tahwītā d-ihidāĵē*, „Darlegung über die Mönche“. Das konnte er, weil er in ihm den *bnai kĵāmā* das oberste Ziel der *ihidajuta* vorgehalten hatte; er erklärt selbst in dieser sechsten Abhandlung: was er schreibe, ziere die *ihidaje*, die *bnai kĵāmā*, die *btūlē*, die *kaddīšē*.<sup>54</sup>

Das sechste Sendschreiben beginnt mit Röm. 13, 11, also dem gleichen Text, der das Herz Augustins nach dem „tolle-lege“ getroffen hatte, und weist sodann auf das Kommen des Herrn hin. Das geschieht in Ausdrücken der Naherwartung. Die Folgerungen, die aus diesem eschatologisch bestimmten Glauben gezogen werden, bestehen nicht in apokalyptischer Spe-

<sup>51</sup> F. C. Burkitt's Veröffentlichungen (Early eastern Christianity, London 1904; Aufsätze in Journal of Theological Studies VI, S. 522 und VII, S. 11) waren mir nicht zugänglich; ich zitiere seine These daher nach dem Referat von Mother Mary Maude (Who were the b'nai q'yāmā? JTS XXXVI, Oxford 1935, S. 13—21).

<sup>52</sup> Synode des Mar Joseph vom Jahre 554, Canon III (Syn.Or. ed. Chabot S. 357; syr. Text S. 99, 21).

<sup>53</sup> Isaak von Ninive, hrsg. von Bedjan, Paris 1909, S. 602 f. (zitiert nach M. Maude, JTS 1935). Noch Euseb spricht von zwei Lebensweisen der Christen (Demonstratio evangelica S. 39, 12—40, 2 Heikel).

<sup>54</sup> Patr.Syr. 1, Sp. 272, 21 Parisot.

kulation, sondern in dem Einschärfen von Geboten. Als Regeln für das rechte Warten werden in reicher Fülle Gebote des Neuen Testaments aneinandergereiht, und zwar in der Hauptsache aus Matth. und Luk., zur Minderzahl aus Röm., Eph., Kol. und beiden Korintherbriefen. Das geistliche Kennzeichen der *bnai k̄jāmā* ist die Abgeschiedenheit von dem gewöhnlichen Leben: sie sind *nūkrājē*, „fremd“ unter den Menschen (damit fällt ein Wort, das später „Anachoret“ bedeutet, hier aber noch rein geistlichen Sinn hat); sie stehen in der *dmūta d-malākē*, der similitudo angelorum.<sup>55</sup>

Hier begegnet das Stichwort, das für das Mönchtum so entscheidend geworden ist: die *vita angelica*. Im folgenden soll versucht werden, von hier aus einen neuen Zugang zum Verständnis des Begriffes *bar k̄jāmā* zu gewinnen.

Das Wort *k̄jāmā* bedeutet zweifellos in sehr vielen Fällen „Bund“; freilich wird da, wo der „geistliche Bund“ gemeint ist, häufig *diat̄ikē* (διαθήκη) gesagt. An sich bedeutet *k̄jāmā* „Aufstellung“ oder „Aufrechtstehen“ (auch „Stehenbleiben“, wie *bēt k̄jāmā* „Station“ zeigt).<sup>56</sup> Die einzige Stelle, an der *k̄jāmā* in den syrischen Evangelienübersetzungen vorkommt, ist Luk. 2, 34, und zwar sowohl in der Peschitta als auch im Sinaisyrer (der curetonische Syrer hat hier eine große Lücke); der griechische Text hat ἀνάστασις, und zwar in der konkreten Bedeutung „wieder aufrecht stehen“: „Dieser wird gesetzt zu einem Fall und Wieder-aufrecht-Stehen vieler in Israel.“ Nicht gemeint ist hier ἀνάστασις in der absoluten Bedeutung „Auferstehung zum ewigen Leben“, obwohl *k̄jāmā* (emph. *k̄jāmā*) auch in dieser Bedeutung vorkommt (vgl. Payne Smith col. 3535). Ich schlage vor, für *bnai k̄jāmā* die Bedeutung, die an der Lukasstelle bezeugt ist, zugrunde zu legen. Dann wäre der Ausdruck so zu übersetzen: „diejenigen, die zu dem Aufrechtstehen gehören“ (mit *bar* und *bat* wird ja die Zugehörigkeit ausgedrückt), also „die Stehenden“. Das setzt voraus, daß die Stelle in ihrer Anwendung nicht mehr auf Israel beschränkt, sondern in vollem Sinne der christlichen Gemeinde zugeeignet wurde; und genau diese Forderung ist bei der Bezeugung durch Ephräm erfüllt, denn er läßt beim Zitieren die Worte „in Israel“ weg, gebraucht die Stelle also im allgemeinen Sinne.<sup>57</sup> Der Ausdruck „die Stehenden“ aber ist eine Bezeichnung der Engel: sie liegen niemals schlafend da, sondern sind die immer Wachenden, die *ʿerim* des Spät-hebräischen und *ʿerīn* des Syrischen, die ἐγρηγόροι.<sup>58</sup> In einer besonderen Weise ist in der altsyrischen Kirche ihr Wesen mit denen verbunden, die wie sie von den Bindungen des geschlechtlichen Lebens frei geblieben sind; Aphrahat sagt: „Diejenigen, die keine Weiber genommen haben, werden

<sup>55</sup> Patr.Syr. 1, Sp. 248, 25 (syr.); 250, 7 (lat.).

<sup>56</sup> Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, 2. Aufl. Halle 1928, Sp. 72a.

<sup>57</sup> F. C. Burkitt, *S. Ephraim's Quotations from the Gospel* (Texts and Studies VII, 2, Cambridge 1901), S. 40.

<sup>58</sup> W. Bousset u. H. Greßmann, *Die Religion des Judentums*, 3. Aufl., Tüb. 1926, S. 322, Anm. 2. — Auch im Mandäischen heißt ʿir „Engel“ (Ginza, hrsg. von Lidzbarski, S. 180, Anm. 1).

von den Wachenden des Himmels kultischen Dienst erhalten“;<sup>59</sup> d. h. in der Ewigkeit wird die Liturgie der Engel auch den Erlösten dargebracht als den mit Christus wesenhaft Verbundenen. Wer schon hier auf der Erde die *vita angelica* übt, der steigt, wenn er das Kleid dieses Leibes ausgezogen hat, mitten durch die Engelwelt zu jener Höhe des Seins bei Christus hinauf.

Wenn *bar kĵāmā* „der Stehende“ heißt, dann wird begreiflich, wie in einer Zeit, die zu neuer Darstellung des Glaubens drängte und die bleibenden Anfänge christlicher Kunst hervorgebracht hat — im Unterschied zu den vorhergehenden Jahrhunderten der Geistnähe und des reinen Symbols —, eine Erscheinung wie das Stylitentum hervortreten konnte; es wird begreiflich, weshalb es gerade in Syrien aufgetaucht ist: hier waren die Grundlagen gegeben zu dem entschlossenen Versuch, das Wesen des Engels in seinem beständigen, tätigen Gotteslob sichtbar zu verwirklichen. Daher die immer höher werdende Säule als Ausdruck des inneren Standes der wachsenden Gottesnähe, daher der in unermüdlichen Beugungen vor dem Höchsten geschehende Dienst, daher das nächtliche Stehen vor Gott in der Haltung der Anbetung. Daß dies die tragende Gesamtanschauung war, geht aus der Schilderung der Ursprünge hervor: ein *ἑστῶς τις*, d. h. ein erscheinender Engel befiehlt dem Symeon sein Tun. Kennzeichnend ist die Ermahnung Symeons d. Ä. an seine Hörer, nach dem Himmel aufzuschauen und aufzuziegen; auch er hatte keinen höheren Wunsch als „zum Himmel hinaufzuziegen und sich von dem Erdenwandel loszureißen“.<sup>60</sup> Das Stylitentum trat aus der Vorstellungswelt der *bnai kĵāmā* hervor: das spirituale „Stehen“ der Seligen wurde jetzt auch äußerlich dargestellt.

Fragen wir nach dem Ursprung dieser Vorstellung des „Stehens“, so führt uns Luk. 2 mit seiner Herkunft aus Täuferkreisen in die Welt der apokalyptisch-asketischen Johannesjüngerschaft. In ihrem weiteren Umkreise spielt der Begriff eine Rolle, zuweilen sogar als Schlüsselwort: im Mandäischen bedeutet *kajjēm* „festigen, schaffen, taufen“.<sup>61</sup> In der samaritänischen Liturgie ist der *kā'em*, der „Stehende“ derjenige, „der den Tod überwunden hat“;<sup>62</sup> die Gemeinde der Engel wird *kā'emīn* genannt. Gott ist „der in Ewigkeit Stehende“, *kā'em l-ōlām*, und diese Bezeichnung wird auf Mose übertragen, nachdem vor ihm schon die Engel an diesem Titel teilhatten: Mose *steht* beim Empfang der Gesetzestafeln zwischen zwei Gemeinden, nämlich den *Stehenden* (*kā'emīn*, den Engeln) und den *Sterbenden*

<sup>59</sup> Patr.Syr. 1, Sp. 268, 26 f. (syr.), 267 letzte Zeile f. (lat.).

<sup>60</sup> Theodoret, *Religiosa historia* 36: *ἑστῶς τις* col. 1465 D Migne; *πέτασθαι* col. 1481 D; *ἀναπτήναι* col. 1473 AB. — Vgl. die merkwürdig ähnlichen Aussagen im messalianischen Liber graduum: Patr.Syr. I 3, Sp. 749/50, 16 ff.

<sup>61</sup> Mandäische Liturgien, hrsg. von M. Lidzbarski, 1920, S. XXIII (ausführliche Darstellung). — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala-Leipzig 1940, S. 172 ff.

<sup>62</sup> G. Widengren, *The ascension of the apostle*, Uppsala-Leipzig 1950, S. 44.

(*mātīn*, den Menschen).<sup>63</sup> Simon Magus, der aus Samaria kam, hat nach dem Zeugnis Hippolyts von Rom, des Klemens von Alexandrien und der Pseudoklementinen sich den Titel „der Stehende“ gegeben und damit sich als die Verkörperung Gottes auf Erden ausgegeben. Dieses „ὁ ἐστῶς“ wird in dem syrischen Text der Klementinen ständig mit *kā'em* (status emphaticus: *kājāmā*) wiedergegeben, offenbar in lautgetreuer Wiederholung der samaritanischen Selbstbezeichnung Simons; es wird ausdrücklich erklärt, daß der Ausdruck bedeute: nicht aufgelöst werden, sondern leiblich in der Gottheit bestehen (= fest gegründet sein) für alle (geschichtliche) Zeit.<sup>64</sup> Im Griechischen ist dieses *kā'em* in Ausschöpfung aller Übersetzungsmöglichkeiten des semitischen Partizipiums mit *ὁ ἐστῶς*, *στάς*, *στησόμενος* wiedergegeben worden.<sup>65</sup> Gemeint ist mit diesem Stehen also ein leibliches und gegenwärtiges Teilhaben am Leben der Gottheit; der „Stehende“ ist als filius Dei der Verwesung nicht unterworfen.

Schon im Neuen Testament gehen manche Formulierungen auf einen festen „Stand“ dieser Art. Röm. 5, 2 ist die Gnade eine Sphäre, *ἐν ἣ ἐστήκαμεν*; Röm. 11, 20 (*ὃν δὲ τῆ πίστει ἐστηκας*) meint die Beharrung innerhalb der Gnade vermöge des Glaubens. Der Christ steht für seinen eigenen Herrn, *στήκει* Röm. 14, 4 (weiter 1. Kor. 10, 12; 15, 1; 16, 13; Phil. 1, 27; 1. Thess. 3, 8). Besonders deutlich ist der reine Aufruf *στήκετε* (2. Thess. 2, 5), ohne nähere Bestimmung.

Als nächster Schritt mußte sich in der nachneutestamentlichen Zeit die Verfestigung in bestimmten Institutionen ergeben. Mir scheint, daß die alt-syrische Kirche den Stand der *bnai kējāmā* in der Fortsetzung dieser Linie geschaffen hat: es sind diejenigen, die den Taufbund nicht gebrochen haben und als Stand der Auferstehung entgegenharren. In späteren Jahrhunderten sind sie der niedere Klerus; für seine weiblichen Glieder lebt der Ausdruck *bat kējāmā* noch heute in den syrisch sprechenden Gemeinden des nahen Ostens fort.<sup>66</sup>

<sup>63</sup> Widengren S. 44 zitiert die mir nicht zugänglichen Werke von Cowley, *The Samaritan liturgy I*, Oxford 1909, S. 54, und Szuster, *Marga-Hymnen aus der samaritanischen Liturgie*, Diss. Bonn 1936, S. 32.

<sup>64</sup> W. Frankenber, *Die syrischen Klementinen mit griechischem Paralleltex* (TU 48, 3, Leipzig 1937), S. 86, 31 (syr.) und 87, 31 (griech. Übersetzung Frankenbergs). Vgl. weiter den Streit zwischen Dositheus und Simon wegen dieses Titels S. 91, 24 f.

<sup>65</sup> Hippolyt, *Refutatio IV*, 51, 9; S. 75, 33 Wendland.

<sup>66</sup> Syn.Or. S. 254, Anm. 3; besonders S. 375, Anm. 2. — Erklärung des Rabban Išo' Samuel vom syrischen St. Markuskloster in Jerusalem: M. Maude, *JThSt* 1935, S. 21 Nachtrag. — Im Jahre 585 wurden bei den Nestorianern nicht mehr die *bnai kējāmā*, sondern die Diakone mit den himmlischen Engeln mystisch gleichgesetzt: „Die Diakone, die der Gemeinde dienen, tragen die Ähnlichkeit und das Bild (ikōn) der Engel der Höhe, wie sie (ja auch) die Diener des Hohen Priesters der Wahrheit sind“ (Synod. or. ed. Chabot S. 141, 1—2; O. Braun, *Das Buch der Synhados*, Stuttgart und Wien 1900, S. 206). Die *bnai kējāmā* haben ihren hohen Rang anscheinend verloren; die Rangbezeichnung erwies sich aber als so tief in der Theologie der syrischen Kirche

## V.

In eine andere Welt treten wir ein, wenn wir uns mit den koptischen Bezeichnungen des Mönchtums beschäftigen. Wir wenden uns den ältesten Zeugnissen dieses Bereiches zu, den Fragmenten der koptischen Regula Pachomii,<sup>67</sup> die als getreue Wiedergabe der Originalfassung Pachoms zu betrachten sind. Pachom verstand kein Griechisch, sondern sprach nur die koptische, d. h. spätägyptische Landessprache, die bereits zahlreiche Fremdwörter aus dem Griechischen in sich aufgenommen hatte, so daß zuweilen sogar der Eindruck einer Mischsprache erweckt wird. Diese Fremdwörter waren aber derart tief eingewurzelt, daß sie völlig selbständig gebraucht wurden und nicht etwa auf eine griechische Vorlage des betreffenden Dokuments schließen lassen. Diese Gesamtlage aber erlaubt es, das Eindringen einer neuen Bezeichnung sehr viel genauer zu beobachten, weil jedes griechische Wort eine losgelöste Sachbezeichnung ist und nicht einen Textzusammenhang voraussetzt.

Die Bruchstücke der pachomischen Regel sind so umfangreich, daß der Sprachgebrauch des Verfassers in den Grundzügen durchaus erkennbar ist. Die Übersetzung des Hieronymus ist für unseren Zweck nicht brauchbar; sie ist derart großzügig, daß sie nur für die Feststellung des allgemeinen Sinnes zureicht, die Einzelheiten aber nicht mehr erkennen läßt. Hieronymus hat die Regel anscheinend in einer umschreibenden griechischen Fassung oder mündlichen Übersetzung benutzt. Die Sprache der Fragmente enthält viele griechische Worte der allgemeinen Umgangssprache, wenn auch nicht in dem Umfang wie bei gebildeten Verfassern; folgende Worte kommen vor: *eimēti* außer; *ūte* auch nicht; *chōris* außer; *eite* — *eite* weder — noch; *alla* aber; *kakōs* auf üble Weise; *eidos* Art, Form, Gattung; *typos* Form, Gestalt; *sōma* Körper; *nēstia* Fasten, usw.

Bei den Bezeichnungen für die neue Organisationsform überwiegen die koptischen Worte. Die Mönchsgemeinschaft heißt *sō'ub's* (congregatio, Versammlung); dieses Wort ist von Hieronymus in seinem 22. Briefe durch

---

verwurzelt, daß sie auf den nächsthöheren Stand der Diakone übertragen wurde. Philoxenos, der monophysitische Metropolit von Mabbug († um 523), bezeugt dagegen die Übertragung auf die Mönche: „Der Mönch (ihidaja), der von der Abenddämmerung bis zum Morgengrauen in Wachheit (ērūtā) des Denkens schlaflos bleibt, gleicht den lichten Engeln, die beständig das heilige dreieinige Geheimnis der neuen Welt (der Ewigkeit) heiligen (= liturgisch feiern).“ Gunnar Olinder, A Letter of Philoxenus of Mabbug sent to a friend (Acta Universitatis Gotoburgensis LVI, 1950/1, Göteborg 1950, S. 19\*, syr. Text S. 26a, Z. 9 v. u.).

<sup>67</sup> Pachomiana latina, ed. A. Boon, Löwen 1932 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, fasc. 7). Hier S. 155—159 der von L. Th. Lefort herausgegebene koptische Text mit lat. Übersetzung. Der Name Pachom ist als p-ahōm (sahidisch) „der Königsfalke“ zu verstehen; die fayyumische Form lautet pahōmi, Παχόμιος (vgl. Crum: A coptic dictionary S. 25a). Andere Formen des Namens aus Mumienhüllen des 3. und 2. Jh. v. Chr.: The Tebtunis Papyri III/2, bespr. von K. F. W. Schmidt, Gött.Gel.Anz. 1940 Nr. 2, S. 86.

„sauces“ ziemlich lautgetreu wiedergegeben und mit „coenobitae, in comune viventes“ sinngemäß übersetzt worden.<sup>68</sup> Das Gesamtkloster wird ebenfalls *so'uh's* genannt (auch *synagoge* wird gebraucht), ferner *ti-me* „Dorf, Ort“, während das Einzelkloster des Gesamtkomplexes *ē'i* (Haushalt, Familie, Haus) heißt. Die Einzelzelle ist *ri*; umschreibend wird dafür auch *ma n-šōpe* (Ort des Wohnens) gesagt. Der Hausvorsteher, *οἰκιακός*, heißt *rōmn-ē'i* (wörtlich „Hausmann“), auch *οἰκονόμος* kommt vor, weiter *rōmn-ran* („Mann des Namens“, d. h. der Vorgesetzte), während der praepositus monasterii *šorp amp-rōme* „der erste der Leute“, der Oberst, genannt ist. Das einzelne Glied der Mönchsfamilie heißt *son* „Bruder“ (*sōne* ist das Wort für „Schwester“), während Pachom später den Titel *apa* trägt. *Apa* ist kein koptisches Wort, sondern das syrische *abba*, Vater. Zwar kommt später auch das koptische *ape* vor, das „Haupt“ heißt, aber beide Worte haben keinen Zusammenhang. *Apa* mit dem bestimmten männlichen Artikel ist *p-apa*, gesprochen *papa*, „der geistliche Vater“, und diese Bezeichnung begegnet unter den Titeln des Patriarchen von Alexandrien.<sup>69</sup> In den Fragmenten der Regula Pachomii kommt *apa* nicht vor; pater wird mit dem Ausdruck *p-rōme ant-so'uhes*, „Der (leitende) Mann der Gemeinschaft“, d. h. der oberste Vorgesetzte, umschrieben.

Es fällt auf, daß die Bezeichnungen keinen religiösen Untersinn haben, sondern primitive säkulare Zweckbegriffe sind. Ausdrücke des damaligen Lebens sind genommen, ohne daß irgendwo Anklänge an die alte ägyptische Religion oder an irgendwelche Mysterien erkennbar sind. Von „Serapiskatochoi“ ist nicht die leiseste Spur zu entdecken. Bei einem einzigen Wort taucht eine andere Möglichkeit auf: der Begriff für congregatio in der sahidischen (d. h. oberägyptischen) Form *sa'uhes* findet sich auch in den koptisch-manichäischen Schriften als Bezeichnung der Elektenversammlung.<sup>70</sup> Sollte hier vielleicht an manichäische Einflüsse auf das frühe Mönchtum gedacht werden müssen, wie es aufgrund anderer Anzeichen schon öfters vermutet worden ist? Ich bin der Meinung, daß für unseren Zusammenhang dieser Gedanke abzuweisen ist; *sa'uhes* ist ein so allgemeines Wort, daß es nicht von einer einzelnen Religionsgemeinschaft, und wären sie auch als so einflußreich wie die ägyptischen Manichäer zu beurteilen, beschlagnahmt werden konnte. Zudem ist in dem gleichen manichäischen Kodex das Wort in der Bedeutung „Trupp, Schar“ gebraucht, also nicht auf den religiösen Bereich beschränkt.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Migne SL 22, col. 419.

<sup>69</sup> Fr. Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache, 5. Aufl. 1852, s. v. *πάππας*.

<sup>70</sup> Manichäische Homilien, hrsg. von H. J. Polotsky, Stuttgart 1934, S. 15, 21; 26, 13; 59, 17; 74, 16; 75, 24. — Sehr häufig in den Psalmen: A Manichaean Psalm-Book II ed. C. R. C. Allberry, Stuttgart 1938, besonders S. 31, 17; 37, 19; 59, 12.

<sup>71</sup> Homilien S. 62, 19. Psalm-Book S. 6, 28 auch von den Gegnern gebraucht: „die bittere Versammlung“.

Überblicken wir den Sprachgebrauch der Regula und den Inhalt der Vorschriften, so kommen wir zu dem Schluß: die Hausgemeinschaft und der Kasernenhof bestimmen den Umkreis der organisatorischen Gedanken, und hinzu treten die Lebensregeln einer praktischen Volksweisheit. Die militärischen Erfahrungen sind bei Pachom ebensowenig wegzudenken wie bei Don Inigo de Loyola die Tatsache seines baskischen Rittertums; an die Stelle des fernen Kaisers ist Christus getreten, an die Stelle des nahen Hauptmanns dagegen Pachom. Aber der Gedanke der militia Christi spielt keine Rolle: nur der militärische Drill ist in die mönchische Lebensordnung übertragen, und zwar in der Gesichtswerte des Rekruten, der bloß die von seinem Unteroffizier geführte Gruppe überblickt. Pachoms Werk ist die Begründung des fest organisierten, hierarchisch geleiteten Klosterwesens; die theologische Begründung war nicht seine Sache, sie war ja auch in der reichen asketischen Tradition des frühen Christentums bereits vorgegeben. Bei der Beschäftigung mit den Vorstufen des Mönchtums in Syrien fällt der fast unübersehbare Reichtum der theologischen Aussagen auf, während uns bei Pachom die einseitige Beschränkung auf die Organisation entgegentritt. Pachom hat einem überlieferten Inhalt den neuen, abschließenden äußeren Rahmen gegeben.

Von der Tradition, die sich an Pachom anschließt, wird das gewonnene Bild bestätigt. In seiner koptischen Vita, die nach Lefort als Original und bald nach dem Tode Pachoms entstanden anzusehen ist, heißt er *nu-telios m-monachos*, perfectus monachus. Das Hauptwort ist also aus dem Griechischen entnommen, aber in der qualitativen Bedeutung, wie die Beigabe des Adjektivs zeigt. Es wird von *ansa-er-monachos*, „Mönch zu werden“, gesprochen, von *anachōrēsis* und *askītēs*. Das Wort *monachos* ist ständige Bezeichnung geworden, und zwar als Würdetitel: Palamon ist *e-u-niṣti m-monachos-pe*, ein magnus monachus. Das Kloster wird *monē* genannt, z. B. *monē nte-tabennisi*. In dem von Pachom gegründeten Frauenkloster leben *ni-snē'u m-parthenos*, die „sorores virgines“, und ihre Vorsteherin heißt *ma'au*, „Mutter“. Pachom selbst hat den Ehrennamen *p-iōt anni-monachos*, „der Vater der Mönche“, erhalten, während der Abbas Ebōn<sup>h</sup> als *n-iōt e-ū-tho'ut's*, „ein Vater einer Gemeinschaft“, bezeichnet wird.<sup>72</sup>

In der sahidischen Vita Antonii, die als späte, sehr stark verkürzende Übersetzung des athanasianischen Textes zu beurteilen ist,<sup>73</sup> hat sich die Zahl der griechischen Worte vermehrt. *Monachos* ist die feste Bezeichnung des Mönchs, *monasterion* die des Klosters, *parthenos* die der Nonnen, *son* „Bruder“ die des Mitgliedes der Klostersgemeinschaft. Das Gesamtbild hat sich nicht geändert; die Sammlung der Aufmerksamkeit auf die Verwirk-

<sup>72</sup> Pachomii vita, bohairice scripta, ed. L. Th. Lefort (CSCO, Scr. copt. III, 7, Paris 1925), S. 1. 7. 8. 51. 28. 27 f. 20. 52. — Zu den Titeln Abt und Abtissin vgl. H. Edmonds s. v. in RAC I; Art. Abbas in Du Cange, Glossarium Bd. I, Neudruck 1954.

<sup>73</sup> S. Antonii vitae versio sahidica, ed. G. Garitte (CSCO, Scr. copt. IV, 1, Paris 1949).

lichung des asketischen Gebotes im Leben spiegelt sich in einer Verengung des sprachlichen Feldes, das nur noch wenige Kernbegriffe umfaßt, diese aber der vollen persönlichen Aneignung übergibt.

Außerchristliche Anklänge sind nirgends festzustellen. Das einzige Wort, bei dem an derartiges gedacht werden könnte, ist *hené'ete*, eine der wenigen koptischen Bezeichnungen für *μοναστήριον*, die öfters gebraucht wird (z. B. *hené'ete n<sup>m</sup>-monachē* „Nonnenkloster“).<sup>74</sup> Das Wort *hené'ete* geht höchstwahrscheinlich auf das altägyptische, seit der Pyramidenzeit belegte Wort *h-t ntr* „Gotteshaus, Tempel, Heiligtum“ zurück.<sup>75</sup> Aber gerade dieser Umstand weist nicht in die Richtung eines Einflusses von Restbeständen altägyptischer Religiosität auf das werdende Mönchtum. Das uralte Wort *hené'ete* klang dem Kopten nicht mehr an *nūte* „Gott“ an, sondern bedeutete nur noch „geheiligte Stätte“; es liegt also dasselbe Problem vor wie in der christlichen Sprache der Gegenwart bei der Verwendung des ursprünglich mit germanisch-religiösen Vorstellungen gefüllten Wortes „Heiligtum“. Von der sprachlichen Sicht aus sind im ägyptischen Mönchtum nicht die leisesten Spuren außerchristlichen Einflusses festzustellen.

Das gilt in verstärktem Maße für die sprachliche Ableitung des Wortes „Nonne“. Im 18. Jahrhundert hatte Paul Ernst Jablonski *ennueneh* oder *nueneh* als die ägyptische Form des Wortes Nonna erklärt<sup>76</sup> mit der Bedeutung: „quae non est huius saeculi; quae saeculo renuntiavit“. Karl Hase hat diese Behauptung als voll gesichertes Wissen in seine Vorlesungen über Kirchengeschichte übernommen,<sup>77</sup> während Joh. Heinrich Kurtz einen selbständigen Fund machte: „Nonnae (koptisch = castae)“;<sup>78</sup> Bonwetsch hat diesen Satz bei der Neuauflage von 1899 unverändert gelassen. Karl Heussi hatte im Anschluß an Kurtz-Bonwetsch bis zur 6. Auflage (1928) in seinem Kompendium der Kirchengeschichte den Satz stehen: „‘Nonne‘ vom koptischen nonna = keusch, rein“;<sup>79</sup> da die amerikanische Hilfskommission des Ökumenischen Rates der Kirchen die 5. Auflage von 1922 nachgedruckt hat, ist diese Behauptung in weite Kreise gedrungen. Aber Heussi hat, wie er mir freundlicher Weise mitteilte, von der 7. Auflage an den Satz weggelassen, da ein katholischer Rezensent ein Fragezeichen dazu gemacht habe. Die Behauptung eines koptisch-ägyptischen Ursprungs ist in der Tat nicht zu halten: weder *ennueneh* noch *nueneh* noch *nonna* sind im koptischen Lexikon auffindbar, wie eine Durchsicht von Crum's Coptic Dictionary

<sup>74</sup> W. E. Crum, *A Coptic Dictionary*, Oxford 1939, S. 692a.

<sup>75</sup> A. Erman—H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache III*, Leipzig 1929, S. 4.

<sup>76</sup> P. E. Jablonski († 1757), *Opuscula ed. te Water*, Bd. I Leyden 1804, S. 176 (nach J. C. L. Gieseler, *Lehrb. d. KG I*, 3. Aufl. 1831, S. 541 Anm. kk, und P. Kleinert, *Art. Jablonski*, *RE* 8, 3. Aufl. 1900, S. 514, 13).

<sup>77</sup> K. von Hase, *Kirchengeschichte auf der Grundlage akademischer Vorlesungen*, 1. Teil, 3. Aufl., durchgesehen von G. Krüger, 1901, S. 593.

<sup>78</sup> J. H. Kurtz, *Lehrbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, 12. Aufl. Leipzig 1892, I S. 209; 13. Aufl. 1899, I S. 202.

<sup>79</sup> § 28 d.

zeigt. Das einzige Wort, das in Betracht gezogen werden könnte, ist das von dem Verbum *nanū* „gut sein“ abgeleitete Adjektiv *etnanū* oder *enanū* „gut“,<sup>80</sup> aber mit *Nónva* hat das weder sprachgeschichtlich noch inhaltlich etwas zu tun. — Die Grundlagen für die richtige Ableitung des Wortes sind von Albert Hauck in seinem Artikel „Nonne“ verzeichnet;<sup>81</sup> leider hat er sich die reichhaltige Zusammenstellung Rosweydes in dem *Onomasticon* zu den *Vitae Patrum*<sup>82</sup> entgehen lassen. Grundlage ist die griechische Bezeichnung *Nónva*, die einer ehrwürdigen Matrone, wie z. B. der Mutter Gregors von Nazianz, zukam, so daß bei einer breiteren Verwendung des Wortes die Bedeutung „ehrwürdige Christin“ entstehen konnte und sehr bald die Neubildung *Nónvos* für den „Vater in Christo“ sich anschloß. Ganz in diesem Sinne hat Benedikt von Nursia in seiner *Regula monachorum* das Wort verwendet, wenn er in Kap. 63 den jüngeren Mönchen, denen die Anrede „frater“ zukommt, die Anweisung gibt, die älteren mit „nonnus“ anzureden, weil das „paterna reverentia“ bedeute; das aber kann nur mit unserem Ausdruck „ehrwürdiger Vater“ übersetzt werden.<sup>83</sup> In Deutschland ist der Begriff *Nonna* durch Bonifatius, der ihn in seinen Briefen benutzt, eingeführt worden. In der alten Kirche überwiegen die übrigen Bezeichnungen weit: *sanctimonialis* und *virgo sacrata* im lateinischen, *μοναχή* und *παρθένος* im griechischen Sprachbereich. Offen bleibt die etymologische Herleitung; es wird zu prüfen sein, ob sich eine Verbindungslinie ziehen läßt zu dem babylonischen Eigennamen Nanna, der auf Inanna oder Ininna, den sumerischen Namen der Istar als der großen Muttergöttheit, zurückgeht.<sup>83a</sup> Dabei wäre zu bedenken, daß im vierten nachchristlichen Jahrhundert in Kleinasien, wo der Beiname *Nónva* auftaucht, im Volke keinerlei bewußte Erinnerung an altbabylonische Mythen und Götternamen mehr lebte, der uralte Name vielmehr nur noch den freundlichen Klang „ehrwürdige Frau“ haben konnte. „Nonne“ ist also seiner sprachlichen Herkunft nach ein durchaus achtenswertes Wort, und nur die Übertragung auf andersartige säkulare Erscheinungen<sup>84</sup> hat den Gebrauch in der jüngsten Vergangenheit zurückgehen lassen.

Der Sinn zweier Ausdrücke aus dem koptischen Mönchtum hat sich bisher allen Deutungsversuchen entzogen; es sind die Worte *Sarabaitae* und *Remoboth*. Gustav Krüger hat zwar eine Deutung vorgelegt: *Sarabaitae* sei als *šēre-abēt*, „Söhne des Klosters“ aufzufassen, und *šēre* sei zu

<sup>80</sup> Crum, Dictionary, S. 227a.

<sup>81</sup> RE 14, 3. Aufl. 1904, S. 155; Bd. 24 bringt keine Ergänzungen.

<sup>82</sup> Migne SL 74, col. 475.

<sup>83</sup> So z. B. P. Bihlmeyer, BKV<sup>2</sup> 20, Kempten 1914, S. 315.

<sup>83a</sup> Der nestorianische Patriarch Gregor (605—609 n. Chr.) nennt als einen seiner Vorgänger auf dem Bischofsstuhl von Prat (Mesēnē, Gegend von Basra) für das Jahr 485 den Metropolitanen Nānai (O. Braun, Das Buch der Synhados, S. 296 und 75); dieser Name gehört wohl in den gleichen Zusammenhang.

<sup>84</sup> Fr. Kluge—A. Götzte, Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 15. Aufl. 1951, s. v. Nonne.

sar verkürzt.<sup>85</sup> Leider läßt sich gerade diese Verkürzung nicht belegen, ebensowenig wie die außerdem vorauszusetzende Erweiterung von *abēt* zu *abait*. Da jedes urkundliche Zeugnis in der koptischen Literatur fehlt, ist das Wort als unübersetzbar zu behandeln. Für mein Gefühl hat es mehr syrischen Klang.<sup>86</sup> — Auch für *Remoboth* versucht Krüger eine Deutung: *rem-abot* „Leute des Klosters“ liege zugrunde, und *abot* sei gleich *abet*.<sup>87</sup> Gewiß kommt *abēt* vor, meist in der Form *auēt*,<sup>88</sup> aber gerade *auōt* oder *abōt* ist nicht belegbar. Zudem ist *auēt* eine offizielle Bezeichnung für *μοναστήριον*, *κοινόβιον*, *μονή*, und es ist nicht anzunehmen, daß die verachteten *Remoboth* gerade mit diesem feierlichen Wort ausgezeichnet wurden. Am nächsten läge die Bildung \**ῥᾶmn-uōt*, was „Einzelner, Einzelgänger“ bedeuten könnte; aber auch dieses Wort hat bei der Überlegung auszuscheiden, da kein Beleg dafür vorhanden ist. Überliefert ist nur ein ähnliches Wort *ῥᾶmnuōte* (Bedeutung wahrscheinlich „Bote“),<sup>89</sup> aber der Kontext der manichäischen Homilie, wo es vorkommt,<sup>90</sup> ist derart zerstört, daß weitere Schlüsse daraus sich von selbst verbieten.

Es bleibt also dabei: nicht ein einziger Ausdruck aus dem ägyptischen Mönchtum läßt sich im allgemeinen kirchlichen Sprachgebrauch nachweisen; nur für „Papa“ bleibt eine noch weiter zu prüfende Möglichkeit. Auch wenn diese Möglichkeit sich so weit verdichten würde, daß sie zur Behauptung erhoben werden könnte, wäre das koptische Mönchtum nur die Durchgangsstation für die Umprägung eines syrischen Wortes gewesen. Im koptischen Mönchtum ging es nicht um die Prägung neuer theologischer Begriffe, sondern allein um die Lebensverwirklichung.

## VI.

Die Übersicht über die Selbstbezeichnungen des *koptischen* Mönchtums hat das geschlossene Bild einer auf die weltentsagende Gestaltung des praktischen Lebens gerichteten Haltung ergeben; die Erkenntnis war nur so weit bejaht, als sie dem Leben diene. Die Selbstbezeichnungen des *syrischen* Mönchtums lassen das Bild einer unermeßlich reichen Gedankenwelt, die nach mystischer Vertiefung geradezu verlangt, vor uns auftauchen; hier hatte das Leben der Erkenntnis zu dienen. Es lag im inneren Gesetz des geschichtlichen Ansatzes beschlossen, daß die Gestaltung des koptischen Mönchtums das aktive Abendland aufs tiefste ergriff, während das syrische Mönchtum auf das griechisch-byzantinische mit seiner Neigung zu mystischer Beschauung stark eingewirkt hat. Nach eindrucksvollen Anfängen

<sup>85</sup> G. Krüger, Handbuch I, 2. Aufl. 1913, S. 203 unten. Die Tebtunis-Papyri zeigen, daß „Sohn von“ nicht einfach šere, sondern šer-n hieß und lautlich mit šḥv — oder gewöhnlich šev — wiedergegeben wurde (Gött. Gel. Anz. 1940, S. 90).

<sup>86</sup> Vgl. Brockelmann: Lex. Syr. S. 496b.

<sup>87</sup> G. Krüger, Handbuch I, S. 204 oben.

<sup>88</sup> Crum, Dictionary, S. 21b.

<sup>89</sup> Crum, Dict. S. 495b, Z. 10 v. u.

<sup>90</sup> Manich. Homilien, S. 92, 3 Polotsky.

ist das koptische Mönchtum selbst versteinert, während in Syrien die geistige Entfaltung noch auf Jahrhunderte hinaus in lebendigem Flusse geblieben ist. Geistes- und theologiegeschichtlich gesehen stellt daher das syrische Mönchtum das wichtigere Problem dar; wegen der Vielschichtigkeit der Entwicklung und der ungeheuren Reichhaltigkeit des Schrifttums, das zudem auf weite Strecken hin noch der Veröffentlichung harret, befindet sich die Forschung auf diesem Felde freilich noch in den Anfängen. Die folgenden Bemerkungen sollen einige Linien des als Ganzes noch nicht herstellbaren Bildes bieten.

Aphrahat hatte die oberste Stufe des asketischen Lebens als die *ihidajuta* bezeichnet, als „Christförmigkeit“, wie wir nunmehr das Wort umschreibend wiedergeben können. Daß dieses Wort Eigentum der gesamten syrischen Kirche war, ist schon bei Ephräm zu sehen. Seine Homilie über das Pilgerleben<sup>91</sup> beginnt zwar mit dem Wort *aksénjā*, „die Fremdlingenschaft, das Pilgerleben“ (= *ξενία*), zielt aber auf den Begriff *ihidaja* als oberste Bezeichnung; Strophe 21 lautet:

„So oft auch unterliegt in allen Kämpfen  
der Einzigartige im Streite:  
entfremdet wird er seiner Krone nicht,  
aufgrund des Wesens seines Wandels.“

Der Christusgestaltige kann also, das ist die Meinung Ephräms, im wirklichen Leben wohl hinter dem Ziel zurückbleiben, ja zurückfallen, aber er gehört zu den Erwählten und beginnt daher den Kampf der Weltentsagung und Gottesannäherung stets aufs neue; das innere Geschenk der göttlichen Berufung läßt ihn den Aufstieg stets wieder finden: er bleibt der Träger himmlischer Würde. Die Homilie ist auf Karschūnī, d. h. in arabischer Sprache mit syrischen Lettern wiederholt, und hier ist *ihidaja* mit *al-mutawahhid* „der einzigartig-bleibende“ übersetzt; dieser Ausdruck meint die feste Beharrung auf dem inneren Wesen trotz aller äußeren Ereignisse und erinnerte den arabisch Sprechenden sofort an den Beinamen Gottes *al-wāhid*, „der Alleinige, Einzige“, sowie an den Begriff *at-tawhid* „Glaube an die Einheit Gottes“ (woran sich der Wille zur einheitlichen Gestaltung des Lebens unmittelbar anschließt).<sup>92</sup>

<sup>91</sup> Ephräm, De peregrinatione (Werke, röm. Ausg. Bd. VI, sermo XVI, S. 650 ff.). Neuausgabe: Aug. Haffner, Die Homilie des hl. Ephräm von Syrien über das Pilgerleben (Sitz.Ber.Ak.Wiss.Wien, hist.-phil. Klasse 85, 9 [1896], Wien 1897). — Haffner übersetzt Str. 21: „So oft auch unterliegt in allen Kämpfen / der Einsame im Streite, / nicht entfremdet er sich seiner Krone / wegen des Gesetzes seines Wandels.“ Das Wort *nomūsā* (*νόμος*) „Gesetz“ meint hier die Wesensstruktur; aus diesem Grunde habe ich oben „Wesen“ übersetzt.

<sup>92</sup> Die Gleichsetzung von *ihidaja* und *al-mutawahhid* reicht im muslimischen Arabisch sogar noch tiefer; nicht nur ein Mensch kann als *mutawahhid* „singularis, separatus, unicus“ bezeichnet werden, sondern das Wort findet sich auch als Gottesbezeichnung (Freytag, Lexicon arabico-latinum II, Halle 1830, S. 144a); unter den neunundneunzig Namen Gottes wird es allerdings nicht aufgezählt

Die Sache, die mit der Vokabel *ihidaja* gemeint war, zeigte sich mystischer Versenkung zugänglich. Wo der Ansatz dazu gefunden wurde, läßt z. B. eine Stelle in der syrischen Theophanie des Euseb erkennen:<sup>93</sup> hier wird der *brā ihidaja*, der eingeborene Sohn, als *šappīr 'ummānūtā*, „herrlich in Kunstfertigkeit“, bezeichnet. Das aber knüpft bewußt an Prov. 8.30 an, wo die himmlische Sophia als Werkmeister und Demiurg geschildert wird; die Geschlechtsverschiedenheit zwischen Sophia und Sohn gilt nicht für die Sphäre der Engel, hindert also die Identifikation nicht. Der „eingeborene Logos Gottes“ (*mellōtā ihidaja d-alāhā*) hat die „Urbilder des Alls“ (*demwātā d-kul*) hervorgerufen und ist aufgrund dieser Tätigkeit „zum Führer und Lenker dieses Alls eingesetzt“.<sup>94</sup> Die zweite Person der Trinität ist mit dem weltenschaffenden, weltbeseelenden Gottesgeist und beide sind wiederum mit dem vollkommenen Christen in eins gesetzt; der vollkommene Christ aber vermag in der vergänglichen Welt und durch sie hindurch die ewigen Urbilder zu erkennen.

Der nestorianische Archimandrit Bābai der Große, der um 600 lebte, ist in seiner Erklärung zu den Zenturien des Euagrius Pontikus nicht an der Frage vorbeigegangen, welche theologische Bedeutung den Worten *ihidaja* und *ihidajuta* zuzusprechen sei. Nach längeren Erörterungen wird das Ergebnis erreicht, daß Euagrius die göttliche Wesenheit meine: „Mit ‚Einzigartigkeit‘ (*ihidajuta*) bezeichnet er stets das ewige Wesen (*itūtā*, = *oḡōta*) in der Trinität, weil es in allen Stücken einzigartig (*ihidā'it*) ist: ‚Gott, wer ist dir ähnlich?‘“.<sup>95</sup> Wenn der Mönch sich also mit diesem Begriff bezeichnet, so versteht er sich als irdisches Stück und Abbild dieser göttlichen Wesenheit, als „Gotteskind“ wesentlicher Art. Im weiteren Verlauf sagt Bābai: „Im folgenden lernen wir, daß der Ausdruck ‚Einzigartigkeit‘ auf die göttliche Natur wegen ihrer Trennung von allem Geschehen paßt und daß Christus allein um ihr verborgenes Geheimnis weiß.“ Der vollkommene Mönch ist also gedacht als Teilhaber der gleichen Erkenntnis, mit der Christus den Vater erkennt, als Teilhaber der Wesenserkenntnis göttlichen Seins; er ist der Träger des Geistes Gottes, der wahre Nachfolger des inneren Lebens Christi. Er folgt nicht der Menschheit Christi nach, sondern seiner Gottnatur. Bābai beschreibt die menschliche Natur Christi als „erstgeboren“, die göttliche Natur Christi aber als „eingeboren“-einzigartig: „Die Naturen (*kjānē*) Christi haben in der *ἐνωσις*

(am nächsten steht ihm der 66. Name *al-wāhid* „der Eine“; vgl. S. M. Zwemer, *The Moslem Doctrine of God, An Essay on the Character and Attributes of Allah according to the Koran and Orthodox Tradition*, Edinburgh and London 1905, S. 43). In der späteren Entwicklung wurden viele Gottesbezeichnungen auf Mohammed übertragen, sogar eine Anzahl der 99 „schönen Namen“ (Zwemer S. 46).

<sup>93</sup> Euseb, *Theophanie I*, 25, S. 48, 1 Greßmann; Syriac version ed. S. Lee, London 1842, S. 8, 21.

<sup>94</sup> Euseb, *Theoph.* S. 41, 31 Greßmann; S. 3, 16 Lee.

<sup>95</sup> W. Frankenberg, *Euagrius Pontikus* (Abh. Ges. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Klasse N. F. XIII, 2, Berlin 1912), S. 24, 3.

ihre Eigenarten nicht verloren. Der Name Erstgeborener (*bukrā*) paßt (nur) auf die Menschheit, nicht auf die Gottheit. In dieser über alles (Geschaffene) erhabenen Würde des Erstgeborenen verharret er wegen der Verbindung mit dem Eingeborenen (*ihidaja*) zu einer Sohnschaft für ewig.“<sup>96</sup> Hier ist der Mutterboden der syrischen Mystik freigelegt.

Diese grundlegenden Erkenntnisse der Christologie konnten ohne Bruch in die Anthropologie des vollkommenen Christen übernommen werden; wer sich in Wesenseinheit mit Christus wußte, konnte auch zu der Erkenntniseinheit mit ihm aufsteigen und in sie hineinwachsen. Als Bezeichnung für diese Stufe der geistlichen Reife hat Simeon d-Taibuteh („Simeon von seiner Gnade“, d. h. der ganz von der Gnade Christi lebt) den Ausdruck *ihidājā gnōstikā* gebraucht und wahrscheinlich sogar geprägt.<sup>97</sup> A. Mingana übersetzt diese Wortverbindung mit „the initiated monk“; gemeint ist „der auch in der Erkenntnis, nicht nur in der Askese vollendete, erleuchtete Mönch“. Auf der mystischen Stufenleiter werden sechs Grade unterschieden: 1. erste natürliche Erkenntnis, 2. moralische und ethische Erkenntnis, 3. Erkenntnis der geistigen Seite aller Dinge, 4. geistliche Schau, 5. Betrachtung der Trinität, 6. Übergang in das Jenseits alles Wissens, das „Nichtwissen“.<sup>98</sup> Von seinen Schülern erhielt Simeon den Titel *philōsōphā rūḥānā w-rēšā d-tēōrētīkā*, „geistlicher Denker und Haupt der Theoretiker“.<sup>99</sup> Der Mönch, der in die wesenhafte Gottähnlichkeit eingetreten war, fand die erkenntnismäßige Vollendung in der Vereinigung von Theologie und Philosophie, von Gotteserkenntnis und Weltverständnis.

Joseph Hazzājā („der Seher“), der zu gleicher Zeit lebte und nach dem Eintritt ins Kloster unter dem Namen seines Bruders ‘Abd’isō‘ Hazzājā schrieb, erhielt den höchsten Titel dieser Art: *ihidaja d’ihidaje w-ḥazzājā wagnōstikā*, „der vollendete Mönch und Seher und Erleuchtete“.<sup>100</sup>

Damals scheint der Höhepunkt der nestorianischen Mönchsmystik erreicht worden zu sein. Der gleichzeitige Dād’isō‘ Qaṭrājā hat mehrere Abhandlungen hinterlassen, die alles zusammenfassen, was über den vollkommenen Mönch und sein Leben gesagt werden kann.<sup>101</sup> Die erste Abhandlung ist überschrieben *‘al šeljā d-šabō‘ē*, „über die Stille der sieben (Wochen)“; gemeint sind mönchische Exerzitien während der ganzen Länge

<sup>96</sup> Ebenda, S. 420, 6; 421, § 89.

<sup>97</sup> Simeon ist um 680 gestorben (A. Mingana, Woodbrooke Studies VII, Early christian mystics, Cambridge 1934, S. 1). — ih. gnost.: syr. S. 320a, Z. 7 v. u.: engl. S. 69, 1. In der griechischen Kirche jener Zeit findet sich folgende Definition: *Γνωστικός ἐστὶν ὁ τῆ ἀληθείᾳ ἐνωθεὶς τελείως* (Doctrina patrum de incarnatione verbi, ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts, hrsg. von Frz. Diekamp, Münster 1907, S. 254).

<sup>98</sup> Übersicht: Woodbr.Stud. VII, S. 2 f. Neuplatonischer Einfluß ist anzunehmen; seitdem Lehrer der 529 geschlossenen Akademie von Athen (z. B. Simplicios) im Sasanidenreich aufgetreten waren, ist dieser Einfluß wirksam.

<sup>99</sup> In der Überschrift: syr. S. 281b, Z. 12; engl. S. 10, 4.

<sup>100</sup> Woodbr.Stud. VII, S. 146. A. Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. S. 223, Anm. 5.

<sup>101</sup> Woodbr.Stud. VII, S. 76—143; Baumstark, Gesch. d. syr. Lit. S. 226 f.

der Passionszeit. Der Titel fährt fort: „wie der *ihidaja* sie erlangen soll, welche Vorschriften er beachten muß, und über die Wichtigkeit der Stille“. Wir erfahren, daß der junge *ihidaja* zunächst koinobitisch erzogen wird und dabei durch diese langen Exerzitien hindurchgeht, während er als gereifter Mönch sich ganz in die Einzelzelle zurückzieht und nur „die kurze Stille der Wochentage“ einhält, um am Sonntage daraus hervorzugehen in die Gemeinschaft des Klostergottesdienstes mit dem die ganze Nacht hindurch währenden Psalmengesang.<sup>102</sup> Kennzeichnend ist die Begriffsbestimmung, die den ursprünglichen Ansatz festhält und verfeinert: „Ein wahrer Mönch (*ihidaja*) ist und wird genannt ein Mann, wenn er christförmig (*ihidā'it*) allein für sich in Stille weilt, (in alleiniger Gemeinschaft) mit dem einen, eingeborenen (*ihidaja*) Sohne Gottes, der ihn durch Gnade würdig gemacht hat der Herrlichkeit seines Namens“.<sup>103</sup>

Es ist die gleiche Stufe, wie sie Theodor von Studion preist, der in griechischer Bewußtheit nur stärker das Verhältnis zur Welt beschreibt: „Wir aber sind allein auf diesen hohen Berg des Lebens gelangt, von dem wir hinabschauen und sehen, wie tief drunten die Menschen drängen und gedrängt werden, in eitler Mühe um die flüchtigen Güter der Welt“.<sup>104</sup>

## VII.

Aus einem überreichen Stoff, dessen Aufarbeitung sich zu einer umfangreichen Geschichte des Mönchtums entfalten würde, sind nur wenige, kennzeichnende Beispiele hervorgehoben worden. Die Ergebnisse, die vom Eingangstor der sprachlichen Sicht aus gewonnen worden sind, reichen in ihrer Aussagekraft nicht über den Bereich der angewandten Fragestellung hinaus; abschließende Behauptungen über Ursprung und Wesen des Mönchtums sind nicht beabsichtigt. Eine andere Sicht wird Ergänzungen bringen, mit denen die hier vorgelegten Schlüsse dann kritisch zu vergleichen wären. Die Hauptthesen der vorstehenden Untersuchung seien folgendermaßen zusammengefaßt:

1. *Μοναχός* ist Übersetzung des syrischen Begriffes *ihidājā* („der Einzigartige“), der die Vollendungsstufe des Asketen bezeichnet.
2. Da *ihidājā* dem griechischen *μονογενής* entspricht, ist der oberste Würdenname Jesu auf den vollkommenen Nachfolger übertragen.

<sup>102</sup> Ebenda S. 78 f. Vgl. dazu die Übertragung der Bezeichnung *ihidaja* auf den Sonntag als den „einzigartigen“ Tag bei Euagrius Pontikus (J. Muyldermans, *Evagriana Syriaca, Textes inédits du British Museum et de la Vaticane, Bibliothèque du Muséon* vol. 31, Louvain 1952, S. 162, Nr. 39).

<sup>103</sup> Ebenda S. 89, 6—8; syr. Text S. 210a, 8—11.

<sup>104</sup> Theodorus Studites, *Κατήχησις μεγάλη* 27, ed. Cozza-Luzzi I, S. 75 (zitiert bei H. von Schubert, *Geschichte der christl. Kirche im Frühmittelalter*, 1929, S. 495).

3. Mit *bnai kĵāmā* werden anfangs vielleicht die Vollchristen, später dagegen deutlich die Mitglieder des niederen Klerus bezeichnet. Es spricht vieles dafür, daß der Ausdruck als „die Stehenden“ aufgefaßt wurde.
4. Die in den koptischen Fragmenten der Regula Pachomii gebrauchten Bezeichnungen sind schlichte Zweckbegriffe des alltäglichen Lebens ohne religiösen Untersinn; außerchristliche Einflüsse auf das Werk Pachoms sind nicht erkennbar.
5. Im syrischen Mönchtum waren die Grundlagen einer mystischen Theologie von Anfang an vorhanden.